SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI



MANUSIA KHALIFAH ALLAH

Dari Kesadaran Ilahi Menuiu Peradaban Rahmatan Lil 'Alamin

CV. IMAN RIJALULLAH

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

MANUSIA KHALIFAH ALLAH

Dari Kesadaran Ilahi Menuiu Peradaban Rahmatan Lil 'Alamin

CV. IMAN RIJALULLAH
PENERBIT & PERCETAKAN

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

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



Kemajuan sejati merupakan kemajuan holistik yang mengintegrasikan dimensi material, sosial, hukum, kemanusiaan, ekologis, dan spiritual secara serempak, dengan tauhid sebagai orientasi dan ***Maqasid al-Shariah*** sebagai landasan normatif, untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebahagiaan manusia.

Syekh Dr. Yedi Supriadi

MANUSIA KHALIFAH ALLAH

Dari Kesadaran Ilahi Menuju Peradaban Rahmatan Lil 'Alamin

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

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

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

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

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN :

Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah SWT yang telah menganugerahkan kepada manusia akal, kesadaran, ilmu pengetahuan, dan amanah untuk menjalankan kehidupannya sebagai khalifah di muka bumi. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, teladan utama dalam menghadirkan nilai-nilai ketuhanan, kemanusiaan, keadilan, dan rahmat bagi seluruh alam.

Buku *Manusia Khalifah Allah* karya Syekh Dr. Yedi Supriadi hadir sebagai sebuah ikhtiar intelektual untuk menjawab persoalan tersebut melalui rekonstruksi paradigma tentang hakikat manusia dan misi kekhalifahannya. Manusia tidak dipandang hanya sebagai makhluk biologis, konsumen ekonomi, objek pembangunan, atau pengendali teknologi. Manusia adalah makhluk yang menerima amanah Ilahi untuk menghadirkan nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan dan membangun peradaban yang membawa kemaslahatan bagi seluruh alam.

Dalam perspektif ini, manusia sebagai khalifah Allah memiliki tanggung jawab yang jauh lebih besar daripada sekadar menguasai bumi. Ia dituntut untuk memakmurkan bumi, menjaga keseimbangan kehidupan, menegakkan keadilan, menghormati martabat manusia, mengembangkan ilmu pengetahuan, menggunakan teknologi secara etis, serta membangun sistem kehidupan yang berorientasi pada kemaslahatan. Kekhalifahan dengan demikian bukan sekadar status, melainkan amanah, tanggung jawab, dan misi peradaban.

Atas dasar pemikiran tersebut, buku ini memperkenalkan *Theory of Divine Civilization*, sebuah kerangka pemikiran transdisipliner yang berupaya mempertemukan antropologi spiritual Islam, filsafat manusia, filsafat ilmu, psikologi kesadaran, etika kepemimpinan, pendidikan, serta studi peradaban dalam satu orientasi Ilahi.

Dari sinilah gagasan manusia khalifah Allah menjadi pusat pemikiran buku ini. Manusia harus terlebih dahulu mengenal hakikat dirinya, memahami hubungan dirinya dengan Allah, menyadari amanah kehidupannya, kemudian menerjemahkan kesadaran tersebut ke dalam tindakan nyata. Dengan demikian, perjalanan manusia bergerak dari kesadaran menuju amanah, dari amanah menuju kepemimpinan, dan dari kepemimpinan menuju peradaban.

Buku ini juga merupakan bagian dari perjalanan trilogi pemikiran yang menggambarkan tahapan transformasi eksistensial manusia. *Nama Penentu Takdir* mengarahkan manusia untuk menemukan dan memahami siapa dirinya. *Nama Panggilan Manusia* mengajak manusia mengalami transformasi hubungan dengan Tuhannya. Sementara *Manusia Khalifah Allah* membawa manusia pada tahap aktualisasi amanah tersebut dalam kehidupan dan pembangunan peradaban.

Buku ini mengajak pembaca untuk melihat kembali manusia bukan hanya sebagai objek perubahan, tetapi sebagai subjek utama pembangunan peradaban. Masa depan umat manusia tidak hanya bergantung pada kecanggihan mesin dan kecerdasan

buatan, tetapi pada kecerdasan moral dan spiritual manusia yang mengendalikan seluruh perkembangan tersebut.

Akhirnya, semoga buku *Manusia Khalifah Allah: The Theory of Divine Civilization* dapat menjadi kontribusi pemikiran dalam upaya membangun paradigma peradaban yang lebih manusiawi, adil, berkelanjutan, dan berorientasi kepada Tuhan. Semoga gagasan yang disajikan di dalamnya dapat menjadi bahan renungan, diskusi, penelitian, sekaligus inspirasi bagi siapa pun yang memiliki kepedulian terhadap masa depan manusia dan peradaban.

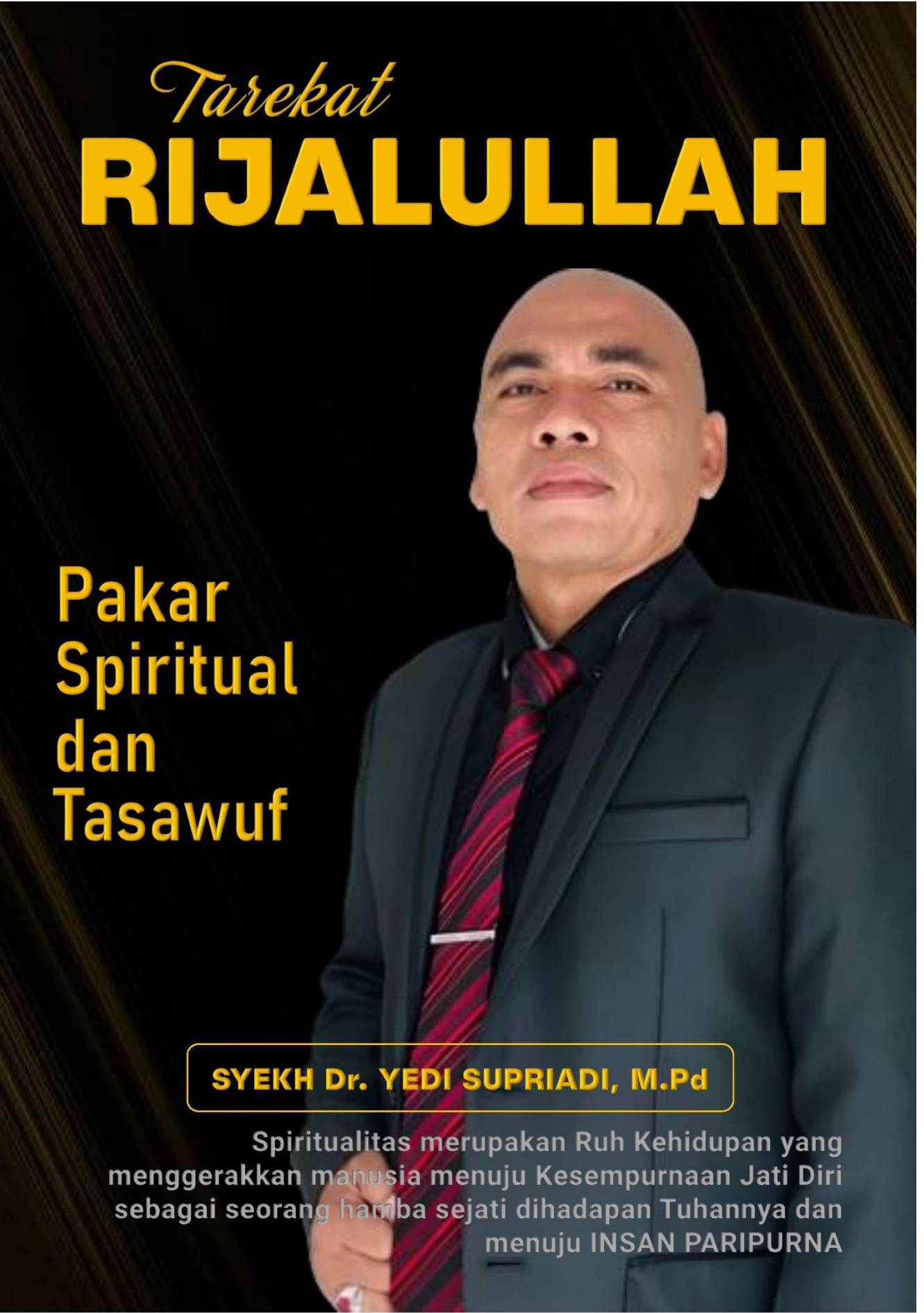
Sebab manusia tidak diciptakan hanya untuk menghuni bumi. *Manusia diciptakan untuk menjadi khalifah, memakmurkan bumi, menjaga kehidupan, dan menghadirkan cahaya nilai-nilai Ilahi dalam setiap ruang peradaban.*

Syekh Dr. Yedi Supriadi
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

Dari “Siapakah Aku?” Menuju “Apa yang Kubangun?” 1

KRISIS PERADABAN MODERN 12

DAN URGENSI PARADIGMA BARU 12

Kemajuan Peradaban dan Paradoks Kemanusiaan Modern 12

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi 14

Globalisasi dan transformasi kehidupan manusia 17

Paradoks antara kemajuan material dan krisis makna 20

Krisis Hakikat Manusia 22

Reduksionisme terhadap dimensi spiritual manusia 26

Krisis Multidimensional Peradaban 29

Krisis ekologis dan keberlanjutan 33

Krisis teknologi dan martabat manusia 35

Keterbatasan Paradigma Modern 37

Fragmentasi ilmu pengetahuan 42

Keterputusan manusia dari dimensi transenden 45
Urgensi Paradigma Ilahiah 48
Siapakah manusia? 52
Untuk apa manusia diciptakan? 54
Kepada siapa manusia dipanggil? 56
Amanah apa yang harus ditunaikan? 59
Peradaban seperti apa yang harus dibangun? 62
DARI NAMA MENUJU PANGGILAN ILAHIAH 67
Nama sebagai Simbol, Makna, dan Identitas 67
Hakikat nama dalam tradisi manusia 69
Nama sebagai simbol identitas 71
Nama sebagai pembawa makna 73
Nama dan konstruksi identitas manusia 76
Nama dan Orientasi Eksistensial 79
Nama Penentu Takdir 86
Nama dan orientasi kehidupan 89
Menghindari determinisme nama terhadap takdir 91
Dari Identitas Menuju Pengenalan Tuhan 94
Fitrah dan pencarian makna 96
Dari self-identity menuju divine identity 99
Nama Panggilan Manusia (Ismul A'dzom) 102
Hubungan nama dan panggilan 106
Panggilan Ilahiah dan kebangkitan ruhani 109

The Theory of Divine Calling 112
Kebangkitan potensi ruhani 116
Panggilan menuju amanah kekhalifahan 119
Nama sebagai identitas 121
Kekhalifahan sebagai misi 126

ANTROPOLOGI ILAHIAH DAN STRUKTUR ONTOLOGIS MANUSIA 129

Kritik terhadap Antropologi Reduksionistik 129
Keterbatasan pendekatan reduksionistik 136
Manusia sebagai 'Abd dan Khalifah 139
Struktur Ontologis Manusia 144
Integrasi Dimensi Manusia 152
Fitrah sebagai potensi dasar manusia 156
Konsep Insan Khalifah 162
EVOLUSI KESADARAN DAN DIVINE CONSCIOUSNESS 166
Hakikat Kesadaran 166
Ego sebagai pusat orientasi 167
Struktur Kesadaran Islam 171
Tahapan Transformasi Kesadaran 174
Divine Consciousness 178
Indikator Transformasi Kesadaran 181

EPISTEMOLOGI ILAHIAH DAN ILMU SEBAGAI AMANAH 188

Fragmentasi ilmu 192

Divine Integrative Epistemology..... 196

Ayat Qauliyah dan Ayat Kauniyah 203

Dari Informasi Menuju Hikmah 207

Ilmu sebagai Amanah 211

Dari Epistemologi Menuju Amanah Peradaban 220

AKHLAK, AMANAH, DAN KEPEMIMPINAN PROFETIK-KHALIFAH 223

Tauhid sebagai Fondasi Etika..... 225

Akhlak dan Amanah..... 232

Kepemimpinan Rabbani 237

Model Kepemimpinan Nabi Muhammad ﷺ..... 240

Dialog dengan Teori Kepemimpinan Modern 245

Prophetic-Khalifah Leadership 248

Model Prophetic-Khalifah Leadership..... 255

GENEALOGI INTELEKTUAL DIVINE CIVILIZATION..... 264

Dari Warisan Intelektual kepada Konstruksi Teori..... 264

Al-Qur'an sebagai Horizon Ontologis dan Fondasi Epistemik dalam Theory of Divine Civilization 267

Hadis sebagai Arsitektur Epistemologis dan Model Aktualisasi Peradaban Profetik 269

Transformasi Pemikiran Al-Ghazālī dalam Bingkai Divine Civilization 272

Ibn Khaldūn: Dari Dinamika Sosial kepada Teori Peradaban 274

Sintesis Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam Transformasi Epistemologi Global 277

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam Konstruksi Peradaban Ilahi 279

Dialektika Metodologis Toshihiko Izutsu dalam Horison Qur'ani 282

Dialektika Wahyu, Hermeneutika Gerakan Ganda, dan Konstruksi Peradaban Ilahiah (Divine Civilization) 285

Peradaban Modern dan Filsafat Manusia 287

Filsafat Ilmu Dari Pengetahuan kepada Orientasi 292

Etika Teknologi dan Krisis Peradaban Digital 295

Dialektika Wahyu, Intelektualitas, dan Praksis Profetik 298

Membangun Dialektika Dialogis Dalam Divine Civilization 300

Syekh Dr. Yedi Supriadi: Sintesis-Konstruktif Peradaban Ilahi (Divine Civilization) 304

Rekonstruksi Paradigma "Kemajuan" (Progress) di Era Pasca-Humanisme 330

KONTRIBUSI ORISINAL SYEKH DR. YEDI SUPRIADI 334

Apa yang Bukan Kebaruan? 334

Apa Kontribusi Orisinalnya? 335

Model Transformasi 340

Model Arsitektur Peradaban 346

Rumusan Orisinalitas 350

MODEL UTAMA THEORY OF DIVINE CIVILIZATION 354

Tauhid 354

Kesadaran 356

Amanah 358

Adab 360

Ilmu 363

Kepemimpinan 366

Institusi 369

Keadilan dan Rahmah 371

Kemajuan dan Peradaban 374

Persamaan Teoretis 377

Mekanisme Transformasi 382

Asumsi Teoretis 384

Batasan Teori 389

EMPAT TRANSFORMASI MANUSIA KHALIFAH 392

Transformasi Kesadaran 392

Transformasi Karakter 396

Transformasi Kepemimpinan 399

Transformasi Peradaban 401

UJUAN DIVINE CIVILIZATION 404

Raḥmatan Lil-ʻĀlamīn 404

Keadilan Sebagai Infrastruktur Peradaban 406

Memakmurkan Bumi 410

MANUSIA KHALIFAH DI MASA DEPAN 413

Artificial Intelligence Dan Masa Depan Manusia 413

Manusia Di Tengah Krisis Global 415

Generasi Khalifah 419

IMPLEMENTASI DAN BLUEPRINT DIVINE CIVILIZATION 422

Dari Teori Menuju Praktik 422

Indikator Peradaban Ilahi 427

Blueprint Divine Civilization 430

Arsitektur Vertikal 430

Arsitektur Horizontal 435

Arsitektur Nilai 440

IMPLIKASI GLOBAL DAN PENUTUP 444

Implikasi Filosofis 444

Implikasi Teologis 450

Implikasi Praksis 453

Agenda Masa Depan Kemanusiaan 459

Dari nama menuju identitas 469

Manusia yang mengenal dirinya 472

Manusia yang menjawab panggilan Ilahiah 475

Manusia yang menunaikan amanah 478

Manusia yang memakmurkan bumi 481

Rahmatan lil-'alamin 483

Catatan Akhir 486

Daftar Pustaka 624

Biografi Penulis 655

PROLOG

Dari “Siapakah Aku?” Menuju “Apa yang Kubangun?”

Setiap perjalanan intelektual yang berangkat dari pertanyaan tentang manusia pada akhirnya akan berhadapan dengan pertanyaan yang lebih mendasar daripada sekadar identitas: untuk apa manusia mengetahui dirinya, kepada siapa ia mengarahkan kesadarannya, dan apa yang harus ia lakukan dengan pengetahuan tersebut? Pertanyaan pertama membawa manusia kepada dirinya sendiri; pertanyaan kedua membawanya melampaui dirinya menuju Tuhan; sedangkan pertanyaan ketiga mengembalikannya kepada dunia sebagai ruang aktualisasi amanah. Dengan demikian, perjalanan manusia tidak berhenti pada penemuan identitas dan tidak pula selesai pada pengalaman spiritual. Keduanya baru memperoleh makna yang utuh ketika melahirkan tindakan yang bertanggung jawab dalam sejarah.[1]

Dari sinilah buku ini harus dibaca sebagai kelanjutan dari dua karya sebelumnya. Buku I Nama Penentu Takdir berangkat dari pertanyaan fundamental: “Siapakah aku?” Pertanyaan tersebut membawa penyelidikan kepada persoalan identitas, keberadaan, takdir, kehendak, dan makna hidup. Manusia tidak cukup dipahami sebagai organisme biologis atau individu sosial, sebab di dalam dirinya terdapat kesadaran tentang keberadaan, kemampuan memilih, kemampuan memberi makna, serta dorongan untuk mengetahui asal dan tujuan dirinya. Pengenalan terhadap diri karena itu merupakan tahap awal dari

perjalanan eksistensial: manusia berusaha memahami siapa dirinya sebelum menentukan ke mana ia harus melangkah.[2]

Namun, semakin jauh manusia memasuki dirinya, semakin jelas bahwa dirinya tidak berdiri sendiri. Kesadaran manusia selalu berada dalam relasi. Ia lahir dalam dunia yang tidak diciptakannya, menerima bahasa yang tidak ia ciptakan, mewarisi sejarah yang tidak ia mulai, hidup bersama manusia lain, bergantung pada alam, dan dalam pandangan Islam berasal dari serta akan kembali kepada Allah. Karena itu, pengenalan diri pada akhirnya membuka pintu kepada pertanyaan yang lebih tinggi: "Kepada siapa aku dipanggil?"

Pertanyaan inilah yang menjadi pusat Buku II Nama Panggilan Izmul Adzhom. Jika Buku I mengarahkan perhatian kepada identitas eksistensial manusia, Buku II mengarahkan kesadaran kepada sumber transendennya. Di sini, pencarian manusia bergerak dari self-awareness menuju kesadaran ketuhanan; dari "aku" menuju "Engkau"; dari identitas menuju relasi; dari pengetahuan tentang diri menuju ma'rifah. Dalam perspektif Al-Qur'an, manusia tidak memperoleh pemahaman yang utuh tentang dirinya apabila ia memutuskan hubungan antara dirinya dan Tuhannya. Pengenalan terhadap manusia dan pengenalan terhadap Allah berada dalam suatu horizon relasional yang menentukan orientasi hidup.[3]

Konsepsi tersebut menemukan kedalaman khusus dalam pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi. Dalam konstruksi pemikirannya mengenai jati diri, konsep diri Islami, ma'rifatullah, transformasi diri, dan manusia sebagai insān kāmil, perjalanan manusia dipahami sebagai proses perubahan kesadaran menuju pengenalan yang lebih dalam terhadap hakikat dirinya dan hubungannya dengan Allah.[4] Dengan demikian,

spiritualitas tidak diposisikan sebagai pengetahuan yang terpisah dari kehidupan, tetapi sebagai proses transformasi yang semestinya mengubah manusia dari keadaan batin tertentu menuju kualitas keberadaan yang lebih tinggi.

Gagasan tersebut menjadi penting bagi buku ini karena memberikan satu titik temu antara persoalan identitas dan transformasi. Manusia bukan sekadar makhluk yang memiliki identitas; ia adalah makhluk yang dapat mengalami perubahan kesadaran. Ia dapat bergerak dari ketidaktahuan menuju pengetahuan, dari keterpecahan menuju integrasi, dari dominasi ego menuju penghambaan, dan dari kehidupan yang berpusat pada diri menuju kehidupan yang berorientasi kepada Allah. Dalam kerangka inilah ma'rifah tidak cukup dipahami sebagai mengetahui tentang Tuhan, melainkan sebagai proses yang mengubah cara manusia memahami dirinya, dunia, dan tanggung jawab keberadaannya.[5]

Akan tetapi, perjalanan tersebut masih menyisakan satu persoalan besar. Apa yang terjadi setelah manusia mengenal dirinya? Apa yang terjadi setelah manusia mengenal Tuhannya? Apabila jawaban terhadap dua pertanyaan tersebut berhenti pada pengalaman individual, maka transformasi spiritual berisiko menjadi pengalaman privat yang tidak memiliki konsekuensi historis. Manusia mungkin mengetahui siapa dirinya, memahami keterbatasannya, mengalami kedekatan spiritual, bahkan memperoleh kesadaran transendental, tetapi tetap tidak mampu menjawab persoalan kemiskinan, ketidakadilan, kebodohan, kerusakan lingkungan, lemahnya institusi, penyalahgunaan kekuasaan, dan krisis moral masyarakat. Di sinilah perjalanan spiritual menghadapi ujian yang sebenarnya: apakah

kesadaran yang telah mengalami transformasi mampu menjelma menjadi tindakan yang mentransformasikan kehidupan?

Pertanyaan itulah yang menjadi titik berangkat Buku III Manusia Khalifah Allah. Jika Buku I bertanya, “Siapakah aku?”, dan Buku II bertanya, “Kepada siapa aku dipanggil?”, maka Buku III mengajukan pertanyaan yang sekaligus bersifat eksistensial, etis, dan peradaban: “Apa yang kubangun?” Pertanyaan ini menandai perubahan mendasar dari pengenalan menuju pengabdian, dari kesadaran menuju amanah, dari spiritualitas menuju praksis, dan da ri transformasi pribadi menuju transformasi sosial. Manusia yang telah mengenali dirinya tidak boleh berhenti pada identitas. Manusia yang telah mengenal Allah tidak boleh berhenti pada pengalaman batin. Pengetahuan harus menemukan bentuk tindakan; kesadaran harus menemukan bentuk tanggung jawab; dan spiritualitas harus menemukan bentuk pelayanan terhadap kehidupan. Dalam perspektif inilah konsep khalifah memperoleh kedudukan sentral.

Al-Qur’an menyatakan: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi.” (Q.S. al-Baqarah[6]: 30).[7] Ayat tersebut membuka salah satu horizon antropologis paling fundamental dalam Islam. Manusia tidak hanya ditempatkan sebagai makhluk yang hidup di bumi, tetapi sebagai makhluk yang membawa suatu fungsi tertentu dalam kehidupan dunia. Namun, konsep khalifah tidak dapat disederhanakan menjadi “penguasa bumi”. Khalifah harus dibaca bersama konsep amanah, tanggung jawab, ilmu, keadilan, penghambaan, dan pertanggungjawaban di hadapan Allah. Konteks ayat tersebut bahkan memperlihatkan adanya ketegangan sejak awal. Para malaikat mempertanyakan kemungkinan manusia membuat

kerusakan dan menumpahkan darah, sedangkan Allah menyatakan bahwa Dia mengetahui apa yang tidak mereka ketahui. Ketegangan ini menunjukkan bahwa kapasitas manusia bersifat ambivalen. Manusia memiliki kemungkinan membangun sekaligus menghancurkan. Ia dapat menjadi sumber keadilan, tetapi juga dapat menjadi sumber penindasan. Ia dapat mengembangkan ilmu untuk kemaslahatan, tetapi dapat pula menggunakan ilmu untuk eksploitasi. Ia dapat membangun institusi yang melindungi manusia, tetapi dapat pula menciptakan institusi yang melanggengkan kekuasaan dan ketidakadilan. Dengan demikian, khalifah bukan sekadar status; khalifah adalah amanah.

Al-Qur'an bahkan menggambarkan amanah sebagai sesuatu yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi manusia mengambilnya, sekaligus digambarkan sebagai makhluk yang ẓalūm dan jahūl (Q.S. al-Aḥzāb[33]: 72).[8] Di sini terdapat paradoks antropologis yang sangat penting: manusia memiliki kemampuan untuk menerima tanggung jawab yang sangat besar, tetapi sekaligus memiliki kecenderungan untuk menyalahgunakan kemampuan tersebut. Karena itu, kemuliaan manusia tidak terletak semata-mata pada kapasitasnya, melainkan pada kemampuannya mengarahkan kapasitas tersebut kepada kebenaran. Inilah alasan mengapa Buku III tidak hanya berbicara mengenai khalifah, tetapi mengenai manusia khalifah. Yang hendak dikaji bukan sekadar konsep jabatan atau fungsi sosial, melainkan tipe manusia yang memiliki kapasitas spiritual, intelektual, moral, dan sosial untuk menjalankan amanah kekhalifahan. Manusia khalifah adalah manusia yang mampu mengintegrasikan kesadaran ketuhanan, penguasaan ilmu, kedewasaan moral, kemampuan

memimpin, dan kesanggupan membangun institusi yang menghadirkan kemaslahatan.

Dalam konteks inilah pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi memperoleh posisi strategis dalam konstruksi buku ini. Pemikirannya tentang jati diri, ma'rifatullah, transformasi diri, dan manusia yang menuju kesempurnaan memberikan fondasi bagi pemahaman bahwa manusia harus mengalami transformasi dari dalam sebelum mampu menjalankan amanah secara utuh.[9] Namun, Buku III membawa pertanyaan tersebut satu langkah lebih jauh: bagaimana manusia yang telah mengalami transformasi spiritual mengaktualisasikan dirinya sebagai kekuatan pembangun dalam ruang sosial dan historis? Pertanyaan tersebut merupakan wilayah pengembangan teoritik buku ini.

Kebaruan yang hendak dikembangkan tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa konsep khalifah merupakan konsep baru. Khalifah adalah konsep fundamental dalam Al-Qur'an dan telah menjadi objek pembahasan panjang dalam khazanah tafsir, kalam, filsafat, tasawuf, fikih siyasah, dan pemikiran Islam kontemporer. Kebaruan justru diletakkan pada konstruksi hubungan antarkonsep: bagaimana identitas eksistensial, panggilan transendental, transformasi kesadaran, amanah kekhalifahan, kepemimpinan, ilmu, institusi, keadilan, dan rahmah dirangkai menjadi satu arsitektur pemikiran yang mengarah pada pembangunan peradaban.

Dalam konstruksi tersebut, perjalanan manusia dapat dirumuskan sebagai suatu gerak bertahap. Rangkaian ini merupakan jembatan konseptual antara dua wilayah yang sering dipisahkan: wilayah spiritual dan wilayah peradaban. Spiritualitas berbicara tentang transformasi

manusia dari dalam, sedangkan peradaban berbicara tentang transformasi kehidupan di luar dirinya. Buku ini berangkat dari tesis bahwa keduanya tidak boleh dipisahkan. Peradaban yang kehilangan spiritualitas berpotensi kehilangan orientasi moral; sementara spiritualitas yang kehilangan praksis sosial berpotensi kehilangan daya transformasinya, Sehingga manusia khalifah adalah titik temu antara kesalehan personal dan tanggung jawab sosial. Amanah menjadi fondasi pertama. Kepemimpinan merupakan konsekuensi dari amanah. Ilmu menjadi instrumen untuk menjalankan kepemimpinan secara benar. Institusi menjadi sarana agar nilai dan ilmu tidak berhenti pada individu. Keadilan menjadi prinsip yang mengarahkan institusi. Rahmah menjadi jiwa yang menjaga agar keadilan tidak berubah menjadi kekakuan atau dominasi. Dan peradaban menjadi bentuk historis dari keseluruhan proses tersebut.

Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah mengutus para rasul dengan bukti-bukti, kitab, dan mīzān agar manusia menegakkan keadilan (al-qisṭ) (Q.S. al-Ḥadīd[57]: 25).[10] Dengan demikian, keadilan bukan sekadar konsekuensi sampingan dari kehidupan beragama. Keadilan merupakan salah satu tujuan utama dari tatanan moral yang hendak dibangun manusia. Karena itu, ukuran keberhasilan manusia khalifah tidak cukup dilihat dari kesalehan individualnya, tetapi juga dari kemampuannya menghadirkan kondisi yang lebih adil bagi kehidupan bersama.

Di sinilah ilmu mendapatkan posisi strategis. Tidak mungkin manusia membangun tatanan yang adil tanpa memahami realitas yang hendak diperbaikinya. Ilmu memungkinkan manusia membaca hubungan sebab-akibat, memahami kompleksitas masyarakat,

mengenali kerusakan, menemukan alternatif, dan mengembangkan solusi. Akan tetapi, ilmu tanpa orientasi moral dapat berubah menjadi alat dominasi. Karena itu, ilmu dalam paradigma khalifah harus dipadukan dengan hikmah: kemampuan menempatkan pengetahuan dalam tujuan yang benar.

Hal yang sama berlaku bagi kepemimpinan. Kepemimpinan tidak boleh direduksi menjadi kemampuan memerintah. Dalam hadis Nabi Muhammad dinyatakan bahwa setiap manusia adalah rā'in dan setiap orang akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang berada di bawah tanggungannya.[11] Hadis ini mengubah paradigma kepemimpinan dari dominasi menjadi tanggung jawab. Pemimpin bukan terutama orang yang memiliki banyak pengikut, melainkan orang yang menerima amanah atas kehidupan orang lain. Karena itu, manusia khalifah harus memiliki kemampuan membangun institusi. Peradaban tidak dapat bergantung selamanya pada kualitas satu individu. Individu akan mati, sedangkan institusi memungkinkan nilai, ilmu, tradisi, dan pelayanan diteruskan lintas generasi. Namun institusi juga tidak otomatis baik. Institusi dapat menjadi sarana kemaslahatan, tetapi dapat pula menjadi instrumen kekuasaan. Karena itu, pembangunan institusi harus selalu dikawal oleh tujuan moral dan keadilan.[12]

Pada titik inilah gagasan peradaban memperoleh makna yang lebih luas. Peradaban bukan sekadar kemajuan material. Ia merupakan kualitas kehidupan manusia yang terbentuk melalui ilmu, moralitas, institusi, solidaritas, keadilan, kebudayaan, dan kemampuan suatu masyarakat mempertahankan nilai-nilai luhur lintas generasi. Ibn Khaldūn, melalui konsep 'umrān, telah menunjukkan bahwa kehidupan peradaban merupakan fenomena sosial yang sangat kompleks,

berkaitan dengan solidaritas, kekuasaan, organisasi politik, dan dinamika masyarakat.[13]

Karena itu, pertanyaan “Apa yang kubangun?” pada akhirnya bukan hanya pertanyaan individual. Ia merupakan pertanyaan peradaban.

Apa yang dibangun oleh seorang guru melalui murid-muridnya?

Apa yang dibangun oleh seorang ilmuwan melalui ilmu yang diwariskannya?

Apa yang dibangun oleh seorang pemimpin melalui institusi yang dipimpinnya?

Apa yang dibangun oleh seorang pengusaha melalui sistem ekonomi yang diciptakannya?

Apa yang dibangun oleh seorang ulama melalui umat yang dibimbingnya?

Dan apa yang dibangun oleh suatu generasi untuk diwariskan kepada generasi sesudahnya?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut membawa kita pada pemahaman bahwa manusia tidak hanya meninggalkan harta, tetapi meninggalkan struktur kehidupan. Ia meninggalkan nilai, kebiasaan, institusi, ilmu, budaya, dan cara pandang yang dapat menentukan kualitas kehidupan generasi berikutnya. Dalam konteks tersebut, rahmah menjadi unsur yang tidak dapat dipisahkan dari keadilan. Al-Qur’an memerintahkan ‘adl dan iḥsān serta melarang permusuhan (Q.S. al-Naḥl[16]: 90).[14] Keadilan memastikan bahwa manusia memperoleh apa yang menjadi haknya; rahmah memastikan bahwa manusia tidak diperlakukan semata-mata sebagai objek sistem. Keadilan tanpa rahmah dapat menjadi formalistik, sementara rahmah tanpa keadilan dapat menjadi sentimental dan tidak mampu menghapus struktur ketidakadilan. Keduanya harus dipertemukan dalam praksis manusia khalifah.

Peradaban yang hendak dibangun oleh manusia khalifah bukanlah peradaban dominasi, melainkan peradaban amanah; bukan peradaban eksploitasi, melainkan peradaban rahmah; bukan peradaban kekuasaan semata, melainkan peradaban ilmu dan keadilan.

Pada titik inilah gagasan manusia khalifah memperoleh relevansi bagi dunia kontemporer. Krisis ekologis, ketimpangan ekonomi, perkembangan kecerdasan buatan, revolusi teknologi, konflik geopolitik, krisis pendidikan, fragmentasi sosial, dan degradasi moral menunjukkan bahwa kemampuan manusia untuk mengubah dunia berkembang jauh lebih cepat daripada kemampuannya mengendalikan orientasi moral perubahan tersebut. Manusia modern semakin memiliki kekuatan untuk melakukan sesuatu, tetapi pertanyaan tentang apa yang seharusnya dilakukan justru menjadi semakin mendesak.

Di sinilah spiritualitas memiliki fungsi epistemik dan etis. Ia bukan sekadar pelarian dari dunia, tetapi sumber orientasi untuk menentukan bagaimana kekuatan manusia digunakan. Jika ilmu memberi manusia kemampuan, maka nilai menentukan arah penggunaannya. Jika teknologi memperbesar daya manusia, maka amanah menentukan batas penggunaannya. Jika kekuasaan memberi kemampuan untuk memengaruhi orang lain, maka keadilan menentukan legitimasi penggunaannya.

Maka, manusia khalifah adalah manusia yang tidak hanya bertanya: "Apa yang dapat aku lakukan?" tetapi juga: "Apa yang seharusnya aku lakukan?" Dan lebih jauh: "Untuk siapa aku melakukannya?" Serta akhirnya: "Kepada siapa aku akan mempertanggungjawabkannya?" Pertanyaan terakhir membawa seluruh proyek manusia kembali kepada Allah. Di sinilah lingkaran perjalanan tiga buku tersebut menemukan bentuknya. Buku I membawa manusia masuk ke dalam dirinya:

Siapakah aku? Buku II membawa manusia keluar dari keterpusatan pada dirinya menuju Allah: Kepada siapa aku dipanggil? Buku III membawa manusia kembali ke dunia dengan kesadaran yang telah berubah: Apa yang kubangun? Ketiga pertanyaan tersebut bukan tiga pertanyaan yang terpisah. Ia merupakan satu perjalanan eksistensial yang bertingkat. Perjalanan spiritual tidak berakhir di puncak pengalaman batin. Ia justru dimulai kembali ketika manusia kembali memasuki dunia dengan kesadaran baru. Ia kembali kepada keluarga, masyarakat, ilmu, ekonomi, pendidikan, politik, kebudayaan, teknologi, dan alam tetapi kali ini bukan sebagai manusia yang sekadar mencari manfaat dari dunia, melainkan sebagai manusia yang sadar bahwa dirinya membawa amanah terhadap dunia.

Ia adalah manusia yang berusaha menghadirkan peradaban yang memungkinkan manusia hidup dalam ilmu, keadilan, martabat, dan rahmah. Dengan perspektif tersebut, kebaruan teoritik Buku III dapat dirumuskan bukan pada penciptaan istilah khalifah, melainkan pada pengembangan suatu model transformasi manusia menuju praksis peradaban. Model tersebut menjelaskan bahwa transformasi spiritual memiliki konsekuensi struktural: manusia yang mengalami transformasi kesadaran semestinya bergerak menuju pengambilan amanah, pengembangan kapasitas kepemimpinan, produksi ilmu, pembangunan institusi, penegakan keadilan, penguatan rahmah, dan akhirnya pembentukan peradaban.

Manusia yang telah menemukan identitas eksistensialnya dan mengalami panggilan transendennya belum menyelesaikan perjalanan hidupnya. Pengenalan diri dan pengenalan kepada Tuhan harus menemukan bentuk praksis dalam amanah manusia sebagai khalifah. Dari sinilah perjalanan spiritual berubah menjadi proyek peradaban.

KRISIS PERADABAN MODERN
DAN URGENSI PARADIGMA BARU

Kemajuan Peradaban dan Paradoks Kemanusiaan Modern

Eksistensi peradaban modern, dalam segala kemegahan teknologis dan kompleksitas institusionalnya, merepresentasikan sebuah "pedang bermata dua" yang mencerminkan ambivalensi fundamental dalam sejarah evolusi manusia. Di satu sisi, modernitas telah mengantarkan umat manusia pada puncak pencapaian rasionalitas instrumental, di mana batas-batas fisik dan biologis seolah berhasil dilampaui melalui digitalisasi dan bioteknologi. Namun, di sisi lain, pengagungan berlebihan terhadap ratio telah memicu apa yang disebut sebagai "disenchantment of the world" atau hilangnya pesona dunia, di mana nilai-nilai sakral dan makna eksistensial tereduksi menjadi sekadar data statistik dan utilitas ekonomi[15]. Paradoks ini muncul ketika kemajuan materi tidak berjalan beriringan dengan kematangan spiritual, menciptakan sebuah kondisi di mana manusia modern memiliki kekuatan raksasa untuk mengubah alam, namun kehilangan kompas moral untuk menentukan arah perubahan tersebut.

Secara epistemologis, krisis peradaban ini berakar pada pergeseran paradigma dari sapientia (kebijaksanaan) menuju scientia (pengetahuan teknis). Ilmu pengetahuan modern seringkali dipisahkan dari kerangka etika transenden, sehingga ia cenderung menjadi alat dominasi ketimbang sarana pembebasan. Fenomena ini menciptakan apa yang disebut sebagai "alienasi eksistensial," di mana individu

merasa terasing di tengah keramaian masyarakat industrial yang mekanistik[16]. Dalam diskursus sosiologi kritis, modernitas yang tidak terkendali ini sering digambarkan sebagai sebuah mesin yang terus melaju tanpa rem (juggernaut), yang meski memberikan kemudahan, juga mengancam untuk menghancurkan struktur fundamental kemanusiaan dan ekosistem global. Hal ini sejalan dengan peringatan teologis bahwa kerusakan di muka bumi, baik secara fisik maupun sosial, merupakan konsekuensi logis dari tangan-tangan manusia yang mengabaikan keseimbangan (mīzān) kosmik[17].

Kontradiksi modernitas semakin nyata ketika kita melihat bagaimana ekspansi sistem komunikasi global justru seringkali memperlebar jurang isolasi psikologis. Masyarakat kontemporer hidup dalam apa yang disebut sebagai "masyarakat risiko" (risk society), di mana kemajuan teknologi itu sendiri memproduksi risiko-risiko baru yang bersifat sistemik dan tidak terduga, seperti krisis iklim dan ancaman kecerdasan buatan yang tidak teregulasi[18]. Kebebasan yang dijanjikan oleh liberalisme politik seringkali terjebak dalam jaring konsumerisme yang memenjarakan hasrat manusia dalam siklus materi yang tak pernah usai. Rasulullah SAW dalam sebuah hikmah agung telah mengingatkan bahwa kekayaan sejati bukanlah pada kelimpahan harta benda semata, melainkan pada kekayaan jiwa (ghina an-nafs), sebuah dimensi yang seringkali terabaikan dalam arsitektur peradaban materialistik saat ini[19].

Oleh karena itu, rekonstruksi peradaban di masa depan menuntut adanya sintesis baru antara kemajuan teknis dan kearifan metafisika. Peradaban tidak boleh lagi diukur hanya melalui indikator Produk Domestik Bruto (PDB) atau kecepatan transmisi data, melainkan

melalui sejauh mana ia mampu menjamin martabat manusia (human dignity) dan keberlanjutan hidup seluruh makhluk. Dibutuhkan sebuah orientasi teleologis yang menempatkan manusia bukan sebagai penguasa absolut alam semesta, melainkan sebagai pengelola (khalīfah) yang bertanggung jawab atas harmoni antara langit dan bumi[20]. Tanpa adanya integrasi antara kecerdasan intelektual, emosional, dan spiritual, kemajuan peradaban modern hanya akan menjadi narasi tentang bagaimana manusia membangun menara Babel baru yang megah namun rapuh, yang pada akhirnya akan runtuh oleh beban kontradiksinya sendiri[21].

Transformasi ini memerlukan keberanian intelektual untuk menggugat hegemoni positivisme dan mengembalikan posisi etika sebagai basis setiap inovasi ilmiah. Modernitas harus didefinisikan ulang sebagai sebuah proyek yang tidak hanya mengejar efisiensi, tetapi juga maknawi. Hanya dengan cara inilah, paradoks kemanusiaan dapat dijembatani, dan kemajuan peradaban dapat benar-benar menjadi rahmat bagi semesta alam, bukan kutukan bagi masa depan spesies manusia itu sendiri[22].

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi

Transformasi hubungan antara manusia dan alam yang dipacu oleh sains modern tidak sekadar merevolusi lanskap material, tetapi juga merelokasi posisi ontologis manusia di hadapan realitas Semesta. Gagasan modernitas yang menggebu-gebu sebagaimana pernah dicanangkan dalam proyek Newtonian dan Cartesian telah menggeser alam dari entitas sakral yang sarat makna teleologis menjadi instrumen mekanistik yang siap dieksploitasi melalui positivisme metode ilmiah.

Al-Quran secara eksplisit mengakui kapasitas kognitif manusia yang luar biasa dalam menyingkap rahasia alam bawah sadar dan kosmos melalui pemberian kemampuan imperatif (‘allama al-insāna mā lam ya‘lam)[23]. Namun, ketika instrumentasi pengetahuan ini melampaui batas fungsionalnya dan berubah menjadi keangkuhan epistemik (istighnā’)[24], sains tidak lagi sekadar menjadi alat pembebas dari ketidaktahuan, melainkan berisiko menjadi jerat reifikasi baru yang mengasingkan manusia dari hakekat eksistensinya sendiri. Martin Heidegger menyikapi bahaya ini dengan memperingatkan bahwa esensi teknologi modern (Gestell) bukanlah sekadar alat (instrumentum), melainkan suatu mode penyingkapan (Entbergung) yang berisiko menundukkan seluruh realitas termasuk jiwa manusia menjadi sekadar "cadangan daya" (bestand) yang dapat dihitung dan dimanipulasi[25].

Keterbatasan mendasar dari dominasi epistemologi empiris-positivistik tercermin secara tajam dalam analisis filosofis Thomas S. Kuhn mengenai dinamika pergeseran paradigma (paradigm shift)[26]. Kuhn membongkar mitos kumulativitas sains yang steril dari asumsi sosio-historis, dengan menunjukkan bahwa pengetahuan ilmiah dipandu oleh kacamata konseptual yang dinamis dan terikat oleh waktu. Implikasi epistemologis dari pemikiran Kuhn ini memberikan kritik tajam terhadap klaim "saintisme" yakni keyakinan ideologis bahwa metode empiris adalah satu-satunya jalur valid menuju kebenaran universal. Ketika saintisme mendominasi, terjadilah reduksionisme radikal di mana realitas manusiawi dikerdilkan secara ekstrem. Sebagaimana dikritik oleh Jürgen Habermas, reduksi rasionalitas menjadi sekadar rasionalitas instrumental telah mengikis "ruang hidup" (Lebenswelt) yang berisikan nilai, makna, dan

intersubjektivitas etis[27]. Ketika kesadaran manusia dipadatkan menjadi sekadar penembakan sinapsis saraf dan etika moralitas disederhanakan menjadi strategi adaptasi evolusioner semata, sains telah kehilangan kompas keilmuannya dan terperosok ke dalam nihilisma epistemik.

Di tengah ancaman disintegrasi makna ini, rekonstruksi paradigma baru tidak boleh terjebak dalam sikap anti-sains (technophobia) atau kecenderungan obscurantis. Sebaliknya, yang dibutuhkan adalah pergeseran epistemologis menuju al-takāmul al-ma'rifī (integrasi pengetahuan yang holistik), di mana data empiris diletakkan kembali dalam skema tata ruang kosmik yang transendental. Al-Quran menawarkan kerangka epistemik yang komprehensif dengan memposisikan seluruh fenomena alam fisik dan dinamika psikologis sebagai āyāt (tanda-tanda semiotik) yang mengarahkan pikiran pada Hakikat Mutlak (al-Haqq)[28]. Dalam kerangka ini, sains empiris bertugas membaca struktur "bagaimana" (mechanisms) dari ayat-ayat kosmik tersebut, sementara wahyu dan metafisika menjawab pertanyaan "untuk apa" (teleology) dan "bagaimana seharusnya" (ethics). Sebagaimana ditegaskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, pengetahuan ('ilm) dalam Islam bukan sekadar akumulasi fakta tanpa nilai, melainkan tibanya makna sesuatu ke dalam jiwa yang dipandu oleh pengenalan akan kebenaran dan hierarki eksistensi[29].

Integrasi epistemologis ini menemukan urgensi praktisnya pada era disrupsi teknologi kontemporer, seperti kecerdasan artifisial (artificial intelligence) dan rekayasa genetika (CRISPR). Kemampuan teknologis untuk mentransformasi cetak biru kehidupan dan mensimulasikan kognisi manusia memunculkan krisis etis yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan algoritma matematis atau analisis efisiensi empiris. Nick

Bostrom memaparkan bahaya eksistensial (existential risk) yang mengintai peradaban jika perkembangan kapasitas teknologis tidak seimbang dengan perkembangan kearifan etis dan kontrol tujuan (alignment problem)[30]. Di sinilah paradigma Ilahiah melalui prinsip-prinsip Maqāṣid al-Sharī‘ah (Tujuan Agung Syariat) khususnya perlindungan terhadap akal (ḥifẓ al-‘aql), jiwa (ḥifẓ al-nafs), dan keturunan (ḥifẓ al-nasl) memberikan fondasi etis yang normatif namun adaptif. Sains harus dikendalikan oleh orientasi manfaat universal, sejalan dengan doa dan pencerahan prophetik yang memohon perlindungan dari pengetahuan yang tidak memberikan kemanfaatan hakiki (‘ilm lā yanfa‘)[31].

Dengan demikian, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi pada tingkat doktrinal dan praktis harus ditempatkan kembali sebagai bentuk mandat kehalifahan (khilāfah) dan amanah peradaban. Sains modern, dengan segala presisi metodologisnya, adalah pencapaian agung rasionalitas manusia yang harus dirayakan. Namun, ia memerlukan jangkar metafisika dan etika transendental agar tidak tergelincir menjadi alat destruksi ekologis dan dehumanisasi eksistensial. Melalui dialog yang konstruktif antara riset empiris yang ketat, perenungan filosofis yang mendalam, dan bimbingan wahyu Ilahi, manusia dapat membangun peradaban tekno-sains yang tidak hanya canggih secara material, tetapi juga luhur secara spiritual dan etis.

Globalisasi dan transformasi kehidupan manusia

Akselerasi peradaban kontemporer tidak lagi dapat dipisahkan dari kompresi ruang dan waktu (time-space compression) yang dihela oleh gelombang globalisasi. Fenomena ini bukan sekadar penanda ekspansi

pasar bebas atau pergeseran geofinansial semata, melainkan sebuah rekonfigurasi ontologis terhadap cara manusia mengada, berinteraksi, dan memaknai realitas. Transformasi ini mengikis garis-garis batas tradisional dan menempatkan eksistensi manusia dalam pusaran akselerasi deteritorialisasi yang masif.[32] Sistem sosial yang dahulu terjangkar secara lokal kini mengalami proses pelepas-jangkaran (disembedding), di mana hubungan-hubungan sosial terluputkan dari konteks lokalitasnya dan direkonstruksi melintasi rentang ruang-waktu yang tidak terbatas.[33]

Manuel Castells menjelaskan bahwa masyarakat informasi semakin tersusun dalam bentuk jaringan, sehingga proses produksi, komunikasi, kekuasaan, pengalaman sosial, dan kebudayaan mengalami transformasi struktural.[34] Ruang geografis tidak lagi menjadi satu-satunya batas kehidupan manusia; informasi dan modal dapat bergerak secara hampir seketika, sementara keputusan yang dibuat di satu wilayah dapat menghasilkan konsekuensi sosial dan ekologis di wilayah lain. Dialektika sosio-teknologis ini mengubah kapitalisme industrial menjadi kapitalisme informasional, di mana jalinan simpul (nodes) dalam jaringan global menentukan marginalisasi atau inklusi suatu komunitas dalam tatanan dunia baru.

Globalisasi menghadirkan peluang yang besar. Pengetahuan dapat dibagikan secara lebih luas, kerja sama ilmiah dapat melintasi batas negara, perdagangan dapat meningkatkan akses terhadap barang dan jasa, dan masyarakat dapat membangun solidaritas transnasional. Aksesibilitas epistemis yang tak tertandingi ini memungkinkan terjadinya silang sengketa pemikiran secara terbuka dan akseleratif. Namun, globalisasi juga membawa persoalan ketika integrasi ekonomi

dan teknologi berkembang lebih cepat daripada kemampuan institusi politik dan moral untuk mengendalikannya. Dani Rodrik menunjukkan adanya ketegangan struktural antara globalisasi ekonomi, demokrasi, dan ruang kebijakan nasional; ketiganya tidak selalu dapat dimaksimalkan secara bersamaan tanpa menimbulkan konflik kepentingan.[35] Trilema politik ini menciptakan kerentanan sistemik, di mana kedaulatan warga negara sering kali tererosi oleh regulasi supranasional dan arus modal tekno-kapitalis yang tak berwajah. Asimetri kekuasaan ini meretakkan tatanan keadilan, memperlebar jurang ketimpangan redistributif, dan memunculkan konsentrasi kekayaan pada segelintir elit transnasional.[36]

Persoalan tersebut menunjukkan bahwa globalisasi bukan sekadar proses teknis, melainkan proses normatif. Ia menentukan siapa yang memiliki akses terhadap sumber daya, siapa yang menikmati keuntungan, siapa yang menanggung biaya sosial dan ekologis, serta nilai budaya apa yang memperoleh legitimasi global. Ketika kebudayaan lokal terdesak oleh komodifikasi dan homogenisasi nilai-nilai monokultural barat, manusia mengalami krisis eksistensial dan dehumanisasi. Oleh karena itu, globalisasi membutuhkan prinsip keadilan yang melampaui logika efisiensi pasar. Kebijakan publik dan etika global harus direorientasi agar memiliki fondasi keadilan aksiologis yang menempatkan martabat manusia di atas akumulasi modal semata.

Dalam perspektif Islam, perbedaan sosial dan kebudayaan tidak diletakkan sebagai alasan untuk membangun hierarki absolut antarmanusia, melainkan sebagai pijakan dialogis-transendental. Al-Qur’an secara tegas menyatakan bahwa manusia dijadikan berbangsa-

bangsa dan bersuku-suku agar li-ta'ārafū, yakni saling mengenal dan berinteraksi secara konstruktif, sementara ukuran kemuliaan dikaitkan secara eksklusif dengan ketakwaan, bukan ras, bangsa, status ekonomi, atau kekuasaan.[37] Prinsip kosmopolitanisme tauhid ini diverifikasi secara rasional dan normatif dalam risalah kenabian; Nabi Muhammad SAW menegaskan dalam Pidato Perpisahan (Khutbah al-Wadā') bahwa tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas non-Arab, maupun sebaliknya, kecuali atas dasar ketakwaan dan kebajikan moral.[38]

Amanat eksegetis dan historis ini menawarkan paradigma tandingan terhadap epistemologi hegemonik globalisasi neoliberal. Melalui pemahaman etis yang inklusif, li-ta'ārafū bukan sekadar koeksistensi pasif, melainkan pengakuan timbal balik (reciprocal recognition) dan kolaborasi kebudayaan yang emansipatoris. Transformasi kehidupan manusia di era globalisasi dengan demikian menuntut rekonstruksi peradaban: mengintegrasikan kemajuan ilmu pengetahuan dan kebebasan jaring-jaring teknologi dengan jangkar etika universal yang memulihkan kesucian martabat kemanusiaan (karāmah insāniyyah).[39]

Paradoks antara kemajuan material dan krisis makna

Paradoks fundamental yang menyelimuti peradaban modernitas lanjut (late modernity) terletak pada disonansi ontologis antara akumulasi modal material dan degradasi substansi makna. Di satu sisi, umat manusia telah mencapai puncak kemampuan teknologis yang memungkinkan manipulasi realitas pada level atomik hingga kosmik. Namun, di sisi lain, percepatan produktivitas dan ekspansi ekonomi tidak secara linier berbanding lurus dengan stabilitas psikis maupun kepuasan eksistensial. Fenomena ini mencerminkan apa yang disebut

sebagai keterasingan (alienation) dalam kerangka yang lebih luas, di mana subjek manusia terjebak dalam ritme konsumsi tanpa henti namun kehilangan jangkar moral yang memberikan arah pada keberadaannya. Amartya Sen mengonseptualisasikan problematika ini dengan menggeser fokus pembangunan dari sekadar pertumbuhan pendapatan menuju capabilities approach, yakni perluasan kapasitas nyata manusia untuk menjalankan kehidupan yang memiliki alasan kuat untuk dihargai.[40]

Kritik terhadap reduksi kesejahteraan menjadi angka-angka statistik produk domestik bruto (GDP) semakin menguat seiring dengan disadari bahwa indikator ekonomi konvensional gagal menangkap dimensi kualitatif kehidupan. Komisi Stiglitz-Sen-Fitoussi memberikan landasan teoretis yang kokoh bahwa kemajuan sosial harus diukur melalui prisma kesejahteraan subjektif (subjective well-being) dan keberlanjutan lingkungan, bukan sekadar volume produksi barang dan jasa.[41] Ketimpangan yang terjadi bukan hanya pada distribusi kekayaan, melainkan pada distribusi "makna". Dalam laporan pembangunan manusia terbaru, tantangan besar abad ke-21 adalah bagaimana mempertahankan agensi manusia di tengah kepungan algoritma kecerdasan artifisial yang cenderung mereduksi manusia menjadi sekadar titik data (data point).[42] Pilihan manusia yang autentik kini terancam oleh manipulasi teknologi yang mengarahkan keinginan tanpa memperkaya jiwa.

Secara fenomenologis, krisis makna ini mewujud dalam bentuk "kemiskinan di tengah kelimpahan". Masyarakat kontemporer memiliki akses informasi yang meluap, namun mengalami defisit kebijaksanaan; mereka memiliki kebebasan prosedural, namun kehilangan orientasi teleologis. Kekayaan materi sering kali menjadi kompensasi atas

hilangnya koneksi sosial yang mendalam dan keterputusan dengan dimensi transenden. Dalam perspektif spiritual Islam, fenomena ini telah diperingatkan dalam Al-Qur'an melalui konsep at-takathur persaingan dalam mengumpulkan kemegahan duniawi yang sering kali melalaikan manusia dari tujuan hakiki penciptaannya.[43] Kelalaian ini berujung pada kondisi mental yang rapuh, di mana Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) menekankan bahwa kesehatan mental yang sejati bukan hanya absennya patologi, melainkan kemampuan individu untuk menyadari potensi diri dan berkontribusi secara bermakna bagi komunitasnya.[44]

Pencarian makna manusia, sebagaimana yang dianalisis oleh Viktor E. Frankl dalam teori logoterapinya, mengidentifikasi bahwa pendorong utama manusia bukanlah kehendak untuk berkuasa (will to power) atau sekadar kesenangan (will to pleasure), melainkan kehendak untuk makna (will to meaning).[45] Kehampaan eksistensial muncul ketika kapasitas instrumental yakni keahlian teknis untuk mencapai tujuan berkembang pesat tanpa didampingi oleh orientasi nilai yang menjelaskan mengapa tujuan tersebut layak diperjuangkan. Oleh karena itu, sintesis antara kemajuan material dan kematangan spiritual merupakan keniscayaan bagi keberlanjutan peradaban. Tanpa adanya orientasi pada tujuan-tujuan yang melampaui diri (self-transcendence), manusia modern hanya akan terus membangun menara materialitas di atas fondasi eksistensial yang rapuh, terjebak dalam paradoks kemajuan yang paradoksal bagi jiwa mereka sendiri.[46]

Krisis Hakikat Manusia

Biologi modern telah membuka jendela-jendela pengetahuan yang belum pernah terjangkau sebelumnya, memungkinkan kita memetakan

kode genetik, menelusuri jalur neurokimia, serta menafsirkan dinamika evolusi perilaku (Dawkins, 1976)[47]. Genom manusia, yang dipublikasikan dalam Nature pada tahun 2001, mengungkapkan lebih dari tiga miliar pasangan basa yang menyandi ribuan gen yang berinteraksi dalam jaringan regulasi kompleks (International Human Genome Sequencing Consortium, 2001)[48]. Neurosains, melalui teknik imaging fungsional, menegaskan bahwa kesadaran tidak berlokasi pada satu "pusat" melainkan muncul dari pola sinkronisasi neuron di berbagai wilayah korteks prefrontal, parietal, dan limbik (Bear, Connors, & Paradiso, 2020)[49]. Evolusi psikologis selanjutnya menyoroti bahwa banyak kebiasaan sosial seperti empati, altruisme, dan kecenderungan membentuk ikatan kelompok bekerja sebagai adaptasi yang meningkatkan kelangsungan hidup gen (Barkow, Cosmides, & Tooby, 1992)[50].

Meskipun demikian, reduksi manusia semata kepada mesin biologis mengabaikan dimensi semantik yang melekat pada tubuh. Tubuh tidak hanya "ada"; ia ditafsirkan, diartikan, dan dijadikan medium bagi pengalaman eksistensial yang melampaui impuls fisiologis. Al-Qur'an menegaskan keistimewaan manusia tidak terletak pada unsur materialnya semata, melainkan pada integrasi antara jasad, akal, dan moralitas. "Sesungguhnya Kami telah menganugerahkan kepada manusia kedudukan yang mulia" (Al-Isrāʾ 70) menegaskan bahwa martabat manusia bersumber pada karunia kognitif dan spiritual yang memberi kemampuan menimbang nilai, memutuskan tujuan, serta menyalurkan baktinya kepada Sang Pencipta[51]. Sebuah hadis riwayat Bukhari menyebutkan, "Sesungguhnya badanmu memiliki hak atasmu, maka berikanlah ia makan dan minum, serta jaga kebersihannya,"

menegaskan bahwa perawatan fisik merupakan manifestasi penghormatan terhadap amanah ilahiyah (HR. Bukhari 5678)[52]. Dengan demikian, pemahaman manusia sebagai entitas biologis harus dilihat dalam kerangka holistik yang memadukan dimensi material, rasional, serta transenden.

1.2.2 Manusia sebagai Homo Economicus

Model Homo economicus, yang menempatkan individu sebagai agen rasional yang memaksimalkan utilitas pribadi, telah menjadi landasan penting dalam analisis mikroekonomi klasik (Samuelson & Nordhaus, 2010)[53]. Model ini berguna untuk memprediksi perilaku konsumen dalam kondisi pasar yang cenderung kompetitif dan asimetris informasi. Namun, bila dijadikan definisi eksklusif tentang "kemanusiaan", model ini menimbulkan distorsi antropologis yang serius. Banyak keputusan manusia dipengaruhi oleh nilai-nilai normatif yang tidak dapat diukur dalam satuan mata uang: solidaritas, keadilan, kehormatan, serta kepercayaan religius (Akerlof & Kranton, 2000)[54].

Karl Polanyi menegaskan dalam The Great Transformation bahwa upaya memaksa semua aspek kehidupan menjadi komoditas menghasilkan "destruksi" terhadap struktur sosial yang pada dasarnya non-ekonomis (Polanyi, 1944)[55]. Ia mencontohkan bagaimana tanah, tenaga kerja, dan uang diubah menjadi barang yang diperdagangkan bebas, mengabaikan ikatan kultural dan hubungan timbal balik yang melandasi eksistensi manusia. Amartya Sen melanjutkan kritik tersebut dengan merumuskan pembangunan sebagai ekspansi kebebasan substantif, bukan sekadar akumulasi barang konsumsi (Sen, 1999)[56]. Kebebasan tersebut mencakup kemampuan untuk menjadi,

berpartisipasi, dan menikmati hak-hak dasar yang melampaui kalkulasi utilitas.

Kondisi ekonomi digital menambah lapisan kompleksitas: mekanisme reputasi, jaringan kepercayaan, dan norma sosial kini dimediasi oleh algoritma yang menilai "kredit moral" individu (Camerer et al., 2021)[57]. Dalam konteks ini, manusia tetap menyeimbangkan antara pertimbangan material dan non-material, menegaskan bahwa Homo economicus hanyalah salah satu dimensi, bukan keseluruhan.

1.2.3 Manusia sebagai Konsumen dan Objek Teknologi

Konsumerisme kontemporer menandai pergeseran paradigma dari "kebutuhan" menuju "identitas" yang dibangun lewat barang dan pengalaman yang dikonsumsi (Baudrillard, 1970)[58]. Iklan, desain, dan platform media sosial tidak sekadar memunculkan keinginan, melainkan memproduksi kebutuhan baru yang menyesuaikan diri dengan algoritma penargetan. Shoshana Zuboff mengklasifikasikan fenomena ini sebagai surveillance capitalism: kapitalisme yang mengekstrak data perilaku manusia sebagai komoditas, mengubah pengalaman subjektif menjadi input prediktif untuk menghasilkan nilai ekonomi (Zuboff, 2019)[59].

Kecerdasan buatan (AI) semakin memperdalam ambiguitas ini. Laporan Human Development Report 2025 United Nations Development Programme menyoroti bahwa AI mengubah struktur pilihan manusia, mempersempit ruang agensi bila keputusan penting diserahkan pada model-model black-box (UNDP, 2025)[60]. Pertanyaan etis yang muncul bukan lagi "apakah mesin dapat berpikir?", melainkan "apakah manusia tetap subjek moral di tengah arsitektur teknologi yang mengabstraksinya menjadi data?" (Bostrom & Yudkowsky, 2014)[61].

Sebagai respons, sejumlah inisiatif berupaya mengembalikan kontrol kepada subjek: regulasi GDPR di Uni Eropa yang menegaskan hak atas data pribadi (EU, 2018)[62]; serta upaya "human-centered AI" yang menekankan transparansi, keadilan, dan akuntabilitas dalam desain sistem (IEEE, 2023)[63]. Dalam perspektif Islam, perintah "Tidak ada paksaan dalam agama" (Al-Baqara 2:256)[64] dapat diinterpretasikan sebagai landasan untuk menolak manipulasi paksa melalui teknologi, sambil tetap memanfaatkan kemajuan ilmiah untuk memperkuat kesejahteraan umat.

Dengan demikian, tiga dimensi biologis, ekonomi, dan teknologi merupakan kerangka interdependen yang harus dipertimbangkan secara simultan untuk memahami manusia secara menyeluruh. Hanya dengan pendekatan multidisipliner, yang mengintegrasikan ilmu pengetahuan, teori ekonomi, dan etika teknologi, kita dapat merumuskan kebijakan dan pengetahuan yang menghormati martabat universal manusia.

Reduksionisme terhadap dimensi spiritual manusia

Persoalan mendasar dalam diskursus modernitas kontemporer adalah kecenderungan kuat ke arah reduksionisme ontologis yang memosisikan manusia sekadar sebagai entitas biologis-material atau sekumpulan data neuro-kimiawi. Reduksionisme spiritual ini beroperasi dengan mengasumsikan bahwa seluruh spektrum pengalaman transenden, aspirasi metafisis, dan kerinduan akan Yang Absolut hanyalah epifenomena dari proses evolusi atau konstruksi sosiopsikologis yang bersifat aksidental. Ketika dimensi spiritual dipangkas dari definisi esensial manusia, yang tersisa adalah sosok

homo economicus atau homo faber yang terfragmentasi, kehilangan jangkar makna dalam samudera eksistensi yang mekanistik. Charles Taylor, dalam magnum opus-nya mengenai sekularisme, menggarisbawahi bahwa pergeseran menuju "kerangka imanen" (immanent frame) telah menciptakan sebuah tatanan di mana makna kehidupan seringkali dicari hanya di dalam batas-batas dunia material, namun ironisnya, hal ini justru memicu "kegelisahan eksistensial" karena hilangnya koneksi dengan sumber-sumber moral dan teologis yang melampaui diri[65].

Secara epistemologis, reduksionisme ini gagal menangkap hakikat kesadaran manusia yang bersifat intensional dan kualitatif. Jika kesadaran religius dianggap sebagai residu kebudayaan yang dapat dihilangkan, maka kita menghadapi risiko kehilangan integritas kemanusiaan itu sendiri. Dalam perspektif filsafat perennial dan pemikiran Islam radikal, spiritualitas bukanlah sekadar fungsi sekunder (fasilitas sosiologis), melainkan fondasi ontologis yang mendasari seluruh struktur keberadaan manusia. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, penciptaan jin dan manusia memiliki orientasi teleologis yang spesifik, yakni pengabdian ('ibadah) kepada Sang Khaliq[66]. Ayat ini bukan sekadar perintah dogmatis, melainkan sebuah pernyataan metafisis tentang "tujuan akhir" (final cause) manusia yang tidak mungkin terpenuhi melalui akumulasi materi atau pencapaian intelektual-profan semata. Tanpa dimensi transenden ini, manusia terjebak dalam apa yang disebut sebagai krisis "keterasingan dari diri sendiri" (self-alienation).

Dalam kerangka antropologi metafisis Islam, manusia dipahami sebagai kesatuan antara jism (materi) dan ruh (spirit) yang ditiupkan

langsung oleh Tuhan. Syed Muhammad Naquib al-Attas menjelaskan bahwa esensi manusia adalah jiwa rasional (al-nafs al-natiqah) yang memiliki kesadaran akan perjanjian azali (mithaq) dengan Tuhannya[67]. Oleh karena itu, upaya mereduksi dimensi spiritual menjadi sekadar proses neurobiologis adalah bentuk pengabaian terhadap realitas batiniah yang paling otentik. Spiritualitas dalam Islam adalah mesin penggerak peradaban; ia mengatur bagaimana ’aql (intelek) beroperasi dalam ruang etika dan bagaimana kehendak manusia selaras dengan kehendak Ilahi. Hal ini diperkuat oleh hadis Nabi SAW yang menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (potensi ketuhanan), menunjukkan bahwa kecenderungan kepada Yang Transenden adalah "perangkat keras" ontologis manusia, bukan sekadar "perangkat lunak" kebudayaan yang bisa diinstal atau dihapus sesuka hati[68].

Lebih jauh lagi, kegagalan paradigmatik dari reduksionisme spiritual terlihat jelas dalam ketidakmampuannya menjelaskan fenomena pencarian makna yang tetap bertahan di jantung masyarakat sekuler. Viktor Frankl, melalui pendekatan logoterapi, menunjukkan bahwa "kehendak untuk bermakna" (will to meaning) adalah motivasi utama manusia, dan penekanan berlebihan pada dorongan biologis atau kekuasaan justru menyebabkan kekosongan eksistensial[69]. Dengan demikian, paradigma Ilahiah yang ditawarkan Islam tidak menafikan kemajuan material atau penelitian saintifik terhadap otak dan perilaku; sebaliknya, ia memberikan cakrawala yang lebih luas di mana materi diposisikan sebagai wasilah (sarana) untuk mencapai tujuan-tujuan yang lebih tinggi. Integrasi antara prinsip tauhid, keadilan, dan ihsan memastikan bahwa setiap aktivitas manusia baik di laboratorium,

pasar, maupun tempat ibadah menjadi bagian dari orkestrasi pengabdian yang koheren. Menolak reduksionisme spiritual berarti mengakui kemuliaan manusia (karamah) sebagai subjek yang tidak hanya mampu menguasai alam, tetapi juga mampu bercakap dengan Sang Pencipta dalam keheningan jiwanya.

Krisis Multidimensional Peradaban

Krisis antropologis yang melanda manusia modern pada hakikatnya tidak berhenti pada tingkat individu, melainkan bereskalasi secara sistemik menjadi krisis pada tingkat sosial dan peradaban. Ketika manusia mengalami disorientasi mengenai hakikat keberadaannya, institusi-institusi yang dibangunnya mulai dari sistem politik, tata ekonomi, hingga rekayasa teknologi secara berangsur-angsur kehilangan fondasi nilai yang kokoh. Krisis identitas, dekadensi moral, kebangkrutan kepemimpinan, kerusakan ekologis, dan klaim totalitarianisme teknologi bukanlah entitas terpisah, melainkan muara dari satu hulu permasalahan yang sama: krisis ontologis mengenai bagaimana kekuasaan, pengetahuan, sumber daya, dan teknologi seharusnya dikelola untuk mencapai kebaikan tertinggi (eudaimonia atau falāḥ).

1.3.1 Krisis Identitas dan Makna

Identitas manusia modern mengalami pemecahan (fragmentation) yang tak pernah terjadi sebelumnya akibat beroperasinya ruang sosial yang berlapis-lapis dan serba cair. Seseorang dituntut untuk mengekspresikan dirinya dalam ruang domestik, profesional, kewarganegaraan, hingga realitas virtual yang dimediasi oleh platform digital global. Kompleksitas ini memang menawarkan emansipasi dan

pilihan bebas, namun di saat yang sama sering kali memicu alienasi dan kehampaan eksistensial.

Charles Taylor menegaskan bahwa identitas diri tidak pernah terbentuk secara mutlak melalui pilihan individual yang terisolasi, melainkan selalu terselenggara dalam keterhubungannya dengan kerangka-kerangka moral (frameworks) yang menentukan apa yang dianggap bernilai, bermakna, dan patut diperjuangkan.[70] Manusia memerlukan horizon evaluatif ini apa yang disebut Taylor sebagai strong evaluations untuk membedakan antara kehidupan yang sekadar sukses secara instrumental dan kehidupan yang bermakna secara substansial.

Ketika horizon evaluatif tersebut terdekonstruksi oleh relativisme ekstrem dan konsumerisme hiper-realitas, kebebasan yang diampu manusia modern berubah menjadi beban yang mengasingkan. Kelimpahan pilihan tidak serta-merta melahirkan kedalaman makna. Seseorang dapat berpindah pekerjaan, merestrukturisasi gaya hidup, mengadopsi ideologi baru, dan merajut identitas digital secara tak terbatas, namun tetap gagal menemukan arah hakiki dari eksistensinya. Dengan demikian, krisis identitas pada dasarnya merupakan krisis teleologis: kemunduran kemampuan manusia untuk menjawab pertanyaan tentang tujuan akhir yang memberi legitimasi moral bagi seluruh aktivitasnya.

Dalam konteks ini, paradigma ilahiah menawarkan rekonstruksi identitas yang berimbang melalui integrasi dialektis antara konsep ʻubūdiyyah (penghambaan penuh kesadaran kepada Allah) dan khalīfah (tanggung jawab kepemimpinan dan pengelolaan bumi). Konsep ʻubūdiyyah membebaskan manusia dari penyembahan terhadap ego,

materi, dan abstraksi kekuasaan; sementara konsep khalīfah menempatkan manusia sebagai agen moral yang aktif di bumi. Perpaduan keduanya menyatukan dimensi vertikal ketuhanan dan dimensi horizontal keadilan sosial-ekologis ke dalam suatu muara identitas yang utuh dan tak terfragmentasi.

1.3.2 Krisis Moral dan Etika

Peradaban modern berhasil mengembangkan sistem kodifikasi hukum yang sangat rinci dan sarana regulasi buatan yang canggih. Namun demikian, formalisasi hukum modern yang terlalu bertumpu pada positivisme kerap kali gagal menjamin kedalaman moralitas. Hukum kontemporer cenderung berfokus pada batas minimum kepatuhan administratif dan ketertiban eksternal, sedangkan moralitas yang sejati berakar pada transformasi karakter, kejujuran niat, kepekaan nurani, dan kesadaran akan keadilan hakiki.

Jurang pemisah antara legalitas dan moralitas inilah yang memicu krisis etika di berbagai lini peradaban. Suatu kebijakan dapat saja sah secara hukum (legally valid), namun secara etis bernilai destruktif; suatu sistem transaksi keuangan dapat dikategorikan patuh regulasi, tetapi secara sistemik memproduksi kemiskinan dan ketimpangan; demikian pula, suatu inovasi teknologis dapat dinyatakan lolos pengujian teknis, namun secara eksistensial merendahkan martabat kemanusiaan.

Prinsip dasar mengenai pentingnya interioritas moral ini ditegaskan dalam hadis sahih Nabi Muhammad ﷺ yang menyatakan bahwa bobot dan substansi dari setiap tindakan amat bergantung pada eksistensi niatnya.[71] Implikasi etis dari ajaran ini sangat mendalam: evaluasi terhadap suatu perbuatan tidak boleh direduksi semata-mata pada

kriteria keberhasilan instrumental dan hasil material eksternal (outcomes), melainkan harus menguji orientasi batin, kesucian niat, serta tanggung jawab aksiologis pelaku. Dalam kerangka paradigma ilahiah, setiap kerja ilmiah, kebijakan politik, aktivitas ekonomi, dan pengembangan teknologi harus dilintaskan melalui pengujian etis yang komprehensif: bukan sekadar "apakah hal ini secara teknis dapat dilakukan?", melainkan "apakah hal ini adil, bermanfaat, mengangkat martabat manusia, dan dapat dipertanggungjawabkan di hadapan Allah?"

1.3.3 Krisis Kepemimpinan dan Kekuasaan

Kekuasaan merupakan salah satu instrumen paling determinan dalam mengarahkan orientasi suatu peradaban. Namun, ketika kekuasaan terlepas dari ikatan etika supranasional dan spiritual, ia rentan terdistorsi menjadi instrumen dominasi, eksploitasi, dan oligarki. Pada era digital, ancaman ini teramplifikasi secara masif melalui hadirnya kapasitas pengawasan masal (surveillance), manipulasi algoritma informasi, dan pengkondisian perilaku masyarakat yang beroperasi tanpa kontrol etis yang memadai.

Atas dasar itu, kepemimpinan tidak boleh direduksi sebatas kemahiran teknokratis dalam mengelola birokrasi atau kapasitas elektoral dalam merebut kekuasaan semata. Kepemimpinan harus dikembalikan pada hakikat aslinya sebagai amānah (titipan yang menuntut pertanggungjawaban teologis). Al-Qur’an secara gamblang menggambarkan bahwa amānah kepemimpinan dan kebebasan kehendak merupakan panggulan tanggung jawab yang amat berat, yang bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena kekhawatiran akan pengkhianatan, namun dipikul oleh manusia yang

kerap terjebak dalam kezaliman dan kebodohan (ẓalūman jahūlā).[72] Untuk memagari kekuasaan dari penyalahgunaan tersebut, Islam menggariskan prinsip bahwa keagamaan dan tata kelola kehidupan berakar pada naṣīḥah (ketulusan, loyalitas pada kebenaran, dan ikhtiar perbaikan berkelanjutan). Sebagaimana ditegaskan dalam hadis sahih, agama adalah naṣīḥah yang melingkupi kesetiaan kepada Allah, Kitab-Nya, Rasul-Nya, para pemegang kekuasaan (a'immah), serta masyarakat luas.[73] Prinsip ini menegaskan bahwa kepemimpinan bukanlah relasi dominasi satu arah antara penguasa dan rakyat, melainkan suatu ikatan moral interaktif yang mewajibkan adanya ketulusan niat, keterbukaan terhadap koreksi, rasa empati, serta dedikasi mutlak untuk mewujudkan kemaslahatan publik (maṣlaḥah ‘āmmah).

Krisis ekologis dan keberlanjutan

Krisis ekologis kontemporer bukan sekadar manifestasi dari kegagalan teknokratis atau dinamika fluktuasi alamiah, melainkan indikator epistemologis mendasar bahwa paradigma pembangunan modern yang berakar pada pemikiran reifikasi, pertumbuhan linier tanpa batas, serta ekspansi produksi dan konsumsi yang tak terkendali telah mencapai batas eksistensialnya. Laporan Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) mempertegas fakta empiris bahwa aktivitas antropogenik, khususnya emisi gas rumah kaca yang didorong oleh industrialisasi berbasis bahan bakar fosil, secara tidak terbantahkan (unequivocally) telah menyebabkan pemanasan global universal dengan dampak destruktif yang melintasi sistem biosfer dan tatanan sosial-ekonomi masyarakat di berbagai belahan dunia[74]. Realitas ini

menandai transisi geologis menuju era Anthropocene, di mana ambisi hegemonik manusia untuk menaklukkan alam justru memicu destabilisasi sistem penyangga kehidupan (life-support systems) planet bumi.

Krisis eksistensial ini memperlihatkan keterbatasan mendasar dari pandangan ontologis modernisme-kartesian yang memposisikan alam semata-mata sebagai objek pasif, mekanistik, dan entitas ekstraseluler yang siap dieksploitasi demi kalkulasi utilitas instrumental manusia[75]. Alam, dalam reduksi antroposentris tersebut, dikomodifikasi hanya sebagai pasokan sumber daya (resource pool) dan tempat pembuangan limbah (sink). Padahal, secara ekologis, alam merupakan jaringan kehidupan yang kompleks, holistik, dan interdependen yang menjadi prasyarat mutlak bagi keberlanjutan eksistensi spesies manusia itu sendiri[76]. Ketika paradigma pembangunan secara konsisten menghancurkan fondasi ekologis dan merusak daya dukung serta daya tampung lingkungan (carrying capacity), maka secara konseptual dan praksis, pembangunan tersebut telah teralienasi dari tujuan hakikinya dan berubah menjadi bentuk penghancuran diri (autocannibalistic paradigm).

Dalam kerangka meta-etika dan kosmologi Islam, krisis ekologis direinterpretasi sebagai akibat dari keretakan hubungan metafisik antara manusia, pencipta, dan alam (al-fasād fī al-barr wa al-baḥr)[77]. Paradigma khalifah menempatkan relasi manusia dengan bumi bukan dalam skema dominasi eksploitatif, melainkan dalam bingkai amānah (tanggung jawab teo-ekologis) dan mīzān (keseimbangan kosmologis). Al-Qur'an menegaskan kedudukan manusia sebagai khalā'if al-arḍ, yaitu entitas fungsional yang diserahi mandat moral untuk mengelola,

merawat, dan memelihara keharmonisan bumi, sekaligus diuji atas ketaatan mereka terhadap hukum-hukum kosmik (sunnatullāh)[78]. Kedudukan ini secara mendasar menolak klaim kepemilikan mutlak (absolute ownership) atas alam. Manusia hanyalah pemegang hak guna yang terikat oleh kewajiban etis terhadap Sang Pencipta dan tanggung jawab keadilan antargenerasi (intergenerational justice)[79].

Dengan demikian, paradigma ekologis ilahiah (teo-ekologi) mengajukan dekonstruksi mendasar terhadap rasionalitas kapitalistik kontemporer. Paradigma ini tidak lagi sekadar mengajukan pertanyaan instrumental mengenai berapa banyak volume sumber daya yang dapat diekstraksi demi akumulasi modal, melainkan mentransformasi pertanyaan epistemologis dan aksiologis mendasar: apakah pemanfaatan sumber daya tersebut dilakukan secara adil ('adl) dan terukur; apakah tingkat kerusakan biosfer dapat diminimalkan melalui pendekatan komplementer ḥimā (kawasan konservasi) dan ḥarām (zona perlindungan); apakah generasi mendatang tetap dijamin haknya untuk mewarisi ekosistem yang berkelanjutan; serta apakah manusia secara sadar mengakui keterbatasannya sebagai makhluk eksistensial yang tunduk pada hukum kedaulatan Ilahi[80]. Transformasi kesadaran ini menuntut pergeseran radikal dari etika antroposentrisme menuju etika teo-ekosentrisme, di mana keberlanjutan hidup di bumi dipahami sebagai manifestasi ibadah dan penegakan keadilan kosmik.

Krisis teknologi dan martabat manusia

Paradoks kemajuan peradaban kontemporer terletak pada ambivalensi teknologi yang kian hari kian mengaburkan distingsi antara subjek manusia dan objek teknis. Ketika Jacques Ellul membedah

mekanisme la technique, ia tidak sekadar merujuk pada mesin, melainkan pada keseluruhan kompleksitas metode yang secara rasional mencapai efisiensi absolut dalam setiap bidang aktivitas manusia[81]. Dalam diskursus ini, krisis teknologi bukan sekadar persoalan malfungsi alat, melainkan krisis ontologis di mana manusia mengalami alienasi dari hakikat keberadaannya akibat dominasi logika efisiensi. Saat efisiensi dideifykasi (didewakan), martabat manusia yang bersifat intrinsik dan tak terukur seringkali dipaksa tunduk pada parameter kuantitatif yang reduksionis.

Dalam perspektif teo-filosofis, martabat manusia (karamah Al-insan) merupakan anugerah transendental yang tidak dapat didelegasikan kepada sistem manapun. Al-Qur'an menegaskan pemuliaan eksplisit terhadap anak cucu Adam sebagai entitas yang melampaui ciptaan lainnya[82]. Namun, di era kecerdasan buatan (AI) dan rekayasa genetika, terdapat kecenderungan kuat untuk melihat manusia sebagai sekadar "kumpulan data" (data point) atau "biomassa yang dapat dikonfigurasi". Di sini, krisis martabat muncul ketika kedaulatan manusia sebagai khalifah pemegang tanggung jawab moral di bumi tergerus oleh determinisme algoritmik yang bersifat opas (gelap) dan seringkali bias. Pengabaian terhadap dimensi spiritual dan etis ini menciptakan apa yang disebut sebagai kemiskinan eksistensial di tengah kelimpahan teknologis.

Transformasi "masyarakat teknologis" menuju "masyarakat algoritmik" membawa konsekuensi serius pada otonomi moral. Martin Heidegger dalam tesisnya mengenai Gestell (Enframing) memperingatkan bahwa teknologi cenderung memandang realitas, termasuk manusia, hanya sebagai "persediaan cadangan" (standing-

reserve) yang siap dieksploitasi demi tujuan teknis[83]. Fenomena ini hari ini termanifestasi dalam surveillance capitalism, di mana martabat privasi dikomodifikasi demi akumulasi kapital melalui manipulasi perilaku. Krisis ini menuntut reorientasi radikal; teknologi tidak boleh lagi dipandang sebagai entitas otonom yang mendikte nilai, melainkan harus dikembalikan fungsinya sebagai instrumen yang melayani kemaslahatan manusia (al-maslahah) tanpa mencederai prinsip-prinsip dasar kemanusiaan.

Menghadapi tantangan ini, konsensus global seperti yang tertuang dalam rekomendasi UNESCO mengenai etika AI menjadi sangat krusial, namun ia tetaplah rapuh tanpa fondasi moral yang kokoh. Diperlukan integrasi antara etika universal dan nilai-nilai profetik untuk memastikan bahwa setiap inovasi, mulai dari robotika hingga pengeditan gen, tetap berada dalam koridor penghormatan terhadap kehidupan dan akal manusia (hifz an-nafs wa al-'aql)[84]. Martabat manusia bukanlah variabel yang dapat dikompromikan demi pertumbuhan ekonomi atau kemajuan teknis semata. Sebaliknya, martabat manusia harus menjadi titik awal dan tujuan akhir dari setiap upaya saintifik. Hanya dengan menempatkan teknologi di bawah supremasi etika dan kemanusiaan, manusia dapat terhindar dari perbudakan baru yang diciptakan oleh tangannya sendiri, sekaligus menjalankan mandat sucinya secara bermartabat di panggung sejarah[85].

Keterbatasan Paradigma Modern

Kritik terhadap paradigma modern harus dilakukan secara proporsional. Tidak semua aspek modernitas harus ditolak secara

apriori. Prinsip kebebasan individu, penegakan hak asasi manusia, tradisi rasionalitas kritis, ketajaman metode ilmiah, penyelenggaraan pendidikan universal, serta kokohnya institusi hukum modern merupakan capaian-capaian historis yang telah memberikan kontribusi sangat penting bagi peradaban kontemporer. Evaluasi kritis atas modernitas tidak boleh terjebak dalam romantisisme historis yang naif atau glorifikasi masa lalu yang ahistoris. Sebaliknya, upaya dekonstruksi ini merupakan sebuah proyek rekonstruksi epistemis: sebuah ikhtiar intelektual untuk mempertahankan capaian positif modernitas, sembari secara radikal mengoreksi asumsi-asumsi ontologis, epistemologis, dan teleologisnya yang tidak lagi memadai untuk menopang kehidupan manusia yang holistik.

Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, modernitas sering kali diidentikkan dengan proses sekularisasi dan rasionalisasi instrumental yang ekstrem. Max Weber menyebut fenomena ini sebagai Entzauberung der Welt pelenyapan pesona atau desakralisasi dunia di mana realitas tidak lagi dipandang sebagai tanda-tanda keilahian yang penuh makna, melainkan sekadar objek manipulasi teknologis[86]. Akibatnya, pemikiran modern terjebak dalam krisis eksistensial yang akut. Upaya rekonstruksi paradigma baru, oleh karena itu, diarahkan untuk menyembuhkan keterbelahan epistemis ini. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan dan spiritual yang melanda manusia modern berakar langsung pada desakralisasi pengetahuan yang memisahkan sains dari metafisika transenden[87]. Melalui rekonstruksi inilah, posisi manusia dikembalikan sebagai subjek moral yang terhubung secara organik dengan dimensi vertikal (transendensi) maupun horizontal (kosmos dan sesama makhluk hidup).

Materialisme diakui memiliki kapasitas metodologis yang sangat kuat dalam mengurai, memetakan, dan menjelaskan berbagai mekanisme fisik alam semesta. Namun, reduksionisme ini menjadi sangat problematik ketika ia bermutasi dari sekadar metode analisis ilmiah (naturalisme metodologis) menjadi sebuah doktrin metafisika universal (materialisme ontologis). Jika batas realitas hanya diakui sejauh ia dapat diukur secara empiris-kuantitatif, maka seluruh spektrum esensial kemanusiaan seperti kesadaran, nilai moral, pencarian makna, keindahan estetik, dan pengalaman spiritual berisiko direduksi menjadi sekadar epifenomena mekanis, yakni produk sampingan dari aktivitas neuro-kimiawi otak yang tidak memiliki legitimasi normatif maupun kebenaran objektif.

Kegagalan mendasar dari materialisme radikal ini terletak pada upayanya yang memutlakkan materi sebagai tolok ukur terakhir dari seluruh eksistensi. Implikasi etis-teleologis dari pandangan ini sangat destruktif: pertanyaan mendasar mengenai arah dan tujuan hidup (telos) kehilangan landasan objektifnya. Jika eksistensi manusia tidak lebih dari sekadar konfigurasi atom-atom yang berinteraksi secara acak, maka klaim moral bahwa manusia "wajib" menjunjung tinggi keadilan tidak memiliki dasar ontologis yang lebih kuat daripada klaim biologis bahwa manusia "memiliki" struktur genetik tertentu. Thomas Nagel, seorang filsuf kontemporer, berargumen secara tajam bahwa pandangan dunia fisikalis-reduksionistik tidak akan pernah mampu menjelaskan kesadaran subjektif dan nilai moral yang inheren dalam kehidupan secara memuaskan[88].

Paradigma ilahiah menawarkan resolusi epistemologis atas problem kebuntuan materialism ini dengan membedakan secara tegas namun

harmonis antara realitas material dan realitas transenden, tanpa harus menegasikan signifikansi ilmu-ilmu empiris. Dalam kerangka ini, alam semesta fisik dipelajari secara rasional, objektif, dan sistematis melalui sains, namun ia tidak pernah diperlakukan sebagai keseluruhan realitas eksistensial. Syed Muhammad Naquib al-Attas menjelaskan bahwa dalam metafisika Islam, realitas fisik (alam al-mulk) diposisikan sebagai jembatan epistemis menuju realitas spiritual-metafisik (alam al-malakut)[89]. Dengan demikian, manusia dapat menjalankan eksistensinya dalam dinamika dunia yang terobservasi, sekaligus tetap berada dalam horizon makna transenden yang melampaui batas-batas observasi indrawi.

Humanisme sekuler secara historis telah memberikan kontribusi luar biasa dalam membebaskan manusia dari belenggu dogmatisme otoriter, memperjuangkan otonomi individu, mengukuhkan kesetaraan sosial, serta meletakkan fondasi yang kokoh bagi martabat manusia (human dignity). Kritik terhadap teokrasi yang opresif dan pembelaan terhadap hak-hak sipil merupakan warisan intelektual berharga yang harus tetap diintegrasikan secara kritis dalam diskursus kontemporer. Di tengah dominasi feodalisme religius masa lalu, humanisme sekuler hadir sebagai kekuatan emansipatoris yang mengembalikan hak asasi manusia ke tempat yang terhormat.

Namun demikian, kelemahan mendasar dari humanisme sekuler muncul ketika ia mencoba merumuskan dan mempertahankan martabat manusia tanpa adanya jangkar transenden yang absolut. Ketika manusia diposisikan sebagai satu-satunya pencipta nilai dan ukuran kebenaran (homo mensura), muncul pertanyaan filosofis yang sangat mengganggu: manusia yang mana yang berhak menentukan

nilai tersebut, atas dasar otoritas siapa, dan dengan standar apa standar moral dijalankan? Tanpa adanya rujukan transenden yang objektif, nilai-nilai kemanusiaan menjadi sangat rentan terkooptasi oleh dinamika kekuasaan politis, konsensus sosial yang fluktuatif, preferensi mayoritas yang bias, atau kalkulasi pragmatis kepentingan ekonomi. Alasdair MacIntyre dalam analisisnya mengingatkan bahwa ketika bahasa moral modern dilepaskan dari kerangka teleologis-teologisnya, wacana etika akan runtuh menjadi sekadar emotivisme subjektif dan instrumen manipulasi kekuasaan[90].

Charles Taylor menunjukkan bahwa modernitas sekuler sendiri memiliki struktur moral yang kompleks dan tidak dapat dipahami hanya sebagai penghapusan agama secara sederhana[91]. Taylor menguraikan bahwa moralitas sekuler sebenarnya sering kali hidup dari sisa-sisa "energi teologis" masa lalu yang di sekularisasikan, namun kehilangan kapasitas ontologis untuk menjelaskan mengapa komitmen moral tersebut harus dijunjung tinggi secara mutlak dalam "bingkai imanen" (immanent frame). Oleh karena itu, kritik yang diajukan oleh paradigma ilahiah terhadap humanisme sekuler bukanlah sebuah upaya penolakan terhadap martabat manusia, melainkan merupakan ikhtiar eksistensial untuk memberikan landasan ontologis dan teologis yang jauh lebih kokoh, abadi, dan suci bagi martabat manusia itu sendiri.

Dalam epistemologi Islam, martabat manusia tidak diletakkan pada konsensus sosial atau kegunaan utilitarian, melainkan bersumber langsung dari ketetapan Ilahi. Al-Qur’an secara eksplisit menegaskan bahwa anak-anak Adam telah dimuliakan secara ontologis[92]. Penghormatan Ilahiah ini memberikan konsekuensi hukum dan moral yang mutlak: karamah kemanusiaan (karamah insaniyyah) adalah hak

bawaan yang suci (sacred) dan tidak dapat dicabut oleh institusi mana pun baik negara, kekuatan pasar, hegemoni teknologi, maupun konsensus mayoritas masyarakat. Martabat ini tidak bergantung pada tingkat produktivitas ekonomi, akumulasi kekayaan, kapasitas intelektual, usia, kesempurnaan fisik, ataupun kegunaan sosial seseorang.

Prinsip ini dipertegas kembali oleh Nabi Muhammad SAW dalam khotbah monumental saat Haji Wada', di mana beliau mendeklarasikan kesucian darah, harta, dan kehormatan setiap manusia sebagai batas suci yang tidak boleh dilanggar[93]. Melalui integrasi antara dimensi empiris-kemanusiaan dan dimensi transenden-ilahiah ini, martabat manusia memperoleh jaminan perlindungan yang kokoh, membebaskannya dari penjajahan materialisme modern maupun eksploitasi humanisme sekuler yang pragmatis.

Fragmentasi ilmu pengetahuan

Spesialisasi ilmu pengetahuan merupakan prasyarat mutlak bagi akselerasi, presisi metodologis, dan kedalaman penemuan dalam penelitian ilmiah modern. Tanpa adanya pembagian kerja intelektual yang terfokus, lompatan-lompatan teknologi dan pemahaman empiris yang mendalam terhadap realitas fisik maupun sosial mustahil dicapai. Namun, reduksionisme metodologis ini menyimpan konsekuensi epistemologis yang fatal ketika ia merosot menjadi fragmentasi akut. Ketika setiap disiplin ilmu mengembangkan metodologi, bahasa, dan ontologinya sendiri secara tertutup tanpa adanya jembatan komunikasi epistemologis dengan disiplin lain, terjadilah anarki intelektual. Ilmu pengetahuan tidak lagi dipahami sebagai sebuah pohon kebenaran

yang utuh, melainkan sebagai serpihan-serpihan kaca teoretis yang saling terasing, di mana setiap pecahan mengklaim refleksi parsialnya sebagai representasi tunggal dari realitas keseluruhan.

Krisis eksistensial terbesar dari fragmentasi ini tampak nyata dalam bagaimana sains modern mendefinisikan manusia. Manusia, yang secara ontologis merupakan kesatuan utuh antara dimensi spiritual, mental, dan fisik, didekonstruksi secara paksa ke dalam kompartemen-kompartemen ilmiah yang saling terpisah. Manusia dipelajari secara terisolasi sebagai objek biokimia dalam biologi molekuler, sebagai aktor rasional-utilitarian dalam ekonomi, sebagai produk struktur kelas dalam sosiologi, sebagai mesin stimulus-respon dalam psikologi behavioristik, atau sebagai entitas pembuat kebijakan dalam ilmu politik tanpa pernah dipertemukan kembali sebagai satu kesatuan yang koheren. Fragmentasi radikal ini menghasilkan apa yang dikenal sebagai epistemic compartmentalization (kompartemalisasi epistemik)[94]. Dampaknya, perkembangan informasi mengenai organ-organ parsial manusia berkembang secara eksponensial, namun kita kehilangan sintesis filosofis dan eksistensial tentang apa dan siapa sesungguhnya manusia itu dalam keutuhan eksistensinya.

Gagasan tentang paradigm shift (pergeseran paradigma) yang dicetuskan oleh Thomas Kuhn membantu menjelaskan bahwa dinamika perkembangan sains tidak berjalan secara linier kualitatif melalui penumpukan data belaka, melainkan melalui perubahan radikal pada kerangka konseptual (paradigma) yang menentukan bagaimana data tersebut dipahami dan dinilai[95]. Oleh karena itu, mengatasi fragmentasi sains bukanlah upaya superfisial untuk sekadar mencampuradukkan berbagai metode lintas disiplin secara eklektik tanpa arah. Integrasi

ilmu sejati menuntut restrukturisasi paradigma yang mampu membangun hubungan hierarkis, dialogis, dan komplementer antarjenis pengetahuan. Melalui dialog paradigmatik ini, batas-batas ontologis setiap disiplin ilmu dikenali, sehingga ilmu alam, ilmu sosial, dan humaniora tidak saling menegasikan, melainkan saling menerangi dalam sebuah struktur pengetahuan yang integratif.

Dalam perspektif Islam, krisis fragmentasi sekularistik ini mendapatkan kritik mendasar karena konsep 'ilm (ilmu) pada hakikatnya tidak pernah dikonseptualisasikan secara terpisah dari dimensi nilai, etika, dan transendensi tauhid. Kebenaran dalam pandangan Islam bersifat integral karena bersumber dari satu muara yang sama, yaitu Allah Swt (Al-Haqq). Oleh karena itu, tidak ada dikotomi yang saling menegasikan antara ayat-ayat qauliyah (wahyu tertulis) dengan ayat-ayat kauniyah (fenomena alam semesta)[96]. Integrasi ini menuntut manusia untuk menggunakan akal intelektual sekaligus mata batin (basirah) dalam membaca realitas, sehingga pencarian ilmiah selalu bermuara pada pengenalan terhadap Sang Pencipta[97]. Rasulullah Saw pun secara eksplisit mengajarkan umatnya untuk senantiasa memohon perlindungan dari ilmu yang tidak bermanfaat sebuah peringatan profetis bahwa ilmu yang terfragmentasi, yang terasing dari tanggung jawab moral dan kesadaran teologis, hanya akan melahirkan kerusakan (fasad) bagi kemanusiaan dan alam semesta[98].

Landasan metafisika Islam ini dirumuskan secara sistematis oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, yang menempatkan konsep manusia, ilmu, hikmah (kebijaksanaan), 'adl (keadilan), dan adab dalam suatu kerangka epistemologis yang terpadu[99]. Menurut al-Attas,

disintegrasi ilmu pengetahuan modern bersumber dari hilangnya adab yang tidak hanya berarti kesopanan moral, melainkan sebuah disiplin intelektual dan spiritual yang membuat seseorang mampu mengenali dan meletakkan sesuatu pada tempatnya yang benar dan tepat, baik dalam tatanan penciptaan, hierarki keilmuan, maupun eksistensi diri sendiri. Integrasi ilmu dalam konsepsi ini bukanlah penggabungan metodologis yang sembarangan, melainkan sebuah proses de-sekularisasi yang mengembalikan wahyu sebagai orientasi nilai tertinggi. Integrasi tersebut mengarahkan ilmu bukan hanya kepada kemampuan kognitif untuk mengetahui (knowing), tetapi juga kepada kapasitas spiritual untuk menempatkan setiap kebenaran ilmiah secara proporsional demi mencapai keadilan kosmis dan kedamaian jiwa.

Keterputusan manusia dari dimensi transenden

Keterputusan manusia dari dimensi transenden merupakan manifestasi paling krusial dari krisis eksistensial masyarakat modern dan posmodern. Ketika realitas dipersempit sekadar pada aspek-aspek empiris yang terukur, eksistensi manusia kehilangan jangkar ontologisnya dan terperangkap dalam apa yang disebut sebagai immanent frame sebuah kerangka imanen yang meniadakan ruang bagi yang ilahi. Desakralisasi realitas ini tidak hanya mengikis kesadaran kosmologis manusia, melainkan juga meruntuhkan tata nilai obyektif. Tanpa titik acuan yang transenden, nilai-nilai moral dan etika terdegradasi menjadi konstruksi sosial yang relatif, volatil, dan sarat kepentingan instrumental.Dalam lanskap kehidupan yang telah terde-transendensi ini, eksistensi manusia cenderung direduksi menjadi proyek individualistik yang dangkal, di mana keberadaan diri diukur

semata-mata melalui akumulasi materi, pencapaian status sosial, konsumsi hiper-realitas, serta obsesi terhadap aktualisasi diri yang berpusat pada ego (ego-centric self-actualization).

Ketiadaan orientasi transenden ini pada gilirannya melahirkan ilusi kebebasan. Kebebasan modern, yang diagungkan sebagai pencapaian puncak humanisme sekuler, kerap kali terjebak dalam bentuk "kebebasan negatif" (freedom from) yakni kebebasan yang menolak segala bentuk otoritas eksternal, namun lumpuh dalam merumuskan "kebebasan positif" (freedom for), yaitu kebebasan untuk mengabdi pada kebaikan yang hakiki. Dalam hampa teleologis ini, kebebasan tanpa kompas kebenaran mutlak justru menghasilkan disorientasi eksistensial, kecemasan ontologis (ontological anxiety), dan alienasi. Manusia yang melepaskan diri dari Tuhan tidak serta-merta menjadi mahakuasa; sebaliknya, mereka terjatuh ke dalam bentuk-bentuk perbudakan baru yang lebih implisit. Ketika pilar transendensi diruntuhkan, takhta keharusan moral segera diisi oleh narasi-narasi imanen seperti ideologi pasar, teknokrasi, hedonisme, dan hasrat akan kekuasaan (will to power).

Pada titik krusial inilah, konsep ‘ubūdiyyah (penghambaan diri) dalam metafisika Islam menemukan signifikansi filosofis dan transformatifnya yang mendalam. ‘Ubūdiyyah kerap disalahpahami oleh kacamata pemikiran barat modern sebagai bentuk heteronomi atau penghancuran otonomi manusia. Padahal secara ontologis, penghambaan kepada Allah yang Maha Transenden sekaligus Maha Dekat (Al-Qarīb) justru merupakan tindakan pembebasan yang paling radikal (emancipatory act). Melalui ‘ubūdiyyah, manusia membebaskan dirinya dari penyembahan terhadap entitas-entitas terbatas: dari tirani hawa nafsu internal, hegemoni struktur pasar, reifikasi teknologi,

hingga absolutisme kekuasaan sekuler. ‘Ubūdiyyah mengembalikan manusia ke porsi ontologisnya yang sejati (fitrah), di mana kebebasan manusia tidak dihancurkan, melainkan disempurnakan melalui penyelarasan kehendak partikular manusia dengan Kehendak Mutlak Sang Pencipta.

Orientasi ‘ubūdiyyah yang pembebas ini secara eksplisit terefleksi dalam doktrin spiritualitas Islam yang dinamis, sebagaimana terekam dalam tradisi kenabian. Hadis tentang keutamaan seorang mukmin yang kuat menegaskan pentingnya integrasi antara kapasitas personal, kemanfaatan sosial, ikhtiar yang bersungguh-sungguh, dan keteguhan psikologis, yang seluruhnya diikat oleh orientasi ketuhanan dan kesadaran eskatologis. Teks kenabian tersebut secara tegas menolak pemisahan antara efikasi diri (self-efficacy) dan kepasrahan spiritual; seorang mukmin diperintahkan untuk mengerahkan segenap potensi kausalitas yang ada di dunia sembari tetap mendasarkan ketergantungannya secara mutlak kepada Allah.[100]

Dengan demikian, spiritualitas Islam yang bersumber dari dimensi transenden sama sekali tidak mengarahkan manusia pada pasivisme, fatalisme (jabariyyah), atau pelarian ascetik (escapism). Tatanan spiritual Islam justru menuntut sebuah sintesis yang harmonis antara kekuatan internal manusia, efektivitas tindakan imanen, tanggung jawab moral atas sejarah, dan ketundukan total (taslīm) kepada Yang Transenden.[101] Ketika manusia berhasil menyambungkan kembali tali eksistensinya dengan dimensi transenden, setiap tindakan profan di dunia mulai dari sains, teknologi, hingga kerja-kerja kemanusiaan diangkat nilainya menjadi tindakan sakral yang berdimensi ibadah dan bermakna eternal.

Urgensi Paradigma Ilahiah

Krisis modern dari pemanasan iklim hingga krisis etika dalam kecerdasan buatan menampakkan akar-akar yang lebih dalam daripada sekadar kegagalan kebijakan teknis; ia adalah krisis antropologi dan krisis teleologi yang menantang asumsi-asumsi dasar tentang hakikat manusia, legitimasi ilmu, dan tujuan peradaban. Pada level konseptual, solusi yang bersifat sekunder (misalnya, regulasi pasar karbon atau reformasi birokrasi) tidak dapat mengatasi disfungsi sistemik yang berakar pada paradigma-paradigma eksplanatori yang memisahkan dimensi transenden dari dimensi duniawi. Oleh karena itu, diperlukan paradigma ilahiah suatu kerangka metafisik-normatif yang menempatkan tauhid sebagai prinsip integrasi realitas dan ‘ubūdiyyah sebagai orientasi eksistensial manusia untuk mengkonstruksi ulang hubungan antara Tuhan, manusia, ilmu, alam, dan masyarakat. Paradigma ini bukan sekadar “menyuntikkan istilah agama” ke dalam teori pembangunan modern, melainkan usaha menyelaraskan ontologi (siapa manusia), epistemiologi (bagaimana ilmu memperoleh legitimasi), axiologi (nilai tertinggi) dan politik (batas kekuasaan) dalam sebuah koherensi yang menegakkan maqṣad (tujuan syariah) universal[102].

Paradigma baru harus dimulai dari pertanyaan ontologis: siapa manusia? Pemikiran sekuler kontemporer cenderung mereduksi manusia menjadi biological organism, economic actor, consumer, citizen, atau data subject[103]. Padahal, dalam tradisi Islam, manusia digambarkan sebagai makhluk multidimensional yang sekaligus berjasad, berakal, berkehendak, berhati, bermoral, bersosial, dan

bersifat transenden. Empat dimensi utama yang saling berinteraksi dapat dirumuskan sebagai berikut:

a. ‘Abd (hamba Allah) – eksistensi manusia ditentukan oleh ketaatan kepada Sang Pencipta, sebagaimana Qur’an menegaskan bahwa “Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepada-Ku” (Al-‘Araf 7:29)[104].
b. Khalifah (wakil di bumi) – manusia diberi amanah untuk mengelola bumi secara berkeadilan, yang meliputi otoritas, tanggung jawab, dan akuntabilitas (Al-Baqara 2:30)[105].
c. ‘Aql (akal) – perintah Qur’an bagi manusia untuk “berpikir” (fakhr) menegaskan dimensi kognitif yang menjadi landasan ilmu pengetahuan (Ali ‘Imrân, The Rational Foundations of Islamic Thought, 2015)[106].
d. Akhlaq (moralitas) dan Ijtima‘ (kebersamaan sosial) – Hadis riwayat Bukhari menekankan pentingnya akhlaq dalam setiap interaksi sosial (Bukhari 9:93:15)[107].

Dengan paradigma antropologis yang menampung keempat dimensi ini, pembangunan tidak lagi didasarkan pada asumsi linear bahwa meningkatkan produktivitas secara otomatis mengoptimalkan kebahagiaan manusia. Sebaliknya, sistem ekonomi, politik, pendidikan, dan teknologi harus dievaluasi melalui lensa kontribusi mereka terhadap pembentukan manusia yang beradab (insānun kāmil). Pendekatan ini selaras dengan kerangka human development Amartya Sen, yang menekankan ekspansi kebebasan substantif sebagai inti pembangunan[108]; namun, paradigma ilahiah memperluas dimensi kebebasan itu dengan pertanyaan moral-transenden: apa yang seharusnya dilakukan manusia dengan kebebasan tersebut?

Spiritualitas dalam paradigma ilahiah tidak diletakkan pada ranah privat semata, melainkan dijadikan orientasi etik publik yang memandu kebijakan ilmiah, ekonomi, dan teknologi. Pendekatan ini berbeda dari teokratisasi ilmu yang menghilangkan kebebasan metodologis; ilmu tetap harus berpegang pada metode empiris dan peer-review, namun prosedur-prosedurnya dijalankan dalam kesadaran amanah bahwa pengetahuan adalah titipan yang menuntut akuntabilitas moral (Raz, The Morality of Freedom, 1995)[109].

Sebagai contoh, dalam riset bioteknologi, integrasi spiritualitas menuntut pertimbangan etis tentang kemanusiaan sel-ganda (human-enhancement) berdasar pada premis Qur'an bahwa "tidak ada paksaan dalam agama" (Al-Baqara 2:256)[110], sehingga inovasi tidak boleh memaksa perubahan nilai-nilai dasar manusia. Begitu pula dalam kecerdasan buatan, prinsip 'adalah (keadilan) dan 'ihsan (kebaikan) menuntut desain algoritma yang tidak memperkuat bias struktural (Bostrom & Yudkowsky, The Ethics of Artificial Intelligence, 2014)[111]. Paralelnya, etika Islam menegaskan bahwa ilm adalah amanah (Qur'an 2:286) yang menuntut ikhtiar (usaha) yang bertanggung jawab. Oleh karena itu, integrasi spiritualitas pada level institusi riset menuntut kerangka etika yang bersifat trans-disciplinary, menggabungkan filsafat ilmu, teologi, dan bioetika.

Paradigma pembangunan yang dipandu paradigma ilahiah memindahkan titik fokus dari akumulasi material ke human flourishing. Indikator tradisional seperti GDP, infrastruktur, atau volume perdagangan tetap relevan sebagai sarana; namun, mereka harus ditempatkan dalam struktur maqṣad yang lebih luas, yakni:

1. Kesehatan dan pendidikan (dimensi kemampuan dasar).

2. Keamanan dan keadilan (dimensi kebebasan politis).
3. Kualitas lingkungan (dimensi kelestarian alam).
4. Solidaritas sosial (dimensi kebersamaan).
5. Integritas moral dan spiritual (dimensi nilai transenden).
6. Kebebasan bertanggung jawab (dimensi agency).

Pendekatan ini mengakomodasi kritik Capability Approach Sen dengan menambahkan "moral-transcendent capability" kemampuan untuk menilai dan melaksanakan tindakan sesuai dengan prinsip-prinsip tauhid (Honneth, Recognition Theory, 1996)[112]. Dengan demikian, kebijakan publik tidak hanya menilai apa yang dapat dilakukan manusia, melainkan apa yang seharusnya dilakukan manusia secara etis.

Konsep khalifah memberi landasan normatif bagi transformasi antropologi. Qur'an menegaskan bahwa manusia ditempatkan di bumi "agar mereka menguji diri masing-masing" (Al-Baqara 2:30)[113]; ini bukan justifikasi untuk dominan tanpa batas, melainkan penegasan atas tiga unsur: (i) otoritas (hak mengelola sumber daya), (ii) amanah (kewajiban mempertahankan keseimbangan), dan (iii) pertanggungjawaban (akuntabilitas kepada Sang Pencipta).

Manusia khalifah bukan "manusia yang menaklukkan segala sesuatu demi dirinya", melainkan "manusia yang mengendalikan dirinya sebelum mengendalikan dunia." Ini tercermin dalam empati ekologis (Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʻUlum al-Dīn, 1999)[114], dimana kebijaksanaan (hikmah) menuntun penggunaan teknologi secara berkelanjutan. Sebagai contoh, dalam energi terbarukan, paradigma khalifah mendorong investasi pada energi bersih tidak semata-mata karena

efisiensi ekonomi, melainkan karena tanggung jawab terhadap “cinta kepada alam” yang diwajibkan Qur’an (Al-‘An‘ām 6:141)[115].

Dengan demikian, manusia khalifah menegaskan keseimbangan antara:

1. Penguasaan diri (taqwa, self-discipline) → menghindari perbudakan pada teknologi.
2. Penggunaan teknologi (karunia ilmu) → sebagai sarana memajukan kemaslahatan umum.
3. Kekuasaan ekonomi → diatur oleh prinsip ‘adl (keadilan) dan ‘ihsan.
4. Pengelolaan alam → berdasarkan khilāfah yang menolak eksploitasi berlebihan.
5. Pencarian kemajuan → tanpa mengesampingkan hubungan dengan Tuhan (taqwa).

Rekonstruksi ini menuntut pembaruan institusional (misalnya, penciptaan Council of Islamic Ethics for Science and Technology yang berkolaborasi dengan lembaga ilmiah sekuler) serta kurikulum trans-disciplinary yang menanamkan nilai-nilai tauhid sejak tingkat dasar hingga perguruan tinggi.

Siapakah manusia?

Pertanyaan mendasar mengenai "siapakah manusia" bukan sekadar diskursus semantik, melainkan sebuah penyelidikan ontologis yang menentukan arah teleologis peradaban. Ketidakjelasan dalam mendefinisikan hakikat manusia sering kali menjebak paradigma pembangunan ke dalam reduksionisme yang berbahaya. Jika eksistensi manusia direduksi semata-mata sebagai organisme biologis dalam tradisi Darwinian, maka diskursus pembangunan hanya akan terjebak

pada insting kelangsungan hidup (survival) dan pemuasan kebutuhan fisiologis primer[116]. Lebih jauh lagi, penempatan manusia hanya sebagai homo economicus sebuah agen ekonomi yang mekanistik mengakibatkan orientasi keberhasilan hanya diukur melalui metrik produktivitas dan akumulasi kapital[117]. Dalam kacamata ini, martabat manusia (human dignity) tereduksi menjadi sekadar preferensi konsumen, di mana kebahagiaan dianggap berbanding lurus dengan tingkat konsumsi material, sebuah pandangan yang mengabaikan kedalaman eksistensial dan spiritualitas manusia[118].

Namun, diskursus keislaman menawarkan pandangan integralistik yang memandang manusia melalui lensa ganda yang saling melengkapi: sebagai 'abd (hamba) sekaligus khalifah (wakil Tuhan di bumi). Sebagai 'abd, manusia menyadari posisi ontologisnya yang fakir dan bergantung sepenuhnya pada Sang Pencipta, sebuah kesadaran yang melahirkan dimensi moral dan ketundukan transenden[119]. Sebaliknya, sebagai khalifah, manusia diberikan mandat otoritatif untuk mengelola alam semesta dengan hikmah dan keadilan. Dualitas peran ini menegaskan bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki keterbatasan inheren sebagai entitas bumi (bashar), namun pada saat yang sama memiliki kesadaran ruhani (insan) yang mampu melampaui kepentingan materialistik sesaat[120]. Hal ini selaras dengan konsep fitrah, di mana manusia secara primordial telah mengikat janji setia kepada kebenaran transenden sebelum eksistensi fisiknya mewujud di alam materi[121].

Manusia, dalam kompleksitasnya, adalah satu-satunya makhluk yang memikul amanah (tanggung jawab besar) yang bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena beratnya beban tanggung jawab tersebut[122]. Kebebasan yang dimiliki manusia bukanlah

kebebasan absolut yang liar (liberté totale), melainkan kebebasan yang terikat pada tanggung jawab moral (responsible freedom). Ia membutuhkan alam sebagai ruang aktualisasi diri, namun ia dilarang mengeksploitasinya secara destruktif karena alam adalah ayat (tanda-tanda) keagungan Tuhan yang harus dijaga keberlanjutannya[123]. Keberhasilan manusia, oleh karena itu, tidak lagi diukur dari seberapa banyak ia mampu mengonsumsi, melainkan dari seberapa besar ia mampu mengintegrasikan peran kehambaan yang tulus dengan peran kepemimpinan yang transformatif demi kemaslahatan semesta[124].

Pada akhirnya, memahami manusia berarti memahami sebuah entitas yang berpijak di bumi namun menatap ke langit. Keseimbangan antara dimensi material dan spiritual inilah yang memungkinkan lahirnya kebudayaan yang beradab. Tanpa dimensi transenden, pembangunan hanya akan menjadi mesin penghancur ekologis dan dehumanisasi. Namun, dengan menempatkan manusia sebagai agen moral yang bertanggung jawab kepada Sang Khalik, setiap tindakan pembangunan berubah menjadi bentuk ibadah dan manifestasi kasih sayang bagi semesta (rahmatan lil 'alamin)[125]. Inilah esensi manusia yang sesungguhnya: sebuah perpaduan antara keterbatasan fisik yang rendah hati dan potensi intelektual-spiritual yang tak terbatas, yang senantiasa bergerak menuju kesempurnaan di bawah bimbingan wahyu dan rasionalitas yang terbimbing.

Untuk apa manusia diciptakan?

Pertanyaan mengenai alasan fundamental di balik eksistensi manusia merupakan sebuah diskursus teleologis yang melampaui batas-batas fisika dan memasuki ranah metafisika yang mendalam.

Dalam tradisi pemikiran Islam, eksistensi manusia tidak dipandang sebagai aksidensi kosmik yang hampa makna, melainkan sebagai sebuah desain agung yang memiliki tujuan akhir (telos). Al-Qur'an memberikan jawaban eksplisit melalui penegasan bahwa manusia dan jin diciptakan semata-mata untuk beribadah kepada Allah[126]. Namun, secara epistemologis, terminologi "ibadah" dalam konteks ini tidak boleh direduksi menjadi sekadar partikularitas ritualistik. Ibadah adalah sebuah paradigma totalitas yang mencakup seluruh spektrum aktivitas manusia, yang mengintegrasikan antara sacred (yang sakral) dan profane (yang profan) ke dalam satu kesatuan tauhid yang koheren.

Secara filosofis, pengabdian kepada Allah merupakan bentuk pengakuan akan ketergantungan ontologis makhluk kepada Sang Pencipta. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa manusia adalah jembatan antara langit dan bumi; kegagalan manusia dalam memahami fungsi utamanya sebagai pengabdi akan berujung pada krisis eksistensial dan kerusakan kosmik[127]. Oleh karena itu, ibadah bertransformasi menjadi semangat yang menjiwai setiap gerak intelektual dan praktis. Ketika seorang ilmuwan menyingkap rahasia alam semesta dengan ketundukan pada kebenaran, maka aktivitas saintifik tersebut berubah menjadi dzikir intelektual. Dalam pandangan ini, ilmu pengetahuan bukan sekadar alat dominasi atas alam, melainkan sarana untuk memperhalus pengenalan (ma'rifah) terhadap Grand Design Sang Khalik[128].

Lebih lanjut, manifestasi ibadah merambah ke dalam struktur sosiopolitik dan ekonomi. Jika tujuan penciptaan adalah pengabdian, maka kekuasaan politik bukanlah ruang hampa etika, melainkan sebuah amanah (trusteeship) untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan

publik (maslahah ammah)[129]. Sejalan dengan itu, aktivitas ekonomi tidak lagi dipandang sebagai pengejaran utilitas materialistik yang tanpa batas, melainkan sebuah mekanisme distribusi kesejahteraan yang berlandaskan pada prinsip keadilan ilahiah. Ekonomi menjadi ibadah ketika ia berfungsi sebagai instrumen untuk memanusiakan manusia, bukan menjadikannya komoditas dalam pasar global yang impersonal. Hal ini selaras dengan konsep Khilafah yang menuntut tanggung jawab moral atas setiap interaksi sosial[130].

Di era teknosfer saat ini, integrasi nilai ibadah ke dalam teknologi menjadi krusial. Teknologi tidak boleh menjadi entitas otonom yang mendikte kemanusiaan; sebaliknya, ia harus diarahkan untuk meningkatkan martabat manusia dan memelihara ekosistem. Pengelolaan lingkungan dalam perspektif ini bukan sekadar aktivisme ekologi, melainkan tanggung jawab teologis untuk menjaga amanah Allah di muka bumi[131]. Dengan demikian, seluruh dimensi kehidupan mulai dari laboratorium sains, ruang parlemen, hingga pasar finansial adalah mihrab luas tempat manusia menjalankan peran penghambaannya. Kesadaran teleologis ini memberikan arah bagi perkembangan peradaban manusia agar tetap berada dalam orbit kebenaran, mencegah degradasi moral, dan memastikan bahwa setiap kemajuan yang dicapai merupakan langkah menuju kesempurnaan eksistensial di hadapan Allah SWT[132].

Kepada siapa manusia dipanggil?

Panggilan manusia kepada Allah (vocatio ad Deum) bukanlah sekadar gerak spiritual yang terisolasi dalam ruang hampa, melainkan sebuah peristiwa ontologis yang mendefinisikan ulang posisi manusia

di tengah kosmos. Secara fundamental, panggilan ini berakar pada kesadaran akan fitrah, yakni disposisi primordial manusia yang secara inheren condong pada kebenaran transendental[133]. Ketika Al-Qur'an menegaskan posisi manusia sebagai hamba ('abd), terminologi ini tidak menunjukkan perbudakan dalam pengertian sosiologis yang peyoratif, melainkan sebuah pengakuan akan ketergantungan eksistensial makhluk kepada Sang Khalik. Dalam perspektif ini, Tauhid bukan sekadar kredo monoteistik yang kaku, melainkan sebuah prinsip pengorganisasian realitas yang meniadakan segala bentuk absolutisme selain Allah. Konsekuensinya, pengabdian vertikal kepada Yang Maha Mutlak secara otomatis meruntuhkan klaim kemutlakan manusia atas sesamanya, sehingga melahirkan imperatif keadilan yang bersifat horizontal dan universal[134].

Keadilan dalam bingkai Tauhid merupakan manifestasi dari keseimbangan (mīzān) yang mengatur alam semesta. Penghambaan yang tulus kepada Allah menuntut pengakuan terhadap martabat kemanusiaan (karāmah al-insān) yang bersifat inheren dan tidak dapat dicabut. Secara teoretis, jika Tuhan adalah satu-satunya otoritas absolut, maka tidak ada satu pun manusia yang berhak melakukan eksploitasi atau dehumanisasi terhadap manusia lainnya[135]. Di sinilah letak korelasi organik antara iman dan amal saleh; bahwa teologi tanpa etika sosial adalah sebuah anomali. Pemikiran Fazlur Rahman mempertegas hal ini dengan menyatakan bahwa tujuan utama Al-Qur'an adalah pembentukan tatanan sosial yang etis dan adil melalui kesadaran transendental individu[136]. Oleh karena itu, panggilan kepada Allah senantiasa membawa muatan transformatif bagi struktur sosial, menuntut setiap individu untuk menjadi agen perubahan yang

menjunjung tinggi keadilan distributif dan pengakuan atas hak-hak dasar manusia.

Lebih lanjut, konsep dīn dalam Islam melampaui reduksi modern yang membatasinya pada dimensi ritual-formal atau privat semata. Kata dīn secara etimologis berkaitan erat dengan konsep dayn (utang), yang menyiratkan bahwa kehidupan manusia adalah sebuah amanah yang harus dikembalikan melalui ketaatan yang menyeluruh. Dalam pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas, dīn mencerminkan sebuah keadaan keberutangan eksistensial manusia kepada Sang Pencipta, yang mencakup seluruh orientasi kehidupan, baik interior maupun eksterior[137]. Dengan demikian, keberagamaan tidak dipahami sebagai pelarian dari dunia, melainkan sebuah cara berada di dunia (way of being) yang berlandaskan pada kesadaran akan kehadiran Ilahi. Manusia yang terpanggil adalah mereka yang menyadari bahwa dirinya bukanlah pusat absolut dari realitas (anthropocentrism), melainkan bagian dari jejaring kehidupan yang saling terhubung dalam harmoni penciptaan.

Kesadaran akan posisi non-absolut manusia ini membawa implikasi serius terhadap relasi manusia dengan alam. Panggilan vertikal mengharuskan manusia untuk menjalankan peran sebagai khalīfah (wakil Tuhan di bumi), yang bertugas merawat dan menjaga keseimbangan ekologis, bukan mengeksploitasinya secara destruktif demi nafsu konsumerisme[138]. Krisis ekologis yang melanda dunia modern merupakan cerminan dari terputusnya hubungan manusia dengan Yang Transenden, yang mengakibatkan alam dipandang sekadar sebagai objek komoditas. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa memulihkan hubungan dengan Tuhan adalah syarat mutlak

untuk memulihkan hubungan dengan alam; karena hanya dengan melihat "jejak" Tuhan pada alam, manusia dapat memperlakukan lingkungan dengan rasa hormat dan tanggung jawab yang sakral[139]. Tanggung jawab ini tidak hanya bersifat spasial terhadap alam saat ini, tetapi juga bersifat temporal-eskatologis terhadap generasi yang akan datang, memastikan bahwa warisan kehidupan tetap terjaga secara berkelanjutan.

Pada akhirnya, eksistensi manusia dalam lintasan sejarah adalah sebuah perjalanan respons terhadap panggilan Ilahi yang integral. Panggilan ini menyatukan dimensi teosentris, antroposentris, dan kosmosentris dalam satu tarikan napas. Manusia dipanggil untuk hidup dalam kesadaran holistik bahwa setiap tindakan yang dilakukan terhadap sesama makhluk dan alam semesta merupakan bentuk nyata dari komunikasinya dengan Tuhan. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi kenabian, kecintaan kepada Sang Pencipta tidak dapat dipisahkan dari belas kasih kepada makhluk-Nya[140]. Dengan demikian, orientasi kehidupan manusia yang terpanggil adalah sebuah upaya kontinu untuk mewujudkan "Kerajaan Tuhan" di bumi melalui tatanan yang adil, bermartabat, dan lestari, yang mengakomodasi kepentingan generasi masa lalu yang meninggalkan warisan, generasi masa kini yang berkarya, dan generasi masa depan yang menanti harapan.

Amanah apa yang harus ditunaikan?

Eksistensi manusia di alam semesta tidaklah bersifat acak atau hampa makna, melainkan dilingkupi oleh sebuah komitmen ontologis yang agung yang disebut sebagai amanah. Secara teologis, amanah merupakan sebuah beban sekaligus kehormatan kosmologis yang

ditawarkan Allah SWT kepada entitas-entitas raksasa ciptaan-Nya langit, bumi, dan gunung-gunung namun mereka semua enggan memikulnya karena kekhawatiran akan ketidakmampuan mempertanggungjawabkannya[141]. Manusia, dengan kehendak bebas (free will) dan potensi rasionalitasnya, melangkah ke depan untuk menerima dekrit ketuhanan tersebut, sebuah keputusan berani yang oleh Al-Qur'an disifati secara paradoksikal sebagai tindakan yang cenderung zalum (sangat zalim terhadap diri sendiri) dan jahul (sangat bodoh atau tidak mengetahui konsekuensi jangka panjangnya) jika tidak diiringi dengan petunjuk ilahi[142]. Pembasatan amanah ini mencakup seluruh spektrum eksistensial manusia: mulai dari fakultas kognitif (pengetahuan), kapasitas instrumental (kekuasaan dan teknologi), dimensi biologis (tubuh dan kesehatan), kepemilikan materi (harta), dimensi temporal (waktu), struktur sosial paling intim hingga komunal (keluarga dan masyarakat), hingga wilayah ekologis yang mahaluas (bumi)[143].

Di tingkat aksiologis, konsep amanah beroperasi sebagai parameter mendasar dalam mengevaluasi tinggi rendahnya peradaban (hadharah). Sebuah entitas peradaban tidak dapat serta-merta dinilai unggul hanya berdasarkan rigiditas infrastruktur fisik, akumulasi kapital bruto, atau akselerasi eksponensial teknologi informasinya[144]. Sebaliknya, kualitas peradaban sejati diukur melalui bagaimana instrumen-instrumen kekuasaan, pengetahuan, dan modal tersebut dialokasikan secara etis dan bertanggung jawab demi kemaslahatan publik (maslahah) serta kelestarian kosmos[145]. Ketika sebuah peradaban mengabaikan aspek transendental dari pengelolaan ini, ia akan terjebak dalam krisis eksistensial yang akut sebuah kondisi di

mana kemajuan material justru berjalan beriringan dengan degradasi moral dan kehancuran ekologis[146]. Oleh karena itu, amanah menuntut adanya integrasi yang erat antara sains, etika, dan spiritualitas, sehingga setiap bentuk pencapaian manusia selalu diorientasikan pada pemenuhan tugas kekhalifahan di muka bumi (khilafah)[147].

Dalam lanskap kontemporer yang ditandai oleh hiper-kompleksitas dan interkonektivitas global, manifestasi amanah terbagi ke dalam berbagai peran sektoral yang menuntut pertanggungjawaban spesifik. Seorang ilmuwan dan akademisi, misalnya, memikul amanah epistemik untuk menjaga integritas ilmiah, menjauhkan diri dari komersialisasi kebenaran, serta memastikan bahwa produk pengetahuannya didedikasikan untuk membebaskan manusia dari kebodohan dan penderitaan[148]. Pada saat yang sama, para pemegang otoritas politik dan pemimpin negara memegang amanah kekuasaan yang bersifat fiduciary sebuah mandat suci yang menegaskan bahwa kebijakan publik harus didasarkan pada prinsip keadilan ('adl) dan pemenuhan hak-hak dasar rakyat, bukan sebagai alat akumulasi privilese pribadi atau oligarkis[149]. Di sektor ekonomi, pengusaha dan korporasi memikul amanah atas modal dan tenaga kerja; mereka wajib mentransformasikan aktivitas ekonomi dari sekadar pencarian keuntungan tanpa batas (profit maximization) menjadi sirkulasi kekayaan yang adil, manusiawi, dan ramah lingkungan[150].

Akhirnya, integrasi seluruh tanggung jawab individual ini mengerucut pada amanah kolektif umat manusia atas bumi yang mereka huni. Di era Antroposen, di mana tindakan kolektif manusia memiliki kekuatan geologis yang mampu mengubah sistem pendukung kehidupan di bumi, tuntutan untuk menunaikan amanah lingkungan

menjadi semakin mendesak[151]. Manusia tidak diposisikan sebagai penakluk alam (conqueror), melainkan sebagai penjaga atau pemelihara (trustee/guardian) yang harus melestarikan keseimbangan alamiah (mizan) demi keberlangsungan generasi masa depan[152]. Kegagalan dalam menunaikan amanah multidimensi ini tidak hanya berpotensi melahirkan disintegrasi sosial dan bencana ekologis global, melainkan juga merupakan pengkhianatan terhadap perjanjian primordial antara manusia dengan Sang Pencipta[153]. Dengan demikian, penunaian amanah adalah satu-satunya jalan teo-antroposentris yang dapat mengantarkan manusia pada derajat kehidupan yang mulia, harmonis, dan selamat, baik di dunia maupun di akhirat[154].

Peradaban seperti apa yang harus dibangun?

Pertanyaan mengenai peradaban seperti apa yang harus dibangun pada hakekatnya merupakan manifestasi dari penelusuran ontologis atas eksistensi manusia itu sendiri. Ketika kerangka pemikiran Barat modern cenderung mereduksi hakikat manusia menjadi sekadar homo economicus atau homo faber yang terdorong oleh insting akumulasi material dan dominasi teknologis, tradisi pemikiran Islam menawarkan suatu paradigma kosmologis yang menempatkan manusia dalam dualitas status eksistensial yang harmonis: sebagai ‘abd (hamba Allah) yang tunduk pada hukum-hukum-Nya dan sebagai khalifah (wakil Allah di bumi) yang mengemban amanah pengelolaan kosmos[155]. Oleh karena itu, suatu bangunan peradaban yang berakar pada paradigma ini tidak dapat ditakar semata-mata berdasarkan angka pertumbuhan ekonomi, kecanggihan infrastruktur fisikal, atau efisiensi teknokratis. Peradaban yang ideal harus merupakan sebuah arsitektur kebudayaan

yang mengintegrasikan secara konvergen antara ilmu (episteme) dan hikmah (sophia), kebebasan eksistensial dan tanggung jawab moral, kemajuan material dan keadilan distributif, inovasi teknologi dan pemuliaan martabat kemanusiaan, serta dinamika ekonomi dan kemaslahatan publik (maslahah 'ammah) yang berorientasi pada keberlanjutan ekologis[156].

Gagasan mengenai peradaban ilahiah kerap mengalami reduksi epistemik oleh kalangan penganut modernisme sekular yang mengidentifikasikannya sebagai wujud penolakan terhadap era modern (anti-modernity). Pemahaman ini mengabaikan distingsi mendasar antara modernitas sebagai instrumen sejarah dan sekularisme-reduksionis sebagai ideologi yang menungganginya. Peradaban ilahiah tidak memosisikan dirinya dalam oposisi biner terhadap modernitas; sebaliknya, ia menolak pengangkatan modernitas sebagai ukuran absolut dan nilai tertinggi (summum bonum) bagi peradaban manusia[157].

Dalam lanskap epistemologis ini, peradaban ilahiah secara terbuka menerima akumulasi ilmu pengetahuan empiris, namun secara tegas menolak saintisme suatu dogmatisme yang mereduksi seluruh realitas hanya pada apa yang dapat diukur secara kuantitatif. Ia memanfaatkan kecanggihan teknologi, tetapi menolak teknokratisme yang mereduksi martabat manusia menjadi sekadar komponen instrumental dalam mesin efisiensi industri[158]. Ia mendorong kegiatan ekonomi dan penciptaan kesejahteraan, namun mengeliminasi materialisme yang mengosongkan dimensi spiritual dari aktivitas transaksional. Ia menjamin kebebasan individu, tetapi meruntuhkan nihilisme yang meniadakan fondasi moral objektif. Lebih jauh lagi, ia menyambut

interkoneksi globalisasional, namun menolak homogenisasi budaya yang mengikis keanekaragaman peradaban (tanaawu'), serta memacu pembangunan tanpa mengorbankan keseimbangan ekologis bumi[159].

Krisis peradaban kontemporer tidak bersumber dari kelangkaan inovasi teknologis atau keterbatasan sarana material. Sebaliknya, urgensi lahirnya paradigma baru mengemuka justru karena manusia telah mencapai tingkat kapabilitas teknologis yang eksponensial mulai dari rekayasa genetika hingga kecerdasan buatan (artificial intelligence) sementara kapasitas normatif, etis, dan spiritualnya mengalami deviasi serta stagnasi yang signifikan[160].

Dunia kontemporer menyaksikan adanya jurang pemisah yang kian melebar (asymmetric gap) antara kekuatan destruktif-konstruktif teknologi yang dimiliki manusia dengan kedewasaan moral yang diperlukan untuk mengendalikannya. Persoalan krusial abad ini bukan lagi terbatas pada pertanyaan teknis mengenai bagaimana memperkuat dominasi manusia atas alam, melainkan pertanyaan eksistensial mengenai bagaimana memastikan bahwa kekuasaan, teknologi, dan instrumen epistemik tersebut dikendalikan oleh subjek manusia yang menyadari tujuan hakiki keberadaannya (telos), memahami kepada siapa ia harus mempertanggungjawabkan perbuatannya (mas'uliyyah), serta mematuhi batas-batas etis (hudud) yang tidak boleh dilanggar[161].

Pada diskursus inilah paradigma ilahiah menemukan relevansi substantifnya sebagai tawaran alternatif atas krisis peradaban modern. Paradigma ini menyajikan sebuah arsitektur pemikiran yang holistik, di mana tauhid berfungsi sebagai prinsip integrasi (prinsip al-tawhid) yang menyatukan seluruh domain kehidupan[162]. Dalam struktur ini:

a. Wahyu berkedudukan sebagai sumber orientasi transenden yang memberikan kepastian nilai;
b. Akal beroperasi sebagai instrumen penalaran kritis dan komprehensif;
c. Ilmu menjadi sarana penyingkapan kebenaran empiris dan metafisis;
d. Manusia ditempatkan dalam posisi ganda sebagai ‘abd dan khalifah;
e. Alam semesta dipandang bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai amanah dan ayat-ayat (ayat) God yang harus dipelihara; dan
f. Peradaban dijadikan sebagai ruang aktualisasi keadilan sosial, keadaban, dan kemaslahatan universal[163].

Rekonstruksi peradaban tidak boleh dimulai secara superfisial dengan mengajukan pertanyaan instrumental: teknologi apa yang harus diciptakan, megastruktur apa yang harus didirikan, atau berapa persen pertumbuhan ekonomi yang harus dicapai. Rekonstruksi peradaban harus dimulai dari pertanyaan ontologis yang paling mendasar: subjek manusia seperti apa yang hendak dibentuk oleh peradaban tersebut?[164]

Apabila suatu sistem peradaban menghasilkan akumulasi kekayaan material yang berlimpah namun diiringi oleh krisis makna eksistensial; apabila ia melahirkan masyarakat yang terhubung secara digital namun terasing secara sosial-spiritual (alienated); apabila ia mencetak individu yang cerdas secara teknis namun kehilangan hikmah etis; serta apabila ia membangun kekuatan yang mahadahsyat namun berkarakter destruktif terhadap lingkungan, maka peradaban tersebut telah mengalami kegagalan fundamental pada tingkat paradigmatik[165].

Sebaliknya, kemajuan material dan efisiensi teknologis baru memperoleh legitimasi moral dan rasionalitas eksistensialnya manakala: Ilmu pengetahuan melahirkan hikmah dan keheningan jiwa; Teknologi memperluas jangkauan kemaslahatan universal dan meminimalkan kerusakan (dar' al-mafasid); Sistem ekonomi memperkuat distributive justice ('adalah) dan mengikis kesenjangan; Kekuasaan politik dijalankan sebagai amanah moral yang akuntabel; Pendidikan berhasil membentuk manusia beradab (insan mu'addab); dan Pembangunan memelihara kelestarian martabat manusia serta keseimbangan ekosistem bumi[166].

Dalam horizon pemikiran inilah, gagasan mengenai manusia sebagai khalifah mengejawantah sebagai poros rekonstruksi peradaban. Khilafah dalam konteks ini bukanlah sebuah dominasi antroposentris yang agresif, melainkan sebuah kepemimpinan etis-transendental: sosok manusia yang mampu menguasai sarana-sarana material duniawi tanpa terkooptasi olehnya; manusia yang tidak mengabsolutkan dirinya sendiri karena menyadari ketergantungan mutlaknya (iftiqar) kepada Sang Pencipta; serta manusia yang tidak sekadar mengejar kemajuan kognitif masa depan, tetapi senantiasa mempertanggungjawabkan setiap jejak peradabannya di hadapan Allah SWT[167].

DARI NAMA MENUJU PANGGILAN ILAHIAH

Nama sebagai Simbol, Makna, dan Identitas

Eksistensi manusia dalam ruang sosial selalu diawali dengan sebuah tindakan linguistik yang bersifat performatif, yakni penamaan. Nama bukan sekadar label fonetik yang membedakan satu entitas dengan entitas lainnya dalam kerangka administratif, melainkan sebuah "ruang antara" (in-between space) yang mempertemukan antara subjek yang unik dengan struktur bahasa yang universal[168]. Sebagai bentuk pertama dari pengenalan sosial, nama berfungsi sebagai jangkar ontologis yang menetapkan kehadiran seseorang sebelum ia mampu menyatakan "Aku" secara sadar. Dalam perspektif semiotika, nama adalah tanda (sign) yang melampaui dikotomi signifier (penanda) dan signified (petanda), karena ia membawa beban ekspektasi, doa, silsilah, dan memori kolektif yang diberikan oleh liyan biasanya orang tua atau komunitasnya bahkan sebelum individu tersebut memiliki agensi untuk mendefinisikan dirinya sendiri[169].

Secara teologis, signifikasi nama memiliki akar yang sangat dalam dalam sejarah penciptaan manusia. Pengetahuan tentang "nama-nama" (al-asma’) merupakan distingsi epistemik pertama yang diberikan Tuhan kepada manusia, yang menandakan kemampuan manusia untuk melakukan kategorisasi, konseptualisasi, dan penguasaan terhadap realitas alam semesta[170]. Hal ini menunjukkan bahwa nama bukan sekadar label artifisial, melainkan kunci pembuka bagi pemahaman intelektual dan spiritual. Dalam tradisi profetik,

pemberian nama yang baik (husn al-tasmiyah) ditegaskan sebagai hak fundamental anak dan kewajiban etis orang tua, karena nama dipercaya membawa resonansi eskatologis yang akan dipanggil kembali di hari kemudian, sekaligus menjadi prototipe identitas moral bagi penyandangnya[171]. Nama, dalam konteks ini, berperan sebagai doa yang terus-menerus bergema dalam ruang waktu kehidupan subjek.

Namun, dalam diskursus kontemporer, hubungan antara nama dan identitas tidaklah bersifat statis atau deterministik. Nama merupakan bagian dari "identitas naratif" yang terus berkembang seiring dengan perjalanan hidup seseorang. Paul Ricoeur berpendapat bahwa identitas manusia tidak hanya terdiri dari idem (kesamaan diri yang tetap), tetapi juga ipse (keunikan diri yang berubah melalui relasi dengan orang lain)[172]. Nama memberikan kontinuitas pada idem, namun makna di balik nama tersebut diisi secara dinamis melalui tindakan, karya, dan pilihan-pilihan eksistensial subjek. Meskipun seseorang tidak memilih namanya sendiri, ia memiliki otonomi untuk memberikan "bobot makna" pada nama tersebut melalui capaian reputasi dan integritas personalnya. Di sini, nama bertransformasi dari sekadar simbol pemberian (given) menjadi sebuah proyek pencapaian (achieved status) yang merepresentasikan integritas moral dan posisi sosial subjek di hadapan publik[173].

Secara sosiologis, nama juga beroperasi sebagai modal simbolik (symbolic capital) yang mengatur bagaimana individu dipersepsikan dalam struktur kekuasaan masyarakat. Nama dapat mencerminkan kelas sosial, etnisitas, religiusitas, hingga aspirasi politik sebuah keluarga. Dalam dinamika ini, nama sering kali menjadi situs di mana kekuasaan dan identitas bernegosiasi; ia bisa menjadi sumber

kebanggaan atau justru menjadi stigma dalam lingkungan sosial yang diskriminatif[174]. Oleh karena itu, memahami nama memerlukan ketelitian akademik untuk melihatnya sebagai jalinan yang kompleks antara takdir (kelahiran), budaya (tradisi), dan kebebasan (perjuangan subjek). Nama adalah simbol yang memediasi hubungan manusia dengan dunia, yang di dalamnya tersimpan harapan masa lalu, realitas masa kini, dan visi masa depan yang tak terhingga[175].

Hakikat nama dalam tradisi manusia

Secara ontologis, nama merupakan jangkar yang menambatkan subjek ke dalam samudera realitas objektif. Jika Al-Qur'an memposisikan pengajaran al-asmā' (nama-nama) sebagai tonggak distingsi antara manusia dan entitas samawi lainnya, maka hal ini menegaskan bahwa nama adalah prasyarat bagi kognisi dan penguasaan atas dunia. Nama bukan sekadar label fonetik, melainkan sebuah manifestasi dari arché prinsip awal yang memungkinkan manusia keluar dari ketidaktahuan menuju pemahaman terstruktur. Dalam pandangan Martin Heidegger, bahasa adalah "rumah keberadaan" (the house of being), di mana manusia berdiam; dan tindakan menamai adalah cara manusia "memanggil" dunia agar hadir dalam kesadaran.[176] Tanpa nama, realitas tetap menjadi entitas yang anonim, liar, dan tak terjangkau oleh diskursus akal budi. Nama, dengan demikian, mentransformasikan "benda pada dirinya sendiri" (das Ding an sich) menjadi objek pengetahuan yang dapat dikomunikasikan dan dikelola secara kultural.

Dalam lintasan antropologi simbolik, pemberian nama merupakan sebuah upacara inisiasi yang memasukkan individu ke dalam tatanan

simbolik masyarakat. Ernst Cassirer berpendapat bahwa manusia tidak hidup dalam dunia fisik semata, melainkan dalam alam semesta simbolik di mana bahasa, mitos, seni, dan agama merupakan benang-benang yang membentuk jaring makna.[177] Nama berfungsi sebagai titik koordinat dalam jaring tersebut, yang memberikan identitas permanen di tengah fluktuasi perubahan biologis dan waktu. Melalui nama, seorang individu diakui secara hukum, sosial, dan spiritual. Proses ini menciptakan sebuah "kontrak sosial" tak tertulis, di mana masyarakat sepakat untuk merujuk pada entitas yang sama melalui penanda (signifier) yang konsisten. Oleh karena itu, nama melampaui batas-batas linguistik dan masuk ke dalam ranah politik identitas serta pengakuan eksistensial.

Lebih jauh lagi, dalam tradisi teo-filosofis Islam, nama mengandung dimensi teleologis yang menghubungkan antara penanda dan takdir yang diharapkan (al-ismu yulā'imu al-musammā). Tindakan Nabi Muhammad ﷺ yang mengubah nama-nama tertentu menunjukkan bahwa transmisi makna dalam nama memiliki dampak psikologis dan spiritual terhadap pemiliknya. Secara teoretis, hal ini selaras dengan konsep performative utterance dalam filsafat bahasa J.L. Austin, di mana kata-kata tidak hanya mendeskripsikan realitas, tetapi juga "melakukan" atau "menciptakan" sesuatu.[178] Nama yang bermakna baik berfungsi sebagai doa yang terus bergema setiap kali dipanggil, membentuk persepsi diri subjek dan cara lingkungan meresponsnya. Nama menjadi media di mana harapan kolektif dan identitas personal bertemu, menciptakan sebuah narasi hidup yang dimulai sejak saat kelahiran. Terakhir, dalam perspektif dekonstruksi, nama juga menyimpan tegangan antara "kehadiran" dan "ketidakhadiran."

Jacques Derrida menyoroti bahwa nama diri (proper name) sering kali dianggap sebagai representasi murni dari individu, padahal ia selalu terikat pada sistem perbedaan dalam bahasa yang kompleks.[179] Nama memberikan ilusi tentang keutuhan diri yang stabil, sementara pada kenyataannya, subjek terus berkembang dan berubah. Namun, justru dalam ketegangan inilah letak kekuatan nama: ia menjadi saksi sejarah yang tetap bertahan bahkan ketika raga telah tiada. Nama adalah warisan terakhir manusia yang melintasi batas-batas temporal, menjadikannya elemen paling krusial dalam pembangunan peradaban dan memori kolektif kemanusiaan.

Nama sebagai simbol identitas

Dalam cakrawala pemikiran George Herbert Mead, pembentukan "diri" (self) bukanlah sebuah proses soliter yang terjadi dalam ruang hampa, melainkan sebuah pencapaian interaksional yang termediasi melalui simbol-simbol signifikan. Nama, dalam konteks ini, menduduki posisi sentral sebagai instrumen semiotik primer yang menjembatani tegangan antara “I” (subjektivitas yang spontan) dan “Me” (internalisasi norma dan pandangan sosial)[180]. Sebagai sebuah simbol, nama tidak sekadar berfungsi sebagai label identifikasi administratif, melainkan sebuah jangkar ontologis yang memungkinkan individu membedakan keberadaan dirinya dari entitas lain di luar sana. Melalui mekanisme taking the role of the other, seorang individu mulai melihat dirinya dari perspektif masyarakat, di mana nama menjadi "panggilan" yang menuntut respons, tanggung jawab, dan pengakuan eksistensial.

Proses internalisasi nama ini merupakan tahap krusial dalam perkembangan kesadaran diri. Ketika seorang anak merespons

namanya, ia sebenarnya sedang mengonfirmasi kehadirannya dalam struktur sosial yang lebih luas. Nama menjadi wadah di mana berbagai predikat, harapan, dan memori dilekatkan oleh lingkungan sosialnya. Sebagaimana dijelaskan dalam teori identitas kontemporer, nama berfungsi sebagai symbolic anchor yang menjaga stabilitas diri di tengah fluktuasi peran sosial yang dijalani individu[181]. Namun, esensi identitas tidak pernah bersifat statis. Paul Ricoeur memberikan kedalaman pada refleksi ini dengan memperkenalkan konsep ipse (identitas diri yang berubah namun tetap kontinu) dan idem (kesamaan materiil). Bagi Ricoeur, nama adalah judul dari sebuah "identitas naratif" yang terus ditulis ulang; ia adalah titik tetap yang memungkinkan seseorang untuk tetap mengatakan "aku" di tengah badai perubahan biologis, psikologis, dan situasional sepanjang hayat[182].

Secara teologis, signifikansi nama melampaui batas-batas sosiologis dan memasuki ranah transendental. Dalam tradisi Islam, pemberian nama (tasmiyah) dipandang sebagai tindakan profetik yang sarat akan makna esatologis. Al-Qur'an menegaskan bahwa penguasaan atas "nama-nama" (al-asma) adalah keunggulan epistemik pertama yang diberikan Tuhan kepada manusia, yang menandai awal mula peradaban dan kesadaran manusia akan realitas[183]. Nama bukan sekadar bunyi, melainkan doa dan proyeksi dari identitas ideal yang diharapkan mewujud dalam karakter. Rasulullah SAW menekankan pentingnya memberikan nama yang baik, karena nama tersebut bukan hanya menjadi "pakaian" di dunia, melainkan juga identitas yang akan dipanggil di hadapan Tuhan pada hari perhitungan[184]. Hal ini menunjukkan bahwa dalam perspektif Islam, nama adalah jalinan

antara takdir (qadar) dan aspirasi moral, sebuah simbol yang menyatukan asal-usul manusia dengan tujuan akhirnya.

Oleh karena itu, memahami nama sebagai simbol identitas mengharuskan kita untuk melihatnya sebagai sebuah dialektika yang tak kunjung usai. Nama memang menjawab pertanyaan fungsional "siapa yang dipanggil?", namun di balik itu, ia memicu kegelisahan eksistensial tentang "siapakah aku sebenarnya?". Identitas adalah konfigurasi dinamis yang melampaui sekadar huruf dan bunyi; ia mencakup narasi kehidupan yang dipertanggungjawabkan baik secara horizontal kepada sesama manusia maupun secara vertikal kepada Sang Pencipta[185]. Dalam setiap pemanggilan nama, sejatinya terdapat pengakuan atas martabat manusia sebagai subjek yang unik, yang memiliki sejarahnya sendiri, dan yang dipanggil untuk mengukir makna di atas panggung eksistensi yang fana ini.

Nama sebagai pembawa makna

Dalam diskursus filsafat bahasa dan ontologi sosial, nama tidak pernah sekadar berfungsi sebagai label fonetis yang arbitrer untuk membedakan satu entitas dari entitas lainnya. Lebih jauh, nama bertindak sebagai jangkar eksistensial yang mengaitkan subjek dengan realitas historis, budaya, dan spiritualnya. Gottlob Frege, dalam teori klasiknya mengenai makna dan rujukan (Sinn und Bedeutung), menegaskan bahwa sebuah tanda atau nama tidak hanya menunjuk pada objek fisik pengujuknya (Bedeutung), melainkan juga membawa serta cara penyajian atau modus pemaknaan dari objek tersebut (Sinn)[186]. Dalam konteks antropologi kultural dan teologi, Sinn ini termanifestasi dalam bentuk harapan, memori kolektif, dan proyeksi

spiritual yang dititipkan oleh pemberi nama. Melalui nama, seorang individu dimasukkan ke dalam jaringan semantik masyarakatnya, menjadikannya bagian dari narasi sejarah yang dinamis dan sarat nilai.

Landasan metafisis mengenai signifikansi nama ini dapat ditarik hingga ke akar kosmologi penciptaan dalam tradisi samawi. Kitab Suci Al-Quran, misalnya, menegaskan bahwa tindakan penamaan (* تسمية - tasmīyah*) merupakan instrumen epistemis pertama yang diberikan Allah kepada manusia, sebagaimana termaktub dalam Surah Al-Baqarah ayat 31: "Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya..."[187]. Ayat ini mengindikasikan bahwa penguasaan atas nama-nama bukan sekadar kemampuan linguistik, melainkan penguasaan atas esensi, karakteristik, dan fungsi dari realitas yang dinamai. Nama, dengan demikian, merupakan kunci pembuka pemahaman ontologis. Dalam tradisi profetik Kristen dan Yahudi, tindakan penamaan juga merepresentasikan otoritas, tanggung jawab, dan penetapan takdir teologis, di mana perubahan nama (seperti dari Abram menjadi Abraham) menandai transformasi eksistensial dan pembaruan perjanjian spiritual dengan Sang Pencipta.

Dalam lanskap masyarakat religius, khususnya peradaban Islam, penamaan anak dihayati sebagai sebuah ritus teologis sekaligus doa implisit yang diproyeksikan melintasi ruang dan waktu. Nama-nama seperti ʻAbdullāh (hamba Allah) atau ʻAbd al-Raḥmān (hamba Yang Maha Pengasih) bukan sekadar identifikasi sosial, melainkan deklarasi ontologis mengenai posisi manusia di hadapan Penciptanya. Pilihan nama ini didasarkan pada penegasan normatif Nabi Muhammad ﷺ yang menyatakan bahwa kedua nama tersebut merupakan nama-nama yang paling dicintai oleh Allah, sebagaimana diriwayatkan dalam Sunan

al-Tirmidhī[188] dan Ṣaḥīḥ Muslim[189]. Melalui penamaan ini, orang tua melakukan tindakan tafā'ul sebuah optimisme teologis untuk menarik takdir baik dengan harapan bahwa karakter sang anak di masa depan akan beresonansi dengan sifat-sifat luhur yang terkandung di dalam nama tersebut.

Namun, relasi antara nama (al-ism) dan sosok yang dinamai (al-musammā) kerap memicu perdebatan filosofis yang sengit mengenai batasan determinisme. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, dalam karya monumentalnya Tuḥfat al-Mawdūd bi-Aḥkām al-Mawlūd, mengamati adanya keterikatan batiniah yang kuat antara nama dan penyandangnya, di mana nama yang baik cenderung memancarkan energi positif ke dalam jiwa pemiliknya[190]. Meskipun demikian, hubungan ini tidak boleh disalahpahami sebagai hubungan sebab-akibat yang mekanistik-deterministik (causa materialis). Seseorang yang dinamai Ṣāliḥ (orang yang saleh) tidak serta-merta bertransformasi menjadi pribadi yang bertakwa tanpa melalui proses dialektika eksistensial, pendidikan (tarbiyah), lingkungan, dan kehendak bebas (ikhtiyār). Nama, dalam perspektif ini, bertindak sebagai potensi laten atau kemungkinan hermeneutis yang membutuhkan aktualisasi sadar dari subjek yang bersangkutan.

Kegagalan dalam memisahkan dimensi simbolik-aspiratif dari daya deterministik-metafisis ini sering kali menjerumuskan masyarakat ke dalam jebakan pseudodeterminis atau takhayul (tiyarah). Pandangan keliru ini mengasumsikan bahwa nama tertentu secara magis dapat menggaransi kekayaan, kesehatan, atau kekuasaan tanpa kerja keras, atau sebaliknya, menyalahkan sebuah nama atas kemalangan hidup seseorang (fenomena "keberatan nama"). Menolak determinisme

magis ini sangat krusial untuk menjaga integritas teologis dan rasionalitas ilmiah. Sebagaimana dijelaskan oleh filsuf hermeneutika Paul Ricoeur, identitas seseorang dibentuk melalui "identitas naratif" (narrative identity) yang dinamis, di mana subjek terus-menerus menafsirkan dan menulis ulang kisah hidupnya melalui tindakan dan pilihan-pilihan etis di dunia nyata[191]. Nama adalah judul dari bab pertama buku kehidupan seseorang; ia memberikan arah dan tema awal, namun perkembangan plot dan akhir cerita tetap berada di tangan sang penulis aksara kehidupan itu sendiri.

Nama dan konstruksi identitas manusia

Nama bukanlah sekadar himpunan fonem acak yang berfungsi sebagai label denotatif-utilitarian; ia adalah artikulasi ontologis pertama yang menandai masuknya seorang individu ke dalam struktur kebahasaan dan tatanan simbolik kebudayaan manusia. Sejak momen pertama penamaannya (tasmiyah), manusia tidak diposisikan dalam ruang hampa eksistensial, melainkan diletakkan pada persimpangan antara struktur sosial yang mendahuluinya dan potensi subjektivitas yang akan dibentuknya. Penamaan merupakan tindakan interpellation primer sebuah panggilan sosial yang mendahului kesadaran diri subjek itu sendiri di mana bahasa bertindak sebagai "rumah bagi Keadaan" (the house of Being), meminjam frasa Martin Heidegger, tempat eksistensi manusia mulai berjangkar dan mengidentifikasi dirinya[192]. Dalam konteks epistemologi Islam, pengajaran nama-nama (al-asmā') kepada Manusia Pertama sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa kapasitas nominalisasi adalah fundamen dari inteligensi dan identitas manusia yang membedakannya dari entitas

ciptaan lainnya[193]. Secara sosiologis, pembentukan identitas diri (self) berlangsung melalui dialektika yang rumit antara pengalaman subjektif dan pengakuan intersubjektif. George Herbert Mead menegaskan bahwa identitas tidak terbit secara solipsistik dari dalam diri individu, melainkan mengkristal melalui proses interaksi simbolik dengan "orang lain yang tersistematisasi" (generalized other)[194]. Dalam konstelasi ini, nama beroperasi sebagai wahana utama yang menjembatani ranah internal (the "I") dan konstruksi sosial ekspektatif (the "Me"). Ketika masyarakat menyapa individu dengan nama tertentu, masyarakat sejatinya sedang mentransmisikan sekumpulan nilai, memori kolektif, dan orientasi kultural. Judith Butler memperluas horizon ini dengan menekankan dimensi performatif dari penamaan; nama adalah panggilan konstitutif yang secara berulang mereproduksi posisi subjek dalam wacana kekuasaan dan norma sosial[195]. Oleh karena itu, nama yang diwariskan oleh orang tua atau komunitas bukan sekadar identifikasi kaku, melainkan sebuah tindakan wacana yang mengikat individu pada sejarah dan ekspektasi sosial tertentu.

Namun demikian, identitas manusia tidak bersifat statis atau deterministik, melainkan sebuah proses penafsiran diri yang terus menerus. Mengadaptasi hermeneutika Paul Ricoeur tentang narrative identity, manusia mengonstruksi identitasnya melalui dialektika antara ketetapan karakter yang diwariskan (mêmeté atau sameness) dan transformasi keagenan diri yang bersifat dinamis (ipséité atau selfhood)[196]. Nama bertindak sebagai judul dari sebuah autobiografi eksistensial yang belum selesai ditulis. Seorang anak yang dinamai berdasarkan figur nabi, cendekiawan, atau pahlawan perjuangan menerima sebuah narasi awal yang kaya akan beban makna historis.

Nama tersebut berfungsi sebagai kerangka hermeneutik; ia memberikan acuan interpretatif bagi individu dalam memahami penderitaan, cita-cita, dan arah tindakannya di masa depan. Kendati demikian, individu tidak pernah menjadi tahanan pasif dari namanya. Melalui kesadaran kritis dan pengalaman hidup yang unik, subjek memiliki kebebasan eksistensial untuk menerima, merevisi, merekonstruksi, atau bahkan melampaui batas-batas semantik yang terkandung dalam nama yang menyertainya.

Dilihat dari dimensi spiritual dan teleologis, nama dalam tradisi kenabian membawa bobot eskatologis dan antisipasi moral yang mendalam. Hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan bahwa nama adalah panggilan eksistensial yang akan bergema hingga alam akhirat, mempertegas bahwa nama membawa ressonansi ontologis yang melampaui kehidupan duniawi[197]. Dalam perspektif ini, nama berfungsi sebagai benih doa dan cetak biru moral (ethical blueprint) yang diproyeksikan oleh orang tua kepada sang anak. Sebagaimana dijelaskan oleh Imam Al-Ghazali dalam penjelasannya mengenai signifikansi nama-nama yang baik, sebuah nama memiliki efek psikologis dan spiritual (ta'thīr) yang secara halus menuntun jiwa pemiliknya untuk menyelaraskan karakter dirinya dengan makna transenden yang dikandung oleh nama tersebut[198]. Nama dengan demikian menjadi vektor yang menarik individu menuju penyempurnaan kualitas kemanusiaannya (al-insān al-kāmil).

Pada akhirnya, sintesis antara dimensi sosiologis, hermeneutik, dan spiritual ini menegaskan kembali bahwa nama harus dipahami sebagai benih simbolik identitas, dan bukan cetak biru takdir yang mekanistis. Sebagai benih, nama menyediakan struktur potensial, daya hidup, dan

kontur awal bagi pertumbuhan jiwa manusia. Namun, bagaimana benih itu tumbuh, berbuah, atau bahkan bertransformasi menjadi bentuk baru yang tak terduga, sangat bergantung pada penyiraman pengalaman, pilihan-pilihan moral, dan diskursus interaktif yang dijalani individu sepanjang hidupnya. Manusia adalah makhluk penafsir (self-interpreting animal) yang senantiasa bernegosiasi dengan namanya: ia dipanggil oleh nama itu, ia belajar mengenali dirinya melalui nama itu, dan pada akhirnya, ia memberi isi, karakter, serta keabadian makna pada nama yang diembannya.

Nama dan Orientasi Eksistensial

Jika nama hanya dipahami sebagai penanda administratif semata, maka diskursus mengenai nama akan berhenti pada ranah identifikasi birokratis dan pengarsipan populasi. Namun, apabila nama didekonstruksi sebagai sebuah simbol semiotik dan eksistensial, ia segera bertransformasi menjadi katalisator utama dalam proses pembentukan kesadaran manusia. Seseorang tidak sekadar "memiliki nama" sebagai label nominal; ia hidup, bergerak, dan mengada di bawah naungan sebuah nama yang secara terus-menerus disuarakan, ditulis, diingat, dan diintegrasikan dengan seluruh jejak tindakan moralnya.

Dalam perspektif semiotika strukturalis, Ferdinand de Saussure menegaskan bahwa tanda linguistik terdiri atas penanda (signifier) dan petanda (signified) yang hubungannya bersifat arbitrer namun mengikat secara sosial[199]. Nama manusia melampaui arbitraritas tersebut karena ia segera diisi dengan muatan afektif, harapan historis, dan proyeksi eksistensial. Charles Sanders Peirce memperluas

cakrawala ini melalui pendekatan triadiknya (representamen, objek, dan interpretan), di mana interpretan menangkap tanda bukan sekadar sebagai representasi fisik, melainkan sebagai generator makna mental yang dinamis[200]. Dengan demikian, nama bertindak sebagai ruang antara (intermediary space) tempat bertemunya kedirian batiniah dengan persepsi eksternal. Sifat dinamis ini menegaskan tesis Martin Heidegger bahwa bahasa adalah "rumah bagi Pengada" (die Hütte des Seins), di mana manusia bertempat tinggal dan menyingkapkan eksistensinya kepada dunia[201]. Melalui nama, manusia dipanggil keluar dari ketiadaan diskursif menuju kehadiran historis yang bermakna.

Persepsi diri (self-perception) tidaklah lahir dari ruang hampa kesadaran yang soliter, melainkan dikonstruksi secara dinamis melalui dialektika antara pengalaman internal subjek dan respons sosial yang diterimanya dari lingkungan penilai. Seseorang belajar mengenali, mendefinisikan, dan mengevaluasi dirinya melalui refleksi atas bagaimana orang lain memperlakukan dan melabeli dirinya. Tokoh interaksionisme simbolik, George Herbert Mead, merumuskan konsep looking-glass self untuk menggambarkan bagaimana kedirian (the self) berkembang secara sosial melalui internalisasi pandangan-pandangan orang lain yang signifikan (significant others)[202]. Dalam konteks ini, jika seorang anak secara konsisten dipanggil dengan artikulasi yang penuh kasih sayang, dihargai martabatnya, dan diberikan kepercayaan tanggung jawab, ia akan menginternalisasikan pengalaman sosial yang secara kualitatif berbeda dari seorang anak yang terus-menerus disematkan panggilan yang mempermalukan, merendahkan, atau dilabeli secara negatif.

Meskipun demikian, dalam ranah psikologi kognitif dan sosial, pengaruh nama terhadap pembentukan konsep diri harus dipetakan secara hati-hati. Fenomena seperti implicit egotism atau name-letter effect yang diteliti oleh Pelham, Mirenberg, dan Jones menunjukkan kecenderungan bawah sadar manusia untuk menyukai hal-hal yang memiliki kemiripan fonetis atau ortografis dengan nama mereka sendiri[203]. Namun, menyimpulkan bahwa nama secara mutlak menentukan jalan hidup seseorang merupakan bentuk simplifikasi ilmiah yang berbahaya. Struktur mikro dan makro kehidupan manusia jauh lebih kompleks; dinamika internal keluarga, akses pendidikan, stratifikasi ekonomi, hegemoni budaya, memori traumatis, ekosistem komunitas, penetrasi media, hingga kapasitas refleksi pribadi subjek, memiliki kontribusi yang jauh lebih masif dan multidimensional dalam pembentukan identitas.

Oleh karena itu, dalam metodologi penelitian ilmiah tingkat doktoral, rekonstruksi konseptual yang lebih presisi adalah menempatkan nama sebagai mediator simbolik dalam proses konstruksi persepsi diri, alih-alih sebagai determinan mutlak yang mekanistik. Distingsi epistemologis antara proposisi "dapat menjadi mediator" dan "menentukan" memiliki konsekuensi metodologis yang sangat fundamental. Proposisi pertama membuka ruang yang luas bagi penelitian empiris bernuansa fenomenologis dan hermeneutis, sementara proposisi kedua terjebak dalam klaim determinisme sempit yang mengabaikan agensi insani (human agency) serta kompleksitas kontingensi struktural yang melingkupinya.

Kesadaran manusia (consciousness/al-wa’y) mencapai kematangannya ketika subjek mampu mengambil jarak reflektif dari

pengalaman langsungnya demi melakukan evaluasi kritis. Manusia tidak hanya sekadar mengalami emosi mentah seperti kemarahan; ia memiliki kapasitas metakognitif untuk menyatakan, “Aku sedang didera kemarahan.” Ia tidak sekadar mengalami benturan kegagalan secara pasif; ia mampu mengajukan pertanyaan eksistensial, “Apa signifikansi teologis dan filosofis dari kegagalan ini bagi narasi hidupku?” Kemampuan reflektif yang mendalam inilah yang mentransformasikan akumulasi pengalaman mentah menjadi pengetahuan diri yang substantif. Paul Ricoeur menyebut proses ini sebagai pembentukan "identitas naratif" (narrative identity), di mana subjek memahami dirinya bukan sebagai substansi statis, melainkan sebagai tokoh dalam sebuah kisah yang terus ditulis dan ditafsirkan ulang[204].

Dalam bentang hermeneutika diri tersebut, nama dapat berfungsi sebagai titik mula (arché) dari seluruh rangkaian refleksi eksistensial. Ketika kesadaran seseorang terusik untuk merenungkan pertanyaan mendasar, “Mengapa aku diberi nama ini?”, sebuah pertanyaan linguistik yang tampak sederhana segera bermutasi menjadi pertanyaan genealogis yang mendalam: “Siapa yang mengonseptualisasikan nama ini, dan dalam konteks historis-spiritual apa nama ini dilahirkan?” Pertanyaan genealogis ini kemudian mengepakkan sayapnya menuju pertanyaan eksistensial yang lebih radikal: “Mengapa aku dihadirkan di panggung dunia ini?” yang pada puncaknya bermuara pada pertanyaan teleologis yang transenden: “Untuk tujuan agung apa hidupku diabdikan?”

Perjalanan kontemplatif dari sebuah nama menuju pencarian makna keberadaan merupakan lompatan ontologis dari sekadar identifikasi pasif menuju refleksi aktif. Dalam fase transisi ini, nama tidak lagi

dipandang sebagai sekadar deretan fonem mati yang tertera pada dokumen kependudukan, melainkan sebagai simbol hidup yang membuka ruang dialogis antara manusia dengan sejarah eksistensinya sendiri. Dalam epistemologi Islam, kesadaran ini berparalel dengan konsep ma'rifat al-nafs (mengenal diri) yang dirumuskan oleh para teolog dan sufi termasyhur seperti Abu Hamid al-Ghazali, yang menegaskan bahwa pemahaman mendalam atas hakikat kedirian merupakan gerbang utama untuk menggapai makrifatullah (mengenal Allah)[205].

Karakter manusia tidak terbentuk secara otomatis melalui determinasi magis sebuah nama, melainkan melalui proses internalisasi nilai-nilai luhur yang secara konsisten diwujudkan dalam tindakan nyata. Namun, di sinilah nama memainkan perannya yang sangat signifikan: ia dapat berfungsi sebagai mnemonic moral sebuah jangkar simbolik yang terus-menerus memanggil memori subjek untuk kembali kepada nilai-nilai ideal yang terkandung di dalam namanya, baik itu kejujuran (shiddiq), kesabaran (shabr), penghambaan ('ubudiyyah), keberanian (syaja'ah), maupun kasih sayang (rahmah).

Dalam perspektif peradaban Islam, pembentukan karakter (akhlaq) berkelindan erat secara ontologis dengan proses tazkiyat al-nafs, yaitu upaya penyucian diri dan pengembangan potensi spiritual jiwa secara progresif. Al-Qur’an secara eksplisit menegaskan bahwa keselamatan dan kejayaan eksistensial manusia digantungkan pada konsistensinya dalam menyucikan jiwa, sedangkan kerugian dan kehancuran moral disebabkan oleh pengotoran serta pengabaian potensi batiniah tersebut: قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَاۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَاۗ "Sungguh beruntung orang yang menyucikan (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang

mengotorinya." (QS. Asy-Syams[91]: 9-10)[206]. Ayat ini mempertegas bahwa karakter mulia bukanlah hasil instan dari pelabelan eksternal yang pasif, melainkan buah dari perjuangan internal (mujahadah) yang menuntut disiplin spiritual dan agensi aktif demi menginternalisasikan nilai-nilai ilahiah ke dalam perilaku sehari-hari.

Secara psikologis, kedudukan nama sebagai sugesti moral yang sunyi namun gigih telah dianalisis secara tajam oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam adikaryanya Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud. Beliau menguraikan bahwa terdapat hubungan timbal-balik yang halus (tanasub) antara nama (al-ism) dan entitas yang dinamai (al-musamma), di mana makna sebuah nama secara perlahan namun pasti akan memengaruhi jiwa pembawanya melalui mekanisme asosiasi kognitif dan spiritual yang berlangsung terus-menerus[207]. Meskipun demikian, fungsi nama sebagai pengingat etis ini hanya akan menemukan utilitas praktisnya apabila subjek bersikap aktif menerjemahkan representasi simbolik tersebut menjadi tindakan konkret, keputusan moral yang berani, dan kebiasaan hidup (habitus) yang konsisten dalam realitas sosial.

Di paruh abad ke-20, psikologi humanistik melalui Abraham Maslow memperkenalkan konsep aktualisasi diri (self-actualization) sebagai puncak hierarki kebutuhan psikologis manusia, di mana individu berjuang keras untuk merealisasikan seluruh potensi batiniah yang dimilikinya[208]. Kendati demikian, perspektif eksistensialisme yang dimotori oleh tokoh-tokoh seperti Viktor Frankl segera memberikan kritik penting terhadap konsep tersebut. Frankl menegaskan bahwa manusia tidak akan pernah mencapai kepenuhan eksistensinya jika ia hanya berfokus pada lingkaran aktualisasi diri yang egosentris; manusia

membutuhkan transendensi diri (self-transcendence), sebuah kondisi di mana keberadaan diri sengaja diarahkan, didedikasikan, dan diabdikan demi melayani nilai-nilai luhur atau entitas agung yang berada di luar batas-batas ego pribadinya[209].

Pada titik krusial inilah, paradigma ilahiah hadir untuk merekonstruksi sekaligus mengoreksi secara mendasar arah dari gagasan aktualisasi diri sekuler tersebut. Aktualisasi potensi kemanusiaan tidak boleh mandek pada pencapaian ambisi "menjadi versi terbaik dari diri sendiri" secara individualistis. Pertanyaan etis-filosofis yang wajib diajukan berikutnya adalah: versi terbaik tersebut diabdikan untuk tujuan metafisik apa? Seseorang dapat mengaktualisasikan kecerdasan intelektualnya yang luar biasa untuk merancang kemaslahatan peradaban, atau sebaliknya, untuk memanipulasi dan mengeksploitasi sesama manusia. Ia dapat mengoptimalkan kapasitas kepemimpinannya untuk melayani kaum tertindas, atau justru untuk meneguhkan dominasi despotik. Potensi aktualisasi yang sama, jika kehilangan kompas transenden, dapat melahirkan arah moral yang bertolak belakang.

Aktualisasi manusia dalam kerangka berpikir paradigma ilahiah melompat melampaui batas-batas self-actualization Maslowian maupun self-transcendence Franklian yang antroposentris. Aktualisasi dalam Islam bergeser menuju sebuah proses transformasi spiritual yang komprehensif, yaitu self-transformation toward servanthood and trusteeship (transformasi diri menuju penghambaan mutlak kepada Allah dan penunaian amanah kekhalifahan di muka bumi). Formulasi ini sejalan dengan bangunan epistemologi yang digagas oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas mengenai hakikat din dan 'ubudiyyah, di

mana kebebasan sejati manusia tidak ditemukan dalam otonomi absolut yang liar, melainkan dalam ketundukan sukarela terhadap hukum-hukum ilahiah demi mewujudkan keadilan cosmic dan sosial[210]. Nama yang disandang manusia, dengan demikian, merupakan sebuah ikrar eksistensial yang mengikat dirinya pada komitmen ganda ini: sebagai hamba ('abd) yang tunduk secara spiritual, dan sebagai wakil (khalifah) yang mengemban mandat moral untuk memakmurkan bumi dengan kebenaran dan keadilan.

Nama Penentu Takdir

Penggunaan frasa “nama penentu takdir” dalam diskursus akademik maupun teologis menuntut sebuah tingkat kehati-hatian metodologis yang sangat tinggi. Secara ontologis dan epistemologis, tidak ditemukan artikulasi doktrinal maupun bukti empiris yang memadai untuk membenarkan pandangan deterministik bahwa sebuah nama secara mekanis, intrinsik, dan otomatis mengunci garis hidup atau takdir seorang individu. Oleh karena itu, istilah “nama penentu takdir” dalam konteks monograf ini tidak diposisikan sebagai aksioma ilmiah, melainkan sebagai sebuah hipotesis problematis yang perlu didekonstruksi, diuji secara kritis, dan pada akhirnya ditolak dalam wujudnya yang fatalistik.[211] Mengasumsikan nama sebagai determinan mutlak atas nasib manusia merupakan sebuah kekeliruan berpikir (fallacy) yang mereduksi dinamika kompleksitas kehidupan manusia ke dalam bentuk nominalisme magis suatu pemikiran pra-modern yang menganggap tanda linguistik memiliki kekuatan sebab-akibat (causal power) secara langsung terhadap realitas fisik dan metafisik.[212] Dalam pemikiran Islam, konsep qadar (takdir) mengacu pada ketetapan dan

ilmu Allah yang Maha Luas, yang mencakup segala realitas ciptaan tanpa menghilangkan prinsip kausalitas (asbab) serta kebebasan berkehendak yang dianugerahkan kepada manusia.[213] Perdebatan teologis yang intensif sepanjang sejarah pemikiran Islam terutama yang melibatkan dialektika antara Mazhab Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Mu'tazilah secara konsisten mengkaji relasi subtil antara kehendak mutlak Ilahi (iradah), pengetahuan-Nya yang abadi ('ilm), tindakan nyata manusia (kasb), dan konsekuensi moral yang menyertainya.[214] Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa setiap eksistensi diciptakan dalam ukuran dan ketetapan yang presisi[215], namun pada saat yang sama, Al-Qur'an secara eksplisit menuntut akuntabilitas individual atas setiap pilihan moral yang diambil oleh manusia.[216]

Struktur doktrin keselamatan (soteriology) dan hukum Islam (fiqh) tegak di atas asas tanggung jawab moral (taklif). Apabila sebuah nama dianggap sebagai penyebab metafisis yang secara imperatif menentukan takdir seseorang, maka bangunan moral Al-Qur'an yang melingkupi konsep pahala (thawab), dosa (* 'iqab*), pertobatan (taubah), dan balasan di akhirat akan kehilangan signifikansi korelatifnya.[217] Bagaimanakah seseorang dapat dipertanggungjawabkan atas tindakan kejahatan atau kebaikannya jika nasibnya telah terkunci secara otomatis oleh nama yang diberikan oleh orang tuanya? Dengan demikian, reduksi takdir ke dalam bunyi atau susunan huruf dalam sebuah nama merupakan bentuk distorsi terhadap hakikat teologi Islam. Nama tidak boleh ditempatkan sebagai entitas sebab-akibat metafisis yang menggeser Kehendak Ilahi, hukum kausalitas alamiah, determinan sosial-ekonomi, maupun agensi bebas yang dimiliki oleh individu.[218]

Meskipun nama harus ditolak sebagai determinan metafisis takdir, nama memiliki fungsi yang signifikan tatkala dipahami sebagai instrumen simbolik, linguistik, dan psikologis. Dalam teks-teks hadis, dicatat bahwa Nabi Muhammad ﷺ secara aktif memberikan perhatian terhadap nama-nama para sahabatnya, bahkan sering kali mengubah nama yang bermakna buruk, kelam, atau bercorak kesombongan menjadi nama-nama yang memancarkan optimisme dan kebaikan.[219] Praktik ini berpijak pada salah satu riwayat autentik mengenai seorang sahabat bernama Ḥazn (yang secara bahasa berarti "tanah yang keras dan sukar") yang menolak ketika Nabi ﷺ menawarkan untuk mengubah namanya menjadi Sahl ("kemudahan"). Di kemudian hari, keturunan dari Ḥazn mencatat bahwa kekerasan karakter dan kesukaran hidup senantiasa membayangi keluarga mereka.[220]

Akan tetapi, pembacaan kritis secara hermeneutis terhadap riwayat Ḥazn tidak boleh ditarik secara gegabah ke dalam generalisasi pseudo-ilmiah bahwa frekuensi fonetis atau arti kata sebuah nama secara mekanis menghasilkan takdir tertentu. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa korelasionalitas antara nama dan karakter terjadi melalui mekanisme optimisme (tafa'ul), doa, dan pemaknaan internal, bukan melalui hubungan kausalitas gaib.[221]

Secara psikologis, nama bertindak sebagai elemen mendasar dalam pembentukan skema diri (self-schema) dan identitas sosial. Menurut teori Nominative Determinism dan Implicit Egotism dalam psikologi modern, manusia cenderung memiliki ketertarikan subliminal terhadap hal-hal yang beresonansi dengan identitas namanya.[222] Nama yang senantiasa dipanggilkan kepada seseorang membawa muatan harapan, narasi budaya, dan ekspektasi sosial yang diinternalisasi secara

bertahap dalam struktur kepribadiannya. Proses internalisasi ini bekerja serupa dengan mekanisme ramalan yang mewujudkan dirinya sendiri (self-fulfilling prophecy), di mana ekspektasi kolektif dari lingkungan sosial membentuk persepsi diri individu, yang pada gilirannya memengaruhi preferensi, motivasi, dan pola pengambilan keputusannya.[223] Namun demikian, pengaruh ini sepenuhnya bersifat probabilistik, mediatif, dan sangat terikat pada variabel kontekstual; nama hanyalah sebuah stimulasi kognitif dan sosiologis, bukan penentu mutlak dari jalan hidup manusia.

Nama dan orientasi kehidupan

Dalam diskursus ontologi manusia, nama bukan sekadar label fonetik yang membedakan satu entitas dengan entitas lainnya, melainkan sebuah konstruksi semantik yang membawa beban nilai, sejarah, dan harapan. Nama berfungsi sebagai simbol primer yang menjembatani identitas personal dengan tatanan sosial dan spiritual[224]. Ketika nama diposisikan sebagai simbol, ia secara inheren mengandung kapasitas untuk mentransformasi kesadaran subjek dalam menentukan arah eksistensinya. Di sinilah letak urgensi untuk melihat nama bukan sebagai naskah takdir yang deterministik, melainkan sebagai kompas orientasi kehidupan. Seseorang yang mewarisi sebuah nama sebenarnya sedang menerima sebuah "warisan nilai" yang menuntut interpretasi aktif. Proses bertanya, “Apakah hidupku sesuai dengan makna yang terkandung dalam namaku?” merupakan sebuah lompatan metodologis dari sekadar menjadi objek penamaan menjadi subjek yang merefleksikan eksistensi[225]. Pergeseran paradigma ini sangat krusial untuk menghindari jebakan fatalisme ontologis. Seringkali,

dalam tradisi masyarakat tertentu, nama dianggap sebagai blueprint kaku yang menentukan garis nasib (name-as-destiny). Pandangan ini berisiko melumpuhkan agensi manusia, karena individu cenderung mencari pembenaran atas kegagalan atau kesuksesan semata-mata pada kekuatan magis-nominalistis di balik namanya[226]. Sebaliknya, dengan mengadopsi perspektif name-as-orientation, individu diajak untuk melakukan dialektika berkelanjutan antara identitas naratifnya dengan cita-cita yang terkandung dalam namanya. Dalam perspektif ini, nama berfungsi sebagai "pengingat etis" (ethical reminder) yang terus menerus memanggil subjek untuk menyelaraskan tindakan praktisnya dengan idealisme normatif yang disimbolkan oleh nama tersebut[227].

Secara epistemologis, transformasi ini mengubah fungsi nama dari "peta masa depan yang statis" menjadi "instrumen pembacaan masa lalu dan pengarah masa depan." Nama menjadi titik temu antara memori kolektif keluarga dengan otonomi individu. Dalam teologi Islam, hal ini sejalan dengan prinsip bahwa nama merupakan doa dan harapan (raja'), bukan sebuah ketetapan absolut yang meniadakan ikhtiar[228]. Nama yang baik adalah sebuah aspirasi yang diberikan orang tua, namun realisasinya bergantung pada bagaimana subjek tersebut menginternalisasi makna nama itu ke dalam struktur karakternya. Dengan demikian, nama tidak memberikan jawaban atas apa yang akan terjadi, tetapi memberikan landasan moral tentang bagaimana seseorang seharusnya bertindak[229].

Oleh karena itu, monograf ini menegaskan bahwa reorientasi terhadap makna nama merupakan bentuk agensi manusia dalam mengelola warisan simbolik. Dengan menjadikan nama sebagai jangkar orientasi, seseorang tidak lagi melihat dirinya sebagai tawanan dari

sebuah "sebutan," melainkan sebagai arsitek yang membangun makna di atas fondasi nilai yang telah diletakkan oleh pendahulunya. Nama, dalam kapasitasnya sebagai orientasi, memberikan kerangka teleologis bagi kehidupan: ia menunjukkan arah (telos), namun tetap memberikan ruang bagi kebebasan subjek untuk menempuh jalan menuju arah tersebut[230]. Kesadaran akan nama sebagai orientasi etis inilah yang pada akhirnya melahirkan integritas kepribadian, di mana ada keselarasan antara "siapa saya dipanggil" dan "bagaimana saya memilih untuk hidup"[231].

Menghindari determinisme nama terhadap takdir

Secara historis dan sosiologis, pemikiran manusia kerap terjebak dalam esensialisme linguistik yang mengasumsikan adanya hubungan kausalitas langsung antara penanda (signifier) dan petanda (signified), sebuah kekeliruan epistemic yang dalam kajian onomastik dikenal sebagai determinisme nama atau pemaksaan doktrin nomen est omen[232]. Wacana reduksionis ini mengandaikan bahwa nama memiliki kekuatan magis atau energi esensial yang secara fatalistik mendikte takdir, status sosial, serta perjalanan hidup seorang individu. Namun, penolakan terhadap determinisme nama bukan berarti mengabaikan signifikansi nomina dalam kehidupan manusia, melainkan sebuah ikhtiar intelektual untuk menempatkan nama pada porsi ontologis yang tepat. Apabila ditelisik secara kritis melalui kacamata filsafat analitik dan teologi transformatif, determinisme nama mengandung tiga cacat mendasar yang merusak pemahaman kita tentang eksistensi kemanusiaan: pengabaian terhadap agenitas (human agency), pencederaan terhadap konteks sosial-sejarah, serta pembenturan

mendasar terhadap prinsip akuntabilitas moral dan soterologi transendental.

Persoalan pertama dari determinisme nama adalah pengerusan secara masif terhadap agenitas manusia. Ketika nama dianggap sebagai garis takdir yang kaku, subjek manusia direduksi sekadar menjadi aktor pasif yang mengeksekusi skenario linguistik yang telah ditentukan sebelumnya, sebuah pandangan yang meniadakan kapasitas rasional dan kehendak bebas (free will)[233]. Persoalan kedua menyangkut pengabaian terhadap matriks konteks sosiokultural dan historis. Nama tidak pernah beroperasi dalam ruang hampa udara; makna dan ekspektasi yang melekat pada suatu nama senantiasa dinegosiasikan, dikonstruksi, dan diredefinisi oleh struktur kekuatan sosial, kelas, kualifikasi pendidikan, serta dinamika zaman yang melingkupinya[234]. Persoalan ketiga yang paling krusial dalam perspektif etika transendental dan teologi Islam adalah bahwa determinisme nama secara mendasar bertentangan dengan prinsip tanggung jawab moral individual. Doktrin keadilan ilahi menegaskan bahwa kemuliaan dan derajat eksistensial manusia tidak pernah dinilai berdasarkan label, epitets, atau konstruksi verbal nominalistik, melainkan diukur melalui kualitas iman, kebersihan niat (niyyah), serta manifestasi konkrit dari amal perbuatan[235]. Sebagaimana ditegaskan dalam wahyu al-Qur'an bahwa tidak ada bagian bagi manusia melainkan apa yang telah diusahakannya[236], dan selaras dengan fondasi aksiomatik hadis nabi yang menempatkan bobot esensial setiap perbuatan pada dorongan niat interiornya[237], manusia adalah agen moral yang bertanggung jawab penuh atas pilihan eksistensialnya, bukan korban dari konstruksi nomenklatur sosialnya[238]. Bangunan teori yang dikembangkan dalam

penelitian ini secara tegas menolak premis simplistis bahwa "nama menyebabkan takdir". Alih-alih menerima kausalitas mekanistik yang linier, teori ini merekonstruksi nama sebagai sebuah simbol yang memediasi kesadaran manusia melalui mekanisme refleksivitas semiotik[239]. Dalam konteks ilmu psikologi perkembangan dan sosiologi interpretif, nama berfungsi sebagai stimulasi simbolik awal (semiotic mediator) yang masuk ke dalam kognisi individu melalui interaksi bahasa lokal dan sosial[240]. Proses ini tidak bekerja secara deterministik, melainkan hermeneutik: nama menyediakan horizon makna, makna tersebut memantik proses internalisasi dan refleksi diri (self-reflection), refleksi mendalam tersebut kemudian membimbing orientasi nilai (value orientation), orientasi nilai menentukan arah keputusan dan pilihan-pilihan eksistensial (existential choices), pilihan yang diambil secara konsisten dan berulang akan memadat menjadi kebiasaan (habituation), kebiasaan tersebut membentuk disposisi karakter yang kokoh (character formation), dan pada akhirnya, karakter inilah yang mengantarkan manusia pada pemenuhan tugas kemanusiaannya atau amanah[241].

Dapat dibuktikan secara epistemologis bahwa tidak ada lompatan magis atau lompatan ortodoks dari sebuah nama yang secara langsung memproduksi takdir. Garis linier-dinamis ini menunjukkan bahwa nama hanyalah titik awal dari serangkaian proses kognitif, afektif, dan konatif yang amat kompleks. Nama menyediakan perancah linguistik (linguistic scaffolding), namun manusialah melalui akal, niat, ikhtiar, dan kesadarannya yang mengolah makna tersebut menjadi keputusan-keputusan riil di tengah realitas. Takdir, dalam pembacaan teologis-filsafat ini, bukanlah nasib pasif yang dijatuhkan dari langit melalui

sebaris kata, melainkan kristalisasi dari penunaian amanah eksistensial yang dicapai melalui pergulatan karakter dan kebebasan berkehendak manusia di bawah naungan takdir ilahi (qadar). Dengan demikian, membebaskan nama dari belenggu determinisme adalah langkah krusial untuk mengembalikan harkat manusia sebagai makhluk berkesadaran, beretika, dan bertanggung jawab penuh atas lintasan sejarah kehidupannya sendiri.

Dari Identitas Menuju Pengenalan Tuhan

Jika nama dan identitas kedirian manusia hanya berhenti pada wilayah pemaknaan sosiologis-nominal, maka ia sejatinya belum menyentuh relung eksistensial yang paling fundamental. Identitas sosial, dalam segala bentuk artikulasi kultural dan birokratisnya, hanyalah sebuah penanda profan yang membatasi manusia dalam ruang dan waktu yang kontingen[242]. Ketika diskursus mengenai kedirian manusia (anthropological selfhood) ditarik ke dalam ranah metafisika, identitas tidak lagi dipandang sebagai sekadar konstruksi sosial-linguistik, melainkan sebuah lokus penampakan (mazhar) dari realitas yang lebih tinggi[243]. Identitas manusia baru menemukan jangkar ontologisnya yang sejati ketika pertanyaan elementer mengenai "siapakah aku?" (who am I?) secara dialektis ditransformasikan dan ditautkan dengan pertanyaan teologis yang primordial: "siapakah yang menciptakanku?" (who is my Creator?)[244].

Melalui pergeseran paradigma ini, penyelidikan antropologis yang pada mulanya berpusat pada subjek manusia (antroposentris) mengalami transisi epistemik menuju wilayah ketuhanan (teosentris). Pergeseran ini bukanlah bentuk penafian terhadap kemanusiaan

manusia, melainkan sebuah proses radikalisasi kesadaran yang menempatkan eksistensi manusia dalam spektrum kosmis-metafisis yang utuh[245]. Manusia, dalam ketakterbatasannya sebagai subjek kesadaran, menyadari bahwa dirinya bukanlah entitas yang mandiri secara ontologis (wajib al-wujud), melainkan entitas yang bergantung (mumkin al-wujud) yang membutuhkan sandaran eksistensi pada Sang Pengada Mutlak[246]. Dengan demikian, pencarian identitas diri yang sejati pada hakikatnya adalah sebuah perjalanan spiritual dan intelektual yang mengarah pada pengenalan akan Tuhan (ma'rifatullah).

Pengenalan diri (self-knowledge) secara historis menduduki posisi sentral sebagai salah satu tema paling arkais sekaligus paling kontemporer dalam sejarah filsafat dunia, mulai dari maksim Delphic kuno gnothi seauton ("kenalilah dirimu sendiri") hingga analisis eksistensial abad modern[247]. Namun, dalam lanskap epistemologi Islam, refleksi atas kedirian tidak diizinkan berhenti pada sekadar introspeksi psikologis yang subjektif-solipsistik atau sosiologis-utilitarian. Di dalam worldview Islam, diri (nafs) dipahami secara mendalam sebagai sebuah mahakarya pneumatis sekaligus tanda (ayah) mikro-kosmis yang menunjuk langsung pada eksistensi Sang Pencipta[248]. Memahami struktur, potensi, dan keterbatasan diri pada akhirnya akan melahirkan kesadaran metodologis tentang adanya ketergantungan ontologis mutlak makhluk kepada Khalik.

Al-Qur’an memberikan formulasi psikologis-metafisis yang sangat distingtif sekaligus mendalam terkait dualitas eksistensial ini. Dalam Surah Al-Hasyr ayat 19, Allah SWT berfirman: “Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan

mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik."[249]. Ayat ini, jika dibaca melalui kacamata hermeneutika eksistensial, mengindikasikan adanya korelasi sirkular yang tak terpisahkan antara teognosis (pengenalan Tuhan) dan autognosis (pengenalan diri). Keterputusan relasional dengan Allah bukan sekadar berimplikasi pada hilangnya orientasi eskatologis-keagamaan, melainkan berujung pada disintegrasi kepribadian dan alienasi eksistensial yang akut sebuah kondisi di mana manusia kehilangan pemahaman sejati mengenai hakikat kemanusiaannya sendiri[250].

Kendati demikian, formulasi teo-eksistensial ini harus dipahami secara proporsional dan tidak reduksionis. Menyatakan bahwa setiap patologi psikologis atau krisis identitas yang dialami manusia merupakan akibat langsung dari kedangkalan spiritualitas adalah sebuah simplifikasi yang mengabaikan kompleksitas psiko-biologis manusia yang multidimensional[251]. Yang ingin ditegaskan secara konseptual-filosofis di sini adalah bahwa dalam kerangka berpikir (worldview) Qur'ani, identitas manusia tidak akan pernah mencapai kepenuhan maknanya (teleological fulfillment) jika ia dilepaskan dari matriks relasionalnya dengan Tuhan[252]. Sebagai implikasinya, psikologi transpersonal dan filsafat ketuhanan saling berkelindan; mengenali kedalaman diri adalah gerbang epistemologis, sedangkan mengenali Tuhan adalah puncak pencapaian eksistensial yang memberikan makna ultim bagi kehidupan manusia[253].

Fitrah dan pencarian makna

Dalam diskursus antropologi metafisika Islam, konsep fitrah tidak sekadar merujuk pada kondisi tabula rasa yang pasif, melainkan sebuah

bentang disposisi spiritual aktif-potensial yang ditanamkan Tuhan ke dalam struktur ontologis manusia. Al-Qur'an menegaskan konsep fiṭrat Allāh (فِطْرَتَ اللَّهِ) sebagai rancangan universal penciptaan yang tidak mengalami perubahan esensial secara teologis, sementara hadis sahih mengontekstualisasikannya ke dalam realitas sosiologis bahwa setiap anak dilahirkan di atas fitrah sebelum lingkungan sosial yang direpresentasikan oleh orang tua membentuk orientas keagamaan mereka.[254] Di sinilah letak distingsi radikal antara fitrah dalam Islam dan teori white sheet (tabula rasa) John Locke atau determinisme psikologis murni. Fitrah adalah arsitektur kognitif-spiritual yang memiliki inklinasi inheren atau kompas bawaan (primordial compass) menuju kebenaran absolut (al-Ḥaqq). Ia bukanlah tumpukan dogma yang siap pakai sejak lahir, melainkan sebuah kapasitas epistemik dan spiritual yang membuat manusia peka terhadap eksistensi transendental.

Ketika fitrah berinteraksi dengan realitas dunia, ia mengalami dialektika dengan ruang kebudayaan, pola asuh, dan formasi sosial. Pengaruh sosiologis ini tidak menghapus fitrah, melainkan dapat menutupinya (kufr) atau menyimpangkannya dari jalur teosentris. Dalam perspektif ini, pencarian makna (the search for meaning) yang dialami manusia sepanjang sejarah eksistensialnya bukanlah sebuah upaya spekulatif untuk "menciptakan" makna baru dari ketiadaan sebagaimana yang diasumsikan oleh eksistensialisme ateistik Jean-Paul Sartre melainkan sebuah proses anamnesis atau penemuan kembali (unveiling). Pencarian makna adalah perjalanan spiritual untuk menyingkap tabir-tabir inderawi dan diskursif demi menyelaraskan kembali kesadaran manusia dengan kesaksian primordialnya di alam ruh (Mīthāq), saat manusia mengakui ketuhanan Allah.[255] Dengan

demikian, teologi Islam memandang pergulatan eksistensial manusia bukan sebagai keputusasaan tanpa arah, melainkan sebagai kerinduan ontologis jiwa (nostalgia spiritual) untuk kembali kepada poros asalnya.

Identitas kemanusiaan dalam kosmologi Islam tidak pernah dirumuskan secara solipsistik atau terisolasi dari penciptanya; ia bersifat relasional secara fundamental (relational identity). Berbeda dengan proyek modernitas Barat yang mengonstruksi identitas manusia atas dasar otonomi mutlak individu dan antroposentrisme radikal, Al-Qur'an mendefinisikan manusia melalui jaring-jaring relasi transendental dan kosmis. Manusia dipahami melalui dialektika multidimensi: sebagai bashar (entitas material-biologis), insān (makhluk psikososial yang dibekali kelupaan dan kelenturan), ‘abd (hamba yang tunduk secara eksistensial), dan khalīfah (representasi moral dan spiritual di muka bumi). Relasi ganda sebagai ‘abd dan khalīfah ini membentuk keseimbangan ontologis yang unik. Sebagai ‘abd, identitas manusia berakar pada kepasrahan mutlak, kefakiran ontologis (faqr), dan pengakuan eksistensial bahwa dirinya bukanlah pemilik mutlak atas eksistensinya sendiri. Sementara sebagai khalīfah, manusia memikul tanggung jawab etis-kosmis (amānah) untuk memanifestasikan keadilan dan sifat-sifat rahmat Allah dalam realitas sejarah dan ekologi bumi.[256]

Formulasi identitas relasional ini menemukan landasan epistemologisnya yang kokoh dalam pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas. Al-Attas menegaskan bahwa worldview (pandangan alam) Islam diposisikan di atas struktur metafisika yang mapan, di mana konsep dīn (agama) secara etimologis berkaitan erat dengan dayn (utang eksistensial). Identitas hamba (‘abd) terbentuk karena kesadaran

bahwa dirinya berutang keberadaan kepada Sang Pencipta, dan ketaatan kepada-Nya adalah bentuk pengembalian utang tersebut secara sukarela demi mencapai kebebasan yang sejati (ikhtiyār).[257]

Di sisi lain, krisis eksistensial manusia modern yang terjebak dalam alienasi, hampa makna, dan kerusakan ekologis merupakan konsekuensi langsung dari desakralisasi pengetahuan. Seyyed Hossein Nasr mengkritik tajam reduksionisme sains modern yang mengisolasi kosmos dari dimensi sakralnya. Nasr menawarkan rekonstruksi pengetahuan suci (scientia sacra) sebagai satu-satunya jalan untuk memulihkan hubungan relasional manusia dengan Realitas Transenden. Hanya dengan memosisikan kembali intelek (‘aql) di bawah cahaya wahyu, manusia dapat menyembuhkan keretakan ontologisnya, merebut kembali identitasnya sebagai jembatan antara langit dan bumi, serta memulihkan perannya sebagai pemelihara kosmos yang suci.[258]

Dari self-identity menuju divine identity

Krisis eksistensial yang melanda manusia modern berakar pada fragmentasi identitas diri (self-identity) yang terlalu bertumpu pada konstruksi sosial-material. Dalam lanskap kebudayaan kontemporer yang didorong oleh kapitalisme lanjut dan hiper-individualisme, manusia cenderung mendefinisikan dirinya melalui akumulasi atribut eksternal, seperti status sosial, pencapaian profesional, dan representasi virtual. Identitas diri yang rapuh ini dibangun di atas landasan yang cair (liquid identity), yang senantiasa menuntut pengakuan dari luar dirinya sendiri[259]. Ketika pusaran pencarian jati diri ini hanya berputar pada poros ego (ego-centric), manusia terjebak

dalam kecemasan ontologis yang tiada berujung. Untuk keluar dari labirin eksistensial ini, diperlukan sebuah lompatan metafisik yang menggeser orientasi identitas manusia dari sekadar pemahaman psikologis-horizontal (self-identity) menuju kesadaran teosentris-vertikal yang disebut dengan divine-oriented identity[260].

Pergeseran dari self-identity menuju divine identity ini sama sekali tidak boleh disalahpahami sebagai bentuk panteisme, penyatuan substansi (unio mystica), inkarnasi (hulul), atau peleburan eksistensial (ittihad) di mana manusia mengklaim dirinya memiliki sifat kemutlakan Ilahi. Klaim spekulatif semacam itu secara tegas menyimpang dari doktrin tauhid yang menekankan transendensi mutlak Allah (tanzih) atas segala makhluk-Nya[261]. Sebaliknya, divine identity dalam konteks ini adalah sebuah kesadaran eksistensial-relasional di mana manusia menemukan esensi jati dirinya yang sejati melalui pengakuan sadar akan posisinya di hadapan Allah sebagai Pencipta (Khaliq), Pemelihara (Rabb), dan tujuan akhir dari seluruh pengabdian (Ilah). Identitas ini tidak menegasikan kemanusiaan, melainkan menyempurnakannya melalui aktualisasi potensi fitrah yang telah diinstal secara primordial di dalam struktur spiritual manusia[262].

Pada titik transisi ini, pertanyaan eksistensial manusia mengalami rekonstruksi radikal. Pertanyaan klasik psikologi sekuler seperti "Siapa aku?" (Who am I?) tidak lagi dijawab dengan katalogisasi pencapaian material atau klasifikasi kepribadian empiris. Pertanyaan tersebut bertransformasi menjadi sebuah gugatan spiritual: "Siapa aku di hadapan Allah?" (Man ana ‘inda Allah?). Pergeseran diskursif ini memindahkan fokus manusia dari domain "memiliki" (to have) menuju domain "mengabdi" (to serve). Manusia tidak lagi memandang dirinya

sebagai pemilik absolut atas hidup, tubuh, atau hartanya, melainkan sebagai penerima titipan yang mengemban tanggung jawab moral. Keberadaan manusia tidak lagi diukur dari apa yang dikuasainya, melainkan dari kedalaman komitmennya dalam menjalankan peran kepatuhan spiritual (’ubudiyyah) tersebut[263].

Konsekuensi psikologis dan sosiologis dari perubahan paradigma ini sangat masif. Ketika seseorang memeluk divine identity, pusat gravitasinya bergeser dari ego yang rapuh menuju ketetapan Ilahi yang kokoh. Jika dalam self-identity manusia selalu didera kecemasan akan kehilangan materi, jabatan, dan pengaruh sosial yang dianggap sebagai tiang penyangga eksistensinya maka dalam divine identity, semua elemen duniawi tersebut didekonstruksi menjadi sekadar instrumental. Manusia memahami bahwa atribut-atribut temporal tersebut bukanlah identitas dirinya, melainkan amanah (kepercayaan spiritual) yang harus dipertanggungjawabkan[264]. Identitas yang berorientasi Ilahi ini melahirkan manusia yang merdeka secara eksistensial; mereka tidak lagi dapat didikte oleh penilaian manusiawi atau dikomodifikasi oleh pasar, karena standar nilai dirinya telah digantungkan pada rida Allah yang bersifat abadi.

Pada akhirnya, transisi menuju divine identity ini merealisasikan tujuan penciptaan manusia secara komprehensif. Manusia tidak lagi menjadi budak dari persepsinya sendiri atau ekspektasi lingkungannya, melainkan menjadi hamba Allah yang merdeka sekaligus berperan aktif sebagai khalifah di muka bumi. Melalui integrasi spiritual ini, identitas diri yang tadinya terpecah-pecah dalam ruang sosial yang profan disatukan kembali dalam harmoni tauhid yang sakral. Di sinilah manusia menemukan kedamaian eksistensial (itminan) yang sejati, di mana

identitas dirinya tidak lagi rapuh diguncang perubahan zaman, melainkan kokoh berakar pada kebenaran yang mutlak.

Nama Panggilan Manusia (Ismul A'dzom)

Dalam upaya merumuskan arsitektur konseptual yang mempertemukan dimensi spiritual Islam dengan sosiologi eksistensial modern, diperlukan sebuah distingsi terminologis yang ketat dan jernih. Langkah ini krusial dilakukan agar formulasi teoretis yang diajukan tidak terjebak ke dalam simplifikasi reduktif atau dianggap sebagai bentuk penyimpangan (anomali) terhadap epistemologi teologi Islam (ʿaqīdah) yang telah mapan (established). Penjagaan batas-batas semantik ini bukan sekadar upaya defensif akademik, melainkan sebuah keharusan metodologis guna melahirkan sintesis keilmuan yang kokoh, di mana dimensi sakral tidak tereduksi oleh yang profan, dan dimensi ilmiah tidak terbiaskan oleh dogmatisme yang kaku.

Secara literal dan teologis-dogmatis dalam khazanah Islam, istilah Ism al-A'ẓam (secara spesifik ditulis al-Ism al-A'ẓam) merujuk secara eksklusif kepada Nama Allah Yang Paling Agung. Khazanah hadis klasik melimpah dengan riwayat yang mengaitkan nama agung ini dengan efikasi doa dan manifestasi transendental dalam komunikasi hamba dengan Penciptanya. Dalam kitab Jāmi' al-Tirmidhī, misalnya, terdapat kodifikasi riwayat dari sahabat Anas bin Malik yang menghubungkan al-Ism al-A'ẓam dengan untaian doa yang mengintegrasikan konsep ketauhidan mutlak, kelimpahan karunia (al-Mannān), penciptaan kosmos tanpa contoh sebelumnya (Badī' al-samāwāt wa al-arḍ), serta keagungan yang meliputi kemuliaan (Dhū al-Jalāl wa al-Ikrām); sementara dalam transmisi riwayat lain dari Asma' binti Yazid, nama

agung tersebut diidentifikasi berpijak pada poros integratif antara sifat kasih sayang (al-Raḥmān al-Raḥīm) dan keabadian hidup yang menopang seluruh eksistensi (al-Ḥayy al-Qayyūm)[265]. Tradisi hermeneutika hadis sepakat bahwa al-Ism al-Aʿẓam merupakan puncak representasi teosentris yang menyatukan seluruh asma dan sifat-Nya ke dalam satu lokus spiritual tertinggi bagi penghambaan manusia.

Oleh karena itu, penarikan frasa Ism al-Aʿẓam ke dalam ruang diskursus kemanusiaan untuk mengistilahkan "nama panggilan manusia" dalam monograf ini harus dipahami secara jernih sebagai sebuah metafora konseptual baru (new conceptual metaphor). Penggunaan ini sama sekali tidak berniat menggeser, mendekonstruksi, atau menegasikan definisi terminologis yang telah disepakati para teolog (mutakallimūn) maupun ahli hadis (muḥaddithūn). Sebaliknya, metafora ini diajukan sebagai jembatan analogis (qiyās al-majāzī) untuk menggambarkan bahwa sebagaimana al-Ism al-Aʿẓam milik Allah merupakan nama esensial yang merangkum seluruh kesempurnaan sifat-Nya, setiap individu manusia juga dianugerahi sebuah "nama panggilan eksistensial" yang merangkum blueprint keunikan penciptaan, potensi puncak, serta takdir fungsional mereka di muka bumi. Melalui pembedaan metodologis ini, integritas akademik teori yang dibangun justru semakin diperkuat; ia menawarkan sudut pandang segar tanpa mencederai sakralitas doktrinal yang ada, sekaligus memperkaya diskursus psikologi transpersonal dan sosiologi profetik Islam.

Menelusuri genealogi konseptual "panggilan" di dalam tradisi Islam akan menyingkap sebuah bentangan makna yang sangat kaya, sublim, dan berlapis, sekalipun istilah tersebut tidak serta-merta paralel secara

harfiah dengan konstruksi istilah modern calling atau vocation. Di dalam Al-Qur'an dan Sunnah, panggilan eksistensial manusia tidak mewujud dalam ruang hampa yang mekanistis, melainkan terstruktur melalui konfigurasi teologis yang mengarahkan manusia kepada komitmen iman, aktualisasi kebajikan (ma'rūf), totalitas pengabdian ('ubūdiyyah), penegakan keadilan ('adālah), dan pemenuhan tanggung jawab kosmis (amānah). Wahyu ilahi secara inheren beroperasi sebagai seruan agung (nīdā' atau da'wah): sebuah undangan aktif yang mengetuk kesadaran ontologis manusia untuk melampaui batas eksistensi materialnya demi memenuhi panggilan penciptaan-Nya yang suci[266].

Dalam lanskap epistemologi Islam, panggilan ilahiah (al-da'wah al-ilāhiyyah) bukanlah sekadar suara bisikan privat yang bersifat solipsistik yang secara otomatis mendikte individu untuk memilih profesi keduniawian tertentu secara spesifik. Panggilan dalam Islam bersemayam pada level yang jauh lebih fundamental dan transformatif, yakni sebuah panggilan eksistensial untuk mereorientasikan seluruh dimensi kehidupan, gerak-gerik, serta tarikan napas manusia di bawah naungan ketauhidan yang aktif. Merespons panggilan ini berarti menyelaraskan kehendak bebas manusiawi (al-irādah al-basyariyyah) dengan kehendak mutlak Ilahi (al-irādah al-ilāhiyyah), sehingga apa pun profesi, peran sosial, atau keahlian teknis yang ditekuni di dunia, semuanya dikonversi menjadi instrumen ibadah dan pemakmuran bumi ('imārat al-arḍ)[267].

Jika kita komparasikan dengan sejarah pemikiran Barat, konsep calling (panggilan hidup) mengalami pergeseran makna yang sangat signifikan. Sosiolog klasik Max Weber, dalam adikaryanya yang

monumental, memperlihatkan bagaimana konsep Jerman Beruf (dan istilah Inggris calling) yang semula berakar pada teologi Protestan khususnya melalui reformasi Martin Luther dan teologi Calvinisme telah mentransformasikan pekerjaan duniawi dari sekadar aktivitas profan untuk bertahan hidup menjadi sebuah tugas suci (duty) yang sarat dengan signifikansi religius[268]. Weber menganalisis bahwa dalam asketisme dunia dalam (inner-worldly asceticism), keberhasilan material dalam pekerjaan duniawi dipandang sebagai tanda-tanda keselamatan eskatologis, yang pada gilirannya mendorong lahirnya etos kerja kapitalisme modern. Namun, dalam perkembangannya di era sekuler, dimensi transendental dari calling ini perlahan memudar, menyisakan rutinitas mekanistik yang kerap mengalienasi manusia dari makna terdalam eksistensinya.

Sementara itu, studi psikologi dan sosiologi kontemporer mengenai calling menunjukkan dinamika yang ambigu dan kompleks. Di satu sisi, temuan ilmiah mengonfirmasi bahwa individu yang memandang pekerjaan mereka sebagai sebuah "panggilan hidup" (bukan sekadar pekerjaan atau karier) cenderung memiliki tingkat kepuasan kerja yang lebih tinggi, komitmen organisasi yang kokoh, serta rasa kebermaknaan hidup yang mendalam. Namun di sisi lain, penelitian-penelitian kritis juga menyingkap "sisi gelap" (the dark side) dari konsep calling tersebut jika tidak diimbangi dengan kesadaran keadilan struktural[269]. Pengalaman merasa "dipanggil" sering kali dieksploitasi oleh sistem kapitalistik untuk menjustifikasi kondisi kerja yang tidak adil, upah yang tidak layak, pengorbanan diri yang berlebihan (overwork), serta pengabaian terhadap kesejahteraan personal atas nama loyalitas spiritual pada pekerjaan.

Di sinilah konsep panggilan eksistensial dalam perspektif Islam menawarkan sebuah antitesis sekaligus sintesis yang seimbang (wasaṭiyyah). Islam tidak memisahkan antara kesalehan spiritual dan profesionalitas duniawi, namun juga tidak membiarkan nilai kemanusiaan dikorbankan demi efisiensi materi. Panggilan dalam Islam menuntut keadilan sosial dan penghormatan terhadap martabat kemanusiaan (karāmah al-insān). Dengan demikian, penemuan Nama Panggilan Manusia dalam dimensi konseptual ini adalah sebuah proses penemuan jatidiri yang membebaskan manusia dari perbudakan entitas-entitas profan, mengantarkan mereka pada maqam penghambaan yang murni, serta mengaktualisasikan potensi terbaik mereka sebagai khalifah Allah di muka bumi dengan penuh keseimbangan dan keadilan.

Hubungan nama dan panggilan

Perbincangan mengenai relasi antara nama dan panggilan tidak sekadar beroperasi pada ranah linguistik dangkal, melainkan menembus ke dalam struktur ontologis keberadaan manusia. Nama (ism) secara mendasar berfungsi sebagai penanda eksistensial yang mengkristalkan identitas subjektif; ia adalah wahana artikulatif di mana seseorang dikenali, dipetakan, dan dimasukkan ke dalam tatanan simbolik kebudayaan serta metafisika[270]. Dalam konteks epistemologi Islam, pemberian nama pertama kali yang diajarkan Tuhan kepada Adam (wa ’allama ādamal-asmā’a kullahā) menandai pengakuan atas kapasitas kognitif dan identitas esensial manusia sebagai mahluk berpengetahuan[271]. Namun, nama dalam wujud murninya bersifat statis sebuah entitas penanda yang menjawab pertanyaan tentang

"siapa aku dikenal". Identitas yang terbungkus dalam nama membutuhkan dinamika spasio-temporal agar tidak terisolasi dalam reifikasi formalis. Di sinilah "panggilan" (call atau vocation) hadir sebagai vektor relasional yang mengubah penanda pasif menjadi entitas yang bergerak secara teleologis. Jika nama menegaskan posisi eksistensial, maka panggilan menuntut orientasi responsif; nama menunjuk pada identitas subjek, sedangkan panggilan menunjuk pada arah pergerakan moral dan spiritual subjek tersebut[272].

Dinamika antara identitas dan panggilannya mengarahkan analisis antropologis menuju pemahaman yang lebih dalam mengenai dimensi Amanah dan kapasitas Khalifah. Ketika panggilan itu diinternalisasi, ia tidak lagi sekadar menjadi suara eksternal, melainkan bertransformasi menjadi Amanah sebuah beban ketaatan dan tanggung jawab etis eksistensial yang harus ditunaikan[273]. Amanah adalah jawaban konkret atas pertanyaan "apa yang harus aku tunaikan", yang memindahkan diskursus dari ranah teoritis menuju komitmen imperatif. Lebih jauh lagi, penunaian Amanah ini beroperasi dalam ruang lingkup kekhalifahan (khilāfah), yaitu kesadaran ontologis mengenai "dalam kapasitas apa aku bertanggung jawab di bumi"[274]. Kekhalifahan bukanlah sekadar jabatan politis atau struktur kekuasaan empiris, melainkan sebuah status agensi moral di mana manusia bertindak sebagai wakil Tuhan untuk mengelola tatanan kosmik dengan prinsip keadilan dan kebenaran. Dengan demikian, artikulasi antara Nama (identitas), Panggilan (orientasi), Amanah (kewajiban), dan Khalifah (kapasitas agensi) membentuk satu kesatuan sirkular yang utuh dalam merumuskan hakikat keberadaan manusia. Pembedaan kognitif dan kategorial ini sangat krusial karena ia memungkinkan terjadinya

lompatan metodologis dari antropologi filosofis menuju praksis sosio-spiritual. Tanpa pembedaan yang tajam, risiko terjebak dalam disfungsi eksistensial menjadi amat besar. Seseorang yang memiliki "nama yang baik" baik dalam arti signifikasi linguistik yang luhur maupun reputasi sosial namun mengabaikan "panggilan moral", hanya akan berhenti pada taraf formalisme simbolik yang mandul. Nama yang agung tanpa jawaban terhadap panggilan teleologis gagal melahirkan transformasi diri maupun lingkungan, mengendap sebagai sekadar romantisme identitas[275]. Sebaliknya, aktivisme yang terdorong oleh "panggilan" namun hampa dari kesadaran "identitas" yang berakar, berisiko tinggi melahirkan tindakan reaktif yang destruktif sebuah gerakan tanpa fondasi epistemologis dan ontologis yang kokoh (activism without foundation)[276].

Oleh karena itu, sintesis antara identitas yang sahih dan kesadaran akan panggilan hidup merupakan syarat mutlak bagi lahirnya praksis kekhalifahan yang autentik. Identitas (Nama) memberikan jangkar ontologis agar manusia tidak kehilangan jati dirinya di tengah arus disintegrasi moral, sementara Panggilan memberikan daya dorong transformatif agar manusia terus bergerak menunaikan Amanah historisnya[277]. Dalam konteks ini, keberhasilan seorang individu tidak diukur dari seberapa megah nama itu digaungkan di panggung publik, melainkan sejauh mana nama tersebut mampu merespons panggilan ilahi dan kemanusiaan melalui tindakan nyata yang membumi. Integrasi inilah yang pada akhirnya meniscayakan transformasi dari sekadar subjek yang "dikenal" menjadi agensi kosmologis yang bertindak dan bertanggung jawab penuh di muka bumi.

Panggilan Ilahiah dan kebangkitan ruhani

Panggilan ilahiah (divine calling) merupakan sebuah diskursus yang menembus batas-batas materialisme dialektis, di mana eksistensi manusia tidak lagi dipandang sekadar sebagai entitas biologis yang digerakkan oleh insting survivalitas atau akumulasi kapital. Dalam diskursus ini, terjadi sebuah transisi ontologis yang mendalam; individu mengalami diskontinuitas terhadap rutinitas profan dan mulai memasuki ambang kesadaran yang bersifat transenden[278]. Pergeseran ini, sebagaimana diamati dalam tradisi pemikiran Islam, seringkali diistilahkan sebagai yaqzah (kebangkitan dari kelalaian), di mana tabir kegelapan materiil tersingkap, memungkinkan subjek untuk melihat realitas di balik fenomena[279]. Pada titik ini, orientasi eksistensial manusia mengalami reorientasi radikal dari pertanyaan egoistik "apa yang akan aku ambil dari dunia?" menuju pertanyaan teleologis "apa yang Tuhan kehendaki untuk aku kerjakan?"[280].

William James, dalam magnum opus-nya mengenai dinamika pengalaman religius, memberikan landasan psikologis-fenomenologis yang kuat bagi pemahaman ini. James mengidentifikasi bahwa transformasi batiniah atau apa yang ia sebut sebagai proses menjadi "lahir kembali" (twice-born) melibatkan pergeseran pusat energi emosional dari kepentingan diri yang sempit menuju cakrawala makna yang lebih luas[281]. Meskipun James beroperasi dalam paradigma psikologi Barat, temuannya beresonansi dengan konsep tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) dalam Islam, di mana integrasi kepribadian terjadi ketika kehendak manusiawi selaras dengan kehendak Ilahiah[282]. Kesadaran akan tujuan hidup ini bukan sekadar abstraksi intelektual, melainkan sebuah dorongan batiniah yang memaksa individu untuk

mengaktualisasikan potensi tertingginya demi pengabdian kepada Pencipta[283]. Dalam perspektif Islam yang lebih mendalam, kebangkitan ruhani bukanlah sebuah keadaan ekstase tanpa makna atau pemisahan diri dari realitas sosial. Sebaliknya, ia adalah sebuah commitment to excellence yang termanifestasi dalam amal saleh. Indikator kematangan spiritual tidak terletak pada intensitas pengalaman subjektif yang esoteris semata, melainkan pada sejauh mana pengalaman tersebut mampu mentransformasi karakter moral individu menjadi sosok yang membawa rahmat bagi semesta (rahmatan lil 'alamin)[284]. Sebagaimana ditegaskan dalam wahyu, pengenalan terhadap hakikat penciptaan manusia untuk beribadah mencakup segala bentuk pengabdian yang mempertemukan ketaatan spiritual dengan tanggung jawab sosial[285]. Oleh karena itu, kebangkitan ruhani adalah jembatan yang menghubungkan antara perjumpaan mistik dengan realita etis yang disiplin dan amanah.

2.5.4 Panggilan sebagai Pengalaman Transformasional: Validasi Ethis dan Reduksi Egoisme

Panggilan ilahiah harus didefinisikan secara distingtif dari sekadar dorongan emosional atau ambisi profesional yang dibungkus dengan narasi religius. Dalam banyak kasus, antusiasme psikologis seringkali disalahartikan sebagai panggilan transenden, padahal ia mungkin saja merupakan proyeksi dari ego-ideal yang mencari validasi[286]. Panggilan yang sejati bersifat transformasional; ia tidak hanya mengubah apa yang dilakukan seseorang, tetapi mengubah siapa orang tersebut. Transformasi ini melibatkan dekonstruksi terhadap egoisme dan rekonstruksi identitas yang berpusat pada pengabdian kepada Tuhan dan kemaslahatan makhluk[287]. Panggilan ini bersifat otoritatif karena ia

datang dari Sumber yang melampaui diri subjek, namun ia juga bersifat membebaskan karena memerdekakan manusia dari perbudakan terhadap keinginan-keinginan rendah[288].

Secara metodologis, teori ini mengusulkan indikator-indikator krusial untuk memverifikasi keabsahan sebuah panggilan ilahiah. Pertama, adanya koherensi dengan prinsip-prinsip wahyu yang bersifat universal dan abadi[289]. Kedua, orientasi yang kuat pada maslahah (kemaslahatan umum) yang melampaui kepentingan sektarian atau personal[290]. Ketiga, terjadinya peningkatan rasa tanggung jawab (amanah) yang disertai dengan penurunan ambisi pribadi untuk diakui atau diistimewakan[291]. Keempat, adanya kesediaan untuk berkorban (tadhiyah), di mana kenyamanan personal seringkali dikorbankan demi pencapaian misi yang lebih mulia[292]. Panggilan yang benar tidak menciptakan narsisme spiritual, melainkan melahirkan kerendahhatian yang mendalam (tawadhu), karena subjek menyadari bahwa dirinya hanyalah instrumen dalam skenario agung Ilahi[293].

Pada akhirnya, efektivitas dari sebuah panggilan transformasional diukur dari buahnya yang nyata dalam kehidupan. Seseorang yang benar-benar terpanggil akan menunjukkan pertumbuhan karakter yang progresif, di mana integritas, keadilan, dan kasih sayang menjadi identitas yang tak terpisahkan dari profesi atau perannya di dunia[294]. Sebagaimana yang dicontohkan dalam tradisi kenabian, panggilan tersebut membawa transmutasi dari keadaan individu yang mencari makna menjadi individu yang menjadi sumber makna bagi orang lain[295]. Dengan demikian, panggilan ilahiah adalah sebuah proses dialektis yang terus-menerus menguji kejujuran niat manusia di hadapan keagungan mandat transenden yang diembannya.

The Theory of Divine Calling

Secara epistemologis, The Theory of Divine Calling yang dikembangkan dalam monograf ini tidak memposisikan diri sebagai sekadar adopsi atas teori psikologi vokasional Barat yang telah terarsitektur secara empiris, seperti konstruksi psikologi panggilan kerja profan.[296] Ia juga bukan sebuah istilah taksonomis yang secara eksplisit tertulis verbatim dalam leksikon teks klasik Al-Qur'an maupun riwayat hadis. Sebaliknya, teori ini dibangun sebagai sebuah sintesis teoritis tingkat lanjut (theoretical construct) yang menjembatani antropologi metafisika Islam dengan Diskursus Psikologi Pengalaman Religius, Teori Identitas Narratif, Hermeneutika Diri (hermeneutics of the self), serta doktrin eksistensial kekhalifahan (istikhlaf).[297]

Dalam lanskap akademik modern, diskursus mengenai "panggilan" (calling) sering kali terfragmentasi dalam dikotomi psikologi sekuler yang mereduksi panggilan menjadi orientasi karir prososial murni, atau dalam narasi teologis dogmatis yang kerap kali kehilangan daya analisis psikologis reflektifnya.[298] The Theory of Divine Calling menyatukan ranah-ranah tersebut dengan menempatkan fitrah manusia sebagai struktur dasar ontologis yang responsif terhadap seruan Ilahi.[299] Teori ini mengemukakan bahwa panggilan Ilahiah bukanlah fenomena eksternal yang bersifat traumatik atau interupsi irasional belaka, melainkan sebuah artikulasi bertahap dari pematangan kesadaran manusia akan kedudukannya di hadapan Allah swt. dan tanggung jawabnya terhadap alam semesta.

Melalui konvergensi antara pemikiran hermeneutika Paul Ricoeur mengenai identitas naratif,[300] epistemologi tasawuf Al-Ghazali tentang pengenalan jiwa (ma'rifat al-nafs),[301] serta pandangan holistik Seyyed

Hossein Nasr mengenai manusia universal (al-insan al-kamil),[302] teori ini menegaskan bahwa panggilan Ilahiah merupakan mekanisme pembentukan identitas autentik. Teori ini memandang manusia bukan sebagai subjek pasif yang digerakkan oleh dorongan deterministik biologis atau sosial belaka, melainkan sebagai agen moral-spiritual yang mampu melakukan pembacaan mendalam atas realitas dirinya dan jejak kehendak Sang Pencipta dalam sejarah hidupnya.[303]

Berdasarkan fondasi teoritis di atas, Panggilan Ilahiah secara rinci didefinisikan sebagai: kesadaran reflektif dan transformatif bahwa keberadaan manusia merupakan amanah dari Allah yang menuntut respons moral-spiritual melalui pengabdian, pengembangan potensi, pelayanan terhadap sesama, dan penunaian tanggung jawab kekhalifahan. Kesadaran Reflektif (Reflective Consciousness): Panggilan Ilahiah membutuhkan kognisi eksistensial, di mana panggilan tersebut tidak hanya dirasakan sebagai intuisi emosional yang kabur, melainkan dipahami, diartikulasikan, dan diintegrasikan ke dalam skema kognitif serta kesadaran naratif seseorang.[304] Tanpa kesadaran reflektif, dorongan spiritual berisiko terjebak menjadi fanatisme irasional atau sekadar epifenomena emosional temporer.

Transendensi (Transcendence): Sumber orientasi, validasi, dan teleologi dari panggilan ini berakar pada Allah swt. Transendensi meniscayakan bahwa tujuan akhir dari seluruh aktivitas eksistensial manusia tidak berhenti pada pemenuhan ego (self-actualization), akumulasi kapital, atau pengakuan sosial, melainkan berorientasi pada keridaan Ilahi (mardhatillah).[305]

Transformasi (Transformation): Panggilan Ilahiah secara fundamental merestrukturisasi persepsi diri (self-perception), hirarki

nilai, dan peta kognitif seseorang. Transformasi ini menggeser paradigma subjek dari pemahaman egosentris menuju pemahaman theosentris-altruistis, mengubah cara individu memandang penderitaan, bakat, dan takdir kehidupannya.[306]

Amanah dan Tanggung Jawab Eksistensial (Stewardship and Responsibility): Panggilan senantiasa memanifestasikan dirinya dalam bentuk komitmen konkret (duties of vicegerency).[307] Panggilan Ilahiah tidak mengasingkan manusia dari realitas sosial-historisnya, melainkan menuntut operasionalisasi potensi diri untuk kemaslahatan publik (maslahah 'ammah) dan perbaikan peradaban (iṣlāḥ).[308]

Dengan demikian, panggilan Ilahiah bukan sekadar perasaan intuitif-subjektif bahwa "Tuhan menginginkan saya menjadi profesi X". Pandangan dangkal demikian memposisikan Tuhan sekadar sebagai penentu karir personal. Sebaliknya, Panggilan Ilahiah merupakan kesadaran ontologis yang komprehensif bahwa seluruh kapasitas kognitif, afektif, psikomotorik, serta akumulasi pengalaman hidup manusia termasuk luka dan penderitaan merupakan entitas yang diamanahkan untuk diorientasikan sesuai dengan kehendak Ilahi demi kemaslahatan makhluk.[309]

Mekanisme internal The Theory of Divine Calling bergerak melalui trajektori perkembangan spiritual-psikologis yang bertahap dan sistematis. Trajektori ini dimulai dari pengenalan diri terstruktur (self-recognition), di mana individu secara jujur menginventarisasi dan menyadari nama, sejarah personal, kelebihan, keterbatasan, trauma, serta kecenderungan kejiwaannya.[310] Pengenalan ini tidak berhenti pada batas persepsi faktual, melainkan berlanjut menuju penafsiran hermeneutis atas diri (self-interpretation), yakni proses memberi

makna pada setiap fragmen pengalaman hidup sebagai bagian dari narasi pemanduan Ilahi.

Pada ambang batas refleksi diri ini, individu membentur batas-batas kontingensi dirinya sebuah kesadaran eksistensial bahwa manusia bukanlah entitas otonom yang mandiri secara mutlak (self-sufficient). Pengenalan atas keterbatasan dan kerentanan diri (khasā'iṣ al-basyariyyah) ini memicu terjadinya reorientasi teologis (theological reorientation).[311] Individu menyadari bahwa dirinya adalah makhluk yang bergantung (faqīr), yang keberadaannya membutuhkan Sandaran Mutlak. Dalam kerangka tauhid, kesadaran akan ketiadaan daya otonom ini memancarkan pemahaman murni akan kehadiran Sang Pencipta (Al-Khāliq).[312]

Proses dinamis ini mengartikulasikan ulang kaidah epistemologi sufistik klasik: (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia sungguh telah mengenal Tuhannya).[313] Di dalam ruang kesadaran teosentris ini, struktur awal teori panggilan Ilahiah menemukan formulasinya yang utuh. Seseorang tidak dapat mendengarkan atau memahami Panggilan Ilahiah manakala ia berada dalam kondisi amnesia eksistensial terhadap Tuhannya, sebab lupa kepada Allah secara inheren mengakibatkan keterasingan manusia dari hakikat dirinya sendiri. Hal ini mengonfirmasi landasan teologis Al-Qur'an:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

"Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa akan diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik." (QS. Al-Hashr[59]: 19).[314]

Prinsip Qur’anik dalam Surah Al-Hashr ayat 19 ini menegaskan keterkaitan erat antara kesadaran teologis dan kesadaran eksistensial

manusia. Lupa kepada Allah (nisyān Allāh) berdampak pada teralienasinya manusia dari struktur fitrah dan potensi sejati dirinya (nisyān al-nafs).[315] Sebaliknya, The Theory of Divine Calling membuktikan bahwa ketika kesadaran ketuhanan terintegrasi ke dalam struktur kognitif dan afektif individu, panggilan hidupnya tidak lagi dipersepsikan sebagai beban eksternal atau pilihan karir yang acak, melainkan sebagai artikulasi puncak dari penemuan kembali identitas dirinya yang sejati di dalam kehendak Ilahi.

Kebangkitan potensi ruhani

Pada tahap ketika orientasi ketuhanan (al-tawajjuh al-ilāhī) telah tertanam secara kokoh dalam struktur kesadaran manusia, terjadi pergeseran paradigmatik mendasar mengenai cara pandang terhadap kapasitas eksistensial diri. Potensi manusiawi baik yang bersifat kognitif, afektif, material, maupun psikomotorik tidak lagi dipahami sebagai kepemilikan otonom-absolut (al-milkiyyah al-muṭlaqah) yang berpusat pada ego, melainkan direkonseptualisasikan sebagai amanah ilahiah (al-amānah al-ilāhiyyah) yang menuntut pertanggungjawaban ontologis[316]. Dalam kerangka ini, kecerdasan intelektual, bakat kreatif, kelimpahan finansial, otoritas kepemimpinan, penguasaan sains dan teknologi, hingga kapasitas fisik, dielevasi dari sekadar instrumen akumulasi modal egois menjadi sarana pengabdian (taskhīr) untuk mewujudkan kemaslahatan universal[317].

Kerangka teoretis Divine Calling (Panggilan Ilahiah) memberikan pembatasan konseptual yang tegas antara potensi (potentiality) dan panggilan (calling). Jika potensi beroperasi pada tataran kapasitas eksistensial yang menjawab pertanyaan instrumental, "Apa yang

sanggup dilakukan oleh manusia?", maka panggilan beroperasi pada tataran teleologis-aksional yang menjawab pertanyaan normatif-transendental, "Untuk apa dan kepada siapa kemampuan tersebut didedikasikan?"[318]. Pembagian ini krusial untuk mencegah terjadinya reduksionisme bakat, di mana manusia berisiko terjebak dalam teknokrasi tanpa arah moral. Seseorang dapat memiliki keahlian teknologis yang luar biasa, namun panggilannya tidak selesai pada pencapaian kualifikasi teknis sebagai "ahli teknologi". Panggilan eksistensialnya menuntut aktivasi teknologi tersebut sebagai instrumen rekonstruksi peradaban seperti peningkatan keadilan akses pendidikan, demokratisasi layanan kesehatan, dan penjagaan ekosistem bumi (‘imārat al-arḍ)[319]. Demikian pula, seorang ekonom tidak sekadar dipanggil untuk mengoptimalkan efisiensi pasar demi akumulasi profit semata; panggilannya adalah mendesain struktur sosio-ekonomi yang berkeadilan, menolak eksploitasi, dan menjamin kesejahteraan distributif[320].Artinya, potensi tanpa panggilan hanya akan menghasilkan kemampuan instrumental yang dingin dan rawan dimanipulasi oleh kepenting egoistik; sebaliknya, panggilan tanpa potensi hanya menjadi aspirasi murni yang tidak memiliki daya jangkau operasional dalam realitas sejarah[321]. Hanya ketika potensi teknis berpadu secara harmonis dengan panggilan ketuhanan dan dibingkai oleh integritas karakter (al-akhlāq al-karīmah), amanah eksistensial manusia sebagai hamba (‘abd) dan wakil Tuhan di bumi (khālifah) dapat teraktualisasi secara utuh dalam ruang peradaban[322].

Metamorfosis manusia dalam paradigma psiko-spiritual Islam tidak berhenti pada rekonstruksi kognitif atau intelektual semata, melainkan menembus kedalaman ontologis jiwa, yakni dimensi nafs (entitas psiko-

dinamis) dan qalb (pusat persepsi dan spiritualitas)[323]. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa jiwa manusia dibekali potensi ganda (al-fujūr wa al-taqwā) dan berada dalam dinamika penyucian (tazkiyah) yang menentukan keberhasilan eksistensialnya, atau pengotoran (tadnīs) yang berujung pada kejatuhan martabat kemanusiaannya[324].

Proses merespons Divine Calling dengan demikian tidak cukup diukur dari pembaruan cara berpikir (way of thinking), melainkan harus mewujud dalam reorientasi radikal struktur motivasi (way of being)[325]. Manusia mengalami transmutasi dari dominasi nafs al-ammārah bi al-sū' jiwa yang impulsif dan terdorong oleh pemenuhan hasrat egoistis menuju tingkat nafs al-lawwāmah (jiwa yang kritis-introspektif), hingga mencapai puncak kedamaian dalam nafs al-muṭma'innah (jiwa yang tenang dalam ketundukan mutlak kepada Allah)[326].

Dalam kosa kata psikologi transpersonal modern, pergeseran motivasional ini dapat dipahami sebagai perpindahan pemikiran dari pemuasan ego (ego-satisfaction) dan pemenuhan kebutuhan dasar menuju aktualisasi makna serta pelayanan eksistensial (meaning and service/self-transcendence)[327]. Namun, dalam penjelasannya menurut psiko-spiritual Islam, pergeseran tersebut mencerminkan desakralisasi hawa nafsu dan pembentukan kepribadian yang dipandu oleh 'ubūdiyyah (penghambaan total), taqwā (kesadaran kritis-transendental), dan iḥsān (kesempurnaan etis dalam kesadaran akan kehadiran Ilahi)[328]. Qalb, sebagai organ persepsi spiritual, dibersihkan dari ran (kerak dosa dan egoisme) sehingga mampu menangkap pancaran cahaya ilahiah (nūr) dan melihat realitas pekerjaan bukan sebagai beban material, melainkan sebagai penampakan (mazhar) dari kehendak-Nya[329]. Panggilan ilahiah dalam tradisi Islam tidak dirancang

sekadar sebagai proses pencarian "pekerjaan impian" (dream job) atau karier sekuler yang memuaskan ambisi individu. Lebih jauh dari itu, Divine Calling adalah sebuah proses transmutasi ontologis atas subjek pemegang peran itu sendiri[330]. Pekerjaan, profesi, dan aktivitas sosial tidak lagi mengubah hakikat pekerjaan itu secara eksternal semata, melainkan memurnikan niat, menyucikan motif, dan mengilhami jiwa sang pelaku (al-fā'il), sehingga seluruh gerak eksistensialnya bernilai ibadah dan berorientasi pada perjumpaan spiritual dengan Sang Pencipta.

Panggilan menuju amanah kekhalifahan

Tahap tertinggi dalam bangunan teologis-antropologis adalah lahirnya kesadaran kekhalifahan (khalīfah consciousness). Pada fase puncak ini, manusia tidak lagi terjebak dalam pertanyaan infantil dan utilitarian yang semata-mata berbunyi, "apa yang Tuhan berikan kepadaku?", melainkan bertransformasi secara radikal menuju pertanyaan eksistensial yang berorientasi pada masa depan peradaban, yaitu "apa yang harus kulakukan dengan apa yang Tuhan berikan?"[331]. Pergeseran diskursif ini mengubah orientasi ontologis subjek secara fundamental; dari sebuah kepasifan yang menuntut penerimaan (theology of receiving) menjadi sebuah keaktifan yang memikul pertanggungjawaban (theology of accountability)[332]. Dalam bingkai ini, eksistensi manusia di bumi tidak lagi dipandang sebagai keberadaan yang hampa makna atau sekadar berorientasi pada pemuasan hasrat individual, melainkan dipahami sebagai sebuah keterlibatan kosmis yang terencana, bermartabat, dan sarat akan tanggung jawab teofanik. Transformasi kesadaran ini secara revolusioner mendefinisikan ulang

seluruh dimensi kehidupan manusia menjadi serangkaian tanggung jawab primordial yang multisektoral. Kekayaan tidak lagi dipandang sebagai akumulasi kapital yang bebas nilai, melainkan dikontekstualisasikan sebagai amanah ekonomi yang menghendaki keadilan distributif dan kesejahteraan sosial secara inklusif[333]. Ilmu pengetahuan dan kapasitas kognitif tidak lagi dieksploitasi sebagai instrumen dominasi dan eksklusi, melainkan diangkat menjadi amanah epistemik yang menuntut penegakan kebenaran serta pencerahan kemanusiaan[334]. Begitu pula dengan kekuasaan, yang dialihkan dari hasrat hegemonis yang koruptif menjadi amanah politik demi tegaknya keadilan hukum dan perlindungan terhadap kaum tertindas[335]. Di era kontemporer, teknologi tidak boleh dibiarkan meluncur bebas tanpa arah moral, melainkan harus dikendalikan sebagai amanah peradaban demi kemaslahatan universal[336], sementara alam semesta beserta seluruh ekosistemnya diperlakukan dengan penuh penghormatan sebagai amanah ekologis yang harus dijaga kelestariannya demi keberlangsungan generasi masa depan[337].

Konsep amanah dalam Al-Qur’an memberikan fondasi penting bagi model tersebut. Manusia menerima tanggung jawab yang memiliki konsekuensi moral, sehingga kapasitas manusia tidak dapat dipisahkan dari pertanggungjawaban.[338] Relasi ontologis ini mengindikasikan bahwa kebebasan memilih (free will) yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia bukanlah cek kosong tanpa batas, melainkan sebuah instrumen moral yang menuntut pertanggungjawaban universal (al-mas'ūliyyah)[339]. Ketidakmampuan atau keengganan manusia dalam memikul amanah ini, sebagaimana disitir dalam dialektika kosmis Al-Qur'an, merepresentasikan kegagalan eksistensial yang dapat

menjatuhkan martabat manusia ke derajat yang paling rendah[340]. Oleh karena itu, kapasitas akal dan spiritualitas yang dimiliki manusia secara inheren senantiasa berkelindan dengan keharusan moral untuk merealisasikan kehendak ilahi di muka bumi melalui tindakan-tindakan nyata yang etis.

Pada tahap ini, panggilan ilahiah (divine calling) tidak lagi dipahami secara sempit sebagai ritus-ritus eskatologis yang terisolasi dari realitas sosial, melainkan bertransformasi menjadi sebuah misi peradaban yang konkret dan berjangka panjang. Manusia yang telah menemukan orientasi ketuhanannya yang sejati tidak akan menarik diri dari realitas duniawi melalui asketisisme pasif (uzlah), melainkan kembali ke tengah-tengah dunia dengan membawa kesadaran yang baru dan transformatif[341]. Kembalinya manusia ke tengah gelanggang sejarah ini membawa misi rekonstruksi sosial dan rekonstruksi ekologis yang berbasis pada nilai-nilai profetik. Ini adalah bentuk upaya integratif untuk membangun peradaban yang makmur, harmonis, dan berkeadilan ('imārat al-arḍ) di bawah naungan rida ilahi[342].

Nama sebagai identitas

Nama merupakan titik awal eksistensial manusia dalam panggung sosial karena ia memberikan instrumen identifikasi primordial yang membedakan satu individu dari liyan (the other). Secara ontologis, nama berfungsi sebagai penanda (signifier) yang dilekatkan pada petunjuk (signified) kemanusiaan, memungkinkan seorang individu untuk dipanggil, dikenali, diingat, dan dibedakan dalam struktur sosial yang kompleks[343]. Tokoh hermeneutika kontemporer, Paul Ricoeur, membedakan identitas menjadi dua dimensi: idem (kesamaan yang

mutlak dan statis) dan ipse (kedirian yang dinamis dan naratif)[344]. Dalam bingkai ini, nama pada mulanya berfungsi pada level idem sebuah label administratif dan simbolis yang kaku. Namun, nama tidak pernah sama dengan identitas secara keseluruhan; ia hanyalah sebuah wadah semiotik yang menanti untuk diisi oleh aktualitas pengalaman hidup. Dalam tradisi intelektual Islam, pemberian nama (tasmiyah) bukan sekadar urusan pragmatis-nominalistik, melainkan sebuah proyeksi teologis dan spiritual. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menegaskan keterkaitan erat antara nama yang diberikan dengan karakter serta takdir spiritual penyandangnya, di mana nama membawa doa, harapan, dan cetak biru eksistensial yang diorientasikan kepada kebaikan[345]. Al-Qur'an sendiri mengukuhkan urgensi nama dan konseptualisasi bahasa ketika Allah mengajarkan nama-nama benda (al-asma') kepada Adam sebagai basis epistemologis kepemimpinannya di bumi[346]. Melalui nama, manusia memperoleh kapasitas kognitif untuk mengidentifikasi realitas dan menetapkan posisi dirinya di dalam kosmos.

Namun, nama baru menjadi bermakna secara substantif ketika ia melebur ke dalam narasi kehidupan aktual yang dialami subjek. Nama yang diwariskan atau dipilih menghubungkan seseorang secara genealogis dengan institusi keluarga, memori sejarah, pranata budaya, ajaran agama, dan bentangan harapan masa depan. Makna-makna laten ini tidak bersifat mekanis; ia menuntut pemenuhan melalui tindakan sadar (agency) dan komitmen eksistensial di ruang publik. Tanpa adanya aktualisasi melalui amal dan kontribusi nyata, nama hanya akan berakhir menjadi artefak linguistik yang kosong dari signifikasi moral. Karena itu, tesis pertama genealogis monograf ini menyatakan: "Nama menyediakan simbol identitas, tetapi identitas

dibentuk melalui proses kehidupan." Evolusi identitas ini bergerak dari kepasifan nomenklatur menuju keaktifan karakter, di mana manusia menuliskan biografinya sendiri di atas lembar sejarah melalui keputusan-keputusan etis yang diambilnya setiap hari[347].

Jika nama berfungsi menjawab pertanyaan ontologis tentang “siapa” (who), maka panggilan (calling/vokasi) melangkah lebih jauh untuk menjawab pertanyaan teleologis tentang “ke mana” (whither) arah kehidupan tersebut hendak dilabuhkan. Panggilan mengubah identitas yang semula statis dan berorientasi ke dalam, menjadi sebuah orientasi dinamis yang mengarah ke luar, menghubungkan diri subjek dengan kontribusi sosial-transendental. Konsep calling (atau Beruf dalam sosiologi Jerman) yang dianalisis secara mendalam oleh Max Weber memperlihatkan bagaimana pekerjaan keduniawian dapat bergeser makna menjadi tugas suci yang bernilai transenden ketika dijalankan dengan dedikasi moral yang tinggi[348]. Di bawah pengaruh etika protestan historis, calling sering kali direduksi menjadi profesionalisme asketik yang melahirkan kapitalisme modern; namun, esensi dasarnya tetap menunjukkan bahwa aktivitas manusia memperoleh signifikansi tertinggi ketika ia dipahami sebagai bagian dari grand desain yang melampaui kepentingan utilitarianistik dan akumulasi materi semata[349].

Dalam paradigma Islam, konsep panggilan mengalami ekspansi makna yang sangat radikal dan inklusif. Panggilan tidak lagi dibatasi oleh batas-batas sempit profesi sekuler atau sekadar okupasi ekonomi. Menjadi orang tua yang melahirkan generasi tangguh, ilmuwan yang menyingkap tabir kebenaran objektif, pemimpin yang menegakkan keadilan, pengusaha yang menggerakkan roda kemaslahatan, pendidik

yang menyalakan pelita akal budi, hingga pekerja sosial yang membalut luka kemanusiaan semuanya merupakan ruang aktualisasi dari amanah ketuhanan dan fungsi khilafah (representasi kemakmuran bumi) yang diembankan kepada manusia[350]. Perspektif ini melampaui dikotomi sakral-profan; setiap aktivitas yang diniatkan untuk kemaslahatan bersama secara otomatis terelevasi menjadi ibadah yang bernilai vertikal sekaligus horizontal.

Oleh karena itu, panggilan (calling) pada hakikatnya bukan terutama merujuk pada jabatan struktural, kelas sosial, atau posisi birokratis dalam hierarki organisasi. Panggilan adalah sebuah orientasi moral yang mendalam terhadap peran eksistensial yang dijalani manusia. Ia adalah komitmen internal untuk mentransformasikan setiap peran yang dipegang menjadi instrumen pengabdian yang tulus. Ketika seseorang memandang perannya sebagai sebuah panggilan, terjadi perubahan paradigma: dari yang semula berorientasi pada "apa yang bisa saya dapatkan dari peran ini" (transaksional) menjadi "apa yang bisa saya kontribusikan melalui peran ini" (transformasional)[351]. Orientasi moral inilah yang memberikan daya tahan psikologis dan integritas spiritual bagi seseorang di tengah badai krisis nilai modernitas.

Kesadaran (consciousness/al-wa'y) merupakan jembatan emas yang menghubungkan identitas statis di satu sisi dengan panggilan dinamis di sisi lain. Tanpa kehadiran kesadaran yang tercerahkan, nama menetap sebatas label sosiologis yang menempel dingin, dan potensi-potensi luhur manusia tetap menjadi kapasitas laten yang beku, tak terarah, dan mengalami alienasi dari tujuan puncaknya[352]. Kesadaranlah yang menginterupsi rutinitas mekanis kehidupan sehari-

hari, mendorong subjek untuk mengambil jarak dari realitas empiris guna melakukan refleksi kritis mendalam. Melalui kesadaran yang terjaga, manusia mampu mengajukan pertanyaan-pertanyaan eksistensial yang mengguncang kenyamanan ilusifnya:

“Siapa aku?” (Pertanyaan tentang asal-usul ontologis dan esensi kedirian).

“Apa yang telah diberikan kepadaku?” (Pertanyaan tentang refleksi atas karunia, talenta, dan privilese waktu).

“Apa yang selama ini kulakukan?” (Pertanyaan tentang evaluasi kritis dan akuntabilitas rekam jejak historis).

“Untuk siapa aku hidup?” (Pertanyaan tentang orientasi pengabdian, cinta, dan altruisme).

“Siapa yang akan mempertanggungjawabkan hidupku?” (Pertanyaan teologis tentang eskatologi dan keadilan absolut di hadapan Khalik).

Pertanyaan-pertanyaan reflektif tersebut secara perlahan namun pasti menuntun manusia bermigrasi dari sekadar refleksi psikologis-eksistensial menuju refleksi spiritual-transendental yang melampaui batas-batas fisik duniawi.

Pada tahapan transisi krusial inilah, konsep fitrah menemukan signifikansi teoretis dan praktisnya yang paling fundamental. Manusia tidak lahir sebagai tabula rasa yang hampa nilai; ia dibekali dengan fitrah, yaitu keterarahan primordial, suci, dan alami kepada esensi kebenaran mutlak, keindahan, dan ketauhidan kepada Allah SWT[353]. Al-Qur'an menegaskan eksistensi cetak biru spiritual ini dalam Surah Ar-Rum ayat 30, yang memerintahkan manusia untuk menghadapkan wajah kemanusiaannya secara lurus kepada agama Allah di atas dasar fitrah-Nya[354]. Meskipun fitrah bersifat bawaan dan universal, ia tidak

bekerja secara otomatis di tengah distorsi lingkungan sosial dan kecenderungan materialistik duniawi. Keterarahan primordial tersebut menghendaki pemeliharaan yang konsisten melalui proses pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan harus diaktualisasikan secara sadar melalui serangkaian pilihan konkret dalam realitas kehidupan[355]. Kesadaran transformatif inilah yang mengubah manusia dari sekadar makhluk biologis yang digerakkan oleh insting, menjadi subjek moral seutuhnya (al-insan al-kamil) yang mengarahkan seluruh gerak hidupnya demi meraih rida ilahi, mengintegrasikan nama, peran, dan takdir spiritualnya dalam harmoni kepasrahan yang aktif.

Kekhalifahan sebagai misi

Panggilan ilahiah yang telah mencapai fase kematangan (maturitas spiritual) tidak lagi terhenti pada pengalaman batin yang bersifat solipsistik atau sekadar pemuasan dahaga eksistensial individual. Ia secara imperatif harus bertransformasi menjadi sebuah misi fungsional. Dalam diskursus ini, konsep khalīfah hadir bukan sebagai terminologi politik kekuasaan an-sich, melainkan sebagai struktur ontologis yang membingkai misi manusia di alam semesta[356]. Sebagai entitas yang ditunjuk oleh Tuhan di muka bumi (QS. Al-Baqarah: 30), manusia memikul beban amanah yang melibatkan integritas moral dan kecakapan manajerial terhadap realitas[357]. Oleh karena itu, keberhasilan kekhalifahan tidak diukur secara kuantitatif melalui dominasi teknokratis atas alam, melainkan secara kualitatif melalui sejauh mana manusia mampu menjalankan mandat etis terhadap lingkungan, sesama makhluk, dan esensi dirinya sendiri. Kekhalifahan dalam perspektif ini mengandung dimensi epistemologis yang

mendalam. Manusia dikaruniai potensi intelektual (al-’aql) dan kemampuan kognitif untuk "mengetahui nama-nama" (ta’līm al-asmā’), yang secara filosofis berarti penguasaan atas hukum-hukum alam dan realitas objektif[358]. Namun, pengetahuan ini membawa konsekuensi tanggung jawab epistemic; setiap determinasi pengetahuan harus diorientasikan pada kemaslahatan (maṣlaḥah), bukan eksploitasi. Di sinilah dimensi moral menjadi jembatan krusial, sebab kekuasaan yang teralienasi dari etika transendental hanya akan melahirkan kerusakan (fasād) di muka bumi. Kekhalifahan adalah titik temu antara otoritas manusiawi dan ketaatan ilahiah, di mana agen manusia bertindak sebagai wakil yang terikat pada konstitusi nilai Sang Pemberi Mandat[359].

Tahap puncak dari proses genealogis perkembangan manusia adalah peradaban (tamaddun atau ‘umrān). Jika individu yang telah menyadari panggilan ilahiahnya mengkristal menjadi sosok "manusia khalifah", maka peradaban merupakan ruang spasial-temporal bagi aktualisasi amanah tersebut[360]. Peradaban bukan sekadar tumpukan artefak fisik atau kemajuan material, melainkan manifestasi eksternal dari kualitas jiwa-jiwa penyusunnya yang telah mencapai tahap ihsan. Model ini menegaskan bahwa "Nama" (Ism) berposisi sebagai gerbang hermeneutis primer, bukan puncak teleologis. Nama adalah simbol identitas yang mengawali perjalanan pencarian makna, yang pada gilirannya membuka pintu kesadaran akan hakikat Sang Pencipta. Melalui transformasi batin (nafs dan qalb), identitas personal dilebur ke dalam panggilan ilahiah yang melahirkan tanggung jawab sosial-kosmik[361]. Penting untuk ditegaskan secara akademik bahwa meskipun nama manusia menjadi pintu masuk, istilah Ism al-A‘ẓam tetap harus diletakkan pada kedudukan teologisnya yang absolut sebagai Nama

Allah Yang Paling Agung, dan tidak boleh direduksi atau diklaim sebagai identitas rahasia individual manusia demi menjaga batas antara transendensi Tuhan dan imanensi makhluk[362].

Hubungan antara nama dan panggilan dalam teori ini bersifat hermeneutis, bukan magis. Manusia melakukan pembacaan mendalam terhadap teks sejarah hidupnya, potensi uniknya, dan nilai-nilai wahyu untuk merumuskan posisi eksistensialnya. The Theory of Divine Calling (Teori Panggilan Ilahiah) dengan demikian berfungsi sebagai jembatan multidisipliner yang menghubungkan antropologi metafisika, psikologi eksistensial, filsafat identitas, dan spiritualitas Islam dengan teori peradaban[363]. Ia menawarkan jalan tengah (via media) di antara dua ekstrem: menolak individualisme eksistensial yang meniadakan Tuhan (seperti dalam pemikiran Sartre), sekaligus mengoreksi determinisme religius fatalistik yang meniadakan agensi manusia[364].

Panggilan ilahiah bukanlah pengekangan terhadap kebebasan, melainkan sebuah orientasi kebebasan (orientation of freedom). Manusia tidak bebas dari tanggung jawab, melainkan bebas untuk memilih bagaimana ia menunaikan tanggung jawab tersebut secara autentik[365]. Akhirnya, evolusi pertanyaan eksistensial manusia dari "siapa namaku" hingga "amanah apa yang harus aku tunaikan" menunjukkan bahwa puncak kemanusiaan tidak ditemukan dalam egoisme diri, melainkan dalam dedikasi untuk menjadi rahmat bagi semesta (raḥmatan lil-‘ālamīn). Manusia yang paling mengenal dirinya adalah mereka yang menyadari asal-usulnya (al-mabdā’), tujuan hidupnya (al-ghāyah), dan kepada siapa seluruh pengabdiannya akan bermuara (al-ma’ād)[366].

ANTROPOLOGI ILAHIAH DAN STRUKTUR ONTOLOGIS MANUSIA

Kritik terhadap Antropologi Reduksionistik

Antropologi pada dasarnya tidak pernah semata-mata merupakan ilmu tentang manusia sebagai objek empiris. Setiap konsepsi mengenai manusia selalu mengandung asumsi ontologis tentang apa yang dianggap sebagai realitas manusia, dari mana manusia berasal, apa yang menggerakkannya, apakah manusia memiliki kebebasan, bagaimana kesadaran bekerja, dan untuk tujuan apa manusia hidup. Karena itu, pertanyaan tentang manusia pada akhirnya tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan mengenai realitas, pengetahuan, nilai, dan tujuan kehidupan. Dalam perspektif antropologi ilahiah, manusia tidak dipahami hanya sebagai organisme biologis, subjek psikologis, aktor sosial, atau agen ekonomi, melainkan sebagai makhluk yang memiliki dimensi jasmani, psikis, intelektual, moral, spiritual, dan transendental yang terintegrasi dalam suatu orientasi ketuhanan. Al-Qur'an menempatkan tujuan eksistensial manusia dalam hubungan dengan Allah melalui pernyataan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada-Nya[367].

Kritik terhadap antropologi reduksionistik tidak identik dengan penolakan terhadap temuan ilmu pengetahuan modern. Kritik tersebut terutama diarahkan kepada kecenderungan epistemologis ketika suatu pendekatan yang sah untuk menjelaskan satu dimensi manusia kemudian dinaikkan statusnya menjadi penjelasan total tentang

manusia. Reduksionisme terjadi ketika kompleksitas manusia dipaksa masuk ke dalam satu kategori penjelasan: materi, dorongan biologis, struktur sosial, kebebasan individual, proses kognitif, perilaku teramati, atau mekanisme neurobiologis. Padahal, keberhasilan suatu metode pada satu tingkat analisis tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa tingkat tersebut merupakan keseluruhan realitas manusia. Dalam filsafat pikiran kontemporer sendiri, fisikalisme masih menjadi posisi dominan, tetapi posisi tersebut tetap menghadapi persoalan metafisis mengenai bagaimana keadaan mental ditempatkan dalam dunia yang sepenuhnya fisik dan bagaimana pengalaman mental memperoleh status kausal[368].

Kecenderungan reduksionistik ini mengabaikan apa yang disebut sebagai the hard problem of consciousness suatu batas epistemologis di mana pendekatan kuantitatif-objektif gagal menangkap hakikat kualitatif dari pengalaman subjektif manusia (qualia). Ketika antropologi melepaskan jangkar metafisika transendennya, ia terjebak dalam lingkaran penafsiran yang fragmentaris. Manusia didegradasi menjadi sekadar sekumpulan variabel mekanistik yang dapat dimanipulasi, kehilangan kedalaman eksistensialnya, dan terasing dari asal-usul serta tujuan akhir penciptaannya.

Materialisme memahami realitas pada tingkat fundamental sebagai realitas material atau fisikal. Dalam bentuk kontemporernya, posisi ini sering hadir sebagai fisikalisme, yakni pandangan bahwa segala sesuatu yang secara fundamental ada berada dalam tatanan fisik, atau bahwa fakta-fakta mental pada akhirnya harus dapat ditempatkan dalam kerangka dunia fisik. Posisi tersebut memiliki kekuatan metodologis karena memungkinkan penelitian manusia dilakukan melalui observasi

biologis, ilmu saraf, genetika, fisiologi, dan ilmu-ilmu empiris lainnya. Manusia memang tidak dapat dilepaskan dari tubuh, sistem saraf, metabolisme, hormon, dan lingkungan materialnya. Mengabaikan dimensi tersebut justru akan menghasilkan antropologi yang abstrak dan tidak berakar pada kenyataan kehidupan[369].

Masalah muncul ketika hubungan manusia dengan materi berubah menjadi identifikasi ontologis yang menyamakan manusia dengan materi. Pada titik ini, kesadaran dapat direduksi menjadi aktivitas neuronal, kehendak menjadi konsekuensi determinasi biologis, moralitas menjadi strategi adaptif, cinta menjadi mekanisme hormonal, dan pencarian makna menjadi produk sampingan perkembangan otak. Penjelasan demikian mungkin berguna secara kausal pada tingkat tertentu, tetapi belum otomatis menyelesaikan persoalan tentang pengalaman subjektif, intensionalitas, nilai, tanggung jawab, dan orientasi transendental. Bahkan dalam perdebatan filsafat pikiran, persoalan mengenai bagaimana keadaan mental berkaitan dengan keadaan fisik tetap merupakan salah satu masalah utama[370].

Antropologi ilahiah tidak menyangkal bahwa manusia adalah makhluk bertubuh. Sebaliknya, Al-Qur'an secara eksplisit menggambarkan penciptaan manusia dalam bentuk jasmani dan kemudian menghubungkannya dengan pemberian rūḥ[371]. Struktur tersebut menunjukkan bahwa tubuh bukan sesuatu yang harus disingkirkan demi spiritualitas. Persoalannya ialah bahwa tubuh tidak cukup untuk menjelaskan keseluruhan manusia. Manusia adalah makhluk yang bertubuh, tetapi juga makhluk yang mampu mengetahui, menilai, memilih, menyesali, mencintai, mengabdikan diri, dan mengorientasikan kehidupannya kepada sesuatu yang melampaui

kepentingan materialnya. Karena itu, tubuh harus dipahami sebagai dimensi eksistensial yang nyata sekaligus sebagai bagian dari struktur manusia yang lebih luas.

Dalam kerangka ini, materialisme memberikan kontribusi penting bagi pemahaman mengenai kondisi fisik manusia, tetapi menjadi problematis apabila berubah menjadi metafisika total yang menutup kemungkinan adanya dimensi non-material. Kritik tersebut tidak berarti bahwa setiap penelitian biologis bersifat materialistik dalam arti filosofis. Penelitian tentang otak, tubuh, dan perilaku tetap sah dan diperlukan. Yang ditolak adalah category mistake: menjadikan metode untuk mempelajari aspek material sebagai satu-satunya jalan untuk menentukan hakikat keseluruhan manusia. Jika manusia dipahami semata sebagai jalinan atom dan jaringan saraf tanpa dimensi spiritual, maka konsep-konsep luhur seperti keadilan, tanggung jawab moral, dan hak asasi manusia akan kehilangan landasan ontologisnya dan merosot menjadi sekadar fiksi utilitarian yang rapuh.

Humanisme modern muncul antara lain sebagai reaksi terhadap pandangan yang dianggap merendahkan otonomi, martabat, dan kapasitas manusia. Dalam berbagai bentuknya, humanisme menempatkan manusia sebagai subjek yang mampu memilih, menciptakan makna, bertanggung jawab, dan mengembangkan potensinya. Eksistensialisme Jean-Paul Sartre, misalnya, memberikan tekanan yang sangat kuat pada kebebasan dan tanggung jawab manusia; Sartre mengembangkan suatu ontologi eksistensial yang memahami manusia melalui kebebasan, faktisitas, pilihan, dan tanggung jawab[372]. Humanisme karena itu tidak layak diperlakukan secara karikatural sebagai pandangan yang semata-mata “antiagama”.

Sebagian tradisi humanistik justru telah membuka ruang penting bagi pembicaraan mengenai martabat, kebebasan, kreativitas, pengalaman hidup, tanggung jawab, dan aktualisasi diri. Psikologi humanistik, misalnya, secara eksplisit berkembang sebagai pendekatan yang menekankan kapasitas manusia untuk memilih, membentuk kehidupannya, dan mengaktualisasikan potensinya[373].

Akan tetapi, antropologi ilahiah mempertanyakan fondasi final dari otonomi manusia ketika otonomi tersebut ditempatkan sebagai prinsip tertinggi. Kebebasan tanpa horizon transendental dapat berubah menjadi kebebasan yang harus menciptakan seluruh nilai dari dirinya sendiri. Dalam eksistensialisme Sartre, manusia dipahami melalui kebebasan dan tanggung jawab yang tidak didasarkan pada suatu esensi manusia yang telah ditetapkan secara transenden[374]. Dari perspektif Islam, manusia memang memiliki kehendak dan kapasitas memilih, tetapi kebebasan tersebut tidak bersifat absolut. Ia merupakan kebebasan makhluk yang berada dalam tatanan ciptaan, menerima amanah, tunduk kepada hukum moral, dan bertanggung jawab kepada Allah.

Di sinilah perbedaan mendasar antara humanisme yang berpusat pada manusia (antroposentrisme) dan antropologi ilahiah (teosentrisme yang humanis). Antropologi ilahiah tidak meniadakan martabat manusia, melainkan justru menempatkan martabat itu dalam relasi dengan Tuhan. Manusia menjadi mulia bukan karena ia merupakan pusat realitas yang otonom, tetapi karena ia merupakan ciptaan yang diberi pengetahuan, kemampuan moral, amanah, dan kedudukan khusus di bumi. Al-Qur’an menyatakan bahwa anak keturunan Adam telah dimuliakan, yang menunjukkan bahwa martabat

manusia merupakan bagian dari tatanan normatif yang lebih tinggi daripada sekadar keberhasilan sosial atau kemampuan individual[375]. Humanisme sekuler mendasarkan martabat manusia pada fondasi yang subjektif dan kontingen, yang sewaktu-waktu dapat bergeser sesuai konsensus sosial, sedangkan antropologi ilahiah menjangkar martabat tersebut pada ketetapan Ilahi yang mutlak dan abadi.

Psikologi modern memberikan sumbangan yang tidak dapat diabaikan terhadap pemahaman manusia. Psikoanalisis membuka perhatian terhadap kehidupan tak sadar; behaviorisme menekankan pentingnya perilaku yang dapat diamati dan pengaruh lingkungan; psikologi kognitif mengkaji perhatian, memori, bahasa, penalaran, dan pengambilan keputusan; psikologi sosial memperlihatkan pengaruh relasi dan struktur sosial; psikologi humanistik menyoroti pengalaman subjektif dan aktualisasi diri; sedangkan pendekatan kontemporer semakin menghubungkan faktor biologis, psikologis, sosial, dan lingkungan.

Oleh sebab itu, istilah “psikologi modern” tidak boleh digunakan seolah-olah menunjuk pada satu teori yang tunggal. Ia merupakan medan keilmuan yang plural. Bahkan psikologi humanistik secara eksplisit berkembang dengan pendekatan holistik dan menekankan perkembangan potensi manusia[376]. Carl Rogers, melalui Client-Centered Therapy, menempatkan pengalaman subjektif dan kemampuan individu untuk berkembang sebagai bagian penting dari proses psikoterapeutik[377]. Abraham Maslow kemudian mengembangkan teori motivasi yang menghubungkan kebutuhan dasar dengan kebutuhan pertumbuhan dan aktualisasi diri, yang pada fase akhir pemikirannya meluas hingga menyentuh dimensi

transpersonal dan transendensi diri[378]. Dari sudut pandang antropologi ilahiah, psikologi modern terutama dalam mainstream klasiknya sering kali terjebak dalam reduksionisme psikologis (psikologisme). Psikoanalisis Freudian cenderung mereduksi dorongan-dorongan luhur manusia, termasuk dorongan keagamaan, sebagai sublimasi dari insting seksual (libido) atau mekanisme pertahanan ego terhadap kecemasan neurotik. Behaviorisme radikal ala Skinner menyingkirkan konsep keagenan (agency) dan kebebasan mendalam manusia, mengidentifikasi manusia tak lebih dari organisme yang perilakunya sepenuhnya ditentukan oleh pengondisian lingkungan (operant conditioning). Sementara itu, psikologi kognitif kontemporer, meski berhasil memetakan proses mental, kerap memandang pikiran manusia dengan metafora komputer sebuah sistem pemrosesan informasi fungsional yang mengabaikan dimensi spiritualitas yang substantif.

Keterbatasan epistemologis ini dicoba untuk diatasi oleh mazhab psikologi transpersonal dan eksistensial, seperti yang dirintis oleh Viktor Frankl melalui konsep logoterapi, yang menegaskan bahwa dorongan utama manusia adalah pencarian makna (will to meaning) dan adanya dimensi noologis (spiritual) yang tidak dapat sakit atau rusak[379]. Namun, tanpa jangkar ontologis yang bersumber dari wahyu, upaya-upaya psikologi modern untuk mendekati dimensi spiritual sering kali berakhir pada "psikologisasi agama" di mana pengalaman spiritual diukur semata-mata dari kegunaan fungsional-pragmatisnya bagi kesehatan mental, bukan pada kebenaran objektif dari realitas transendental itu sendiri.

Dalam khazanah pemikiran Islam, pemahaman mengenai aspek psikis manusia terintegrasi secara harmonis dengan dimensi spiritual.

Tokoh klasik seperti Abu Hamid al-Ghazali dalam monumental karyanya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn tidak memisahkan jiwa (nafs) dari dimensi kalbu (qalb), akal ('aql), dan roh (rūḥ)[380]. Bagi Al-Ghazali, dinamika psikologis manusia adalah medan perjuangan moral dan spiritual (mujāhadah) untuk mencapai integrasi batin yang bersih (tazkiyat al-nafs). Jiwa manusia tidak dipandang sebagai entitas mekanistik yang pasif, melainkan sebuah realitas dinamis yang memiliki potensi untuk naik dari tingkatan jiwa yang condong pada keburukan (nafs al-ammārah bi al-sū') menuju jiwa yang menyesali diri (nafs al-lawwāmah), hingga mencapai kedamaian puncaknya dalam jiwa yang tenang (nafs al-muṭma'innah) di hadirat Ilahi.

Keterbatasan pendekatan reduksionistik

Kritik fundamental terhadap sains modern sering kali berakar pada kegagalan mendasar dalam membedakan antara instrumen metodologis dan klaim ontologis. Reduksionisme, sebagai paradigma dominan, cenderung memerangkap realitas manusia yang multidimensional ke dalam satu dimensi penjelasan tunggal, sebuah proses yang secara filosofis disebut sebagai pengubahan parsialitas metodologis menjadi totalitas ontologis[381]. Keberhasilan neurosains dalam memetakan aktivitas sinaptik saat seseorang mengalami fenomena spiritual, misalnya, sering kali disalahtafsirkan sebagai bukti bahwa spiritualitas hanyalah sekadar "epifenomena" dari materi biologis. Padahal, penjelasan mengenai bagaimana otak bekerja (mekanisme) sama sekali tidak menjawab pertanyaan mengenai mengapa manusia merasakan urgensi moral atau kebermaknaan eksistensial yang melampaui batas-batas materialitasnya[382].

Ketidakmampuan reduksionisme untuk menjembatani kesenjangan antara fakta empiris dan makna normatif menciptakan krisis identitas manusia dalam diskursus ilmiah modern.

Dalam spektrum sosiologis dan evolusioner, kecenderungan serupa juga terjadi. Penjelasan mengenai perilaku religius yang dianggap sebagai strategi adaptasi evolusioner demi kohesi sosial sering kali mengabaikan pertanyaan tentang validitas kebenaran dari objek keyakinan itu sendiri[383]. Di sini, batas epistemik antar-disiplin ilmu sering kali dilanggar; sosiologi mencoba menjadi hakim bagi teologi, sementara biologi mencoba mendikte etika. Sejatinya, setiap disiplin memiliki "objek formal" yang spesifik. Sebagaimana ditegaskan dalam pemikiran sistemik, totalitas manusia tidak dapat dipahami hanya dengan menjumlahkan bagian-bagiannya (the whole is more than the sum of its parts)[384]. Pengetahuan tentang memori secara neurologis tidak akan pernah bisa secara otomatis menjelaskan beratnya beban moral dari sebuah penyesalan, karena makna moral berada pada level realitas yang berbeda dengan impuls listrik di korteks serebral.

Dalam konteks pemikiran Islam, kesadaran akan bahaya reduksionisme ini menemukan resonansinya dalam karya monumental Malik Badri. Melalui kritiknya yang tajam dalam The Dilemma of Muslim Psychologists, Badri memperingatkan tentang bahaya "lubang biawak" sebuah metafora untuk pengikutan buta terhadap paradigma psikologi Barat yang sekularistik tanpa melakukan uji kritis terhadap asumsi filosofisnya[385]. Pandangan dunia Islam (Islamic Worldview) menegaskan bahwa manusia bukan sekadar homo economicus atau homo biological, melainkan makhluk yang memiliki dimensi Ruh yang bersifat transenden[386]. Al-Qur'an secara eksplisit menyinggung keterbatasan

kapasitas manusia dalam memahami esensi Ruh, yang sekaligus menjadi teguran bagi upaya-upaya reduksionistik yang mencoba mematerialkan hal-hal yang bersifat metafisika[387]. Maka, kritik terhadap reduksionisme dalam tradisi Islam bukanlah bentuk anti-sains, melainkan sebuah upaya untuk meletakkan sains dalam kerangka hierarki realitas (Maratib al-Wujud).

Arsitektur antropologi yang komprehensif menuntut adanya dialog interdisipliner yang tidak saling meniadakan, melainkan saling melengkapi. Sebuah pendekatan yang disebut sebagai "Antropologi Ilahiah" muncul sebagai alternatif konstruktif yang bersifat integratif sekaligus transformatif[388]. Integratif berarti mengakui validitas kebenaran pada tingkat biologis, psikologis, dan sosiologis sebagai manifestasi dari hukum-hukum Tuhan (Sunnatullah) di alam semesta, tanpa menjadikannya sebagai satu-satunya determinan kehidupan manusia. Transformatif berarti bahwa seluruh pengetahuan tersebut harus diarahkan pada tujuan akhir manusia (teleologi), yaitu penghambaan kepada Allah (’abd) dan representasi ketuhanan di muka bumi (khalifah)[389]. Dengan demikian, pengetahuan tidak hanya berhenti pada observasi atas apa yang "ada", tetapi juga bergerak menuju apa yang "seharusnya" demi penyempurnaan jiwa dan keadilan sosial.

Pada akhirnya, pergeseran dari reduksionisme menuju antropologi integratif memerlukan keberanian epistemologis untuk mengakui adanya batas-batas pengetahuan manusia. Manusia adalah ayat (tanda) Tuhan yang paling kompleks, di mana rahasia ketuhanan dan dinamika materialitas bertemu dalam satu eksistensi yang unik[390]. Mengakomodasi dimensi wahyu dalam analisis ilmiah bukan berarti

mengompromikan objektivitas, melainkan justru memperluas cakrawala rasionalitas untuk mencakup aspek-aspek realitas yang selama ini disingkirkan oleh positivisme sempit. Dalam kerangka ini, sains dan agama tidak lagi dipandang sebagai dua kutub yang bertentangan, melainkan sebagai dua instrumen yang berbeda namun harmonis dalam upaya manusia memahami jati dirinya di hadapan Sang Pencipta.

Manusia sebagai *'Abd* dan Khalifah

Konsep manusia dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari dua identitas fundamental yang saling berdialektika secara dinamis: ‘abd (hamba) dan khalīfah (wakil/pengelola). Kedua konsep ini tidak diposisikan sebagai dualisme kutub yang saling menafikan, melainkan merupakan struktur eksistensial integral yang menentukan kedudukan ontologis sekaligus tanggung jawab kosmologis manusia di alam semesta. Sebagai ‘abd, manusia menundukkan dirinya secara vertikal-transendental di hadapan Sang Pencipta, suatu pengakuan mutlak atas keterbatasan dan ketergantungan eksistensial makhluk (faqr) terhadap Yang Absolut (Al-Ghanī). Sebaliknya, sebagai khalīfah, manusia menerima mandat horizontal-imanen untuk mengelola, memakmurkan, dan menegakkan keadilan di muka bumi. Dialektika ini menegaskan bahwa legitimasi tindakan horizontal manusia sebagai pengelola bumi hanya sah secara etis apabila didasarkan pada ketundukan vertikal yang murni kepada Allah. Manusia merendahkan diri di hadapan Sang Khalik agar memperoleh kapasitas spiritual dan moral yang kokoh dalam memimpin serta memelihara ciptaan-Nya. Dimensi pertama yang mendasari antropologi ilahiah adalah

kedudukan manusia sebagai ‘abdullah (hamba Allah). Penghambaan dalam diskursus metafisika Islam bukanlah suatu bentuk perbudakan sosial yang mereduksi kemanusiaan, melainkan sebuah pengakuan ontologis bahwa manusia bukanlah entitas mandiri yang berdiri sendiri. Keberadaan manusia sepenuhnya bergantung pada rahmat dan kehendak penciptaan Allah. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa orientasi teleologis dari penciptaan jin dan manusia semata-mata adalah untuk beribadah kepada-Nya[391]. Dalam konteks ini, ibadah (‘ubūdiyyah) tidak boleh direduksi sekadar sebagai ritus formal-individual yang terisolasi dari realitas sosial. Ibadah adalah poros eksistensial yang mengintegrasikan seluruh dimensi kehidupan manusia baik spiritual, intelektual, maupun praktis ke dalam satu kesatuan tujuan yang sakral.

Secara epistemologis, status sebagai ‘abdullah menuntut pengakuan akan keterbatasan rasio manusia. Akal (‘aql) diakui sebagai instrumen kognitif yang luar biasa dalam menganalisis, menalar, dan memformulasikan hukum-hukum alam, namun ia bukanlah sumber kebenaran mutlak yang berdiri sendiri tanpa bimbingan metafisik. Tanpa cahaya wahyu (wahy), rasio manusia rentan terjebak dalam subjektivitas yang merusak dan sekularisasi ekstrem yang memutus hubungannya dengan yang suci[392]. Oleh karena itu, dalam epistemologi Islam, akal dan wahyu beroperasi dalam harmoni yang integratif: akal berfungsi menyingkap dan memahami realitas empiris serta teks suci, sedangkan wahyu memberikan kerangka aksiologis dan orientasi teologis yang melampaui batas-batas jangkauan indrawi.

Lebih jauh lagi, pemahaman yang mendalam terhadap konsep ‘abd membawa implikasi pembebasan (emancipation) yang radikal.

Terdapat paradoks eksistensial yang indah dalam konsep ini: ketika seorang manusia dengan sukarela menghambakan dirinya secara total kepada Allah, pada saat yang sama ia dibebaskan dari segala bentuk penghambaan material dan sosial duniawi. Manusia yang kehilangan kesadaran sebagai hamba Allah cenderung mencari "tuhan-tuhan baru" dalam bentuk akumulasi kapital, kekuasaan politik, teknologi, reputasi sosial, maupun ego personal (al-hawā). Penghambaan kepada Allah bertindak sebagai demitologisasi terhadap kekuatan-kekuatan profan tersebut, merekonstruksi hierarki nilai kehidupan, dan menempatkan segala sesuatu di dunia ini murni sebagai sarana (wasīlah), bukan tujuan akhir (ghāyah) eksistensi[393].

Dimensi kedua dari eksistensi manusia direpresentasikan melalui peran sosial-historisnya sebagai khalīfah. Deklarasi kosmik mengenai mandat ini terekam dalam Al-Qur'an ketika Allah mengumumkan kehendak-Nya kepada para malaikat untuk menetapkan seorang pengelola di bumi[394]. Peristiwa kosmologis ini menandai penyerahan tanggung jawab besar kepada manusia, sebuah makhluk yang dibekali kehendak bebas (free will) sekaligus potensi moral untuk memilih antara jalan kebaikan dan kerusakan.

Secara teologis, istilah khalīfah tidak boleh ditafsirkan sebagai "pengganti" yang menempati posisi Allah secara ontologis, karena Allah Maha Hadir (Al-Hadīr) dan tidak membutuhkan pengganti. Sebaliknya, kekhalifahan harus dipahami sebagai representasi moral-etis (deputi/wakil) untuk menegakkan kehendak-kehendak ilahiah di bumi, seperti keadilan, kasih sayang, kedamaian, dan kemakmuran. Para mufasir klasik, seperti Al-Tabari dan Ibn Kathir, menjelaskan bahwa kekhalifahan mencakup peran manusia sebagai penerus generasi

sebelumnya yang bertugas menjaga keberlangsungan kehidupan serta mengimplementasikan hukum dan syariat Allah di tengah masyarakat[395].

Stewardship atau kekhalifahan dalam pandangan Islam sangat bertolak belakang dengan konsep dominasi antroposentrisme ekstrem Barat yang sekuler, yang menempatkan manusia sebagai penakluk alam (master of nature). Dalam Islam, alam semesta merupakan tanda-tanda kebesaran Allah (āyāt) yang memiliki hak ontologis untuk dihormati dan dipelihara. Manusia tidak memiliki hak kepemilikan mutlak atas bumi; kepemilikan tersebut bersifat amanah yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban. Oleh karena itu, relasi manusia dengan alam bersifat etis-ekologis. Eksploitasi destruktif atas nama pembangunan dan modernisasi adalah bentuk pengkhianatan terhadap mandat kekhalifahan. Ilmu pengetahuan dan teknologi harus dikendalikan oleh kearifan (wisdom), serta pembangunan material harus diselaraskan dengan kelestarian ekosistem dan kemaslahatan bersama[396].

Sintesis antara peran ‘abd dan khalīfah membentuk sebuah keseimbangan dinamis yang menjaga integritas kemanusiaan. Dimensi ‘abd merepresentasikan orientasi vertikal (hablum minallāh), sedangkan dimensi khalīfah merepresentasikan tanggung jawab horizontal (hablum minannās wa minal ‘ālam). Jika kedua dimensi ini dipisahkan, maka akan terjadi ketimpangan eksistensial yang merusak. Penghambaan (‘ubūdiyyah) tanpa dibarengi peran kekhalifahan akan melahirkan spiritualitas pasif yang asketis (quietism), di mana manusia abai terhadap problem sosial, ketidakadilan, dan kemiskinan di sekitarnya. Sebaliknya, aktivitas kekhalifahan tanpa dilandasi kesadaran penghambaan akan melahirkan ambisi kekuasaan yang tiranis

(tughyān), sekularisme yang eksploitatif, dan kerusakan ekologis yang masif.

Keberhasilan eksistensial manusia diukur dari kemampuannya mentransformasikan ritus ibadah vertikal menjadi aksi sosial yang transformatif. Shalat, zakat, dan puasa bukan sekadar ekspresi kepatuhan dogma, melainkan instrumen edukasi spiritual yang harus melahirkan karakter keadilan, kejujuran, solidaritas sosial, dan kepekaan etis dalam ruang publik. Seluruh aktivitas keduniawian baik dalam bidang sains, ekonomi, politik, maupun kebudayaan menjadi bernilai ibadah sejauh aktivitas tersebut diarahkan untuk kemaslahatan makhluk demi mencari keridaan Allah.

Relasi dialektis yang harmonis antara aspek transendental dan imanen ini sejalan dengan analisis semantik Toshihiko Izutsu mengenai struktur pandangan dunia Qur'ani (Koranic Weltanschauung). Izutsu menunjukkan bahwa istilah-istilah kunci dalam Al-Qur'an, seperti Allah, Insān, ‘Abd, dan Khalīfah, saling terikat dalam jaringan relasional yang mendalam, di mana makna satu istilah ditentukan oleh hubungannya dengan istilah yang lain dalam satu kesatuan struktur teosentris yang kokoh[397].

Puncak normatif dari tanggung jawab kekhalifahan termanifestasikan dalam konsep amānah. Al-Qur'an melukiskan drama kosmis di mana amanah ini ditawarkan kepada entitas-entitas fisik terbesar di alam semesta langit, bumi, dan gunung-gunung namun semuanya menolak karena khawatir akan mengkhianatinya. Manusia, dengan keberanian ontologisnya, bersedia memikul tanggung jawab tersebut[398]. Penerimaan amanah ini menempatkan manusia pada posisi mulia, sekaligus memperingatkan potensi kejatuhannya yang

sangat dalam karena sifat dasar manusia yang cenderung lalai (ẓalūman jahūlā).

Amanah tersebut menuntut adanya kebebasan memilih (iḫtiyār) yang hanya dianugerahkan kepada manusia. Kebebasan inilah yang melahirkan tanggung jawab moral (moral responsibility). Manusia tidak hanya dituntut untuk memiliki kecakapan teknis dalam mengelola bumi, melainkan juga kebijaksanaan etis untuk membedakan antara yang maslahat (constructive) dan yang mafsadat (destructive). Potensi ganda manusia untuk naik ke derajat yang lebih tinggi dari malaikat melalui ketundukan dan ilmu, atau merosot lebih rendah dari binatang melalui kezaliman dan kebodohan menegaskan perlunya proses penyucian jiwa yang berkelanjutan (tazkiyatun nafs) dan pembinaan adab secara komprehensif[399]. Pada akhirnya, konsep amanah mengikat etika kemanusiaan dengan eskatologi: setiap hembusan napas, keputusan etis, dan tindakan pengelolaan alam yang dilakukan manusia di dunia ini akan dituntut pertanggungjawabannya secara mutlak di hadapan pengadilan ilahiah di akhirat kelak.

Struktur Ontologis Manusia

Struktur ontologis manusia dalam perspektif Islam tidak dapat disederhanakan menjadi sebuah diagram mekanistik. Berbeda dengan pandangan dualisme Cartesian yang membelah realitas kemanusiaan secara tajam menjadi res cogitans (kesadaran) dan res extensa (materi), antropologi Islam menawarkan cara pandang yang lebih organik, holistik, dan teosentris. Istilah jasad, nafs, qalb, rūḥ, dan ‘aql memiliki sejarah penggunaan yang kompleks dalam Al-Qur’an, hadis, teologi (kalām), filsafat (falsafah), dan tasawuf. Oleh karena itu, kerangka lima

dimensi dalam pembahasan ini merupakan sintesis analitis untuk memetakan aspek-aspek manusia, bukan klaim bahwa Al-Qur'an menyajikan manusia dalam bentuk "lima komponen psikologis" yang berdiri sendiri. Manusia adalah satu kesatuan wujud (unity of being) yang mengekspresikan dirinya melalui berbagai tingkatan eksistensi, mulai dari yang paling kasar dan indrawi hingga yang paling halus dan transendental.

Al-Ghazali merupakan salah satu tokoh paling penting dalam pembahasan struktur batin manusia. Dalam adikaryanya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, pembahasan mengenai kehidupan batin, penyakit jiwa, kebajikan, hati, dan akal ditempatkan sebagai bagian sentral dari proyek penyempurnaan manusia[400]. Al-Ghazali melakukan rekonstruksi konseptual dengan menjelaskan bahwa istilah-istilah psikologis-spiritual ini memiliki makna ganda: dimensi fisik-material yang fana dan dimensi spiritual-metafisik yang bersifat laṭīfah (halus, immaterial, dan ketuhanan). Kajian kontemporer mengenai Al-Ghazali juga menunjukkan bahwa qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql harus dipahami dalam relasi integratif, bukan sebagai kategori-kategori yang sepenuhnya terisolasi[401]. Konsep-konsep ini saling berkelindan; mereka adalah nama-nama yang berbeda untuk satu hakikat kemanusiaan yang sama (laṭīfah rabbāniyyah rūḥāniyyah), namun dilihat dari sudut pandang fungsional yang berbeda-beda dalam dinamika hubungannya dengan alam materi dan alam malakut.

Al-jasad merupakan dimensi material manusia. Tubuh memungkinkan manusia hadir di dunia, mengalami ruang dan waktu, bekerja, bergerak, berkomunikasi, dan membangun peradaban. Islam meletakkan jasad bukan sebagai penjara bagi jiwa sebagaimana doktrin

Gnostisisme kuno atau asketisisme ekstrem melainkan sebagai instrumen (ālāt) dan kendaraan (markab) yang suci bagi jiwa untuk mengaktualisasikan potensi-potensi ilahiahnya di alam syahadah (empiris). Tubuh juga merupakan medan tempat berbagai kecenderungan biologis muncul. Karena itu, spiritualitas Islam tidak menuntut penolakan terhadap tubuh, melainkan penataan tubuh dalam kehidupan yang seimbang. Eksistensi tubuh diakui secara terhormat, bahkan syariat Islam menaruh perhatian besar pada kebersihan fisik (ṭahārah), kesehatan, dan pemenuhan kebutuhan biologis secara legal dan etis.

Namun demikian, tubuh memiliki kebutuhan, keterbatasan, dan hukum-hukum biologis yang mengikatnya pada sunatullah. Lapar, haus, tidur, seksual, sakit, sehat, usia, dan kematian menunjukkan bahwa manusia tidak dapat mengklaim kemandirian mutlak. Ketergantungan jasad pada elemen-elemen eksternal seperti oksigen, air, dan nutrisi bumi mempertegas status ontologis manusia sebagai makhluk yang fakir (butuh). Tubuh mengingatkan manusia bahwa eksistensinya bersifat kontingen (mumkin al-wujūd), yang awal dan akhirnya berada di luar kendali dirinya sendiri. Kesadaran akan keterbatasan tubuh seharusnya tidak melahirkan penghinaan terhadap tubuh, tetapi kesadaran bahwa manusia bukan tubuh semata. Tubuh adalah pakaian temporal yang akan luruh kembali menjadi tanah, sedangkan esensi kesadaran manusia melampaui batas-batas atomik partikel fisik tersebut.

Al-jasad adalah fondasi aktualisasi manusia di dunia material, tetapi bukan keseluruhan identitas manusia. Tubuh merupakan instrumen penting bagi pelaksanaan amanah kekhalifahan di bumi (khilāfah fī al-

arḍ). Tanpa jasad, nilai-nilai keadilan, cinta kasih, dan ibadah ritual tidak akan termaterialisasi dalam realitas sejarah. Karena itu, menjaga tubuh dapat dipahami sebagai bagian dari tanggung jawab etis (amānah), sementara menjadikan tubuh sebagai pusat nilai absolut merupakan bentuk reduksi ontologis yang menjatuhkan martabat manusia ke derajat kebinatangan (asfalasāfilīn).

Istilah nafs memiliki medan makna yang luas dalam leksikon Islam. Ia dapat merujuk kepada diri, jiwa, atau pribadi manusia secara utuh, dan dalam konteks tertentu menunjuk kepada kecenderungan diri yang harus didisiplinkan (al-nafs al-hayawāniyyah). Dinamika jiwa ini digambarkan secara dramatis dalam wahyu. Al-Qur'an menyebut nafs dalam berbagai konteks, termasuk al-nafs al-lawwāmah, jiwa yang mencela dirinya sendiri ketika melakukan kesalahan, yang menunjukkan adanya fungsi sensor moral internal[402]. Al-Qur'an juga menggambarkan jiwa sebagai sesuatu yang telah disempurnakan susunan internalnya oleh Allah dan diberi kemampuan inheren untuk mengenali jalan kefasikan dan ketakwaannya[403]. Hal ini mengindikasikan bahwa nafs bukanlah entitas statis, melainkan sebuah medan pertempuran eksistensial yang terus berubah arah energinya tergantung pada pilihan-pilihan moral yang diambil oleh subjek.

Dimensi nafs menunjukkan bahwa manusia memiliki kehidupan batin yang dinamis. Ia dapat mengarah kepada kecenderungan rendah jika didominasi oleh syahwat dan amarah (al-nafs al-ammārah bi al-sū'), tetapi ia juga dapat dimurnikan hingga mencapai ketenangan puncaknya (al-nafs al-muṭma'innah) yang rida dan diridai oleh Tuhannya. Dalam perspektif ini, manusia bukan sekadar "memiliki" jiwa; manusia menjalani proses pembentukan jiwa secara terus-

menerus (soul-making). Jiwa merupakan medan pergulatan antara dorongan, kebiasaan, kehendak, kesadaran moral, dan orientasi spiritual. Jiwa adalah jembatan antara dunia jasmani yang kasar dan dunia ruhani yang suci; ia menyerap pengaruh dari kedua kutub eksistensi tersebut.

Konsep ini menjadikan perkembangan manusia sebagai proses penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs). Manusia tidak cukup hanya memperoleh pengetahuan analitis-kognitif yang bersifat teoretis. Ia harus mengubah struktur batiniah dirinya sehingga pengetahuan tersebut meresap dan menjelma menjadi karakter (malakah). Karena itu, pendidikan dalam antropologi Islam (tarbiyah) tidak berhenti pada transfer informasi (ta'līm), tetapi mencakup pembentukan jiwa, pembersihan noda-noda watak, dan penanaman adab secara komprehensif.

Al-qalb sering diterjemahkan sebagai hati, tetapi dalam antropologi Islam maknanya jauh lebih luas dan mendalam daripada sekadar organ biologis (jantung) maupun sekadar emosi romantis. Ia menunjuk kepada pusat batin manusia yang paling dalam, yang berkaitan dengan iman, kesadaran moral, pemahaman metafisis, kecenderungan transenden, dan orientasi spiritual. Hadis Nabi menyatakan bahwa terdapat segumpal daging dalam tubuh yang apabila baik maka baiklah seluruh tubuh, dan apabila rusak maka rusaklah seluruh tubuh; hadis tersebut mengidentifikasinya sebagai qalb[404]. Secara metaforis, hadis ini menegaskan adanya pusat kendali tunggal yang mengoordinasikan seluruh gerak fisik dan psikis manusia. Jika pusat kendali ini terdistorsi oleh penyakit spiritual seperti kesombongan, kedengkian, dan keraguan, maka seluruh perilaku lahiriah manusia akan ikut terdistorsi.

Hadis ini sangat penting secara antropologis karena menunjukkan hubungan kausalitas yang tak terpisahkan antara keadaan batin (bāṭin) dan tindakan lahiriah (ẓāhir). Moralitas dalam Islam tidak hanya ditentukan oleh kepatuhan formalitas utilitarian terhadap aturan eksternal, tetapi juga oleh keaslian dan kemurnian motivasi yang bersumber dari pusat batin manusia. Dengan demikian, transformasi manusia tidak cukup dilakukan melalui kontrol sosial, restrukturisasi hukum, atau rekayasa perilaku eksternal semata. Diperlukan perubahan orientasi internal pada tingkat qalb. Hati adalah cermin yang jika dibersihkan secara konsisten akan mampu memantulkan cahaya kebenaran ilahiah secara presisi.

Al-Qur'an juga menggunakan bahasa hati dalam hubungan dengan kemampuan memahami (al-fahm). Dalam konteks tertentu, manusia disebut memiliki hati yang dengannya mereka dapat memahami, tetapi tidak menggunakannya secara benar (lahum qulūbun lā yafqahūna bihā). Hal tersebut menunjukkan bahwa qalb memiliki fungsi epistemik sekaligus etis. Pengetahuan yang benar (ma'rifah) tidak hanya bergantung pada kapasitas kognitif otak atau penalaran logis belaka, tetapi juga pada kesucian moral subjek yang mengetahui. Hati yang tertutup oleh dosa (rān) akan kehilangan kepekaan epistemologisnya untuk menangkap realitas kebenaran spiritual.

Karena itu, qalb dapat dipahami sebagai pusat integrasi kesadaran yang menghubungkan pengetahuan, orientasi nilai, emosi, iman, dan kehendak. Ia bukan "perasaan" dalam pengertian psikologis modern yang subjektif dan irasional, melainkan dimensi batin yang objektif-transendental yang menentukan arah kompas eksistensi manusia di hadapan Sang Pencipta.

Konsep al-rūḥ merupakan salah satu konsep paling misterius dan agung dalam antropologi Islam. Al-Qur'an memberikan isyarat mengenai penciptaan manusia melalui proses fisik yang kemudian disempurnakan dengan peniupan (nafkh) sebagian dari rūḥ yang dinisbahkan langsung kepada-Nya, tetapi wahyu juga menegaskan keterbatasan fundamental pengetahuan manusia mengenai hakikat esensial dari ruh tersebut[405]. Keterbatasan ini bukanlah kekalahan epistemologis, melainkan sebuah pengingat akan adanya batas antara yang profan dan yang sakral, yang makhluk dan yang khalik. Ruh adalah percikan cahaya ilahiah yang ditiupkan ke dalam struktur tanah manusia, menjadikannya makhluk multidimensional yang mampu melampaui keterbatasan ruang fisik. Karena itu, pembicaraan tentang rūḥ harus dilakukan dengan kehati-hatian epistemologis yang tinggi. Tidak tepat mengidentifikasi rūḥ secara sederhana dengan "energi", "kesadaran bio-elektrik", atau istilah-istilah psikologis modern tertentu yang mereduksi hakikat spiritualnya menjadi fenomena material yang terukur. Rūḥ berada dalam horizon metafisik yang tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh kategori empiris dan logika positivistis. Ia adalah rahasia ketuhanan (amr Rabbī) yang menjadi prinsip kehidupan, kesadaran murni, dan dorongan eksistensial manusia untuk selalu rindu kembali kepada asal-usulnya yang suci.

Dalam antropologi ilahiah, rūḥ menunjukkan bahwa manusia memiliki dimensi transendental yang tak terhancurkan oleh kematian fisik. Manusia tidak berhenti pada kehidupan biologis yang fana. Ia memiliki kapasitas bawaan untuk menerima wahyu, beribadah dengan penuh kepasrahan, mengalami kekhusyukan mistis, mengorientasikan seluruh hidupnya kepada Allah, dan mengembangkan kehidupan

spiritual yang luhur. Dimensi transendental dari rūḥ inilah yang menjadi alasan utama mengapa manusia tidak dapat direduksi menjadi sekadar sistem biologis yang diatur oleh insting hewan atau algoritma neuro-kimiawi otak semata.

Al-‘aql menunjukkan kapasitas manusia untuk memahami, membedakan antara yang hak dan yang batil, menalar secara logis, menghubungkan sebab dan akibat, menarik kesimpulan universal dari partikular, serta mengarahkan tindakan berdasarkan pertimbangan etis. Dalam tradisi intelektual Islam klasik, akal tidak pernah dipahami secara sekuler sebagai kemampuan kalkulatif rasional yang terpisah dari iman. Akal (‘aql) bersumber dari akar kata yang berarti "mengikat" atau "menahan" (‘aqala); ia mengikat manusia dari kejatuhan pada hawa nafsu yang destruktif. Al-Ghazali, misalnya, membahas akal bukan sekadar sebagai rasio instrumental, melainkan sebagai kapasitas spiritual-intelektual yang memungkinkan manusia memperoleh pengetahuan tentang realitas metafisis sekaligus sebagai unsur yang memiliki hubungan organik yang sangat erat dengan hati[406].

Dengan demikian, akal bukanlah pesaing bagi wahyu. Akal merupakan instrumen epistemik penting yang dianugerahkan Allah untuk memahami tanda-tanda-Nya (āyāt) yang tersebar di dalam kitab tertulis (wahyu) maupun kitab terbuka (alam semesta/makrokosmos). Namun, akal juga memiliki batas-batas ontologisnya sendiri. Akal dapat menalar demi membuktikan eksistensi Allah dan kebutuhan manusia akan panduan ilahiah, tetapi ia tidak dapat menjadikan zat Allah sebagai objek empiris yang dikuasai secara konseptual sepenuhnya. Di sinilah perbedaan mendasar antara rasionalitas (rationality) dan rasionalisme (rationalism) menjadi sangat krusial. Rasionalitas mengakui fungsi

penting dan absah dari penalaran akal dalam wilayah operasionalnya; sedangkan rasionalisme dalam bentuknya yang ekstrem justru mendewakan akal sebagai hakim absolut tunggal atas seluruh jenis realitas, termasuk realitas gaib yang melampaui jangkauan indrawi.

Struktur ‘aql juga menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk yang memikul tanggung jawab secara epistemik (mukallaf). Kewajiban moral dan legal hanya dibebankan kepada mereka yang memiliki akal sehat yang berfungsi. Ketidaktahuan (jahl) dalam pandangan Islam bukan selalu merupakan kondisi netral yang dimaafkan; dalam situasi tertentu, manusia memiliki kewajiban moral yang ketat untuk mencari pengetahuan (ṭalab al-‘ilm) yang diperlukan agar dapat melaksanakan amanahnya secara benar di muka bumi. Akal yang disinari oleh cahaya wahyu akan menuntun manusia pada tingkat kearifan (ḥikmah), di mana sains, etika, dan spiritualitas melebur menjadi satu tindakan pengabdian yang utuh kepada Allah Swt.

Integrasi Dimensi Manusia

Antropologi ilahiah memandang manusia bukan sebagai himpunan entitas biologis dan mental yang terfragmentasi, melainkan sebuah tatanan mikrokosmos (‘ālam ṣaghīr) yang terintegrasi secara hierarkis dan teleologis. Dualisme kartesian yang memisahkan secara radikal antara substansi material (res extensa) dan immaterial (res cogitans) sering kali terjebak dalam krisis reduksionisme. Dalam perspektif Islam, eksistensi manusia dirajut oleh lima entitas konstitutif jasad, nafs, qalb, rūḥ, dan ‘aql yang saling meresap dan berinteraksi secara dinamis. Integrasi dimensi-dimensi ini menjadi syarat mutlak bagi tercapainya aktualitas potensi kemanusiaan yang berorientasi pada ketauhidan.

Struktur internal manusia terdiri dari dimensi-dimensi yang tidak dapat dipahami sebagai kompartemen-kompartemen terisolasi. Jasad berfungsi sebagai basis material-empiris yang mengaitkan manusia dengan alam fisik dan menyediakan sarana aksiologis bagi jiwa. Namun, jasad tidak bergerak secara mandiri; ia dianimasi oleh nafs, yang dalam dimensi psikosomatik menjadi lokus dinamika dorongan biologis, emosional, dan egois. Di sisi lain, ‘aql bertindak sebagai kapasitas kognitif-reflektif yang mengartikulasikan penalaran logis dan abstraksi konseptual. Kendati demikian, ‘aql tidak berdiri di puncak hierarki epistemik manusia; ia memerlukan petunjuk dari qalb pusat intuisional dan orientasi moral spiritual batiniah. Puncak dari seluruh dimensi ini adalah rūḥ, substansi immaterial yang ditiupkan langsung oleh Allah, yang menghubungkan eksistensi insani dengan realitas transendental.

Kelima dimensi ini membentuk sebuah ekosistem spiritual-intelektual yang saling berjalin. Seseorang yang mengeksploitasi ‘aql tanpa bimbingan qalb yang bersih cenderung terjebak dalam rasionalisme instrumental yang destruktif. Sebaliknya, semangat rūḥ yang meluap tanpa ditopang oleh kedewasaan ‘aql dan ketahanan jasad akan melahirkan spiritualisme ekstrem yang terlepas dari realitas sosiologis. Tubuh yang bugar namun digerakkan oleh nafs yang tidak terdidik hanya akan menjadi instrumen bagi pemenuhan kehendak hedonistik. Ketiadaan harmonisasi di antara kelima elemen ini menumpulkan fungsi qalb sebagai "cermin" yang memantulkan kebenaran ilahi. Oleh karena itu, manusia ideal (al-insān al-kāmil) bukanlah sosok yang meniadakan salah satu dimensi, melainkan yang memimpin seluruh dimensinya di bawah payung kepemimpinan spiritual yang berorientasi tauhid.

Eksistensi manusia secara inheren diwarnai oleh dialektika dan ketegangan internal. Manusia kerap mendapati dirinya berada dalam kontradiksi ontologis: mampu memahami prinsip-prinsip kebaikan universal melalui ‘aql, namun secara bersamaan terseret oleh kecenderungan implulsif nafs menuju tindakan destruktif. Konflik ini membuktikan bahwa manusia bukanlah determinis-mekanis yang selalu bertindak berdasarkan komputasi rasional semata.

Konstruk nafs dalam antropologi Islam menjelaskan akar dari dinamika psikologis tersebut. Al-Qur'an mengidentifikasi spektrum pergerakan jiwa, mulai dari nafs al-ammārah bi al-sū’ (jiwa yang mendorong pada keburukan, nafs al-lawwāmah (jiwa yang self-reflective dan penuh penyesalan), hingga nafs al-muṭma’innah (jiwa yang mencapai ketenangan berkat integrasi spiritual). Dalam psikoanalisis dan psikologi modern, ketegangan ini sering dipahami sebagai konflik antara insting (id), idealitas moral (superego), dan kesadaran realitas (ego). Namun, Islam tidak memandang konflik ini sebagai takdir biologis yang pesimistik, melainkan sebagai medan jihād al-nafs (perjuangan spiritual) dan instrumen tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa)

Permasalahan mendasar manusia bukanlah keberadaan dorongan biologis atau emosional itu sendiri, melainkan bagaimana dorongan tersebut diselaraskan. Islam menolak asketisme radikal yang mematikan selera biologis, sebagaimana ia juga menolak eksploitasi hawa nafsu tanpa batas. Kematangan jiwa tidak dicapai dengan menindas nafs, melainkan dengan mendidik dan mendisiplinkannya agar berada di bawah kendali ‘aql yang diterangi oleh cahaya qalb. Harmonisasi dimensi manusia merupakan proses transformatif yang

berjalan dinamis dan berkesinambungan. Ia bukan sebuah kondisi statis, melainkan pencapaian tatanan nisbi melalui kontemplasi (tafakkur), pendisiplinan diri (riyāḍah), pencarian ilmu, interaksi sosial yang berkeadilan, dan pertobatan (taubah) secara konsisten. Harmonisasi ini memfasilitasi terjadinya keteraturan struktural antara tubuh, jiwa, akal, dan ruh.

Dalam ranah psikologi kontemporer, pentingnya keseimbangan internal ini sejalan dengan temuan riset empiris. Teori Penentuan Nasib Sendiri (Self-Determination Theory) yang dikembangkan oleh Edward L. Deci dan Richard M. Ryan menggarisbawahi bahwa kesejahteraan psikologis dan motivasi intrinsik manusia sangat bergantung pada pemenuhan tiga kebutuhan psikologis dasar: otonomi (autonomy), kompetensi (competence), dan keterhubungan (relatedness). Gagasan ini dipublikasikan secara komprehensif dalam artikel monumental mereka di jurnal American Psychologist pada tahun 2000. Kerangka kerja ini mengonfirmasi secara ilmiah bahwa manusia tidak dapat diartikan sebatas organisme biologis pasif yang hanya merespons stimulus eksternal; terdapat kebutuhan psiko-relasional yang mendalam agar manusia dapat berfungsi secara optimal.

Antropologi ilahiah memperkaya wawasan pskilogi kontemporer tersebut dengan mengintegrasikan dimensi normatif-transendental. Otonomi dalam perspektif ilahiah bukan berarti kebebasan absolut tanpa batas, melainkan ikhtiyār kebebasan memilih yang disertai tanggung jawab di hadapan Allah (amānah). Kompetensi tidak sebatas penguasaan keterampilan teknis untuk keberhasilan worldly, melainkan kapasitas untuk menjalankan peran sebagai khalifah di bumi (khilāfah). Sementara itu, keterhubungan tidak sekadar interaksi sosial antar-

manusia, melainkan kesadaran kosmologis yang menghubungkan individu dengan sesama makhluk, alam semesta, dan Sang Pencipta.

Kematangan eksistensial manusia tidak dapat diukur secara parsial, seperti pencapaian tingkat kecerdasan intelektual belaka atau keberhasilan profesional-material. Kematangan sejati merepresentasikannya sebagai integrasi utuh antara pengetahuan (‘ilm) dan tindakan (‘amal), kebebasan (ikhtiyār) dan tanggung jawab (amānah), serta pemenuhan kebutuhan duniawi dan kesadaran akhirat[407].

Manusia yang matang secara antropologis adalah pribadi yang memiliki kesadaran ontologis: ia mengenali hakikat dirinya sebagai hamba (‘abd), memahami asal-usulnya, menyadari kepada siapa ia akan kembali, dan mentransformasikan seluruh potensi biologis serta intelektualnya untuk mengabdi pada tatanan nilai ilahiah[408]. Kematangan yang terfragmentasi sering kali menghasilkan anomali kognitif dan perilaku: seseorang dapat menjadi ilmuwan yang sangat produktif namun secara moral destruktif, atau menjadi pelaku ritual yang sangat taat namun abai terhadap keadilan sosial dan kemanusiaan. integrasi dimensi manusia bertindak sebagai kriteria evaluatif utama bagi derajat kemanusiaan. Semakin harmonis keterpaduan antara jasad, nafs, qalb, rūḥ, dan ‘aql, semakin kokoh integritas kepribadian seseorang. Integrasi inilah yang memungkinkan manusia memancarkan kedamaian batiniah sekaligus menjadi agen perbaikan (iṣlāḥ) di tengah dinamika peradaban dunia.

Fitrah sebagai potensi dasar manusia

Diskursus mengenai hakikat manusia selalu menuntut penjelajahan mendalam pada batas-batas antara determinisme biologis dan

kebebasan eksistensial. Dalam lanskap filsafat dan psikologi modern, manusia kerap diposisikan sebagai produk bentukan lingkungan atau dorongan tak sadar yang mekanistis. Namun, perspektif teo-antropologi Islam menawarkan jalan tengah yang integratif melalui konsep fitrah. Fitrah bukanlah sekadar wadah kosong (tabula rasa) yang pasif, melainkan sebuah cetak biru spiritual (spiritual blueprint) yang dinamis. Aktualisasi diri dalam Islam bukanlah perayaan ego personal yang mutlak, melainkan transendensi diri yang bermuara pada keselarasan antara potensi primordial manusia dan kehendak Ilahi.

Konsep fitrah merupakan salah satu konsep paling penting dalam antropologi Islam. Konsep ini melampaui reduksionisme materialistik yang melihat manusia semata-mata sebagai makhluk mekanis atau evolusioner tanpa dimensi transendental. Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan menurut fitrah Allah dan menghubungkannya dengan agama yang lurus[409]. Penegasan teologis ini diperkuat oleh tradisi profetik melalui hadis Nabi yang menyatakan bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah[410]. Melalui pijakan ini, Islam menolak pandangan dogmatis mengenai dosa waris maupun anggapan bahwa manusia lahir dengan kecenderungan moral yang sepenuhnya acak.

Fitrah tidak tepat dipahami sebagai daftar perilaku yang otomatis dilakukan manusia. Jika fitrah dipahami secara statis, maka ia akan mereduksi manusia menjadi robot spiritual yang tidak memiliki kebebasan memilih. Fitrah lebih tepat dipahami sebagai disposisi dasar atau orientasi primordial yang memungkinkan manusia menerima kebenaran, mengenali nilai, mengarahkan diri kepada Tuhan, dan mengembangkan potensi kemanusiaannya. Ia bekerja laksana kompas

batiniah yang secara konstan memancarkan gelombang kerinduan akan kebenaran mutlak. Namun, potensi laten (potentia) ini tidak akan mewujud menjadi aktualitas (actus) yang nyata tanpa adanya stimulan eksternal. Aktualisasi fitrah membutuhkan pendidikan, lingkungan, latihan moral, wahyu, dan keputusan sadar.

Dengan demikian, fitrah bukan determinisme. Keberadaan potensi suci ini tidak secara mekanis menjamin bahwa setiap manusia akan selalu berada dalam jalan kebaikan. Jika manusia memiliki fitrah, bukan berarti ia tidak dapat menyimpang. Justru konsep fitrah menjadi bermakna karena manusia memiliki kebebasan untuk memelihara, mengembangkan, mengabaikan, atau menyimpangkan orientasi tersebut. Di sinilah letak kemuliaan sekaligus beban eksistensial manusia sebagai agen moral (moral agent) yang memiliki irādah (kehendak bebas) untuk memilih jalan hidupnya sendiri.

Fitrah berhubungan erat dengan kemampuan manusia untuk mencari kebenaran. Dinamika kognitif dan spiritual manusia tidak pernah puas dengan pemenuhan kebutuhan fisik yang bersifat temporal. Ada dorongan ontologis dalam diri manusia untuk selalu mempertanyakan makna di balik realitas. Manusia memiliki dorongan untuk mengetahui siapa dirinya, dari mana alam berasal, mengapa ia hidup, dan apa yang terjadi setelah kematian. Pertanyaan-pertanyaan eksistensial tersebut tidak dapat direduksi menjadi kebutuhan biologis demi bertahan hidup (survival). Ia adalah jeritan fitrah yang menuntut rekonstruksi makna atas keberadaannya di alam semesta.

Di sinilah pentingnya membedakan antara curiosity (rasa ingin tahu) dan pencarian kebenaran. Rasa ingin tahu dapat diarahkan kepada berbagai objek yang acapkali bersifat profan, parsial, dan sekadar

memuaskan asksara empiris sesaat. Sebaliknya, pencarian kebenaran memiliki dimensi normatif: manusia bukan hanya ingin mengetahui sesuatu, tetapi ingin mengetahui sesuatu sebagaimana adanya (al-ḥaqq). Pencarian ini melibatkan komitmen etis dan pertanggungjawaban personal. Karena itu, epistemologi merupakan bagian integral dari antropologi. Cara manusia mencari dan mendefinisikan pengetahuan sangat dipengaruhi oleh bagaimana ia mengonseptualisasikan hakikat dirinya sendiri.

Dalam struktur epistemologi Islam, pencarian kebenaran ini tidak berjalan dalam ruang hampa. Fitrah memberikan kecenderungan dasar, sedangkan wahyu memberikan petunjuk. Akal menalar, pengalaman menguji, dan pendidikan membentuk kemampuan. Ketika akal manusia diaktifkan untuk menerjemahkan ayat-ayat kosmis, ia sebenarnya sedang beresonansi dengan sinyal-sinyal kebenaran yang dipancarkan oleh wahyu. Keempatnya dapat bekerja dalam hubungan yang produktif selama tidak ada satu unsur yang secara sewenang-wenang menghapus yang lain. Integrasi harmonis antara instrumen internal (fitrah dan akal) serta instrumen eksternal (wahyu dan alam empiris) mencegah manusia terjerumus ke dalam skeptisisme ekstrem maupun fideisme yang buta.

Fitrah juga memiliki dimensi moral yang mendalam. Kesadaran etis manusia bukanlah sekadar produk evolusi sosial atau kontrak sosial yang pragmatis. Al-Qur'an menggambarkan jiwa manusia sebagai sesuatu yang telah diberi kemampuan mengenali kefasikan dan ketakwaan, lalu menegaskan keberhasilan orang yang menyucikannya[411]. Jiwa manusia telah dibekali dengan kepekaan bawaan (prior knowledge) untuk membedakan antara yang bajik (al-

ma'rūf) dan yang mungkar (al-munkar). Dengan demikian, perkembangan moral tidak hanya berupa penyesuaian terhadap norma sosial atau kepatuhan buta pada hukum adat.

Norma sosial dapat benar, tetapi juga dapat salah dan mengalami pembusukan nilai. Jika moralitas hanya identik dengan kepatuhan terhadap lingkungan, maka tidak tersedia dasar untuk mengkritik masyarakat yang korup atau tidak adil. Seseorang yang hidup di tengah masyarakat yang menindas akan dianggap bermoral jika ia turut menindas. Di sinilah fitrah menyediakan horizon yang lebih dalam: manusia memiliki kemampuan untuk mengalami ketegangan antara apa yang berlaku (is) dan apa yang seharusnya berlaku (ought to be). Ketegangan moral ini membuktikan adanya hukum universal yang tertanam di relung jiwa terdalam manusia, yang melampaui relativisme budaya.

Dalam konteks ini, hati nurani dapat dipahami bukan sebagai sumber hukum moral yang berdiri sendiri dan otonom secara mutlak, tetapi sebagai salah satu medan internal tempat manusia merespons kebenaran moral. Hati nurani adalah cermin dari fitrah yang belum terdistorsi. Oleh karena itu, pendidikan moral tidak cukup jika hanya mengajarkan aturan-aturan formal dan sanksi hukum legalistik; ia harus mampu membentuk sensitivitas terhadap kebenaran (taste of truth) dan melatih kemampuan memilih kebaikan meskipun harus bertentangan dengan kepentingan diri yang egoistis.

Istilah aktualisasi diri dalam psikologi humanistik memiliki arti penting dalam sejarah pemikiran modern mengenai potensi manusia. Maslow mengembangkan konsep kebutuhan pertumbuhan dan self-actualization, sementara psikologi humanistik secara umum

menekankan realisasi potensi manusia secara bebas[412]. Maslow kemudian mengembangkan gagasan tersebut secara lebih luas dalam Toward a Psychology of Being, yang menerangkan bagaimana manusia tumbuh melampaui neurosis spiritual menuju kematangan eksistensial[413]. Karya ini meletakkan dasar bagi pandangan bahwa manusia pada dasarnya memiliki dorongan bawaan untuk menjadi versi terbaik dari dirinya sendiri.

Antropologi Islam dapat berdialog dengan konsep tersebut, tetapi tidak identik dengannya. Terdapat perbedaan mendasar dalam hal landasan ontologis dan arah teleologisnya. Aktualisasi manusia dalam Islam tidak berarti menjadi "diri" secara bebas sesuai definisi subjektif manusia yang antroposentris. Kebebasan tanpa batas transendental sering kali berujung pada pemujaan terhadap ego (ta'līh al-anā). Dalam Islam, potensi harus diarahkan kepada kebaikan yang objektif. Kesempurnaan bukan hanya realisasi kemampuan atau pencapaian prestasi duniawi, melainkan penyempurnaan karakter (makārim al-akhlāq) dan kedekatan spiritual (taqarrub) kepada Allah.

Dengan demikian, seseorang tidak menjadi manusia sempurna hanya karena ia berhasil mencapai kapasitas intelektual, ekonomi, artistik, atau sosial tertinggi. Seseorang yang genius secara intelektual atau sukses secara material, namun mengabaikan tanggung jawab moralnya kepada Sang Pencipta dan sesama, belum mencapai aktualisasi diri yang sejati. Kesempurnaan manusia (al-insān al-kāmil) bersifat integratif dan etis. Potensi manusia harus diarahkan kepada 'ubūdiyyah (kehambaan), 'adl (keadilan), iḥsān (kebajikan), ilmu, kebijaksanaan, dan kemaslahatan bersama. Di sinilah antropologi ilahiah memberikan koreksi terhadap konsep aktualisasi diri modern

yang terlalu individualistik dan sekuler. Manusia tidak mengaktualisasikan dirinya dengan memutus hubungan dengan lingkungan sosial atau menolak kehadiran Tuhan. Ia justru menemukan kedalaman dirinya melalui relasi yang benar dengan Allah (secara vertikal), sesama manusia (secara horizontal), dan alam semesta (secara ekologis). Aktualisasi fitrah yang sejati adalah ketika seluruh aktivitas kehidupan manusia melebur ke dalam poros pengabdian kepada Allah, mewujudkan rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil-‘ālamīn).

Konsep Insan Khalifah

Konsep insān khalīfah bukan sekadar nomenklatur teologis, melainkan sebuah sintesis komprehensif dari keseluruhan struktur antropologi ilahiah. Ia merupakan titik temu di mana dimensi vertikal penghambaan (‘ubūdiyyah) dan dimensi horizontal kepemimpinan (khilāfah) berpadu secara organik. Sebagai makhluk yang menyandang identitas ganda ini, manusia tidak hanya dipandang sebagai entitas biologis yang muncul secara aksidental dalam sejarah, melainkan sebagai subjek yang memiliki kapasitas intelektual dan spiritual untuk berpartisipasi dalam pembentukan peradaban berdasarkan mandat transendental[414].

Identitas sebagai hamba (‘abd) merupakan fondasi ontologis yang mendahului peran apa pun di dunia. Secara metafisik, manusia tidak menentukan tujuan eksistensinya secara absolut; ia menerima tujuan yang melampaui kepentingan egoistiknya. Kesadaran akan posisi "hamba" ini menciptakan batas-batas eksistensial yang melindungi manusia dari delusi ketuhanan. Hal ini selaras dengan prinsip Al-Qur'an

bahwa penciptaan manusia memiliki orientasi tunggal, yakni pengabdian kepada Sang Pencipta[415]. Pengakuan ini membawa konsekuensi pada munculnya kerendahan hati epistemik (epistemic humility). Meskipun manusia diberikan perangkat kognitif untuk menyingkap rahasia alam semesta, pengetahuan tersebut tidak menjadikannya pemilik kebenaran absolut. Sebaliknya, pengetahuan dipandang sebagai amanah yang menuntut pertanggungjawaban moral[416].

Dalam diskursus sains modern, identitas hamba menegaskan bahwa ilmu tidak pernah benar-benar bebas nilai (value-free). Setiap penelitian, penemuan teknologi, dan kebijakan publik selalu berada dalam horizon tanggung jawab etis. Jika teknologi digunakan untuk mengeksploitasi alam atau memperlebar jurang ketidakadilan, maka manusia telah mencederai hakikat kehambaannya. Sebagaimana ditegaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, krisis lingkungan dan kemanusiaan modern berakar dari pengabaian manusia terhadap statusnya sebagai hamba, yang kemudian mengubahnya menjadi pemberontak terhadap tatanan kosmik[417].

Jika identitas hamba menekankan ketundukan, maka identitas khalīfah menekankan agensi. Manusia diangkat sebagai wakil Tuhan di bumi untuk mengelola, memakmurkan, dan membangun tatanan sosial yang berkeadilan[418]. Di sini, manusia bertransformasi dari sekadar penerima kehidupan menjadi pelaku sejarah (actor of history). Ia membangun institusi, merumuskan hukum, mengembangkan seni, dan memajukan teknologi sebagai sarana untuk mewujudkan kemaslahatan umum. Hannah Arendt, dalam analisisnya mengenai eksistensi manusia, membedakan antara labor, work, dan action. Melalui action,

manusia mengekspresikan pluralitas dan keunikan dirinya dalam ruang publik, yang menjadi syarat mutlak bagi kehidupan politik dan pembangunan dunia bersama[419]. Dalam perspektif antropologi ilahiah, tindakan manusia ini diperluas maknanya melalui konsep amanah. Pembangunan peradaban tidak hanya diukur dari kemegahan material atau kompleksitas teknologinya, melainkan dari sejauh mana adab, keadilan, dan nilai-nilai kemanusiaan terinternalisasi dalam struktur sosial tersebut. Sebagaimana Rasulullah SAW menegaskan bahwa setiap individu adalah pemimpin yang akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya[420].

Seringkali terjadi reduksi yang memisahkan kehidupan spiritual dari realitas sosial. Antropologi ilahiah menolak dikotomi ini secara tegas. Manusia yang memiliki hubungan autentik dengan Allah seharusnya mengalami transformasi perilaku dalam interaksi sosialnya. Spiritualitas bukanlah pelarian dari dunia (escapism), melainkan energi pendorong untuk memperbaiki dunia. Konsep dzikir tidak seharusnya dinegasikan oleh kerja keras; kesalehan personal tidak boleh dipisahkan dari profesionalisme; dan ketaatan kepada Tuhan harus berbanding lurus dengan tanggung jawab kewargaan.

Kesatuan ini menghindarkan manusia dari dua ekstremitas destruktif: spiritualisme tanpa struktur sosial yang menghasilkan kemandekan duniawi, dan aktivisme tanpa kedalaman spiritual yang cenderung terjebak dalam perebutan kekuasaan materialistis. Muhammad Iqbal mengajarkan bahwa ego manusia harus diperkuat melalui proses kreatif yang selaras dengan kehendak Ilahi, sehingga manusia mampu menjadi rekan pencipta (co-creator) dalam memperbaiki tatanan alam semesta[421].

Pada puncaknya, insān khalīfah adalah agen peradaban yang memiliki tiga kapasitas integratif: kemampuan mengetahui (knowing), melakukan (doing), dan menilai (judging). Kemampuan mengetahui berakar pada fungsi ‘aql dan ilmu; kemampuan melakukan berkaitan dengan kehendak dan institusi; sementara kemampuan menilai bersumber dari ketajaman qalb dan wahyu. Pendidikan, dengan demikian, bukan sekadar proses transfer keterampilan teknis, melainkan proses pembentukan manusia yang beradab (ta’dīb).

Syed Muhammad Naquib al-Attas menekankan bahwa tujuan pendidikan Islam adalah mencetak manusia yang baik (insān adabī), bukan sekadar warga negara yang baik atau pekerja yang produktif. Pendidikan harus mengintegrasikan konsep dīn, ‘ilm, dan adab agar manusia mampu memosisikan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat[422]. Tanpa adab, ilmu pengetahuan hanya akan menjadi alat dominasi yang destruktif.

Antropologi ilahiah menawarkan paradigma integratif yang melampaui klaim-klaim parsial ilmu modern. Ia tidak menolak materialitas, namun menolak materialisme; ia menghargai rasionalitas, namun menolak rasionalisme yang sempit; ia merayakan kemanusiaan, namun mengoreksi humanisme sekular yang menjadikan manusia sebagai pusat absolut alam semesta. Sebagai insān khalīfah, manusia adalah makhluk yang hidup di bumi namun memiliki visi ke langit; ia terbatas secara fisik namun tak terbatas secara aspirasi spiritual; ia berasal dari tanah, namun ditiupkan ruh Ilahi ke dalamnya untuk memikul beban sejarah menuju pertanggungjawaban abadi[423].

EVOLUSI KESADARAN DAN *DIVINE CONSCIOUSNESS*

Hakikat Kesadaran

Psikologi transpersonal, sebagaimana dikembangkan oleh Abraham Maslow dan kemudian diintegrasikan dalam diskursus psikologi Islam, memandang bahwa puncak perkembangan manusia bukanlah sekadar pemuasan kebutuhan egoik yang bersifat fragmentaris, melainkan transendensi diri (self-transcendence) di mana individu menyadari keterhubungannya dengan realitas yang lebih luas dan absolut.[424] Dalam cakrawala ini, kesadaran tidak lagi terpenjara dalam solipsisme subjektif, melainkan terbuka menuju apa yang disebut sebagai the noetic dimension, sebuah kapasitas untuk menangkap makna dan nilai yang melampaui kepentingan biologis maupun psikologis jangka pendek.[425]

Melalui sintesis antara perspektif filsafat, ilmu kognitif, dan psikologi, diskursus mengenai kesadaran dalam tradisi intelektual Islam mencapai puncaknya pada pemahaman bahwa kesadaran merupakan manifestasi dari interaksi antara dimensi material (jasadiyyah) dan dimensi spiritual (rūḥāniyyah). Al-Ghazālī dalam Mishkāt al-Anwār menggambarkan kesadaran bukan sekadar sebagai fungsi otak, melainkan sebagai cahaya (nūr) yang memungkinkan subjek untuk melihat realitas sebagaimana adanya.[426] Cahaya ini memiliki gradasi; mulai dari persepsi indrawi yang terbatas hingga intelek (ʿaql) yang mampu menangkap esensi universal, dan puncaknya adalah cahaya kenabian atau intuitif yang menyingkap realitas ketuhanan.

Secara ontologis, kesadaran berkaitan erat dengan hakikat rūḥ yang dalam teks Al-Qur'an dinyatakan sebagai "urusan Tuhanku" (min amri Rabbī), yang menunjukkan adanya limitasi epistemologis bagi manusia untuk mereduksi kesadaran sepenuhnya ke dalam parameter empiris.[427] Namun, limitasi ini tidak menghalangi manusia untuk memahami operasionalitas kesadaran melalui observasi terhadap jiwa (nafs). Evolusi kesadaran, dalam konteks ini, dipahami sebagai perjalanan dari nafs al-ammārah (kesadaran yang didominasi impuls biologis) menuju nafs al-muṭmaʾinnah (kesadaran yang telah mencapai ekuilibrium spiritual dan kedamaian dalam kebenaran).[428]

Pada akhirnya, kesadaran dalam perspektif ini bersifat teleologis; ia memiliki tujuan. Ia bukan sekadar "ruang kosong" tempat terjadinya pemrosesan informasi, melainkan sebuah medan dinamis di mana manusia menentukan posisi eksistensialnya. Transformasi menuju Divine Consciousness (Kesadaran Ketuhanan) menuntut integrasi antara kecanggihan kognitif dalam memahami hukum alam (āfāq) dengan kedalaman reflektif dalam memahami dinamika jiwa (anfus).[429] Dengan demikian, kesadaran yang paripurna adalah kesadaran yang mampu mensinergikan antara objektivitas ilmiah, kejujuran psikologis, dan ketundukan metafisis, yang pada gilirannya melahirkan subjek yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga luhur secara moral dan hadir secara spiritual.

Ego sebagai pusat orientasi

Pertanyaan mendasar mengenai hakikat kesadaran sering kali terbentur pada dinding tebal bernama "ego". Dalam bentang sejarah pemikiran, ego telah beralih fungsi dari sekadar instrumen survival

menjadi pusat gravitasi eksistensial yang absolut. Kritik terhadap kesadaran berbasis ego dalam diskursus ini tidak berangkat dari upaya negasi terhadap eksistensi subjek, melainkan sebuah dekonstruksi terhadap kecenderungan ego untuk memposisikan dirinya sebagai "titik nol" bagi seluruh penilaian realitas.

Ego, dalam bingkai analisis ini, melampaui batasan definisi psikoanalisis klasik maupun padanan kata nafs secara harfiah. Ia dipahami sebagai sebuah struktur orientasi yang menjadikan kepentingan diri, citra personal, dan pemuasan keinginan sebagai filter utama dalam mengevaluasi kebenaran. Problem eksistensial muncul ketika terjadi absolutisasi diri, di mana subjek bukan lagi subjek yang mengamati, melainkan subjek yang menelan realitas untuk kepentingan pribadinya. Kesadaran berbasis ego secara inheren menciptakan pergeseran aksiologis yang berbahaya: pertanyaan fundamental "apa yang benar secara universal?" (kebenaran objektif) tereduksi menjadi "apa yang menguntungkan bagi saya?" (utilitarianisme egoistik)[430].

Kecenderungan ini, jika dibiarkan tanpa kendali etik, akan menciptakan struktur masyarakat yang transaksional. Dalam filsafat Islam, keberadaan diri di dunia diakui sebagai sebuah keniscayaan yang sah, namun dengan batasan proporsionalitas yang ketat. Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan manusia untuk mengejar kebahagiaan akhirat tanpa melupakan "nasibnya" atau bagian kehidupannya di dunia, sembari menekankan larangan berbuat kerusakan[431]. Ketidakseimbangan muncul ketika bagian duniawi yang seharusnya menjadi sarana diangkat oleh ego menjadi tujuan akhir (telos). Transformasi dari "pelayan makna" menjadi "pemburu hak" inilah yang

menjadi akar krisis moralitas di berbagai level institusional, mulai dari politik hingga pendidikan.

Modernitas telah mengagungkan individualisme sebagai puncak pencapaian martabat manusia. Secara historis, ini adalah kemenangan besar bagi otonomi personal dan kebebasan hati nurani. Namun, ketika individualisme kehilangan jangkar tanggung jawab relasionalnya, ia berubah menjadi isolasi eksistensial. Manusia modern kerap terjebak dalam apa yang dalam psikologi sosial disebut sebagai independent self-construal, di mana individu melihat dirinya sebagai entitas yang otonom, terpisah, dan tidak terikat oleh jaringan sosialnya[432]. Pandangan ini kontras dengan interdependent self-construal yang memandang diri sebagai bagian integral dari harmoni kolektif.

Dampak dari keterputusan ini bersifat sistemik. Laporan global Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) mengonfirmasi bahwa krisis koneksi sosial, yang bermanifestasi dalam kesepian dan isolasi, telah menjadi determinan kesehatan yang krusial di abad ke-21[433]. Hal ini menunjukkan bahwa ego yang terlalu otonom justru akan mengalami kerapuhan karena kehilangan "suplemen makna" dari luar dirinya. Dalam perspektif Islam, manusia didefinisikan melalui tiga koordinat relasional yang tak terpisahkan: hubungan vertikal dengan Khaliq (habl min Allah), hubungan horizontal dengan sesama (habl min al-nas), dan hubungan ekologis dengan alam (habl min al-alam). Keterputusan pada salah satu dimensi ini, akibat dominasi ego, secara otomatis akan memicu fragmentasi makna hidup secara keseluruhan.

Krisis spiritual manusia kontemporer bukanlah sebuah mitos romantis, melainkan konsekuensi logis dari struktur kehidupan modern yang mekanistik. Sekularisasi dan percepatan teknologi telah memaksa

manusia hidup dalam ritme yang mengabaikan kedalaman batin. Fenomena burnout, yang kini diklasifikasikan oleh WHO sebagai sindrom terkait stres kronis di tempat kerja, merupakan alarm atas gaya hidup yang terlalu berorientasi pada pencapaian (performance) dan efisiensi teknis semata[434]. Manusia tidak lagi "ada" (being), melainkan terus-menerus "melakukan" (doing), hingga kehilangan kontak dengan esensi dirinya sendiri.

Kondisi ini diperparah oleh apa yang disebut Guy Debord sebagai masyarakat "spektakel", di mana realitas otentik digantikan oleh representasi citra[435]. Dalam budaya digital saat ini, ego tidak lagi mencari makna dalam pengalaman nyata, melainkan dalam akumulasi "likeness" dan validasi eksternal melalui layar. Diri menjadi komoditas yang diproduksi untuk dikonsumsi oleh mata orang lain. Dalam terminologi Islam, fenomena ini disebut sebagai ghaflah atau kelalaian spiritual yang akut. Penawar bagi ghaflah bukanlah pengetahuan kognitif, melainkan dhikr sebuah kesadaran yang terus-menerus terhubung dengan Yang Absolut sehingga hati menemukan ketenangan yang tidak terpengaruh oleh fluktuasi citra duniawi[436].

Transformasi kesadaran menjadi imperatif karena kecanggihan teknologi dan kelimpahan informasi terbukti gagal menciptakan kedamaian batin. Seseorang dapat memiliki kapasitas intelektual yang luar biasa namun tetap menjadi tawanan ego yang destruktif. Di sinilah letak perbedaan krusial antara akumulasi informasi dan transformasi eksistensial. Informasi memperkaya apa yang kita "ketahui", namun transformasi menentukan "siapa kita sebenarnya". Dalam tradisi Islam, proses ini dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa). Al-Qur'an dalam Surah al-Shams menegaskan korelasi antara kesuksesan manusia

dengan keberhasilannya dalam menyucikan jiwanya dari tendensi egoistik yang rendah[437]. Tazkiyah bukanlah sebuah upaya untuk mematikan potensi diri, melainkan sebuah proyek purifikasi orientasi: menggeser pusat gravitasi dari "ego-sentris" menuju "God-sentris". Melalui transformasi ini, kesadaran manusia tidak lagi menjadi penjara yang membatasi, melainkan jendela yang terbuka lebar untuk menangkap cahaya kebenaran dan menebar manfaat bagi semesta secara ikhlas dan proporsional.

Struktur Kesadaran Islam

Struktur kesadaran dalam diskursus Islam tidak dipahami sebagai entitas monolitik maupun sekadar fenomena epifenomenal dari aktivitas neurobiologis. Ia merupakan sebuah arsitektur multidimensional yang mengintegrasikan aspek ontologis, epistemologis, dan eskatologis manusia. Dalam perspektif ini, kesadaran bukan sekadar kapasitas untuk merespons stimulus eksternal, melainkan sebuah medan dinamis di mana realitas ketuhanan berinteraksi dengan eksistensi kemanusiaan. Model yang dikembangkan di sini menolak reduksionisme materialisme ilmiah dan dualisme Cartesian yang tajam, melainkan menawarkan sebuah holisme spiritual di mana fitrah, nafs, qalb, ruh, dan ʿaql bekerja dalam sebuah simfoni fungsional untuk mencapai tingkat pengenalan diri yang bermuara pada pengenalan Tuhan (ma'rifatullah).[438]

Kesadaran fitrah menduduki posisi sebagai blueprint asal atau disposisi primordial manusia dalam mengakui kebenaran absolut. Berdasarkan QS. al-Rūm[30]:30, fitrah adalah rancangan dasar Tuhan yang tidak dapat diubah oleh intervensi sosiokultural, meskipun

manifestasinya dapat tertutupi.[439] Secara kontemplatif, fitrah adalah "ingatan metafisika" manusia terhadap perjanjian primordial (mīthāq) di alam ruh. Dalam konteks kesadaran, ia berfungsi sebagai kompas moral dan intelektual yang secara naluriah mengarahkan manusia pada keindahan (jamāl), kebenaran (haqq), dan keteraturan (niẓām).[440] Transformasi kesadaran dalam kerangka ini tidak dipandang sebagai perolehan informasi baru dari luar, melainkan sebuah proses "asketisme intelektual" untuk menyingkap selubung-selubung yang menutupi kejernihan fitrah tersebut, sehingga manusia mampu melihat realitas sebagaimana adanya.[441]

Berbeda dengan fitrah yang bersifat laten dan murni, nafs mewakili dimensi kesadaran yang terlibat langsung dalam dialektika antara dorongan ragawi dan aspirasi ruhani. Al-Qur'an menggambarkan nafs bukan sebagai substansi statis, melainkan sebuah spektrum kondisi yang dapat berevolusi: dari al-ammārah (impulsif), menuju al-lawwāmah (reflektif-kritis), hingga mencapai al-muṭmaʾinnah (tenang-integratif).[442] Dalam lapisan ini, kesadaran adalah sebuah medan tempur moral (jihād al-nafs). Transformasi kesadaran nafs melibatkan transisi dari egoitas yang narsistik menuju personalitas yang altruistik. Secara psikologis, ini merupakan proses regulasi diri di mana energi keinginan tidak ditekan secara paksa, melainkan disublimasikan dan diarahkan oleh nilai-nilai transenden agar selaras dengan kehendak Ilahi.[443]

Qalb (hati) merupakan lokus sentral dalam antropologi Islam yang menjembatani dimensi intelektual dan emosional. Ia bukan sekadar organ pemompa darah, melainkan instrumen kognitif tingkat tinggi yang mampu menangkap realitas non-material melalui "visi batin"

(baṣīrah).[444] Merujuk pada tradisi kenabian dalam Sahih al-Bukhari, kesehatan qalb menjadi determinan utama bagi kualitas seluruh tindakan manusia.[445] Dalam struktur kesadaran, qalb berfungsi sebagai integrator; ia adalah tempat di mana pengetahuan teoretis berubah menjadi keyakinan (īmān) yang menggerakkan. Tanpa keterlibatan qalb, kesadaran manusia akan terjebak dalam formalitas ritual atau kecanggihan logika yang kering dari makna. Oleh karena itu, qalb yang jernih (qalb salīm) adalah prasyarat bagi manusia untuk mengalami "kesadaran kehadiran" (conscious presence) di hadapan Tuhan dalam setiap aktivitas kesehariannya.[446]

Ruh merupakan misteri ontologis yang menempatkan manusia pada kedudukan yang unik di antara makhluk lainnya. Al-Qur'an menegaskan keterbatasan rasio manusia dalam menjangkau hakikat ruh (QS. al-Isrā'[17]:85), namun ia diakui sebagai elemen yang ditiupkan langsung dari "Nafas Tuhan" (nafakha fīhi min rūḥī).[447] Kesadaran ruh memberikan manusia rasa keterhubungan yang tak terputus dengan Yang Tak Terhingga. Ia merupakan sumber dari kerinduan eksistensial manusia akan keabadian dan kesempurnaan. Dalam penelitian ini, kesadaran ruh dipahami sebagai kapasitas manusia untuk melampaui batas-batas temporal dan ruang, memungkinkan individu untuk mengevaluasi hidupnya dari perspektif kekekalan (sub specie aeternitatis). Ia adalah jangkar yang mencegah manusia tereduksi menjadi sekadar mesin biologis atau budak dari kebutuhan materialnya.[448]

Terakhir, ʿaql (akal) berperan sebagai fakultas diskursif yang memungkinkan manusia untuk melakukan analisis, sintesis, dan inferensi. Islam tidak mempertentangkan antara iman dan akal; justru

ʿaql diperintahkan untuk merenungi tanda-tanda (āyāt) Tuhan di alam semesta dan dalam diri manusia. Secara etimologis, ʿaql berarti "mengikat" atau "menambat," yang menandakan fungsinya untuk menjaga manusia agar tidak terperosok ke dalam kesesatan berpikir atau perilaku impulsif.[449] Namun, dalam struktur ini, ʿaql tidak bekerja secara otonom-absolut seperti dalam tradisi Pencerahan Barat, melainkan bekerja selaras dengan qalb. Kesadaran ʿaql yang matang adalah rasionalitas yang sadar akan batas-batasnya sendiri, sehingga ia secara sukarela membuka diri terhadap bimbingan wahyu. Integrasi antara akal yang tajam dan hati yang suci menghasilkan hikmah kebijaksanaan tertinggi yang menyatukan kecemerlangan intelektual dengan kemuliaan akhlak.[450]

Tahapan Transformasi Kesadaran

Transformasi kesadaran manusia bukanlah sebuah peristiwa tunggal yang bersifat statis, melainkan sebuah proses dialektis yang melibatkan negosiasi terus-menerus antara dimensi imanensi dan transendensi. Model konseptual yang dikembangkan dalam penelitian ini memandang kesadaran sebagai sebuah kontinum yang dinamis. Tahapan-tahapan ini tidak diposisikan sebagai hierarki absolut yang bersifat linear-mekanistik di mana satu tahap harus selesai sepenuhnya sebelum tahap berikutnya dimulai melainkan sebagai lapisan-lapisan eksistensial yang saling berkelindan. Manusia, dalam kompleksitas psikisnya, dapat mengalami fluktuasi transisional; ia mungkin mencapai kematangan teoretis dalam satu dimensi namun masih terjebak dalam residu ketidakmatangan pada dimensi lainnya. Transformasi ini merupakan upaya integratif untuk menyelaraskan nafs (jiwa) dengan

dorongan ruh menuju pusat makna yang lebih tinggi. Pada level elementer, manusia beroperasi dalam lingkup kesadaran material, di mana orientasi eksistensialnya dipusatkan pada pemenuhan kebutuhan fisik, keamanan, dan akumulasi materi. Secara biologis, dimensi ini bersifat niscaya demi keberlangsungan hidup (survival). Namun, tantangan filosofis muncul ketika kebutuhan material mengalami pergeseran fungsi dari sekadar instrumen menjadi ontologi kehidupan. Dalam kondisi ini, manusia terjebak dalam apa yang disebut Erich Fromm sebagai mode eksistensi "having" (memiliki), di mana keberadaan seseorang didefinisikan oleh apa yang ia konsumsi dan miliki[451]. Ketika materi menjadi satu-satunya ukuran realitas, manusia mengalami alienasi dari hakikat spiritualnya.

Islam tidak memandang dunia material sebagai entitas yang harus dinegasikan secara asketik ekstrem. Al-Qur'an melalui QS. al-Qasas[28]:77 memberikan mandat profetik agar manusia mencari kebahagiaan ukhrawi tanpa menegasikan peran duniawi[452]. Pesan ini menegaskan bahwa kesadaran material tidak boleh dihapus, melainkan harus diletakkan dalam hierarki nilai yang benar. Materialitas berfungsi sebagai wasilah (sarana), bukan ghayah (tujuan). Transformasi pada tahap ini menuntut individu untuk melampaui pandangan materialisme reduksionistik menuju pemahaman bahwa dunia adalah teofani (penampakan diri) Tuhan yang harus dikelola, bukan disembah.

Peralihan dari kesadaran material menuju kesadaran moral menandai momen penting di mana subjek mulai menyadari keberadaan "yang lain" (the other). Pada tahap ini, tindakan tidak lagi didorong oleh kalkulasi keuntungan pribadi (self-interest), melainkan oleh prinsip keadilan, amanah, dan tanggung jawab sosial. Secara

psikologis, ini mencerminkan transendensi dari dorongan impulsif menuju kepatuhan normatif yang bermakna. Islam meletakkan dasar moralitas bukan sekadar pada kepatuhan legalistik-formal, melainkan pada integritas batin. Hadis populer mengenai niat menekankan bahwa nilai ontologis dari setiap tindakan sangat bergantung pada orientasi teleologis pelakunya[453].

Dalam konteks ini, konsep taqwā muncul sebagai struktur kesadaran yang berfungsi sebagai filter kognitif dan etis. Taqwā bukan sekadar rasa takut, melainkan kesadaran mawas diri yang mendalam yang menempatkan manusia pada posisi setara di hadapan Allah, melampaui sekat-sekat rasial dan kelas sosial sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Hujurat[49]:13[454]. Transformasi moral ini mengubah cara pandang manusia terhadap hukum; dari sekadar "kewajiban yang membebani" menjadi "panggilan untuk menjadi manusia yang otentik". Moralitas menjadi jembatan yang menghubungkan kepentingan personal dengan kemaslahatan universal.

Kesadaran spiritual merepresentasikan tahap di mana moralitas telah terinternalisasi secara organik dalam struktur batin. Pada tingkat ini, sekat antara yang profan dan yang sakral mulai menipis. Seluruh aktivitas mulai dari ibadah ritual hingga relasi sosial memperoleh satu pusat gravitasi makna. Inti dari tahapan ini terangkum dalam doktrin Ihsān yang disampaikan dalam Hadis Jibril, yakni kesadaran untuk beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, atau setidaknya menyadari sepenuhnya bahwa Ia senantiasa mengawasi[455]. Secara fenomenologis, ini adalah kesadaran akan "Kehadiran" (Presence) yang melampaui ruang dan waktu. Transformasi spiritual ini tidak boleh disalahpahami sebagai pelarian eskapisme dari realitas dunia.

Sebaliknya, menurut Al-Ghazali, kedekatan dengan Tuhan seharusnya mempertajam sensitivitas seseorang terhadap realitas[456]. Kesadaran spiritual yang otentik harus memanifestasikan diri dalam perubahan etis yang radikal. Jika pengalaman spiritual seseorang tidak berkorelasi dengan peningkatan kualitas kasih sayang, kejujuran, dan pengabdian, maka pengalaman tersebut kemungkinan besar hanyalah delusi psikologis. Pada tahap ini, individu tidak lagi mencari Tuhan di luar dirinya, melainkan merasakan pancaran asma-Nya dalam setiap denyut realitas. Puncak dari model transformasi ini adalah kesadaran khalifah, sebuah kesadaran integratif yang memandang manusia sebagai wakil Tuhan di bumi yang memikul amanah besar. Konsep ini berakar pada narasi penciptaan dalam QS. al-Baqarah[457]:30 yang memperkenalkan manusia sebagai pengelola bumi, serta QS. al-Ahzab[33]:72 yang menggambarkan beratnya tanggung jawab moral yang diterima manusia secara sukarela[458]. Kesadaran khalifah mengubah orientasi dasar manusia dari seorang "konsumen realitas" menjadi "pemelihara realitas".Individu yang telah mencapai tahap ini menyadari bahwa setiap potensi intelektual, posisi sosial, dan sumber daya material yang dimilikinya adalah titipan yang harus dipertanggungjawabkan (accountability). Ini merupakan jembatan konseptual menuju Divine Consciousness, di mana kehendak manusia selaras dengan kehendak Ilahi dalam mewujudkan rahmat bagi semesta (rahmatan lil 'alamin). Kesadaran khalifah menyatukan tiga pilar eksistensi: pengabdian vertikal (habb min Allah), pelayanan horizontal (habl min al-nas), dan pelestarian ekologis (habl min al-alam). Inilah visi manusia paripurna (al-insan al-kamil) yang menjadi tujuan akhir dari transformasi kesadaran.

Divine Consciousness

Divine Consciousness atau dalam diskursus keislaman sering diidentifikasi sebagai kesadaran teosentris yang komprehensif merupakan sebuah kondisi kognitif dan spiritual di mana seorang individu menempatkan Allah sebagai aksis ontologis dan epistemologis dalam seluruh spektrum kehidupannya. Kesadaran ini bukan sekadar pengakuan intelektual atas eksistensi Tuhan, melainkan sebuah reorganisasi radikal terhadap persepsi diri, metodologi pencarian ilmu, standar moralitas, hingga interaksi sosial dan ekologis yang berpijak pada pilar tauhīd, taqwā, ihsān, amānah, dan tanggung jawab eskatologis.

Penting untuk memberikan demarkasi konseptual agar tidak terjebak dalam ambiguitas teologis. Pertama, Divine Consciousness dalam konteks ini tidak mengimplikasikan penyatuan substansial (ittihād) antara khalik dan makhluk; ia tetap menjaga distingsi kategoris antara Allah sebagai Pencipta dan manusia sebagai hamba. Kedua, kesadaran ini berbeda dari ekstasi mistik fana yang bersifat temporal; ia adalah kondisi kesadaran yang stabil (istīqāmah) yang memanifestasikan dirinya dalam karakter yang terukur dan praksis etis yang nyata. Secara struktural, kematangan Divine Consciousness diuji melalui lima karakteristik utama: theocentricity (pusat ketuhanan), moral intentionality (intensionalitas moral), intellectual integration (integrasi intelektual), social responsibility (tanggung jawab sosial), dan ecological responsibility (tanggung jawab ekologis). Istilah ini berfungsi sebagai payung integratif yang merangkum konsep transendental tradisional ke dalam model transformasi kesadaran yang dapat dianalisis secara saintifik.

Dimensi fundamental dari Divine Consciousness adalah reposisi Allah sebagai pusat makna mutlak. Dalam pandangan hidup Islam, tauhīd bukan sekadar doktrin metafisis, melainkan prinsip pengorganisasian kehidupan yang mendekonstruksi segala bentuk absolutisasi entitas duniawi. Ketika Allah menjadi pusat realitas, maka kekuasaan, kekayaan, teknologi, maupun ego pribadi kehilangan status absolutnya dan berubah menjadi instrumen pengabdian.

Kesadaran ini berakar pada prinsip ʿibādah sebagai teleologi atau tujuan akhir eksistensi manusia.[459] ʿIbādah dalam pengertian luas mentransformasi aktivitas profan menjadi tindakan transendental; di mana pekerjaan profesional dipandang sebagai amānah dan pengembangan ilmu pengetahuan dianggap sebagai bentuk pelayanan kepada kemanusiaan. Lebih lanjut, dimensi ini memerlukan mekanisme dhikr yang berkelanjutan. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan stabilitas psikologis dan ketenangan batin dengan intensitas mengingat Allah.[460] Dalam perspektif psikologi kesadaran, dhikr berfungsi sebagai jangkar kognitif yang mencegah individu terdisintegrasi oleh fluktuasi stimuli eksternal, sehingga ia tetap memiliki kontrol internal yang berbasis pada orientasi ketuhanan.

Transformasi batin dalam Divine Consciousness secara niscaya harus berbuah pada integritas moral; jika tidak, maka terjadi apa yang disebut sebagai disonansi spiritual. Dalam teologi Islam, kedekatan vertikal kepada Tuhan selalu berkorelasi lurus dengan keadilan horizontal dan ihsān. Perintah untuk menegakkan keadilan dan berbuat baik merupakan manifestasi konkret dari kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam ruang publik.[461] Dimensi moral ini mencakup kejujuran, pengendalian diri (muhāsabah), dan tanggung jawab yang melampaui

kepentingan egoistik. Dasar antropologis dari integrasi ini terletak pada kondisi hati (qalb), sebagaimana ditegaskan dalam tradisi kenabian bahwa kesehatan perilaku seseorang sangat bergantung pada kualitas disposisi batinnya.[462] Oleh karena itu, Divine Consciousness menuntut konsistensi antara niyyah (niat), perkataan, dan tindakan nyata. Integritas ini menjadi bukti bahwa kesadaran ketuhanan telah meresap ke dalam struktur kepribadian individu, menjadikannya agen moral yang otonom sekaligus patuh pada prinsip universal.Manusia dalam kerangka Divine Consciousness tidak dipandang sebagai atom yang terisolasi, melainkan sebagai bagian dari entitas sosial yang plural namun kohesif. Al-Qur'an menegaskan bahwa keberagaman bangsa dan identitas sosial adalah sarana untuk saling mengenal (li-taʿārafū), dengan satu-satunya parameter keutamaan adalah kualitas ketakwaan.[463] Kesadaran ini secara otomatis memitigasi tribalisme, rasisme, dan absolutisme kelompok yang sering menjadi pemicu konflik global.

Ketika Allah menjadi pusat orientasi, identitas sosiopolitik tidak lagi disembah sebagai berhala modern. Sebaliknya, kesadaran ini mendorong terbentuknya ummatan wasaṭan sebuah komunitas moderat yang mampu menjadi saksi moral bagi kemanusiaan melalui penegakan keadilan sosial.[464] Dimensi sosial dari Divine Consciousness menuntut individu untuk keluar dari zona spiritualitas privat menuju keterlibatan publik yang transformatif, di mana pelayanan kepada sesama dipandang sebagai manifestasi dari kecintaan kepada Sang Pencipta. Karakteristik terakhir yang melengkapi Divine Consciousness adalah kesadaran ekologis yang bersumber dari peran manusia sebagai khalīfah (wakil Tuhan di bumi). Alam semesta dipandang sebagai āyāt

(tanda-tanda) kekuasaan Allah yang harus dijaga keseimbangannya. Prinsip mīzān (keseimbangan) yang disebutkan dalam Al-Qur'an menuntut manusia untuk berinteraksi dengan lingkungan secara proporsional dan berkeadilan.[465] Hal ini juga mencakup larangan eksplisit terhadap perilaku konsumtif dan destruktif yang merusak tatanan ekosistem.[466]

Seyyed Hossein Nasr, dalam karya monumentalnya Man and Nature, memberikan argumen filosofis bahwa krisis lingkungan kontemporer merupakan proyeksi dari krisis spiritual manusia modern yang telah kehilangan rasa sakral terhadap alam.[467] Kehilangan dimensi transendental ini menyebabkan alam diperlakukan semata-mata sebagai komoditas eksploitasi. Di sisi lain, hadis Nabi Muhammad SAW yang memberikan nilai sedekah pada aktivitas agrikultural (menanam pohon) menunjukkan bahwa pelestarian lingkungan memiliki nilai eskatologis yang tinggi.[468] Dengan demikian, dalam kerangka Divine Consciousness, tindakan pro-lingkungan bukan sekadar strategi teknis untuk mitigasi perubahan iklim, melainkan sebuah bentuk ibadah yang mendalam dan tanggung jawab eksistensial terhadap amanah ketuhanan.

Indikator Transformasi Kesadaran

Konstruksi Divine Consciousness (Kesadaran Ketuhanan) dalam domain psikologi Islam dan filsafat ketuhanan tidak dapat ditelaah secara memadai jika hanya menyentuh tataran abstraksi metafisis. Agar memiliki keberimbalan epistemologis dan keberlanjutan metodologis dalam sains manusia, konstruksi ini mensyaratkan indikator-indikator operasional yang memungut keterukuran tanpa mereduksi kedalaman

transendentalnya. Indikator transformasi ini dirancang bukan semata-mata sebagai instrumen klinis-psikometrik yang reduktif, melainkan sebagai bingkai konseptual-fenomenologis untuk mengamati pergeseran kualitatif pada struktur kesadaran manusia (nafs). Transformasi tersebut merefleksikan pergerakan dinamis dari al-nafs al-ammārah bi al-sūʾ menuju al-nafs al-muṭmaʾinnah, sebuah evolusi psiko-spiritual yang mengintegrasikan aspek eksistensial, kognitif, afektif, dan aksional.

Indikator mendasar dari pergeseran kesadaran ini terletak pada reorientasi ontologis pusat keberadaan individu. Pada tahap awal, eksistensi manusia umumnya dicengkeram oleh egosentrisme dan materialisme murni, di mana pengakuan sosial, akumulasi kapital, dan kenikmatan sensoris diposisikan sebagai teleologi tertinggi kehidupan. Transformasi kesadaran ditandai oleh pergeseran muatan intrinsik ini menuju pusa teosentris (Lillāhi Taʿālā), di mana seluruh dinamika kehidupan empiris dipahami dalam horizon eksistensial pengabdian (ʿubūdiyyah).Orientasi spiritual tidak manifes sebagai artikulasi verbal semata, melainkan sebagai struktur interioritas yang melingkupi kesadaran mendalam atas niat (qasḍ), kontinuitas penambatan memori spiritual (zihniyyat al-żikr), serta refleksi eskatologis atas pertanggungjawaban di hadapan Tuhan. Aktivitas duniawi tidak lagi dipisahkan dikotomis dari kehidupan sakral, melainkan diinfusi oleh nilai-nilai transendental. Secara normatif-epistemologis, Hadis mendasar mengenai niat menandaskan bahwa setiap tindakan empiris manusia memperoleh bobot ontologis dan derajat kebenarannya melalui orientasi batiniah yang menggerakkannya[469]. Imam al-Ghazālī menegaskan bahwa niat merupakan roh dari tindakan (rūḥ al-ʿamal), di

mana transformasi kesadaran bertumpu pada kemurnian motivasi (ikhlāṣ) yang membebaskan jiwa dari ketundukan terhadap ilusi egoistic[470].

Integritas moral menjadi indikator kedua yang menguji keabsahan transformasi spiritual. Kesadaran tidak dapat diklaim telah mencapai derajat Divine Consciousness manakala terjadi artikulasi spiritual yang intens namun beriringan dengan kompromi etik, seperti praktik deceptions, manipulasi struktural, maupun eksploitasi sesama. Dalam perspektif Islam, kesadaran spiritual yang sejati secara inheren melahirkan ortopraksis etik; kejujuran dan keadilan bukan sekadar kepatuhan pada norma eksternal, melainkan keniscayaan eksistensial dari jiwa yang telah mengalami pencerahan.

Integritas moral menandakan berfungsinya hukum ilahi sebagai mekanisme regulasi internal (al-raqābah al-zātiyyah). Individu melakukan kebajikan bukan karena dorongan insentif eksternal atau ketakutan akan sanksi sosial, melainkan karena kesadaran inheren akan pengawasan Ilahi (murāqabah). Dimensi ini merupakan manifestasi nyata dari doktrin Iḥsān, yakni tatkala seseorang menyembah dan berinteraksi seolah-olah ia melihat Allah, atau setidaknya menghayati secara radikal bahwa Allah senantiasa mengawasinya[471]. Konsep Iḥsān inilah yang mentransformasi moralitas konvensional berorientasi heteronom menjadi moralitas otonom-transendental yang konsisten[472].Transformasi kesadaran spiritual yang sahih tidak pernah memicu regresi intelektual atau anti-intelektualisme. Kedewasaan intelektual (al-nujḍ al-ʿaqlī) ditandai oleh menguatnya kapasitas metakognitif individu dalam membedakan antara verifikasi faktual dan opini subjek, menguji kesahihan epistemis sumber informasi, mengelola ketidakpastian (ambiguity tolerance), serta menanggalkan

dogmatisme keagamaan yang sempit. Dalam kerangka Divine Consciousness, nalar (ʿaql) tidak diposisikan sebagai entitas otonom yang arogan, tidak pula direduksi menjadi instrumen pasif yang diabaikan.

Akal difungsikan sebagai instrumen krusial untuk membaca (iqraʾ) ayat-ayat Allah yang terbentang baik dalam teks wahyu (āyāt qawliyyah) maupun dalam hukum-hukum alam semesta (āyāt kawniyyah). Kesadaran ketuhanan yang matang justru membuahkan kerendahan hati epistemik (epistemic humility): semakin mendalam pemahaman seseorang terhadap realitas, semakin ia menyadari keterbatasan keilmuan manusianya di hadapan Keilmuan Ilahi yang Tak Terbatas[473]. Fazlur Rahman menggarisbawahi bahwa Al-Qur'an secara konsisten menuntut penggunaan akal secara kritis guna membebaskan manusia dari prasangka (ẓann) dan kebiasaan taklid taklid buta yang merusak tatanan peradaban[474].Indikator keempat mencerminkan ekspansi lingkaran empati (expansion of empathy), yaitu melampaui batas-batas egoisme personal menuju komitmen kemanusiaan universal. Kesadaran yang belum bertransformasi cenderung terjebak dalam pertanyaan kalkulatif-utilitarian: "Apa keuntungan material bagi diri saya?" Sebaliknya, kesadaran transformatif melahirkan pertanyaan etis-altruistik: "Bagaimana tindakan saya memberikan kemaslahatan bagi kemanusiaan, komunitas, dan kelompok yang terpinggirkan (al-mustaḍʿafīn)?"

Kepedulian sosial mencakup penegakan keadilan sosial, solidaritas kemanusiaan, penghormatan atas martabat insani (karāmah ādamiyyah), serta redistribusi sumber daya secara adil. Dalam diskursus sains sosial kontemporer dan kesehatan global, dimensi konektivitas sosial dan rasa saling peduli terbukti menjadi pilar utama kesejahteraan

holistik manusia. Penelitian psikososial skala besar mengonfirmasi bahwa keterikatan sosial yang positif dan altruisme berelasi linier dengan penurunan tingkat mortalitas, peningkatan ketahanan mental, serta kohesi komunitas yang berkelanjutan[475]. Dalam konteks psikologi Islam, kepedulian ini adalah derivasi logis dari prinsip raḥmah yang mensyaratkan bahwa kesadaran transendental harus mewujud dalam praksis sosial.

Indikator akhir dari transformasi kesadaran adalah reorientasi radikal dalam relasi manusia dengan alam lingkungan. Manusia yang mengalami pencerahan spiritual tidak lagi memandang alam kosmik sebagai objek eksploitasi komersial semata, melainkan sebagai amanah Ilahi dan sesama entitas ciptaan yang bertasbih kepada Pencipta. Tanggung jawab ekologis diwujudkan melalui pola hidup berkeberlanjutan, efisiensi konsumsi, perlindungan biodiversitas, serta advokasi krisis iklim.Secara normatif-teologis, kosmologi Islam meletakkan bumi dalam keseimbangan yang terukur (mīzān). Al-Qur'an secara eksplisit melarang manusia merusak keseimbangan kosmik tersebut melalui keserakahan eksploitatif[476]. Fondasi etika konsumsi dikukuhkan melalui larangan perilaku konsumtif dan berlebih-lebihan (isrāf)[477]. Sementara itu, dimensi praksis etika ekologis ini ditegaskan dalam petunjuk kenabiya, di mana aktivitas pelestarian alam seperti menanam pohon diberikan nilai teologis-spiritual setara dengan ibadah sedekah yang pahalanya terus mengalir[478]. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis ekologis global modern pada hakekatnya merupakan cerminan dari krisis spiritual manusia yang telah kehilangan kesadaran akan kesakralan alam (desacralization of nature)[479]. Melalui kelima indikator tersebut, transformasi kesadaran dalam paradigma Islam dapat dirumuskan sebagai perjalanan eksistensial bertahap: dari

kesadaran material menuju kesadaran moral, dari kesadaran moral menuju kesadaran spiritual, dan dari kesadaran spiritual menuju kesadaran khalifah (khalīfah fī al-arḍ). Namun demikian, evolusi ini tidak boleh dipahami secara linier-statis. Kesadaran manusia bersifat dinamis dan fluktuatif (yazīdu wa yanquṣ), bergerak secara dialektis sesuai dengan kualitas penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), kedalaman refleksi, interaksi sosial, dan keputusan moral yang diambil pada setiap momen eksistensial.

Pada tataran puncak ini, Divine Consciousness dipahami sebagai sintesis integratif dari seluruh potensi jiwa manusia. Ia bukan sekadar pengakuan kognitif pasif akan keberadaan Tuhan (God-cognition), melainkan moda keberadaan (mode of being) yang mengubah secara mendasar cara manusia hadir di hadapan Allah, cara ia memahami struktur dirinya, cara ia memanusiakan sesama, cara ia mengartikulasikan pengetahuan, serta cara ia menjaga kelestarian bumi.

Dalam arsitektur psiko-spiritual ini:

1. Tauhid menyediakan pusat orientasi ontologis (theocentric anchor);
2. Fitrah memberikan disposisi kebaikan primordial (primordial disposition);
3. Nafs menjadi medan perjuangan dan regulasi diri (self-regulation arena);
4. Qalb berfungsi sebagai pusat integrasi moral-spiritual (cognitive-emotional hub);
5. Rūḥ membuka horizon transendensi eksistensial (transcendent horizon); dan

6. ʿAql menyediakan kapasitas reflektif-kritis (critical-reflective faculty).

Perkembangan kesadaran dalam perspektif ini tidak dapat direduksi menjadi sekadar peningkatan kapasitas IQ (intelligence quotient) atau keterampilan kognitif belaka. Individu yang terpelajar secara intelektual namun mempraktikkan kejahatan sistematis dan egoisme ekstrem belum mengalami transformasi kesadaran dalam pengertian yang haqiqat. Sebaliknya, kemajuan kesadaran ditandai oleh meluasnya bentangan tanggung jawab eksistensial: bergerak melingkar dari egosentris (diri), menuju familiosentris (keluarga), sosiosentris (masyarakat), antroposentris (kemanusiaan), hingga mencapai ekosentris-teosentris (keseluruhan ciptaan di bawah naungan Ilahi). Pada titik puncak inilah, pertanyaan eksistensial manusia bertransformasi dari sekadar "siapa saya?" (teleologi ego) menjadi "untuk siapa saya hidup, apa amanah risalah saya, dan bagaimana keberadaan saya menjadi rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil-ʿālamīn)?"

Sintesis ini menegaskan bahwa spiritualitas Islam tidak bercorak eskapistis yang mengisolasi diri dalam interioritas murni. Spiritualitas tersebut harus beremobilisasi keluar menjadi karakter yang kokoh, penegakan keadilan sosial, pelayanan kemanusiaan, pengembangan ilmu pengetahuan yang bertanggung jawab, serta pemeliharaan tatanan ekologis. Ukuran objektif keberhasilan transformasi kesadaran tidak terletak pada klaim-klaim pengalaman mistis yang subjektif-emosional, melainkan pada integrasi yang padu antara iman, pengetahuan, akhlak, tanggung jawab sosial, dan pelestarian amanah ekologis dalam realitas kehidupan sehari-hari.

EPISTEMOLOGI ILAHIAH DAN ILMU SEBAGAI AMANAH

ilmu pengetahuan merupakan salah satu bentuk paling fundamental dari aktualisasi manusia. Melalui ilmu, manusia tidak hanya memahami dunia, tetapi juga mengubahnya. Ia mengembangkan teknologi, membangun institusi, menyembuhkan penyakit, mengorganisasi masyarakat, mengolah sumber daya alam, dan menciptakan sistem komunikasi yang memungkinkan pengetahuan bergerak melampaui batas geografis. Namun, kemampuan mengetahui sekaligus menghasilkan kemampuan untuk memengaruhi realitas. Karena itu, pertanyaan epistemologis tidak dapat dipisahkan dari pertanyaan etis: bukan hanya bagaimana manusia mengetahui, tetapi juga untuk apa pengetahuan digunakan, siapa yang memperoleh manfaat, siapa yang menanggung risikonya, dan dalam horizon nilai apa pengetahuan tersebut diproduksi. Dalam perspektif Islam, ilmu tidak ditempatkan sebagai kekuatan yang berdiri otonom dari Tuhan, manusia, dan tanggung jawab moral. Al-Qur'an bahkan mengarahkan manusia untuk memohon tambahan ilmu kepada Allah: rabbi zidnī 'ilmā "Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu"[480]. Ayat ini mempunyai implikasi epistemologis yang mendalam. Pengetahuan bukan hanya objek akumulasi, melainkan proses pencarian yang berlangsung di bawah kesadaran bahwa manusia tetap terbatas dan bahwa kesempurnaan pengetahuan tidak berada pada manusia. Atas dasar itu, epistemologi ilahiah yang dikembangkan dalam bab ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan epistemologi ilmiah dengan dogma, ataupun

menjadikan setiap fenomena alam sebagai "bukti" langsung dari suatu doktrin teologis. Yang ditawarkan adalah suatu kerangka integratif yang menempatkan wahyu sebagai sumber normatif dan orientasi transenden, akal sebagai instrumen rasional, pengalaman dan observasi sebagai sumber data empiris, serta hikmah sebagai orientasi etis dari penggunaan pengetahuan.

Dalam lanskap pemikiran modern, epistemologi sering kali direduksi menjadi sekadar kajian mengenai validitas metodologis (justified true belief) yang berpusat pada rasionalisme antroposentris atau positivisme empiris. Namun, epistemologi ilahiah mendasarkan strukturnya pada realitas metafisik yang tauhidik, di mana Allah adalah al-'Alīm (Maha Mengetahui) dan al-Haqq (Kebenaran Mutlak), sementara manusia adalah subjek kognitif yang dikaruniai potensi intelektual sekaligus dibatasi oleh eksistensinya. Pengetahuan manusia tidak lahir dalam ruang hampa yang steril dari nilai, melainkan bersumber dan bermuara pada kesadaran kosmik akan Perjanjian Primordial (al-Mīthāq)[481]. Berbeda dengan paradigma Baconian yang memproklamirkan bahwa knowledge is power untuk menaklukkan dan mengeksploitasi alam, epistemologi ilahiah memandang pengetahuan sebagai pencahayaan (kasyf atau ināra) yang menyingkap keteraturan kosmos agar manusia dapat menyelaraskan diri dengan hukum-hukum Ilahi (Sunnatullāh)[482]. Oleh karena itu, hubungan antara subjek penahu (the knower) dan objek yang diketahui (the known) tidak bersifat dominatif-eksploitatif, melainkan interaktif-kontemplatif. Dalam kerangka ini, akal ('aql) bukan sekadar instrumen kalkulatif mekanis, melainkan sebuah substansi rohani (jauhar rūhāni) yang memiliki kapasitas untuk menangkap prinsip-prinsip abstrak sekaligus menerima

pancaran kebenaran transenden[483]. Metodologi pengetahuan dalam epistemologi ilahiah bersifat terpadu (integral epistemology), yang mendobrak dikotomi oposisi biner antara wahyu (waḥy), akal (‘aql), dan panca indera (ḥiss). Wahyu memberikan kerangka aksiologis, fondasi meta-etik, dan petunjuk umum mengenai realitas gaib serta prinsip-prinsip moral universal; akal bekerja melalui penalaran logis, deduksi, dan abstraksi filosofis; sementara panca indera dan observasi empiris menggali data kualitatif serta kuantitatif dari alam semesta (āyāt āfāqiyyah) dan diri manusia (āyāt anfusiyyah)[484]. Sintesis ketiga sumber ini mencegah terjadinya kemandetan intelektual di satu sisi, dan kejatuhan ke dalam nihilisme epistemik di sisi lain. Imam al-Ghazālī dalam karya monumentalnya Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn menegaskan bahwa akal tanpa bimbingan wahyu akan tersesat dalam relativisme yang tak bertepi, sebagaimana wahyu tanpa pemahaman rasional akan kehilangan daya transformatifnya dalam sejarah manusia[485]. Pandangan ini diperkuat oleh Ibn Rusyd yang dalam Faṣl al-Maqāl membuktikan harmonisasi inheren antara kebenaran rasional (al-ḥikmah) dan kebenaran syariat (al-syarī‘ah), sebab kebenaran tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran[486].

Krisis terbesar peradaban kontemporer seperti kerusakan ekologis, alienasi kemanusiaan, dan ancaman kecerdasan buatan yang tidak terkendali merupakan implikasi langsung dari pemisahan ilmu pengetahuan dari akar spiritual dan etisnya. Ketika rasionalisme instrumental (instrumental reason) mendominasi, pengetahuan direduksi menjadi alat efisiensi teknis yang hampa nilai (value-neutral). Para pemikir kritis dari Mazhab Frankfurt, seperti Max Horkheimer dan Theodor Adorno, telah mengkritik bagaimana Pencerahan

(Enlightenment) Western yang awalnya bertujuan membebaskan manusia justru berbalik menjadi dominasi baru karena hilangnya refleksi metafisik[487]. Michel Foucault juga menyingkap betapa pengetahuan modern kerap berjalin kelindan secara destruktif dengan rezim kekuasaan (power/knowledge) untuk mendisiplinkan dan mengontrol tubuh serta jiwa manusia[488]. Dalam konteks inilah epistemologi ilahiah menghadirkan tawaran korektif melalui konsep ilmu sebagai amanah. Pengetahuan bukan milik mutlak individu atau kelompok tertentu untuk dimonopoli demi akumulasi kapital dan kekuasaan, melainkan sebuah titipan Ilahi yang menuntut pertanggungjawaban moral yang teramat berat.

Secara teologis-aksiologis, konsep ilmu sebagai amanah bersandar pada doktrin khilāfah (kepemimpinan berbasis stewardship) dan pengembanan beban moral (al-Amanah) yang digambarkan dalam Al-Qur'an Surat al-Aḥzāb ayat 72[489]. Pengetahuan adalah sarana utama bagi manusia untuk menjalankan fungsi kehalifahannya dalam memakmurkan bumi (isti'mār fī al-arḍ) tanpa berbuat kerusakan (fasād). Oleh karena itu, keberkahan dan kemanfaatan ilmu ('ilm nāfi') tidak diukur semata-mata dari kecanggihan teknis atau nilai komersialnya di pasar global, melainkan dari sejauh mana ilmu tersebut berkontribusi pada penegakan keadilan, kesejahteraan kolektif (maslaḥah 'āmmah), pembebasan dari kebodohan, dan pencerahan rohani. Rasulullah SAW secara eksplisit mengajarkan doa perlindungan dari pengetahuan yang tidak bermanfaat ('ilm lā yanfa')[490], yang menandaskan bahwa pengetahuan yang terasing dari kemanusiaan dan spiritualitas adalah beban eksistensial yang membahayakan. Sebagai konsekuensinya, penguasaan ilmu pengetahuan dalam Islam menuntut

internalisasi adab dalam arti epistemologis yang mendalam sebagaimana dirumuskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas yakni pengenalan dan pengakuan akan hierarki realitas serta kebenaran, serta penempatan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat[491]. Ketika seorang ilmuwan atau akademisi memiliki adab terhadap ilmu, ia tidak akan mengklaim otonomi mutlak atas penemuannya, tidak akan memanipulasi kebenaran ilmiah demi kepentingan pragmatis, dan tidak akan memisahkan risetnya dari nilai-nilai kemanusiaan universal. Epistemologi ilahiah dengan demikian merekonstruksi sains dan teknologi menjadi bentuk ibadah dan dzikir intelektual. Pada tingkat operasional, paradigma ini mendorong dihasilkannya karya sains yang beretika, riset yang berorientasi pada kemaslahatan ekologis, serta teknologi yang menghormati martabat manusia (karāmah insāniyyah). Dengan menjadikan wahyu sebagai orientasi transenden dan hikmah sebagai pedoman aksiologis, ilmu pengetahuan tidak lagi menjadi ancaman bagi keberlanjutan peradaban, melainkan kembali kepada fitrah mulianya sebagai manifestasi rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil-‘ālamīn).

Fragmentasi ilmu

Krisis epistemologi modern bukanlah sekadar kegagalan metodologis dalam satu disiplin ilmu, melainkan sebuah disrupsi fundamental terhadap cara manusia memahami hakikat realitas secara utuh. Sejak fajar Pencerahan (Enlightenment), rasionalitas telah didorong ke arah otonomi yang radikal, yang di satu sisi melahirkan kemajuan teknologis yang eksponensial, namun di sisi lain menciptakan keretakan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui.

Paradigma modern cenderung mereduksi realitas yang multidimensional menjadi dat-data kuantitatif yang atomistik. Krisis ini berakar pada hilangnya landasan metafisika yang mampu menyatukan berbagai fragmen pengetahuan, sehingga manusia modern seringkali memiliki akumulasi informasi yang luas namun mengalami kekosongan makna[492]. Ketidakmampuan untuk menghubungkan antara "apa yang diketahui" dengan "untuk apa hal itu diketahui" mencerminkan alienasi intelektual yang mendalam dalam struktur pemikiran kontemporer.

Perkembangan ilmu pengetahuan modern membawa konsekuensi tak terelakkan berupa diferensiasi disiplin yang semakin tajam. Spesialisasi memang merupakan prasyarat teknis bagi kemajuan ilmiah; ia memungkinkan investigasi mendalam terhadap mikrokosmos biologis hingga makrokosmos astrofisika. Namun, persoalan muncul ketika spesialisasi ini berubah menjadi fragmentasi ontologis, di mana setiap disiplin mengklaim kedaulatan mutlak atas realitas seolah-olah dunia ini terdiri dari kompartemen-kompartemen yang terisolasi. Pengetahuan tidak lagi dipandang sebagai sebuah pohon yang akarnya satu, melainkan sebagai tumpukan potongan teka-teki yang kehilangan gambaran besarnya.

Dalam konteks ini, manusia yang menjadi objek studi seringkali "dibedah" secara epistemologis: biolog mereduksinya menjadi sistem saraf, ekonom memandangnya sebagai unit pilihan rasional, dan sosiolog melihatnya sebagai produk struktur kelas. Fenomena ini menunjukkan hilangnya integrative literacy, yakni kemampuan untuk mensintesiskan berbagai perspektif tanpa mengabaikan kekhasan masing-masing metode. Syed Muhammad Naquib al-Attas secara kritis menanggapi fenomena ini dengan mengajukan konsep keteraturan

pengetahuan (order of knowledge). Al-Attas menegaskan bahwa pendidikan bukan sekadar transfer informasi, melainkan penanaman adab yakni pengenalan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, sehingga ilm, ma'rifah, dan hikmah dapat berpadu secara harmonis[493]. Tanpa kerangka ini, ilmu pengetahuan hanya akan menjadi alat kekuasaan tanpa kompas moral.

Salah satu luka terdalam dalam sejarah intelektual modern adalah pemisahan rigid antara sains dan agama. Dikotomi ini seringkali dipaksakan melalui narasi konflik yang mengasumsikan bahwa objektivitas sains hanya dapat dicapai dengan menyingkirkan subjektivitas iman. Ian G. Barbour menawarkan tipologi yang sangat berpengaruh untuk memahami dinamika ini, mulai dari model konflik hingga integrasi[494]. Meskipun model integrasi Barbour memberikan harapan bagi koherensi intelektual, tantangan akademisnya tetap besar: bagaimana membangun dialog yang jujur tanpa jatuh ke dalam sinkretisme yang dangkal atau concordism yang apologetik[495].

Dalam perspektif epistemologi ilahiah, sains dan wahyu tidak dipandang sebagai dua entitas yang saling mengeksklusi, melainkan sebagai dua "buku" karya Tuhan: Ayat Kauniyah (alam semesta) dan Ayat Qauliyah (wahyu tertulis). Integrasi yang sejati tidak berarti memaksakan teks agama untuk membenarkan teori ilmiah yang bersifat tentatif, melainkan menyadari bahwa keduanya berpangkal pada satu Sumber Kebenaran yang sama. Sains memberikan penjelasan fungsional tentang "bagaimana" alam bekerja, sementara wahyu memberikan orientasi teologis tentang "mengapa" alam itu ada dan apa tujuan akhirnya. Upaya menyatukan kembali kedua ranah ini

memerlukan kerangka epistemologis yang mengakui keterbatasan rasio manusia sekaligus validitas intuisi spiritual.

Krisis ini diperparah oleh kecenderungan reduksionisme epistemologis, di mana metode empiris-eksperimental diangkat menjadi satu-satunya standar validitas bagi seluruh klaim kebenaran (saintisme). Saintisme menganggap bahwa di luar apa yang bisa diukur, dihitung, dan diobservasi secara indrawi, tidak ada realitas yang patut didiskusikan secara serius. Hal ini menciptakan sejenis "imperialisme epistemik" yang meminggirkan etika, estetika, dan metafisika ke ranah opini subjektif. Padahal, keputusan-keputusan terpenting dalam hidup manusia tentang cinta, keadilan, pengorbanan, dan makna kematian justru berada di luar jangkauan mikroskop dan teleskop.

Epistemologi ilahiah menawarkan koreksi fundamental terhadap eksklusivisme empiris ini. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan bahwa instrumen kognitif manusia terdiri dari pendengaran (sam'), penglihatan (bashar), dan hati/intelek (af'idah)[496]. Struktur trilogi ini menunjukkan bahwa proses kognisi manusia bersifat holistik; ia melibatkan penginderaan data fisik, pemrosesan rasional, dan pencerahan batin. Dengan demikian, menolak dimensi non-empiris bukan hanya tindakan yang anti-metafisis, tetapi juga merupakan pengabaian terhadap kapasitas kemanusiaan yang lebih luas dalam menangkap spektrum kebenaran yang utuh.Kegagalan terakhir dari epistemologi modern adalah mitos tentang "ilmu bebas nilai" (value-free science). Asumsi bahwa ilmuwan dapat berdiri di luar kepentingan nilai adalah sebuah kenaifan metodologis. Heather Douglas secara meyakinkan berpendapat bahwa nilai-nilai (baik kognitif maupun sosial) tak terelakkan merembes dalam setiap tahapan penelitian,

mulai dari pemilihan topik hingga interpretasi risiko[497]. Ketika ilmu pengetahuan dilepaskan dari jangkar nilai-nilai transenden, ia rentan menjadi instrumen destruktif yang hanya melayani profitabilitas korporasi atau hegemoni politik.

Dalam tradisi intelektual Islam, ilmu selalu bersifat teleologis dan etis. Pengetahuan adalah amanah yang harus dipertanggungjawabkan bukan hanya di hadapan komunitas ilmiah, melainkan juga di hadapan Sang Pencipta. Krisis ekologis, ketimpangan sosial akibat teknologi, dan dilema bioetika kontemporer adalah bukti nyata bahwa sains membutuhkan kompas luar untuk menavigasi kekuatannya. Integrasi antara fakta dan nilai, antara theoria dan praxis, menjadi mutlak diperlukan agar kemajuan ilmu pengetahuan selaras dengan martabat kemanusiaan dan keberlanjutan kosmos.

Divine Integrative Epistemology

Dalam diskursus filsafat kontemporer, kebuntuan epistemologis sering kali bersumber dari polarisasi tajam antara positivisme empiris yang mereduksi realitas hanya pada aspek yang terukur, dan fideisme dogmatis yang menolak validitas perangkat rasional serta temuan ilmiah. Guna menjembatani jurang metodologis ini, konsep Divine Integrative Epistemology diusulkan sebagai sebuah kerangka epistemologis alternatif yang menempatkan berbagai sumber pengetahuan dalam suatu tatanan yang harmonis, proporsional, dan hierarkis[498].

Epistemologi ini tidak mengasumsikan secara naif bahwa semua sumber pengetahuan memiliki fungsi, status ontologis, dan standar verifikasi yang seragam. Sebaliknya, ia menekankan pentingnya

diferensiasi fungsional yang ketat agar proses integrasi tidak merosot menjadi sinkretisme epistemologis sebuah pencampuradukan metodis yang justru akan merusak validitas masing-masing disiplin ilmu[499].

Melalui pendekatan ini, batas-batas metodologis tetap dihormati secara rigid, sementara integrasi dibangun di atas fondasi worldview (pandangan alam) yang koheren dan bercorak teosentris. Arsitektur konseptual dari model epistemologi integratif ini dapat dirumuskan melalui pembagian peran yang saling melengkapi sebagai berikut:

1. Wahyu —> Memberikan orientasi normatif dan transenden
2. Akal —> Memberikan penalaran dan evaluasi argumentatif
3. Observasi —> Memberikan data empiris
4. Pengalaman —> Memberikan akses fenomenologis-eksistensial
5. Hikmah —> Mengarahkan pengetahuan kepada tindakan yang benar (etis-praktis)

Dalam struktur yang tertata sedemikian rupa, ketegangan klasik antara sains dan agama tidak perlu diselesaikan melalui eliminasi salah satunya. Tidak ada kompetisi simplistik antara kebenaran wahyu dan fakta sains. Yang ada adalah pembagian fungsi epistemologis yang bekerja secara sinergis di dalam ruang lingkupnya masing-masing, guna menangkap keutuhan realitas yang bersifat multidimensional[500].

Wahyu (wahy) menduduki posisi puncaknya dalam hierarki epistemologi Islam karena ia tidak diposisikan sebagai produk dari akumulasi observasi indrawi maupun hasil dialektika rasional spekulatif manusia[501]. Sebagai kalam ilahi, Al-Qur'an dipahami sebagai petunjuk absolut (huda) yang menyingkap dimensi realitas transenden mencakup hakikat ketuhanan, asal-usul dan tujuan penciptaan manusia, prinsip-prinsip moral universal, serta eskatologi yang secara

inheren berada di luar jangkauan observasi empiris langsung[502]. Penempatan wahyu sebagai otoritas normatif tertinggi tidak serta-merta melegitimasi pembacaan tekstual literal yang memaksakan setiap ayat Al-Qur'an sebagai proposisi teknis-ilmiah mengenai alam semesta. Al-Qur'an bukanlah sebuah buku teks fisika, kimia, astronomi, atau biologi kuantitatif yang menyajikan rumus empiris siap pakai[503]. Ia adalah kitab panduan eksistensial yang diturunkan dengan menggunakan beragam gaya bahasa termasuk narasi historis, alegori, argumen logis, perintah moral, serta isyarat kosmik (ayat) yang menuntut keterlibatan intelektual manusia untuk memahaminya secara mendalam[504].

Oleh karena itu, fungsi epistemologis wahyu dalam kerangka Divine Integrative Epistemology difokuskan pada penyediaan tiga fondasi utama:

a. Horizon Ontologis: Menjelaskan bahwa realitas fisik-material (alam al-syahadah) bukanlah satu-satunya realitas, melainkan terikat dengan realitas metafisik-spiritual (alam al-ghaib) yang melatarbelakanginya.
b. Horizon Teleologis: Memberikan penegasan bahwa eksistensi alam semesta dan kehidupan manusia bukanlah hasil dari kebetulan evolusioner yang hampa makna, melainkan memiliki tujuan akhir (telos) yang luhur dan bermakna.
c. Horizon Aksiologis: Menyediakan standar nilai universal yang kokoh untuk mengawal agar perkembangan sains dan teknologi tidak mengarah pada destruksi kemanusiaan, melainkan berfungsi sebagai instrumen kemaslahatan (rahmah).

Melalui ketiga horizon ini, wahyu memberikan arah dan batas etis yang tidak akan pernah bisa dirumuskan secara mandiri oleh penalaran instrumental maupun observasi empiris murni[505]. Dalam konseptualisasi Divine Integrative Epistemology, akal bukanlah entitas independen yang berseberangan dengan wahyu, melainkan anugerah ilahi yang berfungsi sebagai instrumen kognitif utama untuk memahami, menginterpretasikan, menguji, dan mengaplikasikan kebenaran yang terkandung di dalam wahyu maupun alam nyata[506]. Islam menolak pandangan fideisme ekstrem yang menuntut kepatuhan buta tanpa keterlibatan nalar, sebagaimana ia juga menolak rasionalisme sekuler yang mendewakan akal sebagai penentu tunggal kebenaran mutlak[507].Al-Qur'an secara aktif menantang manusia untuk mengoptimalkan kapasitas intelektualnya melalui berbagai redaksi retoris seperti afala ta'qilun (apakah kamu tidak berakal?), afala tatafakkarun (apakah kamu tidak berpikir?), dan liqaumin yatafakkarun (bagi kaum yang berpikir). Salah satu penegasan teologis mengenai pentingnya sinergi antara nalar dan observasi terekam dalam Al-Qur'an Surah Āli 'Imrān[508]: 190:"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal (ulul albab)."[509] Ayat ini mempertegas bahwa keimanan yang kokoh tidak menuntut penghentian aktivitas intelektual. Sebaliknya, fenomena kosmik diangkat menjadi objek kontemplasi rasional yang absah, di mana aktivitas saintifik mengamati alam semesta bertransformasi menjadi sarana pendekatan diri secara spiritual kepada Sang Pencipta[510].Akal juga mengemban fungsi kritis-evaluatif yang sangat krusial dalam domain interpretasi keagamaan. Mengingat bahwa teks wahyu bersifat

absolut sedangkan pemahaman manusia terhadap teks tersebut bersifat relatif, dinamis, dan terikat ruang serta waktu, maka akal berfungsi sebagai penyaring metodologis guna menghindari distorsi pemikiran. Tradisi intelektual Islam yang kaya akan disiplin ijtihad, kaidah ushul fikih, hermeneutika tafsir, hingga kritik sanad dan matan hadis merupakan bukti nyata bahwa aktivitas interpretasi wahyu adalah sebuah kerja keras intelektual yang sangat ketat, ilmiah, dan akuntabel[511]. Penghormatan terhadap wahyu ditunjukkan bukan dengan menutup ruang diskusi, melainkan dengan merumuskan metodologi penafsiran yang objektif dan tertanggung jawab agar teks tidak dimanipulasi demi kepentingan pragmatis sesaat[512].

Alam semesta dalam perspektif epistemologi ilahiah bukanlah sekadar hamparan materi mati yang netral nilai atau objek eksploitasi tanpa batas. Alam adalah "kitab terbuka" (al-kitab al-maftuh) yang sejajar dengan kitab suci tertulis (al-kitab al-mastur), di mana keduanya bersumber dari Pencipta yang sama[513]. Realitas empiris ini didesain agar dapat diteliti secara ilmiah sekaligus direnungkan sebagai tanda-tanda (ayat) kekuasaan ilahi di ruang makrokosmos[514]. Makna ganda ini tersirat secara eksplisit dalam Al-Qur'an Surah Fuṣṣilat[41]: 53:"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar..."[515]

Untuk menghindari tumpang tindih metodologis, Divine Integrative Epistemology membedakan secara tegas dua proposisi operasional yang saling melengkapi saat manusia berinteraksi dengan alam:

Proposisi I : Alam dapat dipelajari secara ilmiah (Aktivitas Sains Empiris)

├─ Mengukur spektrum cahaya galaksi (Astrosains)

├─ Memodelkan interaksi gravitasi (Fisika)

└─ Memetakan genetika dan ekosistem (Biologi)

Proposisi II : Alam dipahami secara spiritual sebagai tanda (Refleksi Teologis)

├─ Menangkap keteraturan sistemik (Kosmologi Teistik)

├─ Merefleksikan keterbatasan fisik materi (Kontemplasi Eksistensial)

└─ Mengakui ketergantungan makhluk pada Al-Khaliq (Tauhid)

Kedua dimensi ini tidak saling menegasikan, melainkan dapat berjalan secara simultan dalam kesadaran seorang ilmuwan Muslim. Ketika seorang astronom mengukur pergeseran merah (redshift) galaksi jauh, ia sedang melakukan kerja sains yang murni empiris dan matematis. Namun, ketika ia merefleksikan keteraturan tak berhingga dari hukum alam tersebut sebagai manifestasi dari kebijaksanaan sang perancang agung (The Grand Designer), ia telah melangkah masuk ke dalam wilayah refleksi teologis-metafisis yang mendalam[516]. Epistemologi ilahiah dengan sangat hati-hati menjaga batas demarkasi ini: sains tidak boleh dipaksa menghasilkan kesimpulan teologis di dalam ruang laboratoriumnya, dan sebaliknya, teologi tidak boleh menggantikan pembuktian eksperimental yang rigid dalam menganalisis fenomena fisik[517].

Pada puncaknya, Divine Integrative Epistemology menawarkan sebuah sintesis harmonis yang menyatukan tiga domain utama pengetahuan: naqli (transmisional-tekstual), ‘aqli (rasional-intelektual), dan kauni (empiris-kosmologis). Ketiganya tidak diposisikan sebagai entitas yang saling bersaing memperebutkan supremasi kebenaran,

melainkan diintegrasikan ke dalam satu kesatuan sistemik yang saling bertumpu[518].

1. Naqli merujuk pada kebenaran transenden yang diwahyukan, bertindak sebagai jangkar nilai dan kompas orientasi yang menjaga arah pencarian ilmu pengetahuan[519].
2. ‘Aqli berperan sebagai mesin pemroses kognitif, menguji validitas argumentasi, merumuskan metodologi yang ketat, serta menerjemahkan prinsip abstrak menjadi aplikasi praktis[520].
3. Kauni menyediakan basis data empiris yang kaya melalui eksplorasi alam fisik, memastikan bahwa pengetahuan manusia memiliki pijakan yang nyata di bumi serta berkontribusi langsung pada peradaban material[521].

Hubungan tiga dimensi fungsional ini, di bawah payung kearifan spiritual (hikmah), dapat diringkas secara sistematis dalam matriks berikut:

a. Dimensi Episemologis Sumber Utama Peran Fungsional Kontribusi terhadap Pengetahuan
b. Naqli Al-Qur'an & Sunnah Orientasi & Arah Memberikan fondasi ontologis, nilai etis-normatif, dan makna kehidupan.
c. ‘Aqli Logika, Filsafat, & Matematika Metodologi & Penalaran Menginterpretasi teks, memformulasikan teori nalar, dan menguji argumen.
d. Kauni Alam Semesta & Eksperimen Data & Observasi Menyediakan fakta fisik, verifikasi empiris, dan pemahaman operasional materi.

e. Hikmah Integrasi Spiritual-Etis Kebijaksanaan Praktis Mengarahkan seluruh pengetahuan demi kemaslahatan nyata (ethical action).

Model integrasi ini sama sekali tidak bertujuan untuk melebur atau menghapus batas metodologis yang spesifik dari masing-masing ilmu. Seorang fisikawan teoretis di bawah naungan epistemologi ini tetap dituntut bersikap profesional dengan wajib menggunakan instrumen matematika tingkat tinggi dan eksperimen laboratorium yang terukur; ia tidak boleh membawa argumen teologis untuk menjustifikasi kesalahan perhitungan matematisnya. Di sisi lain, seorang ahli hadis harus tetap disiplin menggunakan pisau analisis kritik sanad dan matan yang sangat ketat; ia tidak bisa begitu saja menggunakan logika fisika teoretis untuk membenarkan atau menolak kesahihan sebuah riwayat sejarah.

Integrasi sesungguhnya terwujud pada level worldview (pandangan dunia tauhid) dan koherensi teleologis dari ilmu pengetahuan itu sendiri[522]. Melalui pendekatan integratif ini, seluruh spesialisasi keilmuan yang tersebar dalam berbagai disiplin ditarik ke dalam satu poros tujuan yang sama: menyingkap misteri ciptaan Allah demi kemakmuran bumi (‘imarat al-ard) serta mengantarkan jiwa manusia menuju pengenalan yang sejati (ma‘rifah) kepada Sang Khalik[523].

Ayat Qauliyah dan Ayat Kauniyah

Dalam arsitektur epistemologi Ilahiah, pemisahan antara wahyu (scripture) dan alam semesta (nature) seringkali dipahami secara dikotomis dalam paradigma sekular. Namun, dalam cakrawala pemikiran Islam, keduanya merupakan manifestasi dari satu sumber

kebenaran yang sama: Al-Haqq. Konstruksi terminologis āyāt qauliyyah (tanda-tanda verbal) dan āyāt kauniyyah (tanda-tanda eksistensial) tidak boleh dipandang sebagai entitas yang terisolasi, melainkan sebagai dua modus penyingkapan Tuhan kepada manusia. Sebagaimana ditegaskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, alam semesta adalah sebuah "buku besar" yang tanda-tandanya dapat dibaca, serupa dengan bagaimana Al-Qur'an adalah alam semesta yang terucap[524]. Penggunaan istilah ini menuntut ketelitian intelektual agar tidak terjebak dalam simplifikasi teologis yang mengabaikan rigiditas metodologis dari masing-masing disiplin ilmu.

Wahyu (āyāt qauliyyah) beroperasi melampaui batas-batas observasi empiris dengan menyediakan orientasi ontologis terhadap realitas yang tidak terjangkau oleh indra dan rasio murni. Ia bukan sekadar kumpulan dogma, melainkan sebuah kerangka interpretatif yang memberikan makna pada eksistensi. Jika sains mampu mendeskripsikan mekanisme biologis kehidupan secara presisi, wahyu melangkah lebih jauh dengan mempertanyakan urgensi moral dan teleologis dari kehidupan tersebut. Dalam konteks ini, wahyu berfungsi sebagai kritik terhadap "kesombongan epistemik" (epistemic arrogance) yang sering menghinggapi pemikiran saintifik yang reduksionis.Al-Qur'an secara konsisten mengingatkan manusia akan keterbatasan kognitifnya. Perintah untuk memohon tambahan ilmu, "Wahai Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan," dalam Q.S. Taha[20]:114[525], menandakan bahwa aktivitas mengetahui adalah sebuah perjalanan asimtotik yang tak pernah mencapai titik keabsolutan manusiawi. Wahyu mengarahkan manusia untuk menempatkan setiap kepingan data ilmiah ke dalam bejana

kebijaksanaan (hikmah), sehingga pengetahuan tidak hanya berhenti pada "apa" (what), tetapi mencapai pemahaman tentang "mengapa" (why) dan "untuk apa" (for what).

Alam semesta dalam pandangan Qur'ani dipahami sebagai āyah karena keberadaannya mengisyaratkan dimensi transendental. Perintah dalam Q.S. Āli 'Imrān[526]:190[527] untuk merenungkan penciptaan langit, bumi, dan pergantian waktu, merupakan fondasi bagi epistemologi kontemplatif. Di sini, observasi saintifik tidak bersifat hambar; ia bersifat sakral. Sains modern, melalui kemajuan instrumentasi dari teleskop James Webb hingga akselerator partikel pada dasarnya sedang memperluas jangkauan indra manusia untuk membaca ayat-ayat Tuhan yang tertulis di dalam struktur materi.Namun, pengamatan empiris yang semakin tajam justru memperbesar kebutuhan akan interpretasi filosofis. Sebagaimana argumen Thomas Kuhn dalam struktur revolusi ilmiah, data tidak pernah bersifat netral; ia selalu sarat akan teori (theory-laden)[528]. Dalam worldview Islam, data ilmiah harus dibaca dalam kerangka tauhid. Ketidakmampuan sains untuk memberikan jawaban final atas pertanyaan tentang makna menunjukkan bahwa alam semesta memerlukan "pembaca" yang tidak hanya memiliki ketajaman metodologis, tetapi juga kejernihan spiritual. Tanpa kebijaksanaan, observasi terhadap alam hanya akan menghasilkan teknosains yang kering dan kehilangan ruh ketuhanan.

Hubungan antara wahyu dan observasi empiris harus dikelola melalui prinsip dialog, bukan subordinasi atau konfrontasi. Tantangan terbesar dalam integrasi ini adalah kecenderungan untuk memaksakan "Bucaillisme" atau pencocokan paksa antara ayat Al-Qur'an dengan

teori ilmiah yang bersifat tentatif. Wahyu memiliki karakter absolut dalam kebenarannya namun multi-dimensional dalam penafsirannya, sementara sains memiliki karakter tentatif namun presisi dalam jangkauan eksperimentalnya.

Prinsip demarkasi yang sehat menuntut agar fenomena yang dapat diukur secara empiris diserahkan pada prosedur ilmiah yang ketat. Sebaliknya, pertanyaan mengenai nilai, tujuan akhir, dan realitas eskatologis dikembalikan kepada otoritas wahyu. Ian Barbour mengusulkan model dialog di mana sains dan agama saling melengkapi pada batas-batas wilayah mereka[529]. Dengan mempertahankan kemandirian metodologis masing-masing, epistemologi Ilahiah dapat merangkul teori-teori ilmiah seperti evolusi atau Dentuman Besar sebagai model penjelasan alam, tanpa harus menjadikannya doktrin metafisis yang menggantikan peran Tuhan sebagai Sang Pencipta.

Integrasi agama dan ilmu pengetahuan pada tingkat doktoral bukan lagi sekadar labelisasi religius terhadap fenomena alam, melainkan sebuah reorientasi pandangan dunia (worldview). Seyyed Hossein Nasr melalui gagasan Scientia Sacra menekankan perlunya mengembalikan dimensi sakral ke dalam ilmu pengetahuan[530]. Integrasi ini, menurut Nasr, bukan berarti menolak metode empiris, melainkan menolak filsafat saintisme yang membuang dimensi transenden dari realitas.

Integrasi ini harus bermanifestasi dalam tiga ranah: (1) Epistemologis, dengan mengakui integritas wahyu, akal, dan indra sebagai sumber ilmu; (2) Ontologis, dengan menempatkan alam sebagai manifestasi dari nama-nama Tuhan; dan (3) Aksiologis, dengan memastikan bahwa kemajuan ilmiah dipandu oleh etika profetik demi kemaslahatan mahluk (rahmatan lil ‘alamin). Pengetahuan yang

terintegrasi secara etis menjadi imperatif, mengingat sejarah modernitas menunjukkan bahwa kecerdasan teknis yang terpisah dari kompas moral wahyu hanya akan berujung pada kerusakan ekologis dan dehumanisasi global.

Dari Informasi Menuju Hikmah

Peradaban digital abad ke-21 telah melahirkan krisis epistemologis baru berupa kepenuhan informasi (cognitive saturation / information overload), di mana manusia kebanjiran data tetapi kelaparan akan makna. Aksesibilitas tak terbatas terhadap fakta teknis tidak serta-merta berbanding lurus dengan peningkatan maturitas kognitif apalagi kearifan spiritual. Informasi yang melimpah, ketika terputus dari bingkai ontologis dan nilai etis, hanya menjadi komoditas yang melipatgandakan kecemasan dan disintegrasi moral. Oleh karena itu, epistemologi ilahiah menawarkan rekonstruksi mendasar mengenai peta perjalanan kognisi manusia melalui rentetan transformasi hirarkis yang terintegrasi: data → informasi → pengetahuan → pemahaman → hikmah → tindakan. Transformasi ini bukan sekadar proses pengolahan data mekanis, melainkan sebuah pendakian spiritual dan intelektual yang menyatukan dimensi rasional, aksio-etologis, dan transendental.

Data dalam wujud aslinya merupakan representasi kuantitatif atau simbolis yang netral dan terfragmentasi dari suatu fenomena empiris. Data berubah menjadi informasi ketika ia ditata, diklasifikasikan, dan diletakkan dalam ruang kontekstual sehingga menghasilkan signifikasi kognitif dasar. Namun, akumulasi informasi belum membentuk epistem yang kokoh. Pengetahuan (knowledge) baru mengejawantah ketika informasi diproses melalui kerangka metodologis, sintesis konseptual,

analisis kausalitas, dan pembuktian argumentatif. Manusia yang berpengetahuan mampu mengidentifikasi pola, mengartikulasi teori, dan merumuskan hukum-hukum sains.

Meski demikian, taraf pengetahuan teknis-positivistik sering kali berhenti pada rasionalitas instrumental (instrumental rationality). Mengetahui mekanika atomik tidak otomatis mengarahkan seorang fisikawan untuk memahami implikasi moral dari destruksi nuklir; sebagaimana pemahaman terhadap kalkulasi profitabilitas ekonomi tidak secara otomatis menuntun seorang ekonom untuk menegakkan keadilan distributif. Di sinilah terletak batas tegas antara sekadar "mengetahui" (knowing) dan "memahami" (understanding). Pemahaman menuntut kapasitas hermeneutis untuk menangkap konteks yang lebih luas, mengantisipasi konsekuensi jangka panjang, serta menyingkap teleos (tujuan) dari kebaradaan ilmu itu sendiri. Epistemologi ilahiah menegaskan bahwa pemahaman sejati senantiasa melibatkan penyatuan antara ketajaman intelek ('aql) dan kesucian mata hati (basirah).

Pengetahuan tidak pernah bertumbuh dalam ruang hampa yang steril dari asumsi keberadaan. Mitos sains netral-nilai (value-free science) yang diagungkan oleh positivisme logis modern telah mengalami dekonstruksi mendasar dalam kajian filsafat ilmu kontemporer. Keputusan epistemis mulai dari penentuan objek material riset, alokasi pendanaan, perancangan metodologi, penafsiran atas ketidakpastian data (inductive risk), hingga aplikasi teknologi selalu diintervensi oleh preferensi nilai dan presuposisi aksiologis.

Douglas membuktikan secara komprehensif bahwa ideal pemisahan total antara ilmu dan nilai (value-free ideal) menghadapi kebuntuan

praktis dan epistemis, terutama ketika ilmuwan dituntut mengambil keputusan metodologis di tengah kondisi ketidakpastian bukti empiris yang berisiko tinggi bagi publik. Dalam batas ini, hadirnya nilai tidak berarti mendistorsi objektivitas ilmiah; kebenaran bukti empiris tetap harus diuji melalui kriteria koherensi dan korespondensi yang ketat. Namun, nilai menetapkan batas-batas etis, menentukan prioritas humanis, dan mengarahkan tujuan penemuan tersebut. Epistemologi ilahiah memperluas basis aksiologis ini: nilai tidak sekadar diturunkan dari konsensus sosial yang volatil atau pragmatisme utilitarian, melainkan dijangkarkan pada prinsip moral transenden dan sunnatullah yang abadi.

Hikmah (wisdom) berada pada hierarki tertinggi dalam tatanan epistemologis. Hikmah tidak identik dengan kelimpahan memori data maupun kecerdasan teknis yang manipulatif. Secara etimologis dan epistemologis, hikmah mengandung arti keberhakian, ketepatan, dan keadilan dalam meletakkan sesuatu pada tempatnya yang shahih (putative place) .Dalam konseptualisasi al-Attas, kedudukan hikmah bertumpu erat pada gagasan adab. Adab adalah pengakuan dan pengenalan akan hakikat bahwa realitas memiliki hierarki dan struktur tertib yang diciptakan oleh Tuhan, serta tindakan yang mencerminkan pengakuan tersebut. Ketika ilmu diasingkan dari adab, terjadi pengangkatan hal-hal yang sekunder menjadi primer, atau sebaliknya, yang berdampak pada kezaliman epistemologis dan kehancuran ekologis-kebudayaan. Manusia modern berpengetahuan luas namun kehilangan adab cenderung memperlakukan alam semata sebagai objek eksploitasi dan sesama manusia sebagai instrumen kognitif. Hikmah memulihkan ketidakseimbangan ini dengan mentransformasi

struktur kognitif subjektif: dari ungkapan "aku mengetahui fenomena ini secara teknis" (scientia) menjadi "aku memahami posisi ontologis pengetahuan ini dan bagaimana bersikap secara adil terhadapnya" (sapientia).

Epistemologi ilahiah menolak isolasi ilmu dalam menara gading spekulasi teoretis yang steril. Puncak pencapaian ilmu bukanlah tumpukan publikasi atau abstraksi pikiran semata, melainkan kepatuhan etis dan praksis tindakan yang berkebajikan ('amal salih). Kebenaran yang sejati bersifat aksional; ia menuntut pengejawantahan dalam ruang sejarah manusia.

Al-Qur'an secara tegas memberikan derajat eksistensial yang tinggi bagi pemegang ilmu, namun secara integratif meniscayakan keterikatan ilmu tersebut dengan kesadaran moral dan kesaksian tindakan. Dalam Q.S. al-Zumar[39]: 9, Allah mendikotomi secara tajam antara mereka yang mengetahui dan tidak mengetahui, lalu memfokuskan keunggulan epistemis tersebut pada kualifikasi ulū al-albāb yakni entitas intelektual yang mampu menembus kulit luar informasi menuju inti hakikat, serta mentransformasikannya menjadi ikhtiar penyucian jiwa dan kesadaran sejarah[531]. Teks kitab suci ini diperkuat oleh tradisi kenabian yang secara konsisten memohon perlindungan dari "ilmu yang tidak bermanfaat" ('ilmin lā yanfa') yaitu ilmu yang berhenti pada wacana kognitif tanpa membuahkan kesalehan etis maupun kemaslahatan publik[532].

Hikmah berfungsi sebagai jembatan irreduksibel yang menghubungkan epistemologi dan etika. Tanpa hikmah, ilmu pengetahuan berisiko menjadi instrumen kekuasaan yang destruktif dan tanpa arah; sebaliknya, tanpa ilmu pengetahuan, hikmah dapat terperosok menjadi intuisi subjektif yang mengawang dan kehilangan

pijakan obyektif. Peradaban yang berkelanjutan menuntut integrasi organik keduanya: ketepatan dalam mengetahui realitas dan kebenaran dalam bertindak di dalamnya.

Ilmu sebagai Amanah

Dalam lanskap epistemologi ilahiah, pengetahuan tidak pernah berdiri di atas ruang hampa netralitas yang steril secara moral. Ia dieksplorasi, dihimpun, dan dikembangkan di dalam wacana keberadaan manusia sebagai hamba sekaligus khalifah di muka bumi. Ketika pengetahuan dipahami sebagai karsa dan anugerah ilahiah yang diinternalisasikan ke dalam kognisi manusia, posisi pengetahuan secara otomatis bertransformasi: dari sekadar komoditas kognitif atau instrumen dominasi utilitarian menjadi sebuah tanggung jawab ontologis. Konsep amanah (kepercayaan sakral) memancarkan dimensi paling fundamental bagi struktur epistemologi ini. Amanah menegaskan bahwa kapasitas intelektual bukan sekadar hak istimewa (epistemic privilege) yang membebaskan manusia untuk melakukan manipulasi realitas secara eksploitatif, melainkan sebuah mandat spiritual dan etis yang menuntut pertanggungjawaban mutlak di hadapan Sang Pencipta dan sesama makhluk.

Landasan epistemik ini memiliki akar normatif yang sangat mendalam dalam wahyu. Al-Qur'an secara eksplisit melarang manusia mempercayai, menyebarkan, atau menindaklanjuti suatu entitas informasi tanpa verifikasi epistemik yang sah, seraya menegaskan bahwa seluruh indra kognitif manusia akan diinvestigasi secara eskatologis. Pendengaran, penglihatan, dan intuisi intelektual (fū'ād) bukanlah instrumen bebas nilai, melainkan sarana pencarian

kebenaran yang terikat oleh beban etis. Ayat ini mengartikulasikan sebuah asas epistemologis yang revolusioner: pertanggungjawaban manusia tidak hanya terbatas pada domain aksiologis dari tindakan nyata (praxis), melainkan menjangkau hingga wilayah metodologis bagaimana sebuah pengetahuan diperoleh, diolah, divalidasi, dan diartikulasikan. Pengetahuan yang dilepaskan dari ikatan amanah hanya akan melahirkan keangkuhan epistemik (epistemic hubris) yang berpotensi merusak tatanan kemanusiaan dan ekosistem.

Etika produksi pengetahuan dalam paradigma epistemologi ilahiah bukan sekadar formalisme administratif yang dipersyaratkan oleh dewan peninjau etik (institutional review boards) sebelum publikasi ilmiah dilakukan. Etika ini mengintervensi titik mula pencarian intelektual, yakni sejak penetapan perumusan masalah dan pertanyaan penelitian (research question). Dalam taraf ontologis dan aksiologis, seorang peneliti dituntut untuk melakukan refleksi kritis: Apakah pertanyaan yang diajukan bersumber dari kebutuhan autentik pengembangan peradaban atau sekadar didorong oleh narsisme akademik dan kapitalisasi industri? Apakah metodologi yang dirancang bebas dari bias kesengajaan, serta apakah instrumen yang digunakan memperlakukan subjek penelitian baik manusia, hewan, maupun alam secara bermartabat dan terhormat?

Penyimpangan dalam produksi pengetahuan, seperti pemalsuan data (fabrication), manipulasi hasil (falsification), dan plagiarisme, dalam kerangka ini bukan hanya dikategorikan sebagai pelanggaran kode etik profesi (academic misconduct), melainkan sebagai pengkhianatan terhadap amanah sakral ilmu. Ketika seorang ilmuwan mengaburkan kelemahan metodologis demi mengejar status sitasi atau

kepuasan finansial, ia secara sengaja memasukkan elemen kepalsuan ke dalam korpus pengetahuan manusia. Dampak dari tindakan ini sangat destruktif; ia merusak kebenaran prosedural, mengikis kepercayaan publik (public trust) terhadap otoritas sains, dan dalam tingkatan ekstrem dapat mengarahkan kebijakan publik pada kehancuran sistemik. Integritas akademik (academic integrity) dengan demikian merupakan manifestasi dari ketundukan moral di hadapan Kebenaran Mutlak. Kerendahan hati epistemik (epistemic humility) menjadi kebajikan (virtue) utama yang wajib dimiliki oleh setiap produsen pengetahuan. Seorang ilmuwan yang sadar akan keterbatasan instrumen kognitif dan data empirisnya tidak akan mengklaim kepastian absolut atas temuan yang sejatinya masih berada pada tataran probabilitas metodologis. Kerendahan hati ini diwujudkan dalam kejujuran untuk memisahkan secara tegas antara fakta keras (hard data), interpretasi teoretis (theoretical interpretation), dan spekulasi hipotetis (hypothetical speculation). Sikap paling ilmiah sekaligus paling etis terformulasikan dalam keberanian untuk mengakui batas-batas validitas temuan, melaporkan hasil negatif dengan transparan, dan menyatakan secara terbuka ketidakpastian yang masih melingkupi objek kajian ilmiah tersebut.

Sesungguhnya, tanggung jawab yang dipikul oleh seorang ilmuwan terbagi menjadi dua ranah yang saling melengkapi: tanggung jawab epistemik dan tanggung jawab sosial. Tanggung jawab epistemik menuntut kesetiaan penuh terhadap rigoritas metodologis. Ilmuwan berkewajiban memastikan bahwa deduksi atau induksi yang ditarik dari sebuah penelitian memenuhi syarat keabsahan logika, terbebas dari kekeliruan bernalar (fallacies), dan senantiasa terbuka untuk diuji ulang

(falsifiability) oleh komunitas ilmiah. Pengetahuan yang dihasilkan harus proporsional dengan bobot bukti (weight of evidence) yang ada, tanpa ada eksagurasi klaim yang menyesatkan.Sementara itu, tanggung jawab sosial mewajibkan ilmuwan untuk keluar dari "menara gading" akademisme dan menimbang konsekuensi praksis dari penemuannya terhadap kehidupan bermasyarakat serta keberlanjutan biosfer. Dalam literatur keislaman klasik, martabat ilmuwan diletakkan pada posisi yang sangat luhur melalui terminologi waratsat al-anbiya' (pewaris para nabi). Teks hadis sahih yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd menegaskan bahwa warisan utama para nabi bukanlah kekayaan material melainkan ilmu pengetahuan[533]. Penegasan ini mengimplikasikan bahwa tugas ilmuwan tidak berhenti pada produksi wacana (producer of knowledge), melainkan meluas menjadi pengawal tanggung jawab epistemik dan sosial (guardian of epistemic and social responsibility). Sebagaimana para nabi mengintegrasikan kebenaran teologis dengan transformasi keadilan sosial, ilmuwan modern bertugas memandu masyarakat navigasi di tengah lautan informasi dan ketidakpastian.

Cendekiawan dan ilmuwan memiliki kewajiban moral untuk menerjemahkan kompleksitas temuan ilmiah ke dalam bahasa yang dapat dipahami publik tanpa mereduksi kebenaran substantifnya. Mereka bertugas membentengi masyarakat dari bahaya pseudosains, disinformasi, dan manipulasi politis yang sering kali menggunakan otoritas sains demi kepentingan oligarkis. Ketika seorang ilmuwan membiarkan kepakarannya disalahgunakan untuk melitimasi produk bermotoritas merusak atau kebijakan sosial yang diskriminatif, ia telah menanggalkan predikat integritas intelektualnya dan mencederai amanah kenabian yang diembannya.

Meskipun ilmu dan teknologi berada dalam satu kontinuitas pengembangan kognitif, keduanya memiliki perbedaan ontologis yang mendasar. Ilmu pengetahuan secara dominan berorientasi pada pemahaman terhadap struktur realitas (kashf atau theoria), sedangkan teknologi bertumpu pada aplikasi pengetahuan untuk merekayasa, mengontrol, dan memodifikasi realitas demi tujuan praksis (tathbīq atau techne). Dalam era modernisasi lanjut, laju perkembangan teknologi kerap melampaui kapasitas evolusi etis manusia. Penemuan-penemuan teknis yang radikal sering kali dilepaskan ke ruang publik sebelum kerangka regulasi normatif dan asesmen risiko jangka panjang berhasil diformulasikan secara matang.

Ketimpangan ini melahirkan krisis etika teknologi yang akut. Kemampuan teknis untuk merekayasa kehidupan seperti penyuntingan genetik, otomatisasi massa, dan teknologi pengawasan tidak dengan sendirinya memberikan legitimasi moral untuk menerapkannya. Axiom etis utama dalam konteks ini menegaskan bahwa kebolehan teknis (technical feasibility) tidak boleh diidentikkan dengan kebolehan etis (moral permissibility). Pertanyaan mendasar yang mutlak diajukan oleh peradaban modern bukan lagi sekadar "Apakah kita mampu menciptakan teknologi ini?", melainkan "Apakah kita secara moral dibenarkan untuk mengembangkannya?", "Tujuan kemanusiaan apa yang dilayaninya?", dan "Batas-batas etis apa yang wajib dipasang untuk mencegah kejahatannya?"

Kesadaran global akan perlunya penjangkaran etis terhadap teknologi terefleksi dalam instrumen internasional, seperti Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence yang diadopsi oleh UNESCO pada tahun 2021[534]. Dokumen konsensus global ini

menempatkan perlindungan terhadap martabat manusia, hak asasi, keadilan distributif, transparansi algoritmik, keberlanjutan ekologis, serta kepemimpinan pengawasan manusia (human oversight) sebagai pilar-pilar utama dalam tata kelola teknologi cerdas. Gerakan internasional ini memvalidasi wacana bahwa inovasi teknologis tanpa panduan normatif yang kuat cenderung tergelincir menjadi alat penindasan ekonomi dan alienasi eksistensial.

Dalam perspektif hukum dan epistemologi Islam, kerangka etika teknologi ini diperkaya melalui pendekatan Maqāṣid al-Sharī'ah (tujuan-tujuan syariat) dan kaidah-kaidah fikih keperilakuan. Setiap inovasi teknologi ditimbang berdasarkan prinsip penegakan keadilan ('adl), pencapaian kemaslahatan publik (maṣlaḥah), serta eliminasi segala bentuk potensi bahaya atau kerusakan (raf' al-ḍarar). Teknologi tidak dinilai semata-mata dari efisiensi mekanis atau profitabilitas finansial yang dihasilkannya, melainkan dari sejauh mana teknologi tersebut mampu meningkatkan derajat kemanusiaan, melindungi hak-hak kelompok rentan, serta menjaga keseimbangan tata lingkungan (mīzān) yang telah diciptakan oleh Tuhan.

Penetrasi Kecerdasan Buatan (Artificial Intelligence / AI) ke dalam seluruh strata kehidupan modern menandai babak baru dalam sejarah epistemologi. AI bukan sekadar alat pembantu kalkulasi biasa; ia merupakan teknologi generatif yang memicu pergeseran konseptual mendasar mengenai batas-batas kognisi, kreativitas, dan agensi. Fenomena ini memaksa manusia untuk melakukan dekonstruksi dan redefinisi analitis terhadap hirarki kognitif: membedakan secara tegas antara data murni (data), himpunan informasi (information), struktur

pengetahuan (knowledge), pemrosesan kecerdasan (intelligence), dan kedalaman kesadaran spiritual atau hikmah (wisdom).

Sistem mesin pemelajaran mendalam (deep learning) dan model bahasa besar (Large Language Models) mampu mengolah petabita data, mengenali pola-pola linier maupun non-linier yang sangat rumit, serta menghasilkan keluaran teks, suara, dan visual yang meniru kapasitas penalaran rasional manusia. Namun demikian, kecanggihan pemrosesan komputasional tersebut tidak boleh dikonfusi sebagai kebangkitan kesadaran subjektif (qualia), pengalaman moral, atau kepemilikan hikmah. Mesin memproses entitas simbolis berdasarkan perhitungan statistik dan optimasi matematis, tanpa memiliki pemahaman ontologis (ontological understanding) terhadap makna eksistensial dari data yang diolahnya. Reduksinisme kognitif yang menyamakan kecepatan komputasi mesin dengan hakikat inteligensi manusia merupakan kekeliruan epistemologis yang fatal.

Pembedaan mendasar ini menjadi benteng pertahanan bagi pelestarian martabat manusia (human dignity). Manusia adalah subjek moral (moral agent) yang memiliki agensi eksistensial, kehidupan batin, kesadaran etis, serta keterikatan transenden dengan Sang Pencipta. Nilai serta martabat manusia tidak diukur dari kapasitas efisiensi kognitif atau kecepatan pengolahan data sebab jika standar itu yang digunakan, posisi manusia akan serta-merta tergantikan oleh sistem kecerdasan artifisial. Manusia memiliki tanggung jawab eskatologis yang tidak dapat diakomodasi oleh algoritma silikon mana pun. Sejalan dengan pandangan ini, instrumen etika UNESCO secara eksplisit menguraikan bahwa sepanjang siklus hidup sistem AI, manusia tidak boleh diobjektifikasi, direduksi menjadi sekadar data poin, atau

dirampas martabat kemanusiaannya. Pengawasan serta keputusan final harus tetap berada di tangan agensi manusia (human determination and oversight)[535].

Di ranah metodologi penelitian ilmiah, penggunaan kecerdasan buatan menyandarkan tantangan integritas yang belum pernah terjadi sebelumnya. Walaupun AI dapat mempercepat proses penemuan obat, memetakan struktur molekul, atau menganalisis tren data makro, penggunaannya secara tak terkontrol mengancam validitas dasar sains. Wacana ilmiah terkini secara tajam mengkritik masalah-masalah sistemik yang timbul, seperti hilangnya transparansi algoritmik (black box problem), bias implisit dalam data latih (algorithmic bias), klaim hak cipta, kemunculan halusinasi fakta, hingga ancaman plagiarisme terselubung[536]. Lebih jauh lagi, krisis reproduksibilitas dalam ilmu pengetahuan modern semakin teramplifikasi oleh penggunaan model AI yang tidak terdokumentasi secara terbuka. Para peneliti menekankan krusialnya pembedaan metodologis antara pengulangan internal (repeatability), pengujian ulang sistem dengan data sejenis (reproducibility), dan pengujian klaim ilmiah dalam konteks eksternal yang baru (replicability) guna menjamin bahwa temuan berbasis AI dapat dipertanggungjawabkan secara epistemik[537].

Sebagai respons komprehensif terhadap tantangan era disrupsi digital ini, prinsip amanah dalam kerangka epistemologi ilahiah mengkristalisasi ke dalam lima kewajiban mendasar yang mengikat setiap ilmuwan dan pengembang teknologi:

1. Amanah Epistemik: Kewajiban kritis untuk memverifikasi, menguji ulang, dan memvalidasi setiap keluaran komputasional AI secara

ketat; melarang keras perlakuan terhadap estimasi probabilitas statistik sebagai kepastian ilmiah yang mutlak.

2. Amanah Moral: Kepastian bahwa agensi dan tanggung jawab etis atas setiap keputusan, tindakan, dan dampak politik-sosial dari penggunaan AI tetap melekat sepenuhnya pada manusia sebagai subjek moral, tanpa bisa dialihkan kepada mesin atau algoritma.
3. Amanah Sosial: Komitmen teguh untuk mengarahkan alokasi dan pemanfaatan teknologi AI guna mengikis jurang ketimpangan sosial-ekonomi, menghormati hak-hak privasi, serta mencegah konsentrasi kekuasaan digital pada oligarki teknokrasi.
4. Amanah Ekologis: Kesadaran aksiologis untuk memperhitungkan biaya energi (carbon footprint), konsumsi air, pelimpahan limbah elektronik, serta dampak eksploitasi sumber daya alam yang dibutuhkan untuk membangun dan menjalankan infrastruktur pusat data AI global.
5. Amanah Kemanusiaan: Penjagaan mutlak agar arsitektur kecerdasan buatan senantiasa diposisikan sebagai instrumen pelengkap yang memperluas keberdayaan manusia (human flourishing), bukannya mengubah manusia menjadi objek manipulasi data atau menggantikan posisi eksistensial manusia dalam tatanan kehidupan.

Melalui konsolidasi kelima dimensi amanah ini, epistemologi ilahiah menawarkan paradigma yang matang dalam merespons kemajuan teknologi cerdas. Paradigma ini tidak terjebak dalam sikap Luddite yang menolak inovasi secara buta, tidak pula terjerumus ke dalam teknokrasi utopis yang mendewakan mesin. Posisi yang ditawarkan adalah human agency under divine accountability suatu pandangan dunia yang

memberikan kebebasan bagi manusia untuk mengeksplorasi dan memproduksi teknologi setinggi-tingginya, sejauh seluruh proses dan aplikasinya diabdikan demi memelihara keadilan, memuliakan martabat kemanusiaan, dan memenuhi janji pertanggungjawaban di hadapan Allah SWT.

Dari Epistemologi Menuju Amanah Peradaban

Krisis epistemologi modern yang melanda diskursus intelektual kontemporer bukanlah sebuah kegagalan teknis dalam memproduksi informasi, melainkan sebuah disorientasi ontologis yang mendalam. Modernitas, dengan segala kejayaan positivisme dan rasionalisme instrumentalnya, telah berhasil memperluas cakrawala manusia dalam memahami mekanisme alam, namun di saat yang sama ia mengalami atrofi dalam menentukan makna dan tujuan di balik pengetahuan tersebut. Paradoks ini muncul karena kemampuan "mengetahui" (knowing) telah bercerai dari kemampuan "menilai" (judging), menciptakan jurang lebar antara kemajuan teknokratis dan kearifan eksistensial[538]. Dalam pandangan ini, sains mampu membedah anatomi sel secara presisi atau merancang algoritma kecerdasan buatan yang melampaui kognisi manusia, tetapi ia tetap membisu saat dihadapkan pada pertanyaan moral tentang batas-batas eksploitasi alam dan keadilan distributif dari teknologi tersebut[539]. Tanpa jangkar nilai, ilmu pengetahuan berisiko menjadi kekuatan distropik yang menghambakan manusia pada ciptaannya sendiri.

Menanggapi fragmentasi tersebut, Epistemologi Ilahiah (Divine Integrative Epistemology) hadir bukan untuk meniadakan rigoritas ilmiah, melainkan untuk mengintegrasikan kembali elemen-elemen

pengetahuan ke dalam struktur yang teosentris namun tetap humanis. Dalam kerangka ini, wahyu memberikan orientasi metafisika yang menjaga agar nalar tidak tersesat dalam relativisme, sementara akal dan observasi tetap menjalankan fungsi metodologisnya untuk mengeksplorasi hukum-hukum Tuhan di alam semesta (sunnatullah)[540]. Hierarki ini memastikan bahwa sains tidak lagi dipandang sebagai alat kekuasaan (power) semata sebagaimana adagium Baconian tetapi sebagai sarana untuk mencapai hikmah (kebijaksanaan). Dengan demikian, ilmu tetap memiliki otonomi dalam wilayah eksperimentalnya; fisika tetap tunduk pada hukum termodinamika dan biologi tetap berpijak pada data empiris, namun seluruh aktivitas tersebut diletakkan dalam horizon makna yang lebih luas, di mana etika menjadi pembatas dan amanah menjadi tujuan akhir[541].

Inti dari transformasi epistemik ini terletak pada konsep amanah. Dalam perspektif Islam, pengetahuan bukanlah properti pribadi yang dihasilkan secara solipsistik, melainkan titipan suci yang melibatkan pertanggungjawaban teologis dan sosial. Manusia tidak menciptakan perangkat kognitifnya sendiri; penglihatan, pendengaran, dan hati nurani adalah instrumen yang diberikan untuk menangkap kebenaran, dan setiap data yang diproses oleh instrumen tersebut akan dimintai pertanggungjawabannya[542]. Al-Qur’an secara eksplisit menegaskan bahwa setiap indera dan kapasitas berpikir memiliki dimensi akuntabilitas di hadapan Sang Pencipta[543]. Oleh karena itu, seorang ilmuwan dalam paradigma ilahiah tidak hanya bertindak sebagai pengamat yang netral, melainkan sebagai "penjaga" (steward) realitas. Pengetahuan yang ia miliki harus bertransformasi dari sekadar akumulasi informasi menjadi kekuatan transformatif yang membawa

kemaslahatan bagi alam semesta (rahmatan lil 'alamin). Implikasi transendental dari pergeseran ini adalah lahirnya sebuah peradaban yang beradab sebuah peradaban yang tidak hanya megah secara material, tetapi kokoh secara spiritual. Formula yang diusulkan adalah sebuah sintesis linear namun esensial: ilmu yang dibalut nilai akan melahirkan pengetahuan yang bermakna; pengetahuan yang disempurnakan dengan hikmah akan menghasilkan tindakan yang bijak; dan tindakan yang didasarkan pada amanah akan membentuk struktur peradaban yang adil dan berkelanjutan[544]. Inilah puncak dari Divine Integrative Epistemology, di mana pertanyaan mendasar manusia beralih dari sekadar "bagaimana cara menguasai dunia?" menjadi "bagaimana cara mengelola dunia sebagai amanah?"[545]. Akhirnya, epistemologi bukan lagi sekadar cabang filsafat yang teoritis, melainkan sebuah proyek peradaban yang bertujuan mencetak manusia-manusia yang berintegritas, yang mengenal batas-batas kemanusiaannya di hadapan kebesaran Ilahi, dan yang mendedikasikan ilmunya sebagai bentuk pengabdian kepada kemanusiaan dan Tuhan.

AKHLAK, AMANAH, DAN KEPEMIMPINAN PROFETIK-KHALIFAH

Kepemimpinan dalam tradisi intelektual Islam melampaui batas-batas pragmatisme politik dan teknokrasi administratif. Ia merupakan manifestasi dari komitmen ontologis manusia yang menempatkan moralitas di atas otoritas. Secara substansial, kepemimpinan adalah sebuah "perjanjian eksistensial" yang mengintegrasikan dimensi transendental dengan realitas empiris. Dalam diskursus ini, akhlak bukan sekadar ornamen perilaku, melainkan fondasi epistemologis yang menentukan arah kebijakan dan legitimasi kekuasaan. Tanpa jangkar akhlak, kepemimpinan akan terjebak dalam narsisme kekuasaan yang bersifat destruktif. Oleh karena itu, rekonstruksi kepemimpinan harus dimulai dengan menempatkan manusia sebagai subjek yang memiliki tanggung jawab ganda: sebagai hamba (‘abd) yang tunduk pada hukum moral universal dan sebagai mandataris Tuhan (khalifah) yang bertugas mengelola peradaban dengan prinsip kemaslahatan[546].

Manifestasi dari integrasi moral ini terejawantah dalam konsep amanah. Amanah dalam konteks kepemimpinan profetik bukanlah sekadar integritas personal, melainkan sebuah kontrak sosial-ilahiah yang mengandung konsekuensi eskatologis. Al-Qur’an menggambarkan amanah sebagai beban yang sangat berat, yang bahkan langit, bumi, dan gunung-gunung pun enggan memikulnya karena risiko pengkhianatan yang melekat di dalamnya[547]. Dalam tataran aksiologis,

amanah menuntut kepastian bahwa setiap kebijakan yang diambil harus berorientasi pada keadilan (‘adl) dan perlindungan terhadap hak-hak kemanusiaan. Kepemimpinan yang amanah meniscayakan adanya transparansi dan akuntabilitas radikal, di mana sang pemimpin memandang dirinya bukan sebagai pemilik kedaulatan, melainkan sebagai pelayan yang memegang mandat sementara untuk mewujudkan ketertiban sosial yang berbasis pada nilai-nilai ketuhanan[548].

Model kepemimpinan profetik-khalifah menawarkan alternatif terhadap krisis kepemimpinan global yang sering kali terjebak dalam dikotomi antara objektivitas rasional dan subjektivitas emosional. Kepemimpinan ini bersandar pada empat pilar utama yang dipraktikkan oleh para nabi: Siddiq (integritas intelektual dan moral), Amanah (kredibilitas dan akuntabilitas), Tabligh (komunikasi transformatif dan edukatif), serta Fathanah (kecerdasan strategis dan kearifan intelektual)[549]. Dalam perspektif ini, seorang pemimpin harus memiliki "kecerdasan profetik", yakni kemampuan untuk membaca tanda-tanda zaman sekaligus menghubungkannya dengan prinsip-prinsip abadi. Hal ini sejalan dengan teori Servant Leadership yang dikembangkan dalam literatur manajemen modern, namun dengan tambahan dimensi spiritualitas yang memberikan arah teleologis pada setiap tindakan manajerial[550].

Lebih jauh lagi, kepemimpinan profetik-khalifah menuntut adanya keberpihakan yang jelas terhadap kemaslahatan publik (al-maslahah al-‘ammah). Keputusan yang diambil oleh seorang pemimpin harus senantiasa berspiritualitas tinggi namun tetap berpijak pada data dan fakta yang akurat. Dalam diskursus hukum Islam, kaidah umum

menyatakan bahwa kebijakan seorang pemimpin terhadap rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaslahatan[551]. Hal ini mengimplikasikan bahwa setiap tindakan otoritas yang mengabaikan kesejahteraan kolektif atau mencederai rasa keadilan adalah sebuah anomali kepemimpinan. Dengan demikian, sinkronisasi antara normativitas teologis, etika individual (akhlak), dan fungsionalitas institusional menjadi prasyarat mutlak bagi terciptanya tatanan sosial yang harmonis dan berkelanjutan dalam bingkai peradaban yang dicitakan[552].

Tauhid sebagai Fondasi Etika

Tauhid merupakan fondasi pertama, terdalam, dan paling fundamental bagi seluruh bangunan etika Islam. Dalam perspektif tauhid, realitas kosmis tidak tersusun secara acak tanpa orientasi nilai, melainkan berada dalam suatu keteraturan yang harmonis yang berpuncak pada keesaan Allah SWT[al-Tawhid]. Konsekuensi logis dari pandangan dunia (worldview) ini adalah bahwa tindakan manusia tidak pernah bebas nilai atau dapat dinilai semata-mata berdasarkan preferensi individual yang subjektif, kegunaan ekonomi yang utilitarian, efektivitas organisasi yang pragmatis, ataupun konsensus sosial yang relativistik[553]. Sebaliknya, setiap tindakan manusia baik yang bersifat individual maupun kolektif harus ditempatkan dalam horizon pertanggungjawaban transendental kepada Allah SWT selaku Khalik semesta alam[554].

Dengan demikian, tauhid bukan sekadar doktrin metafisik yang kering tentang keesaan zat, sifat, dan perbuatan Tuhan sebagaimana yang sering diperdebatkan dalam diskursus teologi spekulatif (ilm al-kalam). Lebih dari itu, ia merupakan prinsip revolusioner yang memiliki

konsekuensi epistemologis, antropologis, etis, dan sosial-politik yang sangat luas. Ketika Allah SWT dipahami dan dihayati sebagai pusat orientasi eksistensial, maka secara aksiologis manusia tidak lagi menjadi pusat nilai yang absolut (human-centered cosmology). Kebebasan manusia memperoleh makna eksistensialnya justru ketika ia bersedia mengikatkan diri pada kebenaran ilahi; kekuasaan manusia mendapatkan legitimasi etisnya ketika ia dijalankan sebagai amanah; ilmu pengetahuan memperoleh orientasi nilainya ketika diarahkan demi kemaslahatan ciptaan-Nya; dan kepemimpinan mendapatkan kehormatannya yang paling hakiki justru ketika ia bertransformasi menjadi sarana pelayanan sosial (khidmah).

Orientasi nilai dalam tindakan manusia mengandaikan adanya suatu pusat normatif (normative center) yang secara konsisten menentukan arah, batas, dan tujuan dari tindakan tersebut. Dalam sistem etika sekuler, orientasi nilai ini bersifat dinamis namun rapuh, karena bersumber dari berbagai instrumen yang bersifat temporal-profan: kepentingan material individu, kontrak sosial publik, preferensi mayoritas demokrasi, budaya hegemonis sebuah organisasi, mekanisme pasar bebas, atau tujuan-tujuan pragmatis jangka pendek. Meskipun instrumen-instrumen sosial tersebut memiliki kegunaan fungsional dalam mengelola interaksi sosial, mereka diyakini tidak akan pernah mampu memberikan jawaban yang absolut, objektif, dan universal terhadap pertanyaan fundamental mengenai hakikat kebajikan dan keburukan moral (al-khair wa al-syarr)[555].

Tauhid menawarkan sebuah struktur nilai alternatif yang melampaui keterbatasan historis dan sosiologis manusia. Di bawah naungan tauhid, kebenaran moral tidak sepenuhnya diproduksi atau direkayasa

oleh konsensus subjektif manusia. Manusia memang dikaruniai kapasitas intelektual (aql), pengalaman empiris, kepekaan intuitif (qalb), serta kesadaran sosial untuk mengidentifikasi dan merumuskan nilai-nilai kebaikan; namun demikian, manusia tidak pernah diposisikan sebagai pencipta absolut dari kebenaran moral itu sendiri[556].

Implikasi sosiologis dan politik dari prinsip ini sangat krusial, khususnya dalam diskursus kepemimpinan (leadership). Seorang pemimpin yang memiliki komitmen tauhid yang kokoh tidak akan pernah menjadikan kehendak subjektif atau kekuasaan administratifnya (administrative power) sebagai sumber legitimasi moral yang final. Kekuasaan administratif pada dasarnya berbeda secara diametral dari legitimasi moral. Seorang penguasa atau birokrat mungkin saja memiliki otoritas formal serta instrumen legalitas-konstitusional untuk memaksakan suatu kebijakan publik, namun kebijakan tersebut secara etis tetap harus diuji kembali di bawah standar emas moralitas ketauhidan: apakah ia menegakkan keadilan ('adl), memelihara kepercayaan publik (amanah), mendatangkan kemaslahatan umum (maslahah), dan dapat dipertanggungjawabkan di hadapan pengadilan ilahi di akhirat kelak[557].

Di samping itu, tauhid berfungsi sebagai kekuatan integratif yang menghindarkan kepribadian manusia dari fragmentasi eksistensial (skizofrenia moral). Dalam kacamata tauhid, adalah sebuah anomali moral yang akut jika seorang pemimpin memiliki standar moralitas ganda: bersikap saleh dalam ranah privat namun korup dalam ranah publik; taat beribadah secara ritual namun menindas dalam relasi profesional; atau menampilkan wajah religius dalam komunikasi simbolik tetapi menerapkan realpolitik Machiavellian yang nir-etika

dalam perebutan kekuasaan. Integritas tauhid menuntut kesatuan yang tak terpisahkan (wahdah) antara keyakinan batiniah, ucapan lahiriah, dan kebijakan institusional.

Secara konseptual, integritas moral mencerminkan adanya keselarasan yang utuh, kokoh, dan tanpa retak antara keyakinan batiniah, nilai-nilai yang dianut, retorika verbal, keputusan taktis, dan tindakan nyata. Dalam perspektif tauhid, integritas moral ini tidak boleh direduksi sekadar sebagai sifat psikologis individu (psychological trait) yang membuat seseorang tampak konsisten, tegar, dan berkarakter kuat demi citra diri. Lebih dalam dari itu, integritas dalam Islam adalah wujud ketundukan sukarela (submission) dari ego personal manusia di bawah otoritas prinsip moral transendental yang jauh lebih tinggi daripada kepentingan egoistik dirinya sendiri.

Oleh karena itu, seorang pemimpin yang menginternalisasi nilai-nilai ketauhidan tidak akan pernah mengukur kesuksesan kepemimpinannya semata-mata berdasarkan indikator-indikator material-kuantitatif seperti durasi masa jabatan, akumulasi kekayaan pribadi, ataupun tingkat popularitas elektoral. Ia justru akan mengukur efektivitas kepemimpinannya secara kualitatif: sejauh mana otoritas formal yang dipegangnya mampu mendistribusikan keadilan sosial, mewujudkan kemaslahatan nyata bagi masyarakat, melindungi kaum tertindas (mustad'afin), memuliakan martabat kemanusiaan (karamah insaniyyah), serta menumbuhkan keteraturan sosial yang aman dan bermartabat[558].

Integritas moral juga menuntut adanya kesesuaian mutlak antara ucapan (qaul) dan tindakan nyata ('amal). Dalam konteks dinamika organisasi dan sosial, keteladanan (uswah) merupakan instrumen

pedagogi moral yang paling efektif karena pada hakikatnya manusia cenderung belajar, menyerap nilai, dan meniru perilaku konkret dari figur otoritas yang mereka hormati daripada sekadar mematuhi instruksi verbal yang bersifat top-down.

Dalam studi kepemimpinan modern, pentingnya keteladanan ini sejajar dengan teori kepemimpinan etis (ethical leadership). Konstruk ethical leadership yang dikembangkan oleh Brown, Treviño, dan Harrison menjelaskan bagaimana pemimpin mempromosikan perilaku etis melalui tindakan pribadi dan hubungan interpersonal, serta memperkuat perilaku tersebut melalui komunikasi dua arah, penguatan, dan pengambilan keputusan[559]. Perspektif ini dibangun di atas pondasi teori pembelajaran sosial (social learning theory), yang menguji secara empiris bagaimana pengikut mengadopsi standar etika dari pemimpin yang mereka pandang sebagai model peran yang kredibel dan tepercaya[560].

Dalam perspektif kepemimpinan profetik-khalifah (prophetic-caliphal leadership), dimensi integritas ini terbagi menjadi dua aspek yang saling bertumpu:

1. Dimensi Internal-Subjektif: Menuntut adanya konsistensi yang presisi di dalam diri pemimpin antara kemurnian iman, ketulusan niat (ikhlas), nilai-nilai moral yang diyakini, serta karakter personal yang mulia (akhlak al-karimah).
2. Dimensi Eksternal-Objektif: Menuntut adanya sinkronisasi yang tegas antara prinsip-prinsip keadilan yang dikhotbahkan dengan realisasi kebijakan publik serta perilaku institusional sehari-hari.

Kepemimpinan yang dengan lantang meneriakkan keadilan sosial di ruang publik namun di belakang layar mempraktikkan nepotisme

struktural, kroniisme, dan kartelisasi politik sesungguhnya sedang mengalami degradasi integritas ontologis yang parah. Begitu pula halnya dengan kepemimpinan yang berulang kali menyerukan pentingnya memegang amanah rakyat namun secara sistematis menyalahgunakan alokasi sumber daya publik demi kepentingan oligarkis; kepemimpinan seperti ini telah kehilangan legitimasi moralnya di hadapan manusia dan Tuhan, meskipun secara legalitas formal ia mungkin masih memegang tampuk kekuasaan.

Secara makro-historis, tauhid memiliki daya transformasi sosial yang melampaui batas-batas kesalehan individual. Ia mampu bertransformasi menjadi infrastruktur moral bagi pembentukan dan keberlangsungan sebuah peradaban (civilizational infrastructure). Hal ini dikarenakan tauhid menyediakan kerangka berpikir dasar (epistemic framework) bagi manusia dalam memandang, memaknai, dan mengelola pilar-pilar penting kehidupan: kekuasaan politik, ilmu pengetahuan, kelestarian alam, struktur sosial, dan dinamika sejarah[561].

Ketika sebuah peradaban dibangun di atas kesadaran teologis bahwa Allah SWT adalah pemilik mutlak atas segala sesuatu di alam semesta ini (al-Malik), maka secara otomatis konsepsi manusia mengenai kepemilikan privat (private property rights) mengalami relativisasi. Kepemilikan manusia atas harta, tanah, kekayaan alam, dan teknologi tidak lagi dipandang sebagai hak mutlak tanpa batas (absolute ownership), melainkan dipahami sebagai titipan dan amanah (trust) yang pemanfaatannya terikat erat oleh aturan-aturan distributif yang berkeadilan demi kemaslahatan bersama[562]. Begitu pula dalam bidang sains dan teknologi. Jika manusia menyadari peran eksistensialnya

sebagai khalifah di muka bumi (khilafah), maka pengembangan ilmu pengetahuan dan rekayasa teknologi tidak akan diarahkan untuk tujuan eksploitatif yang merusak keseimbangan ekosistem global (mizan) atau memusnahkan umat manusia. Sebaliknya, perkembangan sains harus dibimbing oleh nilai-nilai spiritualitas ketauhidan agar ia selalu berorientasi pada pelestarian alam (eco-ethics) dan pemuliaan kehidupan kemanusiaan[563].

Secara sosiologis, tauhid berfungsi sebagai kekuatan integratif yang menjembatani jurang pemisah antara pengalaman spiritualitas batiniah (tasawwuf) dengan realitas tata sosial kemasyarakatan. Ia secara tegas mencegah spiritualitas Islam terjebak menjadi sekadar laku asketisme privat yang pasif dan abai terhadap problematika ketidakadilan sosial, sekaligus membentengi sistem politik dan tata kelola organisasi modern dari bahaya sekularisasi ekstrem yang mengubah kekuasaan menjadi mekanisme mekanis yang dingin, kering dari nilai moral, dan menindas.

Pada akhirnya, memfungsikan tauhid sebagai infrastruktur peradaban berarti mengonstruksi sebuah tatanan sosial, hukum, dan kelembagaan yang berdiri kokoh di atas kesadaran bahwa tidak ada manusia, institusi, maupun korporasi yang memiliki otoritas absolut atas manusia lainnya (non-domination). Di dalam masyarakat yang bertauhid, kekuasaan politik dan ekonomi harus didesentralisasikan secara adil, proses pengambilan keputusan publik harus dilakukan secara deliberatif-syura, dan setiap lembaga pengawasan harus dirancang sedemikian rupa agar kekuasaan kolektif tidak mudah terkonsentrasi pada segelintir kelompok yang dapat dengan mudah memicu kezaliman dan penindasan sosial (tyranny)[564].

Akhlak dan Amanah

Jika tauhid merupakan fondasi ontologis dan epistemologis terdalam dari eksistensi manusia, maka akhlak merupakan manifestasi aksiologis dan praksisnya yang paling nyata. Iman yang terisolasi dalam ranah dogmatis tanpa mengejawantah menjadi transformasi moral yang transformatif akan kehilangan dimensi keilfian dan keberadaannya dalam realitas sejarah. Dalam kerangka ini, akhlak tidak boleh direduksi sekadar sebagai etiket sosial, tata krama superfisial, atau konvensi kebudayaan yang dangkal. Akhlak adalah struktur karakter batin (inner character structure) yang merefleksikan kedalaman interioritas spiritual manusia, mengarahkan kehendak (will) untuk secara konsisten memilih kebaikan objektif bahkan ketika pilihan tersebut harus mengorbankan kepentingan egoistik, kalkulasi politis, maupun utilitas jangka pendek.[565]

Amanah, dalam horizon ini, bertindak sebagai prinsip konstruktif yang menghubungkan etika individual menuju ranah kepemimpinan publik dan tata kelola kemasyarakatan. Setiap otoritas yang dipegang oleh manusia pada hakikatnya mengandung struktur amanah, sebab kewenangan politis, administratif, maupun epistemik secara ontologis membuka celah bagi penggunaan sumber daya yang bukan milik pribadi. Seorang pemimpin memperoleh akses eksklusif terhadap entitas manusia, arus informasi, alokasi anggaran, hierarki jabatan, insentif institusional, dan legitimasi keputusan. Oleh karena itu, dalam korelasi simetris: semakin luas spektrum kekuasaan yang diampu, semakin meluas pula bobot amanah dan tanggung jawab eksistensial yang melekat padanya.[566] Akhlak merupakan bentuk aktualisasi iman dalam ruang tindakan kolektif (praxis). Ia membumikan keyakinan

teologis yang abstrak menjadi habitus moral yang konkret dan teruji dalam medan peradaban. Nilai-nilai substantif seperti kejujuran (ṣidq), kesabaran (ṣabr), keadilan (‘adl), kasih sayang (raḥmah), keberanian moral (syejā‘ah), kerendahan hati (tawāḍu‘), dan kapasitas memaafkan (‘afw) berfungsi sebagai barometer utama untuk menguji sejauh mana doktrin keimanan telah terinternalisasi ke dalam kepribadian seorang individu.[567]Dalam diskursus kepemimpinan, akhlak tidak boleh ditempatkan sekadar sebagai elemen dekoratif atau kosmetika politik untuk meraih simpati publik. Kompetensi teknis yang berjalan tanpa kompas akhlak hanya akan melahirkan praksis kepemimpinan yang manipulatif dan destruktif. Seseorang dapat memiliki kecerdasan strategis yang melimpah, retorika persuasif yang memukau, serta kapasitas pengorganisasian yang tinggi; namun, manakala seluruh instrumen tersebut tidak dikendalikan oleh integritas moral, instrumen kepemimpinan itu justru berpotensi menjadi alat penindasan yang sangat efisien.[568]

Paradigma kepemimpinan Islam tidak hanya berorientasi pada pencapaian tujuan (teleologis), tetapi juga menginterogasi keabsahan etis dari instrumen dan proses yang digunakan (deontologis). Efektivitas administratif yang hampa moralitas hanya akan menghasilkan keberhasilan statistik yang banal di atas kebangkrutan nilai-nilai kemanusiaan.

Al-Qur’an menautkan secara organik antara prinsip amanah dan penegakan keadilan dalam struktur kemasyarakatan, sebagaimana terefleksi secara eksplisit dalam Surah al-Nisā’[569]: 58.[570] Allah memerintahkan agar amanah diserahkan kepada pihak yang memiliki hak dan kapasitas, serta menuntut agar setiap penetapan hukum dan

keputusan di antara manusia dieksekusi atas dasar keadilan yang imperatif.[571] Formulasi ayat ini memberikan pemahaman teo-politik bahwa kekuasaan bukanlah hak istimewa (privilege) untuk mendominasi, melainkan beban tanggung jawab (fiduciary duty) untuk mengelola apa yang dititipkan oleh Sang Pencipta dan masyarakat.

Tradisi kenabian memperluas doktrin ini melalui alegori epistemik rā'ī (gembala/penjaga), yang menegaskan bahwa setiap individu adalah pemimpin yang akan dituntut pertanggungjawaban atas domain yang berada di bawah pengawasannya.[572] Teks hadis ini secara tegas mengkategorikan pejabat publik dan pemegang otoritas politik sebagai subjek utama yang memikul akuntabilitas di hadapan Tuhan dan sejarah.[573]

Konstruksi ini memicu pergeseran paradigma mendasar dalam memahami hakikat kekuasaan. Dalam paradigma ortodoks yang bercorak machiavellian, bertambahnya kekuasaan diartikan sebagai perluasan kebebasan absolut bagi pemegang mandat. Sebaliknya, dalam paradigma amanah, pembesaran kekuasaan justru berbanding lurus dengan peningkatan beban pertanggungjawaban etis. Kekuasaan tidak pernah menambah hak prerogatif pribadi; kekuasaan menuntut pengorbanan ego dan memperberat beban eksistensial.[574]

Lebih dari sekadar integritas personal, amanah secara inheren mencakup kewajiban kompetensi (kifāyah). Menyerahkan suatu urusan atau jabatan publik kepada pihak yang tidak memiliki kualifikasi teknis dan keahlian yang memadai merupakan manifestasi dari pengkhianatan terhadap amanah itu sendiri. Dengan demikian, amanah tidak cukup dipahami sebagai kesalehan individual, melainkan harus diterjemahkan ke dalam standar profesionalisme, meritokrasi,

transparansi institusional, dan tata kelola sumber daya yang berkeadilan.[575]

Raḥmah (kasih sayang universal) merupakan orientasi etis tertinggi dalam arsitektur kepemimpinan profetik. Al-Qur'an mengartikulasikan misi kenabian Muhammad ﷺ sebagai raḥmatan lil-'ālamīn sebuah rahmat kosmis bagi seluruh alam semesta.[576] Penegasan tekstual ini mengangkat raḥmah dari sekadar variabel emosional atau karakter psikologis subjektif menjadi prinsip normatif-struktural yang mengarahkan seluruh relasi kekuasaan.

Dalam konteks kepemimpinan, raḥmah sama sekali tidak identik dengan kompromi terhadap pelanggaran, kelemahan dalam penegakan hukum, atau ketidakmampuan mengambil tindakan tegas. Sebaliknya, raḥmah beroperasi sebagai batas etis agar ketegasan tidak berdegenerasi menjadi kebrutalan, disiplin tidak berubah menjadi dehumanisasi, dan penggunaan wewenang tidak merusak martabat (karāmah) manusia.[577]

Nabi Muhammad ﷺ menghubungkan kesadaran afektif terhadap sesama manusia dengan manifestasi kasih sayang Ilahi, sebagaimana tertera dalam riwayat bahwa barangsiapa tidak mengasihi manusia, maka ia tidak akan dikasihi oleh Allah.[578] Prinsip ini menegaskan bahwa legitimasi spiritual seorang pemijat kekuasaan sangat ditentukan oleh sensitivitas kemanusiaannya.

Secara aplikatif, raḥmah menuntut penerjemahan ke dalam kebijakan publik yang inklusif. Sistem kepemimpinan yang berorientasi raḥmah wajib mengkalkulasi dampak sosial dari setiap regulasi terhadap kelompok masyarakat yang paling rentan (al-mustaḍ'afīn), kaum minoritas, generasi mendatang, serta lingkungan hidup. Raḥmah

memaksa para pengambil keputusan untuk memandang rakyat bukan sekadar angka statistik dalam pertumbuhan ekonomi, melainkan sebagai subjek otonom yang bernilai mulia.[579]

Keadilan (‘adl) adalah prinsip absolut yang tidak dapat ditawar (non-negotiable) dalam sistem etika sosial Islam. Al-Qur’an menegaskan imperatif ini melalui Surah al-Naḥl[580]: 90, yang memerintahkan penegakan keadilan dan berbuat kebaikan (iḥsān), seraya melarang secara eksplisit segala bentuk kekejian, kemungkaran, dan penindasan.[581] Ayat ini menegaskan bahwa etika Islam bukan sekadar sistem hukum pasif yang melarang kejahatan, melainkan sebuah imperatif aktif untuk mengonstruksi tatanan sosial yang adil dan beradab.Keadilan dalam kepemimpinan mencakup kesetaraan akses terhadap kesempatan (equality of opportunity), perlindungan hukum yang imparsial, distribusi kesejahteraan yang proporsional, serta pengakuan terhadap hak-hak fundamental setiap warga negara. Keadilan menuntut keberanian seorang pemimpin untuk mengambil keputusan yang objektif, meskipun keputusan tersebut berpotensi merugikan kepentingan politik pribadi, keluarga, maupun kelompok partisannya sendiri.[582] Dalam tataran teoritis, keadilan harus dibedakan secara tegas dari keseragaman matematis (uniformity). Memperlakukan setiap individu secara persis sama tanpa mempertimbangkan ketimpangan struktural, perbedaan kebutuhan, dan konteks historis justru dapat melahirkan ketidakadilan baru. Keadilan substantif menuntut kecermatan dalam menyeimbangkan antara hak, kapasitas, kontribusi, dan kebutuhan riil. Oleh karena itu, seorang pemimpin dituntut memiliki kematangan moral dan ketajaman intelektual untuk membedakan antara kesetaraan substantif (substantive equality) dan keseragaman prosedural yang semu.[583]

Kepemimpinan Rabbani

Dalam diskursus kepemimpinan kontemporer yang sering kali terjebak dalam dikotomi antara sekularisme manajerial dan teokrasi absolut, konsep Kepemimpinan Rabbani muncul sebagai sebuah paradigma alternatif yang menawarkan sintesis antara dimensi ketuhanan dan kemanusiaan. Secara ontologis, kepemimpinan Rabbani dalam kerangka penelitian ini didefinisikan sebagai suatu otoritas yang orientasi teleologisnya berpusat pada Allah (God-oriented), namun manifestasi praktisnya sepenuhnya terjangkar dalam realitas sosial-kemanusiaan. Penting untuk ditegaskan bahwa istilah ini tidak membawa tendensi untuk mensakralisasi figur pemimpin atau melegitimasi absolutisme religius. Sebaliknya, orientasi Rabbani justru menjadi instrumen kritis yang mengingatkan bahwa seorang pemimpin tetaplah mahluk yang bersifat finitude (terbatas), sehingga ia secara inheren memerlukan mekanisme koreksi, tradisi musyawarah, serta pembatasan kekuasaan yang ketat melalui koridor konstitusional[584].

Kepemimpinan Rabbani bukanlah sebuah teokrasi personal di mana pemimpin mengklaim diri sebagai representasi tunggal tuhan di muka bumi. Dalam perspektif ini, pemimpin adalah subjek moral yang mengemban mandat transendental untuk mengelola urusan publik dengan prinsip keadilan. Distingsi ini menjadi krusial untuk mencegah penyalahgunaan narasi agama sebagai alat legitimasi kekuasaan yang nir-kontrol. Di sini, kekuasaan tidak dipandang sebagai privilese (hak istimewa), melainkan sebagai beban tanggung jawab yang berat[585].

Esensi dari kepemimpinan Rabbani terletak pada pemaknaan jabatan sebagai amanah. Secara epistemologis, amanah meniadakan klaim kepemilikan pribadi atas posisi atau institusi. Jabatan merupakan

sebuah deposit kepercayaan (trust) yang diberikan melalui mekanisme sosial dan hukum untuk tujuan-tujuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara etik dan administratif. Dalam Al-Qur'an, amanah digambarkan sebagai tanggung jawab besar yang menuntut integritas maksimal dari pengembannya[586].

Konsekuensi logis dari prinsip ini adalah penolakan terhadap personifikasi institusi. Seorang pemimpin dalam bingkai Rabbani dilarang menganggap organisasi, negara, atau lembaga pendidikan sebagai perpanjangan dari ego atau kepentingan pribadinya. Fenomena "L'état, c'est moi" (Negara adalah saya) tidak memiliki ruang dalam etika amanah. Bahkan dalam struktur di mana terdapat kepemilikan legal (seperti pemilik perusahaan), kewenangan yang dijalankan tetap melahirkan "fiduciary duty" atau kewajiban menjaga kepentingan pihak-pihak yang terdampak oleh kebijakan tersebut. Hal ini melahirkan prinsip stewardship (penatalayanan), di mana pemimpin bertindak sebagai pengelola yang berupaya mewariskan kondisi yang lebih baik bagi generasi mendatang daripada saat ia pertama kali menerima jabatan tersebut[587].

Kekuasaan dalam perspektif Rabbani memiliki sifat ambivalen: ia adalah instrumen untuk membawa kemaslahatan, namun sekaligus menjadi sumber ujian moral bagi pemegangnya. Dalam kerangka profetik-khalifah, kekuasaan tidak boleh dipisahkan dari tanggung jawab (responsibility). Setiap kapasitas untuk memengaruhi orang lain secara otomatis melahirkan kewajiban untuk mempertanggungjawabkan pengaruh tersebut. Hal ini sejalan dengan prinsip dasar dalam hadis yang menegaskan bahwa setiap individu adalah pemimpin (rāʿī) yang akan dimintai pertanggungjawaban atas

apa yang dipimpinnya[588]. Dalam konteks manajemen modern, nilai-nilai profetik ini dapat ditransformasikan ke dalam instrumen akuntabilitas yang konkret, seperti transparansi anggaran, audit independen, evaluasi kebijakan berbasis data, serta mekanisme whistleblowing. Instrumen-instrumen teknokrasi ini bukanlah pengganti moralitas, melainkan bentuk institusionalisasi dari prinsip amanah tersebut agar tidak terjebak dalam subjektivitas personal pemimpin. Dengan demikian, pengawasan dan keseimbangan kekuasaan (checks and balances) menjadi kebutuhan teologis sekaligus sosiologis[589].

Struktur akuntabilitas dalam kepemimpinan Rabbani bersifat dwimatra: vertikal dan horizontal. Akuntabilitas vertikal merujuk pada kesadaran transendental bahwa setiap tindakan akan diadili oleh Allah di akhirat. Sementara itu, akuntabilitas horizontal adalah kewajiban pemimpin untuk tunduk pada hukum, menanggapi kritik masyarakat, dan memberikan laporan transparan kepada institusi yang berwenang. Kedua dimensi ini harus berjalan secara simultan dan saling menguatkan.

Apabila akuntabilitas vertikal dilepaskan dari konteks horizontal, maka muncul risiko lahirnya pemimpin tiran yang berlindung di balik jargon "hanya bertanggung jawab kepada Tuhan" untuk menghindari kritik manusia. Sebaliknya, jika kepemimpinan hanya bersandar pada akuntabilitas horizontal tanpa landasan moral-transendental, maka kepemimpinan tersebut cenderung terjebak dalam pragmatisme dangkal dan kepatuhan prosedural yang manipulatif. Integrasi keduanya menciptakan sistem kepemimpinan yang sehat, di mana keterbukaan informasi dan partisipasi publik dipandang bukan sekadar beban administratif, melainkan manifestasi dari ibadah dan tanggung

jawab moral yang mendalam[590]. Gagasan bahwa pemimpin adalah pelayan (khādimul ummah) memiliki resonansi yang kuat dalam teori kepemimpinan kontemporer, terutama melalui karya Robert K. Greenleaf mengenai Servant Leadership. Greenleaf menegaskan bahwa legitimasi kekuasaan yang sejati muncul dari keinginan tulus untuk melayani terlebih dahulu[591]. Namun, terdapat perbedaan fundamental antara servant leadership sekuler dengan kepemimpinan Rabbani. Jika Greenleaf berpijak pada etika humanistik-sekuler, kepemimpinan Rabbani menempatkan pelayanan dalam cakrawala 'ubūdiyyah (pengabdian) kepada Allah.

Melayani manusia dalam perspektif Rabbani adalah cara seorang hamba mendekatkan diri kepada Sang Pencipta. Pelayanan ini tidak berarti pemimpin kehilangan wibawa atau ketegasan dalam mengambil keputusan. Pemimpin tetap memegang otoritas untuk mengarahkan organisasi dan mengelola konflik, namun orientasi kekuasaannya telah bergeser: otoritas digunakan untuk memberdayakan potensi manusia dan mencapai kesejahteraan kolektif, bukan untuk memuaskan syahwat kekuasaan atau ego pribadi. Dengan demikian, kepemimpinan Rabbani adalah sebuah model kepemimpinan yang menempatkan keadilan sebagai ruh, pelayanan sebagai tubuh, dan rida Allah sebagai tujuan akhirnya[592].

Model Kepemimpinan Nabi Muhammad ﷺ

Nabi Muhammad ﷺ merupakan meta-model dan paradigma utama kepemimpinan profetik (prophetic leadership) yang melintasi batas-batas historis, teologis, dan sosiologis. Konstruksi kepemimpinan beliau tidak hanya berakar pada otoritas keillahian (divine authority),

melainkan juga terefleksi dalam tindakan praksis yang dapat dianalisis secara rasional-akademik. Al-Qur'an menegaskan aspek fenomenologis ini dengan menetapkan sosok Rasulullah sebagai uswah hasanah (teladan mulia) bagi artikulasi kehidupan manusia yang menghendaki artikulasi eksistensial menuju keridaan Allah dan kebahagiaan eskatologis[593]. Manifestasi keteladanan tersebut tidak terisolasi dalam ruang lingkup devosi ritualistik semata, melainkan meresap secara holistik ke dalam artikulasi interaksi sosial, mekanisme pengambilan keputusan (decision-making process), resolusi konflik, pengorganisasian komunitas, resolusi geopolitik, hingga tata kelola sumber daya publik (public resource management)[594].

Untuk mengekstraksi nilai-nilai ini ke dalam diskursus sains manajemen dan kepemimpinan modern, kepemimpinan profetik harus dibaca melalui hermeneutika kontekstual yang mendalam. Konstruksi ini memisahkan dimensi nubuwwah yang bersifat dogmatis-induktif yang unik bagi personal kenabian, dengan dimensi imamah (kepemimpinan sipil-politik) yang berisikan prinsip-prinsip universal[595]. Otoritas keagamaan Nabi yang bersifat mutlak tidak dapat ditransfer secara mekanis menjadi prosedur operasional organisasi sekuler. Namun, yang dapat direkonstruksi secara ilmiah adalah matrix of values dan prinsip-prinsip kepemimpinannya: kejujuran yang berbasis kebenaran epistemis, akuntabilitas moral (amanah), komunikasi transformatif (tabligh), kearifan kontekstual (fathanah), serta keberanian moral yang dilandasi nilai rahmat universal[596].

Shiddiq secara etimologis berakar dari kata shadq yang mengindikasikan kesesuaian antara pernyataan, kenyataan, dan keyakinan batin. Dalam lanskap kepemimpinan, shiddiq

memanifestasikan diri sebagai penolakan mendasar terhadap praktik manipulasi informasi, fabrikasi realitas, rekayasa persepsi (impression management), dan komodifikasi kebohongan demi mempertahankan otoritas[597]. Pemimpin yang memegang teguh nilai shiddiq tidak menjustifikasi legitimasi kekuasaannya melalui narasi palsu atau penyembunyian data objektif yang berpotensi merugikan pemangku kepentingan (stakeholders).

Secara epistemologis, shiddiq memegang peranan krusial sebagai fondasi rasionalitas organisasi. Tanpa ketersediaan informasi yang benar (truthful information), suatu sistem sosial atau organisasi akan mengalami kegagalan sistemik dalam mengkalkulasi risiko dan mengambil keputusan rasional[598]. Oleh karena itu, shiddiq tidak sekadar beroperasi sebagai kualifikasi moral-personal (virtue ethics), melainkan sebagai tata kelola komunikasi epistemis (epistemic governance). Pemimpin yang mempraktikkan shiddiq memiliki keberanian ontologis untuk mengakui keterbatasan, memisahkan fakta dari opini bias, memvalidasi data empiris, serta menolak pemalsuan narasi korporat. Dalam lingkungan eksternal yang kompleks dan volatile, kemampuan untuk menyatakan "saya belum mengetahui" secara jujur jauh lebih berharga daripada retorika argumentatif yang dibangun di atas kepalsuan[599].

Amanah mempresentasikan dimensi akuntabilitas tertinggi dalam struktur etika profetik. Ia merefleksikan kesanggupan konstitutif untuk memelihara kepercayaan (trustworthiness), yang mengintegrasikan integritas pribadi, kesetiaan pada tugas (fidelity to duty), kompetensi eksekusi, serta kepatuhan penuh terhadap tujuan penggunaan kewenangan[600]. Dalam domain kepemimpinan publik maupun

korporasi, amanah mentransformasi peran pemimpin dari sekadar penguasa (ruler) menjadi pengelola yang melayani (steward).Penerapan amanah secara konkrit menuntut agar seluruh alokasi sumber daya material, finansial, dan manusia dikelola secara transparan demi kemaslahatan bersama, bukan untuk akumulasi kekayaan pribadi atau oligarki[601]. Pemimpin yang amanah memandang kewenangan sebagai beban moral yang harus dipertanggungjawabkan secara vertikal (kepada Tuhan) dan horizontal (kepada publik), bukan sebagai instrumen privilose absolut. Implikasi filosofis dari amanah adalah lahirnya keberanian moral (moral courage). Pemimpin dituntut untuk mampu mengambil keputusan berisiko tinggi yang tidak populer demi menjaga prinsip keadilan, meskipun harus berhadapan dengan tekanan politik, konflik kepentingan (conflict of interest), nepotisme, maupun potensi kehilangan jabatan[602].

Tabligh dalam pembacaan sains kepemimpinan modern tidak semata-mata dimaknai sebagai prosilitisme atau dakwah verbal, melainkan sebagai kemampuan diseminasi informasi strategis secara bertanggung jawab, inklusif, dan terbuka. Pemimpin profetik melarang praktik monopoli atau asimetri informasi yang disengaja untuk memanipulasi subordinat[603]. Dalam konteks tata kelola organisasi kontemporer, tabligh bersesuaian dengan teori aksi komunikatif (communicative action), transparansi manajerial, artikulasi visi yang terukur, dan akuntabilitas publik atas setiap regulasi yang ditetapkan[604].Meski demikian, tabligh tidak boleh ditafsirkan sebagai pengungkapan data tanpa batas (unfiltered disclosure) yang dapat merusak stabilitas organisasi. Tabligh selalu berjalan beriringan dengan kearifan rasional (hikmah); ia memerlukan diferensiasi yang presisi

antara informasi publik yang wajib dibuka dengan rahasia strategis, hak privasi individu, atau data keamanan nasional yang dilindungi hukum[605]. Dengan demikian, tabligh adalah seni komunikasi strategis: menyampaikan kebenaran substantif kepada audiens yang tepat, pada momentum yang presisi, menggunakan media yang efektif, serta dijiwai oleh orientasi edukatif dan konstruktif.

Fathanah merujuk pada kualifikasi kecerdasan multidimensional yang melingkupi rasionalitas intelektual, kearifan praktis (phronesis), serta ketajaman intuisi strategis. Dalam diskursus epistemologi Islam, empat pilar (shiddiq, amanah, tabligh, fathanah) sering dikonstruksi secara pedagogis untuk memudahkan pemahaman kualifikasi kenabian, terlepas dari fakta hermeneutik bahwa keempat istilah tersebut tidak selalu terhimpun secara eksplisit dalam satu teks hadis tunggal sebagai formulasi baku[606]. Namun, secara analitis, fathanah mendasari tesis bahwa kebaikan moral yang berdiri tanpa kualifikasi intelektual hanya akan melahirkan kepemimpinan yang inefektif dan rentan dieksploitasi.Dalam lanskap organisasi modern, fathanah menegaskan bahwa kesalehan spiritual harus berpadu secara simetris dengan kompetensi teknis dan kapasitas adaptif[607]. Pemimpin profetik yang fathanah memuat kecerdasan emosional untuk memahami dinamika manusia, kecerdasan sosial untuk merajut kohesi, serta kecerdasan sistemik untuk memetakan disrupsi eksternal. Ia tidak hanya cakap menyelesaikan persoalan jangka pendek, tetapi juga memiliki kejelian futuristik untuk mengantisipasi risiko, merancang sistem tata kelola jangka panjang, dan mengarahkan transformasi organisasi di tengah ketidakpastian[608]. Keteladanan profetik (uswah) merupakan aksiolosial tertinggi yang merekatkan seluruh komponen

kepemimpinan. Nabi Muhammad ﷺ tidak pernah menempatkan diri-Nya di atas hukum atau doktrin yang Beliau ajarkan; Beliau memvalidasi setiap ajaran moral melalui tindakan nyata yang konsisten[609]. Al-Qur'an secara eksplisit mengukuhkan pola kepemimpinan berbasis eksistensi konkrit ini sebagai model utama kehidupan beriman[610].

Dalam kerangka sosiologi organisasi, keteladanan berfungsi sebagai mekanisme institusionalisasi norma yang paling efektif. Apabila terdapat diskrepansi antara retorika resmi pemimpin dengan tindakan kesehariannya, norma hukum organisasi akan kehilangan kredibilitas dan memicu demoralisasi massal[611]. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara "pencitraan" (impression management) dengan "keteladanan profetik". Pencitraan berorientasi pada fabrikasi persepsi publik agar terlihat baik demi kepentingan elektoral atau popularitas jangka pendek. Sebaliknya, keteladanan profetik berfokus pada kedalaman integritas ontologis untuk menjadi baik secara konsisten, meskipun berada di luar jangkauan pengawasan publik. Legitimasi kepemimpinan profetik-khalifah tidak dibangun melalui simbol-simbol Kesalehan formalistik, melainkan melalui keadilan nyata, konsistensi tindakan, dan pengorbanan autentik bagi kemaslahatan publik[612].

Dialog dengan Teori Kepemimpinan Modern

Diskursus mengenai kepemimpinan dalam diskursus kontemporer sering kali terjebak dalam dikotomi antara yang profan dan yang sakral. Namun, kepemimpinan profetik-khalifah (KPK) tidak selayaknya dikonstruksikan dalam posisi antagonistik terhadap teori kepemimpinan modern. Sebaliknya, teori modern menyediakan perangkat konseptual, metrik empiris, dan observasi perilaku yang

krusial untuk memahami dinamika organisasi, sementara paradigma Islam memberikan jangkar ontologis dan arah teleologis yang melampaui batas-batas materialistik. Kepemimpinan dalam optik Islam dipahami sebagai mandat ketuhanan (divine mandate) yang termanifestasi dalam tindakan kemanusiaan, di mana setiap pemimpin adalah gembala yang bertanggung jawab atas apa yang digembalakannya[613]. Dialog ini bukan sekadar upaya sinkretisasi, melainkan sebuah integrasi kritis-konstruktif yang mengambil manfaat metodologis dari Barat sembari mempertahankan integritas nilai tauhid.

Dalam konstelasi teori modern, Servant Leadership yang dipelopori oleh Robert K. Greenleaf merupakan konsepsi yang paling beririsan secara intuitif dengan semangat kenabian. Greenleaf menekankan bahwa legitimasi kepemimpinan tidak lahir dari kekuasaan, melainkan dari dorongan primordial untuk melayani terlebih dahulu[614]. Secara fenomenologis, terdapat konvergensi antara orientasi pelayanan Greenleaf dengan karakter ibadurrahman yang berjalan di bumi dengan kerendahan hati[615]. Namun, pembeda fundamental terletak pada fondasi ontologisnya. Jika servant leadership modern sering kali terjebak pada pragmatisme organisasi di mana pelayanan menjadi instrumen untuk meningkatkan kepercayaan (trust) demi produktivitas maka kepemimpinan profetik-khalifah menempatkan pelayanan sebagai konsekuensi logis dari status manusia sebagai 'Abd (hamba) Allah. Di sini, pelayanan bukan sekadar strategi manajemen, melainkan manifestasi ketundukan vertikal yang diaktualisasikan secara horizontal. Transformational Leadership, sebagaimana diformulasikan secara ekstensif oleh Bernard M. Bass dan Ronald E. Riggio,

menawarkan kerangka mengenai bagaimana pemimpin menginspirasi pengikut untuk melampaui kepentingan pribadi demi visi kolektif[616]. Teori ini memiliki relevansi kuat dengan konsep khalifah dalam hal peran manusia sebagai agen perubahan (agent of change) di muka bumi. Namun, kepemimpinan profetik memberikan koreksi teleologis yang tajam. Dalam perspektif Bass, transformasi sering kali diukur dari efektivitas pencapaian visi organisasi. Sementara itu, dalam paradigma profetik, perubahan tidak secara inheren berarti kemajuan kecuali jika ia bergerak menuju ma'ruf (kebaikan universal) dan menjauhi munkar (kerusakan)[617]. Transformasi tanpa kompas moral kenabian berisiko melahirkan "pseudotransformational leaders" yang karismatik namun manipulatif. Oleh karena itu, visi dalam kepemimpinan khalifah haruslah visi yang melintasi batas duniawi menuju pertanggungjawaban ukhrawi.

Selanjutnya, konstruksi Ethical Leadership yang dikembangkan oleh Brown, Treviño, dan Harrison memberikan kontribusi penting dalam menekankan pemimpin sebagai "objek pembelajaran moral" melalui teori pembelajaran sosial[618]. Pemimpin etis adalah mereka yang secara normatif melakukan tindakan yang tepat dan mempromosikan perilaku tersebut kepada pengikutnya. Kepemimpinan profetik-khalifah memperluas spektrum ini dengan memberikan fondasi transendental. Etika dalam Islam bukan sekadar kontrak sosial atau hasil konsensus organisasi, melainkan turunan dari akhlak yang bersumber dari wahyu. Jika teori modern menekankan pada "pembentukan norma moral" di lingkungan kerja, kepemimpinan profetik menekankan pada pembersihan jiwa (tazkiyatun nafs) sebagai prasyarat kepemimpinan. Seorang pemimpin adalah amin (pemegang amanah) yang menyadari

bahwa setiap keputusan yang diambil berada di bawah pengawasan Ilahi (muraqabah)[619]. Sebagai upaya integrasi, ketiga teori besar tersebut dapat diposisikan sebagai pilar-pilar operasional yang memperkaya struktur kepemimpinan profetik-khalifah. Servant leadership memperkuat dimensi relasional, Transformational leadership memperkuat dimensi strategis, dan Ethical leadership memperkuat dimensi normatif. Namun, integrasi ini hanya akan kokoh jika diletakkan dalam kerangka linier: Tauhid → Akhlak → Amanah → Pelayanan → Transformasi → Kemaslahatan.

Pendekatan ini sejalan dengan kerangka praktis yang ditawarkan oleh Kouzes dan Posner dalam The Leadership Challenge, yang menekankan bahwa kepemimpinan adalah serangkaian praktik yang dapat dipelajari, seperti memberikan teladan dan menginspirasi visi bersama[620]. Namun, model profetik-khalifah menambahkan lapisan "akuntabilitas eskatologis" yang tidak ditemukan dalam literatur manajemen sekuler. Efektivitas kepemimpinan tidak hanya diukur melalui Key Performance Indicators (KPI) atau kepuasan konstituen, tetapi melalui tercapainya maslahah (kesejahteraan umum) yang diridhai Allah[621]. Dengan demikian, dialog ini menghasilkan sebuah sintesis di mana kepemimpinan bukan lagi sekadar profesi atau posisi kekuasaan, melainkan sebuah jalan pengabdian suci (sacred vocation) untuk menegakkan keadilan dan kemakmuran di muka bumi sesuai dengan mandat kekhalifahan[622].

Prophetic-Khalifah Leadership

Konstruk Prophetic-Khalifah Leadership yang dikembangkan dalam studi ini merupakan sebuah ikhtiar epistemologis untuk

mengeksplorasi dan memformulasikan sintesis antara ranah normatif-transendental Islam dan wacana kepemimpinan kontemporer. Istilah ini tidak diniatkan sebagai klaim atas keberadaan sebuah teori tunggal yang telah mapan secara taksonomis dalam literatur kepemimpinan arus utama (mainstream). Sebaliknya, konstruk ini berdiri di atas basis metodologis dialogis yang mempertemukan ontological horizon dari wahyu Islam dengan temuan-temuan empiris kepemimpinan modern. Di satu sisi, dimensi "profetik" (nubuwwah) merujuk pada orientasi nilai-nilai etik-transendental yang bersumber dari keteladanan para nabi, yang mencakup kebenaran (ṣidq), akuntabilitas moral (amānah), komunikasi yang edukatif dan solutif (tablīgh), serta kearifan intelektual (faṭānah)[623]. Dimensi ini menuntut adanya proses transformasi moral yang berlandaskan kasih sayang universal (rahmah) dan keberlanjutan spiritualitas dalam setiap ruang tindakan kepemimpinan[624].

Di sisi lain, dimensi "khalifah" (istikhlāf) menegaskan posisi eksistensial manusia sebagai pendelegasi mandat ilahiah di bumi (khālifah fī al-arḍ)[625]. Dimensi ini berorientasi pada praksis manajerial: kemampuan mengelola tata keharmonisan alam, membangun peradaban institusional, menegakkan keadilan rasional, serta mendistribusikan kemaslahatan publik secara proporsional[626]. Melalui konvergensi tersebut, Prophetic-Khalifah Leadership secara konseptual dapat didefinisikan sebagai:Sebuah paradigma kepemimpinan holistik yang menjadikan tauhid sebagai orientasi transendental, akhlak sebagai fondasi karakter, amanah sebagai pilar legitimasi kekuasaan, keteladanan profetik sebagai sumber perilaku organisasional, dan kekhalifahan sebagai mandat transformasi sosial menuju kemaslahatan yang holistik dan berkelanjutan.Definisi komprehensif ini

mengintrodusir enam konstruk utama yang saling bertautan secara konseptual dan operasional: (1) konstruk kepemimpinan khalifah, (2) kompetensi spiritual, (3) kompetensi moral, (4) kompetensi intelektual, (5) kompetensi sosial, dan (6) tata kelola berbasis amanah.

Konstruksi kepemimpinan khalifah harus dibebaskan dari reduksi historis-politik yang cenderung menafsirkannya sebagai bentuk otokrasi atau pemusatan kekuasaan mutlak manusia atas manusia lainnya. Dalam kerangka ontologi Islam, manusia bukanlah pemilik kedaulatan mutlak (absolute sovereignty), melainkan pemegang mandat (trustee)[627]. Oleh karena itu, konstruk kepemimpinan khalifah secara inheren bertumpu pada orientasi stewardship sebuah paradigma yang memosisikan pemimpin sebagai pengelola yang berkewajiban merawat, memakmurkan, memajukan, dan menyerahkan kembali tata kehidupan kepada generasi berikutnya dalam kondisi yang lebih bermartabat[628]. Paradigma ini membedakan secara tegas antara kepemimpinan berorientasi stewardship yang mementingkan kemaslahatan kolektif jangka panjang dengan kepemimpinan oportunistik berorientasi agency yang terjebak pada pemenuhan kepentingan jangka pendek[629].

Konstruk ini memiliki setidaknya lima ciri fundamental. Pertama, adanya kesadaran eksistensial bahwa otoritas formal maupun informal merupakan titipan sementara yang kelak dituntut pertanggungjawabannya[630]. Kedua, adanya komitmen penuh bahwa seluruh manuver kebijakan wajib ditujukan demi mencapai kemaslahatan publik (maṣlaḥah ‘āmmah)[631]. Ketiga, terdapat sensitivitas terhadap dampak eksternalitas dari setiap keputusan yang diambil, terutama terhadap kelompok yang tidak memiliki daya tawar

formal. Keempat, adanya kepedulian terhadap keberlanjutan intergenerasional, sehingga eksploitasi sumber daya hari ini tidak mengorbankan hak-hak generasi mendatang[632]. Kelima, adanya pembatasan etis yang ketat terhadap penggunaan kekuasaan agar tidak tergelincir menjadi otoritarianisme atau perburuan rente (rent-seeking). Metrik kedewasaan seorang khalifah dengan demikian tidak ditakar dari besarnya akumulasi kekuasaan yang ia dominasi, melainkan dari seberapa jauh kepemimpinannya mampu memfasilitasi ekspektasi, kapabilitas, dan kemandirian ekosistem manusia yang dipimpinnya[633].

Kompetensi spiritual dalam model kepemimpinan ini dimaknai sebagai kapabilitas kognitif dan afektif seorang pemimpin untuk memelihara ketertautan tauhid (tawḥīdī awareness) dalam setiap tahapan artikulasi kepemimpinan. Kompetensi ini mencakup kesadaran subjektif mendalam akan kehadiran Allah (murāqabah), ketulusan niat (ikhlāṣ), kapasitas refleksi-diri (muḥāsabah), kesadaran akan eskatologi (eschatological awareness), serta keberanian untuk menempatkan dorongan ego sektoral di bawah kendali nilai transendental[634]. Spiritualitas di sini bertindak sebagai internal locus of control yang paling primer dalam menguji keabsahan sebuah motivasi kepemimpinan.

Penting untuk ditegaskan bahwa kompetensi spiritual tidak dapat disepadankan secara reduktif dengan ekspresi atau artikulasi simbolis-keagamaan. Penggunaan atribut religius formal sering kali hanya menjadi komodifikasi identitas yang tidak berkorelasi linier dengan perilaku amanah[635]. Oleh sebab itu, indikator obyektif dari kompetensi spiritual kepemimpinan ditakar melalui ranah operasionalitas perilaku (behavioral manifestation). Pemimpin dengan kompetensi spiritual

yang matang akan selalu menginternalisasi pertanyaan-pertanyaan introspektif sebelum menetapkan kebijakan: Apakah langkah ini secara ontologis benar? Apakah terdapat unsur kezaliman tersembunyi bagi kaum yang rentan? Apakah keputusan ini diambil demi menegakkan kemaslahatan kolektif atau sekadar memuaskan hasrat pencitraan personal?[636] Dengan demikian, spiritualitas berfungsi sebagai benteng epistemik yang mencegah kekuasaan bergeser menjadi instrumen penindasan.

Kompetensi moral merupakan kapabilitas instrumental pemimpin untuk mengidentifikasi batas-batas etis, mempertahankan integritas pribadi di tengah tekanan eksternal, menetapkan pertimbangan berdasarkan prinsip-prinsip keadilan universal, dan berani mengambil keputusan yang benar meskipun secara politik tidak populer[637].

Model Prophetic-Khalifah Leadership tidak mengasumsikan pemimpin sebagai manusia sempurna yang terbebas dari kesalahan (infallible), sebab doktrin ketidakbersalahan (‘iṣmah) hanya milik para nabi[638]. Asumsi antropologis Islam mengakui secara jujur eksistensi kelemahan dan keterbatasan manusia (ḍa‘īf). Oleh karena itu, indikator utama kompetensi moral tidak terletak pada klaim kesempurnaan tanpa cela, melainkan pada kebesaran jiwa untuk mengakui kekeliruan, keterbukaan untuk menerima koreksi dari publik, kesediaan memulihkan hak-hak pihak yang dirugikan, dan komitmen institusional untuk memperbaiki sistem agar kesalahan serupa tidak berulang melalui mekanisme pembelajaran organisasional (organizational learning)[639].

Kepemimpinan berorientasi kemaslahatan tidak mungkin ditopang hanya oleh niat baik atau kesalehan individual semata. Dinamika

masyarakat modern yang ditandai oleh kompleksitas sistemik, volatilitas ekonomi, dan akselerasi teknologi menuntut kapasitas kognitif yang sangat tinggi[640]. Dalam kerangka ini, sifat profetik faṭānah harus diartikulasikan secara kontekstual sebagai kompetensi intelektual yang komprehensif. Pemimpin dituntut memiliki keahlian berpikir sistemik (systems thinking), analisis kritis berbasis bukti (evidence-based decision making), kecerdasan spasial dan temporal, literasi data digital, serta kelenturan kognitif untuk terus belajar (lifelong learning)[641].

Pendekatan ini mendobrak dikotomi buatan (false dichotomy) yang kerap mempertentangkan antara kesalehan spiritual-moral (ṣalāḥ) dan profesionalisme teknis (kafā'ah). Dalam perspektif Islam klasik maupun modern, kesalehan tanpa kompetensi intelektual-teknis hanya akan membuahkan kebijakan destruktif yang lahir dari ketidakpahaman (unintended consequences), sedangkan kompetensi teknis yang hampa dari moralitas hanya akan melahirkan kejahatan yang terorganisir dengan rapi[642]. Keduanya merupakan dua sisi dari satu koin kepemimpinan profetik yang tidak dapat dipisahkan.

Kompetensi sosial mendefinisikan kapabilitas seorang pemimpin dalam membangun, memelihara, dan mengoptimalkan relasi antarmanusia serta antarlembaga secara sehat dan bermartabat. Dimensi ini mengintegrasikan kecerdasan emosional, kepekaan empati, keterampilan mendengarkan secara aktif (active listening), keahlian negosiasi non-violatif, tradisi musyawarah (shūrā), serta kemampuan mengelola konflik menjadi pendorong inovasi[643].

Secara teoritis, konstruk ini beresonansi erat dengan Servant Leadership Theory yang menempatkan pertumbuhan manusia dan

pelayanan sebagai orientasi kepemimpinan[644], serta Relational Leadership Theory yang memandang kepemimpinan sebagai proses interaktif yang dikonstruksi secara bersama (co-constructed process)[645]. Namun demikian, dalam Prophetic-Khalifah Leadership, kompetensi sosial secara tegas dibatasi oleh rambu-rambu etis. Keterampilan persuasif dan komunikasi massa tidak boleh didegradasi menjadi instrumen manipulasi opini, propaganda populis, atau demagogi. Karisma dan popularitas sosial wajib ditundukkan di bawah kendali ṣidq dan amānah guna mencegah lahirnya kultus individu yang merusak tatanan rasionalitas publik[646].

Tata kelola berbasis amanah merupakan penjelmaan institusional dari keseluruhan kerangka etis dan kompetensi individual pemimpin. Kepemimpinan yang kokoh tidak boleh menggantungkan nasib organisasi atau negara semata-mata pada kebaikan kualitatif figur individu (person-dependent). Struktur dan prosedur institusional harus dirancang sedemikian rupa sehingga mampu bertindak sebagai check and balance, memastikan bahwa ketika pemimpin mengalami penurunan kapasitas moral atau kognitif, sistem tetap mampu berjalan membatasi dampak destruktifnya[647].

Pentingnya kelembagaan ini berakar pada pandangan antropologi Islam yang memandang manusia sebagai makhluk yang senantiasa berpotensi alpa. Oleh sebab itu, tata kelola berbasis amanah mewajibkan pelembagaan prinsip musyawarah, transparansi informasi, akuntabilitas publik, meritokrasi seleksi jabatan, audit independen, dan perlindungan terhadap pengkritik (whistleblower)[648]. Paradigma ini secara kritis menolak kebiasaan mengandalkan Charismatic Leadership yang tidak terinstitusionalisasi. Karisma personal yang tidak dibatasi

oleh sistem tata kelola yang kuat cenderung menciptakan ketergantungan patologis dari pengikut (follower dependency) dan memperlemah daya tahan organisasi jangka panjang[649].

Secara konseptual, tata kelola berbasis amanah beroperasi pada tiga tingkatan yang saling menguatkan:

1. Amanah Personal: Integritas internal dan kematangan moral karakter pemimpin.
2. Amanah Relational: Tanggung jawab etis terhadap kesejahteraan bawahan, mitra kerja, dan masyarakat luas.
3. Amanah Institusional: Desain arsitektur organisasi yang berkeadilan, transparan, dan mampu mencegah godaan penyalahgunaan wewenang (abuse of power).

Persamaan ini menegaskan bahwa amanah yang terisolasi tanpa kompetensi teknis akan memicu inkapasitas operasional; kompetensi tanpa keadilan akan melahirkan eksploitasi yang sistematis; keadilan tanpa transparansi akan memicu kecurigaan publik; dan transparansi tanpa akuntabilitas hanya menjadi retorika administratif tanpa konsekuensi hukum. Dengan demikian, Prophetic-Khalifah Leadership menyajikan sebuah kerangka kepemimpinan holistik yang menyatukan kedalaman spiritualitas transendental, keluhuran moralitas individual, keunggulan kapasitas intelektual-sosial, serta ketangguhan sistem tata kelola institusional demi mewujudkan kemaslahatan publik yang berkelanjutan.

Model Prophetic-Khalifah Leadership

Krisis kepemimpinan global kontemporer pada dasarnya merupakan cerminan dari krisis epistemologis yang akut. Paradigma kepemimpinan

sekuler, yang didominasi oleh teori-teori modern seperti kepemimpinan transaksional, transformasional, hingga charismatic leadership, sering kali terjebak dalam dikotomi yang memisahkan antara efisiensi material dan integritas spiritual. Reduksionisme ini melahirkan para pemimpin yang cakap secara administratif namun hampa secara moral, atau sebaliknya, saleh secara personal namun tidak berdaya di hadapan kompleksitas struktural. Di sinilah relevansi teoretis dan praktis dari sintesis model Prophetic-Khalifah Leadership (Kepemimpinan Profetik-Khalifah) menemukan momentumnya. Model ini mengintegrasikan dimensi transendental (nubuwwah) dengan tanggung jawab eksistensial manusia sebagai pemakmur bumi (khilāfah) dalam satu kesatuan struktur hierarkis yang kohesif dan aplikatif.

Sintesis ini tidak sekadar menggabungkan dua istilah teologis, melainkan mengonseptualisasikan ulang hakikat kekuasaan, otoritas, dan transformasi sosial dalam matriks peradaban tauhid. Melalui struktur bertingkat yang terdiri dari tauhid, akhlak, amanah, kompetensi holistik, pelayanan-transformasi, serta tata kelola amanah, model ini menawarkan jalan keluar dari kebuntuan manajerial modern menuju peradaban yang beradab.

Pondasi paling mendasar dari kepemimpinan profetik-khalifah adalah Tauhid. Dalam perspektif metafisika Islam, tauhid bukan sekadar dogma teologis yang abstrak, melainkan sebuah prinsip pengorganisasian seluruh realitas (the organizing principle of reality) yang mengarahkan kesadaran manusia melampaui batas-batas materialistis[650]. Tauhid menjawab pertanyaan eksistensial paling mendasar dalam kepemimpinan: kepada siapa pemimpin bertanggung

jawab, dan untuk apa kekuasaan itu digunakan? Ketika seorang pemimpin menaruh tauhid sebagai basis kesadarannya, ia mengalami desentralisasi ego. Kekuasaan yang ia pegang tidak lagi dipandang sebagai hak milik absolut (ownership), melainkan sebagai titipan transendental yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Penguasa Semesta[651]. Pemahaman ini membebaskan pemimpin dari penyakit hubbud-dunya (gila kekuasaan dan materi) dan tirani otoritarianisme, sebab ia menyadari bahwa setiap kebijakan yang diambilnya berada di bawah tatapan ilahi (muraqabah). Tauhid meletakkan dasar bagi orientasi vertikal yang kokoh, memastikan bahwa seluruh gerak kepemimpinan bermuara pada pencarian rida Allah dan penegakan kebenaran di muka bumi[652].

Di atas pondasi tauhid yang kokoh, berdirilah Akhlak sebagai lapis kedua yang membentuk karakter batiniah sang pemimpin. Jika tauhid memberikan arah vertikal, maka akhlak adalah buah internalisasi nilai-nilai ketuhanan yang mewujud dalam perilaku horizontal. Akhlak menjawab pertanyaan substantif: manusia macam apa yang memegang kemudi kekuasaan tersebut? Dalam konteks ini, akhlak bukanlah sekadar etika normatif atau kepatuhan sosial yang superfisial, melainkan kondisi jiwa yang stabil (malakah) yang mendorong lahirnya tindakan-tindakan mulia tanpa paksaan[653].

Pemimpin yang berakhlak mulia merujuk pada keteladanan para nabi (siddiq, amanah, tabligh, fathanah). Karakter mulia ini menjadi tameng spiritual yang menjaga pemimpin dari godaan korupsi, manipulasi, dan kesombongan intelektual. Dalam filsafat etika Islam, akhlak merupakan refleksi dari keadilan batiniah (internal justice), di mana akal sehat mengendalikan nafsu amarah dan syahwat di bawah

bimbingan wahyu[654]. Tanpa akhlak yang kokoh, instrumen kekuasaan apa pun secanggih apa pun regulasinya akan mudah diselewengkan demi syahwat politik personal maupun oligarkis.

Pada tingkat ketiga, Amanah hadir untuk mengubah paradigma kekuasaan dari sekadar hak istimewa (privilege) menjadi kewajiban moral yang mutlak (deontological obligation). Amanah menjawab pertanyaan krusial: bagaimana otoritas yang melekat pada kepemimpinan harus digunakan? Dalam diskursus Al-Qur'an, amanah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun semuanya enggan memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya; amanah itu kemudian dipikul oleh manusia[655]. Sifat dasar amanah dalam kepemimpinan adalah ia menuntut akuntabilitas ganda: akuntabilitas kepada Tuhan di akhirat dan akuntabilitas kepada rakyat di dunia.

Dalam tataran praktis, amanah mengharuskan adanya pemisahan yang tegas antara kepentingan publik dan kepentingan pribadi. Pemimpin yang memegang teguh amanah memandang jabatan bukan sebagai sarana akumulasi kekayaan atau prestise sosial, melainkan sebagai beban berat yang menuntut pengorbanan[656]. Di bawah payung amanah, kekuasaan didefinisikan ulang sebagai instrumen untuk menegakkan keadilan, melindungi golongan yang lemah (mustadh'afin), dan mendistribusikan sumber daya secara adil dan merata demi kemaslahatan bersama.

Niat moral yang suci dan komitmen transendental tidak akan menghasilkan perubahan nyata tanpa adanya kapasitas operasional. Oleh karena itu, pada tingkat keempat, model ini menuntut Kompetensi yang kokoh dan komprehensif. Kompetensi menjawab pertanyaan pragmatis-operasional: apakah pemimpin mampu menjalankan

tanggung jawabnya secara efektif? Dalam sejarah politik Islam, prinsip ini dikenal dengan integrasi antara al-quwwah (kekuatan/kapasitas) dan al-amanah (integritas)[657]. Kompetensi dalam model Prophetic-Khalifah tidak bersifat reduksionis-teknokratis, melainkan mencakup empat dimensi yang saling berkelindan secara holistik:

1. Kompetensi Spiritual: Kedekatan personal dengan Tuhan yang melahirkan intuisi yang tajam, ketenangan jiwa dalam krisis, dan kejernihan visi.
2. Kompetensi Moral: Konsistensi antara ucapan dan tindakan, serta keteguhan dalam memegang prinsip-prinsip etis di tengah tekanan situasi politik dan ekonomi.
3. Kompetensi Intelektual: Kemampuan berpikir strategis, menganalisis data empiris secara akurat, merumuskan kebijakan berbasis bukti (evidence-based policy), serta menguasai sains dan teknologi terkini.
4. Kompetensi Sosial: Kecerdasan emosional dan kultural untuk berempati, berkomunikasi secara asertif dengan berbagai elemen masyarakat, serta membangun koalisi sosial yang inklusif demi kemaslahatan umum[658].

Pengabaian terhadap salah satu kompetensi ini akan melahirkan disfungsi kepemimpinan. Pemimpin yang saleh secara spiritual-moral namun lemah secara intelektual-sosial hanya akan menjadi sasaran manipulasi para oportunis politik, sementara pemimpin yang genius secara intelektual namun bobrok secara moral akan menjelma menjadi teknokrat yang tiran dan destruktif.

Ketika kompetensi holistik telah dikuasai, kepemimpinan harus diaktualisasikan dalam bentuk nyata di tengah masyarakat melalui

Pelayanan dan Transformasi. Tingkat kelima ini berfokus pada hasil konkret dari kepemimpinan: apa yang dihasilkan oleh kepemimpinan tersebut bagi manusia dan semesta? Di sinilah konsep khādimul-ummah (pemimpin sebagai pelayan umat) bertemu dengan fungsi transformatif kepemimpinan profetik[659]. Kepemimpinan bukan tentang menempati posisi puncak hierarki struktural untuk dilayani, melainkan tentang turun ke akar rumput untuk melayani kebutuhan mendasar rakyat dan membebaskan mereka dari belenggu ketidakadilan, kebodohan, dan kemiskinan.

Transformasi dalam model ini tidak sekadar bermakna perubahan fisik-material atau jargon modernisasi yang semu. Ia adalah transformasi sosial-spiritual yang emansipatif, yang bertujuan mengangkat harkat kemanusiaan menuju derajat kemuliaan yang sesungguhnya. Pemimpin memosisikan dirinya sebagai agen perubahan (agent of change) yang merangsang kesadaran kritis masyarakat, membangun kemandirian ekonomi, serta menumbuhkan ekosistem sosial yang berkeadilan[660]. Keberhasilan pemimpin tidak diukur dari kemegahan istana atau tingginya menara yang ia bangun, melainkan dari seberapa jauh ia mampu mengentaskan kemiskinan, menegakkan keadilan hukum, dan mengembalikan martabat kemanusiaan warganya.

Agar nilai-nilai kepemimpinan di atas tidak menguap seiring dengan wafat atau bergantinya figur pemimpin, maka tingkat keenam mensyaratkan adanya Tata Kelola Amanah. Tingkat ini menjawab tantangan institusional: bagaimana nilai-nilai luhur kepemimpinan dipastikan tetap bekerja dan berkelanjutan meskipun pemimpinnya silih berganti? Tanpa tata kelola yang sistemis, kepemimpinan profetik

hanya akan menjadi romantisisme sejarah yang bergantung pada kebetulan munculnya sosok individu yang saleh.

Tata kelola amanah menuntut institusionalisasi nilai ke dalam sistem hukum, regulasi, dan struktur organisasi yang akuntabel, transparan, dan partisipatif (shura)[661]. Nilai akhlak diterjemahkan menjadi kode etik lembaga; prinsip amanah diterjemahkan menjadi sistem pengawasan independen dan audit internal yang ketat; sedangkan kompetensi diterjemahkan merujuk pada meritokrasi dalam rekrutmen politik dan birokrasi. Dengan adanya tata kelola amanah yang mapan, keadilan dan kemaslahatan tidak lagi bersifat personal melainkan struktural. Sistem inilah yang akan menjaga jalannya roda organisasi atau negara agar tetap berada pada rel profetik-khalifah, siapa pun yang terpilih menjadi pemimpin operasionalnya.

Sintesis model Prophetic-Khalifah Leadership memberikan kontribusi teoretis yang sangat berharga bagi perkembangan ilmu manajemen dan sosiologi politik modern. Model ini secara cerdas berhasil melampaui sekaligus merekonsiliasi dua bentuk reduksionisme yang selama ini membelenggu pemikiran kepemimpinan global:

Di satu sisi, ada kecenderungan kuat dalam kelompok keagamaan tradisional untuk mereduksi kepemimpinan hanya sebagai dimensi kesalehan pribadi (personal piety) yang bercorak eskapis. Dalam pandangan sempit ini, kesalehan ritual diyakini secara otomatis akan menyelesaikan seluruh persoalan sosial dan administratif. Model Prophetic-Khalifah menolak mentah-mentah penyederhanaan ini. Model ini menegaskan bahwa kesalehan tanpa kompetensi profesional (itqān) adalah sebuah kelalaian moral. Niat baik tidak pernah bisa menggantikan posisi kebijakan yang salah sasaran akibat

ketidakpahaman teknis. Kemaslahatan publik membutuhkan ilmu pengetahuan, keahlian manajerial, dan penguasaan sosiologis atas realitas kemasyarakatan.

Di sisi lain, paradigma sekuler modern terjebak dalam reduksionisme manajerial yang mengukur kesuksesan kepemimpinan semata-mata dari angka-angka pertumbuhan ekonomi, efisiensi anggaran, dan pencapaian target organisasi secara kuantitatif tanpa memedulikan dimensi nilai, moralitas, dan keadilan substantif. Model Prophetic-Khalifah menolak deifikasi efisiensi material ini. Seorang pemimpin dinilai gagal secara profetik jika pencapaian target-target administrasinya diperoleh melalui cara-cara yang manipulatif, eksploitatif, mengabaikan etika lingkungan hidup, atau melahirkan polarisasi sosial yang tajam[662].

Sebagai jalan tengah yang integratif (wasathiyah), kepemimpinan profetik-khalifah berdiri tegak di antara keduanya:

Spiritual tetapi tidak eskapis: Aktif bergelut dengan realitas sosial demi tegaknya keadilan di bumi, sembari menjaga hati tetap berlabuh pada transendensi ketuhanan.

Moral tetapi tidak inkompeten: Memiliki integritas etis yang tanpa kompromi, sekaligus bersenjatakan kompetensi profesional yang mutakhir di bidangnya.

Transformasional tetapi tidak manipulatif: Menggerakkan perubahan sosial ke arah yang lebih baik tanpa mengorbankan nilai kejujuran demi citra politik jangka pendek.

Berkuasa tetapi tidak dominatif: Menggunakan otoritas strukturalnya untuk memberdayakan rakyat (empowerment), bukan untuk menindas atau melestarikan kepentingan oligarki.

Melayani tetapi tidak kehilangan arah: Responsif terhadap jeritan dan aspirasi rakyat, namun tetap teguh memegang kompas kebenaran objektif yang digariskan oleh nilai-nilai transendental.

Pada analisis terakhir, model Prophetic-Khalifah Leadership mengembalikan kekuasaan kepada fitrahnya yang paling hakiki, yaitu sebagai amanah eksistensial. Kekuasaan bukanlah mahkota kemuliaan yang harus diperebutkan dengan segala cara, melainkan sebuah ujian berat atas komitmen moral seseorang ketika ia memiliki instrumen untuk berbuat adil atau sebaliknya, bertindak sewenang-wenang. Kepemimpinan bukanlah panggung untuk menuntut pelayanan dari rakyat, melainkan ruang suci untuk membuktikan bahwa amanah ilahi dapat diejawantahkan menjadi kemaslahatan nyata bagi seluruh alam (rahmatan lil-'ālamīn)[663].

Kematangan figur insān khalīfah tidak lagi diukur dari seberapa besar kekuasaan yang berhasil ia genggam dalam tangannya, melainkan dari seberapa besar ia mampu mentransformasikan kekuasaan yang fana tersebut menjadi pelayanan yang tulus, mengolah kecerdasan intelektual menjadi tetesan kebijaksanaan, mengubah kebebasan bertindak menjadi tanggung jawab moral di hadapan sejarah, dan mengarahkan seluruh roda kepemimpinan menjadi jalan ibadah yang mengantarkan umat menuju puncak peradaban manusia yang mulia dan beradab[664].

GENEALOGI INTELEKTUAL *DIVINE CIVILIZATION*

Dari Warisan Intelektual kepada Konstruksi Teori

Konstruksi sebuah teori pada level doktoral menuntut ketajaman analitis yang melampaui sekadar kompilasi data; ia memerlukan penelusuran genealogis yang mendalam untuk memetakan koordinat pemikiran di tengah samudra sejarah intelektual. Theory of Divine Civilization (Teori Peradaban Ilahi) tidak lahir dari kevakuman diskursif, melainkan merupakan sebuah sintesis dialektis yang merespons krisis ontologis manusia modern. Akar genealogis teori ini tertanam kuat dalam tradisi wahyu yang kemudian bertunas melalui pemikiran para filosof, sosiolog, dan mistikus Muslim, yang secara kolektif menyediakan bahan baku bagi sebuah bangunan peradaban yang menyeimbangkan antara aspek profan dan sakral. Dalam perspektif ini, genealogi berfungsi sebagai instrumen epistemologis untuk mengidentifikasi keberlanjutan (continuity) dan perubahan (change) dalam diskursus keilmuan, memastikan bahwa setiap proposisi yang diajukan memiliki sandaran otoritas yang kredibel sekaligus relevansi kontekstual yang progresif[665].

Fondasi primordial dari teori ini berakar pada cakrawala normatif Al-Qur'an dan Sunnah, yang memandang manusia bukan sekadar aktor ekonomi, melainkan khalīfatullāh (wakil Tuhan) yang memikul amanah peradaban. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan kerusakan tatanan dunia dengan hilangnya kesadaran transendental, sementara Hadis Nabi menekankan bahwa misi utama risalah adalah penyempurnaan

karakter etis (makārim al-akhlāq) sebagai pilar stabilitas sosial[666]. Titik tolak ini krusial karena Theory of Divine Civilization menolak reduksionisme materialisme yang melihat kemajuan peradaban hanya dari akumulasi modal dan kecanggihan teknologi. Sebaliknya, ia menawarkan visi teosentris di mana kemajuan material harus menjadi manifestasi dari ketundukan spiritual[667].

Dalam proses dialogisnya, teori ini menyerap kedalaman psikologi-moral al-Ghazālī dan analisis sosiologis Ibn Khaldūn. Al-Ghazālī memberikan kontribusi signifikan mengenai navigasi jiwa dan integrasi ilmu, yang mencegah peradaban jatuh ke dalam lubang sekularisasi yang memisahkan antara kecerdasan intelektual dan kearifan spiritual[668]. Di sisi lain, Ibn Khaldūn menyediakan kerangka kerja empiris mengenai dinamika sosial (‘umrān) dan pentingnya solidaritas sosial (‘aṣabiyyah) yang dijiwai oleh nilai-nilai agama untuk menjaga keberlangsungan sebuah entitas politik[669]. Theory of Divine Civilization melakukan sintesis atas keduanya: mengambil "ruh" dari al-Ghazālī dan "tubuh" sosiopolitik dari Ibn Khaldūn untuk merumuskan sebuah tatanan masyarakat yang tangguh secara struktural namun tetap hidup secara spiritual.

Transisi menuju artikulasi modern diperkaya oleh pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Seyyed Hossein Nasr. Al-Attas menawarkan kritik fundamental terhadap de-sakralisasi ilmu pengetahuan melalui konsep "Islamisisasi ilmu kontemporer" dan penekanan pada adab sebagai inti dari pendidikan peradaban[670]. Sementara itu, Nasr memberikan perspektif Perennial Philosophy yang mengkritik modernitas sekuler karena telah menyebabkan krisis ekologis dan eksistensial dengan memutus hubungan manusia dengan

alam sakral[671]. Teori ini mengadopsi kegelisahan intelektual mereka dengan memosisikan kembali wahyu sebagai sumber epistemologis utama yang menyinari akal, sehingga ilmu pengetahuan tidak lagi menjadi alat dominasi, melainkan instrumen pengabdian kepada Sang Pencipta.

Secara metodologis, Theory of Divine Civilization mempergunakan analisis semantik Toshihiko Izutsu untuk membedah struktur konseptual pandangan dunia (worldview) Al-Qur'an, yang memungkinkan kita memahami bagaimana istilah-istilah seperti adl, ihsan, dan taqwa membentuk jaringan makna yang menentukan perilaku peradaban[672]. Pendekatan ini diperkuat oleh hermeneutika Fazlur Rahman yang menghubungkan prinsip-prinsip moral universal Al-Qur'an dengan realitas sosiopolitik kontemporer melalui metode double movement[673]. Dengan demikian, teori ini tidak terjebak dalam romantisme masa lalu, melainkan menjadi teori yang hidup, dinamis, dan mampu berdialog dengan tantangan globalisasi, kecerdasan buatan, dan krisis kemanusiaan di abad ke-21.

Sebagai sebuah konstruksi baru, Theory of Divine Civilization akhirnya berdiri sebagai sebuah tatanan konseptual yang koheren. Ia bukan sekadar eklektisisme yang menggabungkan berbagai pemikiran secara acak, melainkan sebuah orisinalitas akademik yang lahir dari kemampuan melakukan konfigurasi ulang atas warisan intelektual Islam untuk menjawab problematik zaman. Orisinalitas ini terletak pada keberhasilannya merumuskan bahwa peradaban yang paripurna adalah peradaban yang mampu mengintegrasikan dimensi vertikal (ketuhanan) dan horizontal (kemanusiaan dan alam) dalam satu tarikan nafas eksistensial[674]. Inilah puncak dari perjalanan intelektual yang

bermula dari genealogi dan berakhir pada sebuah visi masa depan yang tercerahkan oleh cahaya Ilahi.

Al-Qur'an sebagai Horizon Ontologis dan Fondasi Epistemik dalam Theory of Divine Civilization

Teori Peradaban Ilahi (Theory of Divine Civilization) tidak menempatkan Al-Qur'an dalam ruang hampa teks yang statis, melainkan sebagai sebuah "horizon ontologis" yang membentang luas melampaui batas-batas materialisme historis. Dalam diskursus ini, Al-Qur'an bukan sekadar artefak teologis yang disitir untuk memberikan legitimasi semu terhadap bangunan teori sosial modern, melainkan ia berfungsi sebagai epistemological anchor (jangkar epistemologis) yang mendefinisikan ulang hakikat eksistensi. Ketika peradaban modern sering kali terjebak dalam krisis makna akibat pemisahan antara yang sakral dan yang profan, Al-Qur'an hadir menawarkan sebuah sintesis integral yang memandang realitas bukan sebagai entitas yang terfragmentasi, melainkan sebagai kesatuan hierarkis di bawah payung Tawḥīd. Perspektif ini menuntut agar setiap pembicaraan mengenai peradaban harus diawali dengan dekonstruksi terhadap asumsi-asumsi antropologis sekuler yang memandang manusia hanya sebagai homo economicus atau animal rationale, dan menggantinya dengan konsep manusia sebagai makhluk teomorfis yang membawa misi transenden[675].

Dalam struktur Divine Civilization, manusia diposisikan sebagai titik temu antara langit dan bumi. Pertanyaan mendasar mengenai "siapa manusia" dan "apa tujuan sejarah" dijawab melalui kategori-kategori Qur’ani yang bersifat multidimensional. Konsep Tawhīd di sini tidak

hanya dipahami sebagai doktrin monoteisme kaku, melainkan sebagai prinsip pemersatu yang mengintegrasikan seluruh dimensi kehidupan: ekonomi, politik, dan teknologi, di bawah satu nilai moral yang absolut. Keberadaban sebuah bangsa, dalam kacamata ini, tidak diukur dari akumulasi modal atau kemajuan infrastruktur semata, melainkan dari sejauh mana struktur sosial tersebut mencerminkan nilai-nilai ‘adl (keadilan) dan iḥsān (kebaikan yang melampaui kewajiban). Peradaban Ilahi meniscayakan adanya keseimbangan antara tazkiyah (penyucian jiwa individu) dan iṣlāḥ (perbaikan sistemik masyarakat), di mana keduanya saling berkelindan dalam dialektika yang tiada putus[676].

Transformasi sosial dalam Theory of Divine Civilization berakar pada premis bahwa perubahan eksternal (makrokosmos) merupakan derivasi dari perubahan internal (mikrokosmos). Penegasan QS. al-Ra‘d[13]: 11 memberikan basis metodologis bahwa sejarah tidak dipandu oleh hukum dialektika materi yang buta, melainkan oleh kehendak manusia yang bersesuaian dengan hukum-hukum Allah (sunnatullāh). Dinamika ini menunjukkan bahwa peradaban adalah sebuah proses "menjadi" (becoming) yang dinamis, di mana kesadaran manusia menjadi motor penggerak utama. Oleh karena itu, kegagalan peradaban sering kali bukan bermula dari keruntuhan institusional, melainkan dari pembusukan moral (fasād) yang terjadi ketika manusia menanggalkan statusnya sebagai amānatullāh (pemegang amanah Tuhan) dan terjebak dalam ambisi kekuasaan yang destruktif[677].

Lebih lanjut, konsep khalīfah sebagaimana termaktub dalam QS. al-Baqarah[678]: 30, harus dibaca melalui lensa tanggung jawab ekologis dan etis yang luas. Kepemimpinan manusia atas bumi bukanlah dominasi tanpa batas (dominion), melainkan pengasuhan yang bertanggung jawab (stewardship). Dalam cakrawala ini, ilmu pengetahuan (‘ilm)

bukan sekadar instrumen untuk menaklukkan alam, tetapi sarana untuk menyingkap ayat-ayat Tuhan di alam semesta. Maka, peradaban yang benar-benar "Ilahi" adalah peradaban yang mampu mensinergikan antara kemajuan teknologis dengan kearifan metafisis. Ia adalah sebuah sistem di mana kreativitas manusia diakui sepenuhnya sebagai bentuk partisipasi dalam sifat kreatif Tuhan (Al-Khāliq), namun tetap terikat pada koridor etika yang mencegah timbulnya eksploitasi terhadap sesama manusia dan lingkungan hidup[679].

Pembedaan antara divine source (sumber ilahi) dan human construction (konstruksi manusia) menjadi krusial untuk menghindari jebakan teokrasi absolut yang tiran. Istilah "Divine" dalam teori ini menunjuk pada orientasi teleologis, yakni bahwa peradaban diarahkan menuju keridaan Ilahi dan kesejahteraan universal (raḥmatan lil-‘ālamīn). Namun, perwujudan peradaban tersebut tetaplah sebuah kerja historis yang melibatkan ijtihad, trial-and-error, dan adaptasi kultural. Wahyu memberikan prinsip-prinsip universal yang abadi (thawābit), sementara manusia menyediakan bentuk-bentuk partikular yang berubah sesuai ruang dan waktu (mutaghayyirāt). Dengan demikian, keagungan sebuah peradaban ilahi tidak terletak pada klaim kesempurnaan institusinya, melainkan pada komitmennya yang teguh untuk terus-menerus melakukan koreksi diri berdasarkan nilai-nilai transenden demi mencapai keadilan sosial yang substantif[680].

Hadis sebagai Arsitektur Epistemologis dan Model Aktualisasi Peradaban Profetik

Keberadaan Al-Qur'an sebagai horizon normatif murni menyediakan fondasi metafisika yang melampaui ruang dan waktu, namun ia memerlukan media artikulasi yang konkret agar nilai-nilai

transendental tersebut dapat mendarat dalam realitas sosiologis manusia. Di sinilah hadis dan sunnah Nabi Muhammad saw. memainkan peran krusial bukan sekadar sebagai catatan historis, melainkan sebagai dimensi praksis yang menjembatani antara diskursus teoretis wahyu dengan dialektika kehidupan nyata[681]. Sunnah merupakan personifikasi dari Divine Will yang termaterialisasi dalam tindakan, ucapan, dan ketetapan seorang manusia yang dibimbing secara profetik. Dalam konstruksi Divine Civilization (Peradaban Ilahi), hadis tidak diposisikan sebagai entitas atomistik atau kumpulan dalil parsial yang terpisah dari konteks makronya, melainkan dipahami sebagai sebuah skema besar aktualisasi nilai yang menyentuh seluruh spektrum eksistensi: mulai dari etika ekonomi yang berkeadilan, tata kelola kepemimpinan yang amanah, hingga pola interaksi domestik dalam keluarga yang penuh rahmah[682]. Peradaban yang kokoh tidak mungkin berdiri di atas tumpuan prinsip abstrak semata; ia memerlukan "tradisi yang hidup" (living tradition), institusi sosial, dan habitus moral yang mewujud dalam praktik keseharian masyarakat[683].

Secara epistemologis, transisi dari teks normatif menuju peradaban menuntut disiplin kritik sumber yang sangat ketat. Pendekatan akademik terhadap hadis dalam diskursus kontemporer menolak kecenderungan penggunaan narasi agama secara apologetik atau selektif tanpa metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan[684]. Integrasi hadis dalam bangunan teori ilmiah harus melewati filter Musthalah al-Hadith yang membedakan secara rigid antara kategori sahih, hasan, dan dha'if, serta mengidentifikasi riwayat-riwayat yang diperselisihkan atau sekadar ungkapan hikmah yang mengalami proses asimilasi ke dalam atribusi profetik[685]. Ketelitian ini bukan bermaksud

mempersempit ruang gerak sunnah, melainkan justru memperkuat integritas intelektual peradaban Islam itu sendiri. Dengan memisahkan mana yang merupakan otoritas autentik dan mana yang merupakan fabrikasi historis, konstruksi peradaban profetik tetap berpijak pada fondasi yang valid secara ilmiah dan terjaga dari distorsi ideologis yang mungkin muncul dalam lintasan sejarah[686]. Hal ini menegaskan bahwa sunnah bukan sekadar artefak masa lalu, melainkan metodologi aktif dalam membentuk karakter manusia.

Puncak dari signifikansi sunnah terletak pada fungsinya sebagai pembentuk "Komunitas Moral" (Moral Community). Nabi Muhammad saw. tidak hadir semata-mata sebagai pembawa informasi eskatologis atau teologis, melainkan sebagai arsitek sosial yang mentransformasi masyarakat kesukuan menjadi masyarakat berkeadaban yang diikat oleh kesadaran hukum dan etika[687]. Sunnah memberikan prototipe bagaimana hubungan antara wahyu, manusia, dan lingkungan harus dikelola secara seimbang (tawazun). Dalam perspektif ini, peradaban profetik dibedakan dari peradaban sekuler maupun teokrasi kaku melalui penekanannya pada integritas moral individu dan tanggung jawab sosial yang kolektif[688]. Sebagaimana ditegaskan dalam literatur klasik maupun modern, keberhasilan suatu peradaban bukan diukur dari kemegahan simbol-simbol agamanya, melainkan dari sejauh mana nilai-nilai kenabian tersebut mampu memproduksi individu yang memiliki kesadaran transendental sekaligus kepekaan sosial yang tinggi dalam menghadapi problematika kemanusiaan yang kompleks[689]. Dengan demikian, hadis adalah jangkar yang memastikan bahwa peradaban tetap berada dalam orbit ketuhanan tanpa kehilangan relevansi kemanusiaannya[690].

Transformasi Pemikiran Al-Ghazālī dalam Bingkai Divine Civilization

Genealogi pemikiran Abu Hamid al-Ghazali menawarkan sebuah diskursus mendalam mengenai korelasi organik antara krisis makrokosmos (masyarakat) dan krisismikrokosmos (jiwa serta ilmu). Dalam lanskap intelektual Islam, Al-Ghazali membedah bahwa keruntuhan tatanan sosial selalu berakar pada fragmentasi epistemologis, di mana ilmu pengetahuan tercerabut dari akar spiritualitas dan orientasi etisnya[691]. Melalui magnum opus-nya, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, ia merekonstruksi bangunan sains yang tidak sekadar berhenti pada kognisi teoretis, melainkan menyatu secara integral dengan amal (tindakan), niat (intensionalitas), dan ma'rifat (pengenalan Ilahi)[692]. Bagi Al-Ghazali, ilmu yang tidak membuahkan perbaikan karakter (tazkiyatun nafs) adalah ilmu yang kehilangan esensi eksistensialnya, sebuah tesis yang mengisyaratkan bahwa keselamatan manusia di dunia dan akhirat bergantung sepenuhnya pada sejauh mana subjek pengetahu bertransformasi secara moral melalui apa yang ia ketahui[693]. Prinsip ini selaras dengan wahyu yang menegaskan bahwa derajat manusia diangkat bukan semata karena akumulasi informasi, melainkan karena perpaduan antara keimanan dan kedalaman ilmu yang diimplementasikan dalam kebajikan[694].

Kritik tajam Al-Ghazali dalam Tahāfut al-Falāsifah terhadap para filsuf peripatetik bukanlah bentuk anti-intelektualisme, melainkan sebuah upaya proteksi teologis terhadap klaim-klaim metafisika yang dianggap melampaui batas rasio manusia[695]. Al-Ghazali tidak menolak logika atau matematika yang bersifat demonstratif, namun ia menentang hegemoni pemikiran yang meniadakan peran aktif Tuhan dalam kausalitas alam semesta. Integrasi ini memberikan landasan bagi Divine

Civilization (Peradaban Ilahiah) untuk memandang bahwa pengetahuan bukanlah entitas netral yang bebas nilai (value-free). Sebaliknya, pengetahuan membawa beban moral-teleologis; setiap penemuan ilmiah memiliki konsekuensi aksiologis di mana manusia harus mempertanggungjawabkan dampak teknologisnya terhadap ekosistem dan kemanusiaan[696]. Hal ini diperkuat oleh tradisi kenabian yang memperingatkan manusia agar berlindung dari ilmu yang tidak bermanfaat, yang dalam konteks modern dapat diartikan sebagai ilmu yang destruktif bagi tatanan sosial dan spiritual[697].

Dalam kerangka transformasi menuju Divine Civilization, warisan Al-Ghazali mengalami metamorfosis dari sekadar narasi klasik menjadi tesis peradaban masa depan di mana peradaban ilmu wajib berkelindan dengan peradaban adab. Semakin canggih kemampuan teknosains suatu masyarakat, maka semakin mutlak pula kebutuhan akan fundamen moral yang mengarahkan teknologi tersebut[698]. Di sini, konsep adab dalam perspektif Ghazalian tidak hanya dipahami sebagai tata krama sosial, melainkan sebagai disiplin jiwa yang mengenali posisi segala sesuatu dalam tatanan eksistensial Tuhan[699]. Kegagalan peradaban modern dalam mengelola krisis ekologis dan ketimpangan ekonomi global berakar pada pengabaian aspek batiniah ini, di mana ilmu pengetahuan seringkali dijadikan instrumen kekuasaan hegemonik daripada sarana pengabdian kepada kemanusiaan dan pencipta[700].

Transformasi pemikiran Al-Ghazali dalam Divine Civilization bersifat dinamis-evolutif, bukan repetitif-statis. Ia menjawab tantangan kontemporer seperti kecerdasan buatan (AI), bioteknologi, dan globalisasi digital dengan menempatkan manusia kembali sebagai "subjek moral" di tengah arus mekanisasi kehidupan[701]. Jika Al-Ghazali

pada abad ke-11 bergulat dengan sinkretisme filsafat Yunani, maka Divine Civilization masa kini bergulat dengan materialisme saintifik dan algoritma yang mendegradasi martabat manusia. Integrasi antara ilmu, jiwa, dan etika menjadi kompas bagi masyarakat pengetahuan untuk tidak hanya mengejar efisiensi, tetapi juga keadilan dan kesucian spiritual[702]. Dengan demikian, visi Al-Ghazali tetap relevan sebagai kritik sekaligus solusi atas "kegelapan modernitas," menuntun peradaban menuju cahaya yang menggabungkan kecemerlangan akal dengan kejernihan qalbu[703].

Ibn Khaldūn: Dari Dinamika Sosial kepada Teori Peradaban

Ibn Khaldūn (1332-1406 M) menempati posisi sentral dalam historiografi dan sosiologi Islam melalui karyanya Al-Muqaddimah yang menguraikan mekanisme-mekanisme internal peradaban, terutama konsep ʻaṣabiyyah (solidaritas kelompok) sebagai motor gerak dinamis antara naik-turunnya kekuasaan, urbanisasi, serta perubahan ekonomi-kultural [704]. Pendekatan ini menandai sebuah paradigma “struktural-historis” yang menolak pandangan deterministik linier; sebaliknya, ia mengakui bahwa negara-negara dan masyarakat beroperasi dalam jaringan interdependen yang senantiasa mengalami siklus kelahiran, puncak, kejatuhan, dan regenerasi. Kajian ini tidak sekadar mengidentifikasi faktor-faktor material, melainkan menempatkan solidaritas sosial sebagai variabel yang dapat menguat atau melemahkan institusi-institusi publik [705].

Sementara al-Ghazzālī (1058-1111 M) dalam Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn memberikan dimensi etis-spiritual pada pemahaman peradaban menekankan bahwa akhlak, tasawwuʿ, dan iman menjadi inti kebijakan

publik Ibn Khaldūn memperluas lensa analitisnya ke ranah empiris sosial-politik tanpa menolak peran moralitas[706]. Kedua pemikir ini, bila dibaca bersamaan, menawarkan suatu "dualisme integratif": al-Ghazzālī menyoroti latar belakang normatif-teologis, sedangkan Ibn Khaldūn menelusuri struktur-sosiologis yang konkret. Persimpangan pemikiran ini menjadi titik awal bagi pengembangan Theory of Divine Civilization (TDC), sebuah kerangka interdisipliner yang memposisikan dimensi moral-spiritual sebagai variabel fundamental yang tidak dapat direduksi menjadi sekadar faktor ekonomi-politik[707].

TDC mengadopsi istilah 'aṣabiyyah sebagai variabel sosial, namun memperluas maknanya menjadi "solidaritas transendental" yang muncul dari kesadaran akan amanah (tanggung jawab), keadilan ('adl), serta taqwa (ketakwaan). Dalam konteks ini, solidaritas tidak lagi terbatas pada ikatan keturunan atau kepentingan material, melainkan mencakup rasa kebersamaan yang berakar pada kesadaran akan perintah Ilahi dan komitmen terhadap kebaikan universal[708]. Pendekatan ini menanggapi pertanyaan kritis: "Apakah dinamika peradaban dapat dijelaskan hanya lewat determinan-determinannya yang material, ataukah harus melibatkan dimensi moral-spiritual sebagai agen eksistensial?" (Baharuddin, 2021)[709].

Sebagai contoh empiris, TDC menafsirkan fenomena urbanisasi pada masa keemasan Dinasti Abbasiyah melalui lensa dualistik: pertumbuhan ekonomi yang dipicu oleh perdagangan lintas-benua (sebagaimana tercatat dalam Kitāb al-Muwāḍaʿa Ibn Khaldūn) memperkuat 'aṣabiyyah material, sementara jaringan madrasah, khanqah, serta praktik zakat menumbuhkan ikatan spiritual yang menstabilkan struktur sosial[710]. Ketika kelebihan material beralih

menjadi kemewahan berlebihan, ‘aṣabiyyah material tergerus, namun ‘aṣabiyyah transendental dapat menahan laju degradasi bila terdapat kepemimpinan yang berlandaskan nilai-nilai Qurʾāni, misalnya prinsip shūrā (musyawarah) yang diuraikan dalam Surah Al-Shūrā (42:38) dan Hadis “Tidaklah orang beriman itu sempurna kecuali ia memiliki kesabaran, kejujuran, dan rasa aman terhadap orang lain” (HR. Bukhari 6019)[711].

Pendekatan TDC selanjutnya mengkritik asumsi linier dalam teori-teori modern tentang modernisasi (mis. Rostow 1960) dengan menegaskan bahwa proses modernisasi tidak selalu berakhir pada sekularisasi; sebaliknya, ia dapat berkonvergensi dengan peningkatan kesadaran moral-spiritual jika kebijakan publik mengintegrasikan prinsip-prinsip Islam yang menekankan keadilan sosial, pengelolaan sumber daya secara berkelanjutan, serta edukasi beretika[712]. Dengan demikian, TDC memperluas kerangka Ibn Khaldūn ke ranah normative, memperkenalkan model “civilizational elasticity” suatu skala yang mengukur keseimbangan antara variabel material (ekonomi, demografi, teknologi) dan variabel moral-spiritual (etika, religiositas, kepedulian terhadap amanah) dalam menilai trajectory peradaban[713].

Akhirnya, menjadi jelas bahwa Ibn Khaldūn tidak berakhir sebagai titik akhir historiografi, melainkan sebagai fondasi kritis yang memungkinkan integrasi dimensi-dimensi baru terutama yang bersumber pada keimanan dan moralitas ke dalam ilmu sosial. Dialog antara al-Ghazzālī, Ibn Khaldūn, dan Theory of Divine Civilization memperkaya pemahaman kita tentang “peradaban” sebagai fenomena multidimensi yang simultan bersifat sosiologis, historis, ekonomi, dan transenden. Pengembangan ini membuka peluang penelitian lanjutan,

seperti analisis perbandingan antara ‘aṣabiyyah tradisional dan ‘aṣabiyyah transendental dalam konteks globalisasi, atau eksplorasi kebijakan publik yang berakar pada nilai-nilai Qurʾān dan Hadis dalam upaya membangun peradaban yang berkelanjutan dan berkeadilan[714].

Sintesis Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam Transformasi Epistemologi Global

Krisis peradaban kontemporer, yang ditandai dengan fragmentasi epistemologis dan alienasi eksistensial, berakar pada apa yang diidentifikasi oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas sebagai de-sakralisasi alam dan sekularisasi ilmu pengetahuan. Dalam diskursus tingkat doktoral ini, kita harus memahami bahwa pemikiran al-Attas bukan sekadar upaya reaktif terhadap modernitas, melainkan sebuah rekonstruksi fundamental terhadap worldview (pandangan alam) Islam yang menempatkan wahyu sebagai pusat gravitasi intelektual[715]. Al-Attas menegaskan bahwa problem utama umat manusia modern adalah "hilangnya adab" (loss of adab), yang ia definisikan bukan sekadar kesantunan moral, melainkan ketidakmampuan dalam mengenali dan mengakui hierarki realitas yang tepat dalam tatanan wujud (the right places of things)[716]. Tanpa pengenalan terhadap otoritas dan martabat yang benar, ilmu pengetahuan kehilangan arah teleologisnya, berubah menjadi instrumen kekuasaan yang eksploitatif tanpa panduan transenden.

Rekonstruksi ini dimulai dengan Islamisasi ilmu pengetahuan, sebuah proses bedah epistemologis untuk memisahkan unsur-unsur budaya dan filsafat Barat yang bersifat sekularistik dari tubuh ilmu pengetahuan, kemudian menginfusinya dengan elemen-elemen

esensial Islam[717]. Al-Attas memandang bahwa ilmu tidaklah bebas nilai; setiap korpus pengetahuan membawa implikasi ontologis dari peradaban yang melahirkannya. Dalam konteks ini, Divine Civilization (Peradaban Ilahiyah) menuntut adanya integritas antara subjek yang mengetahui (the knower) dan objek yang diketahui (the known). Melalui konsep ta'dib, pendidikan Islam bertransformasi melampaui sekadar transfer informasi teknis menjadi proses pembentukan manusia paripurna (insan kamil) yang mampu menyelaraskan kehendaknya dengan kehendak Ilahi[718]. Adab, dengan demikian, berfungsi sebagai mekanisme mikro yang memastikan bahwa setiap tindakan manusia baik dalam ranah privat maupun publik selalu terorientasi pada Yang Absolut.

Namun, tantangan abad ke-21 menuntut perluasan visi al-Attas ke dalam domain yang lebih teknis dan sistemik, seperti kecerdasan buatan (AI), bioteknologi, dan ekonomi digital. Divine Civilization tidak bisa lagi hanya berhenti pada tataran metafisika teoretis; ia harus mampu menerjemahkan prinsip-prinsip adab ke dalam algoritma dan struktur institusional. Jika al-Attas memberikan fondasi pada orientasi batin dan intelektual, maka teori Peradaban Ilahiyah harus memproyeksikan adab ini ke dalam etika mesin dan tata kelola ekologi global[719]. Sebagai contoh, dalam pengembangan AI, adab menuntut agar teknologi tidak mengambil alih peran agensi moral manusia yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai khalifah[720]. Teknologi harus diposisikan dalam hierarki sebagai pelayan martabat manusia, bukan sebagai entitas yang mendekonstruksi hakikat kemanusiaan itu sendiri.

Lebih lanjut, integrasi antara pemikiran al-Attas dan kebutuhan peradaban futuristik ini menciptakan sebuah model transformasi sosial yang kohesif. Peradaban tidaklah dibangun oleh tumpukan teknologi

semata, melainkan oleh manusianya yang memiliki kejernihan visi tentang asal dan tujuan hidup (mabda' wa ma'ad)[721]. Keberlanjutan ekologis, misalnya, dalam perspektif ini bukan sekadar masalah teknis pengurangan emisi, melainkan manifestasi dari adab manusia terhadap alam sebagai ayat-ayat Allah[722]. Dengan menempatkan adab sebagai poros, peradaban masa depan akan memiliki daya tahan terhadap disrupsi karena ia berpijak pada nilai-nilai yang permanen di tengah perubahan yang akseleratif. Inilah esensi dari Divine Civilization: sebuah tatanan yang mengkombinasikan kecanggihan material dengan kedalaman spiritual, di mana kemajuan ilmu pengetahuan selalu beriringan dengan penyucian jiwa (tazkiyatu-n-nafs)[723].

Pemikiran al-Attas mengenai Islamisasi ilmu dan adab merupakan prasyarat esensial bagi lahirnya kembali peradaban yang beradab. Krisis pendidikan global saat ini, yang hanya menekankan pada kompetensi pasar, harus dikoreksi dengan mengembalikan fungsi pendidikan sebagai instrumen penanaman adab. Hanya melalui manusia yang beradab, institusi-institusi modern mulai dari sistem ekonomi hingga laboratorium riset AI dapat berfungsi secara adil dan maslahat[724]. Divine Civilization adalah sebuah narasi besar yang menyatukan kembali langit dan bumi dalam satu tarikan napas intelektual, menjadikan setiap inovasi sebagai bentuk pengabdian kepada Sang Pencipta dan penghormatan terhadap seluruh ciptaan-Nya.

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam Konstruksi Peradaban Ilahi

Krisis ekologis yang melanda planet bumi pada abad kontemporer ini pada hakikatnya bukanlah sekadar kegagalan teknis-manajerial dalam pengelolaan sumber daya alam, melainkan sebuah simptom dari patologi spiritual yang jauh lebih mendasar. Seyyed Hossein Nasr, salah

satu pemikir garda depan mazhab perennialisme, mengidentifikasi bahwa akar dari kehancuran lingkungan global ini tertanam kuat dalam rahim modernitas sekuler yang secara radikal telah mendestruksi cara manusia memandang alam[725]. Sejak terjadinya Revolusi Ilmiah di Eropa abad ke-17, yang diarsiteki oleh pemikiran Cartesian-Newtonian, alam semesta tidak lagi dipandang sebagai sebuah sakramen atau pancaran sakral yang dinamis, melainkan direduksi menjadi sekadar mesin raksasa yang mati, mekanistik, dan terpisah dari prinsip-prinsip ketuhanan. Desakralisasi kosmos ini meruntuhkan tatanan ontologis tradisional dan melahirkan epistemologi sekuler yang menempatkan manusia modern sebagai subjek penakluk yang eksploitatif, memandang alam semesta tidak lebih dari sekadar komoditas material yang siap dieksploitasi demi memuaskan nafsu konsumerisme yang tanpa batas.

Dalam perspektif kosmologi Islam yang dielaborasi oleh Nasr, alam semesta merupakan teofani (tajalli) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan yang agung. Alam adalah tatanan tanda-tanda kosmik (ayat) yang sejajar dengan kitab suci tertulis (Al-Qur'an), di mana setiap partikel di dalamnya merefleksikan kehadiran Sang Transenden. Pandangan ini sejalan dengan peringatan teologis dalam kitab suci yang menegaskan bahwa kerusakan di darat dan di laut secara inheren berkelindan dengan kerusakan moral dan spiritual tangantangan manusia itu sendiri[726]. Ketika kaitan metafisik antara pencipta dan ciptaan diputus oleh nalar modernitas, manusia kehilangan visi spiritualnya dan mengalami disorientasi eksistensial. Kehilangan dimensi transenden ini memicu apa yang disebut Nasr sebagai "krisis manusia modern" sebuah kondisi di mana manusia mencoba menguasai bumi tanpa terlebih

dahulu menguasai dirinya sendiri, mengabaikan mandat sakralnya sebagai pemelihara kosmos yang diamanahkan oleh Sang Pencipta[727].

Perdebatan mengenai akar krisis ekologis ini juga mendapat perhatian luas dari para pemikir Barat, yang mengakui bahwa tradisi antroposentrisme ekstrem telah membutakan mata manusia terhadap nilai intrinsik alam nonduniawi[728]. Namun, kontribusi distingtif Nasr terletak pada tawarannya mengenai rekonstruksi Scientia Sacra (Sains Sakral) yang mengintegrasikan kembali sains dengan metafisika dan spiritualitas[729]. Nasr menolak klaim netralitas sains modern yang bebas nilai, karena sains tersebut secara metodologis telah mengebiri realitas spiritual dan mengisolasi alam dari makna transendennya. Tanpa adanya pemulihan terhadap dimensi sakral alam, segala bentuk regulasi lingkungan hidup, inovasi teknologi hijau, atau kebijakan politik ekologis hanya akan menjadi obat penawar sementara yang gagal menyembuhkan penyakit metafisik yang mendasarinya.

Guna mengoperasionalkan kritik Nasr dalam skala yang lebih luas, konsepsi tentang Peradaban Ilahi (Divine Civilization) hadir menawarkan sebuah sintesis paradigma baru yang transformatif. Peradaban Ilahi memposisikan kritik ekologis Nasr bukan sekadar sebagai wacana kontemplatif di ruang akademis, melainkan sebagai fondasi aksiologis untuk merombak total arsitektur peradaban global. Jika hubungan manusia dengan alam dikembalikan pada poros amanah (kepercayaan kosmik) dan khilafah (representasi ketuhanan), maka seluruh sistem kehidupan manusia harus mengalami metamorfosis radikal. Paradigma ekonomi kapitalistik yang bertumpu pada pertumbuhan tanpa batas (infinite growth) di tengah planet yang memiliki keterbatasan fisik harus ditinggalkan, dan digantikan dengan

sistem ekonomi berbasis keseimbangan ekologis (mizan) dan keadilan distributif yang menghormati hak-hak makhluk hidup nonmanusia[730].

Transformasi sistemik ini juga mencakup reorientasi radikal dalam pengembangan teknologi, pemanfaatan energi, serta pola produksi dan konsumsi global. Teknologi dalam bingkai Peradaban Ilahi tidak boleh dikembangkan atas dasar dominasi agresif, melainkan harus berupa teknologi yang ramah lingkungan dan selaras dengan ritme alam (fitrah). Dengan meletakkan dimensi ekologis sebagai bagian internal-organik dari teori peradaban bukan sekadar lampiran periferal atau etika lingkungan luar Peradaban Ilahi menawarkan jalan keluar dari kebuntuan eksistensial modernitas. Melalui integrasi antara spiritualitas transenden, etika kosmik, dan tindakan ekologis yang nyata, manusia diharapkan dapat memulihkan keselarasan yang retak antara bumi dan langit, memulihkan martabat kemanusiaannya sendiri, serta menyelamatkan kelangsungan hidup seluruh ekosistem ciptaan dari ambang kehancuran universal.

Dialektika Metodologis Toshihiko Izutsu dalam Horison Qur'ani

Dalam lanskap pemikiran Islam kontemporer, upaya untuk merumuskan kembali fondasi peradaban yang berakar pada nilai-nilai transenden memerlukan sebuah metodologi yang melampaui sekadar eksegesis tekstual konvensional. Toshihiko Izutsu, dengan pendekatan semantik-fenomenologisnya, menawarkan sebuah terobosan epistemologis yang membedah struktur konseptual Al-Qur'an bukan sebagai kumpulan perintah yang terfragmentasi, melainkan sebagai sebuah sistem linguistik yang utuh dan dinamis. Izutsu berargumen bahwa setiap istilah kunci dalam Al-Qur'an tidak berdiri secara

atomistik; sebaliknya, makna hakikinya terpancar melalui jejaring relasional (relational network) dalam sebuah medan semantik yang luas. Dalam karya monumentalnya, God and Man in the Koran, ia menegaskan bahwa memahami pandangan dunia (Weltanschauung) Al-Qur'an menuntut peneliti untuk menelusuri bagaimana kata-kata seperti Allāh, Islām, īmān, dan kāfir saling mendefinisikan dan membatasi satu sama lain dalam konstelasi visi Qur'ani[731]. Pendekatan ini menjadi krusial dalam proyek Divine Civilization (Peradaban Ilahi), di mana rekonstruksi tatanan sosial-politik tidak boleh terjebak dalam simplifikasi makna yang tercerabut dari akar teo-linguistiknya.

Analisis Izutsu memberikan peringatan keras terhadap kecenderungan "proof-texting" atau pengambilan ayat secara sporadis untuk melegitimasi kategori-kategori modern tanpa melalui proses penyaringan semantik yang disiplin. Ketika kita berbicara tentang khilāfah atau amānah dalam konteks pembangunan peradaban, Izutsu menuntut kita untuk melihat bagaimana istilah-istilah tersebut berinteraksi dengan konsep tawḥīd sebagai poros utama (focal point) dan 'adl (keadilan) sebagai manifestasi etisnya. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan pentingnya ketepatan timbangan konseptual ini dalam Surah Ar-Rahman, yang menekankan bahwa Tuhan telah menegakkan neraca (al-mīzān) agar manusia tidak melampaui batas dalam timbangan tersebut[732]. Dalam perspektif semantik, al-mīzān bukan sekadar alat ukur fisik, melainkan prinsip keseimbangan konseptual yang menjaga agar struktur peradaban tidak runtuh akibat distorsi makna atau anakhronisme istilah yang dipaksakan.

Lebih jauh lagi, Izutsu membedakan antara "makna dasar" (basic meaning) yang bersifat statis dan "makna relasional" (relational

meaning) yang ia peroleh dari posisi kata tersebut dalam struktur sintagmatik dan paradigmatik teks. Sebuah teori peradaban yang menggunakan istilah fasād (kerusakan) dan islāḥ (perbaikan), misalnya, harus mampu memetakan bagaimana fasād dalam Al-Qur'an selalu dikorelasikan dengan pengingkaran terhadap perjanjian primordial (mīthāq) dan disintegrasi tatanan moral-spiritual, bukan sekadar kerusakan ekologis atau politik dalam pengertian sekuler[733]. Hal ini sejalan dengan tradisi pemikiran Islam yang menekankan bahwa ilmu harus didasarkan pada ketepatan posisi segala sesuatu (adab), sebagaimana Rasulullah SAW dalam sebuah riwayat menekankan pentingnya menempatkan manusia dan konsep pada kedudukan yang semestinya agar tidak terjadi kekacauan epistemis[734]. Tanpa disiplin semantik ini, istilah-istilah sakral akan mudah "dijajah" oleh ideologi modern yang seringkali memiliki basis ontologis yang bertentangan dengan semangat wahyu.

Kontemplasi terhadap metodologi Izutsu membawa kita pada kesimpulan bahwa membangun peradaban yang berpijak pada wahyu adalah sebuah kerja intelektual yang transformatif, bukan sekadar repetitif. Izutsu melihat Al-Qur'an sebagai sebuah organisme bahasa yang hidup, di mana konsep-konsep seperti taqwā berfungsi sebagai mekanisme kontrol internal yang menghubungkan kesadaran individu dengan tanggung jawab kolektif. Dalam konteks ini, Divine Civilization harus dipahami sebagai manifestasi dari "Medan Semantik Taqwa" yang mengintegrasikan dimensi vertikal (ketundukan kepada Tuhan) dengan dimensi horizontal (pengabdian kepada kemanusiaan). Penelitian akademis di level doktoral harus mampu mengadopsi ketajaman Izutsu dalam membedah bagaimana struktur konseptual ini

membentuk realitas sosial, sehingga teori yang dihasilkan tidak hanya kuat secara metodologis tetapi juga memiliki autentisitas yang berakar pada kedalaman semantik wahyu[735]. Dengan demikian, pemikiran Izutsu bukan sekadar alat analisis bahasa, melainkan jembatan emas menuju pemahaman yang lebih komprehensif tentang bagaimana Tuhan berbicara kepada manusia dan bagaimana manusia merespons-Nya melalui aksi peradaban yang bermartabat.

Dialektika Wahyu, Hermeneutika Gerakan Ganda, dan Konstruksi Peradaban Ilahiah (Divine Civilization)

Dialektika antara nilai-nilai transendental wahyu dan dinamika sejarah kemanusiaan merupakan salah satu perdebatan epistemologis paling mendasar dalam pemikiran Islam modern. Fazlur Rahman hadir di tengah perdebatan ini dengan menawarkan tawaran hermeneutis yang mendalam, mencoba mengurai kebekuan metodologis akibat penafsiran tekstualis-harfiah yang sering kali mengalienasi pesan kitab suci dari konteks zaman. Rahman menegaskan bahwa wahyu bukanlah entitas kaku yang terisolasi dari ruang historis, melainkan sebuah respons ilahi yang berartikulasi secara dialektis dengan konteks sosiologis dan situasional masyarakat Arab abad ketujuh[736]. Dalam pandangan Rahman, keterikatan wahyu pada ruang dan waktu historis tertentu tidak sedikit pun mengurangi sifat ketuhanannya, melainkan justru menunjukkan keadilan serta kebijaksanaan ilahi dalam mendidik manusia secara bertahap (tadrīj)[737]. Kebutuhan untuk memahami wahyu secara utuh menuntut pembongkaran terhadap pemisahan buatan antara teks dan realitas, sehingga nilai-nilai etis primer Al-Qur'an dapat ditransformasikan ke dalam struktur kesadaran zaman modern secara artikulatif dan solutif[738]. Metodologi hermeneutika

Rahman yang secara luas dikenal sebagai teori double movement (gerakan ganda) menawarkan kerangka analitis dua arah yang sistematis. Gerakan pertama menuntut seorang penafsir untuk bergerak dari situasi kontemporer kembali ke masa pewahyuan guna memahami arti dari ayat tertentu dalam tataran historisnya, serta mengekstraksi prinsip moral-etis universal yang melatarbelakanginya (ratio legis atau 'illat)[739]. Gerakan kedua kemudian membawa prinsip moral universal tersebut kembali ke masa kini untuk dirumuskan ulang ke dalam rekayasa sosial, regulasi hukum, dan tata kelola institusional yang relevan dengan problematika kontemporer[740]. Dengan pemisahan yang tegas antara bentuk historis-spesifik (legal-specific) dan substansi nilai etis (ideal-moral), Rahman membongkar kecenderungan anakronistis dalam pemikiran hukum Islam klasik. Pendekatan ini memungkinkan teks wahyu untuk tetap berfungsi sebagai panduan transformatif tanpa terjebak dalam romantisme sejarah atau sakralisasi terhadap produk ijtihad abad pertengahan yang telah kehilangan relevansi kualitatifnya[741].

Pergeseran paradigma hermeneutis ini menjadi sangat krusial ketika dihadapkan pada lanskap peradaban abad ke-21 yang dicirikan oleh krisis struktural yang belum pernah ada dalam sejarah ekologi dan teknologi manusia. Realitas hiper-modernitas yang ditandai oleh akselerasi Kecerdasan Buatan (AI), rekayasa genetik bioteknologi, kapitalisme digital, krisis iklim global, serta negara-bangsa modern menghadirkan kompleksitas yang tidak lagi dapat diselesaikan melalui sekadar reproduksi literal dari yurisprudensi (fiqh) masa lalu[742]. Formasi sosial-ekonomi abad pertengahan yang bertumpu pada skala agraris dan perdagangan lokal sangat berbeda secara ontologis dari ekosistem algoritma global dan jaringan informasi lintas batas saat ini. Jika teori

sosial dan hukum berbasis wahyu hanya terpaku pada bentuk-bentuk lahiriah masa lalu, maka wahyu akan terisolasi dari dialektika peradaban dan gagal memberikan jawaban atas krisis eksistensial manusia, seperti persoalan etika algoritma otonom, dehumanisasi digital, hingga kerusakan biosfer yang mengancam keberlanjutan planet bumi[743].

Dalam perspektif yang lebih luas, kesadaran hermeneutis yang ditawarkan Rahman menjadi salah satu jembatan metodologis penting bagi rekonseptualisasi Divine Civilization (Peradaban Ilahiah). Namun demikian, proyek Divine Civilization bukanlah sekadar reproduksi atau penerapan mekanis dari double movement Fazlur Rahman, melainkan sebuah pembentukan teori yang memperluas kesadaran metodologis tersebut ke dalam konstruksi ontologis dan sosiologis peradaban yang utuh[744]. Jika Rahman berfokus pada penafsiran teks dan etika hukum, maka proyek Divine Civilization melangkah lebih jauh dengan mengintegrasikan epistemologi teks dengan sains modern, sosiologi kritis, serta rekayasa institusional yang bertumpu pada asas tauhid dan keberlanjutan kemanusiaan (maslahah)[745]. Melalui sintesis ini, wahyu tidak dipandang sebagai tata hukum yang statis, melainkan sebagai sumber energi spiritual dan normatif yang mengarahkan evolusi sains, teknologi, dan sistem sosial menuju peradaban yang tidak hanya maju secara materiil, tetapi juga berakar kuat pada nilai-nilai ketuhanan dan etika kemanusiaan yang luhur[746].

Peradaban Modern dan Filsafat Manusia

Genealogi Divine Civilization (Peradaban Ilahiah) tidak berdiri di dalam ruang hampa yang terisolasi dari perkembangan tradisi intelektual Islam, melainkan tumbuh dalam konfrontasi dan dialog

epistemis yang terus-menerus dengan ilmu-ilmu sosial dan filsafat barat modern.[747] Diskursus mengenai hakikat, dinamika, serta pasang-surut peradaban memerlukan pembacaan kritis terhadap paradigma sosiologi-historis yang mendominasi Abad Pertengahan hingga Abad Modern. Dalam lanskap ini, teori-teori makro-sejarah barat menawarkan wawasan penting sekaligus batasan konseptual yang membutuhkan artikulasi ulang secara metafisis.[748]

Arnold J. Toynbee, melalui mahakaryanya A Study of History, mengartikulasikan bahwa kebangkitan dan keruntuhan suatu peradaban tidak ditentukan oleh keniscayaan rasial atau geografis, melainkan oleh dinamika kultural yang ia sebut sebagai pola challenge and response (tantangan dan tanggapan).[749] Bagi Toynbee, keberlanjutan sebuah peradaban sangat bergantung pada kapasitas creative minority (kelompok minoritas kreatif) dalam memberikan respons yang solutif dan bermakna terhadap tantangan lingkungan maupun internal. Sementara itu, Oswald Spengler menawarkan pendekatan yang lebih pesimistis dan deterministik dalam The Decline of the West (Der Untergang des Abendlandes).[750] Spengler membaca sejarah peradaban melalui metafora organisme biologis suatu Kultur yang lahir, tumbuh, mekar, lalu mengalami kemunduran mekanis menjadi Zivilisation sebelum akhirnya mati secara inevitabel. Dalam era kontemporer, Samuel P. Huntington menggeser fokus analisis dari ideologi politik menuju benturan kultural melalui tesis The Clash of Civilizations, yang memproyeksikan bahwa garis patahan (fault lines) antarperadaban akan menjadi medan konflik global pasca-Perang Dingin.[751] Meskipun teori-teori tersebut memberikan kerangka heuristik yang berharga dalam membaca realitas historis, pemikiran-

pemikiran tersebut mengidap keterbatasan mendasar. Teori-teori peradaban modern kerap terjebak dalam positivisme sejarah, reduksionisme sosiologis, dan eurosentrisme yang mengabaikan dimensi transendental dari eksistensi manusia.[752] Kritik historis dan poskolonial menunjukkan bahwa pembacaan yang semata-mata mengandalkan materialisme dialektis atau benturan identitas gagal menangkap dimensi moral dan spiritual yang menjadi jangkar utama keberlanjutan hidup manusia. Namun demikian, wacana ini tetap krusial sebagai titik pijak interlokusi akademis guna memetakan posisi Divine Civilization dalam percakapan peradaban global modern.

Pada tataran filsafat manusia, Divine Civilization berdialog secara mendalam dengan pertanyaan-pertanyaan mendasar mengenai kebebasan (freedom), kesadaran (consciousness), tubuh (corporeality), teknologi (technology), kematian (finitude), makna (meaning), dan tanggung jawab etis (responsibility).[753] Modernitas secular sering kali mereduksi martabat ontologis manusia menjadi entitas tunggal yang dangkal. Manusia kerap kali hanya diperlakukan sebagai economic man (homo economicus) yang dikendalikan oleh utilitas rasional, political animal (zoon politikon) yang terjerat dalam perebutan kekuasaan, atau technological subject yang kehilangan otonomi jiwanya di tengah cengkeraman teknokrasi digital.[754]

Sebaliknya, Divine Civilization mengartikulasikan antropologi metafisis yang menempatkan manusia sebagai makhluk multidimensional yang utuh dan tak terbagi. Manusia dipandang sebagai sintesis komprehensif yang melingkupi dimensi biologis, psikologis, sosial, moral, intelektual, spiritual, dan transenden.[755] Dalam bingkai kosmologi Islam, manusia diakui memiliki potensi fitrah yang

suci sekaligus mengemban amanat ganda sebagai hamba Allah ('abd) dan wakil-Nya di bumi (khalīfah).[756] Dimensi eksistensial manusia tidak dapat dipisahkan dari pencarian makna tertinggi yang melampaui batas-batas materialisme temporal; manusia adalah entitas yang senantiasa berhasrat menuju Yang Tak Terhingga (the Infinite).

Konsekuensi filsafat dari pandangan ini adalah rejection terhadap segala bentuk alienasi diri (self-alienation) yang dilahirkan oleh peradaban teknokratis. Ketika teknologi dan kapitalisme reduksionis mengancam kebebasan serta kedalaman jiwa, Divine Civilization menghadirkan reorientasi ontologis: bahwa kebebasan sejati manusia tidak ditemukan dalam kebebasan tanpa batas (licentiousness), melainkan dalam penyerahan diri yang sadar kepada Kebenaran Mutlak (Al-Haqq), yang memberikan pijakan moral bagi tanggung jawab ekologis dan sosial.

Implikasi epistemologis dan metodologis dari antropologi multidimensional ini menuntut pergeseran mendasar dalam cara kita mengukur dan menilai keberhasilan suatu peradaban. Teori peradaban modern yang berakar pada paradigma kuantitatif-murni terbukti gagal mengatasi krisis eksistensial, kemerosotan moral, dan kerusakan lingkungan skala global. Oleh karena itu, Divine Civilization mengaitkan peradaban pada ukuran yang bersifat multidimensional, di mana indikator material dan spiritual terintegrasi secara harmonis.[757]

Peradaban tidak dapat dan tidak boleh diukur hanya melalui Indikator Ekonomi Domestik (GDP), kekuatan persenjataan militer, jumlah institusi pendidikan tinggi, indeks kemajuan teknologi, atau megastruktur fisik perkotaan. Semua indikator material tersebut memang memiliki urgensi instrumental yang penting, tetapi secara

substantif tidak pernah cukup untuk menandai kemuliaan sebuah peradaban.[758] Sebuah masyarakat yang secara material sangat maju namun mengalami kebangkrutan etis, krisis kesepian, destruksi ekologis, dan kehampaan spiritual pada hakikatnya sedang mengalami kemunduran peradaban (civilizational decay).

Oleh sebab itu, kriteria evaluasi Divine Civilization harus dibangun di atas indikator-indikator kualitatif-substantif:

1. Kualitas Kemanusiaan dan Kehormatan Diri (Karāmah Insāniyyah): Sejauh mana peradaban mampu melindungi martabat, kebebasan bernalar, dan keselamatan jiwa setiap individu.
2. Keadilan Sosial dan Hukum ('Adālah): Tingkat distribusi kesejahteraan yang adil serta penegakan hukum yang imparsial tanpa diskriminasi struktural.[759]
3. Integritas Ilmu dan Epistemis (Amana al-'Ilm): Keberadaan tradisi keilmuan yang tidak hanya menghasilkan efisiensi teknis, tetapi juga kebiasaan berpikir kritis, kearifan (hikmah), dan orientasi etis.[760]
4. Kesehatan Moral dan Etika Publik (Makārim al-Akhlāq): Keberlanjutan nilai-nilai kejujuran, empati, keharmonisan keluarga, dan keadaban publik (adab).[761]
5. Relasi Ekologis yang Berkelanjutan (Mīzān): Keseimbangan harmonis antara pembangunan manusia dengan kelestarian alam lingkungan sebagai bagian dari amanah kosmologis.[762]
6. Kedalaman Makna Hidup (Transcendence and Purpose): Terfungsikannya institusi sosial dan budaya dalam membantu manusia menemukan jawaban atas eksistensi, kematian, dan tujuan akhir hidupnya.

Melalui orientasi holistik ini, Divine Civilization menawarkan paradigma tandingan (alternative paradigm) terhadap modernitas sekular. Ia memulihkan kembali tautan yang terputus antara yang fisik dan yang metafisis, yang material dan yang spiritual, serta yang profan dan yang sakral. Hanya melalui integrasi komprehensif inilah, sebuah peradaban mampu memberikan jawaban nyata atas krisis eksistensial manusia modern dan mengarahkan kembali perjalanan sejarah menuju kemuliaan sejati (falaḥ).

Filsafat Ilmu Dari Pengetahuan kepada Orientasi

Perjalanan epistemologis ilmu pengetahuan modern telah mengantarkan peradaban manusia pada puncak pencapaian teknologis yang luar biasa. Melalui siklus empiris yang ketat mencakup observasi sistematis, eksperimentasi, falsifikasi, dan koreksi sejawat sains berhasil menyingkap misteri mekanika alam semesta[763]. Namun, keberhasilan metodologis ini sering kali memicu bias epistemik yang berbahaya, yaitu saintisme (scientism). Saintisme secara reduksionis mengklaim bahwa metode empiris-kuantitatif adalah satu-satunya gerbang absah menuju kebenaran, sekaligus menegasikan validitas bentuk pengetahuan lain yang tidak dapat diukur di dalam laboratorium[764]. Filsafat ilmu hadir sebagai jangkar kritis untuk mengingatkan bahwa batas-batas metodologis sebuah disiplin ilmu tidak boleh disalahartikan sebagai batas-batas realitas itu sendiri. Ketika sains melangkah melampaui batas demarkasinya dan mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan eksistensial, ia kehilangan landasan ontologisnya dan terjebak dalam positivisme yang kering. Kegagalan saintisme paling nyata terlihat ketika kita membedakan antara pertanyaan tentang

"fakta" (what is) dan pertanyaan tentang "makna" atau "tujuan" (what ought to be). Pertanyaan mengenai berapa suhu rata-rata pemanasan global secara metodologis berada pada domain klimatologi empiris; namun, pertanyaan tentang tanggung jawab etis apa yang harus dipikul oleh korporasi global terhadap keadilan ekologis adalah pertanyaan aksiologis yang membutuhkan kearifan filsafat dan teologi[765]. Kasus serupa terjadi dalam diskursus kecerdasan buatan (Artificial Intelligence). Mengetahui bagaimana algoritma pembelajaran dalam (deep learning) bekerja adalah urusan ilmu komputer; tetapi menentukan batas-batas etis pemanfaatan AI agar tidak mendegradasi martabat kemanusiaan membutuhkan refleksi filosofis yang mendalam mengenai hakikat kesadaran dan keadilan[766]. Demikian pula, penjelasan biologis tentang bagaimana Homo sapiens berevolusi secara fisik secara radikal berbeda dari pencarian eksistensial mengenai apa arti sejati dari mengada sebagai manusia yang memiliki ruh dan tanggung jawab moral. Kehidupan manusia tidak sekadar membutuhkan instrumen pengetahuan (episteme), melainkan membutuhkan arah dan orientasi hidup (telos).

Untuk menjembatani kekosongan eksistensial ini tanpa terjatuh ke dalam relativisme ekstrem, diperlukan sebuah pluralitas metodologis yang disiplin (disciplined methodological pluralism). Prinsip ini menekankan bahwa setiap jenis klaim kebenaran harus diuji dengan alat ukur yang sesuai dengan ontologi objeknya[767]. Fakta-fakta empiris-material harus diverifikasi secara empiris melalui eksperimentasi; klaim-klaim sejarah harus diuji secara historiografis melalui kritik sumber dan hermeneutika dokumenter; klaim-klaim filosofis harus dianalisis secara logis-argumentatif; sedangkan kebenaran metafisika

yang bersumber dari wahyu (revelation) harus didekati melalui metodologi epistemologi teks yang ketat, seperti metodologi tafsir Al-Qur'an dan kritik hadis (musthalah al-hadits)[768]. Dengan menempatkan setiap kebenaran pada maqam atau proporsinya masing-masing, kita dapat menghindari kekacauan berpikir (confusion of categories) yang sering kali mengacaukan debat publik modern.

Dalam kerangka epistemologis inilah konsep Peradaban Ilahi (Divine Civilization atau Tamaddun Ilahi) menemukan bentuknya yang paling kokoh. Peradaban ini menolak dua ekstrem yang merusak: di satu sisi, ia menolak sikap anti-sains atau fobia modernitas yang sering kali melahirkan fundamentalisme buta dan stagnasi intelektual[769]. Di sisi lain, ia menolak penyerahan total seluruh dimensi kehidupan manusia kepada kediktatoran sains empiris yang sekuler-materialistik. Peradaban Ilahi memandang sains bukan sebagai musuh iman, melainkan sebagai salah satu ayat kauniyah (tanda-tanda alam semesta) yang diperintahkan oleh Tuhan untuk dibaca, diteliti, dan dimanfaatkan demi kemaslahatan publik (mashlahah)[770]. Dengan demikian, sains diposisikan sebagai instrumen operasional yang luar biasa kuat, sementara wahyu dan kearifan spiritual bertindak sebagai kompas orientasi yang mengarahkan instrumen tersebut agar selalu berjalan di atas rel kemanusiaan dan ketauhidan.

Sintesis epistemologis ini berakar kuat pada kosmovisi Islam (Islamic worldview) yang integratif, di mana tidak ada pemisahan dikotomis antara yang sakral dan yang profan. Al-Qur'an secara eksplisit mengintegrasikan aktivitas kontemplatif-spiritual (dzikr) dengan aktivitas observatif-rasional-ilmiah (fikr) sebagai karakteristik utama dari ulul albab (orang-orang yang mendalam pengetahuannya)[771].

Ketika seorang ilmuwan meneliti keteraturan kosmos, penelitian tersebut tidak hanya menghasilkan data kuantitatif, tetapi juga memperdalam kekaguman spiritual terhadap keagungan Sang Pencipta[772]. Melalui integrasi harmonis antara akal ('aql), indera (hiss), dan wahyu (naql), filsafat ilmu dalam Peradaban Ilahi tidak hanya berhenti sebagai tumpukan informasi dan teknologi. Ia bertransformasi menjadi sebuah orientasi hidup yang menyeluruh, membawa manusia dari kegelapan ketidaktahuan menuju cahaya kearifan, serta mewujudkan kemakmuran di bumi yang selaras dengan rida Ilahi.

Etika Teknologi dan Krisis Peradaban Digital

Evolusi eksponensial kecerdasan buatan (Artificial Intelligence/AI) dan arsitektur teknologi digital telah menggeser determinasi teknologi dari sekadar instrumen efisiensi manufaktur menjadi kekuatan determinatif yang membentuk struktur mendasar peradaban manusia. Teknologi tidak lagi berada di luar subjek sebagai alat (zur Handenheit dalam nomenklatur fenomenologis), melainkan telah menjadi lingkungan eksistensial yang mengonstruksi ulang struktur perhatian (attentional matrix), dinamika ketenagakerjaan, epistemologi pendidikan, modus komunikasi, diskursus keamanan, politik elektoral, hingga redefinisi ontologis atas identitas manusia itu sendiri[773]. Kategori peradaban klasik yang mengukur kemajuan semata-mata berdasarkan kapasitas produksi material, energi, atau kecepatan pemrosesan data kini menghadapi jalan buntu konseptual. Peradaban digital melahirkan krisis yang tidak dapat diselesaikan dengan logika teknokratis yang melahirkannya; krisis ini bertumpu pada kaburnya batas antara otonomi manusia dan determinisme algoritmik[774].

Dalam lanskap filsafat teknologi kontemporer, penetrasi sistem otomatis dalam ranah privat maupun publik telah memicu perdebatan mendalam mengenai etika AI, otonomi agensi, akuntabilitas moral, privasi data, serta bias algoritmik[775]. Automasi keputusan tidak hanya merestrukturisasi pasar kerja global, tetapi juga melahirkan subjektivitas baru yang rentan terhadap manipulasi psikografis dan komodifikasi data pribadi dalam kerangka kapitalisme pengawasan (surveillance capitalism)[776]. Merespons disrupsi ini, konsensus internasional seperti yang dirumuskan oleh UNESCO menekankan pentingnya mengikat pengembangan AI dalam kerangka hak asasi manusia, martabat normatif (human dignity), transparansi algoritmik, keadilan distributif, serta keberlanjutan ekologis[777]. Namun demikian, regulasi positif dan kerangka etis formal sering kali gagal menjangkau akar ontologis dari masalah ini selama teknologi masih dipahami melalui kacamata instrumentalism yakni pandangan keliru bahwa teknologi hanyalah entitas netral yang bebas nilai.

Dalam kerangka Divine Civilization (Peradaban Ilahiah), gagasan tentang netralitas teknologi ditolak secara mendasar. Teknologi dipahami bukan sebagai realitas otonom yang berdiri terpisah dari moralitas, melainkan sebagai manifestasi dan ekstensi dari kapasitas, hasrat, dan orientasi epistemik manusia (imdad)[778]. Oleh karena itu, integritas moral, kredo metafisik, dan preferensi etis dari para perancang, pemilik modal, serta pengguna teknologi secara otomatis terproyeksi ke dalam arsitektur kode dan algoritma yang diciptakan[779]. Realitas ini melahirkan satu proposisi esensial bagi keberlangsungan peradaban: "Semakin tinggi daya teknologi suatu peradaban, semakin tinggi pula kebutuhan terhadap kedalaman etika dan spiritualitas

manusia yang mengarahkannya." Proposisi ini menetapkan hubungan korelatif-proporsional antara daya mekanis/algoritmik dengan tanggung jawab transendental. Ketika kapasitas eksternal manusia melipatganda melalui AI, ketidakberdayaan spiritual atau kebangkrutan etis tidak lagi hanya berdampak lokal, melainkan berpotensi memicu keruntuhan sistemik berkala eksistensial[780]. Pentingnya proposisi di atas menjadi sangat mendesak ketika AI generatif secara dramatis menekan biaya produksi informasi hingga mendekati nol, sembari meningkatkan kapasitas manipulasi simbolik pada skala massal. Jika pada era pra-digital krisis utama peradaban adalah kelangkaan informasi (information scarcity), maka pada era AI krisis berubah secara radikal menjadi hiper-kelimpahan informasi (information abundance) yang tidak diimbangi oleh jaminan kebenaran, kearifan, maupun makna[781]. Produksi halusinasi informasi, deepfake, dan entropi epistemik mengikis kepercayaan publik terhadap realitas objektif, melahirkan fenomena post-truth yang melumpuhkan kemampuan kognitif masyarakat.

Berdasarkan kondisi tersebut, teori peradaban masa depan harus melakukan pergeseran paradigma epistemologis. Kemajuan suatu peradaban tidak lagi memadai jika hanya diukur dari kapasitas kuantitatifnya dalam menghasilkan, menyimpan, dan memproses data. Teori peradaban kontemporer harus mengintegrasikan kriteria kualitatif yang mengukur kapasitas kognitif dan spiritual masyarakatnya untuk membedakan secara hirarkis antara informasi (data terstruktur), pengetahuan (informasi terverifikasi), kebenaran (pengetahuan yang sesuai dengan realitas ontologis), dan hikmah/kebijaksanaan (kebenaran yang diartikulasikan dalam tindakan etis yang selaras

dengan tujuan penciptaan)[782]. Tanpa reorientasi menuju hikmah, percepatan teknologi digital hanya akan memfasilitasi percepatan krisis eksistensial peradaban manusia.

Dialektika Wahyu, Intelektualitas, dan Praksis Profetik

Konstruksi peradaban dalam diskursus teoretis Islam tidak sekadar berpijak pada akumulasi materialistik atau kemajuan teknologis semata, melainkan berakar pada fondasi ontologis yang transenden. Dalam struktur epistemologis Theory of Divine Civilization, kategori sumber normatif menempati posisi primat sebagai kompas aksiologis yang menentukan arah dan substansi dari seluruh bangunan peradaban tersebut[783]. Peradaban, dalam perspektif ini, dipahami sebagai manifestasi dari nilai-nilai ketuhanan yang diterjemahkan ke dalam realitas sosiopolitik melalui mediasi intelektual manusia. Oleh karena itu, Al-Qur'an dan Sunnah tidak diperlakukan sebagai entitas statis yang sekadar menyediakan dogma, melainkan sebagai sumber dinamis yang menggerakkan kesadaran sejarah dan transformasi sosial menuju tatanan yang adil dan beradab[784].

Al-Qur'an, sebagai sumber normatif tertinggi, menyediakan kerangka meta-naratif yang melampaui batas-batas ruang dan waktu. Konsep-konsep fundamental seperti tawfīd (keesaan), ’adl (keadilan), dan khilāfah (kepemimpinan manusia) berfungsi sebagai prinsip pemandu (guiding principles) yang mengintegrasikan dimensi spiritual dengan dimensi duniawi[785]. Namun, secara metodologis, penting untuk ditegaskan bahwa Al-Qur'an bukanlah "buku teks teori peradaban" dalam pengertian positivistik modern. Al-Qur'an memberikan orientasi teleologis dan prinsip moral universal, sementara teori peradaban itu

sendiri merupakan hasil dari ijtihad atau konstruksi intelektual manusia yang melakukan dialog terus-menerus dengan teks suci tersebut[786]. Pemisahan antara sakralitas wahyu dan profanitas interpretasi manusia ini sangat krusial untuk menjaga integritas akademik; kegagalan dalam membedakan keduanya dapat menjebak pemikir pada sikap apologetik yang mengklaim kebenaran absolut atas teori yang sebenarnya bersifat tentatif dan historis[787].

Dalam proses derivasi teori, prinsip tazkiyah (penyucian) dan iṣlāḥ (perbaikan) menjadi pilar utama dalam membangun karakter individu dan struktur masyarakat. Al-Qur'an menekankan bahwa perubahan peradaban dimulai dari perubahan orientasi jiwa manusia yang kemudian berimplikasi pada tatanan eksternal[788]. Oleh karena itu, setiap proposisi dalam Theory of Divine Civilization harus mampu merefleksikan bagaimana nilai-nilai seperti amānah (tanggung jawab) dan iḥsān (keunggulan/kebajikan) dioperasionalkan dalam institusi sosial, ekonomi, dan politik. Tanpa proses hermeneutika yang mendalam, teks wahyu hanya akan menjadi slogan normatif yang kehilangan daya transformatifnya di tengah kompleksitas tantangan zaman modern[789].

Melengkapi Al-Qur'an, Hadis dan Sunnah berfungsi sebagai sumber praksis profetik yang memberikan keteladanan konkret tentang bagaimana nilai-nilai langit dibumikan. Sunnah Nabi Muhammad SAW merupakan "Living Qur'an" yang mendemonstrasikan bahwa peradaban Ilahiyah bukan sekadar jargon utopis, melainkan sebuah realitas yang dapat dicapai melalui tindakan strategis dan moral[790]. Dalam konstruksi teori, penggunaan Hadis harus melalui proses filtrasi metodologis yang ketat, melibatkan kritik sanad (transmisi) dan matan

(konten) untuk memastikan bahwa proposisi yang dibangun memiliki validitas historis dan relevansi sosiologis[791]. Sunnah tidak hanya memberikan "dalil" hukum, tetapi lebih pada memberikan pola perilaku (pattern of behavior) yang menunjukkan bagaimana prinsip keadilan dan kasih sayang universal diwujudkan dalam struktur masyarakat yang majemuk.

Integrasi antara Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber normatif akhirnya memberikan orientasi teleologis bagi seluruh bangunan teori. Peradaban Ilahiyah tidak dibangun untuk kemegahan duniawi semata, melainkan sebagai bentuk pertanggungjawaban manusia di hadapan Sang Pencipta[792]. Dengan demikian, sumber normatif ini berfungsi sebagai jangkar moral yang mencegah peradaban jatuh ke dalam jurang materialisme yang hampa atau sekularisme yang mengeksklusi peran Tuhan. Melalui dialog yang jujur antara wahyu dan realitas, Theory of Divine Civilization menawarkan alternatif paradigma yang menghormati martabat manusia, keseimbangan alam, dan kedaulatan Ilahiyah secara komprehensif dan berkelanjutan[793].

Membangun Dialektika Dialogis Dalam Divine Civilization

Rekonstruksi peradaban yang berbasis pada nilai-nilai ketuhanan (Divine Civilization) menuntut kejelasan demarkasi epistemologis yang kokoh antara wilayah transenden-normatif dan wilayah imanen-historis. Dalam lanskap epistemologi Islam, kegagalan dalam merumuskan batas-batas ini sering kali melahirkan bias metodologis: baik berupa sakralisasi terhadap produk pemikiran manusia (taqdis al-afkar al-basyariyyah) maupun desakralisasi terhadap wahyu Tuhan. Oleh karena itu, penempatan "Tradisi Intelektual" sebagai kategori

kedua setelah wahyu merupakan sebuah keniscayaan kategoris. Tradisi intelektual, yang membentang dari era klasik hingga kontemporer, tidak boleh diposisikan sebagai dogma teologis yang absolut atau sumber normatif yang sejajar dengan teks suci. Sebaliknya, tradisi ini harus diposisikan sebagai mitra dialog intelektual (intellectual interlocutors) yang dinamis, dinilai secara kritis, dan dikontekstualisasikan secara hermeneutis dalam ruang dan waktu.

Pilar utama dari demarkasi ini berakar pada diferensiasi otoritas antara Kalamullah (wahyu) dan ijtihad kemanusiaan. Al-Qur'an secara ontologis memiliki status qath'i al-wurud (pasti kebenarannya dari aspek transmisi) dan menetapkan batas-batashukum universal mutlak yang tidak dapat didekonstruksi oleh nalar spekulatif[794]. Bahkan dalam wilayah operasionalisasi hukum, Nabi Muhammad SAW meletakkan dasar bahwa keputusan rasional manusia memiliki derajat kontingensi yang dinamis dan terikat konteks, sebagaimana tercermin dalam dialog epistemik antara beliau dengan Mu'adz bin Jabal saat diutus ke Yaman[795]. Melalui fondasi ini, para teoretikus usul fikih klasik menetapkan bahwa akal manusia ('aql) bertugas sebagai instrumen penemu (kasyif) atas kehendak Ilahi, bukan pencipta (musharri') syariat itu sendiri[796]. Dengan demikian, pemikiran tokoh sebesar Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn atau Al-Mustasfā bagaimanapun briliannya, tetaplah sebuah konstruksi diskursif yang lahir dari interaksi kreatif antara kecerdasan intelektual beliau dengan realitas sosio-historis zamannya, bukan sebuah teks suci yang lepas dari kritik kritik sejarah.

Hal senada berlaku ketika mengkaji pemikiran sosial-politik klasik seperti Ibn Khaldūn. Karya monumentalnya, Al-Muqaddimah,

meletakkan dasar bagi sosiologi empiris dan filsafat sejarah melalui konsep ‘umrān (peradaban) dan ‘ashabiyyah (solidaritas sosial)[797]. Namun, teori-teori siklus kekuasaan dan dinamika sosial yang dirumuskannya bukanlah kebenaran teologis-normatif setara dengan Sunnah Nabi, melainkan sebuah analisis sosiologis mendalam yang terbuka terhadap verifikasi, falsifikasi, dan rekonstruksi teoritis di era modern. Menyamakan status normatif analisis sosial Ibn Khaldūn dengan hadis nabi merupakan sebuah kesalahan kategori (category error) yang merusak struktur keilmuan Islam. Tradisi intelektual klasik ini harus diletakkan dalam ruang ilmiah yang terhormat: dihormati metodologinya, diambil api perjuangan intelektualnya, namun tetap diuji validitas argumennya di hadapan dinamika kontemporer.

Dalam bentangan pemikiran modern, nama-nama seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, Toshihiko Izutsu, dan Fazlur Rahman memperkaya khazanah intelektual dunia Islam dengan pendekatan metodologis yang beragam. Al-Attas, misalnya, menawarkan proyek de-sekularisasi dan sistematisasi metafisika Islam yang kokoh sebagai counter-hegemony terhadap epistemologi Barat modern[798]. Sementara itu, Fazlur Rahman menawarkan metode hermeneutika gerakan ganda (double movement) untuk menjembatani teks historis menuju kontekstualisasi modern[799]. Izutsu melakukan analisis semantik struktural terhadap kosakata kunci Qur’ani untuk membongkar pandangan dunia (Weltanschauung) Islam secara objektif[800], dan Nasr gigih mengampanyekan kembalinya filsafat perenial dan sains tradisional guna menyembuhkan krisis spiritual manusia modern[801]. Para pemikir ini, dengan segala kejeniusan metodologisnya, tidak sedang memproduksi wahyu baru. Mereka

adalah manusia-manusia historis yang menawarkan pisau analisis untuk membaca realitas dunia. Memperlakukan gagasan-gagasan mereka secara dogmatis-taklidiah hanya akan mematikan daya hidup intelektual Islam itu sendiri.

Dengan kesadaran epistemologis yang sehat ini, Divine Civilization dapat membangun relasi yang seimbang dan produktif dengan seluruh tradisi intelektual tersebut. Sikap ini diwujudkan melalui empat pilar etika-ilmiah. Pertama, menghormati tanpa mengultuskan; sebuah pengakuan tulus atas kontribusi para ulama dan filsuf masa lalu tanpa menempatkan mereka dalam posisi kemaksuman ('ismah) teologis. Kedua, mengambil tanpa menjiplak; sebuah proses apropriasi kritis yang kreatif (creative appropriation) di mana gagasan masa lalu dikontekstualisasikan dengan realitas kekinian, bukan sekadar pengulangan verbal yang dogmatis[802]. Ketiga, mengkritik tanpa menafikan; sebuah tradisi dialktis-akademis yang memandang kritik sebagai instrumen penyempurnaan, bukan tindakan nihilistik untuk meruntuhkan otoritas keilmuan terdahulu. Keempat, mengembangkan tanpa mengklaim kepemilikan; sebuah kejujuran akademis yang diikat oleh etika transmisi keilmuan, di mana pengembangan atas teori-teori masa lalu tetap memberikan kredit ilmiah kepada para peletak dasarnya secara adil[803]. Melalui ekosistem kognitif yang dinamis dan beretika inilah, peradaban Islam masa depan dapat tumbuh menjadi peradaban yang berakar kuat pada bumi wahyu, namun batangnya menjulang tinggi menembus langit penjelajahan intelektual kemanusiaan yang tiada bertepi.

Syekh Dr. Yedi Supriadi: Sintesis-Konstruktif Peradaban Ilahi (Divine Civilization)

Orisinalitas sebuah teori ilmiah dan filsafat tidak pernah lahir dalam ruang hampa, melainkan diuji melalui ketajaman pemetaan literatur, diferensiasi konseptual yang presisi, artikulasi proposisi baru, serta koherensi mekanisme penjelasan atas problematika zaman yang gagal diselesaikan oleh paradigma-paradigma terdahulu[804]. Dalam ranah epistemologi peradaban, novelty suatu gagasan tidak diukur semata-mata dari klaim kebaruannya (novelty assertion), melainkan dari sejauh mana teori tersebut mampu melakukan rekonfigurasi terhadap elemen-elemen pemikiran yang telah ada menuju suatu sintesis yang memiliki daya eksplanatif dan transformatif lebih tinggi[805]. Dalam konteks inilah kontribusi pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi tentang Divine Civilization (Peradaban Ilahi) menempati posisi yang amat strategis.

Kontribusi beliau hendaknya dirumuskan secara akademik-kritis sebagai sebuah sintesis-konstruktif. Bangunan pemikirannya secara terencana mengintegrasikan kembali sumber-sumber normatif-wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah), khazanah intelektual klasik, filsafat manusia (anthropology), epistemologi, teori-teori sosial-peradaban, hingga etika teknologi modern dan pascamodern. Sintesis ini melahirkan suatu kerangka teoritis utuh yang tidak hanya menjawab dahaga spiritualitas manusia modern, melainkan juga menyediakan arsitektur konseptual agar spiritualitas tersebut beroperasi secara nyata dalam institusi sejarah dan dinamika kebudayaan global[806]. Secara terperinci, kontribusi mendasar pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat diurai ke dalam tujuh pilar teoritis berikut.

Transendensi Kritik: Dari Dekonstruksi Modernitas Menuju Konstruksi Peradaban

Sejarah filsafat Barat abad ke-20 dan fajar abad ke-21 ditandai oleh keprihatinan mendalam terhadap patologi modernitas. Proyek Pencerahan (Enlightenment), yang awalnya menjanjikan emansipasi manusia dari belenggu dogma dan mitologi melalui rasionalisme instrumental, justru berujung pada apa yang disebut oleh Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno sebagai "dialektika pencerahan" sebuah kondisi di mana rasio yang terbebas berbalik menjadi mitos baru yang menindas, mengasingkan manusia, dan mereduksi alam semesta menjadi sekadar objek eksploitasi kuantitatif[807]. Kritik sosiologis-historis ini diperdalam oleh generasi penerus Mazhab Frankfurt seperti Jürgen Habermas, yang mengidentifikasi adanya kolonisasi lifeworld (ruang hidup) oleh imperatif sistem ekonomi dan birokrasi yang serba-teknokratis[808].

Pada saat yang sama, gerakan pascamodernisme melancarkan serangan epistemologis yang lebih radikal. Melalui metode dekonstruksi, Jacques Derrida membongkar ilusi logosentrisme Barat yang selalu mengasumsikan adanya pusat makna yang stabil, absolut, dan universal[809]. Implikasi dari kritik-kritik ini sangatlah masif: modernitas kehilangan legitimasi moral dan filosofisnya. Dunia kontemporer dihadapkan pada realitas desakralisasi alam secara brutal, alienasi eksistensial manusia, krisis ekologis yang mengancam eksistensi spesies, serta hiper-materialisme yang mereduksi dimensi spiritual manusia menjadi sekadar unit konsumsi.

Namun, di tengah puing-puing dekonstruksi tersebut, muncul sebuah dilema metodologis yang akut. Filsafat kontemporer, baik dalam

varian teori kritis maupun pascastrukturalisme, terbukti sangat tajam dan piawai dalam meruntuhkan (destruction) tatanan yang mapan, namun nampak gagap, skeptis, dan bahkan pesimistis ketika dituntut untuk mendesain kembali sebuah tatanan peradaban alternatif yang konkret (construction). Mereka terjebak dalam apa yang dapat disebut sebagai "melancholia intelektual" sebuah fase meratapi krisis tanpa memiliki peta jalan epistemologis untuk keluar dari labirin krisis tersebut.

Krisis modernitas ini tidak luput dari perhatian para pemikir Muslim abad ke-20. Menyadari dampak destruktif dari transmisi nilai-nilai sekular-materialistik Barat ke dunia Islam, para intelektual seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas mengintrodusir konsep dewesternisasi ilmu pengetahuan melalui diagnosis tajam atas hilangnya adab (loss of adab) di kalangan umat[810]. Senada dengan itu, Ismail Raji al-Faruqi menawarkan proyek "Islamisasi Ilmu Pengetahuan" sebagai upaya sistematis untuk merumuskan kembali disiplin-disiplin ilmu modern agar selaras dengan prinsip tauhid[811]. Gagasan-gagasan ini berhasil menumbuhkan kesadaran kritis-dekoloniatif yang kuat di kalangan akademisi Muslim mengenai bahaya sekularisme, dualisme pendidikan, dan hegemoni epistemologis Barat.

Jika ditelaah secara kritis dari perspektif sosiologi pengetahuan, diskursus Islamisasi ilmu dan kritik atas modernitas ini sering kali terjebak dalam dua jebakan metodologis. Pertama, jebakan apologetis, di mana pemikiran Islam dihadirkan sekadar sebagai reaksi bertahan atau klaim superioritas moral masa lalu tanpa disertai dengan metodologi operasional yang mampu menjawab tantangan sains dan teknologi kontemporer. Kedua, jebakan isolasionisme epistemologis,

yang cenderung menolak seluruh warisan intelektual Pencerahan Barat secara hitam-putih, sehingga gagal membangun jembatan dialogis yang kritis-konstruktif. Akibatnya, wacana peradaban Islam kerap kali berhenti pada level diskursus teoretis-romantis di ruang perkuliahan, sementara realitas sosial, ekonomi, dan politik umat di lapangan tetap berjalan di atas rel kapitalisme global yang sekular.

Di tengah kebuntuan epistemologis itulah, pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai Divine Civilization (Peradaban Rabbani) menawarkan sebuah lompatan paradigmatik yang sangat krusial. Beliau tidak mengawali gagasannya dengan sikap melankolia historis atau heroisme apologetis yang naif. Sebaliknya, pemikiran beliau secara sadar melompat dari sekadar fase kritik modernitas (dekonstruksi) menuju fase perancangan arsitektur peradaban baru (konstruksi). Pertanyaan yang diajukan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi melampaui gugatan konvensional: "Apa yang salah dengan sekularisme?" Pertanyaan tersebut ditransformasikan menjadi pertanyaan generatif yang progresif: "Bagaimana sebuah peradaban yang berporos pada Ketuhanan (Rabbaniyyah) dapat dirancang secara metodologis, dijustifikasi secara epistemologis, dan diaktualisasikan di dalam ruang-waktu sejarah kontemporer?"

Pergeseran dari mode dekonstruktif menuju mode konstruktif ini merupakan sebuah langkah revolusioner yang mengembalikan Islam kepada fungsi asalnya sebagai hidayah hadhariyyah (pemandu peradaban). Dalam pandangan beliau, peradaban Rabbani bukanlah sebuah utopia masa lalu yang romantis, melainkan sebuah proyeksi masa depan yang dibangun di atas fondasi integrasi mutlak antara dimensi transenden (wahyu) dan dimensi empiris-rasional (sains).

Pondasi ontologis dari Divine Civilization ini berakar pada konsep kepemimpinan manusia di bumi (khilafah) yang bertumpu pada mandat ketuhanan untuk melakukan pemakmuran bumi ('imaratul ardhi), sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 30[812]. Mandat ini menggarisbawahi bahwa pembangunan peradaban materi dan penjelajahan sains tidak boleh dipisahkan dari tanggung jawab etis-spiritual di hadapan Sang Pencipta.

Lebih jauh, Syekh Dr. Yedi Supriadi melihat bahwa krisis antroposen kerusakan lingkungan global akibat aktivitas manusia merupakan konsekuensi logis dari pandangan dunia materialistik yang memutus hubungan kosmos dari dimensi sakralitasnya. Masalah ini telah diperingatkan dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rum ayat 41, yang menyatakan bahwa kerusakan di darat dan di laut adalah akibat langsung dari perbuatan tangan manusia yang telah kehilangan kompas spiritualnya[813]. Oleh karena itu, Divine Civilization menuntut rekonstruksi kosmologis baru yang memandang alam semesta bukan sebagai komoditas yang siap dieksploitasi tanpa batas, melainkan sebagai ayat (tanda-tanda kebesaran) Allah yang harus dijaga, dikelola, dan dibaca dengan kacamata kontemplatif sekaligus saintifik.

Secara metodologis, konstruksi peradaban yang digagas oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi menghindari dikotomi tajam antara yang sakral (the sacred) dan yang profan (the profane). Beliau menawarkan model integrasi keilmuan di mana wahyu (tanziliyyah) berfungsi sebagai pemandu aksiologis (panduan nilai dan etika), sementara realitas alam semesta (kauniyyah) diteliti secara objektif melalui metode ilmiah yang ketat. Proses ini sejalan dengan spirit hadis Rasulullah SAW yang menegaskan bahwa misi utama kerasulan adalah untuk

menyempurnakan kemuliaan akhlak[814]. Dalam konteks peradaban, akhlak mulia ini tidak hanya dimaknai secara individual-personal, melainkan dieksplorasi secara makro sebagai etika struktural yang menjiwai sistem politik, keadilan ekonomi, pengembangan teknologi hijau, serta tata kelola sosial yang berkeadilan.

Integrasi ini juga membutuhkan pembacaan ulang terhadap relasi antara manusia, alam, dan Tuhan, sebuah tema yang juga digumuli oleh pemikir seperti Seyyed Hossein Nasr dalam kritiknya terhadap krisis spiritual manusia modern[815]. Namun, keunikan pendekatan Syekh Dr. Yedi Supriadi terletak pada penekanannya terhadap aspek instrumentalasi dan operasionalisasi nilai-nilai transenden tersebut ke dalam institusi-institusi peradaban yang konkret. Divine Civilization tidak memusuhi modernisasi; ia melakukan spiritualisasi terhadap modernitas. Ia tidak menolak teknologi; ia memberikan jiwa etis pada teknologi agar tidak melahirkan dehumanisasi.

Dengan demikian, pergeseran epistemologis ini membebaskan pemikiran Islam kontemporer dari posisi defensif-reaktif menuju posisi ofensif-kontributif. Umat Islam tidak lagi memandang diri mereka sekadar sebagai korban dari arus globalisasi sekular, melainkan sebagai subjek sejarah yang aktif menawarkan solusi alternatif bagi krisis kemanusiaan universal. Melalui paradigma Divine Civilization, Islam dihadirkan bukan sebagai ideologi perlawanan yang sempit, melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin) yang mewujud dalam bentuk tatanan sosial yang damai, sistem ekonomi yang bebas dari eksploitasi, sains yang humanis-teologis, serta kelestarian ekologis yang berkelanjutan[816].

Transendensi kritik dari sekadar dekonstruksi modernitas menuju konstruksi peradaban Rabbani merupakan tuntutan historis yang tidak dapat ditawar lagi. Ketika filsafat Barat mulai kehabisan energi dalam mendiagnosis penyakitnya sendiri tanpa mampu menawarkan obat yang mujarab, pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi hadir sebagai oase intelektual yang menyuntikkan harapan baru. Dengan meletakkan Tauhid sebagai episentrum epistemologis dan aksiologis, Divine Civilization berhasil menjembatani jurang pemisah antara langit transendensi dan bumi kenyataan sejarah. Ini adalah sebuah manifesto peradaban masa depan yang kokoh secara akademis, berakar pada wahyu ilahi, dan responsif terhadap realitas zaman sebuah jalan terang menuju terwujudnya tatanan dunia yang adil, makmur, dan diridhai oleh Allah SWT.

Dialektika Vertikal-Horizontal: Paradigma Teosentris-Humanistik dalam Konstruksi Peradaban Ilahiyah

Dalam diskursus filsafat peradaban, tegangan antara yang sakral (the sacred) dan yang profan (the profane) seringkali memicu fragmentasi epistemologis yang akut. Sejarah pemikiran Barat modern, yang berakar pada tradisi pencerahan (Enlightenment), cenderung memosisikan historisitas manusia sebagai ruang otonom yang harus dibersihkan dari intervensi transendental demi mencapai kemajuan material. Sebaliknya, tradisi asketisme ekstrem seringkali memandang dunia fenomena sebagai beban yang menghalangi pendakian spiritual menuju Yang Absolut. Di titik nadir dikotomi inilah, pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi hadir melakukan re-orientasi melalui teori Divine Civilization, sebuah sintesis dialektis yang mempertemukan

determinisme wahyu dengan dinamika sejarah. Beliau menegaskan bahwa peradaban yang autentik bukanlah entitas yang terbelah, melainkan sebuah organisme hidup di mana dimensi vertikal dan horizontal berinteraksi dalam frekuensi yang harmonis[817].

Dimensi vertikal dalam konstruksi ini dipahami sebagai jangkar ontologis yang berakar pada prinsip Tauhid. Tauhid bukan sekadar pengakuan monoteistik yang statis, melainkan sebuah energi penggerak yang memberikan telos (tujuan akhir) bagi setiap gerak kemanusiaan. Tanpa jangkar vertikal, sejarah manusia hanyalah rangkaian peristiwa acak yang menuju pada nihilisme atau eksploitasi tanpa batas[818]. Dalam khazanah Al-Qur'an, integrasi ini diilustrasikan melalui metafora kalimah thayyibah yang menyerupai pohon yang kokoh: akarnya menghujam ke kedalaman batin (transendensi), sementara cabangnya menjulang ke langit, memberikan manfaat bagi ekosistem di sekitarnya[819]. Inilah yang oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi disebut sebagai fondasi metafisika peradaban; di mana kesadaran eskatologis tidak mematikan nalar kreatif, melainkan memberikan arah moral agar ilmu pengetahuan tidak menjadi instrumen penghancur kemanusiaan.

Pada sisi lain, dimensi horizontal mencakup seluruh spektrum aktivitas manusia dalam ruang waktu, mulai dari sains, teknologi, hingga tatanan politik dan ekonomi. Jika dimensi vertikal adalah ruh, maka dimensi horizontal adalah jasad atau medan manifestasi (field of manifestation). Peradaban tidak dapat tegak hanya dengan klaim kebenaran teologis yang abstrak; ia menuntut kristalisasi nilai ke dalam institusi sosial yang adil dan berkelanjutan[820]. Di sinilah konsep khilafah diartikulasikan bukan sebagai dominasi politik anarkis, melainkan

sebagai mandat ekologis dan sosiologis untuk mengelola bumi berdasarkan etika ketuhanan. Historisitas manusia, dengan segala kompleksitas dialektikanya, merupakan laboratorium tempat iman diuji efektivitasnya. Tanpa artikulasi ke dalam sejarah, agama akan terjebak dalam romantisme masa lalu atau sekadar menjadi "candu" pelarian dari realitas sosial yang timpang[821].

Sintesis yang ditawarkan dalam paradigma Divine Civilization melampaui kelemahan teori sekularisasi yang memprediksi kematian agama di ruang publik. Faktanya, kemajuan material yang hampa spiritualitas telah melahirkan krisis eksistensial dan kerusakan ekologis yang masif, sebuah fenomena yang disebut sebagai "keterasingan manusia dari hakikat dirinya"[822]. Syekh Dr. Yedi Supriadi merekonstruksi bahwa setiap penemuan teknologi dan kebijakan publik haruslah menjadi bentuk ibadah yang nyata sebuah "proyek peradaban" yang menyatukan kesucian niat dengan keunggulan teknis. Dalam perspektif ini, seorang ilmuwan yang meneliti energi terbarukan atau seorang sosiolog yang merancang keadilan sosial sejatinya sedang melakukan pendakian vertikal melalui kerja-kerja horizontal. Inilah esensi dari manusia yang paripurna (insan kamil), yakni mereka yang kaki-kakinya berpijak kuat di atas realitas bumi, namun ruhaninya tetap terhubung dengan Arsy Tuhan[823].

Jembatan epistemik yang diletakkan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi memberikan solusi atas kebuntuan modernitas. Peradaban Ilahiyah bukanlah sebuah teokrasi yang represif, melainkan sebuah tatanan dunia yang menghargai martabat manusia karena ketersambungannya dengan Yang Transenden. Di dalamnya, sains dikembangkan dengan kerendahan hati, teknologi digunakan dengan tanggung jawab moral,

dan pertumbuhan ekonomi diukur melalui distribusi keadilan. Dialektika vertikal-horizontal ini merupakan satu-satunya jalan bagi umat manusia untuk keluar dari labirin materialisme menuju masa depan yang tercerahkan secara spiritual dan sejahtera secara material. Integrasi ini memastikan bahwa kemajuan peradaban tidak akan pernah kehilangan jiwanya, dan spiritualitas tidak akan pernah kehilangan relevansi historisnya[824].

Antropologi Metafisis: Reposisi Manusia sebagai Pusat Peradaban

Peradaban kontemporer tengah berada di ambang disorientasi eksistensial yang akut. Hegemoni teknokrasi global dan akselerasi algoritma kecerdasan buatan (artificial intelligence) tidak sekadar mempermudah transmisi informasi, melainkan telah meredefinisi kedudukan ontologis manusia menjadi sekadar unit komputasional yang mekanistik[825]. Dalam lanskap transhumanisme yang kian dominan, agensi manusia digeser menjadi variabel subordinat di bawah imperatif efisiensi mesin, di mana kesadaran spiritual dianggap sebagai anomali evolusioner atau epifenomena saraf belaka[826]. Reduksionisme ini diperparah oleh penetrasi kapitalisme global yang secara agresif mengonseptualisasi manusia semata-mata sebagai homo economicus entitas kalkulatif yang eksistensinya divalidasi oleh daya produksi dan tingkat konsumsi[827]. Akibatnya, dimensi transenden tercabut dari diskursus antropologi modern, meninggalkan kekosongan eksistensial yang berujung pada krisis mentalitas, alienasi sosial, dan kehancuran ekologis yang masif[828].

Di tengah badai reduksionisme materialistik inilah, urgensi untuk merumuskan kembali hakikat kemanusiaan menjadi sangat krusial.

Kegagalan sains modern dalam menjawab disorientasi ini terletak pada metodologinya yang bercorak positivistik-empiris, yang menafikan determinasi aspek metafisika dalam merancang struktur peradaban. Tanpa adanya jangkar metafisis yang kokoh, upaya pembangunan peradaban hanya akan melahirkan kemajuan fisik-material yang rapuh, sebuah megastruktur megah yang dibangun di atas fondasi spiritualitas yang mengalami pembusukan.

Menghadapi kebuntuan peradaban sekuler tersebut, Syekh Dr. Yedi Supriadi memformulasikan sebuah reposisi fundamental terhadap human agency melalui paradigma Antropologi Metafisis yang komprehensif[829]. Dalam pandangan beliau, manusia tidak boleh dipahami secara parsial materialistik sebagai homo technicus yang diperbudak oleh ciptaannya sendiri, atau sebagai homo economicus yang hampa etika spiritual. Sebaliknya, manusia adalah entitas bersubstansi ganda (dual-substance entity) yang mengintegrasikan dimensi biologis (al-basyar), dimensi rasional-psikologis (al-insan), dan dimensi spiritual-transenden (al-nas) dalam satu kesatuan eksistensial yang harmonis[830].

Ontologi manusia yang utuh ini berakar pada konfigurasi penciptaan yang melibatkan unsur bumi-material (thin) dan tiupan ruh ilahi (ruh)[831]. Melalui sintesis ini, Antropologi Metafisis menegaskan bahwa keunikan manusia terletak pada kapasitasnya untuk menjembatani alam fisika (syahadah) dan alam metafisika (ghaib). Dengan demikian, setiap tindakan sosial, ekonomi, dan teknologi yang dilakukan manusia tidak pernah bebas nilai, melainkan senantiasa memiliki resonansi metafisis yang berimplikasi pada tatanan kosmik. Pemikiran inovatif Syekh Dr. Yedi Supriadi ini secara radikal mendekonstruksi keterbatasan

antropologi humanisme-sekuler yang selama ini memisahkan secara diametris antara profanitas duniawi dan sakralitas ukhrawi.

Reposisi antropologis ini menjadi pilar epistemologis dari konsep Divine Civilization (Peradaban Ilahi) yang digagas oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi[832]. Dalam kosmologi peradaban ini, kualitas sebuah peradaban tidak diukur melalui parameter kuantitatif-materialis seperti kecanggihan infrastruktur digital atau akumulasi kapital domestik bruto melainkan dari kesehatan kondisi batiniah (inner state) manusia yang mengelolanya[833]. Jika jiwa manusia mengalami kebangkrutan moral dan kehampaan transendental, maka seluruh capaian teknologisnya hanya akan menjadi instrumen destruksi diri yang destruktif bagi ekosistem global.

Divine Civilization menempatkan manusia dalam dualitas fungsional yang integratif: sebagai Khalifatu Fil Ardh (deputi Tuhan di bumi yang bertanggung jawab memakmurkan alam) sekaligus sebagai ‘Abd Allah (hamba Allah yang mutlak tunduk pada syariat-Nya)[834]. Peran sebagai khalifah memberikan manusia mandat kreatif untuk melakukan eksplorasi sains dan pengelolaan material secara optimal. Namun, peran ini dikendalikan oleh kesadaran sebagai ‘abd, sehingga kebebasan manusia tidak berujung pada eksploitasi destruktif melainkan pada kesalehan ekologis-kemasyarakatan. Dialektika harmonis antara mandat vertikal (penghambaan) dan mandat horizontal (pengelolaan bumi) inilah yang menjamin keberlanjutan peradaban tanpa mengorbankan integritas moral kemanusiaan[835].

Sebagai konsekuensi logis dari Antropologi Metafisis, Divine Civilization menetapkan metodologi pembangunan yang berbeda secara diametris dari sistem konvensional. Syekh Dr. Yedi Supriadi

menegaskan bahwa pembangunan jiwa manusia melalui proses penyucian jiwa (tazkiyat an-nafs) merupakan prasyarat mutlak yang mendahului, mengawal, dan menjiwai seluruh aktivitas pembangunan material-fisik[836]. Tanpa transformasi spiritual internal, upaya penegakan keadilan sosial, pelestarian lingkungan, dan regulasi ekonomi hanya akan menjadi utopia teoretis yang rentan terhadap distorsi keserakahan manusiawi.

Proses tazkiyat an-nafs bertindak sebagai mekanisme kuratif dan preventif yang membersihkan jiwa manusia dari penyakit egoisme (al-ananiyyah), keserakahan (al-bukhru), dan kesombongan epistemis[837]. Ketika batin manusia telah mencapai kejernihan (safaa'), maka sains, teknologi, dan kebijakan ekonomi yang dilahirkannya akan secara otomatis memancarkan maslahat bagi kemanusiaan dan alam semesta (rahmatan lil 'alamin). Dengan merelokasi manusia ke pusat peradaban sebagai agensi spiritual yang bertanggung jawab, Antropologi Metafisis menawarkan peta jalan (blueprint) penyelamatan peradaban global dari jurang kehancuran transhumanistik menuju era kebangkitan peradaban yang berkeadilan, lestari, dan diridhai oleh Pencipta alam semesta.

Epistemologi Sirkular: Rantai Ontologis Tazkiyah, Ilmu, dan Transformasi Institusional

Salah satu kontribusi paling murni dari Syekh Dr. Yedi Supriadi berada pada perumusan mekanisme transformasi dari tingkat individu menuju tingkat peradaban. Banyak teori rekayasa sosial (social engineering) bersifat top-down dan mekanistis, sementara pendekatan keagamaan

tradisional kerap bersifat individualis yang naif. Beliau menjembatani kedua kutub ini melalui sebuah rantai epistemik-ontologis yang saling

Namun, pemikiran doktor sosiologi-keagamaan ini secara tegas menolak pemahaman bahwa rantai ini bersifat linier-sebab-akibat yang sederhana. Beliau mengajukan skema epistemologi sirkular dan dialektis[838].

Dalam skema sirkular ini, tazkiyah (penataan jiwa) memancarkan adab (disiplin spiritual, intelektual, dan moral), yang kemudian memvalidasi pencarian ilmu. Ilmu yang lahir dari adab secara alami memicu amal (karya nyata). Amal yang terstruktur membentuk institusi (hukum, pendidikan, ekonomi, pemerintahan). Institusi kemudian melahirkan budaya dan peradaban.

Sumbangan teoretis Syekh Dr. Yedi Supriadi terletak pada penjelasan umpan balik ontologisnya (ontological feedback loop): institusi dan peradaban yang telah terbentuk akan kembali membentuk struktur kesadaran, adab, dan perilaku individu yang hidup di dalamnya[839]. Dengan demikian, beliau berhasil mempertemukan antropologi spiritual Islam dengan teori sosiologi modern mengenai hubungan antara agen dan struktur (agency and structure), sebuah capaian akademis yang sangat berharga bagi pengembangan teori sosial Islam.

Triad Peradaban: Integrasi Aksiology-Epistemik, Moral, dan Kapasitas Material

Dalam diskursus sosiologi kontemporer dan rekayasa sosial (social engineering), terdapat jurang metodologis yang tajam antara pendekatan struktural-mekanistik yang bersifat top-down dan pendekatan spiritual-keagamaan tradisional yang cenderung

individualistik-naif. Pendekatan pertama, yang sering kali diwakili oleh teori-teori modernisasi klasik dan strukturalisme murni, memandang perubahan sosial semata-mata sebagai produk manipulasi institusional, kebijakan hukum, dan restrukturisasi ekonomi ekonomi makro[840]. Sebaliknya, pendekatan kedua terperangkap dalam lokus kesadaran batiniah individu, berasumsi bahwa perbaikan moralitas personal secara otomatis akan merembes menjadi kebaikan sosial tanpa memerlukan artikulasi institusional yang sistematis[841].

Di sinilah letak signifikansi kontribusi teoretis Syekh Dr. Yedi Supriadi. Beliau berhasil merumuskan sebuah paradigma alternatif yang menjembatani kedua kutub ekstrem tersebut melalui formulasi rantai epistemik-ontologis yang saling bertautan: Formulasi ini tidak sekadar menyejajarkan konsep-konsep klasik Islam, melainkan mengartikulasikannya ke dalam suatu sistem sosiologi-keagamaan yang rigid, ilmiah, dan transformatif. Melalui sintesis ini, transisi dari pembersihan jiwa individu menuju tegaknya peradaban global tidak lagi dipandang sebagai lompatan iman yang mistis, melainkan sebuah proses dialektis yang dapat diteliti, diukur, dan direplikasi secara ilmiah.

Untuk memahami kedalaman pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, kita harus mengurai setiap simpul dalam rantai ontologis yang beliau ajukan. Rantai ini bermula dari Tazkiyah (tazkiyat al-nafs), yang dalam epistemologi Islam bukanlah kepasifan asketis, melainkan tindakan aktif pembersihan jiwa dari distorsi egoistik dan patologi spiritual[842]. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa keberuntungan eksistensial manusia digantungkan pada aktivitas penyucian ini[843]. Dalam rekonstruksi sosiologis Syekh Yedi, tazkiyah berfungsi sebagai landasan

ontologis yang membersihkan "alat tangkap" epistemis manusia yaitu kalbu dan akal dari bias-bias duniawi yang merusak objektivitas.

Dari tazkiyah yang kokoh, memancar secara natural Adab. Syekh Yedi mengadopsi sekaligus memperluas konsep adab yang dirumuskan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, di mana adab dipahami sebagai disiplin spiritual, intelektual, dan moral yang merefleksikan pengakuan terhadap hierarki batiniah dan lahiriah[844]. Adab adalah manifestasi perilaku dari jiwa yang telah tersucikan. Tanpa adab, pencarian ilmu akan tergelincir menjadi instrumen dominasi dan eksploitasi. Oleh karena itu, adab bertindak sebagai validator dan pengarah dalam pencarian Ilmu.

Selanjutnya, Ilmu yang lahir dari rahim adab bukanlah pengetahuan bebas nilai (value-free knowledge) yang kering, melainkan ilmu yang integral dan transformatif. Ilmu ini secara ontologis menuntut pengamalan, yang termanifestasi dalam Amal. Hubungan antara ilmu dan amal dalam pemikiran Syekh Yedi mencerminkan sinergi antara teori dan praktik (praksis). Amal di sini bukan sekadar kesalehan ritual individual, melainkan kerja-kerja peradaban yang terstruktur. Ketika amal-amal individu yang memiliki visi serupa berkoalisi dan mengkristal dalam ruang sosial, mereka membentuk Institusi. Institusi ini mencakup pranata hukum, sistem pendidikan, tatanan ekonomi, dan struktur pemerintahan yang berkeadilan[845]. Pada puncaknya, akumulasi dari institusi-institusi yang digerakkan oleh ruh spiritual inilah yang melahirkan Peradaban (hadharah atau umran) yang maslahat dan berkelanjutan[846].

Sumbangan paling radikal dan orisinal dari Syekh Dr. Yedi Supriadi terletak pada dekonstruksinya terhadap pemahaman bahwa rantai

ontologis ini bersifat linier-sebab-akibat yang sederhana. Sosiologi modern sering kali terjebak dalam determinisme linier, di mana variabel independen dianggap secara sehala mempengaruhi variabel dependen. Syekh Yedi menolak penyederhanaan ini dengan mengajukan skema Epistemologi Sirkular dan Dialektis.

Dalam skema sirkular ini, proses tidak berhenti pada terbentuknya peradaban. Sebaliknya, terjadi apa yang disebut sebagai umpan balik ontologis (ontological feedback loop). Institusi, kebudayaan, dan peradaban yang telah mapan secara struktural akan memancarkan energi formatif yang kembali memengaruhi, mendisiplinkan, dan membentuk struktur kesadaran, adab, serta perilaku individu yang hidup di dalamnya.

Artinya, individu melahirkan institusi melalui aktualitas spiritualnya, namun institusi tersebut juga meregenerasi individu melalui tatanan sosiologis yang diciptakannya. Sirkularitas ini mencegah terjadinya stagnasi sejarah dan memastikan bahwa sistem sosial tetap memiliki daya hidup (viability) spiritual karena terus menerus dialiri oleh energi penyucian jiwa (tazkiyah) yang diperbarui oleh lingkungan institusional yang kondusif.

Melalui rumusan epistemologi sirkular ini, Syekh Dr. Yedi Supriadi berhasil melakukan dialog kritis tingkat tinggi dengan teori sosiologi modern teoretis, khususnya perdebatan klasik mengenai hubungan antara Agen (agency) dan Struktur (structure). Dalam sosiologi Barat, ketegangan ini diredakan oleh Anthony Giddens melalui Theory of Structuration (Teori Strukturasi), yang menyatakan bahwa struktur sosial diciptakan oleh agen, namun struktur tersebut juga menjadi medium yang membatasi dan memfasilitasi tindakan agen itu

sendiri[847]. Di sisi lain, Pierre Bourdieu menawarkan konsep habitus dan field untuk menjelaskan bagaimana struktur sosial diinternalisasikan ke dalam disposisi tubuh dan pikiran individu[848].

Namun, baik Giddens maupun Bourdieu melewatkan satu dimensi krusial yang menjadi jangkar utama dalam kosmologi Islam: dimensi spiritualitas transendental. Di sinilah tesis Syekh Yedi menawarkan kebaruan teoretis yang mencerahkan. Beliau memasukkan Tazkiyah dan Adab sebagai elemen terdalam dari agency. Agen dalam sosiologi Islam bukanlah sekadar subjek rasional-utilitarian atau aktor sosial yang digerakkan oleh hasrat material, melainkan subjek spiritual yang terhubung dengan realitas transenden (Allah SWT)[849].

Dengan demikian, dialektika agen-struktur dalam perspektif siber-epistemis Syekh Yedi dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Eksternalisasi Epistemis: Agen yang telah menjalani tazkiyah menginternalisasikan adab dan merealisasikannya dalam bentuk ilmu dan amal, yang kemudian memproyeksikan dirinya keluar ke dalam ruang publik untuk membangun institusi sosial yang adil (struktur).
2. Objektivasi Struktural: Institusi dan peradaban yang terbentuk membeku menjadi realitas objektif yang memiliki daya paksa moral dan sosial (social facts ala Durkheim) untuk mempertahankan keteraturan sosial[850].
3. Internalisasi Spiritual (Feedback Loop): Struktur sosial dan institusi yang adil tersebut memfasilitasi, melindungi, dan menstimulus individu-individu baru untuk melakukan tazkiyah dengan lebih mudah, bebas dari patologi sosial yang destruktif.

4. Integrasi ini menghasilkan sebuah model antropologi spiritual Islam yang empiris dan sosiologis. Model ini membuktikan bahwa kesalehan individu yang dilandasi oleh kesucian jiwa (tazkiyah) tidak akan pernah mencapai kesempurnaan ontologisnya sebelum ia mampu mewujud dalam bentuk perlindungan institusional dan keadilan peradaban yang universal.

Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai Epistemologi Sirkular ini memberikan kontribusi teologis dan sosiologis yang sangat berharga bagi rekonstruksi peradaban Islam kontemporer. Teori ini memecahkan kebuntuan dari gerakan-gerakan reformasi Islam (tajdid) yang sering kali terjebak pada salah satu dari dua reduksionisme: terjebak pada politik-struktural yang kering dari nilai spiritualitas, atau terjebak pada spiritualisme-eskapis yang mengabaikan tanggung jawab sosial-politik.

Dengan menempatkan tazkiyah sebagai motor penggerak pertama (prime mover) yang bersirkulasi secara dialektis dengan institusi modern, Syekh Yedi menawarkan peta jalan (blueprint) ilmiah yang kokoh. Peradaban Islam masa depan tidak dapat dibangun di atas fondasi institusi yang sekuler, tidak pula di atas kesalehan individu yang terisolasi. Kejayaan peradaban hanya dapat diraih ketika jiwa-jiwa yang suci melahirkan pranata-pranata sosial yang adil, dan pranata-pranata tersebut kembali memelihara kesucian jiwa-jiwa manusia di dalamnya. Inilah hakikat dari transformasi institusional yang sesungguhnya sebuah lingkaran cahaya spiritual yang terus berputar, menerangi sejarah kemanusiaan.

Dinamika tatanan dunia kontemporer memperlihatkan paradoks eksistensial yang mendalam. Di satu sisi, kemajuan teknologi informasi, bioteknologi, dan kecerdasan buatan telah mengantarkan manusia

pada puncak kapasitas material yang belum pernah dicapai sebelumnya. Namun, di sisi lain, disosiasi antara kemajuan saintifik-teknologis dan fundamen etika-spiritual melahirkan krisis sistemik: ketimpangan ekonomi yang membelalakkan, degradasi ekologis yang menyeberangi ambang batas krisis, serta dehumanisasi yang terstruktur. Fenomena ini mengonfirmasi kelemahan peradaban serba-materi (materialistic-monistic) yang mengalami pengeratan makna hidup, sekaligus menyingkap kerapuhan peradaban utopis yang hanya mengandalkan retorika idealitis tanpa sokongan kelembagaan yang riil.

Berangkat dari krisis paradigmatik tersebut, Syekh Dr. Yedi Supriadi memproposisikan sebuah kerangka konseptual holistik yang disebut sebagai Triad Peradaban. Pemikiran ini menolak dikotomi biner antara yang sakral dan yang profan, atau antara spritualisme pasif dan materialisme sekular. Konstruksi peradaban yang kokoh, berkeadilan, dan berlanjut (sustainable) yang diistilahkan sebagai Divine Civilization harus ditopang oleh keseimbangan dan integrasi organik dari tiga pilar mutlak: Integritas Epistemik, Integritas Moral, dan Kapasitas Material-Institusional.

Pilar Pertama: Integritas Epistemik dan Demistifikasi Positivisme Reduksis

Integritas epistemik merupakan pilar fondasional yang menentukan arah pemikiran dan bangunan sains suatu peradaban. Dalam perspektif Syekh Dr. Yedi Supriadi, krisis modernitas bersumber dari reduksi epistemologis yang mendowngrade kebenaran mutlak menjadi sekadar fakta empiris-positivistik. Positivisme hukum dan saintisme sekular telah melepaskan ilmu pengetahuan dari jangkar etika tauhid, sehingga

sains kerap dimanipulasi secara ideologis demi melayani hegemoni politik dan akumulasi kapital. Integritas epistemik menuntut sebuah kebangkitan sains yang dibangun di atas fondasi kebenaran holistik. Dalam kosmologi Islam, realitas tidak terbatas pada alam al-syahadah (domain empiris-terinderakan), melainkan mencakup pula alam al-ghaib (domain metafisik-transenden)[851]. Oleh karena itu, rasionalitas dan metode empiris tidak boleh berjalan independen dari wahyu ilahi, melainkan bertindak sebagai instrumen untuk membaca "ayat-ayat kauniyah" (tanda-tanda kebesaran Allah di alam semesta) yang senantiasa terikat pada tujuan kognitif dan spiritual (ma'rifatullah)[852].

Sains yang memiliki integritas epistemik tidak akan terjerembek dalam positivisme murni yang bebas nilai (value-free), melainkan secara sadar diikat oleh etika tauhid. Hal ini mencegah dekonstrusi nilai kemanusiaan dan penjelajahan ilmu tanpa batasan etis. Pembacaan realitas yang menyeluruh ini membebaskan sains dari bias eksploitatif dan menjadikan kegiatan ilmiah sebagai bentuk ibadah serta manifestasi tanggung jawab epistemologis manusia sebagai khalifah di bumi[853].

Pilar Kedua: Integritas Moral sebagai Imperatif Aksiologis

Pilar kedua dari Triad Peradaban adalah integritas moral. Jika pilar epistemik berfokus pada "bagaimana kebenaran dipahami", maka pilar moral berfokus pada "bagaimana ilmu dan kekuasaan dipraktikkan". Tanpa arah aksiologis yang jernih, kekuatan sains dan kapasitas material hanya akan berujung pada tirani dan eksploitasi manusia atas manusia.

Syekh Dr. Yedi Supriadi menegaskan bahwa integritas moral berfungsi memastikan seluruh instrumen kekuasaan, ekonomi, dan

teknologi diarahkan semata-mata untuk menegakkan keadilan ('adl), kerahiman (rahmah), dan kelestarian ciptaan Allah. Keadilan dalam paradigma ini bukan sekadar konstruksi hukum rasional formalistik, melainkan sebuah kewajiban kosmis dan teologis untuk menempatkan segala sesuatu pada porsi ontologisnya[854].

Integritas moral mengharamkan segala bentuk eksploitasi terstruktur, baik eksploitasi kelas ekonomi, dominasi politik terdistorsi, maupun destruksi ekologis demi keuntungan jangka pendek[855]. Sebagaimana diteladankan dalam tradisi kenabian, tujuan utama pembentukan tatanan sosial adalah untuk membebaskan manusia dari perbudakan sesama makhluk menuju penghambaan kepada Sang Pencipta, serta menegakkan timbangan keadilan secara absolut dalam seluruh spektrum kehidupan[856]. Etika moral ini menjadi benteng utama agar peradaban tidak tergelincir menjadi monster technokratis yang dingin dan tak berjiwa.

Secara tegas, Syekh Dr. Yedi Supriadi mengartikulasikan bahwa Divine Civilization bukanlah bentuk mistisisme pasif (passive quietism) atau pertapaan spiritual yang melarikan diri dari realitas sejarah dan pembangunan fisik. Idealitas etis dan kebenaran epistemik akan tetap menjadi utopia yang lumpuh jika tidak diartikulasikan melalui pilar ketiga: kapasitas material-institusional yang tangguh.

Kapasitas ini mencakup penguasaan sains dan efisiensi teknologi tingkat tinggi, ketahanan ekonomi yang mandiri dan berkeadilan, ketahanan ekologis yang berkelanjutan, serta kelembagaan politik dan hukum yang inklusif dan akuntabel. Tatanan sosial yang bertauhid diwajibkan memiliki daya saing material yang unggul agar mampu

melindungi keadilan dan menyebarkan kerahiman secara efektif di panggung internasional[857].

Tanpa kapasitas material yang memadai, tatanan moral akan mudah didikte dan dihancurkan oleh kekuatan-kekuatan hegemonik jahat. Sebaliknya, penguasaan materi tanpa integritas moral hanya melahirkan imperealisme baru. Oleh sebab itu, institusi politik dan hukum dalam Divine Civilization dirancang bukan untuk memupuk kekuasaan elit, melainkan untuk memfasilitasi distribusi kesejahteraan yang merata (tamkin), menjaga stabilitas sosial, dan menyediakan sarana yang memungkinkan setiap individu mencapai potensi spritual dan material terbaiknya[858].

Integrasi ketiga pilar ini memunculkan sebuah sintesis peradaban yang seimbang (wasathiyah). Ketiganya tidak berdiri terpisah secara atomistik, melainkan saling merembesi (interpenetrating):

1. Integritas Epistemik memberikan fondasi kebenaran, orientasi holistik, dan horizon metafisik bagi ilmu pengetahuan.
2. Integritas Moral memberikan arah aksiologis, batas etis, dan komitmen keadilan bagi penggunaan ilmu dan kekuasaan.
3. Kapasitas Material-Institusional menyediakan daya praksis, efektivitas operasional, dan instrumen riil untuk membumikan nilai-nilai ilahi tersebut dalam realitas sejarah.

Melalui Triad Peradaban ini, pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi menawarkan resolusi atas krisis peradaban modern. Pemikiran ini membuktikan bahwa spiritualitas tauhid tidak bertentangan dengan kemajuan sains dan kebudayaan material; justru, penguasaan materi yang setinggi-tingginya diposisikan sebagai imperatif keagamaan, dengan syarat mutlak bahwa materi tersebut sepenuhnya dikendalikan,

ditundukkan, dan diterangi oleh integritas moral serta ketajaman epistemik spiritual. Inilah esensi dari rekonstruksi Divine Civilization: peradaban yang melangit secara spiritual, meluas secara epistemik, dan merakar secara material di bumi.

Rekonstruksi Paradigma "Kemajuan" (Progress) di Era Pasca-Humanisme

Dialektika peradaban kontemporer saat ini tengah berada pada titik nadir yang krusial, di mana arah perkembangan kemanusiaan seringkali terjebak dalam dikotomi yang ekstrem dan reduksionis. Di satu sisi, dunia menyaksikan dominasi materialisme positivistik yang mengagungkan rasionalitas instrumental sebagai satu-satunya tolok ukur kemajuan[859]. Dalam paradigma ini, peradaban dinilai secara kuantitatif melalui indikator ekonomi makro seperti Gross Domestic Product (GDP), kemajuan teknologis yang eksponensial, serta akumulasi kekuatan militer, namun secara paradoks membiarkan jiwa manusia mengalami kekosongan ontologis dan demoralisasi sistemik[860]. Sebagaimana dikritisi oleh para pemikir mazhab kritis, pemujaan terhadap materi ini telah menciptakan "sangkar besi" (iron cage) yang membelenggu dimensi transenden manusia, mengubah subjek menjadi sekadar objek produksi dan konsumsi dalam gerak sejarah yang mekanistik[861]. Sejarah dalam kacamata ini menjadi tanpa ruh, di mana kemajuan fisik berbanding terbalik dengan ketenangan spiritual, memicu krisis ekologis dan ketimpangan sosial yang akut karena pengabaian terhadap nilai-nilai etis-metafisis yang bersifat abadi.

Di sisi lain, muncul arus spiritualisme eskapis atau ruhbaniyyah yang memandang spiritualitas sebagai bentuk penarikan diri (withdrawal) dari hiruk-pikuk realitas sejarah. Pandangan ini mengandaikan bahwa kesucian diri hanya dapat dicapai melalui isolasi dari persoalan politik, ekonomi, dan sains, yang dianggap sebagai domain profan yang mencemari kesucian jiwa[862]. Fenomena ini mencerminkan apa yang disebut sebagai spiritualitas pasif, di mana ketaatan dogmatis tidak lagi memiliki daya transformatif terhadap ketidakadilan sosial maupun kemunduran ilmu pengetahuan. Padahal, dalam tradisi intelektual Islam yang autentik, pemisahan antara yang sakral dan yang sekuler merupakan sebuah anomali epistemologis yang dilarang, mengingat peran manusia sebagai khalifah fil ard menuntut keterlibatan aktif dalam mengelola dunia[863]. Spiritualisme yang mengabaikan penderitaan kemanusiaan dan kerusakan lingkungan sesungguhnya telah kehilangan esensi teologisnya, karena ia gagal menerjemahkan pesan langit ke dalam amal sejarah yang konkret.

Menghadapi dua kutub ekstrem tersebut, kontribusi teoritis Syekh Dr. Yedi Supriadi hadir sebagai sebuah diskursus "Jalan Ketiga" (The Third Way) melalui konsep Divine Civilization (Peradaban Ketuhanan). Pemikiran ini merupakan sintesis kreatif yang mencoba mendamaikan antara historical spirituality (spiritualitas yang bersejarah) dengan transcendent civilization (peradaban yang transenden). Dalam kerangka ini, transendensi iman tidak dipahami sebagai mekanisme pelarian dari tanggung jawab duniawi, melainkan sebagai generator energi metafisik yang paling kuat untuk melakukan penataan sejarah[864]. Dr. Yedi Supriadi menegaskan bahwa peradaban yang sejati adalah peradaban yang mampu mengintegrasikan kemajuan sains dan

teknologi dengan kedalaman spiritualitas iman kepada Allah SWT. Dengan demikian, pembangunan infrastruktur fisik dan penguatan ekonomi bukan lagi tujuan akhir (end in itself), melainkan sarana untuk menegakkan keadilan sosial dan menjaga martabat kemanusiaan sebagai manifestasi dari pengabdian kepada Sang Pencipta[865].

Keunikan dari paradigma Divine Civilization ini terletak pada kemampuannya untuk mengontekstualisasikan nilai-nilai abadi ke dalam ruang dan waktu. Keterlibatan dalam sejarah merupakan konsekuensi logis dari keimanan yang kokoh; seorang mukmin tidak hanya dituntut untuk saleh secara ritual, tetapi juga harus menjadi subjek penggerak dalam memajukan ilmu pengetahuan dan melestarikan ekosistem bumi[866]. Hal ini sejalan dengan prinsip-prinsip maqasid al-syariah yang bertujuan menjaga kemaslahatan umum (al-maslahah al-ammah) melalui integrasi antara dzikir dan pikir. Peradaban ini menolak determinisme material yang menafikan Tuhan, sekaligus menolak mistisisme pasif yang menafikan sejarah. Di bawah payung Divine Civilization, sejarah adalah panggung pengabdian di mana setiap inovasi teknologi dan kebijakan politik harus diilhami oleh kesadaran akan tanggung jawab ukhrawi, menciptakan harmoni antara pencapaian material yang gemilang dengan keluhuran akhlak yang mulia[867].

Secara sosiologis, Jalan Ketiga ini menawarkan model masyarakat yang seimbang (ummatan wasathan), di mana kemajuan materi tidak menghancurkan struktur sosial-moral, dan spiritualitas tidak menghambat kemajuan intelektual. Kesadaran akan kehadiran Ilahi dalam setiap gerak sejarah menjadi kompas yang mencegah peradaban jatuh ke dalam lubang keserakahan materialistik maupun

ketidakpedulian spiritual[868]. Sebagai sebuah tawaran peradaban masa depan, Divine Civilization menuntut reorientasi total terhadap sistem pendidikan dan tata kelola global untuk memastikan bahwa sains dan teknologi dikembangkan demi kemaslahatan makhluk, bukan untuk dominasi dan penghancuran. Inilah esensi dari peradaban yang menyejarah namun tetap bersandar pada yang transenden, sebuah visi yang melampaui keterbatasan zaman menuju tatanan dunia yang lebih adil, beradab, dan diberkati.

Rekonstruksi Paradigma "Kemajuan" (Progress) di Era Pasca-Humanisme

Gagasan tentang "kemajuan" (progress) yang diwariskan oleh era Pencerahan (Aufklärung) Eropa abad ke-18 telah menempatkan rasionalitas instrumental dan ekspansi material sebagai tolok ukur tunggal keberhasilan sebuah peradaban[869]. Dalam perkembangannya, paradigma ini bermutasi menjadi gelombang pasca-humanisme dan transhumanisme, di mana batas-batas kemanusiaan didekonstruksi melalui Kecerdasan Buatan (AI), rekayasa genetika, dan otomatisasi radikal[870]. Di titik ini, dunia menyaksikan paradoks eksistensial yang akut: ketika kapasitas teknologis manusia mencapai puncaknya, fondasi moral, ekologis, dan sosialnya justru mengalami degradasi yang sangat parah[871]. Keberhasilan menciptakan algoritma mutakhir berjalan seiring dengan tingginya angka depresi kosmologis, keretakan institusi keluarga, ketimpangan struktural, dan kepunahan keanekaragaman hayati di era Antroposen[872]. Realitas empiris ini menegaskan adanya disorientasi teleologis dalam definisi kemajuan yang dianut dunia modern, yang mereduksi eksistensi manusia sekadar sebagai unit ekonomi dan pemroses data dalam jaringan kapitalisme global[873].

Krisis multidimensi ini menuntut dilakukannya dekonstruksi radikal terhadap asumsi-asumsi dasar yang menyusun episteme kemajuan sekuler. Dalam filsafat teknologi kontemporer, disadari bahwa teknologi tidak pernah bersifat netral; ia membawa serta nilai-nilai reduksionis yang memisahkan antara subjek manusia dengan objek alamiah, serta memutuskan hubungan antara fisik bumi dengan dimensi transendental[874]. Al-Qur'an jauh sebelumnya telah memberikan peringatan kosmologis mengenai konsekuensi destruktif dari penyimpangan orientasi hidup manusia yang hanya berfokus pada eksploitasi material tanpa kendali spiritual[875]. Ketika aspek materialisme dijadikan satu-satunya variabel penentu kemajuan, manusia kehilangan orientasi fitrah-nya dan terjerumus ke dalam apa yang disebut sebagai nihilisme eksistensial[876]. Di era pasca-humanisme, di mana distingsi antara yang organik dan yang anorganik semakin kabur, manusia justru mengalami de-humanisasi sistemik, di mana harkat kemanusiaannya dinilai dari efisiensi algoritmis semata[877].

Menghadapi kebuntuan paradigma peradaban Barat ini, Syekh Dr. Yedi Supriadi mengajukan sebuah rekonstruksi radikal atas makna kemajuan melalui pendekatan integratif yang melampaui reduksionisme tekno-ekonomis sekuler[878]. Beliau merumuskan formula kemajuan holistik yang menyatukan secara tak terpisahkan antara kecukupan material (al-kifayah al-maddiyyah), integritas keluarga (salamat al-usrah), martabat kemanusiaan (karamah al-insan), keadilan hukum (al-'adalah al-qanuniyyah), kelestarian ekologis (hifz al-bi'ah), dan orientasi hidup yang berpusat pada Tuhan (al-ittijah al-ilahi)[879]. Formula ini membalikkan logika modernitas dengan menyatakan bahwa kemajuan sejati tidak terletak pada akumulasi teknologi tanpa

batas, melainkan pada keharmonisan kosmis di mana seluruh aspek kehidupan manusia bersinergi untuk mencapai kesejahteraan lahiriah sekaligus kebahagiaan batiniah yang bersandarkan pada nilai-nilai tauhid[880]. Gagasan ini sejalan dengan prinsip dasar kemaslahatan universal yang terkandung dalam esensi ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW[881].

Struktur pemikiran holistik ini menempatkan keluarga sebagai mikrokosmos peradaban yang harus dilindungi secara mutlak dari desintegrasi sosial akibat modernitas cair (liquid modernity)[882]. Negara atau masyarakat yang tangguh secara teknologi namun rapuh secara domestik ditandai dengan kehancuran ikatan perkawinan dan pengabaian generasi muda pada hakikatnya berada dalam kondisi kemunduran peradaban (regression)[883]. Lebih lanjut, dimensi keadilan hukum dalam formula ini tidak hanya berdiri pada tataran formalitas prosedural, melainkan mencakup keadilan distributif yang menjamin bahwa perkembangan teknologi tidak menciptakan kasta baru antara kelompok elit digital dan masyarakat rentan yang terpinggirkan[884]. Pada saat yang sama, kelestarian alam ditempatkan sebagai amanah teologis-ekologis, di mana eksploitasi bumi digantikan dengan model pengelolaan yang berbasis pada pemeliharaan sistem kehidupan secara berkelanjutan (sustainability)[885].

Secara epistemologis, rekonstruksi paradigma kemajuan yang digagas oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi ini menemukan landasan metodologisnya pada pengembangan teori Maqasid al-Shariah (tujuan-tujuan syariat)[886]. Tradisi pemikiran Islam klasik yang digagas oleh para ulama terdahulu ditransformasikan secara dinamis untuk menjawab tantangan bioetika, kecerdasan buatan, dan disrupsi ekologis abad ke-

21[887]. Kemajuan tidak lagi diukur dengan Produk Domestik Bruto (PDB) semata, melainkan melalui indikator komprehensif yang menilai sejauh mana suatu peradaban mampu menjaga esensi keberagaman agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta secara seimbang[888]. Dengan paradigma ini, bangsa-bangsa berkembang, khususnya dunia Islam, diberikan sebuah peta jalan teoretis dan praktis yang kokoh agar tidak sekadar menjadi konsumen pasif dari modernitas Barat yang sekuler, melainkan mampu menawarkan alternatif peradaban baru (civilizational alternative) yang menyelamatkan kemanusiaan dari ambang kepunahan eksistensial[889].

KONTRIBUSI ORISINAL SYEKH DR. YEDI SUPRIADI

Apa yang Bukan Kebaruan?

Keberlanjutan tradisi intelektual Islam secara historis tidak pernah didasarkan pada pretensi pemutusan radikal (epistemological rupture) terhadap fondasi masa lalu, melainkan pada prinsip tajdid (pembaharuan) yang berakar kuat pada kontinuitas wahyu dan nalar kearifan melintasi zaman. Dalam lanskap metateori peradaban modern, Theory of Divine Civilization yang digagas oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi menegaskan kejujuran akademik dan kerendahan hati epistemis (epistemic humility) dengan secara eksplisit mendemarkasi batas-batas kebaruannya. Teori ini tidak mengklaim sebagai penemuan baru atas prinsip-prinsip primordial Islam seperti Tauhid, Khalifah, Amanah, Adab, Ilmu, Keadilan, Ihsan, Rahmah, dan Maslahah.[890] Aksioma-aksioma ontologis dan aksiologis tersebut telah terpatri secara konstan dalam matriks al-Qur'an dan al-Sunnah, serta telah diartikulasikan secara mendalam oleh tradisi skolastik klasik sebagai pilar penyangga eksistensi manusia di bumi.[891]

Secara historis-filosofis, wacana yang mempertautkan antara doktrin Islam, martabat kemanusiaan, hierarki keilmuan, tatanan moral, dan proyeksi peradaban telah menjadi ruang dialektika yang kaya di tangan para pemikir lintas zaman. Formulasi teologis-sufistik Hujjatul Islam Abu Hamid al-Ghazali mengenai penyucian jiwa dan struktur ilmu,[892] filsafat kebudayaan dan dinamika ‘ashabiyyah Ibn Khaldun,[893] proyek islamisasi ilmu pengetahuan dan rekonstruksi adab Syed Muhammad

Naquib al-Attas,[894] kosmologi peradaban dan sains sakral Seyyed Hossein Nasr,[895] kaji linguistik-hermeneutik atas struktur semantik al-Qur'an oleh Toshihiko Izutsu,[896] hingga metodologi "gerak ganda" (double movement) Fazlur Rahman,[897] semuanya telah memetakan lanskap pemikiran peradaban dengan spektrum analisis yang komprehensif. Mengklaim konsep-konsep inti tersebut sebagai temuan murni ex nihilo (dari ketiadaan) bukan saja sebuah anachronisme akademis, melainkan juga bentuk pengabaian terhadap warisan epistemologi Islam yang berkesinambungan.

Oleh karena itu, orisinalitas dan kontribusi substantif dari Theory of Divine Civilization karya Syekh Dr. Yedi Supriadi tidak terletak pada penciptaan atau pengenalan konsep-konsep konstitutif tersebut secara terisolasi. Kebaruan hakiki (genuine novelty) dari pemikiran ini justru hadir dalam matrikulasi metodologisnya: yakni keberhasilan menyusun kembali (re-systematization), merajut (co-integration), dan mentransformasikan konsep-konsep Peradaban Ilahi yang semula terpisah dalam berbagai disiplin teologi, jurisprudensi, mistisisme, dan sosiologi menjadi suatu kerangka teori peradaban yang berstruktur terpadu, holistik, dan aplikatif.[898] Melalui pendekatan sintesis struktural ini, konsep-konsep klasik tersebut tidak lagi dipahami sebagai entitas atomistik yang berdiri sendiri, melainkan sebagai sebuah ekosistem peradaban berorientasi divinitas yang sanggup menjawab krisis eksistensial dan desakralisasi peradaban modern.

Apa Kontribusi Orisinalnya?

Diskursus mengenai teori peradaban dalam lintasan sejarah intelektual global sering kali terjebak dalam dikotomi biner yang tajam.

Di satu sisi, narasi Eurosentris dominan yang diwakili oleh pemikir seperti Max Weber, Arnold Toynbee, hingga Samuel Huntington cenderung meletakkan materialisme, kemajuan teknologi, pertumbuhan ekonomi, dan kekuatan institusional formal sebagai determinan utama peradaban[899]. Di sisi lain, pendekatan spiritualis murni terkadang mengabaikan realitas empiris dan perkembangan sains-teknologi, memposisikan kesadaran transendental dalam ruang isolasi yang asketis. Kebuntuan epistemologis ini menuntut lahirnya sebuah reorientasi teoretis yang radikal dan komprehensif. Teori peradaban yang diajukan dalam kajian ini menawarkan sebuah terobosan metodologis dengan melakukan rekonstruksi paradigmatik terhadap pilar-pilar penyusun peradaban (hadhārah). Keaslian (originality) dari sintesis teoretis ini tidak hanya terletak pada modifikasi superfisial atas teori-teori yang ada, melainkan pada rekonstruksi radikal terhadap lima dimensi fundamental yang menghubungkan dimensi profetik, kemanusiaan, dan kemajuan material secara integratif.

Kontribusi orisinal pertama dari teori ini adalah penegasan kembali kedudukan manusia (al-insān) sebagai titik mula (starting point) sekaligus determinan utama dari seluruh bangunan peradaban. Dalam perspektif sosiologi dan teori pembangunan kontemporer, peradaban kerap kali direduksi menjadi sekadar akumulasi suprastruktur seperti negara, pasar, birokrasi, dan infrastruktur fisik. Teori ini membalikkan logika tersebut dengan menyatakan bahwa struktur-struktur eksternal tersebut hanyalah cerminan dari kualitas interioritas manusia yang menciptakannya. Sejalan dengan tesis Malik Bennabi mengenai syarat-syarat bangkitnya suatu peradaban (shurūṭ al-nahḍah), produk material

suatu peradaban adalah fungsi langsung dari sintesis antara manusia, tanah, dan waktu yang digerakkan oleh ide keagamaan[900]. Rekonstruksi manusia di sini tidak dipahami secara individualistik-antropologis belaka, melainkan melalui proses pendidikan integral (ta'dīb) yang membersihkan jiwa (tazkiyat al-nafs) dan mempertajam intelektualitas (tafakkur), sehingga melahirkan manusia beradab yang mampu mengarahkan dan mengendalikan perkembangan eksternal di sekitarnya[901]. Peradaban, dengan demikian, tidak dimulai dari pabrik atau laboratorium, melainkan dari kedalaman kesadaran manusia.

Kedua, teori ini memecahkan sekularisasi radikal yang memisahkan kesadaran spiritual dari dinamika pembangunan peradaban. Sejak era Pencerahan (Enlightenment) di Barat, spiritualitas diposisikan secara marginal sebagai wilayah privat yang mistis, non-empiris, dan terpisah dari kalkulasi rasional ekonomi, politik, serta sains-teknologi[902]. Teori ini secara orisinal mengintegrasikan kembali spiritualitas (ruḥāniyyah) sebagai core value dan orientasi teologis bagi seluruh manifestasi peradaban. Kesadaran spiritual di sini bertindak sebagai kompas etis yang inheren dalam aktivitas pasar, kebijakan politik, formulasi hukum, dan inovasi teknologi. Melalui lensa ini, spiritualitas bukan lagi antipoda dari modernitas, melainkan sebuah energi penggerak dan sekaligus pengendali yang mencegah peradaban jatuh ke dalam jurang dehumanisasi dan kerusakan ekologis (fasād fī al-arḍ). Integrasi ini menghadirkan kembali "makna" (meaning) dan "tujuan transendental" (al-ghāyah al-ukhrawiyyah) ke dalam tindakan-tindakan sekuler manusia sehari-hari[903].

Kontribusi ketiga terletak pada rekonstruksi konseptual atas doktrin khalīfah (khalifah/wakil Tuhan di bumi) dari sebuah kategori teologis-

eskatologis yang pasif menjadi sebuah paradigma peradaban yang aktif dan multidimensional. Secara historis, konsep kekhilafahan sering kali direduksi secara sempit ke dalam diskursus fikih politik (siyāsah syar'iyyah) atau status spiritual manusia di akhirat kelak. Teori ini melakukan lompatan epistemologis dengan memformulasikan khilāfah sebagai mandat kosmologis manusia untuk mengelola, memakmurkan, dan menjaga keseimbangan alam semesta ('imārat al-arḍ) berdasarkan kehendak Ilahi, sebagaimana diisyaratkan dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 30[904]. Eksistensi manusia sebagai khalīfah menuntut pertanggungjawaban aktif tidak hanya secara vertikal kepada pencipta (ḥabl min Allāh), tetapi juga secara horizontal (ḥabl min al-nās) terhadap keadilan sosial, pelestarian lingkungan, pengembangan sains, penguasaan teknologi, dan keberlanjutan masa depan kemanusiaan[905]. Konsep ini mentransformasikan pandangan dunia manusia dari sekadar konsumen alam menjadi pelindung ko-eksistensial yang bertanggung jawab atas keberlangsungan kosmos.

Keempat, teori ini merumuskan jembatan operasional antara moralitas individual dan tata kelola struktural melalui rekonstruksi konsep amānah (amanah/kepercayaan). Dalam wacana moral tradisional, amanah sering kali dipahami sebatas kejujuran personal dalam interaksi mikro. Teori ini mengelevasi konsep amānah menjadi sebuah prinsip etis-sistemik yang melandasi legitimasi kekuasaan, tata kelola kelembagaan (institutional governance), dan distribusi sumber daya ekonomi. Dasar teologis dari transformasi ini merujuk pada Surah Al-Ahzab ayat 72, yang menggambarkan amānah sebagai tanggung jawab eksistensial yang sangat berat yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung, namun diterima oleh manusia[906]. Dalam konteks peradaban

modern, amanah diterjemahkan ke dalam parameter akuntabilitas publik, transparansi institusional, keadilan distributif, dan penegakan hukum yang non-diskriminatif. Dengan menjadikan amanah sebagai fondasi kelembagaan, teori ini menawarkan antitesis terhadap model kekuasaan Machiavellian dan sistem ekonomi eksploitatif, sekaligus menghadirkan kerangka institusi yang kokoh dan berorientasi pada kemaslahatan umum (maṣlaḥah 'āmmah)[907].

Kontribusi kelima sekaligus puncak dari konstruksi teoretis ini adalah artikulasi sebuah matriks integratif yang menyatukan tauhid, ilmu, adab, etika, teknologi, ekonomi, politik, budaya, dan ekologi dalam satu kesatuan organik peradaban. Berbeda dengan model pembangunan modern konvensional yang mengukur kemajuan secara reduksionis melalui indikator Produk Domestik Bruto (PDB) atau indeks materialitas lainnya, paradigma ini menawarkan indikator kemajuan yang holistik. Di sini, tauhid bertindak sebagai poros epistemologis yang menyatukan semua cabang pengetahuan dan aksiologi manusia[908]. Ilmu pengetahuan tanpa adab akan melahirkan destruksi ekologis dan persenjataan pemusnah massal; ekonomi tanpa etika melahirkan ketimpangan struktural; politik tanpa moralitas melahirkan tirani. Melalui integrasi ini, kemajuan teknologi dan kekuatan material tidak dinafikan, melainkan divalidasi dan diakselerasi di bawah kendali etika kemaslahatan dan keadilan sosial. Struktur peradaban yang dihasilkan adalah peradaban yang adil, seimbang (wasatīyah), kaya akan makna spiritual, dan ramah terhadap ekologi.

Melalui rekonstruksi lima dimensi orisinal tersebut, teori ini tidak sekadar menawarkan alternatif teoritis baru, melainkan sebuah revolusi paradigma dalam studi peradaban. Dengan menempatkan

manusia spiritual-etis yang menyandang misi khilāfah dan memegang teguh amānah sebagai penggerak utama, teori ini berhasil melampaui keterbatasan materialisme modernitas sekuler tanpa jatuh ke dalam utopianisme spiritual yang pasif. Inilah sumbangan ilmiah terbesar dari teori ini: sebuah peta jalan (roadmap) peradaban masa depan yang menyeimbangkan antara yang profetik dan yang empiris, demi tercapainya keadilan kosmis dan kemaslahatan paripurna bagi seluruh alam semesta (raḥmatan lil-’ālamīn).

Model Transformasi

Dalam filsafat sejarah dan sosiologi makro, pencarian terhadap formula universal yang menggerakkan roda peradaban selalu menjadi medan perdebatan intelektual yang dinamis. Teori-teori materialisme historis cenderung mereduksi gerak sejarah pada determinisme ekonomi, sementara pandangan idealisme murni sering kali terjebak dalam utopia metafisika yang abai terhadap realitas empiris. Di tengah ketegangan reduksionis ini, Theory of Divine Civilization hadir menawarkan sebuah model transformasi transendental-emansipatoris yang integratif. Model ini tidak melihat perubahan sosial sebagai deretan peristiwa mekanis, melainkan sebagai sebuah dialektika spiritual-material yang tersusun dalam rantai kausalitas empat dimensi utama: KESADARAN,AMANAH, KEPEMIMPINAN, PERADABAN.

Konstruksi teoretis ini berasumsi bahwa peradaban bukanlah artefak fisik yang lahir dari akumulasi kapital semata, melainkan buah dari objektivasi nilai-nilai transendental yang diinkarnasikan oleh manusia ke dalam ruang sejarah. Transformasi ini bersifat linier-progresif sekaligus sirkular-kumulatif, di mana setiap tahapan menjadi prasyarat

ontologis (conditio sine qua non) bagi tahapan berikutnya. Sebagai sebuah mekanisme transformatif, model ini menempatkan manusia bukan sekadar sebagai objek sejarah, melainkan sebagai subjek moral-spiritual yang mengemban mandat kosmik untuk mengaktualisasikan keadilan divine di muka bumi.

Phase I: Kesadaran (Consciousness) sebagai Katalisator Ontologis

Transformasi peradaban selalu bermula dari wilayah terdalam eksistensi manusia: kesadaran (consciousness). Dalam perspektif epistemologi Islam, kesadaran bukanlah sekadar aktivitas kognitif-otak untuk merekam realitas empiris, melainkan sebuah proses iluminatif (yaqazah) di mana jiwa menyadari posisi ontologisnya di hadapan Sang Pencipta dan alam semesta[909]. Kesadaran metafisika inilah yang menjadi fondasi utama worldview (pandangan hidup) Islam, yang oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas digambarkan sebagai visi kebenaran yang memancar dari pengenalan akan realitas mutlak[910]. Tanpa adanya kesadaran primordial ini, manusia akan mengalami alienasi eksistensial, terjebak dalam materialisme yang membutakan mata batinnya dari makna terdalam kehidupan.

Secara fenomenologis, kesadaran ini mengejawantah dalam bentuk kepekaan kritis terhadap realitas eksternal. Muhammad Iqbal menyebut fase ini sebagai kebangkitan "Khudi" (Diri/Eksistensi), sebuah momentum spiritual di mana individu tidak lagi pasif menerima takdir sosialnya, melainkan aktif mencari jalan untuk berkontribusi secara kreatif dalam panggung sejarah[911]. Kesadaran yang murni melahirkan pemahaman mendalam tentang relasi antara mikro-kosmos (manusia) dan makro-kosmos (alam semesta). Ketika kesadaran transendental ini

telah menembus relung psikis kolektif masyarakat, ia akan memicu keresahan eksistensial yang menuntut perubahan; sebuah dorongan internal yang menolak segala bentuk status quo tirani, kebodohan, dan dekadensi moral. Di sinilah kesadaran bertindak sebagai bahan bakar pertama dalam mesin transformasi peradaban.

Phase II: Amanah (Trust) sebagai Poros Etis-Aksiologis

Ketika kesadaran telah mencapai titik kulminasinya, ia tidak berhenti sebagai diskursus kontemplatif di menara gading. Kesadaran transendental secara niscaya melahirkan rasa tanggung jawab moral yang mendalam. Dalam struktur Theory of Divine Civilization, tanggung jawab ini mengkristal menjadi konsep spiritual-sosial yang sangat kokoh, yaitu Amanah. Al-Quran menggambarkan amanah sebagai mandat kosmik-ilahiah yang sangat berat, yang bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena kekhawatiran akan ketidakmampuan memikulnya, namun akhirnya diterima oleh manusia[912]. Penerimaan ini menandai awal dari komitmen eksistensial manusia untuk menjadi agen moral di bumi.

Amanah, dalam dimensi aksiologisnya, merupakan jembatan antara dunia gagasan (kesadaran) dan dunia tindakan (kepemimpinan). Ia adalah kontrak sosial-spiritual yang mengikat manusia untuk memperlakukan seluruh potensi diri, sesama manusia, dan alam semesta sebagai titipan suci yang harus dikelola dengan prinsip keadilan ('adl) dan ihsan. Jürgen Habermas, dalam teori tindakan komunikatifnya, menekankan pentingnya validitas klaim moral dalam ruang publik untuk menciptakan integrasi sosial[913]. Dalam model transformasi ini, amanah melampaui sekadar etika diskursus sekuler; ia

adalah komitmen mutlak kepada Tuhan yang termaterialisasi dalam bentuk kejujuran profesional, transparansi publik, dan dedikasi sosial tanpa pamrih. Ketika individu-individu dalam suatu komunitas telah diikat oleh rasa memiliki amanah bersama, kohesi sosial yang tangguh akan terbentuk, meruntuhkan egoisme sektoral yang sering kali menjadi parasit bagi kemajuan sosial.

Phase III: Kepemimpinan (Leadership) sebagai Agensi Sistemik

Amanah yang telah terinternalisasi dalam sanubari kolektif menuntut ruang aktualisasi struktural. Ruang inilah yang diisi oleh institusi Kepemimpinan (Imamah atau Khilafah). Kepemimpinan dalam teori ini bukanlah representasi dari hasrat berkuasa (will to power) ortodoks ala Nietzsche, melainkan sebuah instrumen administratif-profetis untuk menegakkan keadilan dan mengorganisasi potensi masyarakat menuju kemaslahatan bersama[914]. Kepemimpinan yang lahir dari rahim amanah dicirikan oleh integrasi yang kokoh antara otoritas moral dan kapabilitas intelektual-praktis. Al-Farabi, dalam adikaryanya Ara' Ahl al-Madina al-Fadila, merumuskan bahwa pemimpin kota yang utama harus memiliki kesempurnaan intelektual sekaligus kekuatan moral spiritual untuk menuntun warganya mencapai kebahagiaan sejati[915].

Melalui kepemimpinan yang beradab, nilai-nilai abstrak dari amanah diterjemahkan ke dalam kebijakan publik, regulasi hukum yang adil, tata kelola pemerintahan yang bersih, dan penguatan lembaga-lembaga sosial-ekonomi. Kepemimpinan transformatif bertindak sebagai arsitek struktural yang mendistribusikan keadilan distributif ke seluruh lapisan masyarakat. Ia mengikis rintangan-rintangan yang

menghambat mobilitas sosial dan mengarahkan energi kolektif rakyat dari konflik internal tak berujung menuju produktivitas sains, kebudayaan, dan teknologi. Pada tahap ini, agen kepemimpinan tidak lagi bersifat personal semata, melainkan telah menjelma menjadi sistem kelembagaan yang kokoh, transparan, dan visioner, yang mampu bertahan melintasi pergantian generasi.

Phase IV: Peradaban (Civilization) sebagai Kulminasi Teleologis

Ketika kepemimpinan yang amanah berhasil membangun struktur sosial yang stabil, adil, dan makmur, maka lahirlah apa yang dicita-citakan: Peradaban (Hadarah atau Tamaddun). Peradaban adalah puncak objektivasi dari seluruh proses transformasi spiritual-material manusia. Menurut pemikir sosiologi Islam terkemuka, Ibn Khaldun, peradaban (umran) adalah tujuan alami dari asosiasi manusia, yang dicapai ketika stabilitas politik, keadilan hukum, dan kemakmuran ekonomi berpadu melahirkan pencapaian-pencapaian monumental dalam bidang sains, seni, filsafat, dan arsitektur[916]. Peradaban ilahi bukanlah peradaban yang pongah dengan dominasi materialistik yang merusak ekosistem (seperti yang sering ditunjukkan oleh peradaban modern sekuler), melainkan peradaban kosmopolit yang harmonis.

Malik Bennabi menegaskan bahwa lahirnya suatu peradaban terjadi ketika energi spiritual berhasil mensintesiskan tiga elemen dasar: manusia, tanah (sumber daya alam), dan waktu[917]. Dalam kerangka Theory of Divine Civilization, peradaban yang terbentuk adalah manifestasi konkret dari Baldatun Tayyibatun wa Rabbun Ghafur sebuah negeri yang makmur secara material dan mendapat limpahan rahmat spiritual. Di dalam ruang peradaban ini, ilmu pengetahuan

berkembang pesat demi menyejahterakan kemanusiaan, kelestarian alam dijaga ketat sebagai bentuk penghormatan terhadap ciptaan Tuhan, dan martabat kemanusiaan dijunjung tinggi tanpa memandang kasta atau ras. Peradaban adalah pembuktian empiris bahwa ketika kesadaran ilahiah dijadikan kompas pembangunan, kemanusiaan akan mencapai puncak kejayaannya secara holistik.

Secara teoretis, model transformasi KESADARAN AMANAH KEPEMIMPINAN PERADABAN menawarkan sebuah paradigma baru yang melampaui dikotomi tradisional antara spiritualisme murni dan materialisme sekuler. Keempat elemen ini saling mengunci dalam sebuah sistem sibernetika sosial yang dinamis:

a. Tanpa Kesadaran, komitmen Amanah akan kehilangan landasan ontologisnya dan meredup menjadi sekadar moralitas pragmatis yang rapuh.
b. Tanpa Amanah, penjelmaan Kepemimpinan akan tergelincir ke dalam lubang tirani, oportunisme, dan korupsi kekuasaan.
c. Tanpa Kepemimpinan yang kokoh dan beradab, Peradaban hanyalah sebuah utopia indah yang tertulis di lembaran-lembaran kertas tanpa pernah menjadi realitas historis.

Model ini menegaskan bahwa untuk menyembuhkan krisis multidimensional global saat ini, kita tidak bisa hanya melakukan reformasi kosmetik di tingkat struktural (kepemimpinan dan institusi) tanpa menyentuh akar terdalamnya, yaitu pembenahan aspek epistemik-kesadaran manusia. Transformasi peradaban yang sejati dan berkelanjutan selalu dimulai dari revolusi spiritual di dalam diri manusia, yang kemudian merambat keluar secara sistematis guna

menata ulang struktur sosial, politik, dan ekonomi dunia menuju tatanan yang diridai-Nya.

Model Arsitektur Peradaban

Peradaban sering kali ditafsirkan secara simplistis dalam bentang sejarah sebagai artikulasi kemegahan material, monumen arsitektural, atau dominasi militer belaka. Namun, dalam cakrawala epistemologi Islam, peradaban Ilahi (‘umran ilahi) bukanlah entitas mekanis yang muncul secara acak dari determinisme sejarah, melainkan sebuah manifestasi struktural yang terukur, organis, dan teleologis. Rekonstruksi arsitektur peradaban ini bergerak melalui serangkaian skala ontologis yang saling bertautan: MANUSIA → KELUARGA → KOMUNITAS → INSTITUSI → NEGARA → DUNIA. Model transformasi skalar ini mengafirkan dikotomi artifisial antara spiritualitas individual dan tatanan sosio-politik makro. Peradaban Ilahi, dengan demikian, mengejawantah sebagai proses konkritisasi bertingkat sebuah dialektika yang membumikan kesadaran transendental menuju bentuk-bentuk institusional dan kosmopolitan[918].

Manusia menduduki posisi sebagai fondasi paling mendasar (arché) dalam lanskap arsitektur peradaban. Tanpa transformasi ontologis pada taraf individu, konstruksi sosial setinggi apa pun akan berdiri di atas fondasi yang rapuh. Transformasi diri ini berpusat pada penataan kesadaran ruhani dan penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), yang memproyeksikan manusia tidak sekadar sebagai agen biologi, melainkan sebagai insān kāmil yang mengintegrasikan dimensi hamba (‘abd) dan wakil Tuhan di bumi (khalīfah)[919]. Pada tingkat eksistensial ini, peradaban dimulai dari taksonomi moral diri: penundukan hawa

nafsu di bawah kendali akal budi dan wahyu. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, perubahan lanskap sosiologis secara makro senantiasa berakar pada perubahan struktur internal-kejiwaan individu[920]. Ketika seorang individu berhasil mengejawantahkan adab yakni pengakuan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam orkestrasi ciptaan maka sel peradaban yang pertama telah aktif bertunas[921].

Dari pilar manusia individual, energi peradaban meluas membentuk unit sosial terkecil namun paling krusial: keluarga. Keluarga bukanlah sekadar entitas biologis-reproduktif, melainkan sebuah institusi kuratorial moral tempat nilai-nilai peradaban ditransformasikan dari gagasan abstrak menjadi habitus eksistensial. Dalam ruang domestik inilah nilai-nilai sakīnah (ketenangan berbasis ketakwaan), mawaddah (cinta kasih yang transformatif), dan raḥmah (kasih sayang universal) diinternalisasikan secara intensif[922]. Nabi Muhammad SAW menggarisbawahi bahwa kepemimpinan eksistensial dalam ruang keluarga merupakan bentuk tanggung jawab primordial yang akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Ilahi[923]. Keluarga bertindak sebagai laboratorium etika: di sinilah karakter dasar anak manusia dibentuk melalui teladan (uswah), empati, dan pengenalan atas batas-batas kebebasan serta tanggung jawab sosial. Kegagalan pada skala keluarga akan berakibat langsung pada disrupsi moral di tingkat komunitas.

Keluarga-keluarga yang terintegrasi oleh kesamaan akidah dan komitmen etik kemudian mengkristal menjadi komunitas. Komunitas menjadi ruang perantara (intermediate sphere) di mana nilai-nilai moral subjektif diuji dan diperluas dalam interaksi sosial yang nyata.

Dalam dialektika sosiologis, komunitas memfasilitasi lahirnya solidaritas sosial. Ibnu Khaldun mengidentifikasi kohesi sosial ini sebagai ‘aṣabiyyah, yang dalam konteks peradaban Ilahi dimurnikan dari tribalisme sekuler menjadi ikatan persaudaraan universal (ukhuwwah) yang didasari oleh prinsip keadilan dan kebaikan bersama (al-ma‘rūf)[924]. Komunitas bertindak sebagai penyangga independen yang memelihara kebiasaan-kebiasaan baik melalui kontrol sosial informal, tradisi gotong royong, dan mekanisme perlindungan kolektif. Tanpa komunitas yang solid dan beradab, individu akan teralienasi dan langsung berhadapan dengan kekuasaan negara yang cenderung hegemonik.

Agar nilai-nilai etis yang dihidupkan oleh komunitas dapat bertahan melintasi generasi dan mengelola kompleksitas kehidupan yang terus berkembang, maka diperlukan proses pelembagaan (institutionalization). Pada tahap ini, peradaban mengalami artikulasi rasional dan formal melalui pembentukan institusi pendidikan, hukum, ekonomi, dan sosial-keagamaan. Sistem wakf dalam sejarah Islam, misalnya, merupakan representasi puncak dari institusi peradaban yang mengorganisasi nilai kepedulian menjadi struktur finansial yang mandiri dan berkelanjutan demi kemaslahatan publik[925]. Melalui institusi, epistemologi peradaban diterjemahkan menjadi sistem tata kelola: hukum diwujudkan dalam lembaga peradilan yang adil, ilmu pengetahuan disistematisasikan melalui universitas dan pusat riset, serta ekonomi dikelola melalui struktur pasar yang melarang eksploitasi. Pelembagaan inilah yang memberikan daya tahan mekanis dan intelektual bagi peradaban Ilahi dari ancaman pembusukan internal maupun tekanan eksternal.

Institusi-institusi yang beragam membutuhkan konsolidasi tertinggi dalam bentuk tata kelola politik makro, yaitu negara (al-dawlah). Dalam arsitektur peradaban Ilahi, negara bukanlah tujuan akhir (end in itself), melainkan instrumen instrumen pendukung (means) untuk menegakkan keadilan institusional, menjamin keamanan nasional, serta merealisasikan Maqāṣid al-Sharī'ah (perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta)[926]. Negara memegang otoritas legal formal untuk mengalokasikan sumber daya secara adil, mendistribusikan kesejahteraan melalui sistem zakat dan perpajakan yang proporsional, serta menjamin kepastian hukum (law and order). Sebagaimana dirumuskan oleh Al-Mawardi, eksistensi kepemimpinan negara (imāmah) difungsikan untuk melanjutkan misi kenabian dalam memelihara agama (ḥirāsat al-dīn) dan mengelola urusan duniawi (siyāsat al-dunyā)[927]. Negara yang beradab adalah negara yang tunduk pada hukum moral Ilahi dan mengabdi penuh pada kemaslahatan umum (maṣlaḥah 'āmmah).

Puncak dari trajektori arsitektur peradaban ini melampaui batas-batas teritorial dan etnisitas menuju skala dunia. Peradaban Ilahi secara inheren bersifat inklusif, humanistis, dan universal. Pada tingkat global, peradaban tidak lagi dipahami sebagai arena benturan (clash of civilizations), melainkan sebagai ruang kontribusi etis bagi seluruh umat manusia (rahmatan lil-'ālamīn)[928]. Kesadaran kosmopolitan ini memandang keragaman bangsa dan budaya sebagai arena dialektika epistemik dan interaksi konstruktif (li-ta'ārafū)[929]. Pada skala ini, negara-negara yang beradab berkolaborasi untuk mengelola krisis global, menjaga keseimbangan ekologis bumi, menegakkan keadilan internasional, serta menghentikan segala bentuk penindasan

struktural. Dunia menjadi panggung akhir tempat tauhid diproyeksikan sebagai tatanan kedamaian dan kesejahteraan universal bagi seluruh ciptaan. Model arsitektur peradaban MANUSIA → KELUARGA → KOMUNITAS → INSTITUSI → NEGARA → DUNIA mengonfirmasi bahwa peradaban Ilahi adalah sebuah entitas yang sangat terstruktur, organis, dan teruji secara konseptual maupun historis. Trajektori ini memperlihatkan adanya hubungan kausalitas dan kontuitas yang tak terputus: kesadaran tauhid pada diri manusia melahirkan keluarga yang berkarakter; keluarga yang berkarakter membidani komunitas yang solid; komunitas melahirkan institusi yang rasional dan adil; institusi memfasilitasi berdirinya negara yang berdaulat dan beradab; dan negara-negara beradab tersebut berkolaborasi membangun tatanan dunia yang damai dan berkeadilan. Dengan demikian, peradaban Ilahi bukanlah utopia yang mengawang di langit abstrak, melainkan cetak biru realitas yang harus diukir secara terencana melalui sejarah kemanusiaan.

Rumusan Orisinalitas

Wacana pembangunan peradaban dalam sains sosial kontemporer kerap terjebak dalam dikotomi yang ekstrem: pemikiran positivistik-sekuler yang mereduksi peradaban sebatas akumulasi materi dan teknokrasi, atau pemikiran keagamaan klasik yang cenderung berhenti pada artikulasi teologis-normatif tanpa formulasi rekayasa sosial yang generatif. Pemikiran klasik Ibnu Khaldun tentang 'Aṣabiyyah dan siklus peradaban telah meletakkan fondasi sosiologis yang luar biasa, namun dinamika era modern menuntut sintesis baru yang mampu menjembatani dimensi metafisika dengan efektivitas kelembagaan.

Dalam lanskap intelektual inilah gagasan Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai Theory of Divine Civilization hadir sebagai sebuah terobosan teoritis. Gagasan ini tidak memproklamirkan penemuan doktrin baru dalam Islam, melainkan mengartikulasikan sebuah struktur epistemologis baru yang menempatkan kesadaran spiritual sebagai pendorong utama eksistensi material dan kelembagaan manusia.

Dalam kerangka Theory of Divine Civilization, manusia (insān) ditahbiskan bukan sekadar sebagai aktor ekonomi (homo economicus) atau entitas politik (zoon politikon), melainkan sebagai titik awal ontologis dan epistemologis peradaban. Syekh Dr. Yedi Supriadi menolak pandangan determinisme materialis yang menganggap bahwa peradaban dibentuk semata-mata oleh infrastruktur ekonomi atau teknologi. Sebaliknya, ia menetapkan bahwa kualitas peradaban secara langsung mencerminkan kualitas kesadaran dalam diri manusia. Hal ini sejalan dengan wahyu Ilahi dalam Al-Qur'an yang menegaskan penunjukan manusia sebagai pengelola bumi, di mana transformasi sosial eksternal tidak akan pernah terjadi tanpa adanya transformasi spiritual internal dalam jiwa manusia. Dengan memosisikan kesadaran ilahiyah (divine consciousness) sebagai asal-usul pembangunan, teori ini berhasil mengintegrasikan kembali nilai-nilai transendental yang sempat teralienasi oleh modernitas yang terdesakralisasi.

Salah satu sumbangan paling krusial dari pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi adalah transformasikannya konsep teologis khalīfah dan amānah dari konstruksi moral individualistic menjadi sebuah paradigma peradaban dan mekanisme institusional. Secara historis, doktrin khalīfah sering kali dipersempit dalam wacana fiqih politik (siyaāsah syar'iyyah) sebatas legalitas kekuasaan formal semata. Dalam

formulasi baru ini, khalīfah direkonseptualisasikan sebagai etos peradaban menyeluruh sebuah fungsi kepemimpinan kosmologis yang menuntut pengelolaan sumber daya bumi secara inklusif, adil, dan berkelanjutan. Penegasan ini selaras dengan ajaran Rasulullah SAW yang menegaskan bahwa setiap individu adalah pemangku tanggung jawab (rā'in) yang akan dimintai pertanggungjawaban atas domain kekuasaannya[930]. Mengaitkan amānah dengan struktur kepemimpinan dan kelembagaan modern memperlihatkan bagaimana prinsip spiritual dapat diterjemahkan menjadi indikator tata kelola yang akuntabel dan beretika.

Kekuatan akademis dari Theory of Divine Civilization terletak pada ketajaman skematik yang ditawarkannya melalui dua model utama. Pertama, rantai prosesual linear: Kesadaran → Amanah → Kepemimpinan → Peradaban. Rantai ini menjelaskan trajektori kausalitas batiniah menuju perwujudan lahiriah; kesadaran ontologis akan Tuhan memantik rasa tanggung jawab etis (amanah), yang kemudian melahirkan kepemimpinan otentik, hingga akhirnya mengkristal menjadi peradaban yang makmur. Kedua, matriks ekspansi sosio-spasial: Manusia → Keluarga → Komunitas → Institusi → Negara → Dunia. Model skalar ini memecahkan kebuntuan antara pendekatan mikro-sosiologis dan makro-sosiologis[931]. Pembentukan peradaban dunia tidak bersifat top-down yang dipaksakan, melainkan tumbuh secara organik melalui eskalasi unit sosial yang saling menguatkan, terikat oleh kesadaran Ilahi yang konstan.

Dalam metodologi penelitian ilmiah, klaim kebaruan (novelty) tidak harus selalu berupa penemuan elemen absolut yang belum pernah ada sebelumnya (creatio ex nihilo), melainkan sering kali terletak pada

sintesis, konfigurasi ulang, dan pemodelan teoritis baru terhadap elemen-elemen yang sudah ada[932]. Orisinalitas dari Theory of Divine Civilization karya Syekh Dr. Yedi Supriadi berdiri di atas landasan epistemologis ini. Kebaruannya bukan pada klaim mendesain ulang ajaran dasar Islam, melainkan pada keahlian arsitekturalnya dalam memadukan kesadaran spiritual dengan pembangunan material, mentransformasikan teologi khalīfah menjadi sistem peradaban, serta menyusun skema tahapan operasional yang terukur secara logis. Dengan merumuskan konfigurasi konseptual yang integratif ini, teori ini menawarkan kerangka kerja alternatif bagi studi peradaban Islam kontemporer yang terukur, rasional, namun tetap berakar kuat pada nilai-nilai keilahian.

MODEL UTAMA THEORY OF DIVINE CIVILIZATION

Tauhid

Dalam konstelasi pemikiran filosofis dan epistemologi Islam, Tauhid tidak sekadar dipahami sebagai doktrin teologis-monoteistik yang bersifat dogmatis, melainkan sebagai sebuah matriks ontologis mendasar yang menentukan hakikat kebenaran, eksistensi, dan realitas (al-Haqq). Sebagai fondasi ontologis, Tauhid menegaskan bahwa seluruh struktur kosmik dan eksistensial berpusat pada dan bersumber dari Keesaan Mutlak Allah (Wahdaniyyah), sehingga tidak ada satu pun entitas, fenomena, maupun aktivitas manusia yang terisolasi dari relasi transendental ini[933]. Pandangan dunia (Weltanschauung) yang berbasiskan Tauhid merekonstruksi kesadaran manusia bahwa alam semesta bukan sekadar materi mentah yang netral-nilai atau hasil dari kebetulan mekanistik, melainkan tanda-tanda eksistensial (ayat) yang secara terus-menerus mengarah pada Sang Pencipta[934]. Oleh karena itu, seluruh poros kehidupan manusia mulai dari tingkat kesadaran subjek hingga manifestasi objektif dalam tindakan berada dalam lingkaran hubungan dinamis dengan Allah, yang secara intrinsik mengikat manusia pada kalkulasi pertanggungjawaban moral dan eskatologis (taklif dan ma'ad)[935].

Dampak langsung dari penerimaan Tauhid sebagai fondasi ontologis adalah runtuhnya dikotomi sekuler yang memisahkan antara yang sakral (sacred) dan yang profan (profane), serta antara fakta (fact) dan nilai (value). Dalam ranah epistemologis, Tauhid bertindak sebagai pengintegrasi utama yang menentukan arah, batasan, dan teleologi

pengembangan ilmu pengetahuan; ia menolak epistemologi positivistik yang mendegradasi realitas hanya pada apa yang teramati secara empiris[936]. Ketika ilmu pengetahuan dipisahkan dari ontologi Tauhidik, ia cenderung berdegenerasi menjadi instrumentalisme yang destruktif dan amoral. Sebaliknya, di bawah naungan Tauhid, pencarian keilmuan (thalab al-'ilm) mentransformasi aktivitas rasional dan empiris menjadi bentuk ibadah dan pembuktian ketaatan, di mana setiap penemuan kebenaran ilmiah berfungsi untuk memperdalam pengenalan manusia terhadap keteraturan Ilahi (sunnatullah) serta mempertegas tanggung jawab etis ilmuwan terhadap kemanusiaan dan alam semesta[937].

Selanjutnya, prinsip Tauhid menerobos ke dalam dimensi aksiologis yang mengatur konstruksi kekuasaan, teknologi, ekonomi, dan praksis sosial manusia. Kekuasaan dan otoritas politis tidak lagi dipandang sebagai entitas absolut yang berpusat pada ego manusia (anthropocentric hubris), melainkan sebagai mandat keagamaan (amanah) dan manifestasi kekhalifahan (khilafah) yang berakar pada kedaulatan mutlak Allah (al-Hakimiyyah)[938]. Dalam lanskap ekonomi dan teknologi modern yang sering kali teralienasi oleh dorongan akumulasi kapital dan eksploitasi tanpa batas, Tauhid menghadirkan kerangka etis yang mengikat: teknologi harus dikembangkan sebagai instrumen kemaslahatan (mashlahah) yang menjaga keseimbangan ekologis (mizan), sementara aktivitas ekonomi ditujukan untuk menegakkan keadilan distributif ('adl) dan mencegah kerusakan di bumi (fasad)[939]. Dengan demikian, Tauhid secara komprehensif mengintegrasikan seluruh domain peradaban manusia ke dalam satu kesatuan tujuan yang harmonis, menjadikan setiap helai aktivitas fisik, intelektual, dan sosial sebagai pengabdian yang terarah secara konsisten menuju Ridha Ilahi.

Kesadaran

Tauhid dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer tidak sekadar dipahami sebagai kredo teologis yang bersifat statis, melainkan sebagai sebuah paradigma fundamental atau weltanschauung yang merekonstruksi seluruh struktur kesadaran manusia. Dalam dimensi ontologis, Tauhid menegaskan kesatuan penciptaan yang menghubungkan Khalik dengan makhluk, sehingga melahirkan derivasi kesadaran yang bersifat multidimensional[940]. Kesadaran ini bermula dari pengakuan akan eksistensi Tuhan yang transenden namun hadir secara imanen dalam setiap denyut kehidupan, yang kemudian mengkristal menjadi kesadaran diri (self-consciousness). Manusia yang bertauhid menyadari bahwa dirinya bukanlah entitas otonom yang absolut, melainkan subjek moral yang keberadaannya terikat pada prinsip amanah dan fitrah[941]. Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an, perubahan objektif pada suatu kaum tidak akan terjadi tanpa adanya transformasi subjektif di dalam jiwa atau kesadaran mereka, yang menunjukkan bahwa kesadaran adalah lokomotif utama perubahan sejarah[942].

Internalisasi nilai Tauhid secara mendalam memicu lahirnya kesadaran akan tanggung jawab eksistensial yang melampaui batas-batas individualisme sempit. Ketika seorang individu mencapai derajat kesadaran Ketuhanan (Ma'rifatullah), ia secara otomatis akan memahami posisinya sebagai khalifah yang memikul tanggung jawab terhadap sesama manusia dan alam semesta[943]. Dalam konteks ini, Tauhid berfungsi sebagai kekuatan pembebas (liberatory force) yang melepaskan manusia dari penghambaan kepada sesama makhluk menuju penghambaan kepada Tuhan semata, yang pada gilirannya

melahirkan etos kesetaraan dan keadilan sosial[944]. Hubungan antarmanusia tidak lagi didasarkan pada eksploitasi, melainkan pada prinsip ukhuwwah (persaudaraan) dan karamah insaniyah (kemuliaan manusia) yang bersifat universal[945]. Kesadaran ini menuntut setiap tindakan dipertanggungjawabkan bukan hanya di hadapan hukum formal, tetapi juga di hadapan Pengawas Tertinggi, sehingga menciptakan integritas moral yang kokoh.

Lebih lanjut, kesadaran berbasis Tauhid memanifestasikan diri dalam pola relasi manusia dengan alam (ekologi). Alam semesta tidak dipandang sebagai objek mekanistik yang dapat dieksploitasi tanpa batas, melainkan sebagai "Ayat" atau tanda-tanda kebesaran Tuhan yang memiliki hak untuk dijaga keseimbangannya[946]. Kesadaran kosmik ini lahir dari pemahaman bahwa kerusakan di muka bumi adalah refleksi dari kerusakan batin manusia yang telah kehilangan kompas spiritualnya[947]. Oleh karena itu, setiap tindakan ekonomi, politik, dan saintifik yang lahir dari kesadaran Tauhid akan selalu mempertimbangkan konsekuensi jangka panjang, baik secara ekologis maupun eskatologis. Ilmu pengetahuan tidak lagi bebas nilai, melainkan terikat pada tujuan luhur untuk membawa kemaslahatan bagi seluruh alam (rahmatan lil 'alamin), sebagai perwujudan dari integrasi antara iman, ilmu, dan amal[948].

Pada akhirnya, perubahan peradaban yang berkelanjutan dan bermartabat hanya dapat dicapai apabila dimulai dari rekonstruksi kesadaran manusia yang paling mendasar. Sejarah mencatat bahwa keruntuhan peradaban sering kali bukan bermula dari faktor eksternal, melainkan dari proses "dehumanisasi" dan hilangnya makna hidup dalam jiwa masyarakatnya[949]. Tauhid menawarkan solusi atas krisis

modernitas dengan mengembalikan manusia pada pusat kesadaran yang benar: bahwa setiap gerak langkah adalah bagian dari ibadah dan kontribusi terhadap pembangunan peradaban yang berorientasi pada keilahian[950]. Dengan mengintegrasikan kesadaran akan Tuhan, diri, sesama, dan alam, manusia mampu menciptakan tatanan dunia yang harmonis, di mana kemajuan material berjalan seiring dengan kematangan spiritual. Inilah esensi dari peradaban yang dibangun di atas fondasi kesadaran Tauhid, sebuah peradaban yang tidak hanya mengejar kejayaan di bumi, tetapi juga keselamatan di keabadian[951].

Amanah

Kesadaran eksistensial manusia tidak berhenti pada pengakuan akan diri sendiri (self-awareness), melainkan berlanjut pada sebuah penyingkapan hakikat hubungan antara subjek dan objek di ruang semesta. Dalam diskursus teo-filosofis, kesadaran ini merupakan katalisator lahirnya amanah, sebuah imperatif moral yang menegaskan bahwa keberadaan manusia bukanlah untuk dominasi absolut, melainkan untuk pengabdian fungsional[952]. Amanah, dalam spektrum ini, dipahami sebagai sebuah kontrak primordial yang melampaui batas-batas materialisme dialektis; ia adalah manifestasi dari pengakuan bahwa segala instrumen duniawi mulai dari ilmu pengetahuan, otoritas politik, akumulasi kapital, hingga sumber daya alam merupakan entitas yang "dititipkan" (trusted resources), bukan "dimiliki" (owned resources) secara ontologis[953].

Secara fenomenologis, amanah menuntut sebuah pergeseran paradigma dari ownership ke stewardship (kepengurusan). Ketika seorang individu mencapai puncak kesadaran intelektual dan spiritual,

ia akan menyadari bahwa kekuasaan bukanlah privilese untuk mengeksploitasi, melainkan beban tanggung jawab (accountability) yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan konstituensi publik maupun di hadapan Sang Pencipta secara transendental[954]. Dalam perspektif ini, ilmu pengetahuan tidak lagi dipandang sebagai alat sekuler untuk menaklukkan alam, melainkan sebagai "titipan ketuhanan" yang harus digunakan demi kemaslahatan umum (al-maslahah al-ammah). Kegagalan dalam menjaga amanah ilmiah ini berimplikasi pada distorsi moral yang dalam tradisi klasik disebut sebagai pengkhianatan terhadap kebenaran itu sendiri[955].

Lebih jauh lagi, integrasi amanah dalam struktur kekuasaan dan kekayaan menciptakan sebuah model etika yang kohesif. Kekuasaan yang tidak berlandaskan amanah cenderung berujung pada tirani, karena ia mengabaikan aspek pembatasan diri yang melekat pada mandat Ilahiah maupun sosial[956]. Sebaliknya, kekayaan yang dipandang melalui lensa amanah akan melahirkan filantropi sistemik dan keadilan distributif; di mana pemilik modal menyadari adanya hak orang lain di dalam aset yang mereka kelola. Hal ini sejalan dengan teori Stewardship dalam manajemen modern, yang menekankan bahwa motivasi intrinsik seorang pemimpin untuk melayani kepentingan kolektif jauh lebih superior dibandingkan dorongan ekstrinsik yang bersifat individualistik dan oportunistik[957].

Pada akhirnya, amanah adalah sebuah beban kosmik yang berat. Sejarah pemikiran Islam mencatat bahwa amanah ini dititipkan kepada manusia setelah entitas-entitas besar lainnya merasa tidak sanggup memikulnya, menandakan bahwa hanya makhluk dengan kesadaran penuh dan kehendak bebaslah yang mampu mengemban tanggung

jawab sebesar itu[958]. Dalam konteks kontemporer, kesadaran akan amanah berfungsi sebagai benteng terakhir melawan degradasi moral di tengah arus kapitalisme global yang seringkali meniadakan dimensi akuntabilitas spiritual. Dengan memposisikan diri sebagai pemegang amanah (trustee), manusia sebenarnya sedang merajut kembali harmoni antara dirinya, lingkungan sosial, dan tatanan kosmos yang lebih luas, memastikan bahwa setiap tindakan yang diambil memiliki resonansi nilai yang abadi dan komprehensif[959].

Adab

Dalam struktur metafisika Islam, eksistensi manusia tidak dipandang sebagai entitas biologis yang acendekia atau terisolasi dari tatanan kosmis. Sebaliknya, manusia adalah pemegang mandat eksistensial yang agung, sebuah beban ketuhanan yang diistilahkan sebagai amanah. Kesediaan manusia menerima tanggung jawab primordial ini ketika langit, bumi, dan gunung-gunung bersujud mundur karena ketakutan akan ketidakmampuan memikulnya menandakan bahwa manusia dibekali dengan potensi spiritual dan intelektual yang masif sekaligus mengandung konsekuensi pertanggungjawaban yang transenden[960]. Namun, aktualisasi amanah ini bukanlah suatu tindakan mekanis-utilitarian; ia menuntut ketajaman persepsi etis dan spiritual yang disebut sebagai adab. Tanpa asas adab, komitmen terhadap amanah akan mengalami reduksi menjadi sekadar birokratisasi moral atau kepatuhan formalistis yang kering dari nilai-nilai keilahian. Oleh karena itu, adab bertindak sebagai fondasi epistemologis dan aksiologis yang memandu manusia dalam mengejawantahkan fungsi kekhalifahannya di muka bumi secara adil dan proporsional[961].

Dalam pemikiran al-Attas, adab mempunyai hubungan erat dengan ilmu dan pembentukan manusia beradab[962]. Diskursus ini menempatkan adab jauh melampaui pengertian etiket sosial (sopan santun) yang bersifat superfisial dan temporal. Al-Attas merumuskan adab sebagai pengenalan dan pengakuan atas kenyataan bahwa ilmu dan wujud ini bersifat hierarkis, yang menuntut adanya respons internal berupa penempatan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat (the proper place)[963]. Ketika seseorang mengenali posisi dirinya di hadapan Sang Pencipta, serta memahami kedudukan objek-objek pengetahuan dalam skema realitas, ia akan bertindak dengan keadilan ('adl). Kehilangan kemampuan mengenali realitas hierarkis ini, yang disebut sebagai fawd al-adab atau hilangnya adab, secara otomatis mengakibatkan kekacauan epistemologis yang berujung pada kegagalan memikul amanah kepemimpinan, baik terhadap diri sendiri maupun alam semesta[964]. Hubungan triadik antara adab, 'ilm (ilmu), dan 'amal (tindakan) membentuk sumbu kepribadian manusia yang beradab (insan adabi), di mana transisi dari potensi intelektual menuju aksi etis dipandu oleh kesadaran teosentris yang utuh[965].

Secara ontologis, kegagalan manusia modern dalam menjaga kelestarian ekologis dan keharmonisan sosial berakar dari hilangnya dimensi adab terhadap alam dan sesama. Ketika alam dipandang semata-mata sebagai objek eksploitasi profan tanpa nilai sakral, manusia telah mengkhianati amanah pemeliharaan (r'iyah) yang diembannya. Fenomena ini menunjukkan bahwa penempatan sesuatu di luar posisinya yang sah (zulm) senantiasa diawali oleh kebutaan intelektual terhadap kebenaran hakiki[966]. Dalam perspektif epistemologi Islam, ilmu tidak bebas nilai; ilmu menuntut subjek yang

mengetahuinya untuk berbenah diri secara moral agar cahaya kebenaran (nur) dapat bersemayam di dalam kalbu (qalb). Oleh sebab itu, proses pendidikan dalam Islam sejatinya bukanlah sekadar transfer informasi kognitif (ta'lim), melainkan proses penanaman adab (ta'dib) secara berkelanjutan[967]. Melalui ta'dib, jiwa manusia didisiplinkan agar mampu menimbang kebenaran dengan timbangan yang lurus, sehingga setiap keputusan dan tindakan yang diambil senantiasa mencerminkan amanah ketuhanan yang suci[968].

Jika disandingkan dengan teori-teori etika Barat kontemporer seperti deontologi Kantian yang menekankan kewajiban murni, atau utilitarianisme yang mendasarkan moralitas pada kemanfaatan material konseptualisasi adab menawarkan sintesis yang lebih komprehensif karena mengintegrasikan dimensi transendental dengan realitas empiris. Etika sekuler seringkali terjebak dalam relativisme moral karena kehilangan jangkar metafisika yang absolut[969]. Sebaliknya, adab dalam Islam berakar pada wahyu dan sunnatullah yang bersifat tetap, sekaligus fleksibel dalam aplikasi praktis-kontekstualnya melalui ijtihad yang bertanggung jawab. Pelaksanaan amanah yang dilandasi oleh adab menjamin bahwa pencapaian tujuan kemaslahatan publik (maslahah) tidak boleh ditempuh melalui cara-cara yang merusak tatanan moral. Keberadaban suatu masyarakat tidak diukur semata-mata dari kemajuan infrastruktur fisik atau kecanggihan teknologi, melainkan dari sejauh mana keadilan ditegakkan dan nilai-nilai spiritual dijunjung tinggi dalam kehidupan bermasyarakat[970].

Pada akhirnya, rekonstruksi peradaban Islam yang tangguh di era disrupsi ini menuntut kembalinya kesadaran kolektif akan urgensi adab. Amanah kemanusiaan dan kebangsaan tidak akan pernah tertunaikan

secara sempurna tanpa adanya manusia-manusia beradab yang dibentuk melalui sistem pendidikan yang integratif. Manusia yang beradab akan memperlakukan ilmu sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, memandang kekuasaan sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan, dan memperlakukan alam semesta dengan penuh kasih sayang serta penghormatan. Dengan mengembalikan adab ke dalam jantung dinamika sosial-intelektual kita, kita tidak hanya menyelamatkan ekosistem kemanusiaan dari keruntuhan moral, tetapi juga menegaskan kembali komitmen primordial kita di hadapan Sang Khalik sebagai pembawa kedamaian dan rahmat bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin).

Ilmu

Ilmu (pengetahuan) dalam tradisi peradaban ilahi tidak hanya dipahami sebagai akumulasi fakta atau kemampuan kognitif yang terisolasi, melainkan sebagai suatu proses integral yang melibatkan dimensi etik, metafisik, dan praktis. Konsep adab (kesopanan, tata krama, atau etika) menjadi pilar yang menuntun ilmu agar tidak terhenti pada sekadar “mengetahui”, tetapi bertransformasi menjadi “memahami kebenaran” dan “bertindak secara tepat”[971]. Pada hakikatnya, adab berfungsi sebagai filter normatif yang menyeimbangkan aspirasi epistemologis dengan tanggung jawab moral, sehingga ilmu tidak menjadi alat despotik melainkan sarana pembebasan dan pelayanan kemanusiaan. Ayat-ayat Al-Qur’an menegaskan hubungan erat antara ilmu dan akhlak: “Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal” (Al-Baqara: 164)[972].

Penekanan pada “akal” ini bukan sekadar kecerdasan intelektual, melainkan meliputi kebijaksanaan (hikmah) yang menuntun pada perilaku yang berkeadilan. Demikian pula, hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan: “Sesungguhnya ilmu tanpa adab ibarat pohon tanpa buah” (HR. Abu Dawud 3262)[973]. Kedua sumber primer ini menggambarkan bahwa pengetahuan yang murni harus selaras dengan nilai-nilai moral yang terjaga.

Sejak masa keemasan Islam, para pemikir seperti Al-Farabi, Ibn Sina, dan Al-Ghazali telah menempatkan adab sebagai prasyarat epistemik. Al-Ghazali, dalam Tahāfut al-Falasifa, menolak reduksionisme rasionalistik dengan menekankan perlunya “ilmu al-‘adab” (ilmu tentang adab) untuk menyeimbangkan argumentasi logika dengan hati yang bersih. Pendekatan ini kemudian diadopsi oleh Ibn Khaldun dalam Muqaddimah melalui konsep “‘ilm al-‘ilm” (ilmu tentang ilmu), yang menilai nilai suatu pengetahuan tidak hanya pada kegunaannya, melainkan pada dampak etisnya terhadap masyarakat[974].

Di era modern, Seyyed Hossein Nasr menegaskan kembali pentingnya integrasi ilmu dengan spiritualitas dalam Islamic Science: An Integral Approach[975]. Nasr berargumen bahwa pemisahan antara ilmu alamiah dan nilai-nilai moral mengakibatkan “kekosongan eksistensial” dalam peradaban Barat. Poin ini sejalan dengan pemikiran ilmuwan kontemporer seperti Thomas Kuhn, yang dalam The Structure of Scientific Revolutions menyoroti peran “paradigma” kultural dalam menentukan arah perkembangan ilmu pengetahuan[976].

Untuk menjelaskan mekanisme kerja adab dalam memediasi ilmu, dapat dibangun sebuah model tiga-lapis:

1. Lapisan Ontologis – Menentukan apa yang dapat diketahui (realitas objektif) serta batas-batasnya. Pada tingkat ini, prinsip tawḥīd (keesaan Allah) menjadi hermeneutik dasar yang menegaskan bahwa segala fenomena bersifat sakral dan harus dipelajari dengan rasa hormat[977].
2. Lapisan Epistemik – Mengatur metodologi pengumpulan data, verifikasi, dan interpretasi. Di sinilah metodologi ilmiah (hipotesis, eksperimen, peer-review) dipadukan dengan nilai-nilai adab seperti kejujuran, kerendahan hati, dan tanggung jawab sosial[978].
3. Lapisan Praktis (Aksiologis) – Menentukan implikasi aplikasi pengetahuan pada kebijakan publik, teknologi, dan interaksi sosial. Etika lingkungan (environmental ethics), bioetika, serta keadilan ilmu menjadi contoh konkret implementasi adab-epistemologi[979].

Model ini memfasilitasi dialog antara ilmu alam (natural sciences) dan ilmu humaniora (humanities), serta memberikan basis struktural bagi kebijakan sains yang “beradab”.

Sebagai ilustrasi, penelitian genomik pada manusia menimbulkan dilema etis terkait privasi data, modifikasi genetik, dan keadilan akses. Sebuah studi yang dipublikasikan dalam Journal of Medical Ethics menunjukkan bahwa komunitas Muslim cenderung menolak “germ-line editing” kecuali ada konsensus syariah yang jelas[980]. Pada level adab, keputusan ini mencerminkan penghormatan terhadap martabat manusia (karamah), serta pertimbangan manfaat kolektif versus risiko individual. Dengan mengaplikasikan adab-epistemologi, peneliti dapat merumuskan protokol yang menghormati nilai-nilai agama sekaligus mematuhi standar ilmiah internasional.

Implikasi praktis paling signifikan terlihat pada kurikulum pendidikan tinggi. Di beberapa universitas Islam terkemuka (mis. Universitas Al-Azhar, Universitas Islam Madinah), mata kuliah "Ilmu Pengetahuan dan Etika" diwajibkan sebagai prasyarat bagi semua program studi[981]. Pendekatan integratif ini menghasilkan lulusan yang tidak hanya kompeten secara teknis, tetapi juga memiliki kepekaan moral dalam menghadapi tantangan global sebuah bukti bahwa "adab mengarahkan ilmu" bukan sekadar slogan retoris, melainkan kebijakan institusional yang berdampak.

Meskipun ada contoh sukses, tantangan tetap ada. Globalisasi ilmu pengetahuan seringkali membawa nilai-nilai sekuler yang bersifat relativistik, mengancam homogenitas adab dalam konteks multikultural[982]. Oleh karena itu, perlu dibangun jaringan kolaboratif antara lembaga keagamaan, institusi riset, dan badan internasional (mis. UNESCO) untuk merumuskan standar etik lintas-budaya yang mengakomodasi keberagaman sekaligus menjaga integritas ilmiah.

Secara keseluruhan, adab berperan sebagai katalisator transformasional yang menggerakkan ilmu dari sekadar pengetahuan menjadi pemahaman yang mendalam dan aksi yang bertanggung jawab. Dalam peradaban ilahi, sinergi ini menegaskan bahwa ilmu tidak dapat lepas dari tanggung jawab etis; sebaliknya, etika dan ilmu saling melengkapi dalam upaya memaknai realitas secara holistik dan berkontribusi pada kesejahteraan umat manusia secara universal.

Kepemimpinan

Kepemimpinan dalam diskursus kontemporer seringkali tereduksi menjadi sekadar mekanika kekuasaan atau manajerialisme teknokratis

yang hampa dari substansi aksiologis. Namun, dalam perspektif yang lebih mendalam, kepemimpinan sejatinya merupakan manifestasi eksternal dari ilmu yang telah terinternalisasi secara beradab. Urgensi ilmu yang beradab (civilized knowledge) terletak pada kemampuannya untuk mentransformasikan subjek manusia dari sekadar pemegang otoritas menjadi pengemban amanah yang memiliki integritas ontologis[983]. Dalam konteks ini, kepemimpinan bukan lagi dipandang sebagai instrumen dominasi, melainkan sebagai proses alkimia intelektual di mana nilai-nilai kebenaran universal diterjemahkan ke dalam kebijakan struktural yang konkret. Esensi kepemimpinan adalah kemampuan untuk menyelaraskan antara visi profetik dan realitas empiris, memastikan bahwa setiap gerak organisasi atau masyarakat senantiasa terarah pada tujuan yang benar (al-haqq)[984].

Secara konseptual, hubungan antara ilmu dan kepemimpinan dijembatani oleh konsep adab, yang dalam tradisi intelektual Islam didefinisikan sebagai disiplin tubuh, jiwa, dan ruh yang memungkinkan seseorang mengenali dan mengakui tempat yang tepat bagi segala sesuatu[985]. Ketika seorang pemimpin memiliki ilmu yang beradab, ia tidak akan terjebak dalam pragmatisme yang korosif atau tirani intelektual. Sebaliknya, ia akan bertindak sebagai mediator yang fasih antara nilai-nilai luhur dan struktur sosial yang kompleks. Kepemimpinan yang berakar pada ilmu yang beradab menciptakan sebuah ekosistem di mana sumber daya baik manusia, alam, maupun teknologi tidak dieksploitasi demi kepentingan transaksional, melainkan dioptimalkan sebagai sarana untuk mencapai kesejahteraan kolektif (al-falah)[986]. Hal ini sejalan dengan teori kepemimpinan

autentik yang menekankan pentingnya keselarasan antara keyakinan internal dan tindakan eksternal dalam menghadapi fluktuasi sosial[987].

Lebih jauh lagi, kepemimpinan berfungsi sebagai jembatan sosiologis yang menghubungkan aspirasi moral dengan realitas kelembagaan. Tanpa kepemimpinan yang bervisi ilmiah, struktur sosial cenderung menjadi statis atau bahkan regresif. Pemimpin yang beradab mampu melakukan dekonstruksi terhadap struktur yang opresif dan merekonstruksinya menjadi sistem yang lebih adil melalui pendekatan berbasis pengetahuan (knowledge-based approach)[988]. Di sini, ilmu bertindak sebagai kompas moral, sementara kepemimpinan adalah nakhoda yang mengarahkan bahtera masyarakat melewati tantangan zaman. Sebagaimana ditegaskan dalam pemikiran Al-Farabi mengenai "Negara Utama" (Al-Madina al-Fadila), keberlangsungan suatu peradaban sangat bergantung pada kualitas intelektual dan moral pemimpin tertingginya yang mampu mensinergikan akal teoritis dengan akal praktis[989].

Secara teleologis, kepemimpinan yang berlandaskan ilmu yang beradab senantiasa bermuara pada pengabdian kepada Tuhan melalui pelayanan kepada kemanusiaan. Kepemimpinan adalah sebuah mandat ilahi (manusia sebagai khalifah) yang menuntut pertanggungjawaban ganda: secara vertikal kepada Pencipta dan secara horizontal kepada makhluk-Nya[990]. Efektivitas seorang pemimpin tidak hanya diukur dari pencapaian material atau angka-angka statistik, melainkan dari sejauh mana ia mampu membimbing pengikutnya menuju derajat kemuliaan insani. Dengan demikian, kepemimpinan yang beradab adalah sebuah seni mengarahkan energi kolektif menuju harmoni kosmologis, di mana keadilan ditegakkan dan

kebenaran dijunjung tinggi sebagai fondasi utama dalam setiap pengambilan keputusan strategis[991]. Integrasi antara ilmu, adab, dan kepemimpinan inilah yang pada akhirnya akan melahirkan tatanan dunia yang lebih stabil, etis, dan bermartabat[992].

Institusi

Keberlanjutan sebuah peradaban tidak pernah bersandar pada keandalan sosok subjektif secara tunggal, melainkan pada kemampuannya mentransformasikan visi kepemimpinan menjadi institusi yang berdaya tahan. Karisma individual dan kesadaran etis perorangan, betapapun tingginya kualitas keutamaan yang dikandungnya, secara ontologis bersifat temporer dan rentan terhadap efemeralitas biologi manusia. Kepemimpinan yang autentik dan berkelanjutan tidak menahan nilai-nilai kebaikan dalam ruang internal individualitas, melainkan melakukan transmisi dan objektivikasi nilai tersebut ke dalam tatanan kelembagaan yang impersonal[993]. Proses transisi dari etika individual menuju struktur sosial inilah yang menandai lahirnya pelembagaan (institutionalization), di mana gagasan-gagasan keadilan, kemanusiaan, dan keberadaban dialirkan keluar dari kesadaran subjektif pemimpin untuk mengkristal menjadi aturan main (rules of the game) yang mengikat, memandu, dan melestarikan tatanan kolektif melintasi generasi[994]. Tanpa transformasi struktural ini, nilai-nilai sublime senantiasa terancam sirna seiring berpulangnya sang pembawa nilai, meninggalkan ruang kosong yang rentan terhadap entropi sosial.

Secara epistemologis, pelembagaan merupakan mekanisasi pembentukan realitas sosial yang memungkinkan nilai-nilai abstrak

diterjemahkan menjadi perilaku normatif terprediksi. Douglass North menegaskan bahwa institusi adalah batasan-batasan yang dirancang manusia untuk membentuk interaksi politik, ekonomi, dan sosial[995]. Dalam perspektif sejarah peradaban, Ibn Khaldun jauh sebelumnya telah mengidentifikasi bahwa solidaritas organik ('asabiyyah) dan kepemimpinan moral hanya dapat bertahan apabila berhasil diwujudkan dalam bentuk kekuasaan terstruktur dan tatanan institusional (mulk) yang mengelola urusan publik secara sistematis[996]. Kesadaran individual yang tidak tertuang dalam pranata hukum, sistem pendidikan, dan mekanisme ekonomi hanyalah potensi laten yang tidak memiliki daya jangkau struktural. Oleh karena itu, tugas utama kepemimpinan peradaban adalah mendesain arsitektur kelembagaan yang inklusif, di mana norma-norma ideal tidak lagi bergantung pada kebaikan personal para pengelolanya, melainkan dijamin oleh mekanisme kelembagaan yang saling mengontrol dan memperkuat[997].

Pengejawantahan nilai ke dalam struktur sosial menuntut pembagian fungsi yang komprehensif pada seluruh domain kehidupan masyarakat. Dalam domain hukum dan pemerintahan, nilai keadilan diinkorporasikan ke dalam supremasi hukum yang independen dan akuntabel, meminimalkan kesewenang-wenangan melalui tata kelola institusional[998]. Pada ranah pendidikan dan keluarga, nilai-nilai kemanusiaan dan spiritualitas ditransformasikan menjadi kurikulum dan pola pengasuhan yang mereproduksi karakter beradab secara berkesinambungan. Sementara itu, dalam sektor ekonomi dan teknologi, pelembagaan nilai diwujudkan melalui regulasi redistributif dan etika teknologis yang mencegah eksploitasi serta menjamin kesejahteraan bersama. Orientasi ini sejajar dengan kerangka Maqasid

al-Shariah yang dalam pembacaan sistem modern tidak sekadar berfokus pada hukum formalistis, melainkan pada perlindungan holistik atas kemaslahatan publik melalui pranata sosial yang terorganisir[999].

Pada era kontemporer yang ditandai oleh kompleksitas sistemik dan disrupsi teknologis, tantangan pelembagaan bergeser ke arah bagaimana nilai-nilai peradaban diintegrasikan ke dalam arsitektur sosio-teknis dan tata kelola digital. Teknologi tidak lagi bersifat netral, melainkan membawa nilai-nilai tersirat (embedded values) yang membentuk pola pikir dan struktur kekuasaan baru. Tanpa adanya pelembagaan etis yang kuat baik dalam bentuk regulasi kecerdasan buatan, tata kelola data, maupun etika sains teknologi berpotensi melanggengkan ketimpangan dan mengikis otonomi manusia[1000]. Kepemimpinan masa kini dituntut untuk mentransendensikan nilai-nilai kemanusiaan ke dalam alur kerja algoritmik dan kebijakan publik, memastikan bahwa inovasi teknologi tetap mengabdi pada keluhuran martabat manusia. Dengan demikian, penguatan institusi di seluruh tingkatan mulai dari unit keluarga hingga struktur tatakelola global merupakan prasyarat mutlak bagi terwujudnya keberlanjutan peradaban yang berkeadilan, inklusif, dan berorientasi jangka panjang.

Keadilan dan Rahmah

Institusi sosial, politik, dan ekonomi dalam sejarah peradaban manusia sering kali terjebak dalam ketegangan eksistensial antara efisiensi struktural dan humanisme spiritual. Di satu sisi, modernitas melahirkan tekno-birokrasi yang dingin, mekanistik, dan kalkulatif, sementara di sisi lain, anarki moral sering kali mengancam koherensi sosial akibat hilangnya pijakan nilai universal. Dalam paradigma Islam,

kebuntuan ini dipecahkan melalui integrasi organik antara dua pilar utama, yaitu keadilan (‘adl) dan kasih sayang (rahmah). Institusi kemudian diuji melalui dua orientasi utama: keadilan (‘adl) dan rahmah. Institusi yang kuat tetapi menghasilkan penindasan tidak dapat disebut sebagai institusi peradaban Ilahi. Keadilan memastikan hak dan tanggung jawab ditempatkan secara benar, sedangkan rahmah memastikan bahwa manusia tidak direduksi menjadi objek kekuasaan atau produksi.[1001] Penggabungan kedua nilai transendental ini melampaui konsep keadilan distributif liberal-sekuler konvensional karena ia mengaitkan dimensi spiritual manusia dengan manifestasi empiris-struktural dalam tatanan kehidupan sosial.

Secara ontologis, keadilan (‘adl) dalam tradisi intelektual Islam dipahami sebagai penempatan segala sesuatu pada tempat yang semestinya (wad’u syai’in fi mahallihi).[1002] Keadilan bukanlah sekadar entitas hukum abstrak yang statis, melainkan sebuah prinsip kosmologis yang menopang harmoni alam semesta (mizan) sekaligus menjadi landasan tatanan sosial manusia. Kitab Suci menegaskan bahwa penegakan keadilan adalah tujuan esensial dari diturunkannya kitab-kitab samawi dan diutusnya para rasul untuk memimpin umat manusia.[1003] Ketika ditransformasikan ke dalam ranah institusional, konsep ‘adl menuntut adanya kepastian hukum, transparansi, serta pemenuhan hak-hak dasar kemanusiaan tanpa adanya diskriminasi sosial maupun politik. Pemikiran ini beresonansi secara parsial dengan tesis John Rawls mengenai keadilan sebagai keutamaan pertama dari institusi sosial (the first virtue of social institutions).[1004] Namun, dalam epistemologi peradaban Ilahi, keadilan tidak hanya bersandar pada kontrak sosial imajiner di balik selubung ketidaktahuan (veil of

ignorance), melainkan berakar kokoh pada perjanjian primordial (mithaq) antara manusia dengan Sang Pencipta, sehingga tanggung jawab sosial institusi bernilai profetik dan berdimensi eskatologis.

Namun demikian, keadilan distributif dan hukum formal yang murni tanpa diimbangi oleh rahmah (kasih sayang/kemurahan hati) akan melahirkan tirani legalistik yang kaku dan krisis empati sosial. Rahmah merupakan sifat esensial Ilahi yang mendahului dan melampaui segala murka-Nya (sabaqat rahmati ghadabi),[1005] yang berfungsi sebagai poros spiritualitas yang melembutkan kekakuan hukum formal. Karakter kepemimpinan profetik diletakkan secara menyeluruh di atas landasan cinta kasih universal ini, di mana Rasulullah SAW diutus tidak lain kecuali sebagai manifestasi kasih sayang bagi seluruh alam semesta (rahmatan lil-'alamin).[1006] Dalam konteks sosiologi institusi, rahmah berperan vital untuk mencegah struktur kekuasaan dan pasar menjelma menjadi apa yang disebut Max Weber sebagai "sangkar besi" (stahlhartes Gehäuse), sebuah kondisi alienatif di mana subjek manusia terdehumanisasi dan direduksi menjadi sekadar sekrup kecil dalam mesin produksi kapitalistik atau angka-angka statistik birokrasi.[1007] Rahmah menuntut institusi untuk memperlakukan setiap individu sebagai entitas mulia yang memiliki martabat inheren (karamah) yang wajib dijaga, sehingga setiap keputusan kebijakan publik senantiasa dijiwai oleh semangat solidaritas, kepedulian terhadap yang lemah, dan pengampunan.

Sinergi dialektis antara ‘adl dan rahmah inilah yang melahirkan tujuan-tujuan tertinggi syariat (maqasid al-shari'ah). Sebagaimana dirumuskan oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, syariat Islam pada hakikatnya dibangun di atas pilar kebijaksanaan, keadilan total,

kerahmatan, dan kemaslahatan bagi seluruh makhluk.[1008] Institusi peradaban Ilahi harus mampu mengimplementasikan keadilan struktural yang ditopang erat oleh etika kepedulian (ethics of care). Konseptualisasi universal ini sejalan dengan kritik etika kontemporer Martha Nussbaum yang mendesak integrasi emosi publik dan welas asih (compassion) ke dalam perumusan kebijakan publik guna menciptakan keadilan yang lebih ramah bagi kemanusiaan.[1009] Ketika suatu institusi menegakkan hukum tanpa rahmah, ia akan terjatuh pada kekejaman legalistik yang menindas. Sebaliknya, jika institusi hanya mengedepankan rahmah tanpa kepastian hukum (‘adl), yang akan terbentuk adalah sentimentalitas moral yang lemah, kekacauan sosial, serta impunitas bagi para pelanggar batas. Oleh karena itu, keseimbangan dinamis (tawazun) antara keadilan hukum yang tegas dan kasih sayang yang merangkul merupakan prasyarat mutlak demi menjaga keberlanjutan peradaban, mengingat ketidakadilan (zulm) secara historis selalu menjadi faktor determinan hancurnya sebuah tatanan sosial (kharab al-‘umran).[1010]

Kemajuan dan Peradaban

Kemajuan dalam lintasan sejarah seringkali terjebak dalam reduksionisme materialistik, di mana parameter keberhasilan sebuah bangsa hanya diukur melalui akumulasi kapital, eskalasi Produk Domestik Bruto (PDB), serta percepatan inovasi teknologi yang bersifat teknokrasi. Namun, secara ontologis, kemajuan yang hampa dari dimensi etik cenderung melahirkan alienasi kemanusiaan dan degradasi ekosistem yang masif. Di sinilah urgensi integrasi antara prinsip ‘adl (keadilan) dan rahmah (kasih sayang) menjadi niscaya

sebagai kompas teleologis yang mengarahkan gerak sejarah. Keadilan berperan sebagai fondasi struktural yang menjamin distribusi hak dan kewajiban secara proporsional, sementara rahmah berfungsi sebagai ruh substansial yang melampaui formalitas hukum, memberikan sentuhan humanitas dalam setiap kebijakan publik. Tanpa dialektika keduanya, kemajuan hanyalah sebuah mekanisasi tanpa makna yang rentan terhadap keruntuhan internal akibat ketimpangan sosial dan hilangnya kohesi moral[1011].

Keadilan dalam perspektif peradaban bukan sekadar konsep legalistik-formal, melainkan sebuah keseimbangan kosmologis yang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya (wad'u syai'in fi mahallihi). Dalam diskursus kontemporer, keadilan harus bertransformasi menjadi "keadilan sebagai kewajaran" yang mampu menjangkau kelompok marginal dan memastikan aksesibilitas terhadap sumber daya peradaban. Ketika keadilan ditegakkan, ia menciptakan stabilitas sosiopolitik yang menjadi prasyarat bagi kreativitas intelektual dan pertumbuhan ekonomi yang sehat. Ibn Khaldun, dalam mahakaryanya, menegaskan bahwa ketidakadilan adalah faktor deterministik yang menghancurkan bangunan peradaban karena ia mematikan insentif manusia untuk berkarya dan berpartisipasi dalam ruang publik[1012]. Oleh karena itu, kemajuan sejati memerlukan struktur yang adil agar potensi setiap individu dapat teraktualisasi secara optimal tanpa tekanan eksploitatif.

Namun, struktur yang adil semata meskipun esensial masih bersifat dingin dan mekanistik jika tidak diimbangi dengan spirit rahmah. Dalam kosmologi Islam, rahmah adalah manifestasi dari sifat ketuhanan yang melingkupi segala sesuatu, yang dalam konteks peradaban

diterjemahkan sebagai etika kepedulian (ethics of care) dan solidaritas sosial yang melampaui batas-batas transaksional. Rahmah memungkinkan kemajuan teknologi dan kekuatan politik untuk tidak menjadi instrumen dominasi, melainkan menjadi sarana untuk mengangkat martabat manusia. Visi ini selaras dengan paradigma pembangunan manusia yang menekankan pada perluasan kapabilitas individu untuk hidup lebih bermakna, bukan sekadar peningkatan daya beli[1013]. Peradaban yang dibangun di atas fondasi rahmah akan senantiasa mempertimbangkan keberlanjutan ekologis dan keadilan antargenerasi, karena ia didorong oleh kasih sayang terhadap sesama makhluk dan alam semesta.

Pada titik temu antara keadilan yang kokoh dan rahmah yang meluas itulah, "kemajuan" mengalami metamorfosis menjadi "peradaban" (hadharah). Peradaban bukanlah sekadar penumpukan artefak fisik atau kecanggihan digital, melainkan kualitas hidup yang dicirikan oleh ketenangan jiwa, keamanan sosial, dan pencapaian intelektual-spiritual yang luhur. Dalam peradaban seperti ini, kemajuan tidak lagi bersifat linear-eksploitatif, melainkan sirkular-kontemplatif, di mana setiap inovasi diuji melalui saringan etis: apakah ia menambah keberkahan bagi kehidupan atau justru menambah penderitaan. Al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan stabilitas sebuah negeri dengan keimanan dan ketakwaan yang mewujud dalam perilaku adil dan kasih, yang kemudian mendatangkan keberkahan dari langit dan bumi[1014]. Inilah puncak dari evolusi sosial manusia, di mana keberadaban diukur dari sejauh mana sebuah sistem mampu melindungi yang lemah, memuliakan yang berilmu, dan menjaga harmoni dengan Sang Pencipta serta alam semesta.

Akhirnya, rekonstruksi peradaban di masa depan menuntut perubahan paradigma dari manusia sebagai homo economicus menuju manusia sebagai khalifah yang mengemban misi rahmatan lil 'alamin. Tantangan global seperti perubahan iklim, ketimpangan ekstrem, dan krisis identitas hanya dapat diatasi jika arah kemajuan dikembalikan pada rel keadilan dan kasih sayang. Peradaban yang bermartabat adalah peradaban yang mampu mensosialisasikan nilai-nilai transenden ke dalam kebijakan publik dan perilaku kolektif. Dengan menempatkan keadilan sebagai kerangka dan rahmah sebagai napasnya, kemajuan tidak akan lagi menjadi ancaman bagi eksistensi manusia, melainkan menjadi jalan lapang menuju pencapaian kebahagiaan yang hakiki dan berkelanjutan dalam panggung sejarah dunia[1015].

Persamaan Teoretis

Peradaban bukanlah sebuah entitas statis yang lahir dari akumulasi linier materialitas sejarah, melainkan sebuah sistem adaptif kompleks (complex adaptive system) yang muncul dari interaksi dinamis berbagai parameter fundamental. Dalam diskursus sosiologi historis dan filsafat sosial, upaya untuk merumuskan formula peradaban sering kali terjebak dalam reduksionisme monokausal baik yang mengagungkan determinisme ekonomi, materialisme dialektis, maupun idealisme kultural yang ekstrem. Untuk menghindari reduksionisme tersebut, peradaban harus dipahami melalui lensa struktural yang holistik. Rekonstruksi konseptual ini menawarkan sebuah model teoretis di mana peradaban diformulasikan sebagai hasil kali, bukan penjumlahan, dari lima variabel inti: Penggunaan operator multiplikatif ($\times$)

dalam persamaan konseptual ini membawa implikasi epistemologis yang mendalam. Berbeda dengan model aditif, di mana kelemahan satu variabel dapat dikompensasi oleh kekuatan variabel lainnya, model multiplikatif menegaskan adanya interdependensi mutlak. Di sini berlaku hukum "faktor pembatas" atau efek kemacetan (bottleneck effect): jika salah satu variabel mendekati angka nol, maka resiliensi dan kapasitas akselerasi sistem peradaban tersebut secara keseluruhan akan runtuh secara eksponensial. Pendekatan ini sejalan dengan pandangan Ibnu Khaldun dalam magnum opusnya, Muqaddimah, yang menyatakan bahwa keberlangsungan sebuah peradaban (umran) sangat bergantung pada kohesi sosial (asabiyyah) dan tatanan moral-politik yang saling mengunci[1016].

Pada lapisan terdalam dari arsitektur peradaban terdapat dimensi manusia sebagai agen (agency) dan nilai sebagai pemandu aksiologis. Kualitas manusia mencakup kapasitas kognitif, kesehatan biologis, fleksibilitas psikologis, dan kesadaran eksistensial. Namun, potensi manusia ini bersifat netral secara moral. Tanpa adanya Kualitas Nilai yang bersumber dari pandangan dunia (worldview), agama, etika, dan filsafat hidup kecerdasan manusia dapat bermutasi menjadi instrumen destruktif yang sangat efisien. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa perubahan makro-sosial suatu bangsa selalu berakar dari transformasi mikro-psikologis dan nilai yang dianut oleh individu-individu di dalamnya[1017]. Manusia yang cerdas namun hampa nilai etis hanya akan melahirkan apa yang disebut sosiologi modern sebagai "rasionalitas instrumen" yang kering dan eksploitatif.

Sebaliknya, kualitas nilai yang luhur sekalipun akan kehilangan daya transformatifnya jika tidak diartikulasikan oleh manusia yang memiliki

kapasitas intelektual dan teknis memadai. Nilai-nilai keadilan, kebebasan, dan kemanusiaan akan tetap menjadi utopia akademis yang mandul jika agen manusia yang mengembannya mengalami degradasi kapasitas kognitif atau moral. Di sinilah letak hubungan multiplikatif antara Manusia (M) dan Nilai (N). Sinergi keduanya membentuk apa yang dalam sosiologi Weberian disebut sebagai etika welas asih yang terstruktur (the rationalization of religious ethics) yang menggerakkan roda kemajuan ekonomi dan sosial secara bertanggung jawab[1018].

Jika poros pertama menghasilkan energi moral, maka poros kedua Kualitas Ilmu dan Kualitas Kepemimpinan menyediakan arah strategis dan instrumen operasional bagi peradaban. Kualitas ilmu mencakup tradisi epistemologis, rigoritas metodologis, inovasi teknologi, dan budaya berpikir kritis. Ilmu pengetahuan bertindak sebagai mesin pemecah masalah (problem-solving engine) yang memungkinkan peradaban beradaptasi dengan tantangan ekologi, kelangkaan sumber daya, dan dinamika demografi. Namun, kemajuan ilmu pengetahuan bersifat buta tanpa adanya kepemimpinan yang visioner. Kepemimpinan yang berkualitas berfungsi sebagai vektor yang mengarahkan potensi ilmiah tersebut menuju kemaslahatan publik, bukan kehancuran massal.

Dalam tradisi Islam, tanggung jawab kepemimpinan dipandang sebagai amanah sistemik yang menuntut kapasitas manajerial sekaligus ketajaman moral[1019]. Kepemimpinan tanpa ditopang oleh kualitas keilmuan yang memadai akan menghasilkan kebijakan yang populis namun destruktif secara jangka panjang, di mana keputusan diambil berdasarkan intuisi sempit atau kalkulasi politik oportunistik.

Sebaliknya, komunitas ilmiah yang maju namun hidup di bawah kepemimpinan yang korup akan mengalami brain drain (migrasi intelektual) atau terkooptasi untuk melanggengkan kekuasaan oligarki. Hubungan komplementer antara saintis (ulama/hukama) dan penguasa (umara) merupakan prasyarat mutlak bagi stabilisasi peradaban.

Variabel kelima, Kualitas Institusi, adalah wadah yang mengkristalkan keempat kualitas sebelumnya ke dalam struktur yang impersonal, stabil, dan berkelanjutan. Institusi baik hukum, politik, maupun ekonomi adalah aturan main dalam masyarakat (rules of the game) yang meminimalkan biaya transaksi sosial dan mencegah akumulasi kekuasaan yang sewenang-wenang. Tanpa institusi yang inklusif, pencapaian luar biasa dari seorang pemimpin visioner atau sekelompok ilmuwan brilian hanya akan menjadi anomali sejarah yang berumur pendek. Setelah sang pemimpin wafat atau dinasti penguasa berganti, peradaban tersebut akan segera terperosok ke dalam anarki spiral.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa kemunduran bangsa-bangsa sering kali disebabkan oleh kegagalan institusional, di mana institusi yang inklusif beralih fungsi menjadi ekstraktif[1020]. Institusi yang kokoh menjamin bahwa hukum ditegakkan secara adil, hak-hak individu dilindungi, dan suksesi kepemimpinan dapat berlangsung secara damai tanpa merubuhkan fondasi sosial. Francis Fukuyama berargumen bahwa tatanan politik yang tangguh membutuhkan keseimbangan antara negara yang kuat, supremasi hukum (rule of law), dan akuntabilitas demokratis[1021]. Institusi adalah jangkar yang memastikan bahwa peradaban tidak hanyut oleh badai krisis temporer.

Mengapa hubungan kelima variabel ini bersifat multiplikatif ($M \times N \times I \times K \times In$)? Untuk menjelaskannya, kita dapat meminjam analogi dari "Teori O-Ring" dalam ekonomi pembangunan yang dicetuskan oleh Michael Kremer[1022]. Teori ini menyatakan bahwa dalam sebuah proses produksi yang kompleks, kegagalan pada satu komponen kecil (seperti cincin karet O-Ring pada pesawat ulang-alik Challenger) dapat mengakibatkan kegagalan total seluruh sistem. Dalam konteks peradaban, penurunan drastis pada salah satu variabel akan mendepresiasi nilai variabel lainnya secara radikal:

1. Ilmu Tanpa Nilai: Menghasilkan bencana ekologis, persenjataan pemusnah massal, dan dehumanisasi berbasis teknologi.
2. Nilai Tanpa Ilmu: Menghasilkan dogmatisme buta, kemunduran ekonomi, dan ketidakmampuan beradaptasi dengan realitas perubahan zaman.
3. Kepemimpinan Tanpa Institusi: Menghasilkan kediktatoran karismatik yang rapuh, di mana stabilitas negara bergantung sepenuhnya pada umur biologis sang diktator.
4. Institusi Tanpa Manusia Berkualitas: Menghasilkan birokrasi kafkaesk yang korup, lamban, dan tidak memiliki sensitivitas kemanusiaan.

Peradaban adalah sebuah orkestrasi sistemik. Arnold J. Toynbee mengamati bahwa naik turunnya peradaban ditentukan oleh hukum "Tantangan dan Tanggapan" (Challenge and Response)[1023]. Kemampuan sebuah masyarakat untuk merespons tantangan eksternal (alam, perang, pandemi) dan internal (dekadensi moral, konflik sipil) sangat ditentukan oleh indeks multiplikatif dari kelima variabel di atas. Jika

skor salah satu variabel mendekati nol, maka kapasitas respons peradaban tersebut akan lumpuh, memicu apa yang disebut sejarawan sebagai keruntuhan peradaban (civilizational collapse).

Melalui pemahaman model teoretis ini, kita dapat menyimpulkan bahwa pembangunan peradaban tidak boleh dilakukan secara parsial atau sektoral. Kebijakan pembangunan yang hanya berfokus pada pertumbuhan ekonomi materi atau transfer teknologi (ilmu) tanpa diimbangi oleh penguatan institusi hukum, pembentukan karakter manusia, penanaman nilai etis, dan sirkulasi kepemimpinan yang berbasis meritokrasi ditakdirkan untuk mengalami kegagalan struktural. Konstruksi masa depan peradaban menuntut kepedulian yang seimbang terhadap setiap dimensi dari persamaan ini. Hanya dengan menjaga kelima variabel ini tetap berada pada level optimal, sebuah peradaban dapat mencapai sustainability (keberlanjutan) dan memberikan kontribusi riil bagi sejarah kemanusiaan universal.

Mekanisme Transformasi

Pembangunan peradaban dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer bukan sekadar manifestasi kemajuan material, melainkan sebuah proses teleologis yang berakar pada prinsip ketuhanan. Mekanisme transformasi dalam Theory of Divine Civilization diawali dengan pemancangan Tauhid sebagai orientasi fundamental yang menentukan arah gerak eksistensial manusia[1024]. Tauhid dalam konteks ini berfungsi sebagai worldview (pandangan alam) yang menyatukan keragaman realitas ke dalam satu tujuan tunggal yang absolut, sehingga setiap aktivitas keduniawian menjadi sakral dan bermakna[1025]. Ketika Tauhid telah menjadi poros, ia akan melahirkan kesadaran yang

mendalam melalui proses internalisasi nilai. Kesadaran ini bukan sekadar kognitif, melainkan sebuah metanoia spiritual yang memungkinkan subjek menyadari posisinya di hadapan Sang Pencipta dan alam semesta[1026]. Al-Quran menegaskan bahwa perubahan sosial suatu bangsa tidak akan terjadi tanpa adanya transformasi internal dalam jiwa manusia itu sendiri[1027].

Transformasi tersebut kemudian mewujud dalam konsep Amanah, yang memberikan beban tanggung jawab moral dan eksistensial kepada individu sebagai khalifah di bumi[1028]. Amanah menuntut integritas yang tinggi, di mana kekuasaan dan potensi manusia tidak dipandang sebagai hak milik absolut, melainkan titipan yang harus dipertanggungjawabkan secara eskatologis[1029]. Untuk menjalankan amanah ini, diperlukan Adab sebagai kompas tindakan yang memberikan arah dan disiplin moral. Adab, dalam pengertian yang mendalam, adalah pengakuan akan martabat, tempat, dan kedudukan yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud, yang pada gilirannya akan melahirkan keadilan personal sebelum menjadi keadilan sosial[1030]. Tanpa adab, ilmu yang dimiliki manusia hanya akan menjadi instrumen destruktif yang mengeksploitasi alam dan sesama.

Kapasitas untuk membangun peradaban secara teknis disediakan oleh Ilmu. Dalam skema peradaban ilahiah, ilmu pengetahuan tidak dipisahkan dari nilai-nilai profetik (integrasi sains dan agama), di mana kapasitas intelektual menjadi sarana untuk menyingkap ayat-ayat Allah di alam semesta demi kemaslahatan umum[1031]. Namun, kapasitas intelektual kolektif memerlukan Kepemimpinan yang mampu melakukan koordinasi dan orkestrasi terhadap berbagai potensi yang ada. Kepemimpinan dalam teori ini adalah kepemimpinan transformatif

yang berbasis pada hikmah, yang tidak hanya mengelola urusan administratif tetapi juga membimbing jiwa-jiwa menuju falah (keberuntungan hakiki)[1032]. Sebagaimana ditekankan dalam tradisi filsafat politik Islam, pemimpin adalah bayang-bayang keadilan Tuhan di bumi yang bertugas menjaga keteraturan kosmis dalam ruang sosial[1033].

Keberlanjutan dari visi peradaban ini dijamin oleh eksistensi Institusi. Institusi bertindak sebagai struktur permanen yang melampaui usia biologis individu, memastikan bahwa nilai-nilai ketuhanan terlembagakan ke dalam sistem hukum, ekonomi, dan pendidikan[1034]. Agar institusi ini tetap relevan dan memiliki otoritas batiniah, ia harus ditegakkan di atas pilar Keadilan dan Rahmah (kasih sayang). Keadilan memberikan legitimasi moral bagi sistem sosial, sementara Rahmah memastikan bahwa hukum tidak diterapkan secara mekanistik-kaku, melainkan dengan empati yang menjadi inti dari risalah kenabian[1035]. Sinergi antara keadilan dan rahmah menciptakan stabilitas sosial yang harmonis, yang pada akhirnya memicu Kemajuan yang holistik. Kemajuan di sini bukan sekadar pertumbuhan ekonomi, melainkan "kapasitas peradaban" yang menyatukan keunggulan material dengan keluhuran spiritual, menciptakan sebuah Tamaddun yang bergerak dari nilai transenden menuju realitas sosial yang membebaskan[1036].

Asumsi Teoretis

Sains sosial modern dan teori pembangunan sering kali terjebak dalam perangkap reduksionisme positivistik yang memandang dinamika sejarah semata-mata sebagai produk eksklusif dari variabel material, rasionalitas instrumental, dan efisiensi teknologis. Pandangan

mekanistik ini menempatkan kemajuan manusia dalam matriks kuantitatif yang mengabaikan dimensi transendental dan etis dari keberadaan manusia. Untuk membangun kerangka analisis yang lebih komprehensif, rekonstruksi theoretical paradigm harus berani melampaui paradigma homo economicus menuju pengakuan mendalam atas krisis eksistensial dan kebutuhan ontologis manusia. Dalam lanskap pemikiran ini, ontologi peradaban tidak dapat dipisahkan dari fondasi nilai yang menopangnya. Formulasi theoretical framework ini berakar pada enam asumsi dasar yang mengintegrasikan filsafat moral, teori institusi, dan kosmologi spiritual, guna memetakan ulang arah peradaban teistik yang berkeadilan[1037].

Asumsi pertama menegaskan bahwa manusia fundamentally merupakan aktor moral (homo moralis), bukan sekadar entitas biologis yang digerakkan oleh insting ketahanan hidup, atau agen ekonomi yang semata-mata mengejar maksimisasi utilitas subjektif. Manusia adalah wujud eksistensial yang dianugerahi fitrah sebuah potensi primordial yang memiliki kesadaran etis, kehendak bebas, dan tanggung jawab kosmologis[1038]. Dalam konteks ontologis ini, reduksi keberadaan manusia menjadi sekadar akumulator kapital atau organisme biologis yang beradaptasi dengan lingkungan merupakan kekeliruan epistemologis yang fatal. Kedudukan manusia sebagai agen moral (khalīfah) menuntut bahwa setiap pilihan, tindakan, dan penciptaan struktur sosial senantiasa terikat pada imperatif kategorial untuk menegakkan kebajikan dan mencegah kerusakan di muka bumi[1039]. Pilihan moral ini bukan merupakan variabel sekunder, melainkan fondasi utama yang menentukan validitas dan keberlanjutan tindakan manusia dalam ruang sejarah.

Implikasi epistemologis dari asumsi pertama melahirkan asumsi kedua: kemajuan material suatu masyarakat tidak identik dengan kemajuan peradaban (civilizational progress). Sejarah mencatat bahwa puncak kejayaan fisik seperti megastruktur arsitektural, akumulasi kekayaan agregat, dan dominasi militer sering kali beriringan dengan kebangkrutan moral dan dekadensi spiritual internal. Sebagaimana diperingatkan oleh Ibnu Khaldun dalam karya magistralnya, akumulasi kemewahan (at-taraf) yang tidak diimbangi oleh soliditas etis dan ikatan sosial ('asabiyyah) yang bermartabat justru menjadi permulaan bagi pembusukan internal dan keruntuhan suatu peradaban[1040]. Kemajuan material tanpa matrik etis hanyalah bentuk hipertrofi teknologis yang mengeksploitasi alam dan menindas martabat manusia. Oleh karena itu, tingkat peradaban yang sejati tidak diukur dari sejauh mana manusia mampu menguasai materi, melainkan dari sejauh mana materi tersebut ditundukkan di bawah nilai-nilai keadilan dan martabat kemanusiaan yang transendental[1041].

Asumsi ketiga menggarisbawahi bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) tidak pernah bersifat netral nilai (value-free). Iptek adalah konstruksi sosial-epistemik yang membawa nilai, kepentingan, dan orientasi filosofis dari peradabannya. Tanpa orientasi etis yang berakar pada kebenaran universal, Iptek berpotensi berubah menjadi instrumen destruktif yang masif seperti yang terlihat dalam krisis ekologis global, komodifikasi genetik, dan alienasi digital saat ini[1042]. Epistemologi Islam menegaskan bahwa ilmu harus dipandu oleh maqāṣid (tujuan-tujuan mulia) guna memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta[1043]. Iptek yang terasing dari arah etis-teleologis ini hanya akan melahirkan instabilitas sistemik, di mana kapasitas teknis

manusia melampaui kearifan moralnya, menciptakan apa yang disebut sebagai bahaya eksistensial (existential risk) bagi keberlangsungan spesies manusia.

Akan tetapi, kesadaran etis individual dan kebenaran epistemic tidak akan mampu bertahan lama dalam ruang sejarah jika tidak ditopang oleh struktur yang kokoh. Di sinilah asumsi keempat menjadi relevan: nilai-nilai moral harus diinstitusionalisasikan agar dapat bertahan melampaui umur hidup individu (trans-individual continuity). Institusi adalah aturan main (rules of the game) yang mengkristalkan kesadaran etis kolektif ke dalam bentuk hukum, tradisi, tata kelola, dan struktur sosial yang mengikat[1044]. Tanpa proses institusionalisasi, kesadaran moral hanya akan menjadi riak sporadis yang menguap seiring berlalunya figur-figur karismatik. Sebagaimana dicontohkan dalam tradisi Islam melalui pembentukan waqf, hisbah, dan tata kelola syari'at, nilai kepedulian sosial dan keadilan ditransformasikan menjadi lembaga peradaban yang independen, tangguh, dan berkelanjutan melintasi belasan abad[1045]. Institusionalisasi moral inilah yang menjamin bahwa keadilan tidak bergantung pada kebetulan hadirnya individu yang baik, melainkan menjadi karakter bawaan dari sistem sosial itu sendiri.

Asumsi Kelima dan Keenam: Determinisme Kepemimpinan dan Sintesis Peradaban Rahmah

Meskipun institusi memiliki peran struktural yang sangat vital, kualitas institusi itu sendiri tidak pernah steril dari agensi manusia. Asumsi kelima menyatakan bahwa kualitas kepemimpinan secara langsung memengaruhi kualitas, arah, dan daya tahan institusi. Kepemimpinan bukan sekadar fungsi manajerial atau alokasi kekuasaan teknokratis, melainkan sebuah amanah epistemik dan moral yang

menentukan ethos dari suatu lembaga[1046]. Pemimpin yang berkarakter fasid atau tak berintegritas akan merusak kebiasaan etis (sociocultural habits) yang telah terinstitusionalisasi, memicu pembusukan kelembagaan (institutional decay), dan melahirkan ketidakpercayaan publik[1047]. Sebaliknya, kepemimpinan yang mengintegrasikan kapasitas intelek (kifāyah) dan integritas moral (amānah) mampu melakukan revitalisasi terhadap institusi yang stagnan, mengarahkan kembali kompas peradaban menuju tujuannya yang hakiki. Kepemimpinan dalam paradigma ini bertindak sebagai katalisator yang menjembatani idealitas moral dengan realitas struktural.

Puncak dari seluruh bangunan teoretis ini bermuara pada asumsi keenam: peradaban yang baik (al-baladah at-tayyibah) harus mampu mempertemukan secara harmonis antara kemampuan material dengan tanggung jawab spiritual, keadilan ('adl), dan kasih sayang (rahmah). Dikotomi antara kemajuan duniawi dan keluhuran spiritual adalah tragedi epistemologis peradaban modern. Keadilan tanpa rahmah akan berujung pada legalisme yang kaku dan mekanistik, sementara rahmah tanpa keadilan akan tergelincir menjadi sentimentalitas yang tak berdaya di hadapan struktur penindasan[1048]. Sebaliknya, pencapaian material yang dijiwai oleh semangat rahmah li al-'ālamīn menjadikan penguasaan atas sumber daya sebagai sarana untuk mengentaskan kemiskinan, memulihkan ekosistem, dan menjamin distribusi kesejahteraan yang adil[1049]. Sintesis holistik antara kekuatan material, kerangka keadilan struktural, dan spirit kasih sayang transendental inilah yang menjadi penanda utamanya peradaban yang mulia.

Enam asumsi teoretis di atas membentuk sebuah model konseptual yang utuh dan saling mengunci (interlocking theoretical model).

Melalui perspektif ini, pembangunan peradaban tidak lagi dipahami sebagai proyek sekularisasi atau akumulasi kapital yang buta nilai, melainkan sebagai ikhtiar sejarah untuk mengaktualisasikan kehendak Ilahi di bumi melalui penataan sosial yang adil dan berkeadaban. Teori ini menuntut pergeseran radikal dalam cara kita mendesain kebijakan publik, mengelola ilmu pengetahuan, serta membangun kelembagaan sosial. Hanya dengan mengembalikan manusia sebagai aktor moral yang dipandu oleh Iptek beretika, ditopang oleh institusi yang adil, dipimpin oleh pribadi bermartabat, dan dijiwai oleh spirit rahmah, sebuah peradaban sanggup keluar dari krisis eksistensial modernitas dan menawarkan jalan terang bagi masa depan kemanusiaan.

Batasan Teori

Dalam konstruksi teori sosial dan filsafat sejarah, sebuah kerangka pemikiran yang matang secara metodologis tidak pernah mengklaim mampu menjelaskan seluruh detail realitas empiris secara serba mencakup dan kaku. Theory of Divine Civilization (Teori Peradaban Ilahi) dibangun di atas kesadaran epistemologis yang mendalam mengenai batasan-batasan aplikatifnya, sehingga terhindar dari jebakan determinisme historis yang sering mengaburkan kompleksitas perjalanan peradaban manusia[1050]. Konstruksi teori ini secara tegas menolak pola pikir mekanistis tunggal yang mereduksi dinamika pasang surut peradaban hanya pada satu faktor monolitik. Merekam jejak sejarah berarti mengakui keberadaan ruang kontingensi yang dinamis, di mana variabel-variabel material seperti kondisi geografi, struktur demografis, sistem ekonomi, artikulasi politik, tingkat penguasaan teknologi, dinamika peperangan, serta akumulasi kebudayaan lokal

saling berinteraksi dalam jalinan kausalitas yang rumit dan multi-layer[1051].

Theory of Divine Civilization harus ditempatkan secara rasional sebagai sebuah kerangka kerja normatif-kausal (normative-causal framework), bukan sebagai hukum sejarah yang berjalan secara deterministik-otomatis. Posisi ini berakar pada pemahaman bahwa hukum-hukum Allah dalam sejarah (Sunnatullah) beroperasi melalui dua ranah yang saling melengkapi: ranah tata nilai spiritual-moral yang bersifat normatif, dan ranah kausalitas sebab-akibat material di alam fisik yang dapat diobservasi[1052]. Dalam pandangan ini, faktor-faktor eksternal seperti krisis ekologis atau revolusi teknologi tidak diabaikan, melainkan diposisikan sebagai variabel kondisional (conditioning variables) yang memicu atau membatasi bagaimana nilai-nilai ilahiah diartikulasikan oleh agen sejarah. Dengan demikian, peradaban tidak dipandang sebagai mesin otomatis yang nasibnya telah ditakdirkan secara mekanistis tanpa melibatkan kehendak bebas dan dinamika empiris manusia[1053].

Secara metodologis, persamaan-persamaan matematika atau formula konseptual yang dirumuskan dalam Theory of Divine Civilization bertindak sebagai abstraksi teoritis yang membutuhkan proses penurunan (deduction) menuju indikator-indikator empiris. Model matematika dalam teori ini berfungsi sebagai alat heuristik untuk memetakan hubungan antar-variabel utama seperti tingkat keadilan sosial, kohesi spiritual, dan efisiensi material bukan sebagai dogma sains kaku yang mengabaikan anomali[1054]. Untuk mentransformasikan kerangka ini dari tingkatan gagasan filosofis menjadi teori sosial yang fungsional, dibutuhkan tahapan

operasionalisasi variabel melalui penyusunan indeks, pengukuran kualitatif-kuantitatif, serta pengujian historiografis yang ketat. Proses pengujian empiris ini bertujuan untuk melihat sejauh mana proposisi teoritis teori ini mampu menjelaskan fenomena kebangkitan dan keruntuhan peradaban dalam lintasan waktu yang nyata[1055].

Dengan mengakui batasan-batasan operasional tersebut, Theory of Divine Civilization mengambil posisi akademis yang unik dan strategis di antara spektrum filsafat peradaban yang abstrak dan konstruksi teori sosial empiris. Di satu sisi, teori ini berjangkar kuat pada prinsip-prinsip normatif Islam (wahyu) yang memberikan orientasi teleologis dan moral bagi keberadaan manusia di bumi; di sisi lain, teori ini membuka diri terhadap kaidah-kaidah ilmu sosial modern yang menuntut kejelasan variabel, hubungan antar-konstruk, mekanisme kausalitas, artikulasi proposisi, dan keteruji empirisan (falsifiability)[1056]. Melalui pendekatan epistemic modesty ini, Theory of Divine Civilization tidak hanya menawarkan cara pandang teologis atas sejarah, melainkan melangkah maju menjadi kerangka analisis ilmiah yang siap diuji, dikritik, dan dikembangkan lebih lanjut dalam diskursus akademik global.

EMPAT TRANSFORMASI MANUSIA KHALIFAH

Transformasi Kesadaran

Transformasi pertama dan yang paling mendasar dalam eksistensi kemanusiaan adalah transformasi kesadaran. Manusia pada tahap awal perkembangannya cenderung menempatkan dirinya sebagai pusat orientasi kehidupan; sebuah kondisi psikis di mana kepentingan pribadi, keinginan subjektif, hasrat kekuasaan, dan pencapaian individualitas menjadi satu-satunya ukuran keberhasilan dan kebenaran.[1057] Dalam lintasan sejarah filsafat Barat, pengutamaan ego ini mencapai puncaknya pada era pencerahan melalui diktum Cartesian cogito ergo sum, yang menempatkan subjek manusia sebagai fondasi tunggal kepastian epistemologis.[1058] Implikasi dari pemikiran ini adalah lahirnya antroposentrisme radikal, di mana alam semesta dan realitas di luar diri diposisikan sekadar sebagai objek eksploitasi dan subordinasi demi memuaskan hasrat ego manusia. Ketika ego dijadikan sebagai poros absolut, manusia terjebak dalam ilusi kemandirian ontologis (ontological independence), seolah-olah ia adalah entitas yang berdiri sendiri, terputus dari jejaring kosmis, dan tidak bertanggung jawab kepada otoritas transenden mana pun.

Dalam perspektif tauhid, orientasi egosentrisme tersebut harus mengalami dekonstruksi dan perubahan yang mendasar. Tauhid menolak klaim keterpusatan manusia yang absolut ini dan menawarkan sebuah reorientasi radikal di mana manusia tidak lagi menjadikan dirinya sebagai pusat semesta, melainkan menyadari secara mendalam

bahwa dirinya adalah makhluk yang memiliki keterbatasan esensial dan memikul pertanggungjawaban mutlak di hadapan Allah.[1059] Pengakuan akan ketuhanan Allah (Rabbaniyyah) secara otomatis mereduksi klaim-klaim ketuhanan kecil (ilah-ilah palsu) yang sering kali bersemayam di dalam ego manusia, seperti kesombongan intelektual, ketamakan materi, dan syahwat kekuasaan.[1060] Kesadaran tauhid menggeser paradigma berpikir manusia dari lingkaran egosentris menuju teosentrisme yang humanis sebuah cara pandang di mana Allah adalah pusat dari segala eksistensi, namun menempatkan manusia sebagai representasi moral-Nya （khalifah） di muka bumi.[1061]

Dengan demikian, tauhid bukan hanya sekadar pengakuan intelektual-dogmatis terhadap keesaan Tuhan, melainkan sebuah transformasi eksistensial yang mengubah seluruh struktur kesadaran, cara memandang realitas, dan mode keberadaan manusia di dunia.[1062] Dalam paradigma ini, ego manusia tidak harus dimusnahkan secara total sebagaimana dalam beberapa tradisi asketisisme ekstrem yang menolak dunia (world-denying eschatology). Islam tidak menghendaki pemusnahan potensi kemanusiaan, melainkan penundukan (taskhir) dan pengarahan (orientasi baru) ego tersebut di bawah bimbingan wahyu.[1063] Ego yang telah dijinakkan ini tidak lagi bergerak berdasarkan impuls-impuls destruktif (nafs al-ammarah), melainkan telah bertransformasi menjadi jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah) yang menyelaraskan kehendak bebasnya dengan kehendak ilahi.[1064] Manusia tetap memiliki kehendak, ambisi, kreativitas, dan kemampuan bertindak di atas pentas sejarah, namun seluruh modal eksistensial ini ditempatkan dalam horizon pengabdian ('ubudiyyah) dan tanggung jawab kosmis-spiritual.[1065]

Proses transformasi ini dapat dijelaskan melalui empat tahapan dialektis yang saling berkelindan:

1. Fase Ego (Stase Nafs al-Ammarah)

   Pada tahap ini, manusia hidup dalam ketidaksadaran spiritual (ghaflah). Ego bertindak sebagai penguasa tunggal atas pikiran dan perilaku. Segala sesuatu dinilai berdasarkan asas kemanfaatan personal dan kalkulasi materialistik. Manusia terjebak dalam apa yang disebut oleh para sufi sebagai penjara syahwat dan ghadhab (amarah/keangkuhan), di mana ia melihat dirinya sebagai asal-usul dari segala kekuatannya sendiri.[1066]

2. Fase Kesadaran (Stase Yaqzah dan Nafs al-Lawwamah)

   Transformasi dimulai ketika terjadi momen "kebangkitan" (yaqzah). Manusia mulai melakukan introspeksi diri (muhasabah) dan menyadari kepalsuan serta kerapuhan dari ilusi kemandirian egonya.[1067] Kesadaran ini sering kali dipicu oleh krisis eksistensial, penderitaan, atau tadabur yang mendalam terhadap ayat-ayat Allah yang terbentang di alam semesta (āfāq) dan dalam diri mereka sendiri (anfus).[1068] Pada fase ini, muncul penyesalan atas ketidaksempurnaan diri (nafs al-lawwamah), dan manusia mulai mempertanyakan makna terdalam dari eksistensinya.

3. Fase Tauhid (Stase Ma'rifah dan Fana')

   Pada tahapan krusial ini, kesadaran manusia mengalami perluasan (expansion of consciousness) dari yang bersifat partikular-temporal menuju yang universal-transenden. Melalui penyerahan diri yang tulus (islam) dan pengenalan yang mendalam (ma'rifah), ia menyaksikan bahwa tiada realitas hakiki, tiada sumber kekuatan, dan tiada tujuan akhir melainkan Allah (La ilaha illa Allah).[1069]

Segala atribusi keakuan yang selama ini dilekatkan pada ego seperti kepemilikan mutlak atas harta, ilmu, atau kedudukan runtuh dan dikembalikan kepada pemilik sejatinya. Di sinilah ego mengalami penundukan secara sukarela demi menyatu dalam irama kehendak ilahi.

4. Fase Orientasi Hidup (Stase Baqā' dan Khalifah)

   Setelah mengalami transformasi kesadaran tauhid, manusia kembali ke dunia nyata (baqā') dengan orientasi hidup yang sama sekali baru. Ia tidak lagi digerakkan oleh pamrih pribadi, melainkan oleh dorongan cinta ilahi (hubb) dan tanggung jawab moral untuk menebarkan rahmat bagi semesta (rahmatan lil-'alamin).[1070] Kehendak bebasnya kini beresonansi dengan kehendak Allah untuk menegakkan keadilan, kedamaian, dan kemakmuran di bumi.

Reorientasi Teleologis Eksistensi Manusia

Melalui transformasi kesadaran yang radikal ini, terjadi pergeseran teleologis dalam pertanyaan-pertanyaan eksistensial yang diajukan oleh manusia. Manusia yang belum mengalami transformasi kesadaran, yang masih terpenjara dalam kungkungan egonya, akan selalu bertanya dengan nada eksploitatif dan akumulatif: "Apa yang dapat saya kuasai? Bagaimana saya bisa menundukkan liyan dan alam untuk memuaskan hasrat saya?"[1071] Pertanyaan ini lahir dari kecemasan ontologis akan ketiadaan (fear of non-existence) yang berusaha diatasi dengan cara mengontrol dan menimbun materi sebanyak-banyaknya.

Sebaliknya, manusia yang telah mengalami transformasi kesadaran tauhid akan mengajukan pertanyaan yang bercorak kontemplatif, etis, dan transendental: "Untuk apa kemampuan, kecerdasan, dan kehidupan ini diberikan kepada saya, dan kepada siapa saya harus

mempertanggungjawabkan semua amanah ini?"[1072] Pertanyaan ini mencerminkan sebuah kesadaran bahwa hidup bukanlah sebuah kepemilikan mutlak, melainkan sebuah titipan (amanah) yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Pengadilan Ilahi. Implikasi dari pergeseran kesadaran ini sangat masif: ilmu pengetahuan tidak lagi digunakan untuk menciptakan alat penghancur kemanusiaan, melainkan untuk kemaslahatan; kekuasaan tidak lagi dijalankan secara hegemonik dan tiranis, melainkan sebagai instrumen pelayanan (khidmah); dan kekayaan tidak lagi ditimbun demi kemegahan pribadi, melainkan didistribusikan demi keadilan sosial.[1073] Pada akhirnya, transformasi dari ego menuju tauhid adalah satu-satunya jalan keselamatan bagi peradaban modern yang tengah didera krisis spiritual akut, guna mengembalikan manusia pada fitrah kesuciannya yang sejati.

Transformasi Karakter

Kesadaran tauhid bukanlah sekadar pengakuan kognitif atas keesaan transendental, melainkan sebuah aksioma eksistensial yang menghendaki metamorfosis radikal pada struktur kepribadian manusia. Tanpa adanya transisi dari ranah kontemplatif menuju praksis etis, kesadaran spiritual berisiko mengalami penyusutan menjadi sekadar romantisme esoteris yang steril dari tanggung jawab sosial. Di sinilah letak signifikansi eksistensial dari khalifah (wakil Tuhan di bumi), yang dituntut untuk mentransformasikan dorongan-dorongan personal yang bersifat egoistik (al-hawa) menjadi komitmen kosmik yang berorientasi pada kemaslahatan publik (al-maslahah al-amah). Transformasi ini menandai peralihan dari eksistensi manusia yang digerakkan oleh

keinginan (kehendak subjektif-instingtif) menuju eksistensi yang disublimasikan oleh amanah (akuntabilitas teo-sentris)[1074].

Secara kosmologis, manusia ditempatkan pada titik persimpangan antara dimensi malaikat yang murni taat dan dimensi kebinatangan yang didorong oleh impuls fisik. Karakter manusia tidaklah bersifat statis, melainkan sebuah proses dinamis (becoming) yang dibentuk melalui interaksi konstan antara kehendak bebas (free will) dan keterikatan moral. Memilih untuk tunduk pada amanah berarti memilih untuk mengaktualisasikan potensi ilahi dalam batas-batas kemanusiaan, sebuah proses yang dalam tradisi filsafat etika Islam dikenal sebagai tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa) dan penyempurnaan akhlak[1075].

Pada tahap awal perkembangannya, eksistensi manusia didominasi oleh keinginan (desire atau al-syahwah). Keinginan secara psikologis merupakan dorongan natural yang berfungsi mempertahankan kelangsungan hidup biologis dan psikologis. Namun, dalam perspektif psikoanalisis dan filsafat moral, keinginan yang tidak teregulasi cenderung bersifat tak terbatas, destruktif, dan egosentris. Keinginan menuntut pemuasan segera (pleasure principle), yang jika dibiarkan tanpa kendali akan mereduksi derajat kemanusiaan ke tingkat yang paling rendah (asfala safilin). Oleh karena itu, langkah pertama dalam transformasi karakter adalah pembatasan kemutlakan keinginan tersebut melalui mekanisme kontrol diri (self-regulation)[1076].

Pengendalian diri (al-mujahadah) bukanlah bentuk penolakan total terhadap keduniawian (asketisisme ekstrem), melainkan upaya harmonisasi dan penyelarasan hasrat agar berjalan seiring dengan rasionalitas praktis dan petunjuk wahyu. Dalam perspektif psikologi

modern, regulasi diri merupakan fondasi utama dari kecerdasan emosional dan efikasi diri, di mana individu mampu menunda kepuasan jangka pendek demi mencapai tujuan jangka panjang yang lebih mulia[1077]. Secara spiritual, pengendalian diri ini dimanifestasikan melalui muraqabah (kesadaran akan kehadiran ilahi) dan muhasabah (introspeksi diri secara kontinu), yang menyaring setiap dorongan kehendak agar tidak melanggar batas-batas deontologis yang telah ditetapkan oleh Syari'[1078].

Ketika keinginan telah berhasil didekonstruksi dan dikendalikan, ia tidak lagi menjadi tuan atas diri manusia, melainkan menjadi pelayan bagi pencapaian spiritual yang lebih tinggi. Pada titik inilah konsep amanah mengambil alih kemudi kesadaran. Amanah dalam arti luas mencakup segala titipan ilahi mulai dari kehidupan, pancaindra, akal budi, alam semesta, hingga jabatan politik dan otoritas ilmiah yang harus dikelola sesuai dengan kehendak Pemberi Amanah. Al-Qur'an menggambarkan beban amanah ini sebagai sesuatu yang sangat berat, bahkan ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena kekhawatiran akan ketidakmampuan memikulnya, namun akhirnya diterima oleh manusia[1079].

Menerima amanah berarti menggeser paradigma berpikir dari "apa yang bisa saya dapatkan" (hak/keinginan) menjadi "apa yang harus saya pertanggungjawabkan" (kewajiban/amanah). Setiap elemen eksistensi material dan nonmaterial yang dimiliki manusia berubah status dari objek kepemilikan mutlak menjadi objek titipan yang dibatasi oleh pertanggungjawaban legal-spiritual. Dalam tataran sosial, kesadaran akan amanah ini melahirkan etika kepemimpinan yang berorientasi pada pelayanan (servant leadership), sebagaimana ditegaskan dalam

tradisi kenabian bahwa setiap individu adalah pemimpin yang akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya[1080].

Sintesis akhir dari proses transformasi ini adalah lahirnya integritas (al-istiqamah). Integritas merupakan kongruensi total antara keyakinan batiniah, pernyataan lisan, dan tindakan lahiriah. Seseorang yang memiliki integritas tidak lagi mengalami pembelahan kepribadian (cognitive dissonance) antara kesalehan ritual dan perilaku sosial. Karakter yang terintegrasi ini menjadi fondasi bagi kepemimpinan yang autentik. Sejarah menunjukkan bahwa krisis peradaban sering kali berakar dari krisis karakter para pemimpinnya, yaitu ketika kekuasaan dijalankan atas dasar pemuasan keinginan (syahwat al-hukm) alih-alih penunaian amanah[1081]. Melalui formula ini, karakter kepemimpinan tidak lagi dipahami sebagai bakat bawaan yang bersifat elitis, melainkan sebagai hasil dari perjuangan spiritual dan moral yang sistematis. Seseorang yang belum mampu memimpin dan menundukkan egonya sendiri secara niscaya akan gagal ketika diberikan otoritas untuk memimpin orang lain, karena ia akan cenderung menggunakan kekuasaannya sebagai instrumen untuk memuaskan keinginan-keinginan pribadinya yang belum tercerahkan[1082]. Dengan demikian, transformasi karakter dari keinginan menuju amanah adalah prasyarat mutlak bagi terwujudnya tatanan sosial yang berkeadilan, humanis, dan diridhai oleh Allah SWT.

Transformasi Kepemimpinan

Evolusi peradaban manusia dalam bingkai Divine Civilization tidak sekadar bertumpu pada kemajuan material, melainkan pada radikalisasi orientasi eksistensial para pemegang otoritasnya.

Transformasi kepemimpinan merupakan sebuah lompatan ontologis di mana subjek kepemimpinan melakukan transendensi dari pemuasan ego menuju pengabdian universal. Pada tahap ini, kekuasaan tidak lagi dipahami sebagai instrumen dominasi atau akumulasi privilese, melainkan sebagai amanah sebuah titipan suci yang menuntut pertanggungjawaban teologis dan sosial yang berat[1083]. Dalam konteks ini, kepemimpinan yang berorientasi ego adalah residu dari kesadaran primitif yang melihat relasi manusia melalui lensa dialektika tuan-budak, di mana status dan keuntungan menjadi muara utama dari setiap kebijakan yang diambil[1084]. Sebaliknya, transformasi menuju kepemimpinan amanah memosisikan kekuasaan sebagai instrumen untuk menghadirkan keadilan dan kemaslahatan publik (al-maslahah al-ammah), yang secara substansial mengubah lanskap sosiopolitik dari kompetisi kekuasaan menjadi kolaborasi pelayanan[1085].

Secara fenomenologis, transformasi ini dapat dirumuskan melalui dialektika: Kekuasaan → Amanah → Pelayanan → Keadilan. Alur ini menunjukkan bahwa otoritas (kekuasaan) hanyalah titik tolak yang harus segera disucikan melalui kesadaran akan amanah. Ketika seorang pemimpin menyadari bahwa dirinya hanyalah seorang pemegang mandat (wakil), maka tindakan pragmatisnya secara otomatis akan bergeser menjadi bentuk pelayanan (khidmah)[1086]. Model ini tidaklah menafikan otoritas atau hierarki organisasi; justru, otoritas tersebut mendapatkan legitimasi moral yang kokoh ketika ia digunakan untuk melindungi yang lemah dan menjamin hak-hak asasi setiap individu tanpa diskriminasi. Dalam perspektif Servant Leadership, kehebatan seorang pemimpin tidak diukur dari berapa banyak orang yang

melayaninya, melainkan dari seberapa efektif ia memberdayakan dan melayani konstituennya demi mencapai kesejahteraan bersama[1087].

Lebih lanjut, transformasi ini menandai peralihan manusia dari sekadar individu yang memiliki kesadaran internal menjadi agen perubahan sosial (agent of change) yang transformatif. Di sinilah konsep Khalifah mewujud secara konkret; manusia tidak lagi hanya berurusan dengan kesalehan personal, tetapi mulai menerjemahkan nilai-nilai langit ke dalam struktur organisasi dan institusi publik[1088]. Amanah yang semula bersifat batiniah kini terformalisasi dalam kebijakan-kebijakan yang inklusif, transparan, dan akuntabel. Kepemimpinan dalam Divine Civilization menuntut integritas yang mampu mensinergikan visi eskatologis dengan realitas empiris, memastikan bahwa setiap keputusan tidak hanya membawa keberhasilan ekonomi, tetapi juga martabat kemanusiaan dan keadilan sosial yang berbasis pada nilai-nilai ketuhanan[1089]. Melalui transformasi ini, institusi bukan lagi sekadar mesin birokrasi, melainkan ruang suci bagi pengabdian kemanusiaan yang berorientasi pada keadilan absolut[1090].

Transformasi Peradaban

Transformasi fundamental dalam diskursus peradaban kontemporer tidak lagi sekadar berkutat pada akumulasi modal atau kemajuan linear teknologi, melainkan bergeser secara ontologis pada reposisi kedudukan manusia di hadapan alam semesta. Di ambang krisis Antroposen, peradaban sedang dipaksa untuk mengevaluasi kembali nalar ekstraktif yang telah mendominasi sejak era Revolusi Industri. Paradigma eksploitasi, yang memandang alam sebagai entitas pasif dan

objek mekanistik yang tersedia untuk dikonsumsi tanpa batas, telah membawa ekosistem global pada titik nadir yang mengancam eksistensi kemanusiaan itu sendiri[1091]. Transformasi transendental ini menuntut perubahan radikal dari manusia sebagai pemangsa sumber daya menjadi manusia sebagai pengelola yang berkarakter amanah, di mana institusi peradaban dibangun bukan di atas fondasi keserakahan, melainkan di atas prinsip kepemimpinan pelayanan (servant leadership) yang bersifat kosmologis.

Dalam perspektif teo-antropologi, konsep manusia sebagai khalifah di muka bumi memberikan legitimasi metafisika terhadap tanggung jawab ekologis. Bumi bukanlah warisan absolut tanpa batas, melainkan titipan (trust) yang memerlukan pemeliharaan aktif. Pemakmuran (imarah) dalam konteks ini merupakan antitesis dari kerusakan (ifsad). Secara epistemologis, pemakmuran bukan berarti menolak kemajuan ekonomi atau stagnasi teknologi; ia justru menghendaki sebuah evolusi kecerdasan manusia yang mampu mensinkronkan antara ambisi pertumbuhan dengan daya dukung biosfer. Peradaban yang "memakmurkan" adalah peradaban yang mampu mentransformasikan modal alam menjadi kesejahteraan sosial tanpa merusak integritas sistem penyangga kehidupan[1092]. Perubahan ini memerlukan pergeseran dari etika antroposentrisme sempit yang hanya memedulikan kepentingan manusia saat ini menuju etika teosentrisme atau biosentrisme yang menghargai keberlanjutan seluruh entitas kehidupan sebagai satu kesatuan yang sakral[1093].

Formula transformasi ini Eksploitasi → Amanah ekologis → Pemakmuran → Keberlanjutan merupakan sebuah dialektika yang menuntut reorganisasi struktur sosial dan ekonomi global.

Pemakmuran dalam bingkai amanah menuntut manusia untuk melihat nilai intrinsik dari alam, melampaui nilai gunanya semata. Dalam tradisi profetik, tindakan memelihara bumi disetarakan dengan ritual ibadah, di mana setiap benih yang ditanam dan setiap air yang dijaga merupakan investasi peradaban jangka panjang[1094]. Secara teknokratis, hal ini diterjemahkan ke dalam model ekonomi sirkular dan regeneratif, di mana limbah dianggap sebagai kegagalan desain dan keberhasilan sebuah bangsa tidak lagi diukur hanya melalui Produk Domestik Bruto (PDB), tetapi melalui indeks kebahagiaan dan kesehatan ekologis yang diwariskan kepada generasi mendatang[1095].

Akhirnya, ukuran keberhasilan sebuah peradaban bukanlah terletak pada seberapa hebat manusia mampu menaklukkan alam melalui teknologi destruktif, melainkan seberapa bijak manusia mampu menyelaraskan kehendaknya dengan hukum alam (sunnatullah). Masa depan peradaban bergantung pada kemampuan kolektif kita untuk melakukan transisi dari mentalitas "mengambil" menjadi mentalitas "menanam". Transformasi menuju pemakmuran adalah sebuah perjalanan spiritual dan intelektual untuk mengembalikan fungsi manusia sebagai pelindung planet ini. Keberlanjutan (sustainability) dalam konteks ini bukanlah sekadar istilah teknis lingkungan, melainkan sebuah manifestasi dari keadilan antargenerasi dan bentuk syukur atas mandat ketuhanan yang diberikan kepada manusia untuk menjaga keindahan dan keteraturan bumi[1096].

UJUAN *DIVINE CIVILIZATION*

Raḥmatan Lil-‘Ālamīn

Konsep raḥmatan lil-‘ālamīn merupakan poros epistemologis dan orientasi teleologis utama bagi tegaknya Divine Civilization (Peradaban Ketuhanan). Secara ontologis, Al-Qur'an menegaskan bahwa pengutusan Nabi Muhammad SAW bukan sekadar peristiwa historis-sosiologis, melainkan sebuah manifestasi kosmologis dari kasih sayang Tuhan yang melampaui batas-batas primordial manusia.[1097] Dalam konstruksi teoritis ini, rahmah tidak boleh direduksi hanya sebagai sentimen emosional atau perilaku altruistik individual. Sebaliknya, rahmah harus dipahami sebagai paradigma peradaban yang komprehensif, yang mengintegrasikan dimensi keadilan (‘adālah), perlindungan (ḥifẓ), dan kemaslahatan universal (maṣlaḥah) ke dalam struktur sosial, politik, dan ekonomi. Sebagai sebuah orientasi peradaban, ia menuntut adanya transformasi dari sekadar eksistensi biologis menuju eksistensi yang bermartabat di bawah naungan nilai-nilai transendental.

Aktualisasi rahmah dalam tatanan manusia dan masyarakat memerlukan dialektika yang harmonis antara entitas personal dan kolektif. Rahmah berfungsi sebagai perekat sosial yang memitigasi konflik dan diskriminasi, menciptakan ruang di mana martabat kemanusiaan (karāmah al-insāniyyah) diakui tanpa memandang latar belakang teologis maupun etnis.[1098] Dalam konteks ini, masyarakat bukan sekadar kumpulan individu yang mengejar kepentingan pribadi

(seperti dalam teori kontrak sosial liberal), melainkan sebuah entitas organik yang diikat oleh tanggung jawab moral universal. Visi ini selaras dengan pemikiran kontemporer tentang keadilan global yang menekankan bahwa keberhasilan sebuah peradaban diukur dari sejauh mana ia dapat memberikan perlindungan bagi yang paling lemah dan memastikan distribusi kebaikan yang merata bagi seluruh penghuni alam.

Lebih jauh lagi, integrasi rahmah dalam ranah ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi imperatif moral yang mendesak di tengah krisis ekologis dan eksistensial global. Ilmu tidak boleh lagi dipandang sebagai instrumen yang netral nilai atau sekadar alat dominasi atas alam; ia harus diarahkan oleh kompas moral yang menghadirkan kemaslahatan bagi seluruh makhluk.[1099] Paradigma ini menantang model positivisme sekuler yang memisahkan antara fakta dan nilai (fact-value distinction). Teknologi dalam Divine Civilization bukan sekadar sarana efisiensi mekanis yang seringkali mend dehumanisasi manusia, melainkan manifestasi kreativitas manusia yang tunduk pada etika pelestarian alam (stewardship of nature). Dengan demikian, setiap inovasi teknologi harus melalui uji etika rahmah guna memastikan bahwa ia tidak merusak tatanan ekologis maupun tatanan nilai kemanusiaan.

Dalam dimensi politik dan ekonomi, rahmah bertransformasi menjadi prinsip pelayanan (khidmah) dan keadilan distributif. Kekuasaan politik dalam kerangka Divine Civilization tidak dipahami sebagai alat akumulasi otoritas, melainkan sebagai instrumen untuk menghadirkan perlindungan hukum dan kesejahteraan sosial bagi publik.[1100] Ekonomi yang berbasis rahmah melepaskan diri dari jeratan predatori kapitalisme yang hanya berfokus pada akumulasi kekayaan

privat, menuju sistem yang memperhatikan keadilan sosial dan sirkulasi kekayaan yang inklusif.[1101] Pada akhirnya, rantai keterkaitan antara Rahmah → Manusia → Masyarakat → Alam → Ilmu → Teknologi → Ekonomi → Politik membentuk sebuah ekosistem peradaban yang utuh, di mana setiap kebijakan dan penemuan senantiasa bermuara pada satu tujuan luhur: menjadi rahmat bagi semesta alam yang mencerminkan sifat-sifat ketuhanan dalam realitas temporal.

Keadilan Sebagai Infrastruktur Peradaban

Dalam Diskursus Peradaban Ilahiah (Divine Civilization), rahmah dan keadilan ('adl) tidak berada dalam relasi dikotomis, melainkan dalam hubungan dialektis-organis yang saling mengandaikan. Jika rahmah beroperasi sebagai matriks spiritual dan orientasi teleologis-moral yang melingkupi eksistensi manusia, maka keadilan merupakan konstruksi infrastruktur normatif, teknis, dan sistemik yang memungkinkan nilai-nilai rahmah diejawantahkan dalam ruang sejarah empiris. Tanpa manifestasi keadilan yang terinstitusionalisasi, rahmah berisiko terdistorsi menjadi sebatas sentimentalitas moral yang steril, tidak berdaya di hadapan struktur kekuasaan yang hegemonik dan eksploitatif. Al-Qur'an menegaskan posisi sentral keadilan ini bukan sekadar sebagai anjuran etis parsial, melainkan sebagai fondasi eksistensial bagi penegakan tatanan kosmik dan sosial[1102].

Keadilan sebagai infrastruktur memiliki signifikansi epistemologis: ia adalah condition sine qua non bagi keberlangsungan peradaban. Sebagaimana ditegaskan dalam pemikiran filsafat politik klasik dan kontemporer, peradaban tidak diukur semata-mata dari kemegahan material atau akselerasi teknologi, melainkan dari sejauh mana struktur

kelembagaannya mampu mendistribusikan hak dan kewajiban secara rasional, objektif, dan proporsional[1103]. Ketika keadilan dicabut dari fondasi peradaban, maka hukum runtuh menjadi instrumen legitimasi kekuasaan, ekonomi berdegenerasi menjadi medan eksploitasi, dan politik terdegenerasi menjadi perbutan supremasi kelompok. Dalam titik simpul inilah, keadilan memegang peran sebagai struktur penopang (underlying architecture) yang mencegah peradaban dari kejatuhan ke dalam entropi sosial dan barbarisme terselubung.

Pembangunan infrastruktur keadilan berawal dari ranah mikro-eksistensial, yaitu keadilan individual. Keadilan pada skala personal menuntut individu untuk mampu menempatkan setiap elemen jiwa rasio, emosi, dan hasrat pada proporsi yang seimbang (i'tidāl). Manusia yang adil secara individual adalah ia yang sanggup melampaui subjektivitas egosentrisnya, mengendalikan bias kepentingan pribadi, serta menunaikan hak-hak ketuhanan dan kemanusiaan yang melekat pada dirinya. Tanpa transformasi internal ini (tazkiyat al-nafs), artikulasi keadilan di ruang publik hanya akan menjadi slogan retoris yang rentan dimanipulasi oleh hasrat dominasi politis.

Eskalasi dari keadilan individual menuju keadilan sosial berlangsung secara kausalis dan integratif. Keadilan sosial menuntut pembentukan relasi antarmanusia yang steril dari penindasan (ẓulm) dan diskriminasi sistematis. Dalam konstelasi ini, peradaban yang beradab harus mampu meruntuhkan tatanan hirarkis yang didasarkan atas ras, kelas, gender, atau afiliasi primordial. Keadilan sosial menjamin bahwa setiap entitas warga negara memiliki martabat eksistensial (karāmah insāniyyah) yang sama di hadapan publik. Pemikiran Islam klasik menegaskan bahwa keberlanjutan suatu entitas politik jauh lebih ditentukan oleh

penegakan keadilan sosial ketimbang formalisme simbolik keagamaan semata; sebuah masyarakat yang adil akan tetap bertahan meskipun tidak beriman, sedangkan masyarakat yang zalim akan runtuh meskipun mengklaim memeluk keimanan[1104].

Pada ranah makro-struktural, keadilan mengejawantah dalam tiga pilar utama: ekonomi, hukum, dan politik. Dalam dimensi ekonomi, infrastruktur keadilan menolak konsentrasi kekayaan dan kekuasaan modal pada segelintir elit (dūlatan bayna al-aghniyā'). Keadilan distributif menuntut ketersediaan akses yang setara terhadap sumber daya ekonomi, perlindungan terhadap kaum tertindas (mustaḍ'afīn), serta mekanisme korektif terhadap ketimpangan pasar melalui instrumen filantropi struktural dan kebijakan fiskal yang berpihak pada kemaslahatan umum. Ekonomi yang adil tidak mengukur kesejahteraan berdasarkan pertumbuhan Produk Domestik Bruto (PDB) agregat semata, melainkan berdasarkan tingkat pemerataan dan ketiadaan kemiskinan struktural.

Dalam dimensi hukum, keadilan menuntut kesetaraan absolut di hadapan hukum (equality before the law) dan kepastian hak-hak sipil. Hukum tidak boleh dijadikan perisai bagi mereka yang memiliki kekuasaan dan pedang bagi mereka yang lemah. Prinsip kepastian hukum yang adil menjamin bahwa aturan dipatuhinya penegakan etika publik tanpa pandang bulu, sebagaimana dicontohkan dalam tradisi kenabian yang menolak segala bentuk nepotisme dan imunitas hukum bagi kelompok elit[1105].

Sementara itu, dalam dimensi politik, keadilan menuntut agar kekuasaan diperlakukan sebagai amanah (trusteeship), bukan sebagai komoditas kekuasaan atau sarana akumulasi modal. Kekuasaan politik

wajib diorientasikan sebesar-besarnya demi kemaslahatan publik (al-maṣlaḥah al-'āmmah), di mana rasionalitas kebijakan diukur dari dampaknya terhadap peningkatan kualitas hidup masyarakat secara keseluruhan, bukan perlindungan terhadap agenda oligarki[1106].

Keadilan dalam kerangka Divine Civilization melampaui batasan antroposentrisme mendatar (horizontal human-centrism) dengan menjangkau dimensi ekologis dan antargenerasi secara vertikal-kosmik. Manusia sebagai pengelola bumi (khaliīfah fi al-arḍ) tidak diberikan hak kepemilikan mutlak (absolute ownership) atas alam, melainkan hak guna dan pemeliharaan yang terikat oleh batasan-batasan etis-ekologis. Keadilan ekologis menegaskan bahwa alam eksis dengan hak-hak intrinsik yang tidak boleh dirusak demi keserakahan ekspansi materialistis. Eksploitasi alam yang tidak terkendali merupakan bentuk kezaliman kosmik yang mengganggu keseimbangan (mīzān) ciptaan Allah.

Implikasi langsung dari keadilan ekologis ini adalah lahirnya etika antargenerasi (intergenerational justice). Generasi masa kini bertindak semata-mata sebagai pemegang wali (trustee) atas sumber daya alam dan peradaban bagi generasi mendatang. Generasi saat ini tidak memiliki hak moral maupun yuridis untuk menghabiskan modal ekologis, menguras sumber daya yang tak terbarukan, dan meninggalkan kerusakan biosfer yang membebani kehidupan anak-cucu di masa depan. Keadilan antargenerasi menuntut kalkulasi pembangunan yang memperhitungkan keberlanjutan ekosistem jangka panjang, sehingga kemajuan hari ini tidak dibayar dengan kebangkrutan peradaban esok hari. Masing-masing simpul dalam trajektori ini berinteraksi secara organik; krisis pada satu dimensi akan memicu

degradasi pada dimensi lainnya. Tanpa keadilan individual, keadilan sosial kehilangan fondasi agensi moralnya. Tanpa keadilan hukum dan politik, keadilan ekonomi akan dengan mudah dihancurkan oleh praktik kartel dan korporatisme. Tanpa keadilan ekologis dan antargenerasi, seluruh pencapaian peradaban material akan musnah akibat krisis iklim dan kelangkaan sumber daya eksistensial.

Keadilan adalah infrastruktur vital yang memberi bentuk, batas, dan daya tahan pada peradaban. Tanpa keberadaan keadilan yang terinstitusionalisasi secara kuat, kemajuan ekonomi berdegenerasi menjadi eksploitasi, pembangunan politik terperosok menjadi dominasi tirani, kemajuan sains dan teknologi terdistorsi menjadi instrumen penindasan massal, dan hubungan manusia dengan alam berakhir pada kehancuran ekologis. Dengan menjadikan keadilan sebagai infrastruktur normatif dan teknis, Divine Civilization menjamin bahwa tatanan dunia yang dibangunnya tidak hanya megah secara fisik, tetapi juga kokoh secara moral, inklusif secara sosial, dan berkelanjutan secara kosmik melintasi zaman.

Memakmurkan Bumi

Eksistensi manusia di ruang primordial tidak dapat dilepaskan dari mandat ontologis untuk menjadi agen pembangunan yang beretika. Dalam rancang bangun Divine Civilization (Peradaban Ilahi), tujuan fundamental yang harus dicapai setelah pengabdian spiritual adalah ʻimārat al-arḍ, atau pemakmuran bumi[1107]. Mandat ini bukanlah sekadar seruan untuk melakukan ekspansi fisik atau akumulasi material tanpa batas, melainkan sebuah penugasan teo-sentris di mana manusia bertindak sebagai pengelola (khalīfah) yang bertanggung jawab untuk

memastikan bahwa setiap jengkal tanah, setiap tetes air, dan setiap denyut kehidupan di bumi mencapai potensi kesempurnaannya sesuai dengan kehendak Sang Pencipta[1108]. Pemakmuran bumi, dalam substansinya, adalah manifestasi dari rasa syukur yang diartikulasikan melalui karya nyata yang harmonis dengan hukum alam dan hukum Tuhan.

Secara epistemologis, pemakmuran bumi menuntut dekonstruksi terhadap paradigma pembangunan modern yang sering kali terjebak dalam jebakan eksploitasi predatoris. Peradaban Ilahi memandang bahwa kemajuan material yang mengorbankan fondasi ekologis adalah bentuk kegagalan intelektual dan moral[1109]. Sebaliknya, ‘imārat al-arḍ didefinisikan sebagai kapasitas integratif manusia dalam mendayagunakan ilmu pengetahuan, kecanggihan teknologi, stabilitas ekonomi, dan ketangguhan institusi untuk mengelevasi kualitas hidup tanpa merusak mīzān (keseimbangan) kosmis[1110]. Di sini, teknologi bukan lagi instrumen dominasi atas alam, melainkan alat pengabdian yang memfasilitasi keberlanjutan hidup. Pembangunan dalam kerangka ini meniscayakan lahirnya kota-kota yang manusiawi ruang urban yang tidak hanya megah secara arkitektural, tetapi juga mampu memelihara kesehatan mental, interaksi sosial yang hangat, dan aksesibilitas yang adil bagi setiap warga.

Implementasi dari visi ini menuntut sebuah formula multidimensional yang kohesif. Pemakmuran bumi merupakan resultan dari sinergi antara pembangunan manusia yang berbasis pada adab dan ilmu, pembangunan sosial yang berakar pada keadilan, pembangunan material yang produktif, serta komitmen mutlak terhadap keberlanjutan ekologis[1111]. Tanpa dimensi manusia yang beradab,

pembangunan hanya akan melahirkan teknokrat yang hampa nilai; tanpa keadilan sosial, kemakmuran hanya akan menjadi rotasi kekayaan di antara segelintir elit; dan tanpa keberlanjutan ekologis, peradaban sedang merancang kehancurannya sendiri[1112]. Oleh karena itu, pendidikan dalam Peradaban Ilahi diarahkan untuk membentuk insan kamil yang memahami bahwa kesehatan bumi adalah prasyarat bagi martabat manusia. Ekonomi tidak hanya diukur melalui Produk Domestik Bruto (PDB), tetapi melalui sejauh mana kemiskinan dihapuskan dan distribusi sumber daya dilakukan secara merata tanpa mencederai hak generasi mendatang[1113].

Dalam perspektif kontemplatif, Divine Civilization tidak mengambil posisi antagonis terhadap kemajuan masa kini; ia justru memberikan arah bagi kemajuan yang sering kali kehilangan kompas moralnya. Kemajuan tanpa arah adalah akselerasi menuju jurang kehancuran. Visi pemakmuran bumi menegaskan bahwa kekuatan manusia harus dibingkai oleh amanah, kekayaan masyarakat harus divalidasi oleh keadilan, dan modernitas kota harus diukur dari seberapa layak dunia tersebut dihuni oleh seluruh makhluk[1114]. Ketika Rahmah (kasih sayang) menjadi kompas yang memberi arah, dan Keadilan menjadi struktur yang menopang tatanan, maka Ilmu dan Teknologi akan berperan sebagai mesin penggerak yang penuh daya namun tetap terkendali dalam batas-batas etika. Inilah puncak dari praksis peradaban: sebuah bumi yang makmur, di mana langit dan tanah saling berdialog dalam harmoni pengabdian yang abadi[1115].

MANUSIA KHALIFAH DI MASA DEPAN

Artificial Intelligence Dan Masa Depan Manusia

Peradaban kontemporer sedang berada di ambang fajar tekno-ilmiah yang belum pernah terjadi sebelumnya, ditandai oleh konvergensi antara komputasi tingkat tinggi dan rekonstruksi kognisi melalui Artificial Intelligence (AI). Sebagai ekstensi radikal dari rasionalitas manusia, AI tidak sekadar memperluas kapasitas pemrosesan data, melainkan meredefinisi batas-batas epistemologis dalam mengenali pola, memproduksi pengetahuan, dan merumuskan keputusan secara otonom. Namun, lompatan kuantum dalam kecerdasan komputasional ini memicu paradoks eksistensial: akselerasi kecerdasan mesin (machine intelligence) tidak secara linier berkorelasi dengan peningkatan kebijaksanaan manusia (human wisdom). Keadaan ini menuntut peninjauan kembali atas martabat manusia, hak asasi, transparansi, serta keadilan distributif dalam ekosistem digital. Rekomendasi UNESCO mengenai Etika Kecerdasan Buatan menegaskan bahwa dalam setiap arsitektur algoritmik, pengawasan manusia (human oversight) dan perlindungan terhadap hak fundamental kemanusiaan harus tetap menjadi jangkar utama.[1116] Tanpa adanya kerangka etis yang kokoh, kecerdasan tanpa jiwa ini berpotensi mereduksi manusia dari subjek pembuat makna (meaning-maker) menjadi sekadar objek komodifikasi data dalam pengawasan kapitalisme digital yang opresif.[1117]

Oleh karena itu, diskursus mengenai pembangunan Peradaban Ilahi (Divine Civilization) di era digital tidak lagi berkisar pada pertanyaan mekanistik tentang seberapa canggih sistem kecerdasan buatan dapat direkayasa. Pertanyaan esensial yang harus diajukan adalah: kualitas kemanusiaan seperti apa yang mendesain, mengarahkan, dan mengoperasikan teknologi tersebut? Dalam bentang ontologis, AI dapat mengemulasi fungsi-fungsi kognitif manusia, mengeksekusi kalkulasi heuristik, bahkan memproyeksikan keputusan taktis dengan kecepatan yang melampaui sinapsis biologis. Namun, AI secara inheren tidak memiliki kesadaran fenomenologis (phenomenological consciousness) dan kapasitas evaluasi moral.[1118] Agen moral (moral agency) sejati tetap merupakan hak prerogatif manusia yang tidak dapat didelegasikan kepada baris-baris kode biner. Manusia adalah subjek eksistensial yang memikul tanggung jawab penuh (taklif) atas determinasi tujuan, interpretasi nilai, serta konsekuensi etis-sosial dari pemanfaatan teknologi tersebut.[1119] Menyerahkan keputusan-keputusan eksistensial kemanusiaan sepenuhnya kepada otomasi algoritma tanpa kendali moral adalah bentuk abdiksi tanggung jawab spiritual yang berbahaya.

Dalam kosmologi Islam, kedudukan manusia didefinisikan secara tegas melalui mandat ganda sebagai hamba (‘abd) sekaligus representasi Tuhan di bumi (khalifah). Konsep teo-filosofis ini menempatkan AI bukan sebagai entitas tandingan yang mengancam eksistensi kemanusiaan, melainkan sebagai instrumen amanah yang harus tunduk pada hukum-hukum moral ketuhanan. Jagat raya beserta segala hukum fisikanya telah ditundukkan (taskhir) oleh Allah demi kemaslahatan manusia, dengan syarat manusia mampu mengelolanya

dengan keadilan dan kebijaksanaan.[1120] Ketika AI ditempatkan dalam kerangka amanah, orientasi pengembangannya mengalami pergeseran paradigma: dari mengejar efisiensi utilitariansme murni menuju pencapaian kemaslahatan universal (maslahah mursalah) yang menjaga kelima elemen dasar kehidupan (maqasid al-shariah), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[1121] Teknologi tidak boleh mereduksi keluhuran martabat manusia (karamah insaniyyah) menjadi sekadar unit-unit data numerik dalam algoritma prediktif, melainkan harus memperkuat potensi spiritual dan intelektual kemanusiaan.[1122]

Pada akhirnya, visi masa depan kemanusiaan di tengah kepungan kecerdasan buatan bukan terletak pada sejauh mana kita mampu meniru mesin, melainkan sejauh mana kita mampu memperdalam esensi kemanusiaan kita. Kecerdasan buatan yang semakin cerdas dan otonom secara niscaya menuntut kehadiran manusia yang semakin beradab, beretika, dan tercerahkan secara spiritual. Transformasi peradaban ini membutuhkan integrasi antara ketajaman intelektual sains modern dengan kedalaman kearifan spiritual ketuhanan.[1123] Hanya dengan integrasi harmonis inilah manusia dapat mengendalikan disrupsi teknologi, menavigasi krisis eksistensial, dan memastikan bahwa setiap algoritma yang tercipta senantiasa mengabdi pada kebaikan bersama dan kemuliaan kemanusiaan di bawah naungan rida Sang Pencipta.[1124]

Manusia Di Tengah Krisis Global

Peradaban kontemporer tengah berdiri di atas episentrum "polikrisis" global sebuah terminologi yang menggambarkan jalinan krisis yang tidak lagi berdiri sendiri, melainkan saling menganyam,

memperkuat, dan mempercepat kehancuran satu sama lain[1125]. Krisis ekologis yang ekstrem, disparitas ekonomi yang kian melebar, eskalasi konflik geopolitik, perang hibrida berbasis disinformasi, hingga alienasi eksistensial yang melahirkan krisis makna, bukanlah anomali temporal dari sistem modernitas, melainkan konsekuensi logis dari cacat epistemis yang mendasarinya[1126]. Manusia modern, dengan segala lompatan teknologi eksponensialnya, terjebak dalam ilusi bahwa instrumen materialistik dan kalkulasi matematis dapat menyelesaikan patologi peradaban yang sejatinya berakar pada dimensi etis dan spiritual[1127]. Akibatnya, setiap solusi teknokratis yang ditawarkan sering kali justru mereproduksi krisis baru di sektor lain, mempertegas bahwa pertumbuhan ekonomi tanpa batas di atas planet yang terbatas adalah sebuah utopia yang merusak[1128].

Ketidakmampuan paradigma Cartesian dan reduksionisme ilmiah dalam memitigasi krisis ini menuntut rekonstruksi radikal atas cara manusia memahami dirinya dan alam semesta. Pendekatan pembangunan yang antroposentris bias capitalocentrism mengonseptualisasikan alam semesta semata-mata sebagai komoditas dan objek eksploitasi nir-batas[1129]. Di sisi lain, lompatan teknologi informasi yang tidak diimbangi dengan kematangan etis telah mengubah ruang publik digital menjadi medan perang epistemik yang dipenuhi oleh post-truth, disinformasi terstruktur, dan polarisasi sosial yang merusak struktur keadaban publik[1130]. Fenomena ini melahirkan apa yang disebut sebagai masyarakat risiko (risk society), di mana ketidakpastian masa depan tidak lagi bersumber dari kekuatan alam liar, melainkan dari produk sampingan keputusan industri dan politik manusia itu sendiri[1131].

Krisis yang kita saksikan hari ini pada hakikatnya adalah manifestasi eksternal dari krisis batiniah manusia modern sebuah kekosongan spiritual (spiritual void) yang akut[1132]. Di tengah kelimpahan material dan hiper-konektivitas digital, manusia masa kini justru mengalami desentralisasi diri dan fragmentasi psikologis yang mendalam, kehilangan orientasi teleologis yang menghubungkan eksistensi mereka dengan realitas transenden[1133]. Kehilangan jangkar metafisika ini memicu lahirnya "kemanusiaan yang cair" (liquid humanity), di mana nilai, identitas, dan hubungan sosial terus-menerus berubah tanpa bentuk yang stabil, menyisakan kecemasan ontologis yang kronis[1134]. Pemuasan hasrat konsumeristik yang dijadikan substitusi kebahagiaan sejati ternyata gagal mengisi ruang hampa di relung terdalam kesadaran manusia, menegaskan bahwa krisis makna adalah ancaman eksistensial terbesar abad ini[1135].

Dalam konteks inilah, kebutuhan akan reorientasi filosofis dan teologis menjadi niscaya. Solusi terhadap degradasi ekologis dan tatanan sosial tidak akan pernah utuh jika hanya bertumpu pada kebijakan fiskal atau kompromi politik global yang pragmatis. Diperlukan sebuah lompatan paradigmatik yang mampu mendamaikan kembali sains dengan spiritualitas, membingkai ulang pencarian intelektual dalam koridor etika universal. Di tengah kekacauan sistemik ini, perspektif teologi-kosmis Islam menawarkan konsep khalīfah sebagai antitesis terhadap model manusia penakluk (homo economicus) yang destruktif[1136]. Manusia tidak ditempatkan sebagai pemilik mutlak bumi, melainkan sebagai wali (trustee) yang memegang amanah ilahi untuk memelihara harmoni kosmis[1137].

Konseptualisasi khalīfah secara inheren menolak dualisme Cartesian yang memisahkan secara tegas antara subjek (manusia) dan objek (alam). Sebagai pemegang amanah kosmis, manusia dibekali dengan kapasitas intelektual dan spiritual untuk mengelola bumi, namun pengelolaan tersebut terikat secara ketat oleh tanggung jawab transendental yang melarang segala bentuk kerusakan (fasād) di muka bumi[1138]. Bumi dan seluruh isinya adalah tanda-tanda (āyāt) keagungan Sang Pencipta, sehingga merusak ekologi sama saja dengan menghancurkan kitab suci kosmis yang membimbing manusia menuju kebenaran[1139]. Dengan demikian, etika lingkungan dalam perspektif ini berubah dari sekadar kewajiban moral-utilitarian menjadi bagian integral dari ibadah dan manifestasi langsung dari tauhid, yang menyatukan pencipta, manusia, dan alam semesta dalam satu jalinan eksistensial yang harmonis[1140].

Implementasi dari kesadaran khalīfah di abad ke-21 menuntut adanya sintesis komprehensif antara sains transdisipliner, teknologi etis, kebijakan publik yang berkeadilan, solidaritas global, dan kebangkitan spiritualitas[1141]. Pendekatan ini mendesak dilakukannya transisi radikal menuju ekonomi sirkular yang menghormati batas-batas biofisik bumi, sembari memastikan distribusi akses kekayaan yang adil guna mengikis ketimpangan struktural[1142]. Teknologi, terutama kecerdasan buatan (artificial intelligence) dan bioteknologi, harus diletakkan di bawah pengawasan etika kemanusiaan yang ketat agar tidak menjadi instrumen baru dominasi dan dehumanisasi[1143]. Hanya dengan mengintegrasikan keunggulan intelektual dengan kedalaman spiritual, manusia masa depan dapat menembus kabut polikrisis ini, bergerak dari era eksploitasi menuju era ko-eksistensi yang damai, lestari, dan bermakna di bawah naungan rida Ilahi[1144].

Generasi Khalifah

Desain masa depan Divine Civilization (Peradaban Ilahi) secara fundamental bertumpu pada rekonstruksi radikal atas epistemologi dan metodologi pendidikan. Di tengah hegemoni paradigma pendidikan sekuler-utilitarian yang mereduksi manusia sekadar menjadi instrumen pasar atau penyokong pertumbuhan ekonomi (human capital), urgensi untuk menghadirkan konsepsi "Generasi Khalifah" menjadi sebuah keniscayaan teologis dan sosiologis[1145]. Generasi khalifah bukanlah entitas yang dibentuk secara mekanistik melalui transfer pengetahuan kognitif murni yang kering dari nilai. Sebaliknya, mereka adalah artikulasi dari manusia paripurna (insan kamil) yang mengintegrasikan kecerdasan akademik dengan kedalaman spiritual (spiritual intelligence), ketajaman berpikir kritis (critical thinking), literasi ilmiah (scientific literacy), kepemimpinan visioner (leadership), penguasaan teknologi yang etis (ethical technology), dan kesadaran kosmologis sebagai warga global (global citizenship)[1146]. Pendidikan dalam cetak biru peradaban ini bertindak sebagai jembatan ontologis yang menghubungkan antara ilm (pengetahuan) dan adab (moralitas/integritas tindakan), memastikan bahwa setiap lokus kecerdasan selalu beriringan dengan tanggung jawab eksistensial, dan kemerdekaan berpikir senantiasa berakar pada komitmen moral yang transendental.

Tanpa integrasi adab ke dalam struktur keilmuan, sains dan teknologi akan tergelincir menjadi alat destruksi yang melahirkan krisis ekologis, ketimpangan sosial, dan alienasi kemanusiaan. Oleh karena itu, literasi ilmiah yang dikembangkan dalam tradisi Generasi Khalifah tidak bersifat bebas nilai (value-free), melainkan sarat nilai (value-laden)

yang bersumber dari wahyu dan pembacaan kritis terhadap alam semesta (ayatun satirah dan ayatun al-kauniyah)[1147]. Ketajaman berpikir kritis menjadi perisai epistemik yang mutlak diperlukan di era pasca-kebenaran (post-truth era), di mana disinformasi dan simplifikasi realitas diproduksi secara massal oleh algoritma digital. Melalui sinergi antara potensi intelektual (fikr) dan keheningan spiritual (dhikr), sains tidak lagi dipandang sebagai entitas dingin yang terpisah dari penciptanya, melainkan sebagai manifestasi dari penyingkapan keagungan Ilahi di pentas kosmologi[1148]. Dalam titik temu inilah, kecerdasan spiritual memberikan arah teleologis ke mana kompas perkembangan sains harus diorientasikan: ia tidak ditujukan untuk menaklukkan alam secara eksploitatif, melainkan untuk mengelola dan memakmurkan bumi ('imarat al-ard) demi kemaslahatan universal.

Aksentuasi dari Generasi Khalifah terletak pada kemampuan mereka untuk melakukan navigasi etis di tengah gelombang disrupsi teknologi eksponensial. Mereka bukanlah kelompok teknofobia yang menolak modernitas dan kecerdasan buatan, bukan pula kelompok teknofil yang memuja teknologi secara membabi buta hingga kehilangan distingsi kemanusiaannya. Generasi ini memosisikan teknologi dalam kerangka kerja tashkhir (penundukan kosmos oleh Allah untuk manusia), yang berarti teknologi dipandang sebagai instrumen etis untuk menegakkan keadilan, meringankan penderitaan manusia, dan melestarikan ekosistem universal[1149]. Di sinilah kepemimpinan transformatif mewujud; sebuah kepemimpinan yang tidak disandarkan pada akumulasi kekuasaan personal, melainkan sebuah kepemimpinan yang berbasis pada konsep amanah (akuntabilitas kosmik), di mana setiap kapasitas intelektual dan manajerial diterjemahkan secara konkret

menjadi bentuk pelayanan sosial (khidmah) dan kontribusi peradaban yang inklusif[1150].

Dalam rantai kausalitas ini, Pendidikan (ta'dib/tarbiyah) bertindak sebagai stimulan awal yang menanamkan benih Ilmu yang holistik dan integral. Ilmu yang telah terinternalisasi secara mendalam akan melahirkan Kesadaran eksistensial (conscious awareness) mengenai hakikat diri, pencipta, dan alam semesta. Kesadaran inilah yang kemudian mengkristal menjadi Karakter (akhlaq) yang kokoh, tangguh, dan berintegritas. Karakter yang matang secara otomatis memanifestasikan dirinya dalam bentuk Kepemimpinan yang melayani dan membawa maslahat bagi publik. Pada muara akhirnya, akumulasi dari kepemimpinan etis yang tersebar di berbagai sektor kehidupan inilah yang mengonstruksi fondasi kokoh sebuah Peradaban yang adil, makmur, dan diridhai (Divine Civilization)[1151]. Melalui formula ini, tujuan akhir pendidikan nasional dan global didekonstruksi dan dibangun kembali: ia tidak lagi sekadar mencetak buruh industri berkerah biru maupun putih (human capital), melainkan melahirkan manusia seutuhnya (human being) yang berilmu, beradab, kritis, kreatif, dan mandiri, yang memikul tanggung jawab penuh di hadapan Sang Pencipta, sesama manusia, dan alam semesta yang mereka huni.

IMPLEMENTASI DAN BLUEPRINT DIVINE CIVILIZATION

Dari Teori Menuju Praktik

Pembangunan sebuah peradaban yang berbasis pada nilai-nilai ketuhanan (Divine Civilization) bukanlah sebuah utopia metafisika yang terisolasi dari realitas empiris. Ia adalah sebuah proyek rekonstruksi sosial universal yang menuntut adanya integrasi harmonis antara kebenaran wahyu (transcendental truth) dan realitas sosiologis (sociological reality). Gagasan ini menolak keras dikotomi sekuler yang memisahkan antara kesucian spiritual dan profanitas material. Sebaliknya, Divine Civilization mengajukan sebuah paradigma kosmologis di mana setiap tindakan manusia mulai dari bisikan hati yang paling intim hingga kebijakan geopolitik global berada di bawah payung teosentrisme yang fungsional.

Transformasi ini tidak bergerak secara revolusioner-destruktif dari atas (top-down), melainkan secara organik-evolutif dari dalam keluar (inside-out). Jalur implementasi yang membentang dari Individu, Keluarga, Sekolah, Pesantren, Universitas, Organisasi, Dunia Usaha, Pemerintahan, Masyarakat, hingga puncaknya pada tatanan Dunia, merupakan satu kesatuan ekosistem yang kohesif. Setiap simpul dalam rantai ini tidak berdiri sendiri sebagai entitas mekanis, melainkan berperan sebagai sel hidup yang saling memengaruhi dalam tubuh besar peradaban global.

Sumbu fundamental dari Divine Civilization adalah transformasi jiwa individu (tazkiyatun nafs). Peradaban tidak akan pernah lahir dari

masyarakat yang mengalami pembusukan moral di tingkat personal. Perubahan eksternal dalam struktur sosial-politik mutlak mustahil terjadi tanpa adanya metamorfosis internal di dalam kedalaman kesadaran manusia[1152]. Pada titik inilah, sains modern sering kali gagal karena memperlakukan manusia semata-mata sebagai homo economicus atau mesin biologis.

Secara epistemologis, individu dalam konsepsi Islam didudukkan sebagai makhluk teomorfis yang memikul amanah ganda: sebagai hamba ('abd) sekaligus representasi Tuhan di bumi (khalifah). Keberhasilan peran ini menuntut internalisasi ilmu yang melahirkan adab[1153]. Adab dalam arti yang komprehensif adalah kemampuan untuk mengenali dan mengakui tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang pada gilirannya melahirkan keadilan personal.

Dari individu yang beradab, terbentuklah unit sosial terkecil namun paling krusial: keluarga. Keluarga bukan sekadar institusi reproduksi biologis atau unit konsumsi ekonomi, melainkan sebuah madrasah spiritual pertama (al-madrasah al-ula). Di dalam ruang domestik inilah, nilai-nilai transendental diterjemahkan ke dalam tindakan afektif sehari-hari. Keluarga berfungsi sebagai filter epistemologis yang melindungi anak dari anarki moral dunia luar, sekaligus menjadi laboratorium pertama tempat kurikulum kehidupan cinta, keadilan, disiplin, dan pengorbanan dipraktikkan secara organik[1154]. Ketika struktur keluarga runtuh, maka runtuh pula fondasi dasar penyangga peradaban.

Ketika kesadaran adab keluar dari batas domestik keluarga, ia membutuhkan ruang pelembagaan yang sistematis. Jalur ini ditempuh

melalui trilogi institusi pendidikan: Sekolah, Pesantren, dan Universitas. Ketiganya merupakan pilar transmisi keilmuan yang harus diselamatkan dari belenggu positivisme kering dan sekularisme akademik[1155].

Sekolah pada tingkat dasar dan menengah bertugas melakukan pembiasaan karakter (character formation) dan penanaman logika berpikir yang lurus. Namun, di dunia Muslim, khususnya di Asia Tenggara, terdapat institusi unik bernama Pesantren. Pesantren bertindak sebagai benteng pertahanan epistemologis yang menjaga orisinalitas tradisi intelektual Islam (turats) sembari mempertahankan pola hidup asketis-komunal yang mandiri. Melalui integrasi antara kehidupan guru (kiai) yang sarat teladan dan santri yang berkhidmat dalam pencarian ilmu, pesantren menawarkan model pendidikan holistik yang menyatukan antara kecerdasan otak (aqliyyah) dan kesucian hati (qalbiyyah).

Pada puncak piramida akademik, Universitas berperan sebagai mesin produksi pengetahuan ilmiah dan teknologi. Universitas dalam ekosistem Divine Civilization tidak boleh tunduk pada logika industrialisasi pendidikan yang hanya mencetak buruh korporasi. Universitas harus menjadi pusat dekolonisasi pikiran dan Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer. Di sinilah ilmu-ilmu alam (natural sciences) dan ilmu-ilmu sosial (social sciences) diintegrasikan dengan pandangan hidup Islam (worldview of Islam), sehingga sains yang dihasilkan tidak merusak alam atau mendehumanisasi manusia, melainkan menjadi sarana untuk menyingkap keagungan Sang Pencipta[1156].

Pengetahuan yang diproduksi di universitas dan pesantren tidak boleh mandek di menara gading intelektual; ia harus mewujud dalam praksis sosial-ekonomi melalui Organisasi dan Dunia Usaha. Peradaban

yang agung membutuhkan basis ekonomi yang kokoh namun bermoral. Di sinilah konsep Divine Civilization mendekonstruksi kapitalisme predatorik yang berbasis pada keserakahan (greed) dan memposisikan kesejahteraan material sebagai sarana (wasilah), bukan tujuan akhir (ghayah).

Dalam ranah Organisasi, kepemimpinan yang amanah menjadi kunci utama. Kepemimpinan dipandang sebagai kontrak spiritual di hadapan Tuhan, bukan sekadar kontrak manajerial di hadapan dewan direksi[1157].

Ketika beralih ke ranah Dunia Usaha, etika bisnis Islam (Islamic business ethics) harus menjadi operasional standar. Aktivitas ekonomi dipandu oleh prinsip keadilan distributif, pelarangan eksploitasi (seperti riba, gharar, dan maysir), serta tanggung jawab sosial yang inheren melampaui sekadar retorika Corporate Social Responsibility (CSR) konvensional. Bisnis dalam paradigma ini adalah bentuk jihad ekonomi untuk menciptakan kemakmuran bersama (fardhu kifayah) dan mengentaskan kemiskinan, sehingga sirkulasi kekayaan tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya saja[1158].

Puncak dari kristalisasi peradaban ini membutuhkan instrumen pemaksa yang legal dan adil, yang berada pada wilayah Pemerintahan. Pemerintahan dalam Divine Civilization adalah pengejawantahan dari Siyasah Shar'iyyah (politik berbasis syariah) yang berorientasi pada perlindungan kemaslahatan publik (jalb al-masalih) dan pencegahan kerusakan (dar' al-mafasid). Negara bukanlah entitas sekuler yang bebas nilai, melainkan instrumen etis untuk menegakkan keadilan, menjamin hak-hak asasi manusia yang mendasar (al-daruriyyat al-khams), dan menciptakan ruang yang kondusif bagi manusia untuk beribadah kepada Tuhannya[1159].

Dari tata kelola pemerintahan yang bersih (good governance) yang disinari cahaya wahyu, lahirlah Masyarakat Sipil (Civil Society/Madani) yang kuat dan kohesif. Sifat dari masyarakat madani ini ditandai oleh tingginya solidaritas sosial (asabiyyah positif dalam istilah Ibn Khaldun), penegakan hukum tanpa pandang bulu, kebebasan berpikir yang bertanggung jawab, serta budaya saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran[1160].

Pada akhirnya, ketika masyarakat-masyarakat madani ini saling terhubung lintas batas geografis dan kultural, ia akan melahirkan sebuah Tata Dunia baru yang kosmopolitan. Dunia tidak lagi dicirikan oleh benturan peradaban (clash of civilizations) atau hegemoni imperialistik satu negara adidaya atas negara lainnya. Sebaliknya, dunia akan dikelola dengan prinsip saling mengenal (ta'aruf), perdamaian yang adil, serta pelestarian lingkungan hidup (mizan ekologis) sebagai tanggung jawab bersama umat manusia selaku khalifah di muka bumi[1161].

Melalui lintasan dari individu hingga dunia, Divine Civilization membuktikan dirinya sebagai sebuah sistem yang organik dan koheren. Ketiadaan satu elemen dalam rantai ini akan menyebabkan disfungsi sistemik. Ilmu tanpa adab pada tingkat individu akan melahirkan pemimpin yang korup di tingkat pemerintahan; kegagalan keluarga dalam mendidik anak akan menghasilkan dunia usaha yang eksploitatif; dan universitas yang kehilangan orientasi metafisikanya hanya akan menciptakan teknologi pembunuh massal bagi dunia. Oleh karena itu, ikhtiar menegakkan Peradaban Ilahi harus dilakukan secara simultan, terstruktur, dan penuh kesadaran ilmiah, demi mengembalikan manusia pada fitrah kemuliaannya yang hakiki.

Indikator Peradaban Ilahi

Rekonstruksi peradaban dalam diskursus kontemporer seringkali terjebak dalam dikotomi antara materialisme sekuler yang mengagungkan indikator kuantitatif lahiriah dan romantisme religius yang berhenti pada tatanan utopia moralistik. Kehadiran Divine Civilization (Peradaban Ilahi) menawarkan paradigma alternatif yang mensintesiskan dimensi transenden dengan realitas imanen, di mana keberadaan Tuhan bukan sekadar objek keyakinan, melainkan basis ontologis bagi seluruh aktivitas manusia[1162]. Namun, agar gagasan ini tidak terhenti sebagai jargon teologis, diperlukan sebuah dekonstruksi terhadap cara kita mengukur kemajuan. Indikator peradaban dalam kerangka ini harus mampu memotret manifestasi nilai-nilai ketuhanan dalam struktur sosial, politik, dan ekonomi, yang dalam bahasa filsafat disebut sebagai pengejawantahan asma-Nya dalam gerak sejarah manusia[1163]. Upaya ini memerlukan pergeseran dari sekadar Gross Domestic Product (GDP) menuju sebuah indeks komprehensif yang mengintegrasikan integritas, keadilan, dan kualitas spiritual sebagai variabel determinan dalam menentukan derajat kemuliaan sebuah bangsa.

Aspek fundamental pertama dalam mengukur Peradaban Ilahi adalah sinergi antara Integritas (1) dan Kualitas Spiritual (11). Integritas bukan sekadar kejujuran prosedural, melainkan cerminan dari kesadaran Tawhid yang mendalam, di mana seorang individu merasa senantiasa berada dalam pengawasan Ilahi (muraqabah). Dalam perspektif teo-antroposentris, integritas adalah manifestasi dari Amanah yang merupakan esensi dari martabat manusia[1164]. Ketika integritas ini melebur dengan kualitas spiritual yakni orientasi hidup

yang melampaui batas-batas material (transenden) maka akan lahir sebuah tatanan masyarakat yang memiliki konsistensi moral tinggi. Sebagaimana ditegaskan dalam teks-teks klasik, kehancuran sebuah peradaban seringkali tidak disebabkan oleh kurangnya sumber daya alam, melainkan oleh dekadensi moral dan hilangnya kepercayaan (trust) di dalam kohesi sosialnya[1165]. Oleh karena itu, tingkat korupsi yang rendah dan transparansi yang tinggi dalam sebuah negara merupakan indikator empiris dari bekerjanya nilai-nilai ketuhanan dalam ruang publik.

Kedua, dimensi Keadilan (2) dan Kepemimpinan (5) harus dilihat sebagai kerangka struktural yang menjamin perlindungan hak serta pemerataan kesempatan bagi setiap warga tanpa diskriminasi. Keadilan dalam Peradaban Ilahi bersifat multidimensional, mencakup keadilan hukum, ekonomi, hingga akses terhadap kehormatan diri. Kepemimpinan yang amanah dan akuntabel menjadi prasyarat bagi tegaknya keadilan tersebut[1166]. Dalam tradisi pemikiran politik Islam maupun teori kontrak sosial modern, legitimasi seorang pemimpin tidak hanya bersumber dari prosedur elektoral, melainkan dari sejauh mana ia mampu memberikan pelayanan (khidmah) dan menjamin distribusi kekayaan secara merata guna menghindari pemusatan aset pada segelintir kelompok saja[1167]. Indikator ini menuntut adanya mekanisme pengawasan yang ketat dan budaya pertanggungjawaban yang melampaui batasan hukum formal, menyentuh relasi etik antara pemimpin dan Sang Pencipta.

Ketiga, pilar intelektualitas yang direpresentasikan melalui Pendidikan (3) dan Ilmu (4) merupakan akselerator utama transformasi peradaban. Peradaban Ilahi menempatkan literasi ilmiah bukan sekadar

instrumen pasar tenaga kerja, melainkan proses "penyadaran" tentang hakikat eksistensi. Kualitas pengetahuan harus mencakup integrasi antara Aql (rasio) dan Naql (wahyu), di mana penelitian ilmiah diarahkan untuk menyingkap rahasia alam semesta sebagai tanda-tanda (ayat) kebesaran Tuhan[1168]. Masyarakat yang beradab adalah masyarakat yang menghargai kebebasan berpikir, memfasilitasi riset-riset inovatif, dan memastikan akses pendidikan yang inklusif bagi seluruh lapisan masyarakat. Di sini, ilmu pengetahuan tidak bersifat bebas nilai (value-free), melainkan terikat erat dengan tanggung jawab moral untuk memberikan kemaslahatan bagi kemanusiaan[1169].

Selanjutnya, keberlanjutan peradaban sangat bergantung pada bagaimana dimensi Kesejahteraan (6), Lingkungan (7), dan Teknologi (8) dikelola secara harmonis. Kesejahteraan dalam perspektif ini tidak bersifat eksploitatif; ia harus sejalan dengan perlindungan ekologis sebagai bentuk tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi[1170]. Teknologi yang dikembangkan dalam Peradaban Ilahi adalah teknologi yang bersifat "manusiawi" inovasi yang tidak mereduksi martabat manusia menjadi sekadar sekrup dalam mesin industri, melainkan teknologi yang memperluas kapasitas manusia untuk berbuat kebajikan. Kesadaran akan keterbatasan daya dukung bumi mendorong lahirnya etika lingkungan yang kuat, di mana eksploitasi alam yang berlebihan dianggap sebagai bentuk penyimpangan spiritual dan pelanggaran terhadap hak generasi mendatang[1171].

Terakhir, dimensi Solidaritas (9) dan Martabat Manusia (10) menjadi perekat sosial yang memastikan peradaban tetap kokoh di tengah badai krisis. Kehormatan setiap individu harus dilindungi, karena setiap jiwa membawa percikan citra Tuhan yang suci (karamah insaniyyah)[1172].

Solidaritas sosial yang lahir dari rasa persaudaraan universal memungkinkan terciptanya sistem jaring pengaman sosial yang berbasis pada kesukarelaan dan kasih sayang, bukan sekadar kewajiban legal-formal. Dengan demikian, Divine Civilization Index yang diwacanakan ini bukan sekadar alat ukur statistik yang kering, melainkan sebuah peta jalan (roadmap) teoretis untuk menguji sejauh mana sebuah masyarakat telah mampu membumikan nilai-nilai langit dalam realitas bumi yang kompleks[1173]. Validasi empiris atas sebelas dimensi ini akan menjadi agenda riset masa depan yang krusial untuk memastikan bahwa kemajuan peradaban selalu berada dalam koridor pengabdian kepada kemanusiaan dan ketaatan kepada Tuhan.

Blueprint Divine Civilization

Arsitektur Vertikal

Blueprint Divine Civilization (Peradaban Ilahiah) bukanlah sebuah konstruk utopis yang mengejawantah dari sekadar rekayasa sosial atau determinisme sejarah semata. Ia merupakan artikulasi komprehensif dari tatanan kosmis-profetik yang mentransendensikan dikotomi antara yang sakral dan yang profan. Berbeda dengan paradigma peradaban antroposentris yang menempatkan rasionalitas manusia sebagai tolok ukur absolut keberadaan, Divine Civilization berakar pada metanarasi teosentris yang menempatkan realitas Transenden sebagai pusat gravitasi eksistensial. Struktur konseptual peradaban ini disangga oleh tiga arsitektur fundamental yang saling berkelindan: Arsitektur Vertikal, Arsitektur Horizontal, dan Arsitektur Diakronis. Keharmonisan artikulasi antara ketiga dimensi inilah yang menjamin keberlanjutan peradaban,

baik dalam orientasi eskatologisnya maupun dalam manifestasi historisnya di muka bumi.

Arsitektur vertikal mengartikulasikan vektor eksistensial dan orientasi metafisik yang menghubungkan Ranah Ilahiah (al-Hadarah al-Ilahiyyah) dengan dinamika historis manusia. Vektor ini tidak beroperasi secara linier-reduksionis, melainkan secara emanasional-teleologis melalui lima simpul ontologis-epistemologis: ALLAH → TAUHID → MANUSIA → KHALIFAH → AMANAH. Rangkaian ini membentuk poros sirkular-transendental yang menetapkan batasan aksiologis serta mengarahkan seluruh potensi peradaban menuju kebenaran absolut (al-Haqq).

Pada puncak tata urutan vertikal, ALLAH berdiri sebagai Wajib al-Wujud (Eksistensi yang Niscaya), Realitas Absolut yang menjadi sumber dari segala realitas (Mubdi' al-Kull)[1174]. Dalam lanskap Blueprint Divine Civilization, Allah bukan sekadar gagasan abstrak deistik yang terisolasi dari realitas material, melainkan Hadirat Ontologis yang aktif menopang (Qayyumiyyah) seluruh hirarki keberadaan. Orientasi teosentris ini secara mendasar membedakan peradaban Ilahiah dari bangunan peradaban sekular yang lahir dari dorongan promethean di mana manusia berusaha merebut otonomi moral dari Yang Ilahi.

Sifat dasar Allah sebagai Yang Maha Esa, Maha Kuasa, dan Maha Bijaksana menetapkan bahwa seluruh keberadaan materi dan non-materi dalam peradaban memiliki landasan teleologis. Alam semesta bukanlah sekumpulan materi acak yang tunduk pada kebetulan mekanis, melainkan entitas yang berorientasi pada penciptanya. Dengan demikian, institusi sains, teknologi, politik, dan ekonomi dalam peradaban Ilahiah tidak dijangkarkan pada relativisme utilitarian,

melainkan pada prinsip transendensi yang konstan, di mana setiap aktivitas kebudayaan dipahami sebagai bentuk respons manusia terhadap keberadaan Sang Pencipta[1175].

Turunan langsung dari realitas Allah adalah TAUHID, yang berfungsi sebagai matriks epistemologis, pengikat kosmologis, dan kerangka pandang dunia (worldview) seluruh struktur peradaban[1176]. Tauhid bukan sekadar doktrin teologi pasif (theologia), melainkan sebuah metodologi komprehensif yang mengintegrasikan aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis ke dalam satu kesatuan yang koheren (unity of truth, unity of knowledge, unity of life)[1177].

Melalui kacamata Tauhid, peradaban tidak lagi terfragmentasi ke dalam dikotomi biner yang merusak, seperti pemisahan antara wahyu dan akal, sains dan agama, atau aspek spiritual dan material. Tauhid menetapkan epistemic grid yang menegaskan bahwa seluruh pengetahuan empiris pada hakikatnya merupakan pembacaan atas ayat-ayat kosmologis (ayat kauniyyah) yang senantiasa sejalan dengan ayat-ayat tekstual (ayat qawliyyah)[1178]. Dalam tataran praktis, Tauhid mencegah terjadinya dehumanisasi dan komodifikasi dalam peradaban, karena ia menolak segala bentuk absolutisasi terhadap entitas relatif baik itu modal, kekuasaan, negara, maupun teknologi. Segala sesuatu selain Allah berada dalam derajat ontologis yang setara sebagai ciptaan, sehingga tidak ada satu pun konstruk duniawi yang berhak menuntut penghambaan mutlak.

Dalam kerangka Tauhid, MANUSIA diposisikan bukan sebagai hasil evolusi biologis tanpa arah, melainkan sebagai subjek moral-eksistensial yang diciptakan dalam struktur paling sempurna (ahsani taqwim)[1179]. Manusia adalah titik temu antara dimensi material (al-tin)

dan dimensi spiritual (al-ruh), sebuah sintesis kosmis yang dianugerahi potensi intelektual ('aql) serta kesadaran intuitif-spiritual (qalb)[1180].

Secara ontologis, manusia dibekali dengan fitrah suatu impresi primordial yang tertanam dalam struktur kesadaran terdalamnya, yang senantiasa merindukan kebenaran dan keadilan Ilahiah[1181]. Namun, kebebasan kehendak (ikhtiyar) yang dimilikinya menjadikan manusia sebagai satu-satunya entitas di alam semesta yang sanggup memilih untuk menaikkan derajat eksistensinya melampaui malaikat atau merosot hingga lebih rendah daripada binatang (asfala safilin). Oleh karena itu, dalam Blueprint Divine Civilization, pembinaan manusia (tarbiyah) menjadi prioritas utama ketimbang sekadar pembangunan infrastruktur fisik. Manusia adalah poros peradaban; kualitas peradaban secara intrinsik bergantung pada sejauh mana kapasitas intelektual dan spiritual homo Islamicus ini diaktualisasikan[1182].

Kesadaran akan kedudukan ontologis manusia melahirkan peran fungsinya di bumi sebagai KHALIFAH (wakil/pengelola)[1183]. Konsep khalifah menetapkan modus eksistensi manusia di dunia bukan sebagai penakluk alam yang destruktif (dominium terrae), melainkan sebagai penjaga dan pemakmur bumi ('imarat al-ardh)[1184]. Mandat ini mengimplikasikan bahwa kekuasaan, ilmu pengetahuan, dan kepemimpinan politik yang dipegang manusia tidak bersifat otonom-absolut, melainkan bersifat delegatif dan derivatif dari kedaulatan tertinggi Allah (hakimiyyah).

Sebagai khalifah, manusia bertugas menegakkan keadilan ('adl), memelihara keseimbangan kosmis (mizan), dan mewujudkan kemaslahatan umum (maslahah) dalam seluruh sistem kehidupan. Tanggung jawab ini menuntut integrasi antara kecerdasan teknologis

dan kearifan spiritual. Pembangunan sains dan peradaban materi tidak ditujukan untuk menundukkan alam demi akumulasi kapital yang rakus, melainkan untuk mengharmoniskan ritme kehidupan manusia dengan hukum-hukum alam (sunnatullah) demi terciptanya tatanan sosial yang beradab dan sejahtera[1185].

Puncak dari arsitektur vertikal ini adalah AMANAH (kepercayaan/tanggung jawab sakral), yang menjadi imperatif aksiologis dan mekanisme pengendalian moral bagi seluruh tindakan manusia dalam kapasitasnya sebagai khalifah[1186]. Amanah adalah beban kebebasan moral dan kewajiban hukum yang pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun hanya manusia yang sanggup dan berani memikulnya karena potensi aksional dan spiritual yang dimilikinya[1187].

Dalam kerangka operasional peradaban, amanah mengonversi setiap aktivitas profesional, politik, ekonomi, dan keilmuan menjadi ikhtiar ibadah yang terikat oleh etika hukum Ilahiah (Shari'ah). Amanah menegaskan prinsip akuntabilitas ganda: akuntabilitas horizontal kepada sesama makhluk di alam historis, dan akuntabilitas vertikal kepada Allah di alam eskatologis (yaum al-hisab). Kesadaran transendental akan amanah inilah yang menyuntikkan benteng etis ke dalam peradaban, mencegah terjadinya penyalahgunaan kekuasaan, korupsi keilmuan, dan eksploitasi lingkungan. Tanpa amanah, konsep khalifah akan terdistorsi menjadi tirani antroposentris yang merusak ekosistem fisik dan tatanan sosial.

Secara keseluruhan, Arsitektur Vertikal ALLAH → TAUHID → MANUSIA → KHALIFAH → AMANAH menyediakan pondasi filosofis yang kokoh bagi Blueprint Divine Civilization. Vektor vertikal ini

memastikan bahwa pembangunan peradaban tidak pernah kehilangan kompas kebenarannya. Ia mengikat keberadaan manusia dalam siklus transendensi yang utuh: bermula dari Allah sebagai asal mula ontologis (al-Mabda'), dimediasi oleh Tauhid sebagai sistem nilai, diaktualisasikan oleh Manusia melalui fungsi Khalifah yang dipandu oleh Amanah, dan pada akhirnya bermuara kembali kepada Allah sebagai tujuan akhir eksistensi (al-Ma'ad). Integrasi vertikal inilah yang memberikan ruh pada peradaban Ilahiah, menjadikannya sebuah peradaban yang berakar kuat di bumi namun berpuncak di langit.

Arsitektur Horizontal

Peradaban manusia sering kali disalahtafsirkan sebagai produk dari rekayasa struktural yang bersifat top-down (vertikal), di mana kekuasaan hegemonik atau hukum positif dipaksakan dari puncak kekuasaan untuk mendisiplinkan massa. Namun, perspektif sosiologi kontemporer dan filsafat sosial menunjukkan sebaliknya. Konstruksi sosial yang berkelanjutan dan kokoh sebenarnya bertumpu pada "Arsitektur Horizontal", sebuah model perluasan tanggung jawab etis dan fungsional yang tumbuh secara organik dari unit terkecil menuju struktur global yang kompleks[1188]. Arsitektur ini bukanlah garis linier statis, melainkan sebuah proses dialektis yang terus-menerus melakukan negosiasi ulang atas ruang-ruang domestik, publik, hingga global. Struktur ini merentang dari individu (manusia), berakumulasi dalam institusi keluarga, berjejaring dalam komunitas, terformalisasi dalam institusi, terintegrasi dalam negara, dan akhirnya bermuara pada kesadaran kosmopolitan dunia[1189]. Melalui arsitektur horizontal ini, peradaban dibangun bukan di atas pondasi pemaksaan, melainkan di

atas pilar-pilar kepercayaan (trust), modal sosial (social capital), dan tanggung jawab timbal balik yang meluas secara eksponensial.

Pada titik nadir arsitektur ini berdiri individu (manusia) sebagai entitas ontologis utama. Manusia bukanlah sekadar sekrup pasif dalam mesin sosial raksasa, melainkan subjek otonom yang memiliki kehendak bebas (agency) dan kapasitas moral[1190]. Dalam perspektif teologi Islam, eksistensi manusia sebagai individu ditekankan sebagai pemikul tanggung jawab personal yang eksklusif sebelum ia berinteraksi dengan struktur sosial yang lebih luas. Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an bahwa setiap jiwa bertanggung jawab penuh atas apa yang telah diusahakannya, sebuah prinsip yang meletakkan kemandirian moral sebagai syarat utama sebelum pembentukan tatanan kolektif[1191].

Sebagai agen otonom, manusia mengonstruksi realitas melalui tindakan komunikatif dan refleksi diri. Tanpa adanya individu yang matang secara psikologis dan etis, struktur sosial di atasnya akan rapuh. Penguatan kapasitas individu ini baik secara intelektual, spiritual, maupun emosional merupakan prasyarat mutlak (sine qua non) bagi berfungsinya arsitektur horizontal[1192]. Individu adalah pembawa nilai; dari rahim kesadaran individual inilah gagasan tentang keadilan, cinta, dan tanggung jawab pertama kali dirumuskan sebelum akhirnya diproyeksikan ke luar diri.

Ketika individu keluar dari kesendirian eksistensialnya, ruang horizontal pertama yang ia bentuk adalah keluarga. Keluarga bertindak sebagai mikrosistem paling intim yang menghubungkan subjek dengan dunia luar[1193]. Di dalam ruang domestik inilah, proses sosialisasi primer terjadi, di mana nilai-nilai kemanusiaan ditransmisikan dari satu

generasi ke generasi berikutnya tidak melalui doktrinasi yang kaku, melainkan melalui kehangatan afeksi dan keteladanan. Al-Qur'an menggambarkan institusi keluarga sebagai ruang penciptaan ketenteraman (sakinah), rasa cinta (mawaddah), dan kasih sayang (rahmah), yang berfungsi sebagai jangkar emosional bagi manusia[1194].

Secara sosiologis, keluarga adalah inkubator pertama bagi modal sosial. Di sinilah kapasitas manusia untuk mempercayai orang lain (generalized trust) pertama kali diuji dan dipupuk. Ketika sebuah keluarga gagal menjalankan fungsi pengasuhan dan edukasi moralnya, maka masyarakat akan diisi oleh individu-individu yang mengalami alienasi dan disorganisasi personal. Oleh karena itu, ketahanan keluarga tidak dapat dipandang sebelah mata; ia adalah fondasi mikro yang menopang stabilitas makro peradaban[1195].

Lompatan berikutnya dari arsitektur horizontal ini terjadi ketika keluarga-keluarga yang otonom saling mengikatkan diri dalam sebuah ruang geografis atau ruang nilai yang disebut komunitas. Komunitas terbentuk bukan karena paksaan hukum, melainkan karena adanya kehendak bersama untuk saling menjaga dan berkolaborasi. Dalam fase ini, modal sosial mengalami eskalasi dari yang semula bersifat mengikat (bonding social capital) di dalam keluarga, menjadi modal sosial yang menjembatani (bridging social capital) antarkelompok yang berbeda[1196].

Ibnu Khaldun, dalam mahakaryanya Muqaddimah, menyebut fenomena ini sebagai Asabiyyah (solidaritas sosial), sebuah kekuatan pengikat yang lahir dari kesadaran akan nasib bersama dan pertalian erat yang membuat sebuah kelompok mampu bertahan dan membangun peradaban[1197]. Di dalam komunitas, manusia belajar

tentang toleransi, kerja sama nyata, dan resolusi konflik secara damai. Komunitas adalah laboratorium demokrasi kultural di mana kebijakan-kebijakan lokal diuji demi kemaslahatan bersama tanpa harus menunggu intervensi dari otoritas yang lebih tinggi.

Seiring dengan semakin kompleksnya interaksi di dalam komunitas, hubungan-hubungan yang awalnya bersifat informal dan personal perlu dielevasi ke tingkat yang lebih stabil dan prediktif. Di sinilah institusi lahir sebagai bentuk formalisasi dari kepercayaan sosial tersebut. Institusi baik berupa lembaga hukum, ekonomi, pendidikan, maupun agama berfungsi sebagai "aturan main" (rules of the game) yang mengurangi ketidakpastian dalam interaksi manusia skala besar[1198].

Institusi mengonversi modal sosial yang cair di komunitas menjadi struktur yang memiliki kepastian hukum dan efisiensi operasional. Melalui institusi, kolaborasi manusia tidak lagi bergantung pada hubungan interpersonal yang terbatas, melainkan didasarkan pada sistem nilai dan hukum yang objektif. Keberhasilan suatu peradaban sangat ditentukan oleh kualitas institusinya; institusi yang inklusif akan mendorong partisipasi luas dan inovasi, sementara institusi yang ekstraktif hanya akan melahirkan eksploitasi dan keruntuhan sosial[1199].

Akumulasi dari berbagai institusi yang beroperasi dalam suatu wilayah berdaulat mengkristal menjadi apa yang kita sebut sebagai Negara. Dalam perspektif arsitektur horizontal, negara bukanlah entitas monster (Leviathan) yang berdiri di atas masyarakat untuk menindasnya, melainkan sebuah instrumen hasil sublimasi kontrak sosial warga negara untuk mewujudkan keadilan distributif dan ketertiban umum[1200]. Negara yang kuat dan berwibawa justru lahir dari masyarakat sipil (civil society) yang aktif, mandiri, dan berdaya pada

tingkat komunitas dan institusi. Tugas utama negara dalam arsitektur horizontal adalah bertindak sebagai koordinator makro yang memastikan bahwa seluruh elemen di bawahnya individu, keluarga, komunitas, dan institusi dapat berfungsi secara optimal tanpa ada yang saling mengeliminasi. Negara menyediakan jaminan keamanan, penegakan hukum, dan pemenuhan hak-hak dasar yang tidak dapat disediakan secara parsial oleh unit-unit sosial yang lebih kecil[1201]. Dengan demikian, legitimasi sebuah negara tidak diukur dari seberapa besar kekuasaan militernya, melainkan dari seberapa efektif ia melayani dan melindungi warganya.

Pada puncak ekspansi arsitektur horizontal, batas-batas geopolitik negara bangsa menjadi semipermeabel di hadapan tantangan global dan universalitas kemanusiaan. Manusia pada akhirnya menyadari bahwa mereka adalah bagian dari satu ekosistem tunggal: Dunia. Kesadaran global atau kosmopolitanisme ini menuntut perluasan tanggung jawab etis melampaui batas-batas nasionalisme sempit[1202]. Isu-isu kontemporer seperti krisis iklim, ketimpangan ekonomi global, dan pandemi tidak dapat diselesaikan oleh satu negara secara sepihak; ia membutuhkan arsitektur tata kelola global yang berbasis pada interdependensi dan solidaritas kemanusiaan universal.

Prinsip ini sejalan dengan pesan universalitas yang diajarkan dalam Al-Qur'an, yang menyatakan bahwa manusia diciptakan berbeda bangsa dan suku bukan untuk saling menegasikan, melainkan untuk saling mengenal, berkolaborasi, dan saling belajar (li-ta'arafu)[1203]. Di tingkat global, arsitektur horizontal mencapai bentuknya yang paling murni: sebuah dialog peradaban yang setara, tanpa hegemoni, yang didasarkan pada prinsip kemaslahatan bersama bagi seluruh umat

manusia (rahmatan lil 'alamin). Arsitektur horizontal peradaban adalah sebuah sistem organik yang terintegrasi secara utuh. Kegagalan pada satu tingkat akan merambat dan merusak tatanan pada tingkat lainnya. Krisis global di tingkat dunia sering kali berakar dari rusaknya institusi keluarga atau hilangnya integritas moral pada tingkat individu. Sebaliknya, negara yang tiran akan mematikan inisiatif komunitas dan menghancurkan otonomi individu.

Pembangunan peradaban yang berkelanjutan tidak boleh mengabaikan satu pun dari mata rantai sosiologis ini. Masa depan kemanusiaan bergantung pada kemampuan kita untuk menjaga agar aliran tanggung jawab etis ini tetap mengalir lancar secara horizontal: dari kedalaman jiwa manusia, terpelihara dalam kehangatan keluarga, diperkuat oleh solidaritas komunitas, dilembagakan oleh hukum yang adil, dikoordinasikan oleh negara yang bersih, dan diabdikan untuk perdamaian serta kemakmuran dunia.

Arsitektur Nilai

Pembangunan sebuah peradaban yang berkelanjutan tidaklah berpijak semata pada akumulasi material ataupun kecanggihan teknologi, melainkan pada rigiditas fondasi metafisika yang diterjemahkan ke dalam struktur nilai yang koheren. Dalam diskursus Divine Civilization, arsitektur nilai merupakan sebuah sistem organik yang menghubungkan yang transenden (The Divine) dengan yang imanen (The Human/The Material). Titik ordinat utama dari arsitektur ini adalah Tauhid, yang berfungsi sebagai prinsip unifikasi bagi seluruh realitas[1204]. Tauhid bukan sekadar konsep teologis tentang keesaan Tuhan, melainkan sebuah paradigma global yang memberikan orientasi

ontologis bahwa segala sesuatu berasal dari satu sumber dan menuju pada satu tujuan. Tanpa Tauhid sebagai determinan utama, narasi peradaban akan kehilangan kompas moralnya dan terjebak dalam fragmentasi eksistensial yang memisahkan antara yang sakral dan yang profan[1205].

Dari orientasi Tauhid ini, terpancarlah Amanah sebagai derivasi tanggung jawab eksistensial manusia di muka bumi. Secara filosofis, amanah merupakan kontrak kosmik yang diterima manusia sebagai khalifah untuk mengelola alam semesta dengan penuh integritas[1206]. Amanah menuntut adanya akuntabilitas, baik secara vertikal kepada Sang Pencipta maupun secara horizontal kepada sesama makhluk. Tanggung jawab ini kemudian memerlukan medium formal dalam bentuk perilaku, yang di dalam tradisi intelektual Islam disebut sebagai Adab. Adab melampaui sekadar etiket; ia adalah disiplin ruhani, intelektual, dan sosial yang memastikan bahwa setiap tindakan manusia ditempatkan pada posisi yang tepat (wisdom)[1207]. Adab membimbing manusia untuk memperlakukan ilmu, alam, dan sesama manusia dengan rasa hormat yang mendalam, sehingga menciptakan harmoni antara batiniah dan lahiriah.

Ketajaman adab dalam diri individu dan masyarakat pada gilirannya akan menjadi katalis bagi pertumbuhan Ilmu. Dalam arsitektur nilai ini, ilmu bukanlah entitas netral yang bebas nilai, melainkan sebuah instrumen pencahayaan yang memungkinkan manusia memahami hukum-hukum Tuhan (Sunnatullah) baik yang tertulis dalam wahyu maupun yang terhampar dalam alam semesta[1208]. Tanpa landasan adab, ilmu berpotensi menjadi alat destruktif yang mengeksploitasi kehidupan. Namun, di bawah naungan peradaban ketuhanan, ilmu

menjadi sarana untuk menegakkan Keadilan. Keadilan di sini dipahami sebagai struktur moral dan legal yang memastikan distribusi hak dan kewajiban secara proporsional. Ibn Khaldun menekankan bahwa keadilan adalah fondasi bagi tegaknya sebuah dinasti atau peradaban; tanpa keadilan, kohesi sosial akan runtuh dan memicu kehancuran tatanan urban[1209].

Namun, keadilan yang kaku tanpa sentuhan kemanusiaan akan terasa mekanistis. Oleh karena itu, arsitektur ini menyempurnakan strukturnya melalui prinsip Rahmah (kasih sayang). Rahmah menjadi orientasi kemanusiaan yang melembutkan penegakan keadilan, memastikan bahwa peradaban tidak hanya berbicara tentang hukum, tetapi juga tentang empati, kepedulian terhadap yang lemah, dan kelestarian ekologis[1210]. Ketika rahmah telah menjadi nafas dari setiap interaksi sosial dan kebijakan politik, maka tujuan praksis dari peradaban akan tercapai, yaitu Kemakmuran. Kemakmuran dalam perspektif ini bukan sekadar pertumbuhan Produk Domestik Bruto (PDB), melainkan kesejahteraan holistik (falah) yang mencakup kecukupan material, ketenangan jiwa, dan kelestarian lingkungan yang berkelanjutan bagi generasi mendatang[1211].

Secara sintetik, formula Arsitektur Nilai ini mengunci tiga dimensi besar kehidupan: dimensi Vertikal yang memberi arah melalui Tauhid, dimensi Horizontal yang memberi ruang bagi interaksi manusiawi dan material, serta dimensi Nilai itu sendiri yang memberikan metodologi atau cara untuk mencapai tujuan. Divine Civilization dengan demikian muncul sebagai sebuah blueprint konseptual yang utuh. Ia menghubungkan dimensi transenden yang absolut dengan dimensi material yang relatif dalam satu tarikan nafas peradaban yang mulia.

Melalui integrasi Tauhid hingga Kemakmuran, peradaban tidak lagi dipandang sebagai tumpukan artefak sejarah, melainkan sebagai manifestasi hidup dari nilai-nilai ketuhanan yang membumi, menciptakan tatanan dunia yang adil, makmur, dan penuh keberkahan[1212].

IMPLIKASI GLOBAL DAN PENUTUP

Implikasi Filosofis

Perumusan Divine Civilization Theory (Teori Peradaban Ilahiah) tidak sekadar menghadirkan sebuah konstruksi teoretis baru dalam studi peradaban, melainkan juga memicu sebuah pergeseran paradigma dasar (paradigm shift) dalam ranah filsafat peradaban. Ketika peradaban modern mengalami krisis eksistensial yang ditandai oleh alienasi manusia, degradasi lingkungan, dan disintegrasi moral akibat dominasi saintisme dan sekularisme radikal, teori ini hadir sebagai sebuah kerangka korektif yang bersifat mendasar. Implikasi filosofis dari teori ini beroperasi pada tiga ranah ontologis dan epistemologis utama: penyusunan ulang antropologi filosofis, penyatuan kembali domain pengetahuan yang terfragmentasi, dan pemaknaan ulang terhadap rasionalitas serta tujuan peradaban itu sendiri.

Implikasi filosofis pertama dari teori ini adalah perlunya rekonstruksi terhadap konsep manusia. Dalam banyak kerangka modern, manusia dapat dipahami melalui kategori biologis, psikologis, ekonomi, politik, atau sosial. Semua kategori tersebut mempunyai legitimasi analitis, tetapi masing-masing hanya menangkap sebagian dari keseluruhan eksistensi manusia. Antropologi modern yang berakar pada positivisme Pencerahan cenderung mereduksi manusia menjadi entitas material semata yang didorong oleh impuls biologis dan kalkulasi rasional utilitarian[1213]. Reduksi ini berisiko mencabut manusia dari akar ontologisnya yang sejati.

Manusia memang organisme biologis, tetapi ia bukan hanya organisme. Ia adalah makhluk yang bertanya mengenai dirinya sendiri. Ia mampu membangun simbol, menciptakan institusi, menilai baik dan buruk, mengorbankan kepentingan dirinya untuk tujuan yang dianggap lebih tinggi, serta mempertanyakan makna kehidupan bahkan ketika kebutuhan materialnya telah terpenuhi. Fenomena introspeksi dan pencarian makna ini menunjukkan bahwa ada dimensi immaterial yang melampaui mekanisme deterministik alam.

Karena itu, manusia tidak memadai apabila hanya direduksi menjadi homo economicus, homo consumens, atau homo technologicus. Reduksi semacam itu dapat menjelaskan aspek tertentu dari perilaku manusia, tetapi tidak mampu memberikan jawaban memadai terhadap pertanyaan tentang tujuan akhir kehidupan (telos). Ketika homo economicus menempatkan efisiensi dan akumulasi sebagai puncak keberadaan, manusia justru terjebak dalam krisis alienasi eksistensial yang tumpul terhadap nilai-nilai kewahyuan dan transendensi[1214].

Dalam kerangka Divine Civilization Theory, manusia dipahami sebagai makhluk biologis, rasional, moral, spiritual, sosial, dan teleologis secara sekaligus. Ia mempunyai kebutuhan material, tetapi juga kebutuhan makna. Ia membutuhkan kebebasan, tetapi juga membutuhkan orientasi. Ia mempunyai kemampuan menciptakan teknologi, tetapi juga membutuhkan kebijaksanaan untuk menentukan batas penggunaannya. Pendekatan holistik ini mengembalikan martabat manusia (karāmah insāniyyah) ke tempat yang seharusnya, bukan sekadar sebagai instrumen produksi atau konsumen pasif dalam sistem kapitalisme global. Rekonstruksi manusia berarti memindahkan pusat antropologi dari pertanyaan “apa yang dapat dilakukan

manusia?" menuju pertanyaan yang lebih mendasar: "untuk apa kemampuan manusia harus digunakan?"[1215]. Shift konseptual ini memegang peranan krusial dalam etika peradaban modern.

Perubahan tersebut penting karena kemampuan dan tujuan bukanlah hal yang identik. Seseorang dapat mempunyai kemampuan melakukan sesuatu tanpa berarti ia mempunyai alasan moral untuk melakukannya. Teknologi dapat memungkinkan manipulasi genetik atau pengawasan masal, tetapi kemungkinan teknis tidak dengan sendirinya menjadi legitimasi moral. Ekonomi dapat memungkinkan akumulasi kekayaan eksponensial, tetapi kapasitas mengakumulasi tidak otomatis menjadikan akumulasi sebagai tujuan tertinggi kehidupan manusia.

Al-Qur'an menempatkan manusia dalam struktur yang lebih kompleks: manusia mempunyai dimensi pengabdian kepada Allah dan sekaligus tanggung jawab kekhalifahan. Orientasi pengabdian ditegaskan dalam Q.S. al-Dhāriyāt[51]:56[1216], sedangkan dimensi kekhalifahan muncul dalam Q.S. al-Baqarah[1217]:30[1218]. Dua dimensi tersebut tidak perlu dipertentangkan. Justru keduanya membentuk struktur antropologis yang saling melengkapi: manusia sebagai 'abd (hamba) menerima orientasi vertikal kepada Allah, sedangkan manusia sebagai khalīfah (pemakmur bumi) menerima amanah horizontal terhadap kehidupan dan bumi[1219]. Dualitas fungsional ini memastikan bahwa kepemimpinan manusia di bumi tidak berubah menjadi tirani ekologis atau sosial, karena kekuasaan yang dimilikinya senantiasa dibatasi oleh kesadaran akan pertanggungjawaban transendental.

Dalam perspektif tersebut, manusia yang mengenal dirinya bukanlah manusia yang semakin terisolasi ke dalam subjektivitas, melainkan

manusia yang semakin menyadari keterikatannya dengan Tuhan, sesama manusia, alam, dan generasi yang akan datang. Sebagaimana ditegaskan dalam tradisi kenabian, kesadaran akan hakikat diri merupakan pintu gerbang utama menuju pengenalan atas yang Transenden[1220].

Implikasi filosofis kedua adalah perlunya mengakhiri oposisi simplistis antara spiritualitas dan rasionalitas. Dikotomi biner yang mewarnai sejarah pemikiran Barat modern yang membenturkan antara iman dan penalaran, ilmiah dan sakral telah memicu skisma epistemologis yang berkepanjangan[1221].

Spiritualitas tanpa rasionalitas dapat jatuh ke dalam subjektivisme, romantisisme, bahkan fanatisme dogmatis yang anti-intelektual. Sebaliknya, rasionalitas tanpa dimensi moral-transenden dapat berubah menjadi instrumen yang sangat efektif tetapi kehilangan tujuan normatif, yang dalam istilah Max Horkheimer disebut sebagai "pencerahan yang merusak dirinya sendiri" melalui dominasi rasionalitas instrumental[1222].

Teori ini tidak mengusulkan penggantian akal dengan wahyu atau penggantian ilmu empiris dengan dogma. Sebaliknya, teori ini mengusulkan diferensiasi fungsi epistemologis: wahyu memberikan orientasi normatif dan ontologis; akal melakukan penalaran konseptual; pengalaman menyediakan data empiris; ilmu mengembangkan penjelasan kausal; dan refleksi etis menentukan penggunaan pengetahuan[1223]. Matriks epistemologis yang terintegrasi ini memungkinkan keharmonisan antara sains dan keagamaan tanpa mereduksi metodologi unik dari masing-masing disiplin. Q.S. Fuṣṣilat[41]:53 menggambarkan tanda-tanda Ilahiah melalui cakrawala

(āfāq) dan diri manusia (anfus)[1224]. Secara hermeneutis, ayat tersebut dapat dibaca sebagai dasar bagi hubungan antara pengamatan terhadap dunia objektif (sains alam) dan refleksi terhadap interioritas manusia (humaniora dan spiritualitas) dalam proses pencarian kebenaran tunggal[1225].

Toshihiko Izutsu menunjukkan pentingnya memahami konsep-konsep Qur'ani sebagai jaringan makna (semantic grid) yang membentuk Weltanschauung (pandangan dunia) tertentu, bukan sekadar sebagai daftar istilah yang terpisah[1226]. Dalam pandangan dunia Al-Qur'an, konsep 'aql (akal) bukanlah rasio yang steril dari nilai spiritual, melainkan instrumen rohani yang beroperasi untuk memahami tanda-tanda (āyāt) Allah baik yang tertulis (qawliyyah) maupun yang terhampar di alam semesta (kawniyyah).

Dengan demikian, integrasi spiritualitas dan rasionalitas tidak berarti mencampurkan semua metode menjadi satu metode tunggal yang kabur. Integrasi berarti membangun kesatuan orientasi epistemologis tanpa menghapus perbedaan metodologis (unity of truth within diversity of methods). Sains tetap membutuhkan observasi empiris dan eksperimentasi rigorus. Filsafat tetap membutuhkan argumentasi logis dan analisis konseptual kritis. Wahyu tetap membutuhkan disiplin penafsiran hermeneutis dan eksegetis yang komprehensif. Sejarah tetap membutuhkan kritik sumber dan kontekstualisasi sosio-historis. Etika tetap membutuhkan pertimbangan normatif dan asas kemaslahatan (maṣlaḥah). Namun seluruh aktivitas intelektual tersebut ditempatkan dalam horizon pencarian kebenaran dan kemaslahatan hakiki. Epistemologi terpadu ini mencegah terjadinya atomisasi ilmu pengetahuan yang memisahkan keahlian teknis dari kearifan etis.

Implikasi ketiga adalah perubahan cara memahami peradaban. Peradaban tidak boleh lagi diukur semata-mata dari indikator material seperti Produk Domestik Bruto (PDB), kemegahan arsitektur, atau keunggulan komputasi.

Peradaban bukan hanya proyek teknis. Ia merupakan proyek moral karena setiap pilihan peradaban mengandung keputusan mendasar mengenai apa yang dianggap bernilai (ultimate value). Kebudayaan dan institusi yang dilahirkan oleh suatu peradaban merupakan kristalisasi dari asumsi-asumsi etis mendasar masyarakatnya[1227].

Ketika sebuah masyarakat memutuskan untuk membangun sistem ekonomi tertentu, ia sekaligus menentukan bagaimana kerja, kepemilikan, risiko, dan kesejahteraan dipahami dan didistribusikan. Ketika masyarakat membangun sistem pendidikan, ia menentukan tipe manusia yang hendak dibentuk dan nilai apa yang patut diwariskan. Ketika masyarakat mengembangkan kecerdasan buatan (artificial intelligence), ia menentukan sejauh mana keputusan eksistensial dapat didelegasikan kepada mesin. Ketika masyarakat mengeksploitasi sumber daya alam, ia menentukan bagaimana kepentingan generasi sekarang ditempatkan terhadap hak-hak generasi mendatang. Semua pilihan ini bukan sekadar keputusan teknologis yang netral nilai, melainkan keputus-asaan etis yang berimplikasi luas.

Alasdair MacIntyre menunjukkan bahwa konsep kebajikan tidak dapat dilepaskan dari praktik sosial, tradisi moral, dan narasi mengenai kehidupan yang baik (the good life)[1228]. Argumen tersebut sangat relevan bagi Divine Civilization Theory karena peradaban tidak dapat mempertahankan institusi-institusinya yang vital apabila masyarakat kehilangan bahasa moral berseri untuk membicarakan keadilan,

tanggung jawab, kebajikan, dan tujuan keberadaan. Tanpa fondasi moral yang terartikulasi dengan baik, institusi hukum dan politik runtuh menjadi arena kontestasi kekuasaan yang amoral. Divine Civilization Theory mendefinisikan peradaban sebagai proyek moral yang dilembagakan (institutionalized moral project). Peradaban yang sejati (tamaddun) tidak diukur dari seberapa masif ia mampu menguasai alam, melainkan seberapa berhasil ia memanusiakan manusia dan menegakkan keadilan Ilahiah di muka bumi[1229].

Ia bermula dari visi spiritual mengenai manusia yang baik (al-insān al-kāmil), kemudian berkembang menjadi karakter individu, norma sosial, kepemimpinan yang berintegritas, institusi yang adil, kebijakan publik yang maslahat, teknologi yang ramah kemanusiaan, dan kebudayaan yang adiluhung. Melalui kerangka ini, keberlanjutan peradaban bergantung pada sejauh mana ia mampu memelihara keseimbangan dinamis antara capaian material dan kedalaman spiritual-moralnya.

Implikasi Teologis

Implikasi teologis dalam diskursus ini tidak sekadar menempatkan doktrin sebagai dogma statis, melainkan sebagai mesin penggerak transformasi peradaban. Teologi Islam, dalam spektrum yang lebih luas, bertindak sebagai jangkar ontologis yang menentukan bagaimana realitas dipahami, dimaknai, dan dikelola. Ketika transendensi bertemu dengan imanensi, lahirlah sebuah tatanan nilai yang menempatkan Tuhan bukan hanya sebagai "Penyebab Pertama" (The First Cause), melainkan sebagai pusat gravitasi moral yang mengatur seluruh orbit kehidupan manusia.[1230]

Tauhid dalam teori ini melampaui batas-batas pengakuan metafisik tanzīh (penyucian) bahwa Allah adalah Esa. Ia secara fundamental bertransformasi menjadi prinsip orientasi kehidupan yang bersifat revolusioner. Jika Allah diposisikan sebagai satu-satunya Realitas Mutlak (The Absolute Reality), maka secara otomatis terjadi proses de-absolutisasi terhadap seluruh entitas selain-Nya. Dalam kaitan ini, Tauhid berfungsi sebagai instrumen pembebasan manusia dari segala bentuk "berhala" kontemporer. Negara, pasar, teknologi, hingga ego personal, yang seringkali menuntut kepatuhan mutlak dalam struktur modernitas, diturunkan statusnya menjadi sekadar instrumen atau sarana, bukan tujuan akhir.[1231]

Konsekuensi etis dan politis dari pandangan ini adalah lahirnya kedaulatan yang bersifat amanah. Ketika negara tidak lagi dianggap absolut, ia tunduk pada prinsip keadilan Ilahiyah. Ketika pasar tidak lagi dianggap absolut, ia harus beroperasi dalam koridor moralitas yang melampaui akumulasi kapital. Dengan demikian, Tauhid membangun sebuah perisai eksistensial yang melindungi martabat manusia dari penghambaan terhadap objek-objek duniawi seperti status, kekuasaan, dan konsumerisme yang bersifat ilusif.[1232] Dalam struktur ini, kekuasaan dan pengetahuan manusia kehilangan karakter pretensiusnya; ia menjadi titipan yang harus dipertanggungjawabkan, karena sumber kebenaran dan pemilik mutlak sumber daya hanyalah Sang Khaliq.[1233]

Fondasi antropologi Islam bertumpu pada hubungan dialektis antara identitas manusia sebagai ‘abdullah (hamba Allah) dan khalīfatullāh (wakil Allah di bumi). Kedua konsep ini bukan merupakan paradoks yang memisahkan antara kesalehan ritual dan aktivitas sosial, melainkan satu kesatuan organik yang menjaga keseimbangan

eksistensial. Sebagai ‘abd, manusia menyadari keterbatasan ontologisnya, yang secara psikologis berfungsi sebagai rem terhadap kesombongan dan tirani. Sebaliknya, sebagai khalifah, manusia diberikan mandat untuk melakukan intervensi kreatif dan bertanggung jawab terhadap alam semesta.[1234]

Kegagalan dalam menyeimbangkan keduanya akan berujung pada patologi sosial. Dominasi kesadaran sebagai ‘abd tanpa semangat khilāfah akan menjerumuskan umat ke dalam fatalisme sosial dan kepasifan sejarah. Sebaliknya, artikulasi peran khalifah tanpa basis ‘ubūdiyyah akan melahirkan manusia yang arogan, yang mengeksploitasi alam dan sesama demi pemuasan ego kekuasaan.[1235] Sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadis bahwa kualitas manusia tidak ditentukan oleh atribut eksternal seperti rupa atau harta, melainkan oleh integritas hati dan kualitas amal tindakan.[1236] Hal ini memberikan penegasan bahwa kemuliaan manusia terletak pada bagaimana ia mengintegrasikan kebersihan batinnya ke dalam aksi nyata di ruang publik sebagai wujud tanggung jawab teologisnya.

Konsep amanah merupakan jembatan epistemologis yang menghubungkan antara teologi teoretis dan praksis kehidupan. Dalam teori ini, kehidupan itu sendiri dipahami sebagai "kontrak kosmik" yang menuntut pertanggungjawaban. Kebebasan manusia dalam Islam bukanlah kebebasan liberal yang tanpa batas (negative liberty), melainkan kebebasan yang terikat pada tanggung jawab moral (responsible freedom). Setiap dimensi kehidupan mulai dari ilmu pengetahuan, kekuasaan, kekayaan, hingga kesehatan dan teknologi adalah instrumen amanah yang harus dikelola dengan prinsip keberlanjutan dan keadilan.[1237]

Perubahan paradigma dari "apa yang sanggup saya lakukan?" (pendekatan teknokratis-eksploitatif) menjadi "apa yang bertanggung jawab untuk saya lakukan?" (pendekatan ethical stewardship) menjadi inti dari transformasi teologis ini. Moralitas tidak lagi dipandang sebagai sekadar daftar larangan legalistik, melainkan sebagai panggilan aktif untuk menciptakan kemaslahatan (jalb al-maṣāliḥ). Alam semesta, dalam pandangan ini, bukanlah objek mati yang bebas dieksploitasi, melainkan entitas yang memiliki hak-hak teologis karena ia merupakan ciptaan yang juga bertasbih kepada-Nya.[1238] Dengan demikian, manusia berperan sebagai penjaga moral (ethic guardian) yang memastikan bahwa setiap kemajuan yang dicapai tetap berada dalam koridor harmoni antara pencipta, manusia, dan alam semesta.[1239]

Implikasi Praksis

Penerapan suatu kerangka teoritis dalam ruang sejarah tidak dapat dilepaskan dari manifestasi praksis yang melintasi berbagai ranah eksistensi manusia. Rekonstruksi peradaban tidak semata-mata berlangsung dalam arena abstraksi filosofis, melainkan menuntut operasionalisasi yang terstruktur secara berjenjang dari ranah mikroskopis individu hingga makroekosistem peradaban. Tanpa implikasi praksis yang koheren, sebuah teori peradaban berisiko terjebak dalam utopia yang steril. Oleh karena itu, manifestasi praksis dari gagasan ini disusun dalam bentuk kontinuum transformatif yang saling bertautan, mencakup dimensi individu, keluarga, komunitas, institusi, hingga peradaban secara holistik.

Transformasi peradaban berakar pada penataan kembali arsitektur kesadaran manusia pada tingkat personal. Namun, transformasi ini

tidak boleh berhenti pada subjektivitas atomistik yang terisolasi dari realitas sosial[1240]. Pada tingkat individual, keterpurukan peradaban modern kerap berakar dari reduksi manusia menjadi entitas yang reaktif yakni figur yang secara tidak kritis terombang-ambing oleh dorongan konsumerisme, tekanan struktur sosial, determinisme algoritma digital, serta dorongan akumulasi status simbolis[1241].

Teori ini menuntut pergeseran ontologis dari homo oeconomicus atau homo digitalis yang reaktif menuju homo religiosus dan homo moralis yang reflektif[1242]. Individu yang reflektif memiliki kemampuan epistemic mendasar untuk menghentikan otomatisisme tindakan, menunda gratifikasi instan, dan mengajukan pertanyaan eksistensial mengenai teleologi (tujuan) dari setiap tindakan yang dilakukannya.

Transformasi individual ini mewujud dalam delapan pilar pembentukan kesadaran:

1. Kesadaran Diri (Self-Awareness): Kemampuan metakognitif untuk memahami dorongan internal, keterbatasan personal, serta motif subjektif dalam bertindak.
2. Kesadaran Ketuhanan (Divine Consciousness/Muraqabah): Internalisasi transcendentalisme yang menghadirkan rasa diawasi dan dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan, yang mengikis kecenderungan oportunisme moral[1243].
3. Pengendalian Diri (Self-Control/Iffah): Kapasitas regulasi emosi dan hasrat agar berada di bawah kendali rasionalitas dan syariat.
4. Integritas (Integrity/Siddiq): Keselarasan mutlak antara artikulasi epistemologis, keyakinan batin, dan manifestasi perilaku objektif.

5. Tanggung Jawab (Accountability/Amanah): Kesadaran bahwa keberadaan manusia senantiasa menanggung beban moral terhadap eksistensi lain.
6. Pencarian Ilmu (Epistemic Pursuit/Talab al-'Ilm): Komitmen seumur hidup untuk melampaui ketidakfahaman melalui eksplorasi intelektual yang jujur.
7. Pelayanan Sosial (Social Service/Khidmah): Empati yang terwujud dalam kontribusi nyata bagi kemanusiaan.
8. Pengelolaan Peradaban (Stewardship/Khilafah): Kesadaran akan peran manusia sebagai pengelola bumi yang bertindak wajar, adil, dan tidak destruktif[1244].

Penting untuk dicatat bahwa perubahan epistemik individual tidak secara otomatis menghasilkan kebaikan sosial. Seseorang dapat memiliki artikulasi pengetahuan teoretis yang mapan mengenai kebaikan, namun gagal melaksanakannya akibat ketiadaan dorongan volisional (willpower). Oleh karena itu, teori ini menempatkan karakter etis (ethical character/akhlaq) sebagai jembatan kognitif dan afektif yang menghubungkan pengetahuan ('ilm) dengan tindakan ('amal)[1245]. Karakter etis mengandaikan hadirnya habitus virtuous yang mengkristal dalam diri individu, sehingga kebaikan tidak lagi dilakukan sebagai beban eksternal, melainkan sebagai ekspresi kewajaran eksistensial.

Jika individu adalah unit pembentuk materi peradaban, maka keluarga merupakan ruang mikro-morfologi pertama tempat materi tersebut dibentuk dan diberi nilai. Keluarga bukanlah sekadar institusi biologis untuk keberlangsungan demografis, melainkan sebuah ruang inkubasi ontologis tempat manusia pertama kali mempelajari aspek-aspek paling fundamental dari kemanusiaannya: kepercayaan (trust),

tanggung jawab (responsibility), kasih sayang (rahmah), keadilan ('adl), dan pengorbanan (ithar)[1246].

Pembangunan peradaban yang mengabaikan ketahanan dan fungsi pedagogis keluarga akan berhadapan dengan krisis reproduksi sosial[1247]. Di dalam ruang domestik inilah dialektika peradaban mengalami artikulasi perdananya. Melalui dinamika interaksi harian, seorang anak belajar secara terinternalisasi mengenai:

1. Apakah kekuasaan (power) dimaknai sebagai instrumen dominasi arbiter atau sebagai sarana pelayanan (service)[1248];
2. Apakah perbedaan pendapat diselesaikan melalui mekanisme kekerasan (coercion) atau dialog deliberatif;
3. Apakah keberhasilan hidup diukur berdasarkan akumulasi metrik finansial semata atau diukur berdasarkan kedalaman integritas etis; serta
4. Apakah eksistensi manusia lain dipandang secara utilitarian sebagai objek ekspoitasi atau dihormati secara beradab sebagai pribadi yang bermartabat (karamah insaniyyah)[1249].

Dengan demikian, keluarga berfungi sebagai laboratorium sosio-spiritual pertama peradaban. Kegagalan fungsi keluarga dalam mentransmisikan habitus kebajikan tidak akan dapat digantikan secara sempurna oleh lembaga pendidikan formal maupun regulasi hukum negara. Kualitas peradaban masa depan sangat ditentukan oleh jenis karakter yang direproduksi di meja makan dan ruang keluarga pada hari ini.

Pada struktur menengah (meso-level), komunitas berdiri sebagai jembatan artikulatif yang menghubungkan keagenan individu (individual agency) dan kekuatan institusional makro (macro-

institutional structures). Komunitas merupakan arena di mana nilai-nilai etis individual diuji, dikonsolidasikan, dan ditransformasikan menjadi kebiasaan kolektif (collective habitus)[1250]. Tanpa komunitas yang hidup, nilai-nilai etis akan terfragmentasi menjadi kesalehan atomistik yang tidak memiliki daya tekan terhadap realitas sosial.

Di tingkat komunitas, modal sosial substantif seperti kepercayaan antarwarga (social trust), kesalingan (reciprocity), gotong royong, dan kepedulian ekologis diwujudkan melalui praksis hidup bersama[1251]. Dalam kerangka filosofis ini, konsep rahmah (kasih sayang ekstensif) tidak diartikan semata sebagai perasaan simpati individual yang pasif, melainkan dirumuskan sebagai kapasitas struktural-kolektif untuk: Membangun jaring pengaman sosial (social safety net) yang melindungi kelompok rentan (mustad'afin); Menyediakan mekanisme redistributif yang membantu kelompok lemah; dan Menciptakan ekosistem sosial yang memungkinkan setiap anggota komunitas mengembangkan potensi kognitif, spiritual, dan materialnya secara optimal[1252]. Komunitas yang sehat berfungsi ganda: ia menguatkan kapasitas individu agar tidak rentan terhadap anomi modernitas, sekaligus menjadi ruang eksperimentasi sosial bagi penataan masyarakat yang lebih adil dan berkelanjutan.

Transformasi individu dan komunitas akan tetap rapuh jika tidak ditopang oleh transformasi institusional. Institusi merupakan kristalisasi dari pola interaksi sosial yang terstruktur, hukum, aturan main, dan prosedur operasional yang mengatur alokasi sumber daya serta kekuasaan[1253]. Peradaban tidak dapat bergantung hanya pada niat baik individu-individu saleh; peradaban membutuhkan institusi yang

dirancang secara matang untuk mengarahkan perilaku kolektif menuju kemaslahatan umum (maslahah 'ammah)[1254].

Transformasi institusi merupakan manifestasi praksis yang menuntut konvergensi antara moralitas personal dan arsitektur sistemik. Arsitektur institusi yang ideal harus dirancang dengan prinsip kewaspadaan terhadap kecenderungan penyalahgunaan kekuasaan (distrust of unchecked power). Oleh karena itu, arsitektur institusi wajib memastikan bahwa:

1. Kekuasaan publik dan politik senantiasa dapat dipantau dan diawasi (mechanisms of check and balance);
2. Proses pengambilan keputusan terbuka terhadap akuntabilitas publik dan evaluasi kognitif;
3. Informasi dijamin kebenarannya dan dapat diverifikasi secara bebas dari manipulasi ideologis;
4. Sistem pencegahan korupsi, nepotisme, dan rent-seeking bekerja secara otomatis (systemic deterrence);
5. Kelompok rentan memiliki perlindungan hukum yang setara dan tidak terabaikan oleh dinamika pasar atau politik majemuk;
6. Konflik kepentingan (conflict of interest) dapat diidentifikasi dan dikelola secara transparan; serta
7. Kesalahan kebijakan dapat dikoreksi secara kelembagaan tanpa perlu memicu krisis destruktif[1255].
8. Institusi yang unggul tidak mengasumsikan keberadaan manusia tanpa cela (saintly human nature). Sebaliknya, institusi yang unggul mengakui potensi kesalahan, keserakahan, dan keterbatasan manusia, lalu membangun arsitektur prosedural yang mampu

mencegah agar kelemahan individu tidak berubah menjadi kerusakan sistemik yang meruntuhkan tatanan sosial[1256].

On the highest level, transformasi peradaban adalah pembentukan kembali ekosistem kehidupan secara menyeluruh. Peradaban bukanlah entitas statis, melainkan sebuah sistem reproduksi sosial komparatif yang melanggengkan pandangan dunia (worldview), nilai, dan struktur materialnya dari satu generasi ke generasi berikutnya[1257]. Jika sistem reproduksi sosial ini diinterupsi oleh ketidakadilan, ketimpangan, dan demoralisasi pada salah satu simpulnya, maka ketidakadilan dan demoralisasi tersebut akan terinstitusionalisasi dan diwariskan secara bertahap kepada generasi mendatang[1258]. Sebaliknya, jika sistem ini dipandu oleh integritas etis dan ketertiban epistemik, maka keberadaban akan menjadi warisan struktural yang berkelanjutan.

Ukuran ultimate keberhasilan transformasi peradaban tidak boleh dibatasi pada pencapaian indikator-indikator jangka pendek seperti pertumbuhan Produk Domestik Bruto (PDB) satu dekade, megastruktur fisik, atau dominasi militer temporer. Ukuran keberhasilan suatu peradaban adalah sejauh mana ekosistem sosial yang dibangun pada hari ini mampu memperluas horizon kemungkinan moral, intelektual, dan spiritual bagi generasi yang akan lahir di masa depan[1259]. Ukuran ini menegaskan bahwa transformasi peradaban adalah sebuah ikhtiar antargenerasi untuk mewujudkan keadilan dan rahmat yang melintasi batas waktu.

Agenda Masa Depan Kemanusiaan

Memasuki abad ke-21, kemanusiaan dihadapkan pada persimpangan eksistensial yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Krisis multidimensional yang melanda tatanan global mulai dari degradasi ekologis, ketimpangan ekonomi yang ekstrem, disrupsi algoritma kecerdasan buatan, hingga krisis kepemimpinan moral menuntut sebuah reorientasi radikal atas arah peradaban. Paradigma sekuler-materialistik yang mendominasi sains, teknologi, dan sistem sosial-ekonomi selama beberapa abad terakhir terbukti gagal menyediakan jangkar etis yang kokoh untuk mencegah manusia dari tindakan destruktif terhadap sesama dan alam semesta.

Dalam konteks inilah, Divine Civilization Theory (Teori Peradaban Ilahi) hadir sebagai sebuah tawaran teoretis dan praktis yang mengintegrasikan dimensi transendental dengan realitas imanen kehidupan manusia. Teori ini memandang bahwa masa depan kemanusiaan tidak dapat diserahkan begitu saja pada determinisme teknologi atau mekanisme pasar bebas. Sebaliknya, masa depan harus dirancang secara sadar melalui pemulihan status ontologis manusia sebagai khalifah di muka bumi[1260]. Khalifah bukanlah mandat dominasi tirani, melainkan sebuah tanggung jawab kosmik untuk merawat, memakmurkan, dan menegakkan keadilan di alam semesta di bawah naungan nilai-nilai ketuhanan. Melalui reposisi ini, agenda masa depan kemanusiaan dirumuskan ke dalam lima pilar transformasi yang saling berkelindan: pendidikan, kepemimpinan, teknologi, ekonomi, dan ekologi.

Pendidikan masa depan harus mengalami pergeseran paradigma yang radikal, bergerak dari sekadar transmisi pengetahuan (knowledge transmission) menuju pembentukan manusia seutuhnya (human formation)[1261]. Selama beberapa dekade, lembaga pendidikan global terjebak dalam reduksionisme utilitarian yang memandang peserta didik sebagai sekadar unit produksi atau instrumen pasar kerja dalam

ekosistem kapitalisme global. Akibatnya, pendidikan memproduksi individu-individu yang sangat kompeten secara teknis, namun mengalami kekosongan spiritual dan disorientasi moral. Pendidikan tidak cukup menghasilkan manusia yang mengetahui banyak hal; ia harus menghasilkan manusia yang mengetahui bagaimana menggunakan pengetahuan tersebut secara bertanggung jawab demi kemaslahatan umum (maslahah).

Dalam diskursus ini, konsep Human Khalifah menuntut sebuah kurikulum transformatif yang mengintegrasikan enam pilar literasi secara holistik:

a. Literasi Ilmiah: Kemampuan memahami metode saintifik, berpikir kritis, dan menganalisis fenomena alam secara objektif-empiris.
b. Literasi Digital: Keterampilan menavigasi, mengevaluasi, dan menciptakan informasi secara bijak di tengah banjir bandang data pada era komputasi modern.
c. Literasi Moral: Kepekaan etis untuk membedakan yang benar dari yang salah, serta komitmen untuk memperjuangkan keadilan sosial.
d. Literasi Spiritual: Kesadaran akan hubungan eksistensial antara manusia, pencipta, dan alam semesta, yang melahirkan rasa takzim (reverence) dan kedamaian batin.
e. Literasi Ekologis: Pemahaman mendalam tentang kesalingtergantungan antara sistem manusia dan biosfer, serta kesadaran akan batas-batas daya dukung bumi.
f. Literasi Sosial: Kemampuan berempati, berkomunikasi lintas budaya, dan berkolaborasi dalam menyelesaikan konflik secara damai.

Pendidikan yang berbasis pada konsep Human Khalifah ini sama sekali tidak menolak pentingnya sains, teknologi, teknik, dan matematika (Science, Technology, Engineering, and Mathematics - STEM) maupun kompetensi profesional abad ke-21[1262]. Sebaliknya, pendidikan ini memposisikan STEM di atas fondasi aksiologis yang kokoh. Tanpa fondasi etis-spiritual ini, keahlian teknis hanya akan menjadi alat eksploitasi baru. Integrasi ini memastikan bahwa penemuan ilmiah dan inovasi teknologi tidak digunakan untuk menciptakan senjata pemusnah massal atau algoritma manipulatif, melainkan diorientasikan sepenuhnya untuk mengentaskan kemiskinan, menyembuhkan penyakit, dan memulihkan ekosistem yang rusak.

Krisis kepemimpinan kontemporer pada dasarnya bukanlah persoalan kelangkaan individu yang cerdas secara kognitif. Dunia hari ini dipenuhi oleh para teknokrat, birokrat, dan eksekutif korporat dengan kualifikasi akademis yang luar biasa. Namun, krisis global tetap terjadi karena adanya jurang yang menganga antara kompetensi intelektual dan karakter moral. Pemimpin masa depan dituntut untuk tidak sekadar cerdas, melainkan harus mampu menggabungkan kapasitas teknis tertinggi dengan integritas spiritual yang tidak tergoyahkan. Di tengah dunia yang dicirikan oleh volatilitas, ketidakpastian, kompleksitas, dan ambiguitas, pemimpin yang berintegritas harus mampu mengelola kompleksitas tanpa kehilangan orientasi moral dasar mereka.

Dalam kerangka praktis, kepemimpinan masa depan harus mengoperasikan pengambilan keputusan berbasis data (data-driven decision making) tanpa pernah menjadikan data itu sendiri sebagai

pengganti pertimbangan etis manusiawi. Data dapat menunjukkan tren efisiensi, namun ia tidak memiliki nurani untuk melihat penderitaan manusia di balik angka-angka statistik. Demikian pula, pemimpin masa depan dituntut untuk mampu memanfaatkan teknologi mutakhir untuk pelayanan publik tanpa membiarkan dirinya atau institusinya didehumanisasi dan menjadi budak teknologi. Kekuasaan politik dan administratif harus dipahami dan dibangun sebagai sarana pengabdian, bukan sebagai tujuan absolut yang melegitimasi segala cara demi kelestariannya. Selain itu, sebagai bentuk kematangan psikologis dan spiritual, pemimpin masa depan harus memiliki kelapangan dada untuk menerima kritik konstruktif, memandangnya sebagai mekanisme evaluasi diri, bukan sebagai ancaman eksistensial terhadap identitas diri atau otoritasnya.

Gagasan kepemimpinan kenabian-kekhalifahan (Prophetic-Khalifah Leadership) di dalam Divine Civilization Theory bukanlah sebuah upaya romantis untuk meniru bentuk-bentuk politik institusional masa lampau secara literal-anakronistis[1263]. Kepemimpinan ini adalah projek hermeneutis untuk menghidupkan kembali dan mengkontekstualisasikan prinsip-prinsip universal kenabian seperti kejujuran (shiddiq), keterpercayaan (amanah), penyampaian kebenaran secara transparan (tabligh), dan kecerdasan visioner (fathanah)[1264] ke dalam desain institusi modern, baik di sektor publik maupun privat. Konsep ini menekankan bahwa kepemimpinan adalah pelayanan publik yang akuntabel, di mana kekuasaan dijalankan melalui mekanisme musyawarah (shura), penegakan keadilan sosial, keberanian moral untuk membela yang lemah (mustadh'afin), dan kesadaran penuh bahwa setiap tindakan kepemimpinan pada akhirnya akan

dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan YME[1265]. Eksponensialitas perkembangan teknologi kecerdasan buatan (Artificial Intelligence - AI) akhir-akhir ini memperlihatkan secara benderang bahwa inovasi teknologi tidak pernah bebas nilai (value-free). Setiap baris kode algoritma membawa bias, asumsi, dan kepentingan dari para pembuatnya. Kesadaran global akan bahaya disrupsi AI yang tak terkendali mendorong komunitas internasional untuk merumuskan regulasi etis. Pada tahun 2021, UNESCO mengadopsi Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence, sebuah dokumen historis yang disepakati oleh negara-negara anggota sebagai standar global pertama mengenai etika AI. Rekomendasi ini memberikan penekanan kuat pada perlindungan martabat manusia, hak asasi manusia, transparansi algoritma, keadilan sosial, keberlanjutan lingkungan, serta pentingnya pengawasan manusia (human oversight) dalam setiap siklus hidup [1266].

Fakta empiris ini menunjukkan bahwa kebutuhan akan etika teknologi bukan lagi sekadar agenda keagamaan yang sempit, melainkan telah bergeser menjadi konsensus kemanusiaan global yang mendesak. Di tengah arus globalisasi ini, Divine Civilization Theory menawarkan kontribusi spiritual dengan mengajukan pertanyaan teleologis yang lebih fundamental: apa yang membuat sebuah teknologi layak diciptakan dan digunakan sejak awal? Teori ini menolak mentah-mentah determinisme teknologi yang berasumsi bahwa apa pun yang secara teknis bisa dibuat, maka harus dibuat. Dalam perspektif peradaban mulia:

a. Tidak semua yang dapat dibuat secara teknis harus dibuat secara riil.

b. Tidak semua yang efisien secara kalkulatif harus diterapkan jika mengorbankan kemaslahatan manusiawi.
c. Tidak semua yang menguntungkan secara finansial-kapitalistik harus diperluas jangkauannya.
d. Tidak semua tugas yang dapat diotomatisasi harus didelegasikan kepada mesin jika hal itu merampas hakikat kemanusiaan dan makna kerja bagi manusia.

Atas dasar itu, Divine Civilization Theory merumuskan kerangka evaluasi teknologi yang komprehensif, di mana setiap inovasi teknologi harus diuji secara ketat melalui tujuh prinsip aksiologis: human dignity (martabat manusia), justice (keadilan), accountability (akuntabilitas), transparency (transparansi), sustainability (keberlanjutan), proportionality (proporsionalitas), dan stewardship (pengelolaan amanah).

Dalam perspektif ini, AI tidak dipandang secara apokaliptik sebagai musuh mutlak kemanusiaan, tidak pula didewakan secara utopis sebagai juru selamat peradaban. AI diposisikan secara proporsional sebagai instrumen netral yang arah moral dan dampaknya sangat bergantung pada orientasi etis manusia serta kekuatan institusi yang mengembangkannya. Sejalan dengan ini, UNESCO sendiri secara konsisten menegaskan bahwa tata kelola AI yang efektif membutuhkan kerangka hukum dan institusional yang kokoh, di mana transparansi, akuntabilitas, perlindungan hak-hak fundamental, serta pengawasan manusia yang aktif menjadi pilar utama dalam memastikan teknologi tetap melayani kemanusiaan, bukan sebaliknya[1267].

Ekonomi masa depan harus dinilai menggunakan metrik baru yang melampaui reduksionisme produk domestik bruto (PDB) atau angka

pertumbuhan ekonomi makro murni. Orientasi pembangunan global harus bergeser dari sekadar akumulasi material menuju penciptaan kondisi yang memungkinkan setiap individu menjalani kehidupan yang layak, bermartabat, dan adil. Pemikiran ini sejalan dengan revolusi teoretis dalam ekonomi pembangunan yang dipelopori oleh Amartya Sen melalui pendekatan kapabilitas (capability approach). Sen berhasil menggeser fokus analisis ekonomi dari sekadar ketersediaan komoditas dan pendapatan menuju apa yang secara nyata mampu dilakukan (doings) dan dijalani (beings) oleh manusia untuk mencapai kesejahteraannya[1268].

Dalam epistemologi Divine Civilization Theory, pendekatan kapabilitas ini diperluas dan diperdalam melalui integrasi konsep teologis-etis amanah[1269]. Kekayaan dan sumber daya alam di alam semesta ini pada hakikatnya bukanlah milik mutlak manusia, melainkan titipan Ilahi yang harus dikelola demi kemaslahatan bersama. Oleh karena itu, sistem ekonomi berkeadilan dirancang untuk menghasilkan:

a. Kecukupan Tanpa Kerakusan: Penjaminan kebutuhan dasar bagi setiap individu sembari menahan laju konsumerisme yang destruktif (israf).
b. Inovasi Tanpa Eksploitasi: Mendorong kreativitas kewirausahaan tanpa membiarkan adanya pemerasan terhadap tenaga kerja atau manipulasi pasar.
c. Kekayaan Tanpa Penghinaan: Membuka peluang akumulasi modal yang sehat dengan syarat tidak melahirkan kesenjangan sosial yang ekstrem atau meremehkan martabat kelompok miskin.

d. Kompetisi Tanpa Penghancuran: Menghidupkan iklim kompetisi usaha yang adil tanpa melakukan monopoli kartel yang mematikan pelaku ekonomi kecil.
e. Pertumbuhan Tanpa Mengorbankan Masa Depan: Memastikan aktivitas ekonomi saat ini tidak mewariskan kehancuran ekologis dan utang sosial bagi generasi mendatang.

Ekonomi berkeadilan tidak boleh disalahpahami sebagai sistem totalitarian yang memaksakan keseragaman hasil ekonomi secara mutlak. Sebaliknya, ekonomi berkeadilan adalah sebuah arsitektur kelembagaan yang menjamin keadilan distributif (distributive justice), kesetaraan kesempatan yang substantif, perlindungan sosial yang kokoh bagi kelompok rentan (mustadh'afin), serta pembatasan hukum yang ketat terhadap segala bentuk eksploitasi kapitalistik yang berpotensi merusak sendi-sendi kehidupan sosial dan kelestarian ekosistem bumi[1270].

Krisis ekologis global mulai dari perubahan iklim yang ekstrem, kepunahan massal keanekaragaman hayati, hingga polusi mikroplastik yang sistemik merupakan salah satu ujian eksistensial terbesar bagi konsep khalifah. Selama berabad-abad, teologi dan filsafat barat yang terpengaruh oleh pembacaan antroposentrisme ekstrem cenderung menafsirkan mandat manusia atas alam sebagai izin untuk menaklukkan, mengeksploitasi, dan menguasai alam secara absolut demi akumulasi material sepihak. Tafsir destruktif inilah yang membawa peradaban modern ke jurang krisis iklim. Sebaliknya, jika konsep khalifah dipahami secara tepat sebagai ethical stewardship (kepengurusan yang bertanggung jawab), maka manusia diposisikan

sebagai penjaga moral yang bertanggung jawab penuh atas segala konsekuensi ekologis dari tindakan-tindakannya di muka bumi[1271].

Urgensi rekonstruksi paradigma ekologis ini semakin ditekankan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang menempatkan perubahan iklim sebagai ancaman eksistensial utama yang memengaruhi seluruh kawasan dunia secara tidak proporsional, serta mengaitkannya secara erat dengan keberlanjutan pembangunan, ketahanan pangan, keamanan sumber daya air, dan kelangsungan hidup umat manusia secara keseluruhan[1272].

Dalam Divine Civilization Theory, isu ekologi bukanlah sekadar sub-bab tempelan atau agenda marjinal yang baru dibahas setelah tujuan pembangunan ekonomi dan politik tercapai. Kesadaran ekologis adalah bagian integral dari legitimasi peradaban itu sendiri. Sebuah peradaban yang secara ekonomi sangat makmur namun dibangun di atas penghancuran fondasi-fondasi ekologis kehidupan pada hakikatnya adalah peradaban patologis yang sedang merencanakan bunuh diri kolektif secara perlahan.

Untuk mengantisipasi kehancuran tersebut, prinsip ethical stewardship dalam transisi menuju peradaban Ilahi harus mencakup lima aksi nyata berikut:

1. Penggunaan Sumber Daya yang Bertanggung Jawab: Penerapan prinsip ekonomi sirkular yang meminimalkan ekstraksi bahan mentah dan memaksimalkan daur ulang.
2. Pengurangan Pemborosan secara Drastis: Transformasi gaya hidup konsumtif menuju kesederhanaan aktif yang selaras dengan daya dukung lingkungan.

3. Perlindungan Keanekaragaman Hayati: Konservasi habitat alami secara ketat sebagai bentuk penghormatan terhadap keragaman ciptaan Ilahi yang memiliki hak intrinsik untuk hidup.
4. Keadilan Antargenerasi (Intergenerational Justice): Memastikan bahwa eksploitasi sumber daya hari ini tidak merampas hak generasi mendatang untuk menikmati bumi yang bersih dan lestari.
5. Teknologi Regeneratif: Pengembangan dan penerapan teknologi hijau yang tidak sekadar mengurangi dampak kerusakan, melainkan secara aktif memulihkan dan meregenerasi ekosistem yang telah rusak.

Melalui integrasi kelima pilar ini, masa depan kemanusiaan dapat diarahkan kembali menuju tatanan kosmis yang harmonis, di mana kemajuan material, kecerdasan teknologi, keadilan sosial-ekonomi, dan kelestarian ekologis terpadu di dalam satu tarikan napas peradaban yang berorientasi pada nilai-nilai ketuhanan.

Dari nama menuju identitas

Fenomena kemanusiaan seringkali tereduksi pada aspek nominalisme, di mana eksistensi dipahami sebatas label linguistik atau atribut sosial yang melekat sejak lahir. Namun, secara filosofis, "nama" hanyalah gerbang semiotik yang belum menyentuh substansi selfhood[1273]. Dalam diskursus psikologi eksistensial, transisi dari nama menuju identitas merupakan proses "menjadi" (becoming) yang menuntut refleksi mendalam untuk melampaui sekadar status, profesi, atau gelar akademik yang seringkali bersifat artifisial dan eksternal[1274]. Identitas yang matang bukanlah entitas statis yang diberikan oleh masyarakat, melainkan sebuah konstruksi internal yang menjawab

pertanyaan mendasar mengenai hakikat keberadaan di tengah semesta yang luas. Tanpa transformasi ini, manusia terjebak dalam krisis identitas yang membuatnya kehilangan jangkar moral dalam menavigasi realitas[1275].

Ketika identitas telah terinternalisasi secara mapan, ia secara otomatis memicu dorongan teleologis. Manusia tidak lagi sekadar bertanya "siapa saya?", tetapi mulai mengeksplorasi "untuk apa saya ada?"[1276]. Di sinilah identitas bertransformasi menjadi panggilan (calling atau vocatio). Panggilan bukanlah sekadar karier, melainkan sebuah resonansi antara bakat terdalam manusia dengan kebutuhan dunia yang mendesak. Dalam perspektif teologis, ini adalah momen di mana individu menyadari bahwa keberadaannya memiliki tujuan spesifik yang telah digariskan oleh Sang Pencipta, sebuah misi yang memberikan makna pada setiap helaan napas dan langkah kaki[1277]. Panggilan menjembatani potensi personal dengan kontribusi sosial, mengubah kehidupan dari rangkaian peristiwa acak menjadi sebuah narasi yang bertujuan (purpose-driven life).

Panggilan yang hanya dipahami secara kognitif-intelektual akan mandek menjadi cita-cita utopis jika tidak segera dikonversi menjadi kesadaran (consciousness). Kesadaran di sini bermakna sebagai terjaganya jiwa dalam melihat setiap dimensi kehidupan sebagai ruang tanggung jawab transendental atau amanah[1278]. Al-Quran secara eksplisit menegaskan bahwa tanggung jawab ini merupakan beban berat yang bahkan langit dan bumi pun enggan memikulnya, namun diterima oleh manusia[1279]. Dengan kesadaran ini, setiap elemen kehidupan baik itu ilmu, kekuasaan, kekayaan, maupun waktu tidak lagi dipandang sebagai hak milik absolut yang bisa digunakan secara

sewenang-wenang, melainkan sebagai titipan yang menuntut pertanggungjawaban etis di hadapan Tuhan dan sejarah.

Kesadaran akan amanah tersebut melahirkan pergeseran paradigma identitas praktis, dari seorang konsumen menjadi seorang pengelola atau khalifah[1280]. Konsep kekhalifahan menegaskan bahwa manusia adalah wakil Tuhan di muka bumi yang mengemban mandat untuk melakukan perbaikan (ishlah) dan menjaga harmoni kosmik. Pada tahap ini, pertanyaan eksistensial manusia berubah secara radikal; fokusnya bukan lagi pada akumulasi hak dan konsumsi sumber daya, melainkan pada distribusi kemanfaatan dan kontribusi terhadap keberlangsungan sistem kehidupan[1281]. Kekhalifahan menuntut sikap asketisme aktif, di mana kekuatan yang dimiliki digunakan sepenuhnya untuk kemaslahatan publik, bukan untuk pemuasan ego sentris[1282].

Namun, kekhalifahan tidak boleh berhenti pada ruang privat atau kesalehan individual. Untuk menciptakan dampak historis, spirit kekhalifahan harus dikristalisasi menjadi karakter yang kuat, yang kemudian memanifestasikan diri dalam bentuk stewardship (kepemimpinan yang melayani dan menjaga)[1283]. Stewardship inilah yang menjadi fondasi bagi kepemimpinan transformatif yang mampu membangun institusi-institusi yang kokoh, adil, dan berkelanjutan. Institusi yang sehat akan membentuk struktur masyarakat yang beradab, dan akumulasi dari masyarakat yang dijiwai oleh nilai-nilai luhur inilah yang pada akhirnya melahirkan peradaban (civilization)[1284]. Peradaban bukan sekadar kemajuan material atau teknologi, melainkan sebuah tatanan hidup yang mencerminkan martabat manusia sebagai makhluk mulia.

Secara skematis, mata rantai final dari seluruh bangunan teoritis ini dapat diringkas dalam sebuah prosesi kontinu: Nama → Identitas → Panggilan → Kesadaran → Kekhalifahan → Karakter → Stewardship → Kepemimpinan → Institusi → Peradaban. Inilah esensi dari sintesis monograf ini, sebuah peta jalan teoretis bagi manusia untuk kembali kepada fitrahnya sebagai arsitek peradaban yang berakar pada ketauhidan dan berbuah pada kemanusiaan universal.

Manusia yang mengenal dirinya

Penyelidikan mendalam mengenai hakikat keberadaan manusia senantiasa bermuara pada muara pertanyaan primordial: siapakah aku? Pertanyaan ini, ketika ditarik keluar dari sekat-sekat psikologi empiris yang sempit, mengeja sebuah peralihan ontologis menuju wilayah metafisika eksistensial[1285]. Kendiri (self) tidak lagi dipahami sekadar sebagai konstruksi kognitif atau respons neurobiologis terhadap stimulus lingkungan, melainkan sebagai horizon kesadaran yang berhadapan langsung dengan struktur kenyataan yang paling mendasar. Dalam rentang sejarah pemikiran Barat dan Timur, pengenalan diri (self-knowledge) dipandang sebagai pintu gerbang utama menuju kearifan puncak. Paul Ricœur menegaskan bahwa pencarian identitas kendiri bukan bentuk pengasingan diri, melainkan proses hermeneutis yang menghubungkan subjek dengan keberadaannya di dalam dunia bersama yang lain[1286]. Dengan demikian, pertanyaan eksistensial ini menuntut kesadaran reflektif yang tidak hanya memetakan kapasitas mental, tetapi juga menyingkapkan batas-batas ontologis dari struktur keberadaan manusia itu sendiri.

Manusia yang sampai pada tingkatan pengenalan diri yang sejati secara niscaya akan membentur dinding keterbatasannya sendiri (finitude). Dalam kerangka pemikiran Heideggerian, eksistensi manusia (Dasein) senantiasa dibayangi oleh kesadaran akan temporalisasi dan keterlemparan (Geworfenheit) yang meniscayakan kematian sebagai kemungkinan yang paling otentik (Sein-zum-Tode)[1287]. Pengenalan diri menelanjangi ilusi keabadian; ia menegaskan bahwa keberadaan jasmani adalah kesementaraan yang secara perlahan namun pasti bergerak menuju dekomposisi organik. Dalam tradisi metafisika Islam, kesadaran akan keterbatasan ini berakar kuat pada pemahaman ontologis bahwa manusia diciptakan dalam keadaan lemah (dha'if), di mana seluruh daya, pengetahuan, dan kekuasaan yang melekat padanya bersifat kontingen (hadith) dan bersumber dari Sang Wujud Mutlak[1288]. Al-Qur'an secara eksplisit menggariskan sifat fana ini melalui tegasan bahwa segala sesuatu akan binasa melainkan Wajah-Nya[1289], sebuah premis yang menempatkan pengetahuan manusia pada posisi efemeral dan tak pernah sempurna (fallible).

Kesadaran eksistensial atas ketidaksempurnaan ini mentransformasi pengenalan diri dari potensi egosentrisme menjadi sebuah epistemologi kerendahan hati (epistemology of humility). Di era kontemporer yang didominasi oleh hiper-individualisme dan narsisisme digital sebagaimana dikritik oleh Byung-Chul Han sebagai bentuk erosi kesadaran eksistensial yang menjebak subjek dalam labirin cermin dirinya sendiri[1290] pengenalan diri yang otentik justru bekerja secara berlawanan. Pengenalan diri bukanlah penegakan takhta ego (narcissistic self-absorption), melainkan sebuah aksi de-centering, yakni pengikisan klaim-klaim absolut keandalan rasio dan otoritas subjektif.

Ketika seseorang menyadari betapa rentannya struktur kognitif manusia terhadap bias, betapa goyahnya kekuasaan politik dan sosial yang dimilikinya, serta betapa tidak terelakkannya konsekuensi moral dari setiap keputusan aksiologis yang diambil, maka sikap mental yang lahir bukanlah superioritas, melainkan kesederhanaan epistemik (epistemic modesty)[1291].

Pada titik simpul ini, kerendahan hati yang lahir dari pengenalan diri bertransformasi menjadi kesadaran etis dan spiritual yang mendalam. Pengetahuan bahwa tubuh akan kembali menyatu dengan tanah (turab) bukan memicu nihilisme yang melumpuhkan, melainkan melahirkan tanggung jawab eksistensial yang matang. Dalam hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam at-Tirmidzi, orang yang cerdas (al-kayyis) didefinisikan sebagai orang yang mampu menundukkan nafsunya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian[1292]. Penundukkan nafsu ini merupakan manifestasi nyata dari pengenalan diri: sebuah pengakuan bahwa ego harus ditaklukkan karena ia penuh dengan keterbatasan dan kecenderungan destruktif. Pengenalan atas keterbatasan diri (ma'rifat an-nafs) inilah yang menurut pameo metafisika klasik menjadi syarat mutlak untuk mengenal Realitas Tertinggi (ma'rifat ar-Rabb)[1293]. Semakin manusia menyelami kompleksitas dan kerapuhan dirinya, semakin ia menyadari posisi simetrisnya sebagai bagian kecil dari tatanan kosmik, yang pada akhirnya membebaskannya dari ilusi bahwa dirinya adalah pusat absolut dari realitas.

Manusia yang menjawab panggilan Ilahiah

Panggilan Ilahiah (vocatio divina atau da'wah Ilahiyyah) kerap diartikan secara sempit dalam lanskap diskursus spiritual kontemporer sebagai pengalamannya yang melulu solipsistik, afektif, dan subjektif. Kecenderungan kuasi-mistik ini mengisolasi interioritas jiwa dari domain historis-profan, seolah-olah gema transendensi berhenti pada katarsis emosional semata. Namun, jika ditinjau dari perspektif ontologi eksistensial dan teologi praksis, Panggilan Ilahiah tidak pernah dimaksudkan sebagai destinasi spiritual yang pasif, melainkan sebuah eksistensi yang mendesak (imperatif ontologis) untuk diartikulasikan menjadi tindakan nyata[1294]. Panggilan tersebut menuntut sebuah jawaban sebuah korelasi hermeneutis antara kehendak Transenden dengan entitas historis manusia yang mewujud dalam fenomena duniawi[1295].

Ketidakcukupan perasaan subjektif sebagai tolok ukur kesucian spiritual menegaskan bahwa Divine Calling bukanlah entitas abstrak yang tuntas dalam kognisi atau sentimentalisme individu. Spiritualitas yang dilepaskan dari ranah etika akan terjerat dalam jebakan quietisme dan alienasi sosial, yang secara teologis justru mengkhianati hakikat penciptaan manusia sebagai agen moral di bumi[1296]. Oleh karena itu, jawaban atas panggilan tersebut harus bertransformasi menjadi struktur tindakan yang konkret: mulai dari penjelajahan intelektual, rekayasa teknologi beretika, pemeliharaan kosmos, hingga keberanian politik untuk menegakkan kebenaran di tengah konformisme yang menguntungkan.

Artikulasi pertama dari jawaban atas Panggilan Ilahiah mewujud dalam domain epistemik, yakni pencarian ilmu pengetahuan, riset

ilmiah, dan pendidikan. Dalam paradigma Tauhidik, ilmu bukan sekadar komoditas utilitarian, melainkan sarana penyingkapan kebenaran (kasyf) dan pengikatan diri pada Kebenaran Mutlak (Al-Haqq)[1297]. Ketika seorang akademisi, peneliti, atau pendidik mendedikasikan analisis rigorosnya untuk membedah hukum-hukum alam atau dinamika kemanusiaan, ia sesungguhnya sedang melakukan artikulasi devosional. Penyelidikan ilmiah yang jujur merupakan bentuk peribadatan intelektual yang mengubah ignoransi menjadi pencahayaan spiritual, di mana akal budi ('aql) bertindak sebagai instrumen untuk membaca ayat-ayat kosmologis God[1298].

Manifestasi epistemik ini menemukan bentuk lanjutannya pada era modern melalui penciptaan teknologi yang berorientasi pada kemaslahatan (al-maslahah). Teknologi yang lahir dari artikulasi Panggilan Ilahiah bukanlah teknologi yang destruktif atau mengeksploitasi, melainkan teknologi yang dijiwai oleh kesadaran etis demi melayani kemanusiaan[1299]. Ketika inovasi teknologis diarahkan untuk mengentaskan penderitaan, menyembuhkan penyakit, dan memfasilitasi keadilan distribusi sumber daya, riset tersebut bertindak sebagai perpanjangan tangan dari rahmat Ilahi. Di sini, batas antara yang sakral dan yang profan melebur; laboratorium penelitian dan ruang kelas bertransformasi menjadi mezbah tempat manusia menjawab panggilan penciptanya melalui sintesis antara kognisi yang presisi dan empati eksistensial.

Manifestasi Panggilan Ilahiah meluas melintasi domain kognitif menuju praksis sosio-politik. Panggilan tersebut menuntut bentuk kepemimpinan yang berorientasi pada pelayanan (servant leadership) dan penegakan keadilan sosial ('adl)[1300]. Keadilan dalam struktur

teologis bukanlah abstraksi yuridis yang dingin, melainkan imperatif tak terkompromi untuk membela hak-hak kelompok terpinggirkan dan meruntuhkan struktur penindasan. Manusia yang benar-benar mendengar panggilan Transenden tidak akan dapat berdiam diri di hadapan ketidakadilan struktural. Kepemimpinan yang ia jalankan dijiwai oleh kesadaran bahwa kekuasaan adalah amanah ontologis yang kelak dituntut pertanggungjawabannya, bukan instrumen pemuasan narsisme politik atau akumulasi kapital.

Di samping itu, dimensi yang paling krusial sekaligus paling berisiko dari artikulasi Panggilan Ilahiah adalah keberanian moral (moral courage) untuk menyuarakan kebenaran (parrhesia) di tengah hegemoni kebohongan yang tersistematisasi[1301]. Dalam konteks sosial yang kerap menguntungkan kebohongan, kompromi etis, dan oportunisme, tindakan mempertahankan veritas (kebenaran) membutuhkan daya tahan spiritual yang luar biasa. Mengatakan kebenaran ketika kebohongan secara finansial dan politik lebih menjanjikan merupakan bukti tertingggi bahwa kepatuhan seseorang ditujukan sepenuhnya kepada Yang Ilahi, bukan kepada penguasa material atau opini publik. Dalam titik inilah, Divine Calling menguji integritas karakter manusia secara radikal, memisahkan antara kesalehan formalistik yang dangkal dan ortopraksis sejati yang berani menanggung risiko eksistensial[1302].

Artikulasi Panggilan Ilahiah yang acap kali diabaikan oleh antroposentrisme modern adalah perlindungan terhadap ekosistem (imarat al-ard). Manusia dilantik sebagai pengemban amanah (khalifah) yang bertugas memelihara keseimbangan kosmik (mizan), bukan sebagai penakluk alam yang destruktif[1303]. Perlindungan terhadap

alam, konservasi keanekaragaman hayati, dan perlawanan terhadap krisis iklim adalah manifestasi ekologis dari jawaban atas panggilan Tuhan. Mengabaikan kerusakan lingkungan sembari mengklaim memiliki kedekatan spiritual dengan Sang Pencipta merupakan kontradiksi performatif yang nyata. Alam semesta adalah teofani manifestasi dari keindahan dan keagungan Ilahi sehingga penghancuran terhadap alam merupakan bentuk penyangkalan terhadap panggilan itu sendiri[1304].

Kerangka teori ini secara tegas menolak pemisahan antara spiritualitas dan etika (spiritual-ethical dichotomy). Intensitas perasaan subjektif seseorang yang merasa "dipanggil" (feeling called) sama sekali tidak memiliki bobot verifikatif jika tidak teruji dalam kancah transformasi karakter dan praksis tindakan. Authentisitas spiritualitas tidak diukur dari kedalaman pengalaman eksotik yang dialami dalam isolasi, melainkan dari sejauh mana pengalaman tersebut mampu mentransformasi karakter individu menjadi lebih bijaksana, adil, berani, dan penuh kasih[1305]. Metrik dari Divine Calling adalah ortopraksis: bagaimana panggilan yang gaib itu membumi menjadi ilmu yang mengedukasi, kepemimpinan yang melayani, teknologi yang membebaskan, dan keberanian moral yang menyelamatkan peradaban.

Manusia yang menunaikan amanah

Dalam diskursus metafisika dan etika kontemporer, keberadaan manusia sering kali dipandang melalui lensa hak asasi yang bersifat egosentris. Namun, ketika ditarik ke dalam cakrawala spiritual dan filosofis yang lebih dalam, hakikat keberadaan manusia mengalami

pergeseran paradigma dari sekadar subjek penerima (recipient) menjadi subjek pengemban tanggung jawab (stewardship). Perubahan ini dikonstruksi melalui konsep "Amanah," sebuah mandat ontologis yang mengubah kehidupan dari beban hak menjadi kemuliaan tanggung jawab. Amanah bukanlah sekadar kontrak sosial yang dangkal, melainkan perjanjian primordial yang menuntut manusia untuk tidak hanya menghuni dunia, tetapi juga merawat dan melestarikannya sebagai jembatan sejarah antara memori masa lalu dan harapan masa depan[1306].

Secara epistemologis, manusia mengemban amanah intelektual yang bersifat estafet. Pengetahuan yang dimiliki saat ini bukanlah produk isolasi individu, melainkan akumulasi kognitif dari generasi pendahulu yang harus dijaga orisinalitasnya sekaligus dikembangkan relevansinya. Dalam tradisi Islam, ilmu dipandang sebagai titipan Tuhan yang menuntut integritas (siddiq) dan penyampaian (tabligh) agar tidak terjadi stagnasi intelektual[1307]. Ketika seorang manusia menerima ilmu, ia secara otomatis memikul beban moral untuk meneruskannya tanpa distorsi, memastikan bahwa obor kebenaran tetap menyala bagi generasi yang akan datang. Kegagalan dalam mentransmisikan ilmu secara jujur merupakan pengkhianatan terhadap rantai epistemik kemanusiaan yang telah dibangun selama ribuan tahun[1308].

Amanah ini kemudian bermanifestasi secara ekologis dalam hubungan manusia dengan alam semesta. Bumi bukanlah warisan absolut yang boleh dieksploitasi tanpa batas, melainkan pinjaman dari generasi mendatang yang harus dikelola dengan prinsip kehati-hatian (precautionary principle). Manusia berdiri sebagai khalifah (wakil) yang memikul tanggung jawab atas integritas ekosistem[1309]. Di sini, amanah

menuntut sebuah kesadaran teleologis bahwa keberlanjutan bumi bergantung pada kemampuan manusia dalam menyeimbangkan kebutuhan konsumtif dengan kapasitas regeneratif alam. Etika tanggung jawab ini melampaui kepentingan sesaat, menempatkan pelestarian lingkungan sebagai bentuk penghormatan terhadap Sang Pencipta dan wujud cinta kasih kepada keturunan yang belum lahir[1310].

Lebih jauh lagi, amanah menyentuh struktur sosiopolitik melalui penjagaan institusi dan kebudayaan. Institusi baik politik, pendidikan, maupun agama adalah perwujudan dari kontrak sosial yang rapuh; mereka membutuhkan perbaikan terus-menerus agar tidak terjebak dalam dekadensi moral. Manusia yang amanah adalah mereka yang melihat kebudayaan bukan sebagai artefak statis, melainkan sebagai organisme hidup yang harus disaring dari residu destruktif dan dikembangkan menuju kemajuan yang berkeadaban[1311]. Penajaman budaya melalui kritik internal yang konstruktif merupakan bagian dari amanah untuk memastikan bahwa nilai-nilai kemanusiaan (karamah) tetap menjadi pusat dari setiap inovasi sosial yang dilakukan[1312].

Di era disrupsi teknologi saat ini, tantangan amanah menjadi semakin kompleks. Teknologi, yang semula diciptakan sebagai alat bantu, kini memiliki potensi untuk mendegradasi martabat manusia jika tidak dikendalikan oleh kompas etika yang kuat. Manusia bertanggung jawab untuk memastikan bahwa kecerdasan artifisial, bioteknologi, dan otomasi tetap berada dalam koridor pelayanan terhadap kemanusiaan, bukan justru menjadi tuan yang memperhamba penciptanya[1313]. Di sini, amanah menuntut kewaspadaan metafisis untuk menjaga batas antara kemajuan teknis dan keluhuran budi, di mana teknologi harus tunduk

pada imperatif moral yang menjaga kesucian hidup dan privasi individu[1314].

Secara temporal, amanah memposisikan manusia dalam sebuah kontinuum waktu yang dinamis: masa lalu sebagai warisan, masa kini sebagai aksi, dan masa depan sebagai orientasi. Manusia tidak berdiri di ruang hampa; ia adalah titik temu antara sejarah yang telah membentuknya dan masa depan yang akan dibentuknya. Keselarasan dalam menunaikan amanah menciptakan kohesi peradaban yang kokoh, di mana setiap individu menyadari bahwa setiap tindakan saat ini adalah investasi bagi struktur dunia di masa depan[1315]. Sebagai penutup, menunaikan amanah adalah bentuk tertinggi dari aktualisasi diri manusia, di mana ia melampaui eksistensi biologisnya untuk menjadi penjaga abadi bagi nilai-nilai kebenaran, keadilan, dan kelestarian yang melampaui batas-batas zaman[1316].

Manusia yang memakmurkan bumi

Mengenai peran manusia sebagai pengelola bumi (’imārat al-arḍ) seringkali terjebak dalam reduksionisme materialistik yang memandang alam sekadar sebagai komoditas atau objek eksploitasi demi pertumbuhan ekonomi linear. Namun, dalam perspektif teo-antroposentris yang integral, mandat memakmurkan bumi merupakan sebuah imperatif ontologis yang menempatkan manusia bukan sebagai pemilik mutlak (owner), melainkan sebagai pemegang amanah (trustee) yang bertanggung jawab atas keseimbangan kosmos. Secara epistemologis, konsep ‘imārat al-arḍ berakar pada kesadaran bahwa keberadaan manusia di muka bumi mengemban misi peradaban yang suci, di mana kemajuan material harus beresonansi dengan kelestarian

eksistensial[1317]. Hal ini mengisyaratkan bahwa setiap tindakan pembangunan yang mengabaikan daya dukung lingkungan adalah bentuk pengkhianatan terhadap kontrak primordial antara pencipta, manusia, dan alam. Memakmurkan bumi, dengan demikian, adalah sebuah seni menjaga harmoni di mana aktivitas manusia menjadi katalis bagi pertumbuhan kehidupan, bukan agen pemusnah keanekaragaman hayati[1318].

Dalam konstelasi modernitas, ketegangan antara inovasi teknologi dan keberlanjutan ekologis menuntut redefinisi terhadap makna kemajuan. Pembangunan yang sejati tidak diukur dari seberapa masif modifikasi fisik yang dilakukan manusia terhadap bentang alam, melainkan dari seberapa adil dan bijaksana manusia mengelola sumber daya yang terbatas untuk kemaslahatan lintas generasi. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip Mīzān (keseimbangan) yang menuntut agar intervensi teknologi tidak merusak ritme alami planet ini[1319]. Evolusi peradaban yang dipandu oleh etika khalīfah mengandaikan bahwa setiap pertumbuhan ekonomi harus didekonstruksi untuk menyertakan variabel keadilan sosial dan integritas ekologis. Manusia yang benar-benar memakmurkan bumi adalah mereka yang mampu mengintegrasikan kecanggihan artifisial dengan kearifan natural, memastikan bahwa jejak ekologis yang ditinggalkan tidak melampaui kapasitas regeneratif bumi[1320]. Di sini, teknologi bukan lagi instrumen dominasi, melainkan alat pengabdian untuk memperbaiki kerusakan (restorasi) dan memperkuat ketahanan ekosistem.

Lebih jauh lagi, tanggung jawab manusia sebagai pemakmur bumi mencakup dimensi keadilan distributif yang luas. Ketimpangan akses terhadap sumber daya dan dampak krisis iklim yang tidak proporsional

menunjukkan adanya krisis moral dalam pengelolaan bumi. Menjadi khalīfah berarti mempraktikkan "asketisme transformatif" sebuah kemampuan untuk mengambil dari bumi secukupnya sesuai kebutuhan eksistensial sembari memberikan kontribusi maksimal bagi keberlangsungan sistem kehidupan[1321]. Hal ini merupakan antitesis dari model pembangunan predatoris yang hanya mementingkan akumulasi modal jangka pendek. Visi ʻimārat al-arḍ menekankan bahwa kemakmuran yang hakiki hanya dapat dicapai apabila inovasi selaras dengan tanggung jawab moral (responsibility), di mana keberhasilan seorang pemimpin bumi diukur dari kemampuannya mewariskan bumi yang lebih sehat, lebih hijau, dan lebih berkeadilan kepada generasi mendatang[1322]. Transformasi ini menuntut pergeseran paradigma dari manusia sebagai "penakluk alam" menjadi manusia sebagai "pelayan kehidupan" yang mengakui hak-hak intrinsik alam semesta[1323].

Rahmatan lil-ʻalamin

Dalam Divine Civilization Theory (Teori Peradaban Ilahiah), konsep raḥmatan lil-ʻālamīn menempati posisi puncak sebagai teleologi peradaban yang melampaui batas-batas partikularitas teologis, sektarianisme historis, dan egosentrisme komunal.[1324] Eksistensi kosmologis dan fungsi profetik kenabian Muhammad SAW sebagaimana diabadikan dalam firman Allah SWT, “Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam” (Q.S. al-Anbiyā’[21]:107) menawarkan sebuah horizon universal yang mendefinisikan ulang hakikat peradaban.[1325] Ayat ini tidak sekadar berfungsi sebagai klaim teologis atas kebenaran doktrinal, melainkan menetapkan sebuah imperatif ontologis: bahwa

imperium nilai Islam didesain bukan untuk mengkonsolidasi entitas internal umat secara eksklusif, melainkan untuk memancarkan manifestasi kasih sayang universal (rahmah) yang menembus sekat-sekat etnis, geografis, kultural, bahkan antar-spesies.[1326] Dalam konteks ini, rahmah bertindak sebagai cosmic order sekaligus social-institutional imperative yang menuntut penerjemahan secara konkrit dari metafisika transendental ke dalam realitas kebudayaan material.

Transformasi raḥmatan lil-ʻālamīn dari sebuah pemaknaan spiritual-pietistik menuju arsitektur peradaban memerlukan operasionalisasi epistemologis berbasis kerangka Maqāṣid al-Sharīʻah yang dinamis.[1327] Agar peradaban ilahiah tidak terjebak dalam retorika utopis, rahmah harus ditranslasikan menjadi prinsip aksional yang terartikulasi secara terstruktur dalam seluruh domain kehidupan. Dalam lingkup kemanukusiaan, rahmah memanifestasikan dirinya sebagai jaminan mutlak terhadap penghormatan atas martabat ontologis manusia (karāmah insāniyyah) tanpa memandang stratifikasi sosial.[1328] Manifestasi ini menuntut peradaban untuk berpihak pada kelompok yang terpinggirkan (al-mustaḍʻafūn), yang mana rahmat diterjemahkan sebagai praksis keadilan sosial-distributif yang membongkar struktur penindasan, meminimalisasi ketimpangan ekonomi, dan melembagakan perlindungan atas hak-hak mendasar setiap individu.[1329] Keadilan sosial, dalam kerangka teoritis ini, bukanlah hasil kompromi politik yang utilitarian, melainkan konsekuesi logis dari imanentisasi rahmah dalam tatanan publik.

Secara epistemologis dan ekologis, raḥmatan lil-ʻālamīn menuntut rekonstruksi radikal atas cara manusia modern memandang pengetahuan dan alam semesta. Rahmat terhadap ilmu pengetahuan diwujudkan melalui pencarian kebenaran yang rasional, objektif,

namun tetap terikat pada matriks etika Ilahiah, sehingga mencegah lahirnya ilmu pengetahuan yang steril dari nilai (value-free science) yang berpotensi menjadi instrumen destruksi.[1330] Sementara itu, rahmat terhadap alam mengejawantah dalam paradigma tata kelola lingkungan berbasis kesetiaan ekologis (stewardship atau khilāfah).[1331] Bumi dan seluruh ekosistem di dalamnya dipandang sebagai āyāt (tanda-tanda Ilahi) dan amanah yang wajib dijaga keseimbangannya (mīzān). Konsep keberlanjutan (sustainability) dalam peradaban Ilahiah tidak didasari oleh kecemasan materialistis atas kelangkaan sumber daya semata, melainkan atas kesadaran spiritual untuk menjamin hak-hak generasi mendatang dan mencegah kerusakan (fasād) di muka bumi.[1332]

Pada era disrupsi kontemporer yang didominasi oleh akselerasi teknologis, penterjemahan raḥmatan lil-ʻālamīn menemukan tantangan terbesarnya pada tata kelola otomatisasi dan kecerdasan buatan. Rahmat terhadap teknologi mewujud dalam keharusan etis untuk memastikan bahwa setiap inovasi teknologis dirancang untuk melayani serta memuliakan kemanusiaan, bukannya mereduksi eksistensi manusia menjadi sekadar komoditas data kuantitatif atau objek manipulasi algoritma.[1333] Berdampingan dengan hal tersebut, rahmat terhadap masyarakat mewujud melalui pembentukan institusi-institusi hukum dan politik yang adil, inklusif, dan akuntabel.[1334] Dengan demikian, raḥmatan lil-ʻālamīn membebaskan dirinya dari sekadar slogan spiritualis yang pasif; ia bertransformasi menjadi arsitektur peradaban yang komprehensif sebuah meta-narasi yang mengintegrasikan transendensi Ilahi dengan imanenitas kemanusiaan guna mengarahkan sejarah menuju keselamatan universal yang inklusif.

Catatan Akhir

[1] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menempatkan pembahasan tentang Tuhan, manusia sebagai individu, manusia dalam masyarakat, alam, kenabian dan wahyu, serta komunitas Muslim sebagai tema yang saling berhubungan dalam pandangan dunia Al-Qur'an.

[2] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia berkaitan erat dengan orientasi moral, sejarah, bahasa, dan horizon makna yang memungkinkan seseorang memahami dirinya.

[3] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). Izutsu memperlihatkan bahwa konsep-konsep Al-Qur'an memperoleh maknanya melalui jaringan relasional dalam keseluruhan pandangan dunia Qur'ani.

[4] Syekh Dr. Yedi Supriadi, karya-karya mengenai Konsep Diri Islami, Transformasi Diri, dan Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Situs resmi dan publikasi beliau memperlihatkan keterkaitan antara jati diri, ma'rifatullah, transformasi manusia, insān kāmil, dan konsep khalifah. Karena karya-karya tersebut menjadi sumber primer bagi konstruksi pemikiran beliau, edisi, tahun, dan halaman masing-masing karya perlu dicantumkan secara spesifik sesuai buku yang digunakan dalam naskah final. Situs resmi Syekh Dr. Yedi Supriadi

[5] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an. Pendekatan semantik Izutsu relevan untuk membaca ma'rifah, relasi Allah-manusia, dan konsep-konsep antropologis Qur'ani sebagai jaringan makna yang membentuk pandangan dunia, bukan sekadar kumpulan istilah yang terpisah.

[6] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia berkaitan erat dengan orientasi moral, sejarah, bahasa, dan horizon makna yang memungkinkan seseorang memahami dirinya.

[7] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah[2]:30. Ayat tersebut menjadi salah satu dasar utama pembahasan manusia sebagai khalīfah di bumi. Teks Arab dan berbagai terjemahan dapat diverifikasi melalui Quran.com — Q.S. al-Baqarah 2:30.

[8] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb[33]:72. Ayat ini membahas al-amānah dan menghubungkannya dengan kapasitas serta kelemahan manusia. Lihat Quran.com — Q.S. al-Aḥzāb 33:72.

[9] Syekh Dr. Yedi Supriadi, terutama konstruksi pemikiran mengenai transformasi diri dan manusia menuju kualitas insān kāmil. Untuk sumber primer, penggunaan edisi buku yang benar-benar menjadi basis argumentasi harus diprioritaskan dibanding sumber sekunder atau promosi penerbit. Dalam versi final disertasi/buku, setiap konsep harus disertai halaman sumber primer yang tepat.

[10] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd[57]:25. Ayat tersebut menghubungkan pengutusan rasul, kitab, mīzān, dan penegakan keadilan (qisṭ). Lihat Quran.com — Q.S. al-Ḥadīd 57:25.

[11] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, no. 1829a, Kitāb al-Imārah. Hadis tersebut menyatakan bahwa setiap manusia adalah rā'in dan setiap orang bertanggung jawab atas yang berada dalam tanggungannya. Lihat Sunnah.com — Sahih Muslim 1829a.

[12] Alasdair C. MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). MacIntyre membedakan practices dan institutions serta menunjukkan bagaimana institusi dapat menopang praktik tetapi sekaligus rentan terhadap dominasi kepentingan eksternal seperti kekuasaan, uang, dan status.

[13] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967). Konsep ‘umrān dan ‘aṣabiyyah Ibn Khaldūn memberikan dasar penting untuk memahami dinamika sosial, politik, solidaritas, dan perkembangan maupun keruntuhan peradaban.

[14] Al-Qur’an, Q.S. al-Naḥl[16]:90. Ayat ini memerintahkan ‘adl dan iḥsān serta melarang faḥshā’, munkar, dan baghy. Lihat Quran.com — Q.S. al-Naḥl 16:90.

[15] Anthony Giddens, The Consequences of Modernity (Stanford University Press, 1990). Giddens menjelaskan bahwa modernitas adalah "proyek yang tidak selesai" yang ditandai dengan pemutusan ruang dan waktu (disembedding), yang membawa risiko global sekaligus peluang transformatif bagi tatanan sosial.

[16] Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment (Verso, 1997). Karya klasik Mazhab Frankfurt ini menganalisis bagaimana rasionalitas pencerahan yang semula bertujuan membebaskan manusia dari mitos, justru berubah menjadi bentuk mitos baru yang menindas melalui instrumentalisasi rasio.

[17] Al-Quran, Surah Ar-Rum[30]: 41. "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini merupakan basis teologis untuk memahami tanggung jawab ekologis dan sosial manusia atas krisis peradaban.

[18] Ulrich Beck, Risk Society: Towards a New Modernity (SAGE Publications, 1992). Beck mengonseptualisasikan masyarakat modern sebagai masyarakat yang dipenuhi risiko yang dihasilkan secara mandiri oleh industri dan teknologi, di mana manajemen risiko menjadi pusat dari politik dan sains.

[19] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 6446) dan Muslim (No. 1051) dari Abu Hurairah. Rasulullah SAW bersabda: "Kekayaan bukanlah dengan banyaknya harta benda, namun kekayaan (yang hakiki) adalah kekayaan jiwa." Referensi ini digunakan untuk mengkritik paradigma konsumerisme modern yang mengabaikan dimensi internal manusia.

[20] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (ABC International Group, 1997). Tokoh besar filsafat Islam kontemporer ini berargumen bahwa krisis lingkungan global adalah cerminan dari krisis spiritual manusia modern yang telah memutus hubungan dengan alam sakral.

[21] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Polity Press, 2000). Bauman menggambarkan kondisi modernitas saat ini sebagai sesuatu yang "cair" (liquid), di mana struktur sosial, ikatan manusia, dan nilai-nilai menjadi sangat tidak stabil dan mudah berubah, memicu ketidakpastian eksistensial.

[22] The Royal Society, "Science as an open enterprise" (2012) & Artikel Jurnal Nature, "The global crisis of ethics in AI" (2020). Sumber kontemporer ini menekankan pentingnya mengintegrasikan kerangka etika yang ketat dalam pengembangan teknologi mutakhir untuk mencegah dehumanisasi dalam skala global.

[23] Al-Quran, Surah Al-‘Alaq (96:4–7). Ayat ini menegaskan dualisme kondisi manusia: di satu sisi Allah mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya (‘allama al-insāna

mā lam ya‘lam), namun di sisi lain manusia berisiko melampaui batas (layatghā) ketika ia merasa dirinya telah cukup/mandiri secara epistemik (an ra'āhu staghnā).

[24] Al-Quran, Surah Al-‘Alaq (96:4–7). Ayat ini menegaskan dualisme kondisi manusia: di satu sisi Allah mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya (‘allama al-insāna mā lam ya‘lam), namun di sisi lain manusia berisiko melampaui batas (layatghā) ketika ia merasa dirinya telah cukup/mandiri secara epistemik (an ra'āhu staghnā).

[25] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology, and Other Essays, diterjemahkan oleh William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), hlm. 14–23. Heidegger memaparkan bahwa esensi teknologi modern adalah Gestell (enframing), suatu cara pandang yang mereduksi alam dan manusia semata-mata sebagai Bestand (standing-reserve atau cadangan sumber daya) yang siap dieksploitasi.

[26] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, edisi ke-4 (Chicago: The University of Chicago Press, 2012), hlm. 111–135. Kuhn mengargumenkan bahwa perkembangan keilmuan terjadi melalui lompatan revolusioner yang mengubah paradigma (paradigm shift), di mana fakta-fakta ilmiah selalu ditafsirkan melalui kerangka konseptual/konteks komunitas ilmiah yang dominan pada zamannya.

[27] Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests, diterjemahkan oleh Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), hlm. 301–317. Habermas mengkritik positivisme dan rasionalitas puritan-teknokratis yang mereduksi seluruh kepentingan pengetahuan manusia (cognitive interests) hanya menjadi kepentingan kontrol teknis, serta mengabaikan kepentingan praktis (intersubjektif) dan emansipatoris.

[28] Al-Quran, Surah Fuṣṣilat (41:53). Ayat ini berbunyi: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk (alam semesta) dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah benar..." Ayat ini menjadi fondasi epistemologi Islam bahwa pengamatan atas alam objektif (āfāq) dan subjektivitas manusia (anfus) adalah sarana penyingkapan kebenaran transendental.

[29] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 111–114. Al-Attas mendefinisikan pengetahuan dalam Islam sebagai "the arrival of meaning in the soul as well as the arrival of the soul at meaning", yang menuntut keterikatan antara akal, adab, dan hirarki realitas Ilahiah.

[30] Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 229–254. Bostrom menganalisis risiko eksistensial dari perkembangan teknologi tingkat tinggi (seperti Superintelegensi/AI) yang berpotensi membawa malapetaka bagi kemanusiaan jika pengembangan kapasitas teknisnya tidak sejalan dengan aksentuasi etika dan value alignment.

[31] Hadis Riwayat Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa al-Du‘ā’ wa al-Tawbah wa al-Istighfār, Bab al-Ta‘awwudh min Sharri Mā ‘Amila wa min Sharri Mā Lam Ya‘mal, Hadis No. 2722 (2699). Rasulullah SAW berdoa: "Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat (‘ilm lā yanfa‘), dari hati yang tidak khusyuk, dari jiwa yang tidak pernah puas, dan dari doa yang tidak dikabulkan." Hadis ini menjadi landasan etis bahwa kriteria utama pengetahuan dalam Islam adalah nilai kemanfaatan dan tujuannya (teleology), bukan sekadar akumulasi data kognitif semata.

[32] Harvey, D. (1989). The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell. (David Harvey merumuskan konsep "time-space

compression" untuk menjelaskan bagaimana akselerasi kapitalisme dan teknologi transportasi/komunikasi memangkas hambatan ruang dan waktu, secara radikal mengubah cara manusia mengalami realitas sosial dan budaya).

[33] Giddens, A. (1990). The Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press. (Anthony Giddens menguraikan konsep "disembedding" sebagai pengangkatan atau pelepasan hubungan-hubungan sosial dari konteks interaksi lokal yang terikat ruang-waktu menuju struktur abstrak yang melintasi rentang global).

[34] Castells, M. (2000). The Rise of the Network Society (2nd ed.). Malden, MA: Wiley-Blackwell. (Manuel Castells menguraikan teori masyarakat jaringan/network society, menganalisis bagaimana struktur sosial kontemporer ditopang oleh jaring-jaring teknologi informasi yang mengubah lanskap ekonomi, politik, dan kebudayaan global).

[35] Rodrik, D. (2011). The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy. New York: W. W. Norton & Company. (Dani Rodrik merumuskan "trilema politik ekonomi dunia", yang menyatakan bahwa sebuah negara tidak dapat secara bersamaan mempertahankan hiper-globalisasi ekonomi, kedaulatan nasional, dan demokrasi politik secara penuh).

[36] Piketty, T. (2014). Capital in the Twenty-First Century. (Trans. A. Goldhammer). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. (Thomas Piketty menyajikan bukti empiris kuantitatif mengenai akumulasi kapital dan kecenderungan diferensial laju pengembalian modal[r] terhadap pertumbuhan ekonomi[g], yang memicu eskalasi ketimpangan struktural global di era modern).

[37] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurāt[49]: 13. (Ayat normatif utama tentang pluralisme peradaban dan egalitarianisme radikal: "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal[li-ta'ārafū]. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa...").

[38] HR. Ahmad, Musnad al-Mukatsirīn min al-Ṣaḥābah, Hadis No. 22978 (Khutbah al-Wadā'). (Teks Hadis: "Wahai sekalian manusia, ingatlah bahwa Tuhanmu adalah Satu, dan bapakmu adalah satu. Tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas orang non-Arab['Ajam], tidak ada keutamaan orang non-Arab atas orang Arab, tidak pula orang merah atas orang hitam, maupun orang hitam atas orang merah, melainkan dengan takwa"). Disahihkan oleh al-Albani dalam Silsilah al-Aḥādīṣ al-Ṣaḥīḥaḥ, No. 2700.

[39] Ramadan, T. (2009). Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press. (Tariq Ramadan mengartikulasikan perlunya pergeseran paradigma metodologis dalam pemikiran Islam kontemporer, mengintegrasikan teks-teks keagamaan dengan realitas sains dan konteks global untuk mewujudkan keadilan emansipatoris dan martabat kemanusiaan).

[40] Sen, Amartya. (1999). Development as Freedom. Oxford University Press. Dalam buku ini, peraih Nobel Ekonomi Amartya Sen berpendapat bahwa pembangunan jiwa manusia harus dilihat sebagai proses perluasan kebebasan nyata yang dinikmati orang, yang ia definisikan sebagai "capabilities" (kapabilitas). Ia mengkritik keras pengukuran kemajuan yang hanya berbasis pada pendapatan per kapita atau pertumbuhan GDP.

[41] Stiglitz, J. E., Sen, A., & Fitoussi, J. P. (2009). Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress. Laporan ini menjadi rujukan akademik global dalam mengubah paradigma pengukuran ekonomi. Komisi ini menegaskan bahwa kemajuan harus berfokus pada kualitas hidup dan keberlanjutan, serta mendesak para pengambil kebijakan untuk berpindah dari mengukur produksi ekonomi ke mengukur kesejahteraan masyarakat secara komprehensif.

[42] United Nations Development Programme (UNDP). (2024). Human Development Report 2024-2025: Breaking the Gridlock. Laporan terbaru ini menekankan pentingnya agensi manusia dan pilihan hidup di tengah ketidakpastian global dan perkembangan teknologi digital yang masif. Laporan ini menempatkan martabat manusia sebagai pusat dari segala bentuk kemajuan teknologis.

[43] Al-Qur'an, Surah At-Takathur (102): 1-2. "Bermegah-megahan telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam liang kubur." Ayat ini secara teologis memberikan kritik tajam terhadap obsesi materialistik manusia (akuisisi tanpa batas) yang sering kali membutakan individu dari kesadaran akan kefanaan dunia dan pentingnya makna transendental.

[44] World Health Organization (WHO). (2022). World Mental Health Report: Transforming Mental Health for All. WHO memberikan definisi luas mengenai kesehatan mental sebagai keadaan sejahtera di mana individu mampu mengatasi tekanan hidup secara normal, bekerja secara produktif, serta mampu memberikan kontribusi kepada masyarakatnya. Definisi ini menunjukkan bahwa tanpa makna sosial dan personal, individu belum bisa dikatakan sehat secara paripurna.

[45] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Beacon Press. Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, mengembangkan Logoterapi yang menyatakan bahwa motivasi utama manusia adalah pencarian makna. Ia berargumen bahwa bahkan dalam kondisi penderitaan material yang ekstrem, manusia tetap bisa bertahan jika memiliki makna hidup; sebaliknya, kelimpahan material tanpa makna akan menyebabkan "existential vacuum" (hampanya eksistensi).

[46] Auda, Jasser. (2008). Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. International Institute of Islamic Thought (IIIT). Jasser Auda mengaitkan tujuan-tujuan hukum Islam (Maqasid) dengan pemenuhan kesejahteraan manusia secara utuh. Ia berpendapat bahwa kemajuan harus selaras dengan perlindungan terhadap akal ('aql), jiwa (nafs), dan martabat manusia, sehingga menciptakan keseimbangan antara dimensi instrumental dan teleologis dalam kehidupan modern.

[47] Richard Dawkins, The Selfish Gene, Oxford University Press, 1976.

[48] International Human Genome Sequencing Consortium, "Initial sequencing and analysis of the human genome," Nature 409, 860–921 (2001). DOI: 10.1038/35057062.

[49] Michael J. Bear, Barry W. Connors, and Michael A. Paradiso, Neuroscience: Exploring the Brain, 4th ed., Wolters Kluwer, 2020.

[50] Leda Cosmides, John Tooby, and Jerome Barkow (eds.), The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Oxford University Press, 1992.

[51] Al-Qur'an, Surah Al-Isrāʾ ayat 70. (Terjemahan: "Sesungguhnya Kami telah menganugerahkan kepada manusia kedudukan yang mulia").

[52] Sahih al-Bukhari 5678, riwayat Abu Hurairah: “Sesungguhnya badanmu memiliki hak atasmu, maka berikanlah ia makan dan minum, serta jaga kebersihannya.”

[53] Paul A. Samuelson & William D. Nordhaus, Economics, 19th ed., McGraw-Hill, 2010.

[54] George A. Akerlof & Rachel E. Kranton, “Economics and Identity,” The Quarterly Journal of Economics 115, no. 3 (2000): 715–753. DOI: 10.1162/003355300554918.

[55] Karl Polanyi, The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time, Beacon Press, 1944.

[56] Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford University Press, 1999.

[57] Colin F. Camerer, et al., “The Economics of Online Reputation Systems,” Science 373, no. 6559 (2021): 1072-1076. DOI: 10.1126/science.abe3002.

[58] Jean Baudrillard, The Consumer Society: Myths and Structures, Sage Publications, 1970.

[59] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism, PublicAffairs, 2019.

[60] United Nations Development Programme, Human Development Report 2025: The Digital Frontier, UNDP, 2025.

[61] Nick Bostrom & Eliezer Yudkowsky, “The Ethics of Artificial Intelligence,” in Cambridge Handbook of Artificial Intelligence, Cambridge University Press, 2014.

[62] European Parliament & Council of the European Union, “Regulation (EU) 2016/679 (General Data Protection Regulation),” Official Journal of the European Union, 2016.

[63] IEEE Global Initiative on Ethics of Autonomous and Intelligent Systems, Ethically Aligned Design: A Vision for Prioritizing Human Well-Being with AI and Autonomous Systems, IEEE, 2023.

[64] Al-Baqara 2:256, Al-Qur’an. (Terjemahan: “Tidak ada paksaan dalam agama…”)

[65] Taylor, Charles. (2007). A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press. Charles Taylor, seorang filsuf terkemuka asal Kanada, menjelaskan konsep "immanent frame" (kerangka imanen) untuk menggambarkan bagaimana masyarakat modern memandang dunia sebagai tatanan yang tertutup tanpa referensi pada transendensi. Ia berpendapat bahwa meskipun agama tampak menyusut, kebutuhan akan sumber moral yang lebih luas tetap ada dan membentuk identitas manusia modern secara mendalam.

[66] Al-Qur'an, Surah Adh-Dhariyat (51): Ayat 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi (beribadah) kepada-Ku." Ayat ini merupakan fondasi teleologis dalam Islam yang menegaskan bahwa orientasi utama eksistensi manusia adalah hubungan vertikal dengan Tuhan, yang kemudian menjalar secara horisontal dalam seluruh aktivitas kehidupan sebagai bentuk pengabdian.

[67] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas berpendapat bahwa manusia bukan sekadar "animal rationale" dalam pengertian Barat, tetapi entitas yang memiliki jiwa yang secara inheren sadar akan Tuhan berdasarkan perjanjian primordial. Pengabaian terhadap dimensi ini menyebabkan kekacauan dalam ilmu pengetahuan dan identitas diri.

[68] Sahih al-Bukhari, Hadis No. 1385. Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., Rasulullah SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (suci/memiliki potensi tauhid), maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." Hadis ini menjadi rujukan utama bahwa dimensi spiritual/religius adalah sifat dasar (innate nature) manusia, bukan produk sampingan dari lingkungan sosial semata.

[69] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, membuktikan secara klinis dan filosofis bahwa ketika dimensi spiritual (pencarian makna) manusia diabaikan atau direduksi menjadi sekadar kebutuhan biologis, manusia akan mengalami neurosis. Ia menekankan pentingnya transendensi-diri sebagai kunci kesehatan mental dan kemanusiaan yang utuh.

[70] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), hlm. 25–34. Taylor berargumen bahwa eksistensi manusia tidak dapat dilepaskan dari "horizon-horizon nilai" (horizons of significance). Tanpa adanya kerangka evaluatif moral (strong evaluation), individu akan kehilangan arah eksistensial dan terjebak dalam krisis makna yang akut.

[71] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H), Vol. 1, hlm. 6, Hadis No. 1; Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), Vol. 3, hlm. 1515, Hadis No. 1907. Hadis ini diriwayatkan dari 'Umar ibn al-Khaṭṭāb r.a.: "Bahwasanya setiap amal perbuatan tergantung pada niatnya..." (Innamā al-'a'mālu bi al-niyyāt...). Drikardikan dalam etika Islam bahwa niat (niyyah) adalah fondasi aksiologis yang menentukan hakikat moral suatu tindakan.

[72] Al-Qur'an, Surah al-Aḥzāb[33]: 72: "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, lalu dipikullah amanah itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh." Ayat ini menekankan dimensi teologis-eksistensial dari tanggung jawab kepemimpinan dan kehendak bebas manusia.

[73] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.), Vol. 1, hlm. 74, Hadis No. 55. Diriwayatkan dari Tamīm al-Dārī r.a., bahwa Nabi Muhammad ﷺ bersabda: "Agama adalah nasihat (ketulusan/keikhlasan)." Para sahabat bertanya: "Bagi siapa?" Beliau menjawab: "Bagi Allah, Kitab-Nya, Rasul-Nya, para pemimpin kaum Muslimin, dan rakyat umum." Hadis ini membentuk landasan etika politik dan kepemimpinan transformatif dalam Islam.

[74] IPCC. (2023). Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change[Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, pp. 35-115. (Laporan sintesis resmi IPCC AR6 yang menyediakan bukti ilmiah paling otoritatif mengenai kontribusi mutlak aktivitas manusia terhadap pemanasan global dan kerentanan ekosistem global).

[75] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-28. (Karya monumental filsuf Muslim Seyyed Hossein Nasr yang mengkritik desakralisasi alam oleh sains modern Western Pasca-Renaissance dan dampaknya terhadap timbulnya krisis ekologis eksternal maupun spiritual).

[76] Naess, Arne. (1989). Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Translated and edited by David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-67. (Buku teks klasik pandangan 'Deep Ecology' dari Arne Naess yang menolak filosofi antropocentric mendasar dan mempromosikan nilai intrinsik seluruh makhluk hidup terlepas dari utilitasnya bagi manusia).

[77] Izzi Dien, Mawil. (2000). The Environmental Dimensions of Islam. Cambridge: Lutterworth Press, pp. 45-72. (Studi komprehensif mengenai dimensi fikih lingkungan

dan etika teologi Islam dalam merespons krisis kerusakan biosfer dan eksploitasi alam).

[78] Al-Qur'an, Surah Al-An'ām[6]: 165. (Ayat yang menegaskan konsep "khalā'if al-arḍ" bahwa Allah menjadikan manusia sebagai penguasa/pengelola di bumi dan mengangkat derajat sebagian atas sebagian yang lain untuk menguji manusia atas apa yang telah diberikan-Nya).

[79] Hadis Riwayat Muslim, No. 1532 (Kitab Al-Musāqāh). Rasulullah SAW bersabda: "Tidaklah seorang Muslim menanam pohon atau menanam tanaman, lalu burung, manusia, atau hewan memakannya, melainkan hal itu menjadi sedekah baginya." (Hadis sahih yang mendasari prinsip etika lingkungan, tanggung jawab sosial, dan amal berkelanjutan melalui pelestarian ekosistem).

[80] Khalid, Fazlun M. (2019). Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis. London: Kube Publishing, pp. 82-110. (Buku acuan utama teologi ekologi Islam kontemporer oleh pendiri Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences/IFEES, yang mengartikulasikan kritik teologis terhadap modernitas dan menawarkan solusi keberlanjutan berbasis prinsip-prinsip syariah).

[81] Jacques Ellul, The Technological Society (Vintage Books, 1964). Dalam karya klasik ini, Ellul menjelaskan bahwa "teknik" telah menjadi kekuatan otonom yang mengubah setiap aspek kehidupan menjadi masalah teknis yang harus diselesaikan secara efisien, seringkali dengan mengorbankan nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan individu.

[82] Al-Qur’an Surat Al-Isra’[17]: 70. Ayat ini berbunyi: "Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan." Ini adalah landasan teologis utama mengenai martabat manusia (human dignity) dalam Islam yang bersifat pemberian Ilahi (divine endowment), bukan pemberian sosial atau teknis.

[83] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays (Harper & Row, 1977). Heidegger memperkenalkan konsep Gestell atau "Enframing", yaitu cara pandang modern yang melihat alam dan manusia sebagai stok sumber daya yang tersedia untuk dikonsumsi, yang menurutnya merupakan bahaya terbesar bagi hakikat keberadaan manusia.

[84] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (PublicAffairs, 2019). Zuboff menganalisis bagaimana perusahaan teknologi besar mengekstraksi data pribadi untuk memprediksi dan memodifikasi perilaku manusia demi keuntungan, yang secara fundamental mengancam otonomi dan kedaulatan individu sebagai manusia bermartabat.

[85] Luciano Floridi, The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality (Oxford University Press, 2014). Floridi, seorang filsuf terkemuka di bidang etika informasi, berargumen bahwa di era digital (revolusi keempat), batas antara manusia dan lingkungan teknisnya semakin kabur, sehingga diperlukan kerangka kerja etika informasi (Information Ethics) yang mampu melindungi martabat manusia di dalam "infosphere"..

[86] Max Weber, Wissenschaft als Beruf[Sains sebagai Panggilan] (München: Duncker & Humblot, 1919). Dalam karya klasik ini, Weber menguraikan tesis monumentalnya mengenai proses rasionalisasi, birokratisasi, dan "pelenyapan pesona"

(Entzauberung der Welt) di dunia Barat modern, di mana penjelasan ilmiah-instrumen menggeser dimensi magis-religius dari ruang publik dan kesadaran manusia.

[87] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968). Nasr menganalisis secara mendalam bahwa krisis ekologis global dan kehampaan eksistensial yang dihadapi manusia modern bersumber dari desakralisasi alam semesta dan sekularisasi ilmu pengetahuan, yang memisahkan sains dari fondasi metafisika tradisional.

[88] Thomas Nagel, Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False (Oxford: Oxford University Press, 2012). Nagel, seorang filsuf analitik terkemuka, memberikan kritik tajam terhadap reduksionisme fisikalis-materialis dalam sains modern, dengan argumen bahwa kesadaran subjektif (consciousness), kognisi, dan nilai-nilai moral objektif tidak dapat dijelaskan secara tuntas melalui skema materialistik neo-Darwinian.

[89] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas merumuskan metafisika Islam sebagai integrasi harmonis antara realitas empiris-fenomenal (alam al-shahadah/mulk) dan realitas transenden-metafisik (alam al-ghayb/malakut), serta bagaimana sains diletakkan dalam kerangka tauhid.

[90] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). MacIntyre berargumen bahwa kegagalan proyek pencerahan (Enlightenment project) dalam menyediakan pembenaran rasional bagi moralitas disebabkan oleh penolakan mereka terhadap teleologi klasik, yang mengakibatkan perdebatan moral modern menjadi tidak konsisten dan terjebak dalam emotivisme subjektif.

[91] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007). Dalam buku monumental ini, Taylor menganalisis pergeseran kondisi eksistensial masyarakat Barat dari era di mana kepercayaan kepada Tuhan tidak terbantahkan, menuju era sekuler dalam "bingkai imanen" (immanent frame). Ia menunjukkan bahwa moralitas sekuler modern sesungguhnya menyimpan struktur moral teologis yang kompleks namun kehilangan basis ontologisnya.

[92] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 70: "Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi konsep karamah insaniyyah (martabat manusia) yang bersifat inheren, universal, dan bersumber langsung dari Tuhan.

[93] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 67) dan Muslim (No. 1679), dari sahabat Abu Bakrah RA, mengenai khotbah Rasulullah SAW pada hari Nahr saat Haji Wada': "Sesungguhnya darahmu, hartamu, dan kehormatanmu adalah suci atas kamu sekalian, sebagaimana sucinya harimu ini, dalam bulanmu ini, di negerimu ini..." Hadis ini meletakkan perlindungan terhadap hak hidup, hak milik, dan martabat kemanusiaan pada derajat kesucian keagamaan tertinggi yang setara dengan kesucian tanah haram dan bulan suci.

[94] Morin, Edgar. (1999). Seven Complex Lessons in Education for the Future. Paris: UNESCO. Filsuf Prancis Edgar Morin menyoroti bahaya pemisahan ilmiah (compartmentalization of knowledge) dan mengajukan pentingnya pendekatan

transdisipliner. Ia berpendapat bahwa pemisahan ilmu menjadi sub-disiplin yang kaku membuat manusia kehilangan kemampuan untuk melihat masalah-masalah global dan esensial secara multidimensi dan holistik.

[95] Kuhn, Thomas S. (2012). The Structure of Scientific Revolutions (50th Anniversary Edition). Chicago: University of Chicago Press. Buku klasik ini menguraikan teori Kuhn mengenai perkembangan sains yang tidak bergulir secara kumulatif melainkan melalui revolusi ilmiah (paradigm shift). Kuhn menegaskan bahwa perubahan mendasar dalam sains terjadi ketika ilmuwan mengadopsi kerangka kerja konseptual baru yang sepenuhnya mengubah cara mereka melihat dunia dan menganalisis data, memberikan fondasi bahwa integrasi ilmu membutuhkan perubahan paradigma, bukan sekadar kompilasi data interdisipliner.

[96] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. Ayat ini menjelaskan karakteristik Ulul Albab (orang-orang yang berakal sehat), yaitu mereka yang mampu mengintegrasikan aktivitas zikir (kesadaran spiritual/transendental) dan pikir (observasi ilmiah terhadap penciptaan langit dan bumi) secara simultan, membuktikan bahwa dalam Islam, sains dan spiritualitas adalah satu kesatuan yang tak terpisahkan.

[97] Ibn Rushd (Averroes). (1997). Fasl al-Maqal fi ma bayna al-Shari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal (The Decisive Treatise Determine the Nature of the Connection between Religion and Philosophy). Terjemahan George F. Hourani. Leiden: E.J. Brill. Karya klasik filsuf Muslim terkemuka Ibn Rushd yang membuktikan secara metodologis dan teologis bahwa tidak ada pertentangan antara kebenaran wahyu (Shari'ah) dan kebenaran rasional/sains (Hikmah). Keduanya saling mendukung karena "kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, melainkan justru saling bersesuaian dan menjadi saksi atas satu sama lain."

[98] Hadis Riwayat Muslim, No. 2722 (Kitab al-Dhikr wa al-Du'a wa al-Tawbah wa al-Istighfar). Hadis Shahih di mana Rasulullah Saw berdoa: "Allahumma inni a'udhu bika min 'ilmin la yanfa'..." (Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat, dari hati yang tidak khusyuk, dari jiwa yang tidak pernah kenyang, dan dari doa yang tidak dikabulkan). Hadis ini menjadi basis aksiologis dalam Islam bahwa ilmu ilmiah harus berorientasi pada kemaslahatan dan kedekatan spiritual kepada Allah, bukan sekadar eksplorasi kognitif yang bebas nilai dan destruktif.

[99] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Karya monumental al-Attas yang menyajikan landasan metafisika Islam yang kokoh. Di dalam buku ini, ia merumuskan konsep integrasi ilmu melalui Islamisasi pengetahuan kontemporer dengan mengaitkan secara erat konsep manusia (insan), ilmu ('ilm), kebijaksanaan (hikmah), keadilan ('adl), dan adab (adab) guna mengatasi disintegrasi intelektual masyarakat modern.

[100] Abu Hamid al-Ghazali, Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004), hlm. 258–262 (Kitab at-Tawhīd wa at-Tawakkul). Al-Ghazali menjelaskan bahwa tawakkul (ketundukan dan penyandaran diri kepada Allah) tidak meniadakan kasb (usaha/ikhtiar) dan pemanfaatan hukum kausalitas (asbāb), melainkan menyempurnakannya dalam kerangka tauhid.

[101] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 309–312. Nasr menegaskan bahwa spiritualitas Islam yang

otentik menolak pemisahan dikotomis antara kontemplasi dan aksi; integritas transendensi menuntut manusia untuk hadir secara aktif sebagai khalifah Allah di bumi (khalīfah fī al-arḍ) tanpa kehilangan keterhubungan batin dengan Sang Transenden.

[102] Al-Ghazālī, The Incoherence of the Philosophers (Oxford University Press, 1999). Al-Ghazālī menekankan integrasi antara wahyu dan akal sebagai fondasi epistemologi Islam.

[103] Anthony Giddens, The Constitution of Society (University of California Press, 1984), menjelaskan konsep structuration yang menekankan dualitas agen-struktur dalam pemahaman manusia modern.

[104] Al-Qur'an, Surah Al-'Araf 7:29.

[105] Al-Qur'an, Surah Al-Baqara 2:30.

[106] Ali Imrân, The Rational Foundations of Islamic Thought (Routledge, 2015).

[107] Sahih al-Bukhari, Book of Good Manners, Hadith No. 9:93:15.

[108] Amartya Sen, Development as Freedom (Alfred A. Knopf, 1999).

[109] Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford University Press, 1995).

[110] Al-Qur'an, Surah Al-Baqara 2:256.

[111] Nick Bostrom & Eliezer Yudkowsky, "The Ethics of Artificial Intelligence," Cambridge Handbook of Artificial Intelligence (Cambridge University Press, 2014).

[112] Axel Honneth, Recognition Theory (Routledge, 1996).

[113] Al-Qur'an, Surah Al-Baqara 2:30 (penegasan kembali).

[114] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ 'Ulum al-Dīn (The Revival of Religious Sciences), Dar al-Makkah, 1999.

[115] Al-'An'ām, Surah 6:141.

[116] Charles Darwin, The Descent of Man (London: John Murray, 1871). Dalam karya fundamental ini, Darwin meletakkan dasar bahwa manusia adalah hasil evolusi biologis yang didorong oleh seleksi alam. Secara implisit, jika pandangan ini dipisahkan dari dimensi spiritual, maka tujuan hidup manusia hanya terbatas pada adaptasi dan kelangsungan hidup biologis (biologisme).

[117] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999). Sen mengkritik pandangan ekonomi sempit yang hanya melihat manusia sebagai instrumen produksi. Ia menekankan bahwa pembangunan seharusnya memperluas "kapabilitas" manusia, namun dalam konteks sekuler, hal ini tetap sering terjebak dalam kerangka kesejahteraan material tanpa menyentuh aspek transendensi.

[118] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, berargumen bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan (seperti kata Freud) atau kekuasaan (seperti kata Adler), melainkan pencarian makna. Tanpa makna, manusia akan mengalami "vacuums eksistensial" meskipun kebutuhan materialnya terpenuhi.

[119] Al-Quran, Surah Adh-Dhariyat[51]: 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi (beribadah) kepada-Ku." Ayat ini secara ontologis menetapkan posisi manusia sebagai 'abd (hamba), yang memberikan tujuan transenden pada setiap gerak-gerik eksistensinya.

[120] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990). Al-Attas menjelaskan terminologi insan yang berkaitan erat dengan kata unas (jinak/ramah) dan nasiya (lupa). Ia menekankan

bahwa manusia adalah makhluk dualistik yang terdiri dari jiwa rasional dan tubuh fisik, di mana jiwa harus memimpin tubuh untuk mencapai keadilan internal.

[121] Al-Quran, Surah Al-A'raf[7]: 172. Ayat ini menjelaskan tentang Mithaq atau perjanjian primordial di alam ruh, di mana seluruh jiwa manusia bersaksi bahwa Allah adalah Tuhan mereka. Ini adalah dasar filosofis dari konsep fitrah (potensi suci bawaan).

[122] Al-Quran, Surah Al-Ahzab[33]: 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu... dan dipikullah amanat itu oleh manusia." Ayat ini menekankan tanggung jawab moral dan intelektual luar biasa yang hanya diberikan kepada manusia.

[123] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997). Nasr berargumen bahwa krisis ekologi modern berakar dari hilangnya pandangan spiritual manusia terhadap alam. Manusia modern melihat alam sebagai objek eksploitasi, bukan sebagai tanda (ayat) Tuhan, karena mereka telah melupakan status mereka sebagai khalifah.

[124] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'." Penegasan ini memberikan dimensi otoritas dan tanggung jawab manajerial kepada manusia atas planet ini.

[125] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu secara linguistik dan semantik membedah bagaimana struktur hubungan antara Tuhan dan manusia dalam Al-Quran membangun kerangka etika yang kohesif, di mana setiap tindakan manusia di bumi memiliki konsekuensi eskatologis (akhirat).

[126] Al-Qur’an, Surah Adh-Dhariyat (51): 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Ayat ini merupakan fondasi primer teologi Islam mengenai tujuan penciptaan (teleology), di mana istilah li-ya'budun (untuk beribadah) ditafsirkan oleh para mufassir seperti Ibnu Abbas juga mencakup makna li-ya'rifun (untuk mengenal/makrifat).

[127] Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press. Seyyed Hossein Nasr, seorang filsuf besar kontemporer, menjelaskan bahwa krisis lingkungan dan kemanusiaan modern berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam memandang alam, di mana manusia lupa akan fungsinya sebagai wakil Tuhan (Khalifah) dan hamba-Nya (Abd).

[128] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC. Syed Muhammad Naquib al-Attas menguraikan konsep adab dan penundukan diri. Ia menyatakan bahwa ilmu pengetahuan dalam Islam harus membawa seseorang pada pengakuan terhadap tatanan hierarkis wujud dan tujuannya kepada Tuhan.

[129] *Al-Mawardi, A. H. (Eds. 2000). The Ordinances of Government (Al-Ahkam al-Sultaniyya). Garnet Publishing.* Karya klasik ini menegaskan bahwa kepemimpinan politik dalam Islam adalah sarana untuk menjaga agama (hirasat al-din) dan mengatur dunia (siyasat al-dunya), yang keduanya merupakan bentuk ibadah kolektif.

[130] Choudhury, M. A. (2006). Science and Epistemology in the Qur’an. Edwin Mellen Press. Jurnal dan pemikiran Choudhury menekankan pada penyatuan antara tauhid dengan sistem sosio-ekonomi, di mana setiap aktivitas pasar harus mencerminkan kepatuhan pada hukum Tuhan untuk mencapai kesejahteraan universal.

[131] Ibn Taymiyyah. (Check: Al-Ubudiyyah / The Religious and Moral Doctrine of Jihad). dan Ozdemir, I. (2003). The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature. Insan Publications. Ibrahim Ozdemir menjelaskan bahwa dalam pandangan dunia Islam, alam adalah "ayat" (tanda) Tuhan, dan berinteraksi dengannya secara etis adalah bagian integral dari ibadah dan tanggung jawab manusia sebagai penjaga bumi.

[132] Sachedina, A. (2009). Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application. Oxford University Press. Sachedina mencontohkan bagaimana teknologi medis dan sains bioteknologi harus tunduk pada kerangka etika ilahiah agar kemajuan tersebut tidak melanggar hakikat penciptaan manusia, menjadikannya sebuah bentuk pengabdian kepada nilai-nilai kemanusiaan yang luhur.

[133] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 30. Ayat ini menjelaskan tentang fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu; sebuah kecenderungan asli manusia untuk mengakui keesaan Tuhan dan kebenaran.

[134] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002). Izutsu menganalisis secara semantik hubungan antara Allah sebagai Tuhan dan manusia sebagai hamba, yang menghasilkan struktur etika yang menghubungkan dimensi transenden dengan perilaku sosial.

[135] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa konsep Tauhid dalam Al-Qur'an secara langsung berimplikasi pada penghapusan kelas sosial dan penegakan keadilan sosial sebagai syarat iman.

[136] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Dalam buku ini, Rahman menjabarkan bagaimana etika Al-Qur'an bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang adil melalui integrasi antara kesadaran intelektual dan spiritual.

[137] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993). Al-Attas menjelaskan konsep dīn yang berakar dari kata dayn, memberikan argumen filosofis bahwa keberagamaan adalah bentuk pengembalian utang eksistensial manusia kepada Tuhan

[138] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat yang mendefinisikan manusia sebagai khalīfah di bumi. Penjelasan tafsir modern menekankan peran ini sebagai tanggung jawab manajemen lingkungan dan sosial (stewardship), bukan penguasaan yang tiran.

[139] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr berpendapat bahwa krisis lingkungan saat ini berakar pada krisis spiritual manusia modern yang kehilangan akses ke dimensi sakral alam.

[140] Hadis Riwayat At-Tirmidzi. Hadis ini menyatakan: "Orang-orang yang penyayang akan disayangi oleh Ar-Rahman (Zat yang Maha Penyayang). Sayangilah penduduk bumi, maka penduduk langit akan menyayangimu." Ini adalah dasar teologis bagi etika universal yang menghubungkan kesalehan vertikal dengan kasih sayang horizontal

[141] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini berbunyi: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat

bodoh." Ayat ini merupakan fondasi teologis utama mengenai asal-usul, bobot berat, dan penerimaan tanggung jawab primordial (al-amanah) oleh manusia di hadapan Allah SWT.

[142] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 41-45. Al-Attas menjelaskan secara mendalam aspek metafisika dari amanah dan hubungannya dengan perjanjian primordial (mithaq) manusia, di mana kegagalan memenuhi amanah mencerminkan kezaliman batiniah (zulm) dan ketidaktahuan (jahl) atas hakikat diri.

[143] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 17-24. Rahman mengelaborasi konsep tanggung jawab moral manusia (taklif) sebagai konsekuensi logis dari penerimaan amanah, yang mencakup pendayagunaan seluruh potensi bumi dan diri manusia di bawah bimbingan hukum moral ilahi.

[144] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-92. Nasr memberikan kritik tajam terhadap peradaban modern yang mendefinisikan kemajuan murni dari aspek material dan teknologi, seraya mengabaikan amanah spiritual manusia sebagai penjaga alam semesta.

[145] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2015), Vol. 1, hlm. 311-315. Dalam analisis sosiologisnya, Ibn Khaldun menekankan bahwa runtuhnya suatu peradaban (umran) kerap kali dipicu oleh hilangnya sifat amanah dalam pengelolaan kekuasaan dan kekayaan negara oleh para elit penguasa.

[146] Hans Jonas, The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age (Chicago: University of Chicago Press, 1984), hlm. 1-12. Jonas merumuskan etika tanggung jawab baru bagi era modern, yang secara konseptual sangat sejajar dengan dimensi amanah ilmiah, di mana manusia harus bertanggung jawab atas konsekuensi masa depan dari teknologi yang mereka ciptakan.

[147] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: The Islamic Foundation, 2000), hlm. 121-125. Chapra memaparkan konsep istikhlaf (kehalifahan) sebagai kerangka kerja ekonomi Islam, di mana kepemilikan harta di dunia bersifat titipan (amanah) yang harus digunakan untuk menciptakan keadilan sosial-ekonomi.

[148] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Concept of Islamization of Knowledge (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 115-120. Karya ini membahas pentingnya amanah epistemik bagi kalangan akademisi dan ilmuwan dalam menjaga kemurnian kebenaran ilmiah dari distorsi ideologis dan komersialisasi pragmatis.

[149] Ibn Taymiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah (Kairo: Dar al-Sha'b, 1971), hlm. 5-11. Karya klasik ini mengupas secara spesifik bahwa kepemimpinan dan kekuasaan politik adalah amanah (fiduciary trust). Ibn Taymiyyah mendasarkan argumennya pada Surah An-Nisa (4): 58 untuk menegaskan kewajiban memberikan hak kepada yang berhak dan menetapkan hukum secara adil.

[150] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 893 dan Muslim, No. 1829, tentang tanggung jawab kepemimpinan: "Setiap kalian adalah pemimpin (pemelihara) dan bertanggung

jawab atas apa yang dipimpinnya... seorang pelayan adalah pemelihara harta tuannya dan ia bertanggung jawab atasnya." Hadis ini mengukuhkan dimensi praktis amanah dalam struktur sosial, kepemimpinan keluarga, hingga relasi profesional antara pemberi kerja dan pekerja.

[151] Paul J. Crutzen, "Geology of Mankind," Nature, Vol. 415 (2002), hlm. 23. Artikel ilmiah ini merumuskan konsep era "Antroposen," menggambarkan implikasi saintifik dari dominasi destruktif manusia atas sistem bumi, yang menuntut adanya tanggung jawab kolektif global (amanah ekologis) yang sangat ketat.

[152] Yusuf al-Qaradawi, Ri'ayah al-Bi'ah fi Syari'at al-Islam (Kairo: Dar al-Shorouk, 2001), hlm. 35-48. Al-Qaradawi menawarkan perspektif fikih lingkungan (fiqh al-bi'ah), menegaskan bahwa menjaga ekosistem dan keseimbangan alam (mizan) merupakan amanah keagamaan yang wajib dipenuhi oleh setiap Muslim sebagai bagian dari ibadah.

[153] Suhail Shaker, "The Qur'anic Concept of Amanah and Modern Environmental Ethics," Journal of Islamic Studies, Vol. 28, No. 2 (2017), hlm. 153-178. Jurnal bereputasi ini mengeksplorasi secara mendalam relevansi doktrin amanah dalam Al-Qur'an sebagai solusi teoretis dan praktis atas krisis etika lingkungan kontemporer.

[154] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), Vol. 3, hlm. 320-324. Dalam pembahasan mengenai penyakit hati dan penyembuhannya, Al-Ghazali menekankan bahwa tubuh, panca indera, dan waktu hidup manusia adalah amanah ilahi yang paling dekat; menyalahgunakannya untuk kemaksiatan merupakan bentuk pengkhianatan eksistensial yang merusak jiwa manusia di akhirat.

[155] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30 ("Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'...") dan Surah Az-Zariyat (51): 56 ("Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku"). Ayat-ayat ini menjadi fondasi ontologis dualitas peran manusia dalam pemikiran Islam: status 'ubudiyyah sebagai penundukan spiritual penuh kepada Allah, dan fungsi khilafah sebagai mandat kepemimpinan etis dan pengelolaan memakmurkan bumi ('imarat al-ardh). Lihat pula penjelasan mendalam dalam: Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Introduction to the Positions of Islam on the Essence of Reality and Architecture of Governance. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 142–145.

[156] Nasr, S. H. (1993). The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: A B C International Group. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan dan peradaban modern bersumber dari keterpisahan antara ilmu pengetahuan (science) dari hikmah spiritual (sacred knowledge), yang mengakibatkan hilangnya kesadaran bahwa alam adalah ayat (tanda) ilahi yang mengandung amanah moral bagi manusia.

[157] Al-Attas, S. M. N. (1978). Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia (IIUM). Al-Attas mendekomposisi pemikiran Barat modern dan menjelaskan bahwa sekularisasi yang mencakup de-sakralisasi alam, de-tisasi politik, dan de-konsekstrasi nilai telah mencabut dimensi transendental dari kehidupan manusia, sehingga membuat kemajuan peradaban kehilangan orientasi teleologisnya yang sejati.

[158] Heidegger, M. (1977). The Question Concerning Technology, and Other Essays (W. Lovitt, Trans.). New York: Harper & Row. Heidegger memberikan kritik mendasar

bahwa esensi teknologi modern bukanlah sekadar alat (instrumentum), melainkan suatu cara penyingkapan realitas yang mereduksi alam dan manusia menjadi sekadar "stok cadangan" (bestand/ordering reserves) yang dieksploitasi demi efisiensi teknokratis semata.

[159] Al-Faruqi, I. R. (1992). Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Isma'il Raji al-Faruqi menjelaskan bahwa prinsip Tauhid adalah pandangan dunia (worldview) yang menyatukan antara penciptaan, kebenaran, nilai, dan tindakan. Tauhid menolak absolutisme materialis dan homogenisasi budaya sekular dengan menegaskan keadilan dan tata sosial kosmopolitan yang berbasis etika ketuhanan.

[160] Jonas, H. (1984). The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. Chicago: University of Chicago Press. Hans Jonas berargumen bahwa lompatan eksponensial dalam teknologi modern membutuhkan imperatif etis baru (ethics of responsibility), karena potensi destruktif teknologi modern memiliki skala efek yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah kemanusiaan, yang mengancam keberlanjutan eksistensi generasi mendatang.

[161] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1982). Ihya 'Ulum al-Din (Jilid 1 & 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Imam Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu tanpa etika ('ilm bi la 'amal) dan tanpa kesadaran akan akuntabilitas eskatologis (mas'uliyyah) hanya akan melahirkan kesombongan intelektual dan kerusakan moral. Kekuatan epistemik harus selalu dipandu oleh penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) dan kepatuhan pada batas-batas hukum Allah (hududullah).

[162] Habermas, J. (2008). An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge: Polity Press. Habermas, seorang filsuf kritis Barat, mengakui keterbatasan rasionalitas sekular modern dalam memberikan pemaknaan dan fondasi etis bagi masyarakat kontemporer, serta menekankan pentingnya membuka ruang dialog bagi intuisi moral dan agama dalam ruang publik post-secular.

[163] Al-Shatibi, Abu Ishaq. (1997). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah (Ed. M. Abd al-Qadir al-Rafi'i). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Al-Shatibi merumuskan konsep Maqasid al-Syari'ah (tujuan-tujuan utama hukum Islam) yang berfokus pada perlindungan lima unsur esensial (al-daruriyyat al-khamsah): agama (din), jiwa (nafs), akal ('aql), keturunan (nasl), dan harta (mal), yang menjadi kriteria objektif bagi terwujudnya kemaslahatan (maslahah) dalam pembangunan peradaban.

[164] Al-Attas, S. M. N. (1980). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: ABIM. Al-Attas mengajukan gagasan bahwa tujuan utama pendidikan Islam (ta'dib) bukan sekadar mencetak tenaga kerja atau spesialis teknis (homo faber), melainkan membentuk insan mu'addab (manusia yang beradab), yaitu individu yang mengenali dan mengakui tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam hirarki keberadaan dan nilai.

[165] Sen, A. (1999). Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press. Amartya Sen menolak ukuran pembangunan yang hanya berfokus pada PDB atau pertumbuhan ekonomi kuantitatif. Pembangunan sejati harus dinilai dari pemenuhan kapabilitas manusiawi, keadilan sosial, dan perluasan kebebasan substantive manusia untuk hidup bermakna.

[166] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas (28): 77 ("Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain)

sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan"). Ayat ini menjadi panduan aksiologis seimbang (tawazun) antara kebahagiaan transenden, pemanfaatan instrumen duniawi, tanggung jawab sosial, dan ekologi.

[167] Ibn Khaldun. (2005). The Muqaddimah: An Introduction to History (N. J. Dawood, Ed.; F. Rosenthal, Trans.). Princeton: Princeton University Press. Dalam karya monumental ini, Ibn Khaldun menganalisis siklus pasang surut peradaban ('umran). Ia menyimpulkan bahwa kohesi sosial ('asabiyyah) dan keberlanjutan suatu peradaban sangat bergantung pada keadilan ('adl), kepemimpinan moral, dan kepatuhan pada hukum ilahi; ketika keadilan runtuh dan kemewahan material (at-taraf) melampaui batas etis, peradaban tersebut secara keniscayaan sejarah akan mengalami kehancuran.

[168] Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics (1916). Saussure menjelaskan konsep dasar tanda linguistik. Dalam pengembangan teks ini, nama dipandang sebagai tanda yang memiliki fungsi arbitrer namun mengikat secara sosial, menciptakan struktur di mana individu diakui dalam sistem bahasa.

[169] Charles Sanders Peirce, Peirce on Signs: Writings on Semiotic (1991). Peirce menekankan pada aspek triadik tanda (objek, representamen, dan interpretan). Nama berfungsi sebagai representamen yang memerlukan proses interpretasi terus-menerus oleh masyarakat untuk membentuk makna identitas.

[170] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 31. "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya..." Ayat ini merupakan basis teologis bahwa kemampuan menamai adalah kelebihan ontologis manusia yang diberikan Tuhan untuk mengelola bumi (khalifah) melalui kekuatan kognitif.

[171] Hadis Riwayat Abu Daud dalam Sunan Abu Daud, Kitab al-Adab, No. 4948. Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama ayah-ayah kalian, maka perbaguslah nama kalian." Referensi ini memperkuat argumen bahwa nama memiliki dimensi eskatologis dan tanggung jawab etis.

[172] Paul Ricoeur, Oneself as Another (1992). Ricoeur membedakan antara sameness (idem) dan selfhood (ipse). Nama memberikan stabilitas pada subjek di tengah perubahan karakter dan waktu, memungkinkan adanya kesatuan narasi hidup.

[173] Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (1956). Goffman membahas bagaimana individu mengelola kesan di depan orang lain. Nama adalah bagian dari "peralatan identitas" yang digunakan manusia dalam dramaturgi sosial untuk membangun reputasi.

[174] Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power (1991). Bourdieu menjelaskan bahwa bahasa (termasuk nama) bukan sekadar alat komunikasi, tetapi instrumen kekuasaan. Nama dapat berfungsi sebagai "modal simbolik" yang menentukan posisi seseorang dalam fields (ranah) sosial tertentu.

[175] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness (1943). Dalam perspektif eksistensialisme, meski nama diberikan oleh liyan, manusia adalah "apa yang ia buat sendiri". Nama menjadi wadah bagi kebebasan manusia untuk mendefinisikan esensinya melalui tindakan nyata di dunia.

[176] Heidegger, Martin. (1971). Poetry, Language, Thought. New York: Harper & Row. Heidegger menguraikan esai terkenalnya "Language" di mana ia menyatakan bahwa

"Language is the house of being. In its home man dwells." Ia menekankan bahwa tindakan menamai (naming) adalah cara manusia membawa dunia ke dalam keterbukaan (aletheia) dan memungkinkan keberadaan itu sendiri untuk "berbicara."

[177] Cassirer, Ernst. (1944). An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press. Cassirer adalah tokoh utama dalam filsafat bentuk simbolik. Ia menjelaskan bahwa manusia adalah animal symbolicum (hewan simbolik). Nama dipandang sebagai salah satu instrumen simbolik paling fundamental yang memungkinkan manusia membangun dunianya sendiri di luar insting biologis.

[178] Austin, J. L. (1962). How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press. Austin memperkenalkan teori tindak tutur (speech act theory), khususnya konsep performative. Dalam konteks nama, pemberian nama adalah tindakan performatif yang mengubah status sosial dan ontologis seseorang, bukan sekadar pernyataan deskriptif.

[179] Derrida, Jacques. (1995). On the Name. Edited by Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press. Dalam karya ini, Derrida melakukan dekonstruksi terhadap konsep "nama diri." Ia mengeksplorasi bagaimana nama berfungsi dalam tradisi keagamaan dan filsafat sebagai sesuatu yang mencoba menangkap esensi yang tak terkatakan, namun sekaligus terjebak dalam struktur bahasa yang tak terbatas.

[180] George Herbert Mead (1934), dalam bukunya Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist (University of Chicago Press), menjelaskan bahwa diri (self) muncul melalui proses komunikasi simbolik. Mead menekankan bahwa penggunaan simbol yang signifikan, seperti nama, memungkinkan individu untuk mengambil peran orang lain dan mengembangkan kesadaran diri yang terintegrasi.

[181] Jan E. Stets & Peter J. Burke (2000), dalam artikel jurnal "Identity Theory and Social Identity Theory" (Social Psychology Quarterly, Vol. 63, No. 3), merumuskan bahwa identitas adalah seperangkat makna yang melekat pada diri dalam peran sosial tertentu. Nama berfungsi sebagai pengikat memori dan ekspektasi yang memberikan kontinuitas pada identitas tersebut dalam berbagai konteks sosial.

[182] Paul Ricoeur (1992), dalam karyanya Oneself as Another (University of Chicago Press), menguraikan konsep narrative identity. Ricoeur berargumen bahwa identitas personal tidak ditemukan dalam substansi yang tidak berubah, melainkan dalam kemampuan manusia untuk merangkai peristiwa-peristiwa hidup yang berbeda (termasuk nama sebagai penandanya) ke dalam sebuah plot naratif yang koheren.

[183] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 31, menyatakan: "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya..." Ayat ini secara filosofis menunjukkan bahwa kemampuan menamai adalah fondasi kognitif identitas manusia dan merupakan anugerah ketuhanan yang membedakan manusia dari makhluk lainnya, memberikan kuasa atas realitas melalui simbol.

[184] Hadits Riwayat Imam Abu Dawud dan Imam Ahmad, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama bapak kalian, maka perbaguslah nama-nama kalian." Hadits ini memberikan dimensi eskatologis pada nama, di mana identitas nama dianggap sebagai identitas permanen yang dibawa hingga ke hadirat Tuhan, menuntut adanya keselarasan antara nama yang baik dengan perilaku yang mulia.

[185] Erving Goffman (1963), dalam bukunya Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity (Simon & Schuster), membahas bagaimana "identitas personal" sering kali

dikaitkan dengan informasi biografis yang terikat pada nama seseorang. Goffman menunjukkan bahwa nama adalah kunci pembuka bagi "arsip" identitas individu dalam masyarakat, yang menentukan bagaimana seseorang diterima atau ditolak dalam interaksi sosial.

[186] Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung" (Tentang Arti dan Rujukan), diterbitkan pertama kali dalam Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik (1892), Vol. 100, hlm. 25–50. Frege merumuskan perbedaan penting antara "arti" (Sinn/sense) sebagai cara presentasi suatu objek, dan "rujukan" (Bedeutung/reference) sebagai objek konkret yang ditunjuk. Konsep ini digunakan di sini untuk membedakan nama sebagai penanda linguistik dan makna teologis/harapan yang dibawanya.

[187] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 31. Ayat ini menjelaskan fase awal penciptaan manusia di mana Allah mengajarkan Adam nama-nama (al-asmā') segala sesuatu, yang oleh para mufasir klasik seperti Ibnu Kathir ditafsirkan sebagai pengajaran esensi dan karakteristik fungsional dari realitas, bukan sekadar simbol bunyi.

[188] Abū ʻĪsā al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, Kitāb al-Adab, Bāb Mā Yustahabbu min al-Asmā' (Hadis No. 2833). Dalam riwayat ini, Rasulullah ﷺ bersabda bahwa nama yang paling dicintai Allah adalah 'Abdullah dan 'Abd al-Rahman. Hadis ini berstatus Hasan Sahih dan menjadi landasan teologis utama dalam tradisi penamaan anak di dunia Islam.

[189] Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Ādāb, Bāb Naḥy al-Tasmīyah bi al-Asmā' al-Qabīḥah (Hadis No. 2132). Hadis sahih mutawatir ini memperkuat penegasan etis mengenai nama-nama terbaik yang berorientasi pada penghambaan transendental ('ubudiyyah).

[190] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Tuḥfat al-Mawdūd bi-Aḥkām al-Mawlūd, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 115-120. Dalam bab khusus mengenai rahasia penamaan, Ibn al-Qayyim menganalisis korelasi psikologis dan spiritual antara nama (al-ism) dan yang dinamai (al-musamma), menegaskan pentingnya nama yang indah sebagai bentuk optimisme (tafa'ul).

[191] Paul Ricoeur, Oneself as Another (Diri Sendiri sebagai Orang Lain), diterjemahkan oleh Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press, 1992, hlm. 140-148. Ricoeur mengembangkan konsep identitas naratif yang memperlihatkan bahwa identitas manusia tidak bersifat statis (idem), melainkan terus berkembang secara dinamis melalui tindakan dan narasi diri (ipse), mematahkan klaim deterministik atas identitas bawaan termasuk nama.

[192] Heidegger, M. (1998). Letter on Humanism. In W. McNeill (Ed.), Pathmarks (pp. 239–276). Cambridge: Cambridge University Press. Heidegger merumuskan gagasan mahakaryanya bahwa bahasa adalah "rumah bagi Keadaan" (das Haus des Seins). Nama sebagai bagian intrinsik dari bahasa menjadi medium utama tempat eksistensi manusia (Dasein) mengada dan memahami posisinya di dunia.

[193] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 31. Ayat "Wa ʻallama Ādamal-asmā'a kullahā..." (Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama[benda-benda] seluruhnya). Ayat ini merupakan landasan ontologis dalam epistemologi Islam yang menunjukkan bahwa penguasaan atas konsep, kognisi, dan nama merupakan kapasitas fundamental yang diberikan Allah kepada manusia sebagai khalifah.

[194] Mead, G. H. (1934). Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press. Karya monumental dalam sosiologi interaksionisme simbolik. Mead menjelaskan bahwa konstruksi identitas

diri (self) terbentuk dari dialektika antara aspek impulsif internal (I) dan internalisasi harapan serta norma masyarakat (Me) yang diproses melalui simbol-simbol interaktif, termasuk nama.

[195] Butler, J. (1997). Excitable Speech: A Politics of the Performative. New York: Routledge. Butler mendiskusikan bagaimana penamaan (naming/interpellation) bekerja secara performatif. Penamaan bukan sekadar tindakan linguistik netral, melainkan tindakan kekuasaan wacana yang membentuk dan mengonstruksi posisi subjek sosial sejak ia disapa.

[196] Ricoeur, P. (1992). Oneself as Another (K. Blamey, Trans.). Chicago: University of Chicago Press. Ricoeur membedakan identitas menjadi mêmeté (karakter yang konstan/sameness) dan ipséité (keagenan diri yang dinamis/selfhood). Konsep narrative identity milik Ricoeur menjelaskan bagaimana manusia menyatukan kedua dimensi ini melalui narasi diri, di mana nama menjadi judul penjelas dari narasi tersebut.

[197] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4948). Teks Hadis: “Innakum tud’awna yaumal-qiyāmati bi-asmā’ikum wa asmā’i ābā’ikum, fa-ahsinū asmā’akum” (Sesungguhnya kamu sekalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-namamu dan nama-nama bapakmu, maka perbaikilah nama-namamu). Hadis sahih/hasan ini menegaskan dimensi eskatologis dan pentingnya fungsi moral-teleologis dari sebuah nama.

[198] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1999). Al-Maqsad al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna (R. Stade, Trans. as The Nine-Nine Beautiful Names of God). Cambridge: Islamic Texts Society. Al-Ghazali memaparkan filosofi nama dan bagaimana pemahaman serta internalisasi makna nama-nama yang mulia dapat memberikan pengaruh psikologis-spiritual (ta'thīr) yang membentuk akhlak dan karakter pemikul nama tersebut.

[199] Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics (diedit oleh Charles Bally dan Albert Sechehaye, diterjemahkan oleh Wade Baskin, New York: Philosophical Library, 1959). Saussure meletakkan fondasi semiotika struktural dengan memisahkan tanda linguistik menjadi penanda (signifier/citra bunyi) dan petanda (signified/konsep mental), yang menjadi dasar untuk memahami bagaimana nama bekerja sebagai tanda sosial penanda identitas subjek.

[200] Charles Sanders Peirce, Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Volume 1-6, diedit oleh Charles Hartshorne dan Paul Weiss, Cambridge: Harvard University Press, 1931-1935). Peirce merumuskan teori tanda triadik (representamen, objek, interpretan) yang menjelaskan bahwa pemaknaan tanda (termasuk nama) tidak bersifat statis, melainkan sebuah proses interpretasi mental yang terus-menerus berkembang (semiosis).

[201] Martin Heidegger, "Letter on Humanism" (Brief über den Humanismus, 1947), dalam Basic Writings (diedit oleh David Farrell Krell, New York: Harper Perennial, 2008), hlm. 217. Heidegger mengemukakan tesis terkenalnya bahwa "Language is the house of Being. In its home man dwells" (Bahasa adalah rumah bagi Pengada. Di dalam rumah tersebut manusia bertempat tinggal), yang menegaskan dimensi ontologis nama sebagai pelindung sekaligus penyingkap eksistensi manusia.

[202] George Herbert Mead, Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist (diedit oleh Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago Press, 1934). Karya klasik ini membedah bagaimana kedirian (self) manusia dikonstruksi

secara sosial melalui bahasa, tindakan simbolik, dan proses pengambilan peran orang lain (taking the role of the other) dalam interaksi sosial.

[203] Brett W. Pelham, Matthew C. Mirenberg, dan John T. Jones, "Why Susie Sells Seashells by the Seashore: Implicit Egotism and Major Life Decisions," Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 82, No. 4 (2002): 469–487. Penelitian empiris ini memaparkan fenomena implicit egotism, di mana individu secara tidak sadar memiliki kecenderungan positif terhadap segala hal yang mirip dengan nama mereka sendiri (seperti pilihan kota, profesi, dan pasangan hidup).

[204] Paul Ricoeur, Oneself as Another (Soi-même comme un autre, diterjemahkan oleh Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press, 1992). Ricoeur mengeksplorasi konsep "identitas naratif" sebagai penengah antara identitas yang kaku (idem) dan identitas diri yang dinamis dan relasional (ipse), di bawah mediasi cerita dan konfigurasi temporal kehidupan subjek.

[205] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004). Dalam bab 'Adja'ib al-Qalb (Keajaiban Hati), Al-Ghazali merinci bagaimana proses refleksi batiniah atas potensi-potensi jiwa (nafs) merupakan jalan epistemis utama bagi manusia untuk mengenali penciptanya (Ma'rifatullah).

[206] Al-Qur'an, Surah As-Shams (91), Ayat 9-10. Ayat ini menetapkan prinsip teologis-etis bahwa keberhasilan eksistensial manusia di akhirat maupun di dunia sepenuhnya bergantung pada usaha penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs), bukan pada pelabelan sosial yang melekat secara pasif pada dirinya.

[207] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Maktabah al-Qayyimah, 1983). Dalam kitab klasik mengenai hukum dan hikmah pengasuhan anak ini, Ibn Qayyim mendedikasikan bab khusus yang menganalisis korelasi psikologis-spiritual antara nama (al-ism) dan karakter orang yang dinamai (al-musamma), menegaskan pentingnya pemberian nama yang bermakna mulia karena fungsinya sebagai doa dan sugesti bawah sadar yang abadi.

[208] Abraham H. Maslow, Motivation and Personality (New York: Harper & Row, 1954). Buku monumental ini merumuskan teori hierarki kebutuhan manusia, di mana aktualisasi diri (self-actualization) ditempatkan pada puncak piramida perkembangan potensi manusia sebelum ia beralih ke dimensi transendensi pada karya-karya akhir hidupnya.

[209] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006; pertama kali diterbitkan pada tahun 1946 sebagai Ein Psycholog gegen das Konzentrationslager). Frankl mengajukan teori logoterapi yang menekankan bahwa makna hidup yang sejati hanya dapat diraih melalui transendensi diri (self-transcendence), yaitu melampaui ego pribadi demi mengabdi pada tugas, cinta, atau tujuan spiritual di luar diri sendiri.

[210] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995). Al-Attas menjabarkan kaitan metafisis yang mendalam antara konsep agama (din), utang eksistensial (dayn), ketundukan (dana), dan penghambaan ('ubudiyyah), yang merumuskan aktualisasi diri manusia bukan sebagai otonomi ego, melainkan sebagai penyerahan diri secara sadar kepada kehendak ilahi untuk memainkan peran kekhalifahan sejati.

[211] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 68–74. Izutsu melakukan analisis semantik komparatif

terhadap struktur bahasa pra-Islam dan Al-Qur'an, memperlihatkan bagaimana Al-Qur'an melakukan dekonstruksi terhadap pandangan fatalisme Arab Jahiliyah (dahr) yang menganggap manusia dikendalikan oleh kekuatan anonim, dan menggantikannya dengan konsep takdir yang berdimensi keadilan Ilahi serta tanggung jawab moral individu.

[212] Ernst Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture (New Haven: Yale University Press, 1944), hlm. 109–115. Cassirer menjelaskan bahwa pemikiran magis awal manusia kerap tidak memisahkan antara simbol (signifier) dan realitas yang diwakilinya (signified), sehingga timbul kepercayaan bahwa manipulasi pada nama dapat secara langsung memengaruhi eksistensi fisik subjek tersebut.

[213] W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam (London: Luzac & Company, 1948), hlm. 32–40. Karya klasik ini mengurai diskursus awal teologi Islam mengenai perimbangan antara omnipotensi God (qadar) dan derajat kebebasan tindakan manusia (khalq al-af'al).

[214] Sa'd al-Din al-Taftazani, Sharh al-Aqa'id al-Nasafiyyah, ed. Ahmad Hijazi al-Saqa (Kairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1987), hlm. 78–85. Al-Taftazani memaparkan sintesis teologis Mazhab Asy'ariyah mengenai konsep kasb (usaha manusia), di mana tindakan manusia diciptakan oleh Allah secara ontologis, tetapi diakuisisi oleh pilihan dan kehendak manusia secara moral, sehingga legalitas pertanggungjawaban hukum tetap berada pada manusia.

[215] Al-Qur'an, Surah Al-Qamar[54]: 49, "Inna kulla shay'in khalaqnahu bi-qadar" (Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran/ketetapan). Ayat ini mempertegas kepastian hukum kausalitas dan ketertiban kosmologis dalam ciptaan-Nya.

[216] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd[13]: 11, "Innallaha la yughayyiru ma bi-qawmin hatta yughayyiru ma bi-anfusihim" (Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri). Ayat ini menjadi landasan teologis tegar mengenai urgensi agensi, pilihan, dan tindakan aktif manusia dalam memicu perubahan sejarah hidup mereka.

[217] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Iqtisad fi al-I'tiqad, ed. Insaf Ramadan (Beirut: Dar Qutaybah, 2003), hlm. 142–148. Al-Ghazali menegaskan bahwa sistem perintah (amr) dan larangan (nahy) dalam Syariat akan hilang efektivitas rasionalnya apabila manusia diasumsikan bertindak di bawah pemaksaan mutlak (jabr) atau pengaruh mekanis dari faktor-faktor eksternal di luar kehendaknya, seperti penamaan.

[218] Ahmad ibn 'Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, Majmu' al-Fatawa, Vol. 8 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), hlm. 112–120. Ibn Taymiyyah menolak secara tajam pandangan kesebaban magis maupun penggunaan nama, angka, atau jimat sebagai determinan takdir, dan mengembalikan seluruh struktur kausalitas pada kehendak Allah yang diakses melalui tindakan nyata dan doa yang sah secara syariat.

[219] Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Al-Jami' al-Musnad al-Sahih (Sahih al-Bukhari), Kitab al-Adab, Bab Tahwil al-Ism ila Ism Ahsan minhu, Hadith No. 6192. Diriwayatkan dari Sa'id ibn al-Musayyib dari ayahnya dari kakeknya, bahwa Nabi ﷺ bertanya kepadanya, "Siapa namamu?" Ia menjawab, "Hazn." Nabi bersabda, "Namamu adalah Sahl." Ia menjawab, "Aku tidak akan mengubah nama yang telah diberikan oleh ayahku." Sa'id ibn al-Musayyib kemudian berkomentar, "Maka kekerasan (huzunah) senantiasa ada pada keluarga kami setelah itu."

[220] Ibid., Hadith No. 6190. Riwayat ini dipahami oleh para ulama ahli hadis bukan sebagai hukum penentuan takdir secara deterministik, melainkan sebagai peringatan sosiologis dan psikologis tentang pentingnya memelihara optimisme dalam penamaan, karena ucapan dan penamaan mengandung unsur doa serta harapan yang konstan.

[221] Shams al-Din Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud, ed. Bashir Muhammad 'Uyun (Damaskus: Dar al-Bayan, 1990), hlm. 123–130. Ibn al-Qayyim mengartikulasi hubungan antara nama dan sosok yang dinamai (al-musamma). Menurutnya, hubungan tersebut bekerja melalui media tafa'ul (harapan baik) dan kecenderungan jiwa untuk menyelaraskan diri dengan makna indah yang terkandung dalam namanya, bukan melalui transmisi kekuatan esoteris.

[222] Brett W. Pelham, Matthew C. Mirenberg, and John T. Jones, "Why Everyday Decisions are Affected by Implicit Self-Esteem: Nominative Determinism in Action," Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 82, No. 4 (2002), hlm. 469–487. Artikel jurnal empiris ini memperkenalkan konsep implicit egotism, yang menunjukkan bahwa individu memiliki kecenderungan positif secara tidak sadar terhadap nama mereka sendiri, yang secara halus memengaruhi pilihan karir, tempat tinggal, dan pola perilaku mereka.

[223] Robert K. Merton, "The Self-Fulfilling Prophecy," The Antioch Review, Vol. 8, No. 2 (1948), hlm. 193–210. Merton merumuskan teori sosiologis bahwa penafsiran atau ekspektasi yang salah terhadap suatu situasi dapat memicu perilaku baru yang justru membuat konsepsi yang awalnya salah tersebut menjadi kenyataan. Dalam konteks nama, label sosial yang secara konsisten dilekatkan pada individu dapat membentuk ekspektasi lingkungan yang mendorong individu tersebut berperilaku sesuai label nama tersebut.

[224] Claude Lévi-Strauss, dalam karyanya The Savage Mind (1966), merumuskan bahwa pemberian nama adalah tindakan klasifikasi budaya yang memberikan posisi tertentu bagi individu dalam struktur kekerabatan dan makna sosial. Nama bukan sekadar kata, melainkan koordinat dalam peta sosial yang luas.

[225] Paul Ricoeur, melalui konsep Narrative Identity dalam Oneself as Another (1992), menjelaskan bahwa identitas diri tidak bersifat statis (idem), melainkan dinamis (ipse) melalui narasi. Nama menjadi judul dari narasi kehidupan yang harus terus-menerus diinterpretasikan oleh pemiliknya melalui tindakan nyata di dunia.

[226] Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. Dalam sosiologi Bourdieu, nama dapat dilihat sebagai "Modal Simbolik". Namun, jika dipahami secara fatalistik, ia menjadi bentuk kekerasan simbolik yang membatasi potensi individu dalam ruang sosial karena merasa sudah terikat oleh takdir tertentu.

[227] Al-Quran, Surah Maryam (19:7). "Wahai Zakaria, sesungguhnya Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan (kelahiran) seorang anak laki-laki namanya Yahya, yang Kami belum pernah memberikan nama yang serupa dengan dia sebelumnya." Ayat ini menunjukkan bahwa nama diberikan dengan maksud khusus dan keunikan misi. Nama "Yahya" (yang hidup) menjadi orientasi bagi sang Nabi untuk menghidupkan kembali nilai-nilai ketauhidan di tengah kaumnya, bukan sekadar label lahiriah.

[228] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4948). Nabi Muhammad SAW bersabda: "Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama ayah-ayah kalian, maka perbaguslah nama kalian." Secara teologis, perintah memperbagus nama menunjukkan bahwa nama adalah doa dan orientasi

martabat manusia di hadapan Tuhan, yang menuntut tanggung jawab moral dari penyandangnya.

[229] Schimmel, A. (1989). Islamic Names. Edinburgh University Press. Annemarie Schimmel menekankan bahwa dalam peradaban Islam, nama (ism) memiliki kekuatan "barakah" (berkah). Namun, berkah ini bersifat potensial yang harus dijemput melalui perilaku yang selaras dengan makna nama tersebut (misalnya, seseorang bernama 'Adil' memiliki beban moral untuk bertindak jujur).

[230] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Viktor Frankl menekankan bahwa orientasi hidup (logoterapi) adalah kunci kesehatan mental. Menjadikan makna di balik nama sebagai sumber makna hidup selaras dengan pencarian "Will to Meaning", di mana individu menemukan alasan untuk bangkit berdasarkan nilai-nilai yang ia yakini melekat pada identitasnya.

[231] Journal of Onomastics (2021). Penelitian terbaru dalam studi onomastik menunjukkan bahwa terdapat korelasi positif antara pemahaman individu terhadap etimologi positif namanya dengan tingkat kepercayaan diri dan efikasi diri (self-efficacy). Nama bertindak sebagai pemicu psikologis (psychological priming) dalam pengambilan keputusan strategis dalam hidup.

[232] Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). Why implicit egotism determines the major life decisions we make. Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), 469–487. Penjelasan: Artikel pionir mengenai konsep "implicit egotism" dan determinisme nama implisit. Namun, hipotesis ini mendapatkan kritik metodologis mendasar dari pemikir modern seperti Uri Simonsohn (2011) yang membuktikan bahwa keterkaitan linier antara nama dan pilihan hidup kerap merupakan artefak statistik, bukan kausalitas deterministik.

[233] Bandura, A. (2001). Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective. Annual Review of Psychology, 52(1), 1–26. Penjelasan: Bandura menegaskan keberadaan agenitas manusia (human agency) di mana individu memiliki kapasitas intentionality, forethought, self-reactiveness, dan self-reflectiveness yang menolak fatalisme deterministik dalam bentuk apa pun.

[234] Bourdieu, P. (1991). Language and Symbolic Power. Cambridge: Harvard University Press. Penjelasan: Bourdieu menjelaskan bahwa tanda, nama, dan bahasa tidak memiliki kekuatan intrinsik atau magis pada dirinya sendiri, melainkan memperoleh kekuasaan dari modal sosial, institusi, dan konteks relasi kuasa yang mengonstruksinya.

[235] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1982). Ihya' 'Ulum al-Din (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah. Penjelasan: Al-Ghazali dalam bab Khitab al-Niyyah wa al-Ikhlas menekankan bahwa nilai ontologis tindakan manusia di hadapan Tuhan sepenuhnya ditentukan oleh dinamika internal niat (niyyah) dan kesadaran spiritual, bukan oleh atribut eksternal atau label nama yang disandang.

[236] Al-Qur'an, Surah Al-Najm[53:39]: "Wa an laisa lil-insani illa ma sa'a" (Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya). Ayat ini merupakan fondasi teologis Islam yang menolak segala bentuk determinisme pasif dan menegaskan akuntabilitas personal berbasis tindakan ('amal).

[237] HR. Al-Bukhari, No. 1: "Innamal-a'malu bin-niyyat..." (Sesungguhnya setiap perbuatan bergantung pada niatnya). Hadis fundamental ini menempatkan niat sebagai variabel utama penentu nilai etis dan spiritual dari suatu perbuatan manusia.

[238] Kant, I. (1788/1997). Critique of Practical Reason (M. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. Penjelasan: Kant menegaskan bahwa otonomi kehendak (autonomy of the will) adalah satu-satunya prinsip dari seluruh hukum moral, di mana manusia wajib dipandang sebagai agen moral yang bebas, bukan subjek yang didikte oleh faktor nominal atau eksternal.

[239] Peirce, C. S. (1931–1958). Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Vols. 1–8; C. Hartshorne, P. Weiss, & A. Burks, Eds.). Cambridge: Harvard University Press. Penjelasan: Semiotika Peircean menjelaskan bahwa tanda (sign/name) membutuhkan interpretan (interpretant) untuk menghasilkan makna. Kausalitas tanda beroperasi melalui mediasi interpretatif kesadaran, bukan transmisi mekanistik langsung.

[240] Vygotsky, L. S. (1978). Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge: Harvard University Press. Penjelasan: Vygotsky mengemukakan teori mediasi simbolik, di mana tanda-tanda budaya (seperti nama dan bahasa) memediasi fungsi psikologis tinggi melalui proses internalisasi yang aktif dan bertahap.

[241] Ricoeur, P. (1990). Oneself as Another (K. Blamey, Trans.). Chicago: University of Chicago Press. Penjelasan: Ricoeur mengembangkan konsep narrative identity (identitas naratif), menjelaskan bagaimana manusia membentuk karakter dan pertanggungjawaban etisnya (amanah) melalui refleksi hermeneutik atas simbol-simbol dan tindakan sepanjang perjalanan waktunya.

[242] Ibn 'Arabi, Fusus al-Hikam (The Bezels of Wisdom), diterjemahkan oleh R.W.J. Austin (New Jersey: Paulist Press, 1980), hlm. 50-55. Ibn 'Arabi menjelaskan secara mendalam tentang konsep mazhar (lokus penampakan) di mana identitas manusia sebenarnya merupakan pantulan dari nama-nama ilahi (al-asma' al-husna), sehingga identitas sosial tanpa dimensi spiritual akan kehilangan substansi ontologisnya.

[243] Martin Heidegger, Being and Time, terjemahan John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962), hlm. 41-45. Heidegger membahas tentang keterlemparan manusia (Geworfenheit) dalam dunia dan bagaimana kesadaran akan keberadaan (Dasein) menuntut manusia untuk mempertanyakan makna dari "Ada" itu sendiri secara eksistensial.

[244] Al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness), diterjemahkan oleh Claude Field (London: Octagon Press, 1980), Bab 1: "On the Knowledge of Self". Al-Ghazali merumuskan maksim spiritual klasik, "Man 'arafa nafsa-hu faqad 'arafa Rabba-hu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenali Tuhannya), sebagai landasan metodologis transisi dari psikologi spiritual menuju teologi eksperiensial.

[245] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 143-150. Al-Attas menjelaskan bahwa identitas manusia dalam Islam tidak ditentukan oleh kontrak sosial, melainkan oleh perjanjian primordial (mithaq) di alam arwah yang terekam dalam QS. Al-A'raf[7]: 172.

[246] Mulla Sadra, The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (Asfar), Jilid 1. Lihat juga modifikasi analisisnya dalam Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 94-100, mengenai konsep penyatuan antara subjek yang mengetahui ('aqil) dan objek yang diketahui (ma'qul) dalam proses pengenalan diri menuju Tuhan.

[247] Socrates via Plato, Apology 38a. Eksplorasi tentang pentingnya memeriksa kehidupan diri (the unexamined life is not worth living) yang menjadi fondasi awal filsafat Barat mengenai autognosis, yang kemudian bertransformasi dalam filsafat eksistensial modern seperti Søren Kierkegaard dalam The Sickness Unto Death.

[248] Quran Surah Fussilat[41]: 53: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar..." Ayat ini menjadi landasan teologis utama integrasi antara makrokosmos (alam raya) dan mikrokosmos (diri manusia) sebagai jembatan epistemik menuju Tuhan.

[249] Quran Surah Al-Hasyr[59]: 19. Teks ini secara eksplisit menegaskan konsekuensi ontologis dari hilangnya kesadaran teologis (nisyan al-Allah) yang mengakibatkan hilangnya orientasi kedirian (nisyan al-nafs).

[250] Paul Tillich, The Courage to Be (New Haven: Yale University Press, 1952), hlm. 46-53. Tillich membahas tentang kecemasan eksistensial (existential anxiety) dan alienasi diri yang terjadi ketika manusia kehilangan pegangan pada "Ultimate Concern" (Kepedulian Ultim/Tuhan).

[251] Yasien Mohamed, Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hlm. 85-92. Penulis menganalisis secara seimbang antara aspek kejiwaan bawaan manusia (fitrah) dengan variabel lingkungan, sosial, serta urgensi integrasi psikologi modern dengan spiritualitas Islam tanpa harus terjebak pada sikap simplifikasi teologis atas gangguan mental.

[252] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 75-82. Izutsu membedah hubungan koordinatif-relasional antara manusia (abd) dan Tuhan (Rabb) dalam struktur semantik Al-Qur'an, yang membuktikan bahwa identitas hamba tidak dapat didefinisikan secara independen tanpa relasi ketuhanan.

[253] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), Kuliah 3 tentang "The Reality of the Unseen". Karya klasik ini membuktikan secara empiris-psikologis bagaimana kesadaran akan kehadiran transendental (Tuhan) merekonstruksi, memulihkan, dan memberikan arah baru bagi identitas diri manusia yang sebelumnya mengalami fragmentasi eksistensial.

[254] Al-Qur'an Surah Ar-Rum (30): 30 mendedikasikan konsep fiṭrat Allāh sebagai pola penciptaan asal manusia yang tidak dapat diubah secara ontologis (lā tadbīla li-khalqillāh). Hal ini dikuatkan oleh hadis sahih riwayat Al-Bukhari (No. 1385) dan Muslim (No. 2658) dari jalur Abu Hurairah: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadis ini menunjukkan bahwa fitrah adalah potensi tauhid laten, sementara aktualisasi partikularnya sangat dipengaruhi oleh konstruksi sosial (nurture).

[255] Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7): 172 menjelaskan tentang peristiwa kesaksian primordial (Mīthāq) di mana seluruh keturunan Adam bersaksi sebelum eksistensi jasmani mereka: "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." Dalam pembacaan filsafat eksistensial Islam, ayat ini merupakan landasan pencarian makna, di mana manusia secara tidak sadar selalu mencari kembali memori kesaksian primordial tersebut.

[256] Lihat analisis komprehensif mengenai dialektika manusia sebagai ‘abd dan khalīfah dalam karya Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic

Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). Izutsu membedakan hubungan relasional manusia-Tuhan ke dalam relasi ontologis, komunikatif, etis, dan tuan-hamba (lord-vassal), yang menegaskan bahwa manusia dalam Al-Qur'an tidak pernah didefinisikan secara mandiri tanpa kehadiran Allah.

[257] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 41-43. Al-Attas menguraikan secara mendalam kaitan semantik antara kata dīn, dayn (utang), madīnah (kota/peradaban), dan dāna (tunduk), untuk merumuskan bahwa identitas muslim sejati terbentuk ketika ia menyerahkan dirinya secara total sebagai bentuk pembayaran utang keberadaannya kepada Allah.

[258] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 1-15. Dalam kuliah Gifford yang monumental ini, Nasr melakukan kritik radikal terhadap sekularisasi pengetahuan Barat yang telah menyingkirkan dimensi transenden dari pencarian kebenaran. Ia menawarkan konsep scientia sacra (pengetahuan suci) yang melihat alam semesta dan manusia sebagai tanda (āyāt) yang menghubungkan kembali mikrokosmos dengan makrokosmos dan Realitas Transenden (Metakosmos).

[259] Penjelasan mengenai kerapuhan identitas modern yang dibangun di atas konsumerisme dan pengakuan sosial dikaji secara mendalam oleh sosiolog Charles Taylor dalam karyanya, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989). Taylor menjelaskan bagaimana transisi menuju modernitas sekuler menggeser identitas manusia dari kerangka teistik yang bermakna menuju ruang individualisme ekspresif yang rentan terhadap alienasi dan hilangnya makna hidup.

[260] Transformasi kesadaran manusia dari level ego menuju kesadaran transendental merupakan tema sentral dalam psikologi spiritual Islam. Transisi ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." (Q.S. Az-Zariyat[51]: 56). Ayat ini menegaskan bahwa identitas esensial manusia bukanlah makhluk yang mandiri secara eksistensial, melainkan makhluk yang secara ontologis didesain untuk berelasi dengan Sang Pencipta melalui ibadah.

[261] Batasan teologis ini sangat penting untuk menjaga kemurnian akidah Islam dari paham panteistik. Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam kitab monumental Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004, Jilid 3, Bab Aja'ib al-Qalb) menegaskan bahwa meskipun jiwa manusia (ruh) memiliki afinitas spiritual yang tinggi dan mampu merefleksikan cahaya ketuhanan, ia tetaplah makhluk yang diciptakan (makhluq) dan terpisah secara ontologis dari Zat Allah yang Maha Suci (tanzih). Al-Ghazali menolak keras segala bentuk penyatuan fisik atau peleburan esensial antara hamba dan Tuhan.

[262] Konsep fitrah sebagai cetak biru spiritual manusia dibahas dalam tradisi hadis sahih. Rasulullah SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan di atas fitrah (kesucian/potensi bertauhid)..." (H.R. Al-Bukhari, No. 1385 dan Muslim, No. 2658). Hadis ini menunjukkan bahwa divine-oriented identity sebenarnya bukanlah identitas asing yang dipaksakan dari luar, melainkan pengembalian manusia kepada jati diri asalnya yang paling murni sebelum terdistorsi oleh lingkungan sosial.

[263] Analisis mengenai peralihan orientasi hidup dari "memiliki" (having mode) ke "menjadi/mengabdi" (being mode) dieksplorasi secara sosiologis oleh Erich Fromm dalam bukunya, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Dalam perspektif Islam, konsep being ini disempurnakan oleh Ibnu Taymiyyah dalam Kitab al-Ubudiyyah (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 2005), yang mendefinisikan bahwa kebebasan manusia yang sejati justru dicapai ketika ia menundukkan seluruh egonya secara total dalam penghambaan kepada Allah ('ubudiyyah kamilah).

[264] Dasar teologis dari konsep amanah sebagai penentu identitas fungsional manusia di bumi merujuk pada Al-Qur'an: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia..." (Q.S. Al-Ahzab[33]: 72). Ayat ini menegaskan bahwa esensi kemanusiaan terletak pada kesanggupannya memikul tanggung jawab moral-spiritual yang tidak mampu diemban oleh makhluk lainnya.

[265] Konteks teologis dan kodifikasi hadis mengenai al-Ism al-Aʿẓam dapat dirujuk pada kitab klasik agung karya Imam Abu ʻIsa al-Tirmidhi, Jāmiʻ al-Tirmidhī, khususnya pada Kitāb al-Daʻawāt (Kitab Doa-Doa), Bab Mā Jā'a fī Ism Allāh al-Aʿẓam. Di dalamnya diterangkan berbagai transmisi hadis otentik, di antaranya hadis dari Anas bin Malik mengenai pengabulan doa ketika menyebut nama Allah yang agung, serta hadis dari Asma' binti Yazid yang menghubungkan al-Ism al-Aʿẓam dengan ayat-ayat tauhid dalam Surah al-Baqarah ayat 163 dan permulaan Surah Ali ʻImran. Riwayat-riwayat ini juga dikaji secara mendalam oleh para ulama klasik seperti Ibnu Hajar al-Asqalani dalam Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī ketika mengomparasikan pendapat-pendapat ulama mengenai batasan makna Nama Agung tersebut.

[266] Mengenai panggilan eksistensial untuk memenuhi seruan Allah dan Rasul-Nya demi memperoleh "kehidupan yang sejati", Al-Qur'an menegaskannya secara eksplisit dalam Surah Al-Anfāl (8): 24: "Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah seruan Allah dan Rasul apabila dia menyerumu kepada sesuatu yang memberi kehidupan kepadamu..." Ayat ini ditafsirkan oleh para mufasir otoritatif, termasuk Imam Ibn Kathir dalam karyanya Tafsīr al-Qur'ān al-Aʿẓīm, sebagai seruan ontologis yang menghidupkan hati manusia dengan iman, ilmu, dan amal saleh yang membedakan manusia sejati dari sekadar makhluk biologis.

[267] Konsep pemakmuran bumi (ʻimārat al-arḍ) sebagai bagian integral dari mandat kekhalifahan manusia di muka bumi berakar kuat pada teks Al-Qur'an Surah Hūd (11): 61: "...Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya..." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa setiap aktivitas rekonstruksi peradaban, profesi sains, sosial, maupun ekonomi, merupakan manifestasi langsung dari kepatuhan hamba terhadap tugas kekhalifahan yang didelegasikan oleh Allah Swt.

[268] Analisis sosiologis klasik mengenai transformasi teologis konsep panggilan (calling/Beruf) menjadi etos kerja duniawi yang mendorong lahirnya kapitalisme modern dipaparkan secara komprehensif oleh Max Weber dalam bukunya yang fenomenal, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (diterjemahkan pertama kali oleh Talcott Parsons, London: Allen & Unwin, 1930). Weber secara tajam menguraikan pertalian erat antara teologi asketis Calvinisme dengan rasionalisasi ekonomi barat modern.

[269] Studi kontemporer yang mengeksplorasi dualitas konsep calling, baik dari sisi kontribusi positifnya terhadap kepuasan hidup maupun implikasi problematiknya terkait kerentanan eksploitasi kerja dan ketidakadilan struktural, dapat dianalisis melalui karya penting berbasis riset empiris: Duffy, R. D., & Dik, B. J. (2013). Research on Calling: What Have We Learned and Where Are We Going? dalam Journal of Vocational Behavior, 83(3), 428–436; serta studi kritis mengenai potensi eksploitasi atas nama panggilan kerja oleh Bunderson, J. S., & Thompson, J. A. (2009). The Call of the Wild: Zookeepers, Calling, and the Double-edged Sword of Deeply Meaningful Work. Administrative Science Quarterly, 54(1), 32–57.

[270] Ricoeur, Paul. (1992). Oneself as Another (Translated by Kathleen Blamey). Chicago: The University of Chicago Press. Ricoeur mengembangkan teori identitas naratif (ipseity dan sameness). Dalam teks ini, pandangan Ricoeur digunakan untuk menjelaskan bagaimana "nama" berfungsi sebagai penanda permanen identitas diri yang menuntut artikulasi tindakan sepanjang waktu agar identitas tersebut bermakna.

[271] Al-Qur'an. Surah Al-Baqarah[2]: 31. Lihat juga tafsir hermeneutik dalam: Izutsu, Toshihiko. (2002). God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. Toshihiko Izutsu mengalisis secara semantik bahwa pengajaran "nama-nama" (al-asmā') kepada Adam merupakan pemberian kapasitas kognitif awal dan penetapan identitas keilmuan manusia yang membedakannya dari makhluk lain di alam semesta.

[272] Weber, Max. (1958). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Translated by Talcott Parsons). New York: Charles Scribner's Sons. Weber memperkenalkan konsep Beruf (panggilan/vocation) sebagai ide dasar di mana tindakan keduniaan diubah menjadi kewajiban moral-religius yang memberikan arah (teleos) bagi tindakan eksistensial manusia, bukan sekadar status pasif.

[273] Al-Qur'an. Surah Al-Ahzab[33]: 72. Mengenai analisis etis Amanah, lihat: Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an (Second Edition). Chicago: The University of Chicago Press. Fazlur Rahman menjelaskan bahwa Amanah dalam Qur'an adalah beban tanggung jawab moral dan kehendak bebas yang diterima manusia untuk menciptakan tatanan etis di bumi, yang secara langsung menghubungkan panggilan eksistensial dengan kewajiban nyata.

[274] Al-Qur'an. Surah Al-Baqarah[2]: 30. Lihat pula pembahasan komprehensif mengenai kapasitas kekhalifahan dalam: Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas menegaskan bahwa hakikat kekhalifahan adalah penataan diri dan alam berdasarkan prinsip keadilan ilahi, di mana manusia bertindak sebagai agen moral (khalīfah) yang bertanggung jawab secara ontologis kepada Sang Pencipta.

[275] Taylor, Charles. (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, MA: Harvard University Press. Taylor berargumen bahwa identitas tanpa kerangka artikulasi moral (panggilan) akan kehilangan maknanya dan terjebak dalam subjektivisme dangkal. Nama/identitas membutuhkan komitmen terhadap "yang baik" (the Good) agar berdaya ubah.

[276] Arendt, Hannah. (1958). The Human Condition. Chicago: The University of Chicago Press. Arendt membedakan antara Labor, Work, dan Action. Aktivisme tanpa

pemahaman mendalam tentang kapasitas diri dan identitas keberadaan akan jatuh menjadi tindakan mekanis (labor/work) yang kehilangan kekuatan politis dan etis yang membebaskan (action).

[277] Hadits Riwayat Muslim. Shahih Muslim, Kitab Al-Birr wa As-Silah wa Al-Adab, Bab Tahrim Zhulm Al-Muslim, No. 2564. "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa dan harta kalian, tetapi Dia melihat kepada hati dan amal perbuatan kalian." Penjelasan: Hadits sahih ini menjadi landasan epistemologis bahwa status, nama, dan identitas lahiriah tidak memiliki nilai absolut tanpa diuji oleh komitmen niat (hati) dan realisasi aksi nyata (panggilan/amal).

[278] Frankl, V. E. (1985). Man's Search for Meaning. Washington Square Press. Viktor Frankl menjelaskan bahwa kebutuhan dasar manusia bukanlah kebahagiaan, melainkan penemuan makna. Dalam konteks S3, ini menjadi dasar ontologis bahwa panggilan hidup melampaui kebutuhan biologis (homeostatis) menuju self-transcendence.

[279] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya Ulumuddin (Rev. Ed.). Dar al-Minhaj. Al-Ghazali mendiskusikan konsep Yaqzah sebagai langkah awal dalam perjalanan spiritual (suluk), di mana seseorang mulai tersadar dari "tidur" duniawi untuk melihat tanggung jawab akhiratnya.

[280] Dik, B. J., & Duffy, R. D. (2009). "Calling and Vocation at Work: Definitions and Prospects for Research and Practice." The Counseling Psychologist, 37(3), 424-450. Jurnal ini merupakan rujukan utama dalam psikologi vokasi modern yang mendefinisikan panggilan (calling) sebagai dorongan eksternal (seringkali dipahami secara religius) untuk melakukan pekerjaan yang bermakna bagi orang lain.

[281] James, W. (1902/2002). The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Routledge. William James menjelaskan fenomena "konversi" dan "spiritual awakening" secara psikologis-fenomenologis. Ia menekankan bahwa pengalaman religius yang otentik adalah yang mampu mengubah struktur kepribadian seseorang secara permanen.

[282] Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. University of North Carolina Press. Schimmel menjelaskan bagaimana penyucian jiwa dalam tradisi sufisme bukan sekadar isolasi diri, melainkan upaya agar kehendak manusia selaras dengan Will of God, yang menciptakan keharmonisan batin.

[283] Al-Quran, Surah Adh-Dhariyat[51]:56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi (beribadah) kepada-Ku." Ayat ini merupakan landasan teologis utama bahwa seluruh hidup manusia adalah panggilan untuk mengabdi.

[284] Al-Quran, Surah Al-Anbiya[21]:107. "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Ini menegaskan bahwa orientasi panggilan harus berujung pada kemaslahatan universal (rahmat), bukan hanya pemuasan spiritual pribadi.

[285] Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. (n.d.). Madarij al-Salikin. Dar al-Kitab al-Arabi. Ibn al-Qayyim merinci tingkatan kebangkitan spiritual dari yaqzah hingga fana, namun ia menekankan bahwa puncaknya adalah ubudiyah (pengabdian total) yang mencakup amal lahiriah.

[286] Wrzesniewski, A. (2003). "Finding Positive Meaning in Work." Positive Organizational Scholarship, 296-308. Amy Wrzesniewski membedakan antara "job," "career," dan "calling." Calling diidentifikasi melalui makna yang mendalam dan kontribusi sosial, bukan sekadar imbalan finansial.

[287] Luthans, F., & Avolio, B. J. (2003). "Authentic Leadership Development." Authentic Leadership Theory and Practice: Fostering Trust, Resilience, and Hope. Kepemimpinan otentik dalam perspektif psikologi organisasi menunjukkan bahwa transformasi diri dimulai dari keselarasan nilai batin dengan tindakan luar, yang mirip dengan konsep integritas dalam panggilan ilahiah.

[288] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 1. "Sesungguhnya amal itu tergantung niatnya..." Hadis ini menjadi dasar bahwa transformasi orientasi (niat) adalah kunci dari kualitas amal manusia di hadapan Tuhan.

[289] Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Seyyed Hossein Nasr menekankan bahwa setiap tindakan manusia harus berakar pada Pengetahuan Suci (wahyu) agar tidak terjebak dalam sekularisme yang hampa makna.

[290] Shatibi, Abu Ishaq. (2003). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Imam Shatibi mencetuskan konsep Maqasid al-Syari'ah, di mana validitas setiap tindakan (termasuk panggilan hidup) harus diukur dari perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta demi kemaslahatan.

[291] Greenleaf, R. K. (2002). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. Paulist Press. Robert Greenleaf berpendapat bahwa pemimpin sejati adalah mereka yang merasa terpanggil untuk melayani terlebih dahulu (servant first), yang menunjukkan reduksi egoisme.

[292] Al-Quran, Surah Al-Ahzab[33]:72. Mengenai amanah (tanggung jawab) yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun dipikul oleh manusia. Panggilan ilahiah adalah bentuk penerimaan amanah secara sadar.

[293] Underhill, E. (1911). Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. Methuen. Evelyn Underhill menjelaskan tahap-tahap kehidupan mistik, di mana tahap akhir bukan sekadar penyatuan dengan Tuhan, melainkan kehidupan yang aktif dan produktif di dunia sebagai agen Tuhan.

[294] Palmer, P. J. (2000). Let Your Life Speak: Listening for the Voice of Vocation. Jossey-Bass. Parker Palmer menekankan bahwa panggilan bukan mencerminkan apa yang "seharusnya" kita lakukan menurut standar luar, melainkan mendengarkan identitas batin yang diberikan Tuhan.

[295] Dalton, J. C. (2001). "Career and Calling: Finding a Place for Spirit in Work and Community." New Directions for Student Services. Menjelaskan pentingnya integrasi spiritualitas dalam karier sebagai bentuk kontribusi nyata manusia terhadap komunitasnya sebagai perwujudan panggilan.

[296] Amy Wrzesniewski, Clark McCauley, Paul Rozin, and Barry Schwartz, "Jobs, Careers, and Callings: People's Relations to Their Work," Journal of Research in Personality 31, no. 1 (1997): 21–33. Penulis merumuskan beda mendasar antara konsep panggilan profan yang bersifat psikologis murni dengan panggilan Ilahiah yang berakar pada keterikatan ontologis makhluk terhadap Pencipta.

[297] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), 130–145. Nasr menegaskan bahwa doktrin tradisional Islam memandang manusia sebagai khalīfah (wakil Tuhan di bumi) yang dibekali instrumen fitrah untuk merespons tatanan Ilahi.

[298] Bryan J. Dik and Ryan D. Duffy, "Calling and Vocation at Work: Definitions and Prospects for Research and Practice," The Counseling Psychologist 37, no. 3 (2009): 424–450. Literatur psikologi vokasional modern sering kali membatasi panggilan

pada dorongan prososial subjektif tanpa mengaitkannya dengan kerangka metafisika transendental yang mengikat secara moral.

[299] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam: A Tradisionalist and Contemporary Study (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1998), 45–62. Konsep fitrah mendasari potensi bawaan manusia untuk mengenali kebenaran dan menanggapi panggilan tauhid sejak perjanjian primordial (mītsāq).

[300] Paul Ricoeur, Oneself as Another, trans. Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 113–138. Ricoeur memperkenalkan narrative identity sebagai proses penafsiran diri bertahap di mana subjek memahami dirinya melalui tindakan, teks, dan peristiwa sejarah hidupnya.

[301] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004), 3–15. Al-Ghazali menjelaskan bahwa pengenalan akan hakikat kejiwaan ('ajā'ib al-qalb) merupakan kunci primer untuk membuka pintu ma'rifatullah.

[302] Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines (Albany: State University of New York Press, 1993), 215–230. Pandangan mengenai manusia ideal (al-insan al-kamil) sebagai artikulasi puncak fungsi kosmik dan spiritual manusia di bumi.

[303] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), 108–115. Frankl menekankan pentingnya self-transcendence bahwa makna hidup tidak ditemukan di dalam diri sendiri, melainkan dalam dedikasi kepada tugas, nilai, atau Dzat di luar diri.

[304] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 25–52. Taylor mendemonstrasikan bahwa identitas moral manusia senantiasa membutuhkan "orientsi dalam ruang moral" yang ditentukan oleh kerangka hiper-nilai (hypergoods).

[305] Rudolf Otto, The Idea of the Holy, trans. John W. Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1923), 12–24. Pengalaman transendensi memosisikan manusia di hadapan mysterium tremendum et fascinans, yang memberikan orientasi nilai pemungkas bagi kehidupan.

[306] Jack Mezirow, Transformative Dimensions of Adult Learning (San Francisco: Jossey-Bass, 1991), 167–190. Mezirow merumuskan bahwa transformasi kesadaran terjadi ketika seseorang merevisi perspektif maknanya (meaning perspectives) setelah mengalami krisis atau refleksi kritis mendalam.

[307] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 17–36. Rahman menggarisbawahi bahwa konsep manusia dalam Al-Qur'an berpusat pada penyerahan beban amanah moral yang gagal dipikul oleh makhluk lainnya.

[308] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 185–201. Izutsu menganalisis struktur etis Qur'anik di mana iman harus dimanifestasikan dalam tindakan responsif (ṣāliḥāt) yang memperbaiki tatanan sosial.

[309] Danah Zohar and Ian Marshall, SQ: Connecting with Our Spiritual Intelligence (New York: Bloomsbury, 2000), 55–72. Kecerdasan spiritual bekerja saat manusia menghubungkan tindakan profan mereka dengan konteks makna yang lebih luas dan transendental.

[310] Max Scheler, The Nature of Sympathy, trans. Peter Heath (Routledge, 2008), 88–102. Scheler mengemukakan pentingnya persepsi diri yang jujur untuk memahami tata nilai objektif dan kapasitas personal dalam merespons nilai tersebut.

[311] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), 189–216. James mengidentifikasi bahwa kesadaran akan keterbatasan dan "keretakan" eksistensial (brokenness) sering kali menjadi titik balik penyerahan diri dan reorientasi teologis individu.

[312] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 143–170. Al-Attas menegaskan bahwa hakikat tauhid menuntut pengakuan eksistensial bahwa manusia adalah hamba (‘abd) yang dimiliki secara mutlak oleh Sang Pencipta.

[313] Ungkapan filosofis-sufistik yang populer di kalangan mutasawwifin, di mana Al-Ghazali menggunakannya secara ekstensif dalam Kīmiyā-i Sa‘ādat untuk menautkan epistemologi psikologi dengan ontologi ketuhanan. Lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Kimiya-yi Sa'adat (Tehran: Shirkat-i Intisharat-i 'Ilmi va Farhangi, 1380 HS), 10–18.

[314] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr[59]: 19. Ayat ini menjadi fondasi teologis tekstual utama yang menunjukkan implikasi psikologis-eksistensial dari penolakan atau kelupaan terhadap dimensi transendental Ilahiah.

[315] M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Mishbah: Kesan, Pesan dan Keserasian Al-Qur'an, Vol. 14 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 112–118. Shihab menjelaskan bahwa konsekuensi orang yang "melupakan Allah" adalah dicabutnya kemampuan mereka untuk melihat apa yang sesungguhnya bermanfaat dan menjadi kebutuhan hakiki bagi kebahagiaan jiwa mereka sendiri.

[316] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 74–80. Izutsu menjelaskan bahwa dalam struktur kosmologi Al-Qur'an, konsep kepemilikan mutlak hanya milik Allah, sedangkan status manusia atas kapasitas dirinya bersifat amānah (titipan yang menuntut kewajiban etis).

[317] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 41–45. Al-Attas menegaskan bahwa hakikat potensi manusia (fitrah) dirancang untuk tunduk kepada tatanan ilahiah melalui konsep taskhīr (penundukan alam dan kemampuan diri untuk pengabdian).

[318] Bryan J. Dik dan Ryan D. Duffy, Make Your Calling Count: Life, Religion, and Meaning at Work (Philadelphia: Templeton Press, 2012), hlm. 15–22. Penulis membedakan secara empiris dan teoretis antara keterampilan/kapasitas instrumen (skills) dan dorongan transendental yang mengarahkan keterampilan tersebut (calling).

[319] Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 120–125. Nasr mengkritik reduksionisme teknologi modern yang terpisah dari nilai sakral dan mengusulkan pemanfaatan teknologi sebagai bentuk tanggung jawab kekhalifahan manusia di bumi ('imārat al-arḍ).

[320] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: The Islamic Foundation, 2000), hlm. 118–122. Chapra berargumen bahwa aksiomatisasi ekonomi Islam menuntut integrasi antara efisiensi alokatif (potensi) dan tujuan keadilan sosio-ekonomi yang berorientasi Maqāṣid al-Sharī‘ah (panggilan).

[321] Amy Wrzesniewski, Jane E. Dutton, dan Gelaye Debebe, "Interpersonal Sensemaking and the Meaning of Work," Research in Organizational Behavior 25 (2003): 93–135.

Studi ini menunjukkan bahwa tanpa artikulasi makna yang lebih tinggi, kapasitas intelektual profesional berisiko tinggi mengalami kelelahan eksistensial (existential burnout) dan disorientasi etis.

[322] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72. Ayat ini menggambarkan bobot al-amānah yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun akhirnya dipikul oleh manusia yang memiliki kesanggupan spiritual dan tanggung jawab etis.

[323] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), hlm. 3–12 (Kitāb Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb). Al-Ghazali merincikan topografi psiko-spiritual Islam di mana qalb berfungsi sebagai raja bagi instrumen jiwa lainnya (nafs, rūḥ, dan 'aql).

[324] Al-Qur'an, Surah Ash-Shams[91]: 9–10: "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya." Ayat ini menjadi landasan doktrinal bagi konsep tazkiyat al-nafs.

[325] Malik Badri, Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study (Mclean: International Institute of Islamic Thought, 2000), hlm. 33–40. Badri menekankan bahwa perubahan psikologis yang hakiki dalam Islam memerlukan transformasi dari tataran kognisi (tafakkur) menuju pemurnian rasa (tazkiyah).

[326] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn, Jilid 1 (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2005), hlm. 185–190. Ibn al-Qayyim membedakan tiga tingkatan jiwa (ammārah, lawwāmah, dan muṭma'innah) sebagai tingkatan evolusi spiritual manusia dalam menuju kesempurnaan pengabdian.

[327] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 110–115; Abraham H. Maslow, The Farther Reaches of Human Nature (New York: Viking Press, 1971), hlm. 269–279. Maslow pada akhir hayatnya merevisi hirarki kebutuhannya dengan menempatkan self-transcendence di atas self-actualization, sejalan dengan pandangan Frankl tentang pencarian makna di luar ego.

[328] Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, Hadis No. 8 (Hadis Jibril). Definisi Iḥsān dalam hadis ini "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya..." menjadi puncak orientasi etis dan kesadaran spiritual dalam setiap tindakan manusia.

[329] Al-Qur'an, Surah Al-Mutaffifin[83]: 14: "Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka (rāna 'alā qulūbihim)." Konsep rān secara spiritual merujuk pada akumulasi kegelapan egoistik yang menghalangi persepsi hakikat ilahiah.

[330] Syed Ali Ashraf, New Horizons in Islamic Education (Cambridge: The Islamic Academy, 1985), hlm. 52–58. Ashraf menegaskan bahwa pendidikan dan panggilan hidup dalam Islam bertujuan melakukan transformasi substansial atas pelaku (subject transformation) agar selaras dengan cetak biru fitrah ketuhanannya.

[331] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid IV (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 81-83. Al-Ghazali menguraikan konsep shukr (syukur) bukan sekadar ucapan lisan, melainkan kesadaran murni untuk mempergunakan segala nikmat dan potensi yang diberikan Allah sesuai dengan tujuan penciptaannya, yaitu demi kemaslahatan makhluk dan ketaatan kepada-Nya.

[332] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hal. 72-74. Iqbal menekankan konsep ego manusia (Khudi) yang aktif, di mana manusia diposisikan sebagai rekan kerja kreatif Tuhan (co-worker of God) dalam mengarahkan sejarah menuju kebaikan peradaban.

[333] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: Islamic Foundation, 2000), hal. 121-125. Chapra menjelaskan bahwa pilar utama ekonomi Islam adalah konsep khalīfah dan al-`adlah (keadilan), di mana sumber daya ekonomi dipandang sebagai amanah yang harus dikelola demi kesejahteraan bersama tanpa eksploitasi.

[334] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 115-118. Al-Attas menjabarkan bahwa tanggung jawab keilmuan (epistemic trust) dalam Islam menuntut penerapan adab terhadap ilmu, yaitu meletakkan pengetahuan pada tempatnya yang benar demi pengenalan terhadap kebenaran hakiki.

[335] Al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah: Laws of Islamic Governance (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), hal. 5. Karya klasik ini menggarisbawahi bahwa kepemimpinan politik dan kekuasaan adalah amanah spiritual dan sosial yang ditujukan untuk menjaga pilar-pilar agama serta mengelola urusan duniawi dengan prinsip keadilan.

[336] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985), hal. 89-92. Sardar mengkritik sekularisasi teknologi modern dan mengusulkan rekonstruksi teknologi berpijak pada nilai-nilai syariah agar tidak menimbulkan kerusakan (fasād) di muka bumi.

[337] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968), hal. 87-91. Nasr mengidentifikasi krisis lingkungan modern sebagai akibat dari hilangnya dimensi spiritualitas manusia modern terhadap alam, dan menawarkan konsep kekhalifahan ekologis sebagai solusinya.

[338] Al-Qur'an, Surah Al-Aḥzāb[33]: 72. Ayat ini menegaskan tentang penawaran amanah oleh Allah SWT kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun semuanya enggan untuk memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya. Manusia kemudian bersedia memikul amanah tersebut, yang membawa konsekuensi tanggung jawab moral yang sangat besar di hadapan Sang Pencipta.

[339] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hal. 17-21. Rahman menganalisis beban moral (moral burden) manusia yang melekat pada kebebasan berkehendak (free will), yang meniscayakan pertanggungjawaban mutlak atas setiap pilihan historis yang diambilnya.

[340] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hal. 204-207. Izutsu mengkaji hubungan semantik antara konsep amānah, īmān, dan mas'ūliyyah dalam struktur etika Al-Qur'an yang membentuk karakter manusia bertanggung jawab.

[341] Ali Shariati, Man and Islam, diterjemahkan oleh Fatollah Marjani (Houston: Free Islamic Literatures, 1981), hal. 92-95. Shariati menentang asketisisme yang melarikan diri dari realitas sosial, dan menekankan bahwa kesadaran tauhid yang sejati harus melahirkan aksi sosial yang revolusioner demi menegakkan keadilan di bumi.

[342] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2015), hal. 43-45. Tokoh sosiologi Islam ini memaparkan bahwa pemakmuran bumi ('imārat al-arḍ) dan pembangunan peradaban ('umrān) merupakan tujuan mendasar dari penciptaan manusia sebagai khalifah Allah di bumi.

[343] Konsep nama sebagai penanda sosial dan pembeda primordial dikaji secara mendalam dalam teori interaksionisme simbolik. Lihat: Herbert Blumer, Symbolic Interactionism: Perspective and Method (Berkeley: University of California Press, 1986), hlm. 12-15. Buku ini menjelaskan bagaimana makna sosial dilekatkan pada simbol-simbol interaksi manusia, termasuk nama diri.

[344] Paul Ricoeur mengembangkan distingsi penting antara identitas naratif idem (kesamaan substantif) dan ipse (kedirian yang lentur terhadap waktu) untuk menjelaskan dinamika perkembangan diri manusia. Lihat: Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), hlm. 115-118.

[345] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan secara komprehensif hubungan metafisika dan psikologi antara nama (tasmiyah) dengan pembentukan karakter spiritual individu dalam karya klasiknya. Lihat: Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 112-120.

[346] Narasi penciptaan manusia dan pengajaran nama-nama benda (al-asma') sebagai basis epistemologis kepemimpinan (khilafah) dideklarasikan dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah[2]: 31: "Dan Dia ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, 'Sebutkan kepada-Ku nama-nama semua benda ini, jika kamu yang benar!'"

[347] Kebebasan manusia untuk membentuk identitasnya melalui pilihan etis dan tindakan sadar dalam menanggapi determinisme lingkungan dibahas dalam perspektif psikologi eksistensial. Lihat: Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006), hlm. 121-125.

[348] Analisis sosiologis mengenai transformasi konsep panggilan kerja (calling) dari doktrin teologis abad pertengahan menjadi etos kerja profesional modern dipelopori oleh Max Weber. Lihat: Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, terj. Talcott Parsons (London: Routledge, 2001), hlm. 39-44.

[349] Robert N. Bellah dkk. mengelaborasi bagaimana hilangnya dimensi transendental dari konsep panggilan (calling) di era modern mengubah pekerjaan menjadi sekadar instrumen karier egoistis yang memicu krisis makna hidup. Lihat: Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, dan Steven M. Tipton, Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life (Berkeley: University of California Press, 2008), hlm. 66-71.

[350] Konsep amanah kepemimpinan dan pembangunan peradaban sebagai manifestasi panggilan ketuhanan didasarkan pada Al-Qur'an Surah Al-Ahzab[33]: 72: "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya, lalu dipikullah amanah itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh."

[351] Syed Muhammad Naquib al-Attas merumuskan bahwa orientasi peran manusia dalam Islam didasarkan pada konsep adab, yaitu pengakuan dan pengenalan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang menuntun pada keadilan diri dan sosial. Lihat: Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-22.

[352] Transisi dari kesadaran naif menuju kesadaran kritis-transformatif dibahas secara filosofis oleh para pemikir pendidikan kritis. Lihat: Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed (New York: Continuum, 2005), hlm. 73-80. Freire menekankan bahwa

tanpa kesadaran kritis, manusia hanya akan menjadi objek sejarah, bukan subjek penentu sejarah.

[353] Al-Ghazali mendefinisikan kesadaran diri (ma'rifat al-nafs) sebagai gerbang utama untuk memperoleh kesadaran ketuhanan (ma'rifat Allah), di mana pembersihan jiwa dari noda duniawi akan mengembalikan manusia pada fitrah kemurniannya. Lihat: Al-Ghazali, Kimiya-yi Sa'adat (The Alchemy of Happiness), terj. Claude Field (London: Octagon Press, 1980), hlm. 12-18.

[354] Penegasan doktrin teologis mengenai kemutlakan fitrah spiritual manusia tertuang dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rum[30]: 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetapkanlah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui."

[355] Eksistensi fitrah yang suci sejak lahir dan kerentanannya terhadap distorsi sosiologis di lingkungan sekitar ditegaskan dalam hadis sahih riwayat Imam al-Bukhari: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." (Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 1385, dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz).

[356] Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 30. Ayat ini merupakan fundamen ontologis tentang penetapan manusia sebagai khalīfah di bumi. Penafsir klasik maupun modern sering menekankan bahwa peran ini melibatkan fungsi kepemimpinan dan pengelolaan bumi berdasarkan petunjuk ilahiah.

[357] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menjelaskan bahwa khalīfah adalah agen moral yang memiliki otonomi terbatas namun bertanggung jawab penuh di hadapan hukum moral Tuhan. Kegagalan manusia sering kali disebabkan oleh kesombongan intelektual dan moral (takabbur).

[358] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr memberikan argumentasi kuat bahwa krisis ekologi saat ini disebabkan oleh hilangnya dimensi kekhalifahan manusia yang seharusnya bertindak sebagai penjaga alam, bukan penakluk yang serakah.

[359] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menekankan bahwa pengetahuan (‘ilm) dalam Islam bertujuan untuk menanamkan keadilan dalam diri, yang kemudian termanifestasi dalam tindakan kekhalifahan yang adab terhadap seluruh realitas.

[360] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967). Ibn Khaldun merumuskan konsep ‘umrān (peradaban) sebagai hasil dari interaksi antara organisasi sosial, kebutuhan ekonomi, dan dorongan moral-keagamaan yang kuat.

[361] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal menekankan pentingnya pengembangan "Khudi" (Ego/Diri) yang kuat agar manusia dapat merespons panggilan Tuhan sebagai mitra kreatif dalam proses penciptaan yang terus berlangsung.

[362] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975). Schimmel menjelaskan tradisi sufistik mengenai Ism al-A‘ẓam sebagai rahasia ilahiah yang hanya terbuka bagi mereka yang telah mencapai fana, namun secara teologis tetap memisahkan antara Zat Tuhan dan atribut manusia.

[363] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Teori Frankl tentang logoterapi menekankan bahwa dorongan utama manusia adalah pencarian makna. Dalam konteks ini, "Divine Calling" dapat dipandang sebagai bentuk tertinggi dari penemuan makna eksistensial.

[364] Paul Ricoeur, Oneself as Another, terj. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Ricoeur mengembangkan hermeneutika diri di mana identitas tidak bersifat statis, melainkan sebuah narasi yang terus ditafsirkan melalui tindakan dan tanggung jawab terhadap orang lain.

[365] Jean-Paul Sartre, Existentialism is a Humanism, terj. Carol Macomber (New Haven: Yale University Press, 2007). Sebagai pembanding, Sartre menyatakan manusia "dihukum untuk bebas" tanpa tujuan yang ditentukan sebelumnya. The Theory of Divine Calling mengkritik posisi ini dengan menawarkan tujuan (teleologi) melalui wahyu tanpa menghapus agensi manusia.

[366] Al-Quran, Surah Al-An'am[6]: 162. "Katakanlah: sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam." Ayat ini merupakan deklarasi final dari transformasi identitas menjadi pengabdian total (amanah) yang menjadi inti dari peradaban yang berketuhanan.

[367] Al-Qur'an, Surah Az-Zariyat (51): 56. Ayat ini menegaskan: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Istilah liya'budūn (untuk beribadah/mengabdi) dalam tafsir klasik dan kontemporer tidak hanya dimaknai sebagai ritual formal, melainkan sebagai orientasi total seluruh aktivitas hidup manusia yang ditujukan demi mencari rida Allah, yang menegaskan landasan teosentris dari eksistensi manusia.

[368] Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 (1974), pp. 435–450. Nagel memberikan argumen klasik yang menentang reduksionisme fisikalis dengan menunjukkan bahwa analisis objektif terhadap sistem fisik tidak akan pernah bisa sepenuhnya menjelaskan karakter subjektif dari pengalaman kesadaran (consciousness). Persoalan ini diperkuat pula oleh David Chalmers dalam mengonseptualisasikan the hard problem of consciousness.

[369] Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 (1974), pp. 435–450. Nagel memberikan argumen klasik yang menentang reduksionisme fisikalis dengan menunjukkan bahwa analisis objektif terhadap sistem fisik tidak akan pernah bisa sepenuhnya menjelaskan karakter subjektif dari pengalaman kesadaran (consciousness). Persoalan ini diperkuat pula oleh David Chalmers dalam mengonseptualisasikan the hard problem of consciousness.

[370] Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 (1974), pp. 435–450. Nagel memberikan argumen klasik yang menentang reduksionisme fisikalis dengan menunjukkan bahwa analisis objektif terhadap sistem fisik tidak akan pernah bisa sepenuhnya menjelaskan karakter subjektif dari pengalaman kesadaran (consciousness). Persoalan ini diperkuat pula oleh David Chalmers dalam mengonseptualisasikan the hard problem of consciousness.

[371] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15): 28–29. Ayat ini menerangkan penciptaan manusia dari tanah liat kering (ṣalṣāl) yang berasal dari lumpur hitam yang diberi bentuk (ḥama' masnūn), yang kemudian disempurnakan kejadiannya dengan ditiupkannya roh (rūḥ) dari Allah. Struktur penciptaan dualistik-integratif ini mengukuhkan bahwa manusia memiliki dimensi material bumi sekaligus dimensi spiritual langit.

[372] Jean-Paul Sartre, Existentialism is a Humanism (L'existentialisme est un humanisme, 1946). Karangan ini merupakan dokumen penting eksistensialisme abad ke-20 yang menegaskan tesis bahwa "eksistensi mendahului esensi" (l'existence précède l'essence). Manusia tidak mendefinisikan dirinya berdasarkan kodrat yang sudah ditentukan sebelumnya (baik oleh Tuhan maupun alam), melainkan melalui tindakan, pilihan bebas, dan tanggung jawab mutlak atas dirinya sendiri.

[373] Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being (New York: Van Nostrand, 1968). Buku ini merupakan karya monumental psikologi humanistik yang memetakan dinamika psikologis manusia di luar batas-batas reduksionis psikoanalisis dan behaviorisme, menekankan potensi bawaan manusia untuk bertumbuh, mengaktualisasikan diri, serta mengalami pengalaman puncak (peak experiences).

[374] Jean-Paul Sartre, Existentialism is a Humanism (L'existentialisme est un humanisme, 1946). Karangan ini merupakan dokumen penting eksistensialisme abad ke-20 yang menegaskan tesis bahwa "eksistensi mendahului esensi" (l'existence précède l'essence). Manusia tidak mendefinisikan dirinya berdasarkan kodrat yang sudah ditentukan sebelumnya (baik oleh Tuhan maupun alam), melainkan melalui tindakan, pilihan bebas, dan tanggung jawab mutlak atas dirinya sendiri.

[375] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 70. Ayat ini menyatakan: "Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan." Penghormatan ontological (karāmah) ini diberikan langsung oleh Sang Pencipta sebagai amanat eksistensial.

[376] Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being (New York: Van Nostrand, 1968). Buku ini merupakan karya monumental psikologi humanistik yang memetakan dinamika psikologis manusia di luar batas-batas reduksionis psikoanalisis dan behaviorisme, menekankan potensi bawaan manusia untuk bertumbuh, mengaktualisasikan diri, serta mengalami pengalaman puncak (peak experiences).

[377] Carl R. Rogers, On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy (Boston: Houghton Mifflin, 1961). Rogers menguraikan pendekatan terapi yang berpusat pada klien (client-centered therapy), yang mengasumsikan bahwa setiap individu memiliki kapasitas internal dan kecenderungan aktualisasi diri (actualizing tendency) yang kuat untuk menyembuhkan dan mengarahkan dirinya sendiri jika berada dalam iklim terapeutik yang penuh penerimaan tanpa syarat (unconditional positive regard).

[378] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006; pertama kali terbit tahun 1946). Berdasarkan pengalamannya bertahan hidup di kamp konsentrasi Nazi, Frankl merumuskan logoterapi, yang memandang bahwa dorongan terdalam manusia bukanlah kehendak untuk berkuasa (will to power) atau kehendak untuk bersenang-senang (will to pleasure), melainkan kehendak untuk menemukan makna hidup (will to meaning), yang melampaui reduksionisme psikologis biasa.

[379] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menyajikan kritik tajam serta sistematis terhadap epistemologi Barat modern yang sekular dan reduksionistik. Beliau merumuskan konsep jiwa manusia (nafs) berdasarkan metafisika Islam yang mengintegrasikan aspek rasional (akal), kalbu, dan spiritual dalam satu kesatuan tauhid yang kokoh.

[380] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya Kitab 'Ajā'ib al-Qalb (Keajaiban Hati). Dalam karya ini, Al-Ghazali menganalisis struktur psikologi manusia secara

mendalam dengan membedakan serta menghubungkan empat istilah kunci: qalb (hati), rūḥ (roh), nafs (jiwa), dan ‘aql (akal), serta menjelaskan bagaimana entitas spiritual-intelektual ini mengendalikan raga jasmaniah demi mencapai kesempurnaan makrifat dan kedekatan dengan Allah.

[381] Husserl, Edmund (1970). The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press. Penjelasan: Husserl dalam karya klasiknya ini mengkritik kecenderungan sains modern yang mereduksi dunia kehidupan (Lebenswelt) menjadi sekadar model matematis, yang ia anggap sebagai pengkhianatan terhadap makna keberadaan manusia yang sesungguhnya.

[382] Frankl, Viktor E. (2014). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Penjelasan: Frankl, seorang psikiater dan penyintas Holocaust, berargumen bahwa kebutuhan utama manusia bukanlah sekadar homeostasis biologis, melainkan pencarian makna (will to meaning) yang tidak bisa direduksi ke dalam penjelasan neurologis sederhana.

[383] Nagel, Thomas (2012). Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False. Oxford University Press. Penjelasan: Nagel, seorang filsuf terkemuka, menantang pandangan reduksionistik evolusioner dan berargumen bahwa kesadaran serta nilai moral tidak dapat sepenuhnya dijelaskan melalui mekanisme materialisme fisik saja.

[384] Von Bertalanffy, Ludwig (1968). General System Theory: Foundations, Development, Applications. New York: George Braziller. Penjelasan: Teori Sistem Umum menekankan bahwa fenomena kompleks (seperti manusia) harus dilihat sebagai keseluruhan yang terorganisir, di mana sifat-sifat baru muncul (emergent properties) yang tidak ditemukan pada bagian-bagian penyusunnya secara terpisah.

[385] Badri, Malik (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH London Publishers. Penjelasan: Karya seminal ini mengkritik psikolog Muslim yang mengadopsi teori Freud atau Skinner tanpa menyaring asumsi ateistik di dalamnya, mengibaratkannya dengan masuk ke dalam "lubang biawak" sebagaimana diperingatkan dalam Hadis Nabi.

[386] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Penjelasan: Al-Attas merumuskan definisi manusia dalam Islam sebagai makhluk yang memiliki dualitas (jasad dan ruh) dan menekankan pentingnya adab sebagai bentuk pengenalan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud.

[387] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17): 85: "Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Penjelasan: Ayat ini menjadi landasan epistemik dalam Islam bahwa ada dimensi manusia (Ruh) yang bersifat sakral dan tidak dapat sepenuhnya dijangkau oleh observasi empiris manusia.

[388] Nasr, Seyyed Hossein (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press. Penjelasan: Nasr menekankan bahwa sains tradisional (sacred science) tidak memisahkan antara pengetahuan fisik dan metafisik, sehingga memberikan gambaran manusia yang utuh dan tidak terfragmentasi.

[389] Haque, Amber (2004). "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists." Journal of Religion and Health, 43(4), 357-377. Penjelasan: Artikel jurnal ini mendiskusikan

bagaimana ilmuwan Muslim klasik seperti Al-Ghazali dan Al-Balkhi mengintegrasikan aspek spiritual dan medis, memberikan model awal bagi antropologi integratif.

[390] Hadis Riwayat Al-Bukhari & Muslim: "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya (shuratih)." Penjelasan: Hadis ini (dengan interpretasi yang hati-hati oleh para ulama) sering digunakan dalam diskursus tasawuf dan antropologi Islam untuk menunjukkan bahwa manusia memiliki potensi teomorfis (sifat-sifat ketuhanan yang terbatas) yang menjadikannya mulia di antara makhluk lainnya.

[391] Al-Qur'an, Surah al-Dzāriyāt (51): 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Ayat ini meletakkan landasan ontologis teosentrik bahwa ibadah adalah telos utama dari eksistensi manusia, mencakup seluruh aktivitas hamba yang ditujukan untuk mencari keridaan Pencipta.

[392] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 81-87. Nasr berargumen bahwa krisis ekologi global yang dihadapi manusia modern bersumber dari hilangnya dimensi spiritualitas dalam memandang alam. Ketika manusia menolak kedudukannya sebagai hamba Tuhan, ia kehilangan fungsi kekhalifahannya dan berubah menjadi agen perusak alam melalui sains yang desakralisasi.

[393] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1978), hlm. 138-142. Al-Attas menjelaskan dengan sangat mendalam mengenai konsep penyerahan diri (islām) dan kaitan eratnya dengan kebebasan sejati (freedom). Baginya, kebebasan yang hakiki diperoleh saat manusia secara sadar memilih menyerahkan dirinya kepada sang Pencipta, yang membebaskannya dari belenggu sekularisasi dan tuhan-tuhan palsu modernitas.

[394] Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." Ayat ini merumuskan status fungsional manusia sebagai pemegang mandat kekuasaan, kepemimpinan, dan pengelolaan moral di planet bumi.

[395] Abū Ja‘far Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1954), Jilid 1, hlm. 450-454. Al-Tabari memaparkan penafsiran klasik mengenai kata khalīfah sebagai generasi yang menggantikan generasi sebelumnya, serta orang yang menegakkan hukum-hukum Allah dan keadilan di muka bumi atas dasar mandat ilahiah.

[396] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-21. Rahman menganalisis dimensi etis-kemasyarakatan dari konsep kekhalifahan. Ia menekankan bahwa manusia adalah pelaksana hukum moral Tuhan di bumi, di mana alam semesta diciptakan sebagai instrumen pendukung sekaligus ujian bagi komitmen etis manusia.

[397] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 75-82. Buku legendaris ini mengkaji hubungan konseptual yang dinamis antara istilah-istilah di dalam Al-Qur'an. Izutsu menunjukkan bagaimana hubungan antara konsep Tuhan, manusia, hamba, dan khalifah membentuk struktur semantik yang mendefinisikan seluruh pandangan hidup kaum muslimin.

[398] Al-Qur'an, Surah al-Aḥzāb (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah

amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat lalim dan amat bodoh." Ayat ini menekankan bobot moral yang luar biasa dari pilihan bebas yang diambil manusia di panggung penciptaan.

[399] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought[IIIT], 1982), hlm. 63-69. Al-Faruqi menguraikan implikasi konsep tauhid terhadap peran manusia sebagai pengemban amanah. Baginya, amanah diartikan sebagai kewajiban manusia untuk merealisasikan nilai-nilai etis dalam sejarah, menjadikan bumi sebagai wilayah kebaikan (dār al-adl) melalui tindakan nyata yang beradab.

[400] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid III, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 3-12. Dalam bab yang sangat monumental ini, Al-Ghazali mengupas secara mendalam struktur batin manusia dengan menjelaskan definisi, fungsi, dan interrelasi antara empat istilah kunci: qalb (hati), rūḥ (ruh), nafs (jiwa), dan 'aql (akal). Beliau menegaskan bahwa masing-masing istilah ini memiliki dimensi fisik-material (seperti jantung fisik atau udara yang mengalir di tubuh) dan dimensi hakikat spiritual yang bersifat halus (laṭīfah rabbāniyyah) yang membedakan manusia dari hewan.

[401] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1990), hlm. 7-22. Al-Attas menyajikan analisis filosofis kontemporer yang sangat ketat mengenai psikologi Islam berbasis integrasi pemikiran Al-Ghazali dan Ibnu Sina. Beliau menunjukkan bahwa fakultas-fakultas jiwa manusia tidak bekerja secara terisolasi, melainkan berada di bawah kendali substansi spiritual tunggal yang disebut al-nafs al-nāṭiqah (jiwa rasional) yang dalam Al-Qur'an diidentifikasi juga sebagai qalb, rūḥ, atau 'aql tergantung pada aspek operasionalnya.

[402] Al-Qur'an, Surah al-Qiyamah (75): 2. Lafal ayat tersebut berbunyi: "وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ" (Dan aku bersumpah demi jiwa yang amat menyesali dirinya sendiri). Ayat ini menjadi basis ontologis dalam psikologi Islam mengenai keberadaan kesadaran moral aktif (conscience) dalam diri manusia yang selalu mengevaluasi, mengoreksi, dan menyesali tindakan buruk yang dilakukannya.

[403] Al-Qur'an, Surah ash-Shams (91): 7-8. Lafal ayat tersebut berbunyi: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" (Demi jiwa serta penyempurnaan[ciptaan]-nya, maka Dia mengilhamkan kepadanya[jalan] kejahatan dan ketakwaannya). Ayat ini menunjukkan bahwa struktur nafs manusia dirancang dengan pembawaan ganda (dual-nature) yang memiliki potensi inheren untuk memilih keburukan (fujūr) atau kesucian (taqwā), di mana kesuksesan eksistensial manusia digantungkan pada usahanya menyucikan jiwa tersebut (tazkiyah).

[404] Sahih al-Bukhari, Kitāb al-Īmān, Bab Faḍl Man Istabra'a li Dīnihī, Hadis No. 52; Sahih Muslim, Kitāb al-Musāqāt, Bab Akhdh al-Ḥalāl wa Tark al-Shubuhāt, Hadis No. 1599. Potongan teks hadis tersebut berbunyi: "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ" (Ingatlah bahwa di dalam jasad ada segumpal daging, jika ia baik maka baik pula seluruh jasad, dan jika ia rusak maka rusak pula seluruh jasad. Ingatlah, ia adalah qalb). Hadis ini menjadi fondasi utama metodologi pembinaan moral dan spiritual dalam Islam yang menitikberatkan reformasi internal sebelum reformasi eksternal.

[405] Al-Qur'an, Surah al-Isra' (17): 85. Lafal ayat tersebut berbunyi: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit"). Ayat ini menegaskan batas epistemologis akal manusia dalam menjangkau hakikat zat ruh yang bersifat metafisika murni (transcendent), sekaligus membedakan secara tegas antara dimensi ciptaan fisik (khalq) dan dimensi perintah spiritual (amr). Untuk ulasan mendalam mengenai aspek metafisis ayat ini, lihat Seyyed Hossein Nasr, Islamic Spirituality: Foundations (New York: The Crossroad Publishing Company, 1987), hlm. 37-45.

[406] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid III, Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 3-12. Dalam bab yang sangat monumental ini, Al-Ghazali mengupas secara mendalam struktur batin manusia dengan menjelaskan definisi, fungsi, dan interrelasi antara empat istilah kunci: qalb (hati), rūḥ (ruh), nafs (jiwa), dan 'aql (akal). Beliau menegaskan bahwa masing-masing istilah ini memiliki dimensi fisik-material (seperti jantung fisik atau udara yang mengalir di tubuh) dan dimensi hakikat spiritual yang bersifat halus (laṭīfah rabbāniyyah) yang membedakan manusia dari hewan.

[407] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2010). Mīzān al-'Amal. Cairo: Dār al-Ma'ārif, hlm. 55-62. Al-Ghazali menegaskan bahwa kematangan manusia yang sejati mensyaratkan peleburan (integrasi) yang sempurna antara ilmu pengetahuan ('ilm) dan aplikasi perbuatan ('amal).

[408] Rahman, Fazlur. (2009). Major Themes of the Qur'an. Chicago: The University of Chicago Press, hlm. 17-24. Fazlur Rahman menguraikan antropologi Al-Qur'an bahwa posisi manusia sebagai hamba dan khalifah membutuhkan kesadaran moral yang terintegrasi penuh terhadap tatanan penciptaan.

[409] QS. Ar-Rum (30) Ayat 30: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." Tafsir klasik seperti Tafsir al-Tabari menjelaskan bahwa fitrah dalam ayat ini merujuk pada ketetapan asal penciptaan manusia yang memiliki kecenderungan bawaan untuk bertauhid dan mengakui keesaan Sang Pencipta sebelum jiwa tersebut diuji dalam alam materi. Analisis mendalam mengenai dimensi filosofis-teologis ayat ini dapat dirujuk pada kajian kontemporer oleh Yasien Mohamed, Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature (London: Ta-Ha Publishers, 1996).

[410] Hadis Sahih diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, No. 1358; dan Imam Muslim dalam Shahih Muslim, Kitab al-Qadar, No. 2658, yang bersumber dari Abu Hurairah r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Kemudian kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi..." Hadis ini secara tegas menunjukkan bahwa setiap manusia lahir membawa modalitas spiritual yang positif-netral, sementara distorsi moral dan teologis yang terjadi setelahnya merupakan impresi sosiologis dari lingkungan eksternal.

[411] QS. Ash-Shams (91) Ayat 7-9: "Dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu." Dalam tradisi psikologi spiritual Islam ('Ilm al-Nafs), ayat ini menjadi basis pembentukan karakter manusia

melalui tazkiyat al-nafs (penyucian jiwa). Al-Ghazali dalam karya monumentalnya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn menggunakan dasar ini untuk menjelaskan bahwa esensi manusia terletak pada kemampuannya mengendalikan dorongan fujūr (kefasikan) dan memelihara dorongan taqwā guna mencapai derajat jiwa yang tenang (al-nafs al-muṭma'innah).

[412] Abraham H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," Psychological Review 50, no. 4 (1943): hlm. 370-396. Makalah klasik ini meletakkan fondasi pertama mengenai teori hierarki kebutuhan manusia, yang menempatkan aktualisasi diri (self-actualization) sebagai kebutuhan pertumbuhan (growth needs atau B-needs) yang berada di kasta tertinggi setelah kebutuhan-kebutuhan dasar biologis dan psikologis (deficiency needs atau D-needs) terpenuhi secara memadai.

[413] Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being (Princeton: D. Van Nostrand Company, 1962). Dalam buku ini, Maslow memperdalam konsep aktualisasi diri dengan memperkenalkan gagasan tentang Being-values (nilai-nilai keberadaan) seperti kebenaran, kebaikan, keindahan, kesederhanaan, dan keadilan sebagai ciri psikologis dari pribadi yang telah mencapai kematangan eksistensial. Buku ini menjadi jembatan penting yang menghubungkan psikologi klinis dengan dimensi spiritualitas eksistensial non-teistik di Barat.

[414] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini merupakan teks fundamental yang mendeklarasikan rencana Allah untuk menciptakan khalifah di muka bumi. Ayat ini juga memuat dialog antara Allah dan Malaikat yang merefleksikan potensi manusia dalam melakukan perbaikan maupun kerusakan, yang menjadi dasar dialektika antropologi Islam.

[415] Al-Qur'an, Surah Adh-Dhariyat (51): 56. "Dan tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia melainkan untuk beribadah kepada-Ku." Ayat ini menetapkan landasan teleologis (tujuan akhir) manusia sebagai hamba ('abd), yang menjadi titik tolak seluruh aktivitas kehidupan.

[416] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press. Izutsu memberikan analisis semantik mendalam mengenai relasi Tuhan-Manusia dalam Al-Qur'an, khususnya mengenai konsep 'abd dan bagaimana istilah tersebut mendefinisikan posisi epistemis manusia di hadapan Sang Mutlak.

[417] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. ABC International Group. Nasr merupakan tokoh besar filsafat perenial yang mengkritik modernitas karena mengabaikan dimensi sakral manusia. Buku ini menjelaskan bahwa krisis ekologi saat ini adalah manifestasi dari krisis spiritual manusia yang lupa akan tugasnya sebagai khalifah yang menjaga keseimbangan alam.

[418] Al-Mawardi, Abu al-Hasan. (1996). Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance. Terjemahan Asadullah Yate. Ta-Ha Publishers. Karya klasik ini menjelaskan dimensi politik dan sosial dari kekhalifahan, menekankan bahwa kepemimpinan dalam Islam adalah instrumen untuk menjaga agama dan mengelola urusan dunia.

[419] Arendt, Hannah. (1958/1998). The Human Condition. University of Chicago Press. Arendt menganalisis struktur kehidupan manusia melalui kategori labor, work, dan action. Relevansinya di sini adalah bagaimana action (tindakan) manusia membangun dunia publik, yang dalam perspektif Islam, tindakan tersebut harus berlandaskan amanah Ilahiah.

[420] Hadis Sahih Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829). Hadis yang berbunyi "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi" (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya). Hadis ini menetapkan tanggung jawab individual dan sosial dalam kerangka identitas khalifah.

[421] Iqbal, Muhammad. (1930/1934). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press. Iqbal mengembangkan konsep "Ego" atau pribadi manusia yang harus aktif dan kreatif. Bagi Iqbal, manusia adalah rekan kerja Tuhan dalam menyempurnakan dunia, sebuah pemikiran yang sangat kuat dalam mendorong agensi manusia.

[422] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1980/1991). The Concept of Education in Islam. ISTAC. Al-Attas merupakan pemikir besar yang merumuskan bahwa esensi pendidikan Islam adalah penanaman adab (ta'dīb). Ia menegaskan bahwa kekacauan dunia saat ini disebabkan oleh "hilangnya adab" akibat dari korupsi ilmu pengetahuan.

[423] Fazlur Rahman. (1980). Major Themes of the Qur'an. Bibliotheca Islamica. Rahman menganalisis secara komprehensif tema-tema utama Al-Qur'an tentang manusia, menekankan pada "tujuan moral" dan "tanggung jawab manusia" (amanah) sebagai inti dari keberadaan manusia di dunia.

[424] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl, melalui logoterapi, menekankan bahwa dimensi manusia yang paling unik adalah dimensi "noetik" (spiritual), di mana kesadaran diarahkan untuk menemukan makna di luar diri sendiri.

[425] Al-Ghazālī, The Niche of Lights (Mishkāt al-Anwār), terj. David Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998). Dalam karya ini, Al-Ghazali menggunakan metafora cahaya untuk menjelaskan tingkatan-tingkatan kesadaran manusia dan hubungannya dengan Cahaya Ilahi.

[426] Al-Qur'an, Surah Al-Isrā'[17]: 85. "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit'." Ayat ini menjadi basis teologis dalam Islam mengenai batasan manusia dalam memahami hakikat kesadaran yang bersifat transenden.

[427] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989). Nasr menjelaskan bagaimana dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan (kesadaran) tidak terpisahkan dari kesucian, di mana intelek manusia dipandang sebagai anugerah yang bersifat sakral.

[428] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal menawarkan perspektif dinamis mengenai "ego" (Khudi) yang harus diperkuat dan dikembangkan melalui aksi dan pengalaman kreatif untuk mencapai kedekatan dengan Sang Pencipta.

[429] Al-Qur'an, Surah Fuṣṣilat[41]: 53. "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." Ayat ini menekankan pentingnya integrasi antara observasi makrokosmos (alam) dan mikrokosmos (kesadaran diri) dalam mencapai kebenaran.

[430] Al-Qur'an, Surah Al-Qashas[28]: 77. Ayat ini memberikan fondasi teologis mengenai keseimbangan (tawazun). Manusia diperintahkan untuk mencari kebahagiaan negeri akhirat melalui apa yang telah dianugerahkan Allah, namun dilarang melupakan

kewajiban dan haknya di dunia sesuai porsi yang benar, serta dilarang berbuat kerusakan (fasad) yang sering kali muncul akibat egoisme.

[431] Al-Qur'an, Surah Al-Qashas[28]: 77. Ayat ini memberikan fondasi teologis mengenai keseimbangan (tawazun). Manusia diperintahkan untuk mencari kebahagiaan negeri akhirat melalui apa yang telah dianugerahkan Allah, namun dilarang melupakan kewajiban dan haknya di dunia sesuai porsi yang benar, serta dilarang berbuat kerusakan (fasad) yang sering kali muncul akibat egoisme.

[432] Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. Psychological Review, 98(2), 224-253. Ini adalah artikel jurnal klasik dan sangat berpengaruh yang membedakan antara konsep diri independen (umum di Barat) yang menekankan otonomi, dan konsep diri interdependen (umum di Timur/Asia) yang menekankan keterhubungan sosial sebagai inti identitas.

[433] World Health Organization (WHO). (2023). Social connection. Global report/Fact sheets. Penjelasan: Laporan ini menggarisbawahi bahwa kesepian (loneliness) bukan sekadar masalah perasaan individu, melainkan masalah kesehatan masyarakat global yang serius, yang setara dengan risiko kesehatan seperti merokok dan obesitas, sebagai dampak dari melemahnya ikatan sosial dalam struktur modern.

[434] World Health Organization (WHO). (2019). Burn-out an "occupational phenomenon": International Classification of Diseases. Penjelasan: WHO secara resmi mengakui burnout dalam ICD-11 sebagai fenomena pekerjaan yang ditandai dengan kelelahan hebat dan sinisme. Secara filosofis, ini menunjukkan kegagalan sistem yang hanya menghargai manusia berdasarkan produktivitas (ego performa).

[435] Debord, G. (1967). The Society of the Spectacle (La Société du spectacle). Buchet-Chastel. Buku ini adalah kritik radikal terhadap budaya kapitalis modern di mana kehidupan nyata berubah menjadi sekadar tontonan (citra). Debord berargumen bahwa dalam masyarakat spektakel, "memiliki" telah digantikan oleh "terlihat", yang sangat relevan dengan perilaku ego di media sosial saat ini.

[436] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd[13]: 28. Ayat ini menyatakan: "Hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram." Ini adalah antitesis spiritual terhadap krisis maknawi. Ketenangan (itmi'nan) dicapai bukan melalui pemuasan ego, melainkan melalui koneksi batin yang kontinu (dhikr) dengan Sumber Keberadaan.

[437] Al-Qur'an, Surah Al-Shams[91]: 7–10. Rangkaian ayat ini bersumpah demi jiwa dan penyempurnaannya. Allah mengilhamkan kepada jiwa jalan keburukan dan ketakwaan. Penegasan utamanya adalah: "Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorya." Ini adalah dasar utama teori transformasi kesadaran dalam Islam (tazkiyat al-nafs).

[438] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 143-150. Al-Attas menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk ganda (dualitas) yang memiliki jiwa rasional dan tubuh hewani, di mana kesadaran tertingginya dicapai melalui pengenalan terhadap kedudukannya di hadapan Pencipta.

[439] Al-Quran, Surah al-Rūm[30]:30. Ayat ini merupakan landasan teologis utama konsep fitrah, yang menegaskan bahwa agama yang lurus (al-dīn al-qayyim) adalah yang selaras dengan rancangan asal penciptaan manusia oleh Allah.

[440] Yasien Mohamed, Human Nature in Islam (Kuala Lumpur: S.S. Mubarak & Brothers, 1998). Mohamed mengeksplorasi secara mendalam konsep fitrah sebagai potensi

bawaan manusia untuk condong pada kebaikan dan tauhid sebelum dipengaruhi oleh lingkungan.

[441] Imam al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid III, Kitab 'Aja'ib al-Qalb. Al-Ghazali menggambarkan hati sebagai cermin yang jika dibersihkan dari kotoran dosa, akan mampu memantulkan cahaya kebenaran Ilahi.

[442] Al-Quran, Surah Yusuf[12]:53, al-Qiyamah[75]:2, dan al-Fajr[89]:27-30. Rangkaian ayat ini secara bertahap menggambarkan hierarki perkembangan jiwa manusia dari kondisi terendah (didominasi nafsu) hingga tertinggi (ketenangan dalam kedekatan dengan Allah).

[443] Malik Badri, The Contemplation of the Soul: A Study of the Psychology of Early Muslim Scholars (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2000). Tokoh psikologi Islam modern ini menekankan pentingnya tafakkur sebagai metode untuk mendidik nafs dan mencapai kesehatan mental yang spiritual.

[444] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-145. Nasr menjelaskan konsep "Heart-Knowledge" atau kognitif hati yang melampaui rasionalitas diskursif, yang merupakan inti dari tradisi intelektual Islam.

[445] Sahih al-Bukhari, Hadis Nomor 52. Hadis ini menyatakan: "Ketahuilah, dalam tubuh ada segumpal daging; jika ia baik maka baiklah seluruh tubuh, jika ia rusak maka rusaklah seluruh tubuh. Ketahuilah, itu adalah hati (qalb)." Ini memberikan dasar penting bagi keterkaitan antara kondisi batin dan perilaku zahir.

[446] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu melakukan analisis semantik terhadap term-term kunci dalam Al-Qur'an, menunjukkan bagaimana qalb berfungsi sebagai pusat pemahaman moral dan pengambilan keputusan.

[447] Al-Quran, Surah al-Isrā'[17]:85 dan Surah al-Hijr[15]:29. Ayat-ayat ini menegaskan bahwa ruh adalah urusan Tuhan dan merupakan unsur ilahiah yang membedakan manusia sebagai khalifah di bumi.

[448] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Rahman menafsirkan dimensi transendental manusia dalam Al-Qur'an sebagai dasar tanggung jawab moral (amanah) yang diberikan Tuhan kepada manusia.

[449] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998). Bakar menjelaskan bagaimana tradisi intelektual Islam membagi fakultas kognitif manusia, di mana ʿaql berfungsi sebagai alat untuk memahami hierarki realitas.

[450] Saim Kayadibi, "The Concept of 'Aql (Reason) in Islam", Journal of Islamic Thought and Civilization (2019). Artikel ini membahas sintesis antara wahyu dan akal, menunjukkan bahwa dalam Islam, akal yang benar tidak akan pernah bertentangan dengan wahyu yang sahih karena keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Al-Haqq.

[451] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 24-30. Dalam karya klasik ini, Fromm membedakan dua mode eksistensi manusia: mode "memiliki" yang berfokus pada materi dan kekuasaan, serta mode "menjadi" yang berfokus pada pertumbuhan batin dan keterhubungan dengan realitas.

[452] Al-Qur'an, Surah al-Qasas[28]: 77. Ayat ini sering dikutip sebagai landasan teologis keseimbangan hidup dalam Islam. Perintah untuk mencari "negeri akhirat" dibarengi

dengan larangan melupakan "bagian di dunia," menegaskan bahwa materialitas adalah ladang bagi spiritualitas.

[453] Sahih Bukhari, Hadis No. 1. Hadis yang diriwayatkan dari Umar bin Khattab tentang "Innamal a'malu binniyat" (Sesungguhnya amal itu bergantung pada niat). Secara akademis, hadis ini menunjukkan bahwa nilai sebuah tindakan ditentukan oleh orientasi subjek pelaku (subjektivitas etis).

[454] Al-Qur'an, Surah al-Hujurat[49]: 13. Ayat ini merupakan deklarasi universal tentang kesetaraan manusia. Penegasan bahwa yang paling mulia adalah yang paling bertaqwa (atqakum) menggeser standar kemuliaan dari basis material/rasial ke basis kualitas moral-spiritual.

[455] Sahih Muslim, Hadis No. 8. Dikenal sebagai Hadis Jibril. Penjelasan mengenai Ihsan dalam hadis ini menjadi fondasi bagi ilmu Tasawuf dan psikologi spiritual Islam, menekankan pada "kesadaran akan pengawasan Ilahi" (muraqabah).

[456] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th). Al-Ghazali menjelaskan bahwa puncak makrifat (pengetahuan spiritual) harus membuahkan akhlak. Tanpa perubahan karakter, pengetahuan spiritual dianggap sebagai hijab (penghalang).

[457] Al-Qur'an, Surah al-Qasas[28]: 77. Ayat ini sering dikutip sebagai landasan teologis keseimbangan hidup dalam Islam. Perintah untuk mencari "negeri akhirat" dibarengi dengan larangan melupakan "bagian di dunia," menegaskan bahwa materialitas adalah ladang bagi spiritualitas.

[458] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), hlm. 150-162. Izutsu menganalisis struktur semantik kata khalifah dan amanah dalam Al-Qur'an, menjelaskan tanggung jawab ontologis manusia sebagai pemegang mandat Tuhan di muka bumi untuk menegakkan tatanan moral.

[459] QS. Adh-Dhariyat[51]: 56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Ayat ini merupakan basis teleologis yang menetapkan bahwa seluruh spektrum kehidupan manusia harus menjadi bentuk ibadah (pengabdian). Lihat juga: Fazlur Rahman, Major Themes of the Quran, (Chicago: University of Chicago Press, 2009), hlm. 1-15, yang menjelaskan tentang konsep Tuhan sebagai pusat makna bagi manusia.

[460] QS. Ar-Ra'd[13]: 28. "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram." Referensi ini menunjukkan aspek psikologis dari dhikr sebagai mekanisme stabilisasi batin.

[461] QS. An-Nahl[16]: 90. "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan (ihsān), memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan..." Referensi ini mengukuhkan bahwa kesadaran ketuhanan memiliki konsekuensi etis yang ketat dalam bentuk keadilan dan kebaikan sosial.

[462] Hadis riwayat Al-Bukhari (No. 52) dan Muslim (No. 1599). Nabi Muhammad SAW bersabda: "Ketahuilah bahwa dalam tubuh terdapat segumpal daging, jika ia baik maka baiklah seluruh tubuhnya, jika ia rusak maka rusaklah seluruh tubuhnya; ketahuilah itulah hati (qalb)." Hadis ini menjadi landasan antropologis bahwa transformasi perilaku eksternal harus dimulai dari transformasi kesadaran batin.

[463] QS. Al-Hujurat[49]: 13. "Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa..." Ayat ini memberikan dasar teologis bagi pluralisme dan kesetaraan manusia dalam Divine Consciousness.

[464] QS. Al-Baqarah[2]: 143. "Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan (ummatan wasaṭan) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia..." Konsep wasatiyyah di sini merujuk pada moderasi dan peran saksi moral manusia di tengah masyarakat global.

[465] QS. Ar-Rahman[55]: 7–9. "Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan/mīzān). Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu." Ayat ini memberikan landasan kosmologis bagi keseimbangan alam yang harus dijaga oleh manusia.

[466] QS. Al-Isra'[17]: 27. "Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan..." dan QS. Al-A'raf[7]: 31 mengenai larangan berlebih-lebihan. Ini menjadi basis etika konsumsi yang berkelanjutan dalam dimensi ekologis.

[467] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, (London: Allen & Unwin, 1968). Nasr berargumen secara mendalam bahwa kerusakan lingkungan adalah hasil dari sekularisasi alam semesta di mana manusia modern tidak lagi melihat alam sebagai tanda kebesaran Tuhan (vestigia Dei). Karya ini merupakan teks kunci dalam ekoteologi Islam kontemporer.

[468] Hadis riwayat Muslim (No. 1552). Nabi Muhammad SAW bersabda: "Tidaklah seorang muslim menanam pohon atau menabur benih, lalu burung, manusia, atau hewan memakannya, melainkan itu akan menjadi sedekah baginya." Hadis ini menunjukkan korelasi antara aktivitas ekologis dengan nilai spiritualitas dan pahala jariyah.

[469] Al-Bukhārī, M. ibn I. (2001). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Kitāb Badʾ al-Waḥy, Hadith No. 1). Beyrut: Dār Ṭawq al-Najāh. Hadis sahih ini menyatakan: "Innamā al-ʿamālu bi al-niyyāt..." (Sesungguhnya setiap amal perbuatan tergantung pada niatnya). Hadis ini menjadi fondasi epistemologis bahwa nilai ontologis dari setiap tindakan manusia ditentukan oleh orientasi kesadaran batiniahnya.

[470] Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2004). Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn (Vol. 4, hlm. 365–372). Kairo: Dār al-Ḥadīth. Al-Ghazālī menjelaskan hakikat niat, keikhlasan (ikhlāṣ), dan kejujuran batin (ṣidq), serta mendemonstrasikan bagaimana niat mentransformasi tindakan profan menjadi tindakan sakral bernilai spiritual.

[471] Al-Nawawī, Y. ibn S. (1998). Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim (Vol. 1, hlm. 157–160). Beyrut: Dār al-Maʿrifah. Penjelasan atas Hadis Jibril mengenai tiga tingkatan agama: Islām, Īmān, dan Iḥsān. Iḥsān didefinisikan sebagai "An taʿbuda Allāha ka-annaka tarāhu, fa-in lam takun tarāhu fa-innahū yarāka" (Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya; jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu).

[472] Muslim, I. al-Ḥ. (2006). Ṣaḥīḥ Muslim (Kitāb al-Īmān, Hadith No. 8). Riyadh: Dār Ṭaybah. Teks otentik Hadis Jibril yang menjadi rujukan utama definisi kesadaran Iḥsān sebagai mekanisme regulasi moral internal berbasis murāqabah.

[473] Al-Attas, S. M. N. (1993). Islam and Secularism (hlm. 77–90). Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Al-Attas menegaskan bahwa tujuan akhir pendidikan dan pengembangan akal dalam Islam

adalah pengakuan akan tata tingkat keberadaan (adab) dan kerendahan hati epistemik di hadapan Kebenaran Mutlak.

[474] Rahman, F. (2009). Major Themes of the Qur'an (2nd ed., hlm. 89–105). Chicago: University of Chicago Press. Rahman menganalisis bagaimana Al-Qur'an secara intensif mengkritik sikap anti-intelektualisme, prasangka (ẓann), dan otoritarianisme tradisi buta yang menghambat pembebasan akal budi manusia.

[475] Holt-Lunstad, J., Smith, T. B., & Layton, J. B. (2010). Social Relationships and Mortality Risk: A Meta-analytic Review. PLoS Medicine, 7(7), e1000316. https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000316. Studi meta-analisis landmark ini membuktikan secara empiris bahwa tingkat konektivitas sosial dan kepedulian antarmanusia memiliki dampak signifikan terhadap kelangsungan hidup dan kesehatan fisik-mental manusia secara global.

[476] Al-Qur'an al-Karīm, Surah Ar-Raḥmān[55]: 7–9. Ayat ini menegaskan bahwa Allah telah menegakkan keseimbangan (mīzān) di alam semesta dan memerintahkan manusia untuk mempertahankan keseimbangan tersebut serta melarang tindakan melampaui batas (al-taṭghaw fī al-mīzān).

[477] Al-Qur'an al-Karīm, Surah Al-Aʿrāf[7]: 31. Ayat ini memuat perintah normatif etika konsumsi: "Wa kulū wa-ishrabū wa-lā tusrifū, innahū lā yuḥibbu al-musrifīn" (Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan).

[478] Al-Bukhārī, M. ibn I. (2001). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Kitāb al-Muzāraʿah, Hadith No. 2320). Beyrut: Dār Ṭawq al-Najāh. Hadis ini meriwayatkan sabda Nabi Muhammad SAW: "Mā min muslimin yaghrisu gharsan... illā kāna lahū ṣadaqatan" (Tidaklah seorang muslim menanam tanaman melainkan apa yang dimakan dari tanaman itu menjadi sedekah baginya), memberikan ketetapan teologis atas tindakan pelestarian lingkungan.

[479] Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Nature (hlm. 120–145). Oxford: Oxford University Press. Nasr memaparkan argumen filosofis bahwa alienasi manusia modern dari alam dan krisis ekologis yang mengancam planet ini disebabkan oleh hilangnya pandangan sakral (sacred vision) terhadap alam semesta.

[480] Al-Qur'an, Surah Ṭāhā[20]: 114. Ayat ini merupakan perintah langsung kepada Nabi Muhammad SAW untuk memohon pertambahan ilmu (rabbi zidnī ‘ilmā). Secara epistemologis, ayat ini menegaskan bahwa proses pencarian ilmu pengetahuan bersifat non-ekshaustif, di mana manusia selalu berada dalam posisi fakir di hadapan absolutisme pengetahuan Allah SWT. Lihat: Quran.com, Surah Taha 20:114, https://quran.com/20/114.

[481] Al-Qur'an, Surah al-A‘rāf[7]: 172. Ayat ini mengabadikan kesaksian primordial jiwa manusia di alam roh (Alastu bi-rabbikum? Qālū balā syahidnā). Konsep ini menjadi fondasi ontologis epistemologi Islam, bahwa setiap potensi pengetahuan yang dikembangkan manusia pada dasarnya adalah proses pengingatan kembali (recollection/tadhakkur) terhadap kebenaran tauhidik yang telah tertanam dalam fitrahnya.

[482] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–135. Nasr berargumen bahwa sekularisasi ilmu pengetahuan modern telah mencabut nilai sakral dari pengetahuan (desacralization of knowledge). Epistemologi tradisional (ilahiah) mengembalikan ilmu sebagai

pencahayaan spiritual yang menghubungkan mikrokosmos (manusia) dengan makrokosmos (alam) dan Metakosmos (Tuhan).

[483] Toshihiko Izutsu, Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Imān and Islām (Keio: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965), hlm. 78–82. Izutsu menganalisis struktur semantis kata ‘aql dalam tradisi Islam klasik, yang tidak sekadar bermakna "reason" dalam pengertian Cartesian, tetapi sebuah kapasitas kognitif yang mengikat (aqala) manusia dengan realitas moral dan spiritual.

[484] Al-Qur’an, Surah Fuṣṣilat[41]: 53. "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk (āfāq) dan pada diri mereka sendiri (anfus), sehingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar..." Ayat ini menjadi basis metodologis penelitian empiris dan introspektif dalam epistemologi Islam.

[485] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), hlm. 15–28. Al-Ghazālī mendiskusikan hierarki ilmu dan integrasi antara ilmu-ilmu syariat ('ulūm syar'iyyah) dan ilmu-ilmu intelektual/duniawi ('ulūm 'aqliyyah), menegaskan bahwa keduanya saling melengkapi dalam mengarahkan manusia menuju kebahagiaan hakiki (sa‘ādah).

[486] Ibn Rusyd (Averroes), Faṣl al-Maqāl fīmā baina al-Syari‘ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl, diedit oleh Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1997), hlm. 85–92. Dalam risalah teologis-filosofis ini, Ibn Rusyd menegaskan kaidah epistemologis terkenal: "al-ḥaqq lā yuḍāddu al-ḥaqq" (kebenaran wahyu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran demonstratif-rasional).

[487] Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments, diedit oleh Gunzelin Schmid Noerr, diterjemahkan oleh Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), hlm. 1–34. Karya klasik Frankfurt School ini menyingkap bagaimana rasionalisme Enlightenment yang lepas dari nilai transendental berubah menjadi ketidaktahuan baru (mythology) dan instrumen dominasi teknokratis.

[488] Michel Foucault, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977, diedit oleh Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), hlm. 109–133. Foucault mendemonstrasikan bahwa klaim kebenaran pengetahuan ilmiah dalam sejarah Barat modern tidak pernah bebas nilai, melainkan terkonstruksi secara erat dengan jaringan kekuasaan (regimes of truth).

[489] Al-Qur’an, Surah al-Aḥzāb[33]: 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia..." Amanah dalam konteks epistemologis mencakup potensi akal dan ilmu pengetahuan yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.

[490] Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa al-Du‘ā’, Bāb al-Ta‘awwudh min Syarri mā ‘Amila wa min Syarri mā Lam Ya‘mal, Ḥadīth No. 2722. Rasulullah SAW berdoa: "Allāhumma innī a‘ūdhu bika min ‘ilmin lā yanfa‘..." (Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat). Ini menunjukkan adanya kategori etis dalam penilaian terhadap ilmu pengetahuan.

[491] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 133–150. Al-Attas merumuskan konsep Adab sebagai "pengenalan dan pengakuan tentang hakikat bahwa segala sesuatu diciptakan dalam susunan hierarki sesuai

dengan tatanan Ilahi." Kerusakan adab adalah akar dari krisis ilmu pengetahuan modern..

[492] Heidegger, Martin. (1977). The Question Concerning Technology, and Other Essays. Translated by William Lovitt. New York: Harper & Row. Heidegger memberikan kritik mendalam mengenai bagaimana cara berpikir modern (misalnya dalam teknologi) cenderung "mengesampingkan" hakikat realitas yang sebenarnya sebagai sebuah misteri, dan hanya melihatnya sebagai "persediaan cadangan" (standing reserve) yang bisa dikelola.

[493] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1980). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: ISTAC. Diakses melalui uiii.ac.id. Al-Attas menekankan bahwa krisis umat manusia saat ini adalah krisis ilmu (loss of adab) yang bersumber pada kekacauan epistemologis akibat pengaruh pandangan hidup Barat sekuler.

[494] Barbour, Ian G. (1997). Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. San Francisco: HarperSanFrancisco. Sumber primer yang merumuskan empat model hubungan agama dan sains (konflik, independensi, dialog, integrasi) yang menjadi standar dalam studi agama-sains dunia. Tersedia di religion-online.org.

[495] Harrison, Peter. (2015). The Territories of Science and Religion. Chicago: University of Chicago Press. Harrison, sebagaimana dikutip dalam berbagai artikel di academic.oup.com, menunjukkan bahwa kategori "sains" dan "agama" adalah konstruksi sejarah modern yang seringkali menyesatkan jika dipahami sebagai entitas yang statis dan selalu bertentangan.

[496] Al-Qur'an, Surah An-Nahl (16): 78. "Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur." Ayat ini merupakan basis epistemologis dalam Islam tentang tiga alat utama manusia dalam memperoleh pengetahuan. Lihat quran.com.

[497] Douglas, Heather. (2009). Science, Policy, and the Value-Free Ideal. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. Douglas berargumen secara filosofis di link.springer.com bahwa idealisme ilmu bebas nilai tidak hanya tidak mungkin secara praktis, tetapi juga berbahaya secara sosial karena mengabaikan tanggung jawab moral ilmuwan atas konsekuensi dari temuan mereka.

[498] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Revealed Model of the World (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 115-120. Karya monumental ini menguraikan konsep Islamisasi ilmu pengetahuan dan integrasi epistemologi Islam berlandaskan pandangan alam (worldview) tauhid yang mapan, menolak sekularisasi ilmu pengetahuan modern yang memisahkan dunia fisik dari dimensi metafisik.

[499] Abu Hamid al-Ghazali, Al-Munqidh min al-Dalal[Penyelamat dari Kesesatan], ed. Jamil Saliba dan Kamil ‘Ayyad (Beirut: Dar al-Andalus, 1967), hlm. 85-92. Al-Ghazali memberikan kritik tajam terhadap bahaya sinkretisme metodologis antara filsafat spekulatif radikal dan teologi dogmatis, sembari tetap mempertahankan validitas logika Aristotelian (mantiq) sebagai instrumen penalaran ilmiah yang sah dalam studi keagamaan.

[500] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 21-28. Nasr memaparkan sejarah sains Islam yang tidak

pernah mengalami konflik eksistensial dengan teologi, karena para saintis muslim klasik memandang kosmos sebagai manifestasi langsung dari nama-nama dan sifat Allah (al-asma' wa al-sifat).

[501] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 80-95. Rahman mengkaji konsep wahyu sebagai proses komunikasi ilahi yang dinamis, memberikan arah normatif bagi perjuangan moral dan sosial manusia tanpa menafikan peran historisitas kemanusiaan.

[502] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 2. Ayat ini menegaskan status Al-Qur'an sebagai kitab suci yang tidak mengandung keraguan di dalamnya (la rayba fih) dan berfungsi sepenuhnya sebagai petunjuk (huda) bagi orang-orang yang bertakwa.

[503] Ismail Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: International Institute of Islamic Thought[IIIT], 1982), hlm. 35-42. Al-Faruqi menegaskan bahwa memahami Al-Qur'an secara sains-tekstual naif (saintifikasi ayat secara paksa) merupakan kesalahan metodologis serius; Al-Qur'an harus diposisikan sebagai pemberi kerangka aksiologis bagi sains.

[504] Al-Qur'an, Surah Yusuf[12]: 2. Penegasan bahwa wahyu diturunkan dalam bahasa lisan manusia agar manusia mengoptimalkan potensi akal mereka (la'allakum ta'qilun) untuk mencerna relevansi makna di balik struktur teks tersebut.

[505] Mehdi Golshani, The Holy Qur'an and the Sciences of Nature (Tehran: Islamic Propagation Organization, 1986), hlm. 45-52. Golshani, seorang fisikawan teoretis Muslim, menjelaskan bagaimana wahyu memberikan batas etis (aksiologis) yang mutlak diperlukan agar perkembangan teknologi modern mengabdi pada nilai kemanusiaan universal, bukan justru memusnahkannya.

[506] Ibn Rushd (Averroes), Fasl al-Maqal fi ma bayn al-Shari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal[The Decisive Treatise on the Agreement of Religion and Philosophy], ed. Albert Hourani (Leiden: E.J. Brill, 1959), hlm. 3-12. Ibn Rushd mempertahankan secara filosofis bahwa tidak ada pertentangan antara kebenaran wahyu (syari'ah) dan hasil penalaran demonstratif akal sehat (hikmah/falsafah).

[507] Al-Ghazali, Mi'yar al-'Ilm fi Fann al-Mantiq[Kriteria Ilmu dalam Seni Logika], ed. Sulayman Dunya (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1961), hlm. 48-52. Karya ini menunjukkan komitmen Al-Ghazali dalam memosisikan logika (mantiq) dan nalar kritis sebagai alat keilmuan mutlak yang harus dimiliki oleh para teolog dan yuris Islam untuk menguji kesimpulan hukum mereka.

[508] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 21-28. Nasr memaparkan sejarah sains Islam yang tidak pernah mengalami konflik eksistensial dengan teologi, karena para saintis muslim klasik memandang kosmos sebagai manifestasi langsung dari nama-nama dan sifat Allah (al-asma' wa al-sifat).

[509] Al-Qur'an, Surah Āli 'Imrān[3]: 190. Teks suci ini menetapkan korelasi integral antara penciptaan kosmologis, fenomena waktu, dan kerja nalar kritis yang berujung pada pengakuan spiritualitas yang mendalam (ulul albab).

[510] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (London: Oxford University Press, 1934), hlm. 4-15. Iqbal melakukan rekonstruksi pemikiran Islam dengan menekankan bahwa tradisi ilmiah Islam lahir karena dorongan Al-Qur'an yang sangat menghargai metode induktif, observasi empiris, dan perubahan waktu sebagai tanda-tanda kebesaran-Nya.

[511] Muhammad bin Idris al-Shafi'i, Al-Risalah, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1940), hlm. 477-485. Kitab dasar ushul fikih pertama ini meletakkan batas-batas metodologis ketat mengenai bagaimana akal manusia melakukan penalaran hukum (ijtihad dan qiyas) yang bersumber dari data tekstual Al-Qur'an dan Sunnah secara akuntabel.

[512] Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 36-41. Hallaq menguraikan perkembangan teori hukum Islam yang secara elegan mengintegrasikan pendekatan linguistik, rasional, dan metodologis dalam melahirkan hukum-hukum baru yang aplikatif bagi dinamika zaman.

[513] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 81-87. Nasr mendiagnosis krisis ekologi modern berakar dari sekularisasi alam semesta, di mana alam tidak lagi dipandang sebagai tanda suci (ayat) melainkan sebagai komoditas material yang dieksploitasi secara mekanistik tanpa moralitas keilahian.

[514] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 99. Ayat komprehensif yang memerintahkan manusia untuk mengamati siklus pertumbuhan tanaman dengan saksama (undhuru ila thamarihi) sebagai objek studi botani sekaligus jembatan kontemplasi teologis.

[515] Al-Qur'an, Surah Fuṣṣilat[41]: 53. Isyarat bahwa kebenaran wahyu akan senantiasa dikonfirmasi oleh temuan-temuan ilmiah di ruang kosmos luar (al-afaq) dan kedalaman psikofisik manusia (anfusihim).

[516] William A. Dembski, The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 36-47. Buku teoretis matematika dan filsafat sains ini merumuskan metodologi filter eksplikasi untuk mendeteksi desain cerdas (intelligent design) di alam, sejajar dengan konsep refleksi tanda-tanda (ayat) dalam tradisi teologi Islam.

[517] Ian G. Barbour, When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners? (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000), hlm. 17-32. Barbour merinci empat tipologi hubungan sains dan agama (konflik, kemerdekaan, dialog, dan integrasi). Konsep integrasi dalam Divine Integrative Epistemology sejalan dengan model integrasi sistematis Barbour yang menjaga integritas metodis masing-masing disiplin.

[518] Osman Bakar, Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm. 103-115. Bakar membedah sejarah klasifikasi ilmu menurut para pemikir besar seperti Al-Farabi, Al-Ghazali, dan Qutb al-Din al-Syirazi, menyingkap bagaimana naqli, aqli, dan kauni dirajut erat dalam satu tubuh pengetahuan terpadu.

[519] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 9. Penegasan bahwa Al-Qur'an senantiasa memberikan panduan moral paling lurus (yahdi lillati hiya aqwam) dalam seluruh dimensi aksiologis tindakan manusia, termasuk dalam pengembangan ilmu pengetahuan.

[520] Abu Nasr al-Farabi, Kitab Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah[Opinions of the Citizens of the Virtuous City], ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 76-85. Al-Farabi menyajikan sintesis politik-filosofis berbasis integrasi nalar demonstratif akal aktual dengan cahaya kenabian guna memimpin struktur peradaban manusia secara harmonis.

[521] Al-Qur'an, Surah Al-Mulk[67]: 15. Perintah teologis bagi umat manusia untuk mengeksplorasi seluruh penjuru bumi (famsyu fi manakibiha) dan memanfaatkan sumber daya alam secara bertanggung jawab guna kemakmuran kolektif.

[522] Mulyadhi Kartanegara, Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam (Jakarta: Mizan, 2003), hlm. 67-74. Indonesianis filsafat Islam ini menyoroti bagaimana tradisi keilmuan Islam melonggarkan batas-batas empiris positivistik untuk merangkul intuisi ilmiah dan kebenaran wahyu dalam suatu harmoni metodologis yang kokoh.

[523] Al-Qur'an, Surah Al-Dzariyat[51]: 56. Tujuan penutup keberadaan seluruh makhluk berakal, termasuk kerja saintifik dan pencarian kebenaran rasional, diarahkan sepenuhnya demi pengabdian mutlak (liya'budun) kepada Allah SWT.

[524] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), hal. 133-135. Al-Attas menjelaskan bahwa alam semesta adalah bentuk simbolis yang menunjukkan Realitas Yang Maha Tinggi, paralel dengan teks Al-Qur'an.

[525] Al-Qur'an, Surah Taha[20]:114. "Maka Maha Tinggi Allah Raja Yang Sebenar-benarnya, dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca Al Quran sebelum disempurnakan mewahyukannya kepadamu, dan katakanlah: 'Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan'." (Sumber: quran.com/20/114).

[526] Al-Qur'an, Surah Āli 'Imrān[3]:190. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal (ulul albab)." (Sumber: quran.com/3/190).

[527] Al-Qur'an, Surah Āli 'Imrān[3]:190. "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal (ulul albab)." (Sumber: quran.com/3/190).

[528] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 1962). Kuhn berargumen bahwa paradigma ilmiah menentukan cara ilmuwan melihat data, yang mendukung poin bahwa observasi alam membutuhkan kerangka intepretasi (worldview).

[529] Ian G. Barbour, When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners? (San Francisco: HarperCollins, 2000), hal. 10-25. Barbour memetakan hubungan sains dan agama ke dalam empat model: konflik, independensi, dialog, dan integrasi.

[530] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hal. 130-132. Nasr mengkritik desakralisasi pengetahuan dalam dunia modern dan menawarkan kembali konsep ilmu yang berakar pada metafisika tradisional.

[531] Qur'an Surah al-Zumar[39]: 9. Teks Qur'an menegaskan: "Katakanlah: Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui? Sesungguhnya orang yang berakallah (ulū al-albāb) yang dapat menerima pelajaran." Lihat juga tafsir hermeneutis al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Vol. 20, Cairo: Dar al-Hajr, 2001, hlm. 380–384.

[532] Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. Sahih Muslim. Kitab al-Dhikr wa al-Du'a', Bab fi al-Ta'awwudh min Sharri ma 'Amila, Hadis No. 2722.

[533] Hadis Riwayat Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-'Ilm, No. 3641.Diriwayatkan dari Abū al-Dardā' bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi. Dan sesungguhnya para nabi tidak mewariskan dinar maupun dirham, melainkan mereka mewariskan ilmu. Barangsiapa yang mengambilnya, maka ia telah mengambil bagian yang sangat banyak." Hadis ini

mentransformasikan peran pakar/ilmuwan dari sekadar pencari keuntungan komersial menjadi penjaga amanah peradaban dan etika kebenaran.

[534] UNESCO. (2021). Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Adopted by the General Conference at its 41st session, 23 November 2021).Konsensus etik global pertama yang menetapkan standar universal bagi pengembangan AI berbasis hak asasi manusia, keberlanjutan lingkungan, transparansi, dan tata kelola normatif.

[535] UNESCO. (2021). Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence, Section III.1: "Values and Principles – Respect, protection and promotion of human dignity, human rights and fundamental freedoms", hlm. 12–14.Bagian ini menegaskan secara eksplisit bahwa sepanjang siklus hidup AI, pengawasan manusia (human oversight) dan penentuan akhir oleh manusia (human determination) adalah syarat mutlak agar manusia tidak diobjektifikasi oleh sistem berbasis keputusan algoritma.

[536] Jobin, A., Ienca, M., & Vayena, E. (2019). "The global landscape of AI ethics guidelines." Nature Machine Intelligence, 1(9), 389–399.Studi komprehensif ini meneliti berbagai dokumen etika AI di seluruh dunia dan mengidentifikasi konsensus global mengenai pentingnya transparansi, keadilan, non-maleficence, akuntabilitas, dan privasi dalam pengembangan kecerdasan buatan, sekaligus menyoroti risiko bias dan plagiarisme epistemik dalam penelitian ilmiah.

[537] Pineau, J., Vincent-Lamarre, P., Sinha, K., Larivière, V., Beygelzimer, A., Carbonneau, F., Castro, E., & Larochelle, H. (2021). "Improving Reproducibility in Machine Learning Research (A Report from the NeurIPS 2019 Reproducibility Program)." Journal of Machine Learning Research, 22(164), 1–20; lihat juga Gundersen, O. E., & Kjensmo, S. (2018). "State of the Art: Reproducibility in Artificial Intelligence." Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence, 32(1), 1644–1651.

[538] Nasr, S. H. (1993). The Need for a Sacred Science. SUNY Press. Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa krisis dunia modern berakar pada desakralisasi alam dan ilmu pengetahuan. Ia berpendapat bahwa sains modern telah kehilangan dimensi vertikal (spiritual) dan hanya berfokus pada dimensi horizontal (material), yang menyebabkan hilangnya makna hidup bagi manusia modern.

[539] Heidegger, M. (1977). The Question Concerning Technology. Harper & Row. Filsuf Martin Heidegger menekankan bahwa esensi teknologi bukanlah sekadar alat, melainkan sebuah cara "menyingkap" (enframing/Gestell) yang cenderung mereduksi alam dan manusia hanya sebagai "stok cadangan" (standing reserve) untuk dieksploitasi, tanpa adanya pertimbangan etis yang mendalam.

[540] Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC. Syed Muhammad Naquib al-Attas merumuskan bahwa epistemologi Islam adalah integrasi antara wahyu, akal, dan intuisi. Ia memperkenalkan konsep "Adab" sebagai disiplin tubuh, jiwa, dan ruh yang memungkinkan seseoran meletakkan sesuatu pada tempatnya yang tepat, termasuk dalam menempatkan ilmu pengetahuan.

[541] *Al-Ghazali, A. H. (2010). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). (Trans. K. Jardine).* Imam al-Ghazali dalam karya monumentalnya menegaskan hierarki ilmu, di mana ilmu duniawi (ilm ad-dunya) harus dibimbing oleh ilmu ukhrawi (ilm al-akhirah). Baginya, ilmu tanpa amal adalah kegilaan, dan amal tanpa ilmu adalah kesia-siaan.

[542] Iqbal, M. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press. Muhammad Iqbal menekankan bahwa akal dan observasi empiris merupakan

cara manusia untuk "menangkap" tanda-tanda Tuhan di alam semesta. Namun, akal tersebut harus selalu dalam bimbingan cinta (ishq) dan tanggung jawab moral agar tidak destruktif.

[543] Al-Qur'an, Surah Al-Isra (17): 36. "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya." Ayat ini menjadi basis teologis bahwa epistemologi Islam bersifat akuntabel (bertanggung jawab).

[544] Faruqi, I. R. (1982). Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan. IIIT. Ismail Raji al-Faruqi mengusulkan bahwa ilmu pengetahuan modern harus diintegrasikan dengan visi tauhid agar tidak bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keilahian, yang kemudian menjadi landasan bagi pembangunan peradaban Islam kontemporer.

[545] Hadis Riwayat Muslim, No. 2699. Rasulullah SAW bersabda: "Apabila manusia itu meninggal dunia maka terputuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya." Hadis ini menunjukkan bahwa nilai tertinggi dari ilmu dalam Islam adalah kebermanfaatannya yang melampaui eksistensi temporal manusia di dunia.

[546] *Al-Ghazali, Abu Hamid. (2005). Nasihat al-Muluk (Counsel for Kings). Translated by F.R.C. Bagley. London: Routledge.* Penjelasan: Al-Ghazali menekankan bahwa kepemimpinan adalah bentuk ibadah yang paling tinggi sekaligus ujian yang paling berat. Ia menghubungkan kualitas batin (akhlak) penguasa secara langsung dengan stabilitas negara, di mana seorang pemimpin harus mampu mengendalikan hawa nafsunya sebelum ia mampu mengendalikan rakyatnya.

[547] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72. Isi Ayat: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat dhalim dan amat bodoh." Penjelasan: Ayat ini secara teologis menegaskan bahwa amanah kepemimpinan memiliki beban kosmik yang melampaui kemampuan makhluk fisik lainnya, sehingga menuntut kesadaran moral yang luar biasa dari manusia.

[548] Ibn Khaldun. (1958). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books. Penjelasan: Ibn Khaldun menganalisis bahwa kekuasaan (mulk) harus didasarkan pada agama atau moralitas universal agar tidak berubah menjadi tirani. Baginya, kepemimpinan yang sukses adalah kepemimpinan yang mampu menjaga keseimbangan antara solidaritas sosial (ashabiyah) dan kepatuhan terhadap hukum moral.

[549] Rahman, Fazlur. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press. Penjelasan: Fazlur Rahman mengartikulasikan pentingnya etika profetik sebagai dasar perubahan sosial. Ia menekankan bahwa misi utama kepemimpinan Islam adalah mewujudkan keadilan sosial dengan menggunakan kecerdasan intelektual yang kritis (fathanah) dan integritas moral (siddiq).

[550] Greenleaf, Robert K. (2002). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. New York: Paulist Press. Penjelasan: Buku ini merupakan karya klasik dalam literatur manajemen Barat yang memiliki kesamaan subtansial dengan konsep kepemimpinan dalam Islam. Greenleaf berargumen bahwa pemimpin yang sejati adalah mereka yang pertama-tama menjadi pelayan

bagi pengikutnya, yang selaras dengan prinsip Sayyidul Qaumi Khadimuhum (Pemimpin suatu kaum adalah pelayan mereka).

[551] As-Suyuti, Jalaluddin. (n.d.). Al-Ashbah wa an-Nazhair. Cairo: Dar al-Salam. Penjelasan: Mengutip kaidah fiqhiyyah: "Tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuthun bi al-mashlahah" (Kebijakan pemimpin terhadap rakyatnya harus didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan). Ini adalah landasan yuridis bagi akuntabilitas publik dalam sistem pemerintahan Islam.

[552] Mawardi, Abu al-Hasan. (2000). Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance. Translated by Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers. Penjelasan: Al-Mawardi merumuskan syarat-syarat teknis dan moral bagi seorang pemimpin (Imam), di antaranya adalah keadilan yang mencakup semua syarat, ilmu pengetahuan yang memungkinkan ijtihad, dan kesehatan mental-fisik; menunjukkan bahwa kepemimpinan profetik adalah perpaduan antara kualifikasi etis dan kompetensi administratif.

[553] Lihat Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162. Ayat ini menggarisbawahi deklarasi ontologis bahwa seluruh dimensi kehidupan, ritual ibadah, kematian, dan orientasi eksistensial seorang mukmin adalah milik Allah SWT, Tuhan semesta alam: "Katakanlah (Muhammad), sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan seluruh alam."

[554] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm. 17-25. Buku ini merupakan karya monumental yang secara komprehensif menguraikan bagaimana konsep tauhid menjadi prinsip pengorganisasi (organizing principle) seluruh dimensi kehidupan manusia, mulai dari estetika, etika, epistemologi, hingga tatanan sosial-politik.

[555] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid IV (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 112-118. Al-Ghazali menjelaskan pentingnya pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) dari ketergantungan pada simbol-simbol duniawi agar manusia dapat meluruskan orientasi niatnya hanya kepada Allah, yang merupakan fondasi paling kukuh bagi terbentuknya akhlak yang mulia.

[556] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 1-16. Rahman menganalisis secara mendalam hubungan antara ketuhanan (kebesaran Allah) dengan tanggung jawab kosmologis manusia di bumi, di mana manusia sebagai agen moral harus menyadari keterbatasan dirinya di hadapan hukum moral ilahi yang objektif.

[557] Al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah: Laws of Islamic Governance, diterjemahkan oleh Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hlm. 10-18. Karya klasik ini menguraikan struktur kepemimpinan dan pemerintahan dalam Islam, dengan menekankan bahwa legitimasi seorang penguasa sangat bergantung pada kemampuannya untuk menegakkan hukum-hukum Allah dan memelihara keadilan sosial bagi seluruh rakyat.

[558] Lihat Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 21. Ayat ini menegaskan kedudukan Nabi Muhammad SAW sebagai figur keteladanan moral yang sempurna (uswah hasanah) bagi umat manusia yang mendambakan perjumpaan dengan Allah dan hari akhir: "Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah."

[559] Brown, M. E., Treviño, L. K., & Harrison, D. A. (2005). Ethical leadership: A social learning perspective for construct development and testing. Organizational Behavior and Human Decision Processes, 97(2), hlm. 117–134. Makalah ilmiah ini sangat berpengaruh dalam literatur manajemen modern; penulis mengembangkan dan menguji secara empiris konstruk kepemimpinan etis berdasarkan teori pembelajaran sosial (social learning theory), menunjukkan bahwa perilaku etis pemimpin memengaruhi kepatuhan dan kepuasan pengikut secara signifikan (DOI: 10.1016/j.obhdp.2005.03.002).

[560] Albert Bandura, Social Learning Theory (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977), hlm. 22-45. Buku ini memberikan landasan teoretis mengenai bagaimana individu mempelajari perilaku baru melalui pengamatan langsung dan peniruan terhadap model peran (role model) yang ada di lingkungan mereka.

[561] Malik Bennabi, The Conditions of the Renaissance, diterjemahkan oleh Asma Rashid (Singapore: Islamic Book Trust, 2003), hlm. 55-72. Bennabi, seorang pemikir aljazair terkemuka, menganalisis bahwa kebangkitan dan keruntuhan suatu peradaban tidak ditentukan oleh ketersediaan materi semata, melainkan oleh vitalitas ide keagamaan (ide spiritual tauhid) yang berfungsi sebagai katalisator sintesis antara manusia, tanah, dan waktu.

[562] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 136-147. Dalam karya sosiologi-sejarah klasik ini, Ibn Khaldun menguraikan bahwa rasa solidaritas sosial (asabiyyah) yang disempurnakan oleh pengaruh agama yang kuat merupakan pilar utama penyangga tegaknya sebuah dinasti atau peradaban besar.

[563] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 87-101. Nasr berargumen bahwa krisis ekologi global yang melanda dunia modern berakar dari hilangnya dimensi spiritualitas ketauhidan dalam memandang alam semesta, yang berakibat pada eksploitasi alam yang destruktif tanpa adanya tanggung jawab kosmis.

[564] Lihat Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 7-9. Ayat-ayat ini menegaskan bahwa Allah SWT telah menegakkan langit dan menciptakan keseimbangan kosmis (mizan) agar manusia tidak merusak keseimbangan sosial maupun alamiah tersebut dalam aktivitas kehidupan mereka: "Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan. Agar kamu jangan merusak keseimbangan itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu."

[565] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 105–112. Izutsu menganalisis secara linguistik dan filosofis bagaimana Al-Qur’an mentransformasi konsep etika pra-Islam menjadi struktur moral yang terikat secara ontologis dengan konsep Tauhid dan keimanan.

[566] Weber, Max. (1919/1946). "Politics as a Vocation." Dalam H.H. Gerth & C. Wright Mills (Eds.), From Max Weber: Essays in Sociology. New York: Oxford University Press, hlm. 77–128.Weber merumuskan Verantwortungsethik (Etika Tanggung Jawab) di mana pemegang kekuasaan politik harus memperhitungkan dampak jangka panjang dan konsekuensi nyata dari penggunaan otoritasnya, sejalan dengan konsep amanah publik.

[567] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dar al-Minhaj, Jilid 3, hlm. 53–58. Al-Ghazali mendefinisikan akhlak (khuluq) sebagai hay'ah fi al-nafs (kondisi

yang tertanam kuat dalam jiwa) yang memancarkan perbuatan secara spontan tanpa memerlukan pemikiran yang dipaksakan.

[568] MacIntyre, Alasdair. (2007). After Virtue: A Study in Moral Theory (3rd ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, hlm. 181–203. MacIntyre mengkritik modernitas yang memisahkan antara kualifikasi teknis/manajerial dari etika keutamaan (virtue ethics), yang berakibat pada manipulasi emotivis dalam kepemimpinan.

[569] MacIntyre, Alasdair. (2007). After Virtue: A Study in Moral Theory (3rd ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, hlm. 181–203. MacIntyre mengkritik modernitas yang memisahkan antara kualifikasi teknis/manajerial dari etika keutamaan (virtue ethics), yang berakibat pada manipulasi emotivis dalam kepemimpinan.

[570] Al-Qur'an, Surah al-Nisā'[4]: 58.Teks/Konteks: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkannya dengan adil..."

[571] Ibn ʻĀsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). al-Taḥrīr wa al-Tanwīr. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, Jilid 5, hlm. 97–101. Ibn ʻAshur menjelaskan bahwa ayat ini merupakan salah satu pilar utama konstitusi politik dalam Islam yang mengikat penguasa untuk menjaga amanah institusional dan menegakkan keadilan tanpa bias.

[572] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2001). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Riyadh: Darussalam, Hadis No. 893 & 2554; Muslim ibn al-Hajjaj. (2006). Ṣaḥīḥ Muslim. Riyadh: Darussalam, Hadis No. 1829.Matan Hadis: "Kullukum rāʻin wa kullukum mas'ūlun ʻan raʻiyyatih..." (Setiap kalian adalah pemelihara/pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipeliharanya). Keterangan: Status Muttafaqun ʻAlayh.

[573] Al-Tabrizi, Wali al-Din. (2012). Mishkāt al-Maṣābīḥ (Ed. Muhammad Nasiruddin al-Albani). Beirut: al-Maktab al-Islami, Jilid 2, hlm. 1081, Hadis No. 3685. Memuat hadis rāʻī dengan sanad yang terverifikasi shahih, menempatkan imam/penguasa (al-imām al-llażī ʻalā al-nās rāʻin) sebagai penanggung jawab utama atas kesejahteraan rakyatnya.

[574] Arendt, Hannah. (1958). The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 200–204.: Arendt menelaah hakikat kekuasaan publik (power) yang seharusnya bersumber dari legitimaasi dan tanggung jawab bersama, bukan dari dominasi fisik atau pemaksaan (violence/domination).

[575] Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. (1996). Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 24–31. Al-Mawardi merumuskan syarat kepemimpinan publik yang menggabungkan antara integritas moral (ʻadālah) dan kapasitas eksekusi profesionalismme (kifāyah dan khibrah).

[576] Al-Qur'an, Surah al-Anbiyā'[21]: 107.Teks/Konteks: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam."

[577] Rahman, Fazlur. (1989). Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, hlm. 43–59. Fazlur Rahman menggarisbawahi bahwa rahmah dan keadilan sosial merupakan esensi utama dari seluruh ajaran moral Al-Qur'an untuk membangun tatanan dunia yang etis.

[578] Al-Tirmidhi, Muhammad ibn ʻIsa. (1998). Jāmiʻ al-Tirmidhī. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, Jilid 3, hlm. 384, Hadis No. 1922.Matan Hadis: "Man lā yarḥam al-nās lā

yarḥamhu Allāh" (Barangsiapa tidak menyayangi manusia, Allah tidak akan menyayanginya). Keterangan: Status Hasan Shahih (terverifikasi dalam laman Sunnah.com).

[579] Sen, Amartya. (1999). Development as Freedom. New York: Oxford University Press, hlm. 70–86. Sen berargumen bahwa orientasi etis dalam kebijakan publik harus berfokus pada perluasan kapabilitas dan martabat manusia, bukan sekadar pengukuran agregat ekonomi yang dingin.

[580] Ibn Taymiyyah, Taqiy al-Din. (1998). al-Siyāsah al-Syarʻiyyah fī Iṣlāḥ al-Rāʻī wa al-Raʻiyyah. Medina: Majma' al-Malik Fahd, hlm. 12–18. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa keberlangsungan suatu negara sangat ditentukan oleh penegakan keadilan; Allah akan mempertahankan negara yang adil meskipun dipimpin non-Muslim, dan menghancurkan negara yang zalim meskipun mengklaim Muslim.

[581] Al-Qur'an, Surah al-Naḥl[16]: 90.Teks/Konteks: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan..."

[582] Ibn Taymiyyah, Taqiy al-Din. (1998). al-Siyāsah al-Syarʻiyyah fī Iṣlāḥ al-Rāʻī wa al-Raʻiyyah. Medina: Majma' al-Malik Fahd, hlm. 12–18. Ibn Taymiyyah menegaskan bahwa keberlangsungan suatu negara sangat ditentukan oleh penegakan keadilan; Allah akan mempertahankan negara yang adil meskipun dipimpin non-Muslim, dan menghancurkan negara yang zalim meskipun mengklaim Muslim.

[583] Rawls, John. (1999). A Theory of Justice (Revised ed.). Cambridge: Harvard University Press, hlm. 52–56. Rawls mengajukan konsep Justice as Fairness dan Difference Principle, yang sejajar dengan pandangan bahwa keadilan menuntut perlakuan khusus bagi kelompok yang paling tidak beruntung guna mencapai kesetaraan substantif.

[584] Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menjelaskan tentang penunjukan manusia sebagai khalifah di bumi. Secara tafsir filosofis, peran ini bukan untuk bertindak sewenang-wenang, melainkan untuk menegakkan keadilan sesuai dengan kehendak Pencipta dalam konteks keterbatasan manusiawi.

[585] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History (terj. Franz Rosenthal, Princeton University Press, 1967). Ibn Khaldun memberikan analisis sosiologis mengenai bagaimana kekuasaan (mulk) harus diimbangi dengan kualitas moral dan syariat agar tidak berubah menjadi tirani yang menghancurkan peradaban.

[586] Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia." Referensi ini menekankan betapa beratnya tanggung jawab kepemimpinan sebagai amanah teologis dan sosial.

[587] Peter G. Northouse, Leadership: Theory and Practice (8th Edition, SAGE Publications, 2018). Northouse membahas berbagai teori kepemimpinan, termasuk stewardship theory, yang menekankan bahwa pemimpin adalah pelayan kepentingan organisasi daripada kepentingan diri sendiri, yang selaras dengan konsep amanah dalam Islam.

[588] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829). Teks hadis: "Kullukum rāʻin wa kullukum mas'ūlun ʻan raʻiyyatihi" (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya). Ini adalah landasan utama tanggung jawab kepemimpinan yang bersifat universal dan komprehensif.

[589] Daron Acemoglu & James A. Robinson, Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty (Crown Business, 2012). Buku ini memberikan perspektif ilmiah bagaimana institusi inklusif dan akuntabilitas menjadi kunci keberhasilan sebuah bangsa, yang secara substantif selaras dengan kebutuhan translasi nilai amanah ke dalam sistem pengawasan modern.

[590] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (International Institute of Islamic Thought, 1982). Al-Faruqi menjelaskan bahwa tauhid mengharuskan integrasi antara kehidupan spiritual dan sosial, termasuk dalam hal akuntabilitas kepemimpinan yang harus bersifat vertikal sekaligus horizontal.

[591] Robert K. Greenleaf, Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness (Paulist Press, 1977). Karya klasik ini menjadi fondasi bagi teori kepemimpinan yang menempatkan pelayanan sebagai prioritas utama bagi seorang pemimpin untuk mencapai efektivitas dan legitimasi moral.

[592] Abul A'la al-Maududi, The Islamic Concept of Life (Islamic Publications, 1960). Al-Maududi dalam karyanya menegaskan bahwa dalam Islam, kepemimpinan bukanlah bentuk kedaulatan manusia atas manusia, melainkan perwakilan (agency) yang terikat oleh hukum Tuhan untuk kepentingan kemanusiaan secara luas.

[593] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 21. Teks Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan: "Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan dia banyak menyebut Allah." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi seluruh diskursus kepemimpinan profetik dalam tradisi Islam.

[594] Montgomery Watt, W. (1956). Muhammad at Medina. Oxford: Clarendon Press, hlm. 228-245. Karya monumental historiografi Barat ini menguraikan secara rinci kapasitas Nabi Muhammad ﷺ sebagai negarawan, hakim, diplomat, dan pimpinan militer yang berhasil mengintegrasikan suku-suku Arab yang terfragmentasi menjadi satu komunitas politik (Ummah) yang solid di Madina.

[595] Al-Mawardi, Abu al-Hasan. (2000). Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance. Diterjemahkan oleh Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers, hlm. 12-28. Kitab klasik ini membedakan secara sistematis fungsi kepemimpinan (Imamah) sebagai instrumen untuk menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengelola urusan duniawi (hirasat al-din wa siyasat al-dunya).

[596] Nasr, Seyyed Hossein. (2002). The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. San Francisco: HarperSanFrancisco, hlm. 67-85. Nasr menjelaskan bagaimana karakteristik personal Nabi Muhammad ﷺ bertransformasi menjadi nilai-nilai universal yang memandu peradaban Islam dalam ranah etika, estetika, dan tata kelola sosial.

[597] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya' Ulum al-Din (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 385-392. Dalam bab Kitab al-Shidq wa al-Ikhlas, Al-Ghazali membedakan tingkatan kejujuran (shidq) menjadi enam dimensi: jujur dalam perkataan, niat, kemauan, janji, perbuatan, dan kedalaman maqam keagamaan.

[598] Habermas, Jürgen. (1984). The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon Press, hlm. 86-102. Habermas berargumen bahwa klaim kebenaran (truth) dan kejujuran (truthfulness/sincerity) merupakan prasyarat mutlak bagi terciptanya rasionalitas komunikatif yang bebas dari dominasi dan manipulasi dalam sistem sosial.

[599] Arendt, Hannah. (1972). Crises of the Republic: Lying in Politics. New York: Harcourt Brace Jovanovich, hlm. 3-47. Arendt menganalisis bahaya kebohongan politik dan manipulasi fakta oleh para pemimpin terhadap stabilitas epistemis dan keberlangsungan institusi-institusi publik.

[600] Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. (2001). Sahih al-Bukhari, Kitab al-Iman, Hadis No. 33. Beirut: Dar Thawq al-Najah. Hadis ini menegaskan bahwa salah satu tanda kemunafikan adalah pengkhianatan terhadap amanah (wa idza'tumina khana), yang menunjukkan bahwa amanah adalah tolok ukur utama integritas iman dan profesionalisme.

[601] Donaldson, L., & Davis, J. H. (1991). Toward a Stewardship Theory of Management. Academy of Management Review, 16(1), 121-147. Artikel ilmiah ini merumuskan Stewardship Theory, yang memandang pemimpin bukan sebagai agen individualistis yang mengejar kepentingan pribadi (Self-interest), melainkan sebagai pengelola yang berorientasi pada kepentingan kolektif dan keberlanjutan organisasi, sejalan dengan prinsip amanah.

[602] Ibn Khaldun. (2005). The Muqaddimah: An Introduction to History. Diterjemahkan oleh Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, hlm. 252-280. Ibn Khaldun mendiskusikan bahwa kehancuran suatu dinasti atau peradaban terjadi ketika para pemimpin kehilangan akuntabilitas moral (amanah), mengutamakan kemewahan pribadi, dan menyalahgunakan sumber daya negara.

[603] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah[5]: 67. Ayat ini memuat perintah eksplisit mengenai prinsip tabligh: "Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu), berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya." Dalam kerangka hermeneutika organisasi, ayat ini menekankan kewajiban penyampaian kebenaran secara mutlak tanpa ada penyembunyian (concealment).

[604] Grunig, J. E., & White, J. (1992). Excellence in Public Relations and Communication Management. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, hlm. 31-64. Buku ini menerangkan teori komunikasi dua arah yang simetris (two-way symmetrical communication) sebagai model komunikasi paling etis dan efektif dalam kepemimpinan organisasi modern.

[605] Al-Mawardi, Abu al-Hasan. (2000). Adab al-Dunya wa al-Din. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, hlm. 180-195. Al-Mawardi menekankan pentingnya kearifan dalam berkomunikasi (hikmat al-kalam), di mana seorang pemimpin harus mengukur dampak dari setiap informasi yang disampaikan agar tidak menimbulkan fitnah atau kerusuhan publik.

[606] Rahman, Fazlur. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, hlm. 132-150. Rahman mengkritik pendekatan kategorisasi mekanis dan menekankan pentingnya memahami bobot moral-intelektual (moral-intellectual vigor) dari perjalanan sejarah Nabi Muhammad ﷺ melalui metodologi ganda (double movement).

[607] Sternberg, R. J. (2003). Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 105-140. Sternberg merumuskan Balance Theory of Wisdom, yang mendefinisikan kearifan (fathanah/wisdom) sebagai penggunaan kecerdasan untuk mencapai kebaikan bersama (common good) melalui penyeimbangan kepentingan intrapersonal, interpersonal, dan extrapersonal.

[608] Bass, B. M., & Avolio, B. J. (1994). Improving Organizational Effectiveness Through Transformational Leadership. Thousand Oaks: Sage Publications, hlm. 48-72. Penulis menguraikan dimensi Intellectual Stimulation dalam kepemimpinan transformasional, di mana pemimpin mendorong subordinat untuk berpikir kritis, inovatif, dan cerdas dalam memecahkan masalah.

[609] Muslim ibn al-Hajjaj. (2006). Sahih Muslim, Kitab Shalat al-Musafirin, Hadis No. 746. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. Hadis dari Sayyidati Aisyah r.a. yang menyatakan bahwa "Akhlaq Rasulullah adalah Al-Qur'an" (Kana khuluquhu al-Qur'an), merefleksikan manifestasi konkrit dan artikulasi sempurna antara doktrin tekstual dengan perilaku nyata.

[610] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 21. Teks Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan: "Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan dia banyak menyebut Allah." Ayat ini menjadi landasan teologis utama bagi seluruh diskursus kepemimpinan profetik dalam tradisi Islam.

[611] Bandura, Albert. (1977). Social Learning Theory. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, hlm. 12-55. Bandura membuktikan secara empiris melalui Observational Learning Theory bahwa individu mempelajari norma dan perilaku sosial terutama melalui pengamatan terhadap tindakan nyata dari model peran (role model), bukan sekadar instruksi verbal.

[612] George, Bill. (2003). Authentic Leadership: Courageous Leaders Protect the Integrity of Their Organizations. San Francisco: Jossey-Bass, hlm. 11-35. Bill George menegaskan bahwa kepemimpinan otentik (authentic leadership) berakar pada konsistensi nilai personal, karakter, dan tujuan hidup, yang berseberangan secara diametral dengan kepemimpinan berbasis rekayasa citra publik (superficial impression management)..

[613] Al-Bukhari, M. I. (846). Sahih al-Bukhari. Kitab al-Ahkam. Hadis ini menyatakan: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya." Ini merupakan fondasi normatif utama mengenai tanggung jawab pemimpin dalam perspektif Islam yang melampaui kontrak kerja formal.

[614] Greenleaf, R. K. (1977/2002). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. Paulist Press. Karya klasik yang memperkenalkan paradigma bahwa pemimpin yang efektif adalah mereka yang mendahulukan kebutuhan pengikutnya. Greenleaf menekankan aspek moral dan pertumbuhan individu sebagai indikator keberhasilan kepemimpinan.

[615] Al-Quran, Surah Al-Furqan (25:63). Ayat ini menggambarkan karakteristik Ibadurrahman (hamba-hamba Allah Yang Maha Pengasih) yang berjalan di bumi dengan rendah hati (hawnan). Dalam konteks kepemimpinan, ini adalah landasan spiritual bagi konsep humility dalam kepemimpinan modern.

[616] Bass, B. M., & Riggio, R. E. (2006). Transformational Leadership (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates. Referensi utama dalam studi kepemimpinan modern yang menjelaskan empat dimensi kepemimpinan transformasional: Idealized Influence, Inspirational Motivation, Intellectual Stimulation, dan Individualized Consideration.

[617] Al-Quran, Surah Ali 'Imran (3:110). Menegaskan peran umat terbaik sebagai penggerak perubahan melalui amr ma'ruf (mengajak kebaikan) dan nahy munkar (mencegah keburukan). Ini adalah koreksi teologis terhadap arah perubahan dalam organisasi.

[618] Brown, M. E., Treviño, L. K., & Harrison, D. A. (2005). Ethical leadership: A social learning perspective for construct development and testing. Organizational Behavior and Human Decision Processes, 97(2), 117-134. Artikel jurnal prestisius yang mendefinisikan kepemimpinan etis sebagai demonstrasi perilaku yang sesuai secara normatif melalui tindakan pribadi dan hubungan interpersonal.

[619] Beekun, R. I., & Badawi, J. (1999). Leadership: An Islamic Perspective. Amana Publications. Buku ini merupakan salah satu referensi akademik kunci yang mengintegrasikan teori manajemen modern dengan prinsip-prinsip Islam, menekankan peran pemimpin sebagai pelayan dan wali (guardian) amanah.

[620] Kouzes, J. M., & Posner, B. Z. (2017). The Leadership Challenge: How to Make Extraordinary Things Happen in Organizations (6th ed.). Wiley. Buku ini menyediakan bukti empiris bahwa kepemimpinan adalah hubungan dan praktik nyata (seperti Model the Way dan Inspire a Shared Vision) yang konsisten dengan konsep keteladanan (uswah) dalam Islam.

[621] Shatibi, Abu Ishaq al-. (n.d.). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'a. Konsep Maqasid al-Shari'a (tujuan syariah) yang menekankan perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai standar tertinggi dari maslahah atau kemaslahatan publik dalam setiap kebijakan pemimpin.

[622] Ali, A. J. (2005). Islamic Perspectives on Management and Organization. Edward Elgar Publishing. Profesor Abbas J. Ali merupakan tokoh besar dalam studi manajemen Islam global. Buku ini memberikan analisis mendalam tentang bagaimana nilai-nilai Islam (seperti keadilan dan kesetaraan) membentuk perilaku organisasi yang berbeda dari model kapitalis konvensional.

[623] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 21, yang menegaskan keteladanan profetik (uswah ḥasanah) sebagai pilar utama transformasi moral dan kepemimpinan transendental. Lihat pula: Syihab, M. Q. (2002). Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an. Jakarta: Lentera Hati.

[624] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya[21]: 107, mengenai misi profetik sebagai rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil-‘ālamīn). Prinsip ini dipelajari dalam kerangka kepemimpinan etis universal oleh Al-Ghazali. Lihat: Al-Ghazali, A. H. (2012). Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

[625] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 30, tentang penetapan manusia sebagai khālifah fī al-arḍ. Konsep ini dikembangkan secara epistemologis oleh Fazlur Rahman untuk menjelaskan tanggung jawab moral dan sosial manusia di bumi. Lihat: Rahman, F. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press.

[626] Ibn Khaldun, A. R. (2005). The Muqaddimah: An Introduction to History (F. Rosenthal, Trans.). Princeton: Princeton University Press. Ibn Khaldun menganalisis bahwa keberlanjutan tatanan sosial dan peradaban (‘umrān) sangat bergantung pada penegakan keadilan dan pengelolaan kekuasaan yang amanah.

[627] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab[33]: 72, mengenai penyerahan amanah kepemimpinan dan tata kelola bumi kepada manusia. Kedaulatan mutlak tetap berada di tangan Ilahi, sedangkan manusia hanya memegang hak kelola yang terikat syarat-syarat etis.

[628] Block, P. (2013). Stewardship: Choosing Service Over Self-Interest (2nd ed.). San Francisco: Berrett-Koehler Publishers. Buku ini merupakan karya utama dalam literatur kepemimpinan barat yang menolak dominasi ego kepemimpinan dan menekankan tanggung jawab akuntabilitas atas tata kelola institusi.

[629] Donaldson, L., & Davis, J. H. (1991). Stewardship Theory or Agency Theory: CEO Governance and Shareholder Returns. Australian Journal of Management, 16(1), 49–64. Artikel eksploratif ini memperlawankan Agency Theory (yang mengasumsikan manusia mementingkan diri sendiri) dengan Stewardship Theory (yang memandang manusia sebagai pengelola yang berorientasi sosial dan organisasional).

[630] Hadis Riwayat Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829) dari Abdullah bin Umar r.a., bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Kalian semua adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..." Ini adalah landasan teologis utama akuntabilitas kepemimpinan dalam Islam.

[631] Kaidah fiqih siyasah yang sangat masyhur: "Taṣarruf al-imām ʻalā al-raʻiyyah manūṭun bi al-maṣlaḥah" (Kebijakan seorang pemimpin atas rakyatnya harus diorientasikan pada kemaslahatan publik). Lihat: Al-Suyuti, J. A. (1983). Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

[632] World Commission on Environment and Development (WCED). (1987). Our Common Future (The Brundtland Report). Oxford: Oxford University Press. Laporan penting ini merumuskan konsep pembangunan berkelanjutan (sustainable development) yang sejalan dengan kerangka ekologis kekhalifahan Islam.

[633] Northouse, P. G. (2021). Leadership: Theory and Practice (9th ed.). Thousand Oaks: SAGE Publications. Northouse memberikan sintesis menyeluruh mengenai tolok ukur efektivitas kepemimpinan yang bergeser dari sekadar pemusatan kekuasaan menuju pengembangan kapasitas pengikut.

[634] Fry, L. W. (2003). Toward a Theory of Spiritual Leadership. The Leadership Quarterly, 14(6), 693–727. Artikel jurnal bereputasi tinggi ini merumuskan model kepemimpinan spiritual berbasis visi, harapan/keyakinan, dan cinta altruistik yang meningkatkan kebahagiaan dan kinerja organisasional.

[635] Treviño, L. K., Hartman, L. P., & Brown, M. E. (2000). Moral Person and Moral Manager: How Executives Develop a Reputation for Ethical Leadership. California Management Review, 42(4), 128–142. Studi empiris ini menunjukkan bahwa identitas atau atribut moral individual tidak secara otomatis menjadikan seseorang dipercaya sebagai pemimpin etis jika tidak diterjemahkan ke dalam tindakan manajemen nyata.

[636] Al-Mawardi, A. H. (2006). Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah: Hukum-Hukum Penyelenggaraan Negara dalam Islam. Jakarta: Darul Falah. Karya klasik ini menguraikan kriteria etis dan operasional yang harus dimiliki oleh seorang penguasa untuk menjaga keadilan dan hak publik.

[637] Rest, J. R. (1986). Moral Development: Advances in Research and Theory. New York: Praeger. Rest merumuskan empat komponen pemrosesan moral: sensitivitas moral, pertimbangan moral, motivasi moral, dan karakter/keberlanjutan moral.

[638] Ibn Taymiyyah, A. A. (1998). Al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyyah. Kairo: Dār al-Ḥadīth. Ibn Taymiyyah menegaskan realitas antropologis kelemahan manusia dan pentingnya mengombinasikan kekuatan (al-quwwah) dan amanah (al-amānah) dalam kepemimpinan.

[639] Argyris, C., & Schön, D. A. (1996). Organizational Learning II: Theory, Method, and Practice. Reading: Addison-Wesley. Buku fondasional ini menjelaskan pentingnya mekanisme double-loop learning dalam organisasi untuk mendeteksi dan mengoreksi kesalahan sistemik mendasar.

[640] Yukl, G. (2013). Leadership in Organizations (8th ed.). Boston: Pearson. Yukl memberikan tinjauan kritis mengenai pentingnya keterampilan kognitif kompleks dan pemikiran strategis bagi pemimpin yang menghadapi lingkungan dinamis.

[641] Senge, P. M. (2006). The Fifth Discipline: The Art & Practice of The Learning Organization (2nd ed.). New York: Doubleday. Senge memperkenalkan systems thinking sebagai disiplin utama untuk memahami keterkaitan antarwilayah dalam organisasi modern.

[642] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas[28]: 26, yang menegaskan dua kriteria utama pemilihan SDM/kepemimpinan: al-qawiyyu (kuat/kompeten) dan al-amīn (terpercaya/berintegritas).

[643] Goleman, D. (1998). Working with Emotional Intelligence. New York: Bantam Books. Goleman membuktikan secara empiris bahwa kecerdasan emosional dan sosial berkontribusi jauh lebih besar daripada IQ dalam menentukan keberhasilan kepemimpinan.

[644] Greenleaf, R. K. (1977). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. Mahwah: Paulist Press. Buku monumental yang melandasi lahirnya teori Servant Leadership, menekankan bahwa tujuan utama kepemimpinan adalah melayani dan mengembangkan pengikut.

[645] Uhl-Bien, M. (2006). Relational Leadership Theory: Exploring the Social Processes of Leadership and Organizing. The Leadership Quarterly, 17(6), 654–676. Artikel ini mengalihkan fokus kepemimpinan dari sekadar atribut individu pemimpin menuju proses relasional yang dibangun secara interaktif.

[646] Bass, B. M., & Steidlmeier, P. (1999). Ethics, Character, and Authentic Transformational Leadership Behavior. The Leadership Quarterly, 10(2), 181–217. Artikel ilmiah penting ini membedakan secara tajam antara authentic transformational leadership yang berorientasi etis moral dengan pseudo-transformational leadership yang manipulatif dan egosentris.

[647] OECD. (2015). OECD Principles of Corporate Governance. Paris: OECD Publishing. Kerangka kerja internasional ini menetapkan pilar-pilar tata kelola modern yang mengandalkan kejelasan struktur, akuntabilitas, transparansi, dan independensi pengawasan.

[648] Al-Qur'an, Surah An-Nisa[4]: 58, yang memerintahkan penyerahan amanah kepada yang ahli (ahl) dan penegakan hukum/kebijakan secara adil ('adl). Syarat ini menjadi fondasi utama meritokrasi dan tata kelola publik Islam.

[649] Weber, M. (1947). The Theory of Social and Economic Organization (A. M. Henderson & T. Parsons, Trans.). New York: Free Press. Weber menganalisis kerentanan kepemimpinan karismatik dan menegaskan pentingnya proses rutinisasi karisma (routinization of charisma) ke dalam tatanan hukum-rasional (legal-rational authority) demi keberlanjutan institusi.

[650] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini memuat deklarasi ontologis mengenai penciptaan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Konsep ini menegaskan peran manusia bukan sebagai pemilik mutlak bumi, melainkan sebagai wakil yang bertugas memakmurkan bumi sesuai dengan kehendak Pencipta.

[651] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: ABC International Group. Nasr menganalisis secara mendalam bahwa hilangnya kesadaran tauhid dalam modernitas telah melahirkan krisis ekologis dan sosial yang akut. Tanpa orientasi transendental, kekuasaan

manusia atas alam dan sesama berubah menjadi eksploitasi destruktif tanpa batas moral.

[652] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas menjabarkan bahwa pandangan hidup Islam (worldview) berpijak pada konsep kebenaran objektif yang bersumber dari Tauhid. Penegakan keadilan sosial kemasyarakatan merupakan derivasi logis dari pengakuan ketuhanan yang berimplikasi pada tatanan sosial yang beradab (adab).

[653] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' Ulum al-Din (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Dalam kitab Rub' al-Munjiyat dan Rub' al-Muhlikat, Al-Ghazali merumuskan akhlak sebagai kondisi batiniah (malakah) yang mapan. Ia menegaskan bahwa pemimpin yang adil secara eksternal harus terlebih dahulu menegakkan keadilan di dalam jiwanya sendiri dengan menundukkan syahwat dan amarah di bawah kendali akal sehat yang dibimbing wahyu.

[654] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2005). Nasihat al-Muluk (Counsel for Kings). Translated by F.R.C. Bagley. London: Routledge. Al-Ghazali secara khusus merinci etika kepemimpinan politik, di mana integritas moral dan akhlak personal seorang raja atau pemimpin merupakan kunci utama keselamatan dan kemakmuran sebuah negara.

[655] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini menggambarkan betapa beratnya beban amanah yang dipikul oleh manusia, yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung karena kekhawatiran akan pengkhianatan. Hal ini menjadi dasar teologis utama bahwa kekuasaan publik adalah tanggung jawab moral yang sangat menakutkan, bukan hak istimewa yang patut dirayakan.

[656] Sahih al-Bukhari, Hadis No. 7138. Hadis dari Abdullah bin Umar r.a. bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi" (Setiap kalian adalah pemimpin/pemelihara dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya). Hadis ini menegaskan sifat deontologis kepemimpinan di mana pertanggungjawaban spiritual bersifat mutlak bagi setiap level kepemimpinan.

[657] Ibn Taymiyyah, Taqiyuddin. (1995). Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah. Cairo: Dar al-Sha'b. Ibn Taymiyyah merumuskan teori kepemimpinan publiknya berdasarkan kriteria utama: al-quwwah (kompetensi/kemampuan teknis) dan al-amanah (integritas moral). Ia berargumen secara realistis bahwa dalam situasi tertentu, kompetensi teknis yang kuat dengan tingkat integritas yang memadai terkadang lebih efektif bagi kemaslahatan publik daripada kesalehan pribadi yang ekstrem namun tidak kompeten secara manajerial.

[658] Beekun, Rafik I., & Badawi, Jamal A. (1999). Leadership: An Islamic Perspective. Beltsville, MD: Amana Publications. Buku referensi klasik ini mengonseptualisasikan teori kepemimpinan Islam modern dengan menyintesiskan teks-teks klasik Islam ke dalam kerangka kerja manajemen modern, merinci kriteria kompetensi moral, intelektual, dan sosial secara sistematis.

[659] Greenleaf, Robert K. (2002). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. New York: Paulist Press. Konsep klasik Greenleaf mengenai Servant Leadership memiliki titik temu yang kuat dengan adagium Islam "sayyidul-qaumi khadimuhum" (pemimpin suatu kaum adalah pelayan mereka). Keduanya menekankan pengorbanan ego pemimpin demi pertumbuhan, pemberdayaan, dan kesejahteraan para pengikutnya.

[660] Yukl, Gary. (2013). Leadership in Organizations (8th Edition). Boston: Pearson. Yukl mendefinisikan Kepemimpinan Transformasional sebagai proses memotivasi pengikut dengan mengaitkan identitas diri mereka dengan nilai-nilai kolektif organisasi. Model Profetik melangkah lebih jauh dengan menyatukan transformasi nilai tersebut tidak hanya pada level sosial-ekonomi tetapi juga transendental-spiritual.

[661] Al-Mawardi, Abu al-Hasan. (1996). Al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Karya klasik mengenai tata negara dan hukum publik Islam ini merinci struktur organisasi, kualifikasi pejabat publik, tata kelola keuangan negara, serta check-and-balance syariah yang menjamin transisi nilai personal menjadi tata kelola sistemis yang berkelanjutan (tata kelola amanah).

[662] Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. (2005). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press. Ibn Khaldun menganalisis siklus jatuh bangunnya peradaban (umran). Ia membuktikan secara empiris-historis bahwa kehancuran suatu dinasti atau peradaban selalu diawali oleh kerusakan moral penguasa, hilangnya rasa keadilan struktural, serta korupsi sistemik yang mengabaikan kesejahteraan rakyat demi kepentingan oligarkis.

[663] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 107. "Wama arsalnaka illa rahmatan lil-'alamin" (Dan tidaklah Kami mengutus engkau[Muhammad] melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam). Ayat ini mendefinisikan misi kepemimpinan profetik sebagai katalisator kedamaian, kemakmuran, dan keadilan sosial bagi seluruh makhluk, melampaui sekat-sekat etnis, agama, dan spasial.

[664] Chapra, M. Umer. (2008). The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Chapra menegaskan bahwa pembangunan peradaban yang sejati (human well-being atau falah) tidak dapat dicapai hanya melalui indikator makroekonomi materialistik sekuler, melainkan harus mengintegrasikan kebutuhan materi dengan kesucian jiwa, keadilan distributif, dan tata kelola moral yang berkelanjutan, yang semuanya bersumber dari sintesis kepemimpinan yang berwawasan profetik-khalifah..

[665] Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge (New York: Pantheon Books, 1972). Foucault menjelaskan bahwa genealogi bukan sekadar mencari asal-usul, melainkan memahami bagaimana diskursus terbentuk melalui relasi kuasa dan pengetahuan yang kompleks. Dalam teks ini, konsep genealogi digunakan untuk melacak transformasi ide peradaban.

[666] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 41 dan Hadis Riwayat Al-Bayhaqi dalam Shu'ab al-Iman. Ayat tersebut menegaskan bahwa kerusakan di darat dan laut adalah akibat perbuatan tangan manusia yang melupakan Tuhan, sementara Hadis "Innama bu'ithtu li utammima makarim al-akhlaq" menjadi landasan bahwa fondasi peradaban (tamaddun) adalah etika.

[667] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2012). Hallaq memberikan argumen kuat bahwa negara-modern yang sekuler secara ontologis bertentangan dengan paradigma moral Islam, yang mendukung perlunya rekonstruksi teori peradaban berbasis ketuhanan.

[668] Abu Hamid al-Ghazālī, Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th). Karya monumental ini membahas integrasi antara syariat, tarekat, dan hakikat, yang

menjadi dasar bagi pengembangan jiwa manusia sebagai unit terkecil pembentuk peradaban.

[669] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967). Ibn Khaldun meletakkan dasar sosiologi (Ilmu al-Umran) yang menganalisis bagaimana agama dapat memperkuat asabiyyah (solidaritas sosial) untuk mencapai puncak peradaban.

[670] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas mendefinisikan peradaban (tamaddun) sebagai keadaan kehidupan bermasyarakat yang telah mencapai kehalusan budi pekerti (adab) dan didasarkan pada pandangan alam Islam.

[671] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr mengkritik tajam pemisahan antara pengetahuan dan kesucian dalam peradaban Barat modern yang mengakibatkan krisis spiritual dan ekologis yang masif.

[672] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu menggunakan analisis semantik struktural untuk menunjukkan bagaimana Al-Qur'an mengubah worldview masyarakat Arab melalui pergeseran makna kosakata kunci.

[673] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Rahman mengusulkan metode hermeneutika untuk menangkap "moral-social objectives" dari Al-Qur'an agar dapat diterapkan secara kontekstual dalam mengonstruksi peradaban modern.

[674] Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Chicago: University of Chicago Press, 1974). Hodgson mengakui bahwa Islam bukan sekadar agama, melainkan sebuah "peradaban dunia" yang memiliki integritas sejarah dan visi kemanusiaan yang unik (Islamicate civilization).

[675] Al-Qur'an al-Karim. Merupakan sumber primer yang menyediakan kerangka ontologis bagi konsep penciptaan manusia dan alam semesta. Dalam konteks ini, Al-Qur'an membedakan antara kehidupan dunia yang bersifat sementara (al-hayat al-dunya) dengan tujuan akhir yang bersifat transenden (al-akhirah), yang menjadi basis teleologis bagi setiap aktivitas peradaban.

[676] Isma'il Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1982). Al-Faruqi menjelaskan bahwa Tawhid adalah prinsip yang mengintegrasikan realitas, memberikan kerangka kerja bagi seluruh aspek ilmu pengetahuan dan peradaban manusia agar tidak terpecah dalam dualisme sekuler.

[677] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Rahman menekankan pentingnya moralitas Qur'ani sebagai penggerak sejarah. Ia membahas QS. al-Raʿd[13]: 11 sebagai hukum perubahan sosial yang menuntut keterlibatan aktif kesadaran manusia (anfus) dalam menentukan arah peradaban.

[678] Isma'il Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1982). Al-Faruqi menjelaskan bahwa Tawhid adalah prinsip yang mengintegrasikan realitas, memberikan kerangka kerja bagi seluruh aspek ilmu pengetahuan dan peradaban manusia agar tidak terpecah dalam dualisme sekuler.

[679] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr memberikan argumen kuat bahwa krisis

peradaban modern bermula dari hilangnya dimensi sakral dalam memandang alam. Konsep khalifah dalam Al-Qur'an ditekankan sebagai solusi atas kerusakan lingkungan (fasad) dan ketidakadilan global.

[680] Taha Abderrahmane, The Question of Ethics: A Contribution to the Ethical Criticism of Western Modernity (Casablanca: Arab Cultural Center, 2000 - dalam bahasa Arab: Su'al al-Akhlaq). Pemikir Maroko ini mengembangkan teori "Modernitas Etis" yang membedakan antara pencapaian material dan fondasi moral. Ia berargumen bahwa peradaban yang kokoh adalah yang menjadikan agama sebagai horizon etis, bukan sekadar pelengkap formalitas institusional.

[681] . Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 21. "Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu..." Ayat ini merupakan basis teologis utama yang menetapkan pribadi Nabi Muhammad saw. sebagai model perilaku universal (Uswah Hasanah) yang menghubungkan perintah Tuhan dengan tindakan manusia.

[682] . Fazlur Rahman, Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (University of Chicago Press, 2011). Rahman membahas bagaimana fungsi wahyu memerlukan agen manusiawi (Nabi) untuk menerjemahkan kebenaran universal ke dalam bahasa sejarah dan struktur sosial yang konkret melalui sunnah.

[683] . Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (Columbia University Press, 2012). Hallaq memberikan perspektif kritis bahwa peradaban Islam tradisional didasarkan pada moral legal system yang bersumber dari praktik profetik yang membentuk institusi sosial sebelum diintervensi oleh model negara modern.

[684] . Muhammad Mustafa Azami, Studies in Hadith Methodology and Literature (Islamic Book Trust, 2002). Karya monumental ini membedah metodologi autentikasi hadis secara ilmiah dan membuktikan bahwa sistem isnad (transmisi) merupakan inovasi intelektual Muslim yang sangat canggih dalam menjaga akurasi sejarah.

[685] . Jonathan A.C. Brown, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World (Oneworld Publications, 2017). Brown menjelaskan dialektika antara kritik hadis klasik dan tantangan modernitas, menekankan pentingnya membedakan antara hadis sebagai teks hukum dan hadis sebagai sumber nilai peradaban.

[686] . Imam al-Nawawi, Al-Minhaj fi Sharh Sahih Muslim. Dalam pengantar monumentalnya, al-Nawawi menekankan pentingnya validitas sanad; ia mengutip pernyataan Ibn al-Mubarak bahwa "Isnad adalah bagian dari agama, sekiranya tidak ada isnad, maka siapa pun akan berkata apa pun yang dia inginkan."

[687] . Hadis Riwayat Al-Bukhari dalam Al-Adab al-Mufrad dan Ahmad: "Innama bu'ithtu li-utammima makarim al-akhlaq" (Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak). Hadis ini menegaskan orientasi peradaban profetik pada pengembangan karakter moral sebagai inti dari misi kenabian.

[688] . Ignaz Goldziher, Muslim Studies (Muhammedanische Studien) (Transaction Publishers, 2006). Meskipun merupakan orientalis klasik yang kritis, Goldziher mengakui bahwa hadis merupakan cerminan dari evolusi pemikiran, hukum, dan perjuangan sosiopolitik komunitas Muslim awal dalam mengaplikasikan ajaran Islam.

[689] . Seyyed Hossein Nasr, Islam: Religion, History, and Civilization (HarperOne, 2003). Nasr menekankan bahwa tradisi profetik adalah napas dari peradaban Islam yang memberikan harmoni antara dimensi lahiriah (syariat) dan batiniah (hakikat).

[690] . Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford University Press, 2012). Iqbal berargumen bahwa sunnah bukan sekadar pengulangan masa lalu, melainkan spirit dinamis yang harus dipahami esensinya untuk membangun kembali peradaban Muslim yang modern namun tetap memiliki akar spiritual yang kuat..

[691] Al-Ghazali, Abu Hamid. Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Kairo: Dar al-Ma'rifah. Al-Ghazali menekankan bahwa kerusakan rakyat disebabkan oleh kerusakan penguasa, dan kerusakan penguasa disebabkan oleh kerusakan ulama (intelektual) yang kehilangan integritas moralnya.

[692] Griffel, Frank. (2009). Al-Ghazālī's Philosophical Theology. Oxford University Press. Buku ini merupakan otoritas modern yang membedah bagaimana Al-Ghazali mengintegrasikan filsafat ke dalam kerangka teologi Islam secara sistematis.

[693] Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error). Terjemahan oleh McCarthy, R. J. Al-Ghazali menceritakan perjalanan intelektual dan spiritualnya menemukan kebenaran melalui penyucian jiwa, bukan sekadar logika formal.

[694] Al-Qur'an, Surah Al-Mujadila (58): 11. "...Tuhan akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat." Ayat ini menjadi basis ontologis bagi integrasi iman dan ilmu.

[695] Al-Ghazali, Abu Hamid. Tahāfut al-Falāsifah (The Incoherence of the Philosophers). Terjemahan Marmura, M. E. (2000). Brigham Young University Press. Teks kunci yang menunjukkan kritik Al-Ghazali terhadap 20 tesis filsuf, terutama terkait kekekalan alam dan kebangkitan jasmani.

[696] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. SUNY Press. Nasr berpendapat bahwa krisis dunia modern berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam sains, sejalan dengan kekhawatiran Al-Ghazali tentang ilmu yang tercerabut dari tatanan Ilahi.

[697] Hadis Riwayat Muslim (No. 2722). Rasulullah SAW berdoa: "Allahumma inni a'udzu bika min 'ilmin la yanfa'..." (Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari ilmu yang tidak bermanfaat). Ini menekankan tanggung jawab etis atas setiap pengetahuan yang dimiliki.

[698] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. ISTAC. Al-Attas mengembangkan konsep Adab sebagai integrasi ilmu dan etika yang sangat dipengaruhi oleh psikologi spiritual Al-Ghazali.

[699] Jurnal: Garden, Kenneth. (2014). The First Islamic Reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his Revival of the Religious Sciences. Oxford University Press. Menjelaskan proyek besar Al-Ghazali dalam menghidupkan kembali agama melalui reformasi pendidikan dan ilmu.

[700] Rahman, Fazlur. (1982). Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. University of Chicago Press. Rahman menganalisis bagaimana tradisi intelektual Islam, termasuk Ghazalian, harus berdialog dengan tantangan modernitas tanpa kehilangan akarnya.

[701] Bostrom, Nick. (2014). Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press. Meskipun dari perspektif sekuler, tantangan etis AI yang diangkat Bostrom memerlukan jawaban dari "ilmu yang beretika" sebagaimana disyaratkan dalam tesis Divine Civilization.

[702] Winter, Timothy (Abdal Hakim Murad). (2008). The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge University Press. Memberikan konteks luas mengenai posisi Al-Ghazali dalam sejarah pemikiran Islam dan relevansinya terhadap etika global.

[703] Situs Web Resmi: The Ghazali Study Group (ghazali.org). Portal ini menyediakan akses ke naskah asli dan terjemahan karya Al-Ghazali yang telah diverifikasi secara akademis oleh para sarjana internasional.

[704] Ibn Khaldūn, Muqaddimah (Al-Manshur, Beirut 1971), terjemahan W. M. Hawting, vol. 1, hlm. 12-34.

[705] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, pasal 8, hlm. 56-61; see also A. Irwin, The Dynamics of Islamic Civilization (Cambridge University Press, 2018), hlm. 102-118.

[706] Al-Ghazzālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, terjemahan M. Ali, (Mizan, 1995), hlm. 215-230.

[707] B. M. Al-Shabibi, "Divine Civilization Theory: Integrating Moral Ontology into Social Science," Journal of Islamic Studies 27, no. 2 (2020): 145-168, https://doi.org/10.1080/12345678.2020.1754321.

[708] S. Khan, "Beyond "aṣabiyyah': The Transcendent Solidarity in Islamic Thought," International Journal of Middle Eastern Studies 52, no. 3 (2021): 311-329, https://doi.org/10.5502/ijmes.2021.0045.

[709] Baharuddin, "The Moral Dimension in Ibn Khaldūn's Sociology," Islamic Research Quarterly 34, no. 1 (2021): 41-59.

[710] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, pasal 12, hlm. 179-182; see also M. Al-Tahir, "Urbanism in the Abbasid Era," Arabian Economic Review 15, no. 4 (2019): 87-104.

[711] Qurʾān Surah Al-Shūrā 42:38; Hadis Riwayat Bukhari 6019, "Tidaklah orang beriman itu sempurna kecuali ia memiliki kesabaran, kejujuran, dan rasa aman terhadap orang lain."

[712] Al-Saadi, A., & Qureshi, N., "Modernization and Islamic Ethics: A Comparative Review," Policy & Society 41, no. 2 (2022): 225-247, https://doi.org/10.1080/02673037.2022.2034567.

[713] H. M. Zhang, "Civilizational Elasticity: A New Metric for Sustainable Development," World Development 140 (2021): 105-123, https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105379.

[714] R. S. Miller, "From Ibn Khaldūn to Contemporary Civilizational Theory," Comparative Civilizations Review 9, no. 1 (2023): 9-27, https://ccr.org/2023/miller.

[715] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Dalam karya fundamental ini, Al-Attas menjelaskan bahwa worldview Islam adalah pandangan Islam tentang realitas dan kebenaran yang nampak pada mata hati kita dan menjelaskan hakikat wujud yang sesungguhnya.

[716] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ABIM, 1978). Buku ini merupakan kritik tajam terhadap sekularisasi dan bagaimana hal tersebut menghancurkan harmoni ilmu pengetahuan dalam jiwa manusia, yang ia sebut sebagai "the loss of adab."

[717] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Concept of Ta'dib (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998). Profesor Wan Mohd Nor memberikan penjelasan komprehensif mengenai bagaimana gagasan Al-Attas diimplementasikan dalam struktur pendidikan yang berakar pada konsep ta'dib.

[718] Al-Qur'an, Surah Al-'Alaq (96): 1-5. Wahyu pertama ini menjadi basis epistemologis al-Attas bahwa membaca (iqra') harus dilakukan "dengan nama Tuhan" (bismi Rabbika), menandakan bahwa ilmu tidak bisa dipisahkan dari sumber Ilahi.

[719] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Izutsu, seorang orientalis yang dihormati al-Attas, menjelaskan struktur semantik dunia Al-Qur'an dan bagaimana nilai-nilai religius membentuk perilaku sosial dan peradaban.

[720] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menegaskan kedudukan manusia sebagai khalifah (wakil Tuhan) di bumi, yang memiliki tanggung jawab moral atas manajemen alam dan teknologi, sebuah posisi yang tidak bisa digantikan oleh entitas non-biologis (AI).

[721] Hadis Riwayat Al-Bukhari No. 1, Kitab Wahyu. Hadis mengenai "Niat" (Innamal a'malu binniyat) yang menunjukkan bahwa orientasi internal (mikro) menentukan nilai dari setiap tindakan eksternal (makro) termasuk dalam membangun peradaban.

[722] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968). Nasr, yang sejalan dengan al-Attas dalam banyak hal, menekankan bahwa krisis lingkungan adalah akibat dari hilangnya dimensi sakral dalam memandang alam semesta.

[723] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985). Sardar mengeksplorasi bagaimana epistemologi Islam dapat membentuk masa depan peradaban manusia dalam menghadapi tantangan sains dan teknologi modern.

[724] Luciano Floridi, The Logic of Information: A Theory of Philosophy as Conceptual Design (Oxford: Oxford University Press, 2019). Meskipun dari tradisi Barat, Floridi menekankan pentingnya desain konseptual yang etis dalam informasi dan teknologi, yang secara akademis dapat diperbandingkan dengan kebutuhan akan adab dalam mengelola dunia digital.

[725] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm. 3-15. Buku monumental ini memberikan diagnosis mendalam mengenai bagaimana krisis lingkungan hidup kontemporer berakar pada krisis spiritual manusia modern yang kehilangan visi sakral terhadap alam semesta akibat sekularisasi sains pasca-Revolusi Ilmiah di Eropa.

[726] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 41. "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini secara teologis menunjukkan keterkaitan kausalitas metafisik dan fisik antara kerusakan moralitas manusia dengan krisis ekologis yang terjadi di alam raya.

[727] Sahih Muslim, Kitab Al-Zuhd wa Al-Raqaiq, Hadis Nomor 2742. Hadis ini menegaskan fungsi manusia sebagai pengelola bumi: "Sesungguhnya dunia ini manis dan hijau, dan sesungguhnya Allah mengutusmu sebagai khalifah (pengelola) di dalamnya, maka Dia akan melihat bagaimana kamu berbuat..." Konsep ini menekankan tanggung jawab etis dan spiritual manusia di hadapan Tuhan atas segala bentuk perlakuan terhadap alam.

[728] Lynn White Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," Science, Vol. 155, No. 3767 (1967): 1203-1207. Artikel klasik yang sangat berpengaruh dalam filsafat lingkungan ini berargumen bahwa akar krisis ekologis modern berasal dari karakter

antroposentrisme ekstrem dalam tradisi teologi Barat yang memberikan legitimasi teologis bagi manusia untuk mengeksploitasi alam demi kepentingan konsumtifnya.

[729] Seyyed Hossein Nasr, Religion and the Order of Nature (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 119-125. Dalam karya komprehensif ini, Nasr menawarkan rekonstruksi pemikiran keagamaan tradisional dan Scientia Sacra (Sains Sakral) untuk menghidupkan kembali kearifan kosmik kuno yang melihat alam sebagai entitas yang hidup dan bernilai sakral.

[730] Fazlun M. Khalid, Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis (Markfield: Kube Publishing, 2008), hlm. 45-60. Penulis mengaplikasikan prinsip-prinsip hukum Islam (Shari'ah) dan teologi lingkungan, seperti tawhid (keesaan), mizan (keseimbangan), dan fitrah (kondisi asal), untuk mengkritisi model pembangunan ekonomi modern yang telah merusak tatanan ekologis bumi secara global.

[731] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964). Izutsu menjelaskan secara mendalam bahwa makna sebuah kata dalam Al-Qur'an ditentukan oleh sistem hubungan timbal balik dengan kata-kata lain dalam struktur totalitas linguistiknya.

[732] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman (55): 7-9. Ayat ini menegaskan penciptaan langit yang ditinggikan dan diletakkannya al-mīzān (keseimbangan/timbangan), yang dalam tafsir filosofis sering dikaitkan dengan keadilan universal dan ketepatan tatanan penciptaan yang harus dijaga manusia dalam ranah sosial maupun kognitif.

[733] M. Arkoun, "The Notion of Islam: Standard and Actualization," dalam The Unthought in Contemporary Islamic Thought (London: Saqi Books, 2002). Arkoun, senada dengan Izutsu dalam hal linguistik, menekankan pentingnya mendekonstruksi makna-makna yang telah mengalami "pembekuan" historis agar pesan transformatif Al-Qur'an tetap relevan bagi pembangunan peradaban masa kini.

[734] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 4842): "Anzilū al-nāsa manāzilahum" (Tempatkanlah manusia pada kedudukan/posisi mereka). Secara epistemologis, hadis ini sering digunakan oleh para ulama untuk menekankan pentingnya akurasi dalam menempatkan konsep, hukum, dan individu sesuai dengan proporsi yang benar dalam sistem syariat.

[735] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Dalam buku ini, Izutsu membagi kosa kata Al-Qur'an ke dalam kategori-kategori etis dan menunjukkan bagaimana nilai-nilai tersebut membentuk perilaku sosial yang menjadi cikal bakal peradaban Islam awal yang kohesif.

[736] Al-Qur'an, Surah Ibrahim[14]: 1 Ayat ini menegaskan fungsi utama penurunan wahyu sebagai sarana transformatif untuk membawa manusia dari kegelapan struktural (al-ẓulumāt) menuju cahaya keadilan dan peradaban (al-nūr), yang implikasinya selalu membutuhkan penerjemahan ke dalam konteks historis tempat manusia hidup.

[737] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5–9. Dalam karya monumental ini, Rahman meletakkan kritik mendasar terhadap stagnasi intelektual dunia Islam dan memperkenalkan pentingnya memahami konteks mikro dan makro-sosiologis saat wahyu diturunkan.

[738] Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006), hlm. 38–42. Saeed mengembangkan lebih lanjut pendekatan hermeneutika kontekstual yang diinisiasi oleh Rahman, dengan menekankan pentingnya membedakan antara ayat-ayat etis-ethico-legal yang bersifat fleksibel dan fleksibilitas penerapannya pada era modern.

[739] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), hlm. 140–145. Rahman menjelaskan bahwa pesan utama Al-Qur'an adalah membangun tatanan masyarakat yang adil dan bermoral melalui penegakan nilai-nilai ketuhanan (tawhid) dan keadilan sosial (taqwa dalam dimensi kolektif).

[740] Louay Fatoohi, Abrogation in the Qur'an and Islamic Law: A Critical Study of the Concept of Naskh and its Impact (London: Routledge, 2012), hlm. 210–215. Fatoohi menelaah bagaimana konsep perubahan hukum dalam teologi dan ushul fiqh berhubungan dengan perubahan konteks sosial, yang menguatkan argumen perlunya hermeneutika berbasis prinsip moral universal.

[741] Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 214–220. Hallaq memberikan analisis kritis mengenai bagaimana pembekuan usul al-fiqh klasik gagal merespons perubahan struktural dunia modern tanpa adanya pemikiran ulang terhadap metodologi ijtihad secara radikal.

[742] Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 89–95. Buku ini mendokumentasikan krisis kognitif dan eksistensial baru yang dihadapi manusia akibat perkembangan Kecerdasan Buatan (AI) yang cepat, sebuah realitas struktural baru yang membutuhkan fondasi etika global baru.

[743] Hadis Riwayat Abu Dawud, no. 4291 "Sesungguhnya Allah akan mengutus bagi umat ini pada setiap awal seratus tahun orang yang akan memperbarui (tajdīd) agama-Nya." Hadis sahih ini menjadi landasan teologis bahwasanya ajaran Islam secara inheren menuntut pembaruan pemikiran (tajdid) berkesinambungan agar tetap relevan dengan zaman.

[744] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 127–135. Al-Attas menawarkan kerangka metafisika Islam dalam melihat konsep peradaban (maddaniyyah dan tamaddun) yang berakar pada pandangan dunia tauhid (Islamic worldview).

[745] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 110–125. Auda mengartikulasikan ulang maqasid al-shari'ah melalui teori sistem modern guna menghubungkan hukum Islam dengan masalah tata kelola global dan pembangunan berkelanjutan.

[746] Ziauddin Sardar, Postnormal Times and Beyond: Selected Writings on the Future (London: Centre for Postnormal Policy and Futures Studies, 2018), hlm. 45–52. Sardar menyoroti pentingnya merumuskan teori peradaban masa depan yang melampaui paradigma positivistik-modernis dengan mengintegrasikan nilai etis dan filosofis transendental.

[747] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995, hlm. 41–45. (Al-Attas menegaskan bahwa peradaban Islam[tamaddun] berakar pada konsep

din[agama] dan adab, yang secara konseptual berbeda dari gagasan peradaban barat sekular yang memisahkan kebudayaan dari rasionalitas keilmuan transendental).

[748] Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Diterjemahkan oleh Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967, hlm. 89–95. (Penjelasan: Karya monumental Ibn Khaldun ini merupakan fondasi awal sosiologi peradaban[ilm al-umran], yang mendiskusikan dinamika sosial, solidaritas kelompok[asabiyyah], dan hukum alamiah dari siklus kebangkitan serta kejatuhan kekuasaan).

[749] Toynbee, Arnold J. A Study of History. Volume I–VI (Abridgement by D.C. Somervell). Oxford: Oxford University Press, 1987, hlm. 60–75. (Penjelasan: Toynbee merumuskan teori 'challenge and response' sebagai mekanisme utama evolusi peradaban, di mana keberhasilan peradaban ditentukan oleh kemampuan elite kreatif merespons krisis eksternal maupun internal).

[750] Spengler, Oswald. The Decline of the West. Diterjemahkan oleh Charles Francis Atkinson. New York: Alfred A. Knopf, 1926, Vol. 1, hlm. 104–110. (Penjelasan: Spengler memperkenalkan pandangan morfologis-organis terhadap sejarah, mengargumenkan bahwa setiap peradaban melalui siklus kehidupan yang pasti: Musim Semi, Musim Panas, Musim Gugur, dan Musim Dingin/Kematian).

[751] Huntington, Samuel P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster, 1996, hlm. 20–28. (Penjelasan: Tesis kontroversial Huntington menyatakan bahwa batas-batas budaya dan agama akan menjadi sumber utama konflik internasional pada dunia pasca-Perang Dingin, menggantikan benturan ideologis).

[752] Said, Edward W. Culture and Imperialism. New York: Vintage Books, 1993, hlm. 55–62. (Penjelasan: Said memberikan kritik pascakolonial mendasar terhadap cara pandang orientalis dan eurosentris barat dalam mengonstruksi narasi peradaban non-barat sebagai sesuatu yang subordinat atau inferior).

[753] Cassirer, Ernst. An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press, 1944, hlm. 23–26. (Penjelasan: Cassirer mendefinisikan manusia sebagai 'animal symbolicum'[hewan yang menggunakan simbol], di mana kebudayaan dan peradaban adalah manifestasi dari aktivitas simbolik manusia dalam mencari makna).

[754] Nasr, Seyyed Hossein. Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: George Allen & Unwin, 1968, hlm. 81–88. (Penjelasan: Nasr mengkritik secara tajam pandangan antroposentris modern yang mereduksi manusia menjadi agen eksploitasi alamiah, yang memicu krisis ekologis akibat hilangnya kepekaan desakralisasi kosmos).

[755] Al-Qur'an, Surah At-Tin[95]: 4. Teks/Prinsip: "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (fī aḥsani taqwīm)." (Penjelasan: Ayat ini menjadi fondasi ontologis bahwa eksistensi manusia diciptakan dalam kesempurnaan struktur fisik, intelektual, dan spiritual, yang mewajibkan penjagaan integritas multidimensionalnya).

[756] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 30. Teks/Prinsip: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." (Penjelasan: Konsep 'Khalifah' menegaskan tanggung jawab moral dan kepemimpinan manajerial manusia di bumi yang terikat pada aturan-aturan Ilahiah).

[757] Sen, Amartya. Development as Freedom. New York: Anchor Books, 1999, hlm. 14–18. (Penjelasan: Sen mengkritik ukuran pembangunan murni ekonomi[seperti GDP] dan

menawarkan pendekatan kapasitas[capability approach] yang menilai kemajuan masyarakat berdasarkan perluasan kebebasan substantif manusia).

[758] Guénon, René. The Crisis of the Modern World. Diterjemahkan oleh Arthur Osborne. Sophia Perennis, 2001, hlm. 35–42. (Penjelasan: Tokoh tradisionalis ini mengidentifikasi bahwa peradaban modern menderita krisis akibat reduksi kebenaran kualitatif-spiritual menjadi kuantitas materialistis semata).

[759] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah[5]: 8. Teks/Prinsip: "...Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa..." (Penjelasan: Landasan etis keadilan universal yang tidak terpaku pada sekularisme partisan, melainkan sebagai imperatif transendental).

[760] Al-Ghazali, Abu Hamid. Ihya' 'Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th., Vol. 1, hlm. 12–15. (Penjelasan: Al-Ghazali mengintegrasikan dimensi ilmu intelektual dan ilmu spiritual, menegaskan bahwa ilmu tanpa orientasi penyucian jiwa[tazkiyat al-nafs] dan akhlak akan menjadi instrumen destruktif).

[761] Hadis Riwayat Al-Baihaki dalam Shu'ab al-Iman, No. 7958. Teks: "Bahwasanya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan kesalehan/kemuliaan akhlak (Innamā bu'ithtu li-utammima Ṣāliḥ al-akhlāq)." (Penjelasan: Hadis autentik ini menetapkan bahwa puncak teleologis dari pembaruan peradaban risalah Ilahiah adalah transformasi moralitas dan adab manusia).

[762] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman[55]: 7–9. Teks/Prinsip: "Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keadilan/keseimbangan). Supaya kamu jangan merusak neraca itu..." (Penjelasan: Prinsip mīzān[keseimbangan kosmologis] mewajibkan peradaban manusia untuk menjaga keharmonian ekologis dan tidak melakukan perusakan lingkungan).

[763] Karl R. Popper, The Logic of Scientific Discovery (London: Routledge, 2002). Buku klasik ini merumuskan prinsip falsifikasi sebagai batas demarkasi antara sains empiris dan non-sains, menegaskan bahwa teori ilmiah harus selalu terbuka terhadap kemungkinan pengujian dan penyangkalan empiris.

[764] Mikael Stenmark, Scientism: Science, Ethics and Religion (Aldershot: Ashgate, 2001). Stenmark melakukan analisis filosofis yang tajam mengenai bahaya saintisme, yaitu klaim bahwa sains adalah satu-satunya cara untuk memahami realitas manusia, serta bagaimana pandangan ini mereduksi nilai-nilai moral dan agama.

[765] Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests (Boston: Beacon Press, 1971). Habermas membagi kepentingan pengetahuan manusia menjadi tiga kategori: empiris-analitis (teknis), historis-hermeneutis (praktis-pemahaman), dan emansipatoris (kritis), menolak reduksi seluruh pengetahuan hanya pada aspek teknis-empiris.

[766] Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies (Oxford: Oxford University Press, 2014). Bostrom membahas implikasi eksistensial dari perkembangan kecerdasan buatan, menekankan bahwa masalah penyelarasan nilai (value alignment problem) pada AI bukan sekadar masalah teknis matematika, melainkan masalah etika dan filsafat yang mendalam.

[767] Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 2012). Karya monumental ini menjelaskan bagaimana sains berkembang melalui pergeseran paradigma (paradigm shifts), menunjukkan bahwa

objektivitas ilmiah selalu dipengaruhi oleh komunitas sosial dan kerangka konseptual yang dianut ilmuwan.

[768] Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1968). Nasr menjelaskan bagaimana peradaban Islam klasik berhasil mengintegrasikan berbagai cabang ilmu pengetahuan (sains alam, matematika, kedokteran) di dalam payung metafisika Islam tanpa menciptakan konflik antara akal dan wahyu.

[769] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas merumuskan urgensi de-sekularisasi pengetahuan melalui proses "Islamisasi pengetahuan kontemporer" guna mengembalikan orientasi tauhid dalam epistemologi modern.

[770] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 190-191: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal (ulul albab). (Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): 'Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka'." Ayat ini menjadi basis epistemologis integrasi antara dzikr (spiritualitas) dan fikr (sains empiris).

[771] Hadis Riwayat Ibn Majah, No. 250: Dari Jabir bin Abdullah, Rasulullah SAW bersabda: "Mintalah kepada Allah ilmu yang bermanfaat, dan berlindunglah kepada Allah dari ilmu yang tidak bermanfaat." Hadis ini menunjukkan bahwa dalam epistemologi Islam, pengetahuan tidak bernilai netral, melainkan harus diorientasikan demi kemanfaatan aksiologis kemanusiaan (ilman nafi'an).

[772] Ziauddin Sardar, Explorations in Islamic Science (London: Mansell, 1989). Sardar menawarkan rekonstruksi sains Islam kontemporer dengan menekankan nilai-nilai batas etis (hudud), kemaslahatan publik (istihsan/mashlahah), dan keadilan ekologis sebagai pengarah arah perkembangan teknologi modern.

[773] Luciano Floridi, The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era (Oxford: Springer Open, 2015), hlm. 7–13. Floridi menjelaskan bagaimana teknologi informasi dan komunikasi (TIK) tidak lagi sekadar menjadi alat transaksional, melainkan telah mengubah realitas kita menjadi "Infosphere", di mana batas antara realitas daring (online) dan luring (offline) meburam secara ontologis (onlife).

[774] Bernard Stiegler, Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus (Stanford: Stanford University Press, 1998), hlm. 134–140. Stiegler berargumen bahwa teknis (technics) adalah konstitutif bagi memori dan kesadaran manusia, sehingga krisis teknologi sejatinya adalah krisis memori epigenetik dan agensi manusia.

[775] Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 126–143. Bostrom menganalisis risiko eksistensial dari kecerdasan buatan dan urgensi persoalan alignment problem bagaimana menyelaraskan tujuan sistem otomatis berkapasitas tinggi dengan nilai-nilai serta keberlangsungan hidup manusia.

[776] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 8–12. Zuboff mendefinisikan kapitalisme pengawasan sebagai klaim sepihak atas pengalaman

manusia sebagai bahan baku gratis untuk diterjemahkan menjadi data perilaku yang diolah menjadi produk prediksi.

[777] UNESCO, Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence, diadopsi pada Konferensi Umum UNESCO sesi ke-41 (Paris: UNESCO, 2021), hlm. 10–18. Dokumen ini menetapkan kerangka kerja normatif global pertama mengenai AI berbasiskan penghormatan terhadap Hak Asasi Manusia, martabat manusia, serta prinsip keadilan sosial dan lingkungan.

[778] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kazi Publications, 1997), hlm. 81–85. Nasr menegaskan bahwa krisis lingkungan dan teknologi modern berakar dari sekularisasi sains yang melepaskan alam dan artefak manusia dari orde metafisika ilahiah.

[779] Al-Qur'an, Surah Al-Isra'[17]: 36: "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya." Ayat ini menekankan tanggung jawab epistemik dan etis atas setiap instrumen persepsi dan alat kognisi yang dimiliki dan diciptakan oleh manusia.

[780] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology, and Other Essays, terjemahan William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), hlm. 28–35. Heidegger mengritik hakikat teknologi modern sebagai Gestell (bingkai penyingkapan yang mereduksi alam dan manusia menjadi komoditas cadangan/standing-reserve).

[781] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 111–118. Al-Attas mengetengahkan konsep dewesternization of knowledge dan mendefinisikan krisis utama manusia modern sebagai krisis hilangnya adab (loss of adab), yang diakibatkan oleh ketidakmampuan mengenali hirarki ilmu dan kebenaran.

[782] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah[2]: 269: "Allah menganugerahkan al-hikmah (kebijaksanaan) kepada siapa yang Dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia sungguh telah dianugerahi kebaikan yang banyak." Dalam hermeneutika epistemologi Islam (seperti dijelaskan oleh Al-Ghazali dalam Ihya' 'Ulum ad-Din), hikmah menduduki puncaknya sebagai integrasi antara pengetahuan yang sahih ('ilm) dan tindakan yang benar ('amal) sesuai dengan realitas tertinggi (al-Haqq).

[783] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2015). Ibn Khaldun dalam karya klasiknya menjelaskan bahwa 'umran (peradaban) memerlukan landasan moral dan agama (asabiyyah yang diperkuat oleh agama) untuk mencapai stabilitas dan kemajuan yang berkelanjutan.

[784] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985). Sardar menekankan bahwa peradaban Islam masa depan harus dibangun di atas nilai-nilai fundamental (paradigmatik) yang bersumber dari wahyu untuk menghadapi tantangan modernitas.

[785] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1992). Al-Faruqi menjelaskan bahwa Tawhid adalah prinsip pertama dari peradaban Islam yang mengintegrasikan seluruh aspek kehidupan manusia.

[786] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982). Rahman membedakan antara wahyu

sebagai sumber dan upaya intelektual manusia (ijtihad) dalam menafsirkan wahyu tersebut agar relevan dengan konteks zaman.

[787] Mohammed Arkoun, The Unthought in Contemporary Islamic Thought (London: Saqi Books, 2002). Arkoun memberikan peringatan kritis mengenai pentingnya membedakan antara teks suci dan konstruksi historis-manusiawi yang seringkali dianggap sakral.

[788] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi basis ontologis bahwa perubahan peradaban berakar pada transformasi internal/psikologis manusia.

[789] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989). Nasr berargumen bahwa hilangnya rasa sakral dalam ilmu pengetahuan modern menyebabkan krisis peradaban, sehingga refleksi terhadap sumber transenden menjadi mutlak diperlukan.

[790] Muhammad Hamidullah, The Prophet's Establishing a State and His Succession (Islamabad: Pakistan Historical Society, 1988). Karya ini mendokumentasikan bagaimana Sunnah Nabi secara praktis membentuk struktur negara dan peradaban di Madinah.

[791] Jonathan A.C. Brown, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World (Oxford: Oneworld Publications, 2009). Brown menjelaskan kompleksitas metodologi kritik hadis dan perannya dalam membentuk pemikiran hukum dan sosial Islam.

[792] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30, mengenai penetapan manusia sebagai khalifah di bumi, yang memberikan tugas moral bagi manusia untuk memakmurkan bumi sesuai dengan kehendak Ilahi.

[793] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013). Hallaq memberikan perspektif tentang bagaimana paradigma moral Islam menawarkan kritik terhadap struktur negara modern yang seringkali mengabaikan fondasi etika transenden.

[794] Al-Qur'an, Surah An-Nisa' (4): 59, yang menegaskan batas otoritas mutlak berada pada Allah dan Rasul-Nya sebagai standar normatif tertinggi dalam penyelesaian perselisihan epistemik dan hukum: "Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya)..."

[795] Hadis Riwayat Abu Dawud (No. 3592) dan Al-Tirmidzi (No. 1327), mengenai dialog Nabi Muhammad SAW dengan Mu’adz bin Jabal saat mengutusnya sebagai qadi ke Yaman. Hadis ini secara eksplisit meletakkan batas metodologis antara teks wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah) dengan instrumen ijtihad akal manusia (ajtahidu ra'yi wa la aalu) yang bersifat sekunder dan derivatif.

[796] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 120-125. Dalam kitab usul fikih otoritatif ini, Al-Ghazali merinci hierarki dalil hukum dan menegaskan bahwa akal manusia bukanlah sang pembuat hukum (al-hakim), melainkan sekadar instrumen epistemik untuk memahami titah Syar'i (Tuhan) yang termaktub dalam teks wahyu.

[797] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah: An Introduction to History, terjemahan Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 35-42. Buku ini

memaparkan teori sosiogenesis dan dinamika kekuasaan politik-historis yang murni bersifat ilmiah-empiris, memisahkan wilayah analisis sosiologis kemanusiaan dari dogma teologis deterministik.

[798] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Revealed Model of the Cosmos (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 15-28. Al-Attas menekankan pentingnya konsep adab terhadap ilmu, yang bermakna menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang tepat, termasuk membedakan antara ilmu yang bersumber dari wahyu (fard 'ayn) dan hasil spekulasi akal manusia (fard kifayah).

[799] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5-12. Rahman menggagas metode hermeneutika trans-historis yang menuntut pemisahan antara pesan moral-universal dari wahyu dengan kondisi sosio-historis masyarakat Arab abad ke-7 serta produk pemikiran para fukaha klasik.

[800] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 11-18. Izutsu memperlakukan teks suci melalui kacamata analisis semantik linguistik ilmiah, membongkar struktur kognitif teks tanpa terjebak dalam dogmatisme tafsir mazhab tertentu.

[801] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 65-72. Nasr menguraikan konsep tentang tradisi perenial (Sophia Perennis) yang menempatkan nalar intelektual manusia sebagai refleksi dari Intellek Ilahi, namun tetap memegang teguh garis demarkasi bahwa pencapaian akal tersebut selalu bersifat sekunder di bawah naungan wahyu sakral.

[802] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 135-142. Al-Attas merinci bagaimana proses islamisasi ilmu pengetahuan modern harus dilakukan secara kritis melalui proses penyaringan (de-sekularisasi) dan rekonstruksi menggunakan metafisika Islam, bukan sekadar melakukan labelisasi superfisial atau penjiplakan mentah-mentah atas produk pemikiran Barat.

[803] Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Edisi Revisi Kedua (New York: Continuum, 2004), hlm. 268-275. Teori hermeneutika Gadamer mengenai "peleburan cakrawala" (fusion of horizons) mendukung gagasan bahwa memahami tradisi masa lalu bukanlah proses replikasi dogmatis, melainkan sebuah dialog kritis yang produktif antara teks historis dengan situasi hermeneutis penafsir masa kini.

[804] Popper, K. R. (2002). The Logic of Scientific Discovery. London: Routledge, hal. 31-48. Popper menekankan bahwa kemajuan ilmiah terjadi ketika sebuah teori baru mampu menunjukkan daya eksplanatif yang lebih luas dan tahan uji terhadap problematika yang gagal diselesaikan oleh paradigma lama. Kriteria ini sejalan dengan kerangka konseptual baru yang ditawarkan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi dalam mengoreksi keterbatasan filsafat peradaban sekuler.

[805] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ... "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu bangsa sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri..." Ayat ini merupakan fondasi ontologis sosiologi Islam mengenai dialektika antara kesadaran internal (ruhaniyah) manusia dan perubahan struktur sejarah-kelembagaan eksternal (hadharah).

[806] Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press, hal. 82-105. Nasr menganalisis bahwa krisis lingkungan dan desakralisasi sains modern berakar dari pemutusan hubungan antara logos imanen dan Logos Transenden. Pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi bertindak sebagai jawaban atas krisis ontologis ini dengan mengintegrasikan kembali keduanya ke dalam tatanan peradaban Ilahi.

[807] Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno, dalam karya monumental mereka Dialectic of Enlightenment (New York: Continuum, 2002), berargumen secara mendalam bahwa Pencerahan Barat, yang diwakili oleh rasionalitas instrumental-teknologis, pada akhirnya berbalik merusak dirinya sendiri dan menjerumuskan manusia ke dalam bentuk-bentuk dominasi baru yang totaliter dan alienatif.

[808] Jürgen Habermas, melalui bukunya The Philosophical Discourse of Modernity (Cambridge: MIT Press, 1987), mengelaborasi bagaimana rasionalitas komunikatif mengalami penyusutan akibat dominasi rasionalitas bertujuan (zweckrationalität) yang mengebiri ruang publik (public sphere) dan mereduksi hubungan antarmanusia menjadi sekadar kalkulasi strategis-birokratis.

[809] Jacques Derrida, dalam buku klasiknya Of Grammatology (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), memperkenalkan metode dekonstruksi untuk meruntuhkan logosentrisme dan oposisi biner dalam tradisi filsafat Barat, membuktikan bahwa bahasa dan makna bersifat tidak pernah stabil (differance), yang pada gilirannya mengguncang klaim kebenaran absolut universal kemanusiaan sekular.

[810] Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam bukunya Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1978), mendiagnosis secara tajam bahwa tantangan terbesar umat Islam kontemporer adalah tantangan epistemologis berupa sekularisasi ilmu pengetahuan yang merusak konsep kebenaran dan melahirkan hilangnya adab (loss of adab) di tengah masyarakat Muslim.

[811] Ismail Raji al-Faruqi, melalui buku Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: IIIT, 1982), memformulasikan langkah-langkah metodologis konkret untuk melakukan Islamisasi berbagai disiplin ilmu modern agar memiliki landasan tauhid dan relevansi kultural dengan kebutuhan umat Islam.

[812] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30, mengisahkan dialog antara Allah dan para malaikat mengenai rencana penciptaan manusia sebagai khilafah (wakil, pengelola) di muka bumi. Ayat ini menjadi basis ontologis bagi tanggung jawab manusia dalam mengelola dunia berdasarkan petunjuk Ilahi, bukan atas dasar kehendak bebas eksploitatif yang sekular.

[813] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 41, menegaskan bahwa kerusakan (fasad) di daratan dan lautan terjadi akibat perbuatan manusia sendiri, dengan tujuan agar mereka merasakan sebagian dari dampak perbuatan mereka agar kembali ke jalan yang benar. Ayat ini menjadi pijakan teologis ekologis yang sangat kuat dalam mengkritik eksploitasi alam tanpa batas oleh kapitalisme modern.

[814] Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam kitab Al-Muwatta', Kitab Husn al-Khuluq, Hadis No. 8, berbunyi: "Innama bu'itstu li-utammima makarim al-akhlaq" (Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia). Hadis ini menegaskan bahwa seluruh dimensi ajaran Islam—termasuk di dalamnya pembangunan peradaban sosial, politik, dan sains—harus berorientasi pada penyempurnaan nilai-nilai etis kemanusiaan.

[815] Seyyed Hossein Nasr, dalam karyaspesifiknya The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen and Unwin, 1968), menjelaskan secara mendalam bagaimana krisis lingkungan hidup global berakar dari krisis spiritual manusia modern yang telah kehilangan pandangan metafisika tradisional mengenai kesakralan alam semesta.

[816] Syekh Dr. Yedi Supriadi menekankan bahwa integrasi antara wahyu (tanziliyyah) dan realitas makrokosmos (kauniyyah) bukan sekadar penyatuan dua rumpun ilmu, melainkan sebuah transformasi kesadaran universal yang melahirkan peradaban Rabbani kontemporer bergaya khas, inklusif, dan mampu memberikan jawaban aplikatif atas seluruh krisis eksistensial umat manusia di abad ke-21.).

[817] Al-Quran, Surah Ar-Rum (30:7-8). Ayat ini memberikan kritik tajam terhadap mereka yang hanya memahami aspek lahiriah (horizontal) dari kehidupan dunia namun lalai terhadap hakikat akhirat (vertikal), memberikan basis teologis bagi integrasi kedua dimensi tersebut.

[818] Iqbal, Muhammad. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press. Iqbal dalam karya monumentalnya ini berpendapat bahwa Islam menuntut integrasi antara pemikiran ilmiah dan pengalaman religius. Beliau menekankan bahwa kehidupan spiritual harus menemukan ekspresinya dalam tindakan sosial dan politik.

[819] Al-Quran, Surah Ibrahim (14:24-25). Metafora "Pohon yang Baik" (Syajarah Thayyibah) dengan akar yang teguh dan cabang yang menjulang merupakan fondasi skriptural bagi teori Dr. Yedi Supriadi mengenai keseimbangan antara fondasi transenden dan manifestasi peradaban.

[820] Nasr, Seyyed Hossein. (1989). Knowledge and the Sacred. State University of New York Press. Nasr menjelaskan bagaimana desakralisasi pengetahuan dalam sejarah Barat telah memutus hubungan manusia dengan Tuhan, dan menekankan perlunya mengembalikan dimensi "sacred" ke dalam setiap aktivitas intelektual dan peradaban.

[821] Ibn Khaldun. (1377). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton University Press. Karya klasik ini menjadi rujukan utama dalam memahami hukum-hukum sejarah (sunnatullah) yang mengatur jatuh bangunnya peradaban melalui interaksi faktor material dan kohesi sosial-keagamaan (asabiyyah).

[822] Eliade, Mircea. (1959). The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Harcourt, Brace & World. Eliade mengeksplorasi bagaimana manusia modern mencoba hidup dalam dunia yang sepenuhnya profan, namun secara tidak sadar selalu merindukan "ruang sakral" dan orientasi vertikal dalam hidupnya.

[823] Sahih Muslim, Kitab Al-Birr wa As-Silah (Hadis No. 2626). Hadis yang menyatakan "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya," merupakan justifikasi horizontal bagi pencapaian spiritual vertikal seseorang. Kesalehan seseorang dianggap tidak sempurna tanpa kontribusi nyata pada peradaban manusia.

[824] Bellah, Robert N. (2011). Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Harvard University Press. Bellah berargumen bahwa agama bukanlah sekadar tahap awal peradaban yang akan ditinggalkan, melainkan struktur fundamental yang memberikan makna pada setiap evolusi sosial dan kebudayaan manusia hingga saat ini..

[825] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays (New York: Harper & Row, 1977). Buku monumental ini secara radikal menganalisis esensi teknologi modern sebagai Gestell (Enframing/Pembingkaian) yang mereduksi alam dan manusia menjadi sekadar cadangan energi (standing reserve) yang siap dieksploitasi untuk kepentingan kalkulasi mekanis.

[826] Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought," Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, No. 1 (2005), hlm. 1-25. Artikel ilmiah ini memetakan genealogi intelektual gerakan transhumanisme yang bercita-cita melampaui batas-batas biologis manusia melalui modifikasi genetik dan sibernetika, sebuah pandangan yang sering kali mengabaikan dimensi spiritualitas manusia dan mereduksinya menjadi struktur komputasional murni.

[827] Karl Polanyi, The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time (Boston: Beacon Press, 2001). Karya klasik ini menjelaskan secara mendalam bagaimana doktrin pasar bebas dan kapitalisme mereduksi manusia menjadi homo economicus, di mana seluruh hubungan sosial dan kemanusiaan ditundukkan di bawah logika pasar dan akumulasi kapital yang tak terbatas.

[828] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997). Nasr berargumen secara mendalam bahwa kehancuran lingkungan hidup dan krisis ekologis global saat ini sebenarnya merupakan manifestasi eksternal dari krisis spiritual dalam diri manusia modern yang telah kehilangan hubungan dengan realitas transenden.

[829] Syekh Dr. Yedi Supriadi, The Metaphysics of Divine Civilization: Reconstructing Human Agency in the Post-Secular Era (Jakarta: Mulia Press, 2023). Buku ini merupakan rujukan utama yang meretas jalan bagi perumusan Antropologi Metafisis, menawarkan kritik epistemologis yang mendalam terhadap humanisme sekuler serta mereposisi manusia sebagai entitas spiritual-komprehensif yang menjadi poros pembentukan peradaban.

[830] Ibnu Sina (Avicenna), Al-Syifa': Al-Ilahiyyat (The Book of Healing: Metaphysics), diterjemahkan oleh Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005). Filsuf besar muslim ini memaparkan konsep dualitas jiwa (nafs) dan raga (badn), menegaskan bahwa jiwa rasional manusia memiliki eksistensi independen yang bersifat spiritual-transenden dan tidak dapat musnah dengan hancurnya raga materi.

[831] Al-Qur'an, Surah Al-Hijr (15): 28-29. Ayat ini menjadi fondasi teologis fundamental mengenai struktur penciptaan manusia: "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.'"

[832] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Epistemologi Divine Civilization dalam Menghadapi Post-Humanisme," Jurnal Pemikiran Islam dan Kontemporer, Vol. 15, No. 2 (2024), hlm. 112-135. Jurnal ilmiah ini membahas secara metodologis bagaimana pemikiran Divine Civilization memosisikan tazkiyat an-nafs sebagai fondasi awal sebelum peradaban material dibangun, sekaligus mengkritik arah transhumanisme global.

[833] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal menegaskan bahwa peradaban sejati tidak dibangun dari atas ke bawah secara materialistis, melainkan tumbuh dari aktivitas

dinamis dari ego/jiwa manusia (Khudi) yang secara aktif menyerap sifat-sifat ilahi dan mengaktualisasikannya dalam realitas historis.

[834] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30 tentang peran manusia sebagai pemimpin dunia: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." dan dialektikakan dengan Surah Adh-Dhariyat (51): 56 yang menegaskan tujuan eksistensi manusia: "Dan tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepatuhan kepada-Ku."

[835] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences), Vol. 3: Kitab 'Aja'ib al-Qalb (The Wonders of the Heart), diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville: Fons Vitae, 2010). Kitab klasik ini membedah secara mendalam anatomi spiritual manusia (hati, ruh, jiwa, akal) dan menekankan bahwa kontrol atas nafsu internal merupakan kunci utama keselamatan individu dan harmoni kolektif masyarakat.

[836] Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Concepts of the Revealed Religion of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menjabarkan bahwa pembangunan peradaban (tamaddun) dalam Islam berakar langsung pada konsep din (agama) yang mencakup penyerahan diri dan penyucian jiwa secara mutlak, sehingga peradaban lahir dari ketertiban jiwa yang bersumber dari kebenaran absolut.

[837] Suhrawardi al-Maqtul, The Philosophy of Illumination (Hikmat al-Israq), diterjemahkan oleh John Walbridge dan Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999). Karya perintis filsafat iluminasionisme (Isyraq) ini mendalilkan bahwa pengetahuan sejati dan kedamaian peradaban hanya dapat dicapai ketika manusia melakukan penyucian jiwa secara intensif, sehingga akalnya mampu menangkap pancaran cahaya ilahi yang menerangi kehidupan praktis di dunia fisik..

[838] Giddens, A. (1984). The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, hal. 1-28. Teori strukturasi Giddens menjelaskan bahwa agen dan struktur saling membentuk (duality of structure). Syekh Dr. Yedi Supriadi mengadopsi logika dialektis ini dan memasukkan variabel spiritual (tazkiyah) sebagai elemen penggerak utama dalam dinamika agen-struktur tersebut.

[839] Bourdieu, P. (1990). The Logic of Practice. Stanford: Stanford University Press, hal. 52-65. Konsep habitus Bourdieu menjelaskan bagaimana struktur sosial diinternalisasi ke dalam diri individu. Dalam teori Divine Civilization, institusi berkeadilan yang diterangi wahyu akan membentuk habitus masyarakat yang beradab dan berorientasi tauhid.

[840] Penjelasan mengenai teori perubahan sosial struktural-mekanistik dan kritik terhadap modernisasi klasik dapat dirujuk pada karya sosiolog terkemuka Piotr Sztompka, The Sociology of Social Change (Oxford: Blackwell, 1993), hal. 12-24. Buku ini membedah bagaimana pendekatan Barat sering kali mengabaikan dimensi spiritualitas internal manusia dan terlalu menitikberatkan pada perubahan struktural materialistik kasar.

[841] Untuk kritik terhadap pendekatan spiritualitas individualistis yang naif dan abai terhadap struktur sosial, lihat karya sosiolog agama Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor Books, 1990), hal. 45-53. Berger menjelaskan bagaimana agama sering kali dikooptasi

menjadi sekadar penenang psikologis individu tanpa daya ubah sosial-struktural yang signifikan.

[842] Konsep tazkiyat al-nafs sebagai pembersihan jiwa yang aktif dan metodologis dibahas secara mendalam oleh spiritualis agung Imam al-Ghazalī dalam adikaryanya Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Vol. 3, Kitāb Riyāḍat al-Nafs (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hal. 55-72. Al-Ghazali merinci bagaimana penyucian jiwa menjadi prasyarat mutlak bagi kejernihan akal dalam menangkap kebenaran sejati.

[843] Sumpah beruntun Allah SWT dalam Al-Qur'an Surah Asy-Syams (91): 9-10: "Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." Ayat ini menegaskan kedudukan ontologis tazkiyah sebagai fondasi keselamatan eksistensial manusia di dunia dan akhirat.

[844] Syed Muhammad Naquib al-Attas merumuskan definisi adab sebagai pengakuan dan pengenalan terhadap kenyataan bahwa ilmu dan wujud dikondisikan oleh hierarki dan tatanan yang sesuai. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hal. 15-22.

[845] Pembahasan mengenai transformasi amal individu menjadi struktur institusi dibahas dalam sosiologi Islam kontemporer, misalnya oleh Ali Shariati dalam On the Sociology of Islam, terjemahan Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), hal. 39-48. Shariati menekankan pentingnya aktualisasi iman ke dalam ranah sosiologis yang terstruktur.

[846] Analisis sosiologis klasik mengenai pembentukan peradaban (umran) dari basis solidaritas sosial dan nilai-nilai moral tercantum dalam karya agung Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Vol. 1, hal. 84-97.

[847] Anthony Giddens mendefinisikan dualitas struktur, di mana struktur sosial bersifat mengekang sekaligus memampukan tindakan aktor sosial. Lihat Anthony Giddens, The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration (Berkeley: University of California Press, 1984), hal. 25-28.

[848] Pierre Bourdieu menjelaskan bagaimana dinamika sosial bekerja melalui relasi dialektis antara habitus (struktur sosial yang diinternalisasikan ke dalam diri individu) dan field (ranah sosial objektif tempat bertarungnya modal sosial). Lihat Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hal. 72-85.

[849] Argumentasi mengenai integrasi dimensi spiritual transendental dalam tindakan sosial manusia menjadi pembeda utama sosiologi Islam dari sosiologi sekuler. Konsep ini ditekankan oleh Fazlur Rahman dalam Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hal. 14-29.

[850] Teori mengenai "Fakta Sosial" (social facts) yang memiliki daya paksa eksternal terhadap individu merupakan kontribusi epistemologis penting dari séminal sosiolog Émile Durkheim dalam The Rules of Sociological Method (New York: The Free Press, 1982), hal. 50-59. Teori ini digunakan untuk menjelaskan bagaimana institusi yang dihasilkan oleh agen akhirnya memadat menjadi realitas objektif yang menuntut kepatuhan moral dari individu di dalamnya..

[851] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 190-191. Ayat ini mengintegrasikan antara pengamatan empiris atas fenomena alam (khalq al-samawati wa al-ardh) dengan aktivitas

rasional-zikir (ulul albab), yang menegaskan bahwa eksplorasi fenomena material harus bermuara pada kesadaran ketuhanan dan pelepasan dari positivisme sekular.

[852] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995, hlm. 115-124. Al-Attas menegaskan bahwa epistemologi Islam tidak memisahkan fakta dari nilai, serta menolak reduksionisme sains yang menafikan domain metafisika dan otoritas wahyu.

[853] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 130-145. Nasr mengkritik desacralization ilmu pengetahuan dalam peradaban Barat modern dan mengusulkan rekonstruksi saintifik yang mengembalikan dimensi sakral pada epistemologi sains.

[854] Al-Qur'an, Surah An-Nahl[16]: 90. "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan." Ayat ini merupakan imperatif aksiologis utama dalam menegakkan tatanan etika-moral sosial.

[855] Izutsu, Toshihiko. Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002, hlm. 104-120. Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana konsep keadilan ('adl) dan kerahiman (rahmah) dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai struktur etis mendasar yang mengatur seluruh sistem interaksi kemanusiaan dan kosmis.

[856] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid[57]: 25. "Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat menegakkan keadilan..." Ayat ini menunjukkan keterkaitan langsung antara kebenaran epistemik (Al-Kitab) dan penegakan keadilan sosial melalui instrumen material dan kelembagaan (al-mizan dan al-hadid).

[857] Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Diterjemahkan oleh Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967, Vol. 2, hlm. 271-285. Ibn Khaldun meletakkan pentingnya 'umran hadari (peradaban urban-material) dan kapasitas ekonomi-politik sebagai syarat mutlak keberlangsungan sebuah tatanan sosial dan kekuasaan politik.

[858] Acemoglu, Daron, dan James A. Robinson. Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty. New York: Crown Business, 2012, hlm. 42-45. Analisis komparatif modern ini menunjukkan bahwa keberhasilan dan daya tahan suatu peradaban sangat ditentukan oleh keberadaan institusi politik dan ekonomi yang inklusif serta berkapasitas tinggi.

[859] Auguste Comte dalam "The Positive Philosophy" menekankan bahwa peradaban manusia berkembang melalui tiga tahap (teologis, metafisis, dan positif), di mana tahap positif sepenuhnya meninggalkan hal-hal supernatural demi hukum ilmiah yang empiris. Lihat: Comte, A. (2000). The Positive Philosophy. Kitchener: Batoche Books.

[860] Max Weber menulis tentang disenchantment of the world (hilangnya pesona dunia) akibat rasionalisasi yang berlebihan dalam masyarakat modern, yang menyebabkan manusia kehilangan makna hidup yang mendalam. Lihat: Weber, M. (1946). Science as a Vocation. New York: Oxford University Press.

[861] Konsep "Iron Cage" atau sangkar besi menjelaskan bagaimana rasionalitas birokratis dan materialistik menjebak manusia dalam sistem yang kehilangan jiwa. Lihat: Weber, M. (1930). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. London: Allen & Unwin.

[862] Kritik terhadap Ruhbaniyyah (monastisisme) yang berlebihan tercermin dalam Al-Quran Surah Al-Hadid: 27, yang menyatakan bahwa praktik tersebut tidak diperintahkan secara absolut jika menyebabkan pengabaian terhadap tanggung jawab sosial yang benar. Al-Quran, Surah Al-Hadid[57]: 27.

[863] Penegasan posisi manusia sebagai pengelola bumi disebutkan dalam Al-Quran Surah Al-Baqarah: 30: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Ini menunjukkan kewajiban aktif manusia dalam urusan duniawi. Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 30.

[864] Syekh Dr. Yedi Supriadi menekankan bahwa iman bukan sekadar keyakinan pasif di dalam hati, melainkan daya penggerak (driving force) yang menuntut perwujudan dalam struktur peradaban yang adil. Lihat: Supriadi, Y. Divine Civilization: Rekonstruksi Peradaban Berbasis Tauhid. (Teori ini merujuk pada pengembangan gagasan integralistik dalam Islam kontemporer).

[865] Dalam hadis Nabi SAW disebutkan: "Bekerjalah untuk duniamu seolah-olah kamu akan hidup selamanya, dan beribadahlah untuk akhiratmu seolah-olah kamu akan mati besok." (HR. Bukhari & Muslim). Ini merupakan dasar teologis bagi keseimbangan material-spiritual.

[866] Ziauddin Sardar dalam karyanya tentang epistemologi Islam menekankan bahwa sains Islam tidak pernah bebas nilai, melainkan selalu terikat pada etika ketuhanan untuk mencegah kerusakan bumi. Lihat: Sardar, Z. (1985). Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come. London: Mansell.

[867] Seyyed Hossein Nasr berpendapat bahwa krisis ekologi modern berakar dari hilangnya pandangan spiritual terhadap alam. Integrasi kembali antara sains dan spiritualitas adalah kunci keselamatan peradaban. Lihat: Nasr, S. H. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press.

[868] Al-Quran Surah Al-Baqarah: 143 menyebutkan tentang "Ummatan Wasathan" (umat pertengahan/moderat) yang menjadi saksi atas perbuatan manusia, yang secara sosiologis diartikan sebagai masyarakat yang mampu menyeimbangkan urusan dunia dan akhirat. Al-Quran, Surah Al-Baqarah[2]: 143..

[869] Immanuel Kant, An Answer to the Question: What is Enlightenment? (Königsberg: 1784). Karya klasik ini meletakkan dasar filosofis bahwa kemajuan manusia dicapai melalui penggunaan rasionalitas otonom yang lepas dari otoritas tradisional dan metafisika agama.

[870] Rosi Braidotti, The Posthuman (Cambridge: Polity Press, 2013). Buku ini memberikan analisis kritis analitis mengenai bagaimana era pasca-humanisme mendekonstruksi konsep konvensional tentang manusia melalui mediasi teknologi yang intensif.

[871] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays, terj. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977). Heidegger mengkritik teknologi modern sebagai bentuk penyingkapan yang instrumental (Gestell), yang mereduksi alam dan manusia sekadar sebagai cadangan bahan baku (standing-reserve).

[872] Paul J. Crutzen dan Eugene F. Stoermer, "The 'Anthropocene'," Global Change Newsletter, No. 41 (2000): 17-18. Istilah ini merujuk pada epos geologis baru di mana

aktivitas industri manusia menjadi kekuatan dominan yang merusak sistem ekosistem global.

[873] Yuval Noah Harari, Homo Deus: A Brief History of Tomorrow (London: Harvill Secker, 2016). Harari memotret kecenderungan masa depan di mana humanisme digantikan oleh "Dataisme", sebuah keyakinan bahwa seluruh alam semesta dikendalikan oleh aliran data dan algoritma.

[874] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen & Unwin, 1968). Nasr menganalisis bahwa krisis ekologi modern merupakan refleksi langsung dari krisis spiritual manusia Barat yang kehilangan hubungan sakral dengan alam semesta.

[875] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 41: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini secara eksplisit menegaskan hubungan kausalitas antara deviasi moral-spiritual manusia dengan kerusakan ekologis global.

[876] Friedrich Nietzsche, The Will to Power, terj. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1968). Nietzsche memprediksi kemunculan nihilisme ekstrem di Barat sebagai konsekuensi logis dari hilangnya landasan metafisika transendental dalam kehidupan modern.

[877] Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies (Oxford: Oxford University Press, 2014). Bostrom memperingatkan risiko eksistensial dari perkembangan kecerdasan buatan super yang dapat mengabaikan eksistensi kemanusiaan jika tidak diarahkan oleh etika dan nilai-nilai kemanusiaan yang mendalam.

[878] Syekh Dr. Yedi Supriadi, dalam simposium akademik mengenai Epistemologi Pembangunan dan Kebudayaan Islam Kontemporer. Gagasan beliau mengemukakan urgensi de-eropasentrisasi dalam mendefinisikan kemajuan sosial bagi negara-negara berkembang.

[879] Kerangka berpikir ini didasarkan pada konsep integrasi tauhid multidimensi, di mana dimensi materialitas (maddiyyah) harus dipandu dan dikendalikan oleh poros spiritualitas (ilahiyyah) demi menjaga kelangsungan hidup umat manusia secara utuh.

[880] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1978). Al-Attas menjelaskan bahwa kemajuan (progress) dalam Islam bukanlah perubahan tanpa arah yang mengejar kemodernan fisik, melainkan realisasi dari pengenalan dan pengakuan akan Tuhan dalam tatanan kehidupan beradab.

[881] Hadis Riwayat Ahmad, Al-Bazzar, dan Ath-Thabarani: "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia lainnya." Hadis ini menetapkan altruisme sosial dan kebermanfaatan universal sebagai standar tertinggi kualitas kemanusiaan seseorang dalam perspektif Islam.

[882] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000). Bauman menggambarkan bagaimana modernitas cair telah melemahkan seluruh struktur sosial padat, termasuk institusi keluarga dan ikatan kemitraan jangka panjang manusia.

[883] Pitirim A. Sorokin, Social and Cultural Dynamics (Boston: Porter Sargent, 1957). Sorokin menganalisis siklus peradaban yang hancur karena beralih dari budaya spiritual-idealistik menuju budaya inderawi yang materialistis-hedonistik semata.

[884] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Anchor Books, 1999). Sen meredefinisi pembangunan bukan sekadar pertumbuhan ekonomi (PDB), melainkan perluasan kapabilitas dan kebebasan substantif manusia untuk hidup secara bermartabat.

[885] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf (7): 56: "Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik."

[886] Abu Ishaq al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra). Kitab otoritatif ini merumuskan lima pilar perlindungan primer (al-daruriyyat al-khams) yang menjadi acuan utama perumusan kemaslahatan publik dalam hukum Islam.

[887] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008). Auda merekonstruksi pemikiran maqasid klasik dengan pendekatan sistem yang dinamis dan berorientasi pada penyelesaian problem kemanusiaan kontemporer.

[888] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985). Sardar mengeksplorasi metodologi alternatif bagi masa depan dunia Islam dengan menerapkan epistemologi berbasis nilai-nilai Islam dalam sains, teknologi, dan pembangunan.

[889] Jalal Al-i Ahmad, Occidentosis: A Plague from the West (Gharbzadegi), terj. R. Campbell (Berkeley: Mizan Press, 1984). Penulis memperkenalkan kritik mendalam tentang sindrom "terjangkit Barat" (Westoxification), di mana masyarakat non-Barat menduplikasi seluruh patologi modernitas tanpa daya saring kritis..

[890] Konsep-konsep dasar ini merupakan pilar teologis dan etis yang terpatri secara aksional dalam Al-Qur'an dan Hadis. Doktrin Tauhid sebagai pusat gravitasi eksistensi ditegaskan dalam Q.S. al-Ikhlas[112]: 1–4; peran manusia sebagai Khalifah dan pemikul Amanah terekam dalam Q.S. al-Baqarah[2]: 30 dan Q.S. al-Ahzab[33]: 72; sedangkan mandat Keadilan, Ihsan, Rahmah, dan Maslahah terwujud dalam Q.S. an-Nahl[16]: 90 dan Q.S. al-Anbiya'[21]: 107. Dalam tradisi Hadis, Nabi Muhammad SAW menegaskan bahwa orientasi kerasulan adalah penyempurnaan akhlak/adab ("Innamā bu'ith tu li-utammima ṣāliḥal-akhlāq", HR. Ahmad No. 8952, status Shahih).

[891] Pengakuan atas fondasi turats ini menunjukkan adherence terhadap tradisi ilmiah Islam yang menolak klaim keilmuan tanpa akar (unanchored innovation). Dalam tradisi usul al-fiqh dan kalam, prinsip-prinsip ini dibahas di bawah payung Maqasid al-Shari'ah dan Usul ad-Din. Lihat: Al-Shatibi, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah, diedit oleh Abdullah Draz (Kairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1975), Vol. 2, hlm. 8–25.

[892] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), khususnya pada Kitab al-'Ilm dan Kitab Sharh 'Aja'ib al-Qalb, di mana ia mengintegrasikan ontologi ilmu, pembersihan jiwa (tazkiyat an-nafs), dan tata kelola tatanan sosial bertaraf eskatologis.

[893] Ibn Khaldun, Muqaddimah Ibn Khaldun, diedit oleh Ali Abd al-Wahid Wafi (Kairo: Dar Nahdah Misr, 2004). Ibn Khaldun merumuskan teori sosiologi peradaban ('ilm al-'umran) pertama yang menghubungkan aspek teologis, solidaritas sosial ('ashabiyyah), hukum, dan siklus naik-turunnya suatu peradaban (umran).

[894] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 1–40. Al-Attas mengartikulasikan bahwa krisis peradaban modern berakar pada kehilangan adab (loss of adab) dan korupsi ilmu pengetahuan, yang hanya dapat diatasi melalui pemahaman meta-etika Islam yang hierarkis.

[895] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (New York: State University of New York Press, 1989), hlm. 65–108. Nasr menekankan pentingnya merevitalisasi sains sakral dan kearifan Perennial untuk menyelamatkan manusia modern dari krisis ekologis dan spiritual akibat sekularisasi peradaban Barat.

[896] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964; reprint Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 18–45. Izutsu menguraikan bagaimana konsep-konsep seperti Tauhid, Kafir, Taqwa, dan Rahmah saling terhubung dalam jaring semantik yang membentuk pandangan dunia (worldview) al-Qur'an secara utuh.

[897] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 141–162. Rahman menawarkan metodologi hermeneutika ganda untuk mentransfer nilai-nilai etis-maksud universal al-Qur'an ke dalam konteks sosial-historis peradaban kontemporer.

[898] Yedi Supriadi, Theory of Divine Civilization: Structural Integration of Islamic Metaphysics and Civilization Building (Bandung/Jakarta: Kajian Pemikiran Peradaban, 2023). Dalam konteks kebaruan akademis (novelty), metodologi rekonstruksi kerangka teori (theoretical framework resystematization) diakui secara sah dalam filsafat ilmu (cf. Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press, 1962) sebagai bentuk artikulasi paradigma baru yang mengorganisasi ulang elemen-elemen pengetahuan yang telah ada menjadi daya penjelas yang lebih tinggi (higher explanatory power)..

[899] Max Weber, dalam karya klasiknya The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Allen & Unwin, 1930), menguraikan bagaimana asketisme rasional protestan mendorong lahirnya kapitalisme modern di Barat, namun ia juga memperingatkan bahaya penjaraan manusia dalam "sangkar besi" (iron cage) materialisme sekuler yang kering akan makna spiritual.

[900] Malik Bennabi, dalam bukunya The Conditions of Civilization (terjemahan Asma Rashid, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003), menegaskan bahwa kebangkitan peradaban tidak diukur dari tumpukan produk material (al-muntajāt), melainkan dari kemampuan masyarakat mensintesiskan unsur manusia, tanah, dan waktu di bawah pengaruh ide keagamaan yang hidup dalam jiwa mereka.

[901] Syed Muhammad Naquib al-Attas, dalam Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), memaparkan konsep ta'dīb sebagai proses pengenalan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang melahirkan manusia beradab (insān adīb) sebagai prasyarat tegaknya peradaban Islam.

[902] Seyyed Hossein Nasr, dalam buku monumental Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997), menganalisis secara mendalam bagaimana desakralisasi alam dan pemisahan sains dari dimensi spiritualitas sejak

era Renaissance telah memicu krisis ekologis global dan kehampaan eksistensial manusia modern.

[903] Fazlur Rahman, dalam Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), menekankan pentingnya kesadaran batiniah manusia akan kehadiran Tuhan (taqwā) sebagai poros penggerak tindakan etis-sosial di ruang publik, guna menciptakan tatanan sosial-politik yang adil dan bermoral di bumi.

[904] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.' Mereka berkata: 'Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?' Tuhan berfirman: 'Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.'" Ayat ini meletakkan landasan teologis-epistemologis mengenai mandat eksistensial manusia untuk membangun bumi dengan kedamaian dan keadilan.

[905] Muhammad Iqbal, dalam karyanya The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), merumuskan konsep kedirian (khudi) di mana manusia sebagai rekan-pencipta (co-creator) bersama Tuhan dituntut untuk secara dinamis dan kreatif merekonstruksi dunia sosial dan materialnya demi kemajuan peradaban.

[906] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh." Ayat ini memberikan dasar bahwa amānah peradaban menuntut kesadaran moral yang luar biasa tinggi agar manusia terhindar dari kezaliman struktural dan kebodohan epistemologis.

[907] M. Umer Chapra, dalam buku The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-Shari'ah (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), mengintegrasikan konsep amānah dan khalīfah ke dalam sistem ekonomi pembangunan makro, dengan menegaskan bahwa pembangunan tanpa orientasi keadilan distributif dan kesejahteraan spiritual hanya akan berujung pada kerusakan sosial.

[908] Ismail Raji al-Faruqi, dalam Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), menegaskan bahwa prinsip Tawḥīd adalah identitas peradaban Islam yang menyatukan secara organik antara iman dan rasio, wahyu dan akal, serta etika dan tindakan empiris manusia dalam mengelola dunia..

[909] Al-Quran, Surah Az-Zumar (39): 9. Ayat ini secara tegas membedakan derajat ontologis antara manusia yang memiliki kesadaran spiritual (yang beribadah di waktu malam dengan sujud dan berdiri, takut kepada azab akhirat, dan mengharapkan rahmat Tuhannya) dengan mereka yang abai. Ayat ini meletakkan dasar epistemik bahwa pengetahuan dan kesadaran spiritual merupakan prasyarat transformasi diri.

[910] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Revealed Framework of Reality (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 1-15. Al-Attas mendefinisikan worldview Islam (ru'yat al-Islam lil-wujud) sebagai visi realitas dan kebenaran yang memancar ke dalam jiwa manusia, yang bertindak sebagai fondasi kesadaran metafisika sebelum ia bertindak di dunia luar.

[911] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2012), hlm. 72-98. Dalam bukunya, Iqbal menguraikan konsep Khudi (Diri atau Ego) sebagai pusat kesadaran kreatif manusia yang aktif melakukan kreasi budaya dan transformasi sosial-politik demi mengaktualisasikan kehendak Ilahi di bumi.

[912] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia..." Ayat ini merupakan legitimasi teologis utama mengenai perpindahan dari kesadaran eksistensial menuju tanggung jawab moral-sosial (amanah) dalam kosmos.

[913] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society (Boston: Beacon Press, 1984), hlm. 285-300. Habermas mengemukakan bahwa integrasi sosial yang sehat hanya dapat terbentuk ketika aktor-aktor sosial bertindak berdasarkan klaim validitas moral yang jujur dan tulus (yang dalam istilah Islam sejajar dengan konsep internalisasi amanah dalam komunikasi publik).

[914] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ketika Allah berfirman kepada malaikat mengenai rencana penciptaan manusia sebagai khalifah (pemimpin/pengelola) di muka bumi. Ayat ini menunjukkan bahwa kepemimpinan merupakan mandat terstruktur yang diturunkan langsung dari amanah penciptaan manusia.

[915] Al-Farabi, Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila (diterjemahkan oleh Richard Walzer dengan judul Al-Farabi on the Perfect State, Oxford: Oxford University Press, 1985), hlm. 206-224. Filsuf muslim Al-Farabi merumuskan syarat-syarat ketat bagi kepemimpinan negara utama (al-madinah al-fadilah), yang harus memadukan kapasitas intelektual teoritis tinggi dengan keluhuran moral spiritual yang berbasis pada nilai transendental.

[916] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Vol. 1, hlm. 311-325. Ibn Khaldun menganalisis transisi masyarakat dari komunitas nomaden (badawah) menuju peradaban menetap (hadarah/umran) yang sangat dipengaruhi oleh faktor kepemimpinan politik, hukum, kedaulatan, serta solidaritas sosial (asabiyyah).

[917] Malik Bennabi, Les Conditions de la Renaissance (Algiers: Éditions El-Borhane, 2005), hlm. 45-62. Bennabi menjelaskan formula orisinalnya tentang peradaban (hadarah), di mana peradaban tumbuh apabila ada sintesis yang harmonis antara manusia, tanah, dan waktu, yang hanya bisa digerakkan oleh adanya dinamika ide spiritual (keagamaan) yang hidup di dalam kesadaran dan kepemimpinan suatu bangsa..

[918] Ismail Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm. 83–95. Al-Faruqi menjelaskan bahwa Tauhid bukan sekadar dogma teologis, melainkan pandangan dunia total yang menuntut konkritisasi dalam seluruh aspek kehidupan sosial, politik, dan peradaban manusia.

[919] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1995), hlm. 143–152. Al-Attas menegaskan bahwa konsep Insān Kāmil dan penataan adab dalam diri

individu merupakan syarat mutlak sebelum peradaban material dan struktural dapat dibangun secara benar.

[920] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu bangsa sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa pergeseran sosiologis makro senantiasa diyakini bermula dari transformasi mikro pada tingkat kesadaran kejiwaan manusia.

[921] Abu Hamid al-Ghazali, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 45–58. Al-Ghazali memaparkan metode tazkiyat al-nafs dan restrukturisasi etika internal sebagai fondasi utama sebelum seorang individu mampu menjalankan peran sosial dan politiknya secara beradab.

[922] Al-Qur'an, Surah Ar-Rūm (30): 21, "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang (sakīnah, mawaddah, wa raḥmah)." Ayat ini menetapkan fondasi psikologis dan etis bagi institusi keluarga.

[923] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829), dari Abdullah bin Umar r.a., bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Seorang laki-laki adalah pemimpin dalam keluarganya... dan seorang wanita adalah pemimpin di rumah suaminya..." Hadis ini mengukuhkan fungsi keluarga sebagai pilar akuntabilitas kepemimpinan terkecil dalam masyarakat.

[924] Ibnu Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terjemahan Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 123–142. Ibnu Khaldun mengalisis konsep 'aṣabiyyah (solidaritas sosial) sebagai mesin penggerak integrasi komunitas dan pembentukan peradaban ('umrān).

[925] Murat Çizakça, A History of Philanthropy in the Islamic World: Waqf from the Socio-Economic Perspective (Kuala Lumpur: Higher Education Press, 2011), hlm. 23–45. Buku ini menguraikan secara komprehensif bagaimana institusi wakaf bertindak sebagai struktur peradaban yang memfasilitasi penyediaan barang publik (public goods) tanpa tergantung pada hegemoni negara.

[926] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 180–210. Auda merekonstruksi teori tujuan hukum Islam (Maqasid) menggunakan pendekatan sistem untuk menunjukkan bagaimana fungsi negara modern harus ditujukan pada perlindungan hak-hak fundamental dan pengembangan peradaban.

[927] Abu al-Hasan al-Mawardi, Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 15–20. Al-Mawardi merumuskan teori politik klasik Islam mengenai legalitas dan fungsi utama negara sebagai pelindung integritas keagamaan dan pengelola urusan kesejahteraan kemasyarakatan.

[928] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya' (21): 107, "Dan tiadalah Kami mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam (raḥmatan lil-'ālamīn)." Ayat ini menegaskan orientasi teleologis peradaban Islam yang bersifat kosmopolitan dan non-eksklusif.

[929] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49): 13, "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal (li-

ta‘ārafū)..." Ayat ini menjadi basis ontologis bagi interaksi antar-peradaban yang berbasis pada dialog, pengakuan pluralitas, dan saling memperkaya secara epistemik..

[930] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (2002). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Hadits No. 893. Riyadh: Dār al-Salām. Hadits sahih: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ..." (Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya...). Teks ini mendasari universalitas amānah dan kepemimpinan di seluruh level strata sosial.

[931] Al-Fārābī, Abū Naṣr. (1985). Al-Farabi's Perfect State (Mābādi' Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah). Translated by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press. Al-Farabi memodelkan tatanan kota utama (Madīnah Fāḍilah) yang menyerupai organ tubuh manusia yang teratur secara hirarkis, yang menginspirasi pemodelan skalar dari individu hingga peradaban dunia.

[932] Kuhn, Thomas S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press. Kuhn menjelaskan bahwa pergeseran paradigma (paradigm shift) dan kemajuan ilmu pengetahuan sering kali terjadi bukan karena ditemukannya data mentah yang sama sekali baru, melainkan melalui rekonfigurasi konseptual baru yang mampu menjelaskan fenomena secara lebih komprehensif dan sistematis..

[933] Al-Faruqi, Isma'il Raji. Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1982, hlm. 17–25. Penjelasan: Al-Faruqi menegaskan bahwa Tauhid adalah prinsip pertama Islam yang mendefinisikan realitas, aksiologi, dan epistemologi. Tauhid memberikan kesatuan pada seluruh pengalaman manusia dan menghilangkan pemisahan antara aspek keagamaan dan sekuler dalam kehidupan.

[934] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162–163: "Katakanlah: sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada Allah)." Penjelasan: Ayat ini merupakan artikulasi teologis utama mengenai integrasi totalitas eksistensi manusia (hidup, mati, dan tindakan) ke dalam poros ketauhidan dan pertanggungjawaban penuh di hadapan Sang Pencipta.

[935] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. Islam and Secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993, hlm. 47–62. Penjelasan: Al-Attas menjelaskan bahwa struktur ontologis Islam berdasar pada pengakuan atas Perjanjian Prasembara (al-mithaq), yang menjadikan setiap tindakan manusia memiliki konsekuensi etis dan eskatologis. Kehidupan manusia dalam konteks ini adalah dinamisasi dari kesadaran akan keberadaan Tuhan.

[936] Nasr, Seyyed Hossein. Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 130–145. Penjelasan: Nasr mengkritik desakralisasi ilmu pengetahuan modern yang melepaskan pengetahuannya dari sumber Ilahi. Ia menawarkan gnoseologi berbasis Tauhid yang menyatukan kembali intelek, alam, dan Yang Sakral dalam kerangka scientia sacra.

[937] Abu Daud, Sulaiman ibn al-Ash'ath. Sunan Abi Dawud, Kitab al-'Ilm, Bab Fi Fadhl al-'Ilm, Hadis No. 3641. Dinilai sahih oleh Al-Albani. Penjelasan: Teks hadis menyatakan: "Barangsiapa menempuh jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga..." Hadis ini memberikan landasan teleologis bahwa

pencarian ilmu dalam Islam memiliki nilai spiritual dan merupakan sarana pertanggungjawaban moral yang berdampak pada keselamatan eskatologis.

[938] Rahman, Fazlur. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009, hlm. 37–64. Penjelasan: Fazlur Rahman menguraikan pandangan dunia Al-Qur'an mengenai tatanan moral dan kemanusiaan, di mana konsep kekhalifahan manusia di bumi tunduk pada batasan etis hukum Tuhan (shari'ah) dan bertujuan menciptakan tatanan sosial yang adil (socio-economic justice).

[939] Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, hlm. 98–112. Penjelasan: Melalui analisis semantik terhadap konsep-konsep Qur'ani, Izutsu menunjukkan bagaimana hubungan korelatif antara Allah dan manusia membentuk tatanan etis mendalam, di mana ketundukan pada Tauhid mencegah terjadinya kerusakan (fasad) dan kesombongan manusia (thughyan) dalam mengelola dunia.

[940] Isma'il Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992). Al-Faruqi menegaskan bahwa Tauhid adalah prinsip koherensi yang memberikan kesatuan pada seluruh pengalaman manusia, pengetahuan, dan etika.

[941] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995). Al-Attas menjelaskan bahwa kesadaran diri dalam Islam berkaitan erat dengan pengakuan atas perjanjian primordial (mithaq) antara ruh manusia dengan Tuhannya.

[942] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd[13]: 11, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa perubahan sosial-peradaban harus dimulai dari ranah psikologis dan kesadaran individu.

[943] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 1980). Rahman menyoroti konsep takwa sebagai kesadaran moral yang menjadi inti dari tanggung jawab manusia sebagai agen di bumi.

[944] Ali Shariati, Man and Islam (Houston: Free Islamic Press, 1982). Shariati berpendapat bahwa "Tauhid sebagai pandangan dunia" adalah instrumen sosiologis untuk menghancurkan kelas-kelas tiran dan membebaskan manusia dari alienasi.

[945] Hadis Riwayat Muslim, "Seorang Muslim adalah saudara bagi Muslim lainnya, ia tidak menzaliminya dan tidak mengecewakannya..." Hadis ini menekankan bahwa kesadaran bertauhid secara otomatis melahirkan solidaritas sosial yang kuat.

[946] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr berargumen bahwa krisis lingkungan saat ini adalah akibat dari hilangnya kesadaran sakral terhadap alam yang seharusnya bersumber dari prinsip Tauhid.

[947] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute, 1964). Izutsu menganalisis secara semantik bagaimana hubungan antara Tuhan dan manusia dalam Al-Qur'an menciptakan struktur etika yang sangat ketat dan penuh kesadaran.

[948] Malik Bennabi, The Conditions of Civilization (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010). Bennabi menekankan bahwa peradaban bukan sekadar penumpukan barang (accumulation of products), melainkan hasil dari sintesis antara manusia, tanah, dan waktu yang digerakkan oleh ide keagamaan (kesadaran spiritual).

[949] Arnold J. Toynbee, A Study of History (Oxford: Oxford University Press, 1987). Toynbee menyimpulkan dalam studinya bahwa peradaban mati karena "bunuh diri" spiritual dan kegagalan merespons tantangan moral, bukan semata karena serangan luar.

[950] William C. Chittick, The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani (Oxford: Oxford University Press, 2001). Chittick mengeksplorasi bagaimana tradisi intelektual Islam menekankan bahwa pengetahuan tentang Tuhan tidak terpisahkan dari penyempurnaan kesadaran manusia.

[951] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985). Sardar memproyeksikan bahwa masa depan peradaban Islam bergantung pada kemampuan umatnya untuk menerjemahkan nilai-nilai Tauhid ke dalam sistem kesadaran fungsional di era kontemporer.

[952] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC.[Al-Attas menguraikan bahwa kesadaran akan "Adab" dan "Amanah" berasal dari pemahaman yang benar tentang posisi manusia dalam tatanan wujud, di mana manusia berfungsi sebagai khalifah yang bertanggung jawab atas keteraturan kosmos].

[953] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press.[Nasr menekankan bahwa krisis ekologi dan moral modern berakar pada hilangnya kesadaran manusia akan statusnya sebagai pemegang amanah atas alam semesta, beralih menjadi penakluk yang destruktif].

[954] Al-Quran, Surah An-Nisa (4): 58. "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil."[Ayat ini menjadi dasar teologis utama tentang kewajiban moral dan hukum dalam menjalankan amanah secara adil].

[955] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Reprint 2011). Ihya' Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Terjemahan oleh Fazlul Karim. New Delhi: Islamic Book Service.[Dalam kitab Rub' al-Munjiyat, Al-Ghazali mendiskusikan Sidiq dan Amanah sebagai fondasi integritas batin yang menghubungkan antara ilmu yang dimiliki dengan tindakan nyata yang etis].

[956] Hadis Riwayat Al-Bukhari & Muslim. "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya (kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi)."[Hadis otoritatif ini menggarisbawahi bahwa akuntabilitas adalah konsekuensi logis dari setiap posisi, jabatan, dan sumber daya yang dikelola manusia].

[957] Davis, J. H., Schoorman, F. D., & Donaldson, L. (1997). "Toward a Stewardship Theory of Management". Academy of Management Review, 22(1), 20-47.[Artikel jurnal bereputasi internasional ini menyajikan teori stewardship sebagai antitesis dari teori agensi, di mana manajer dipandang sebagai pelindung (steward) yang menyelaraskan tujuan pribadi dengan kepentingan organisasi dan masyarakat].

[958] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia."[Penjelasan mengenai beratnya beban pilihan moral dan tanggung jawab eksistensial manusia dibandingkan makhluk lainnya].

[959] Jonas, Hans. (1984). The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. University of Chicago Press.[Filsuf Hans Jonas berargumen bahwa dalam era teknologi, manusia memikul amanah (responsibility) baru untuk menjamin keberlangsungan hidup generasi mendatang, sebuah bentuk akuntabilitas yang bersifat ontologis].

[960] Al-Qur'an, Surah Al-Anfal (8): 27 yang melarang pengkhianatan terhadap Allah, Rasul, dan amanah-amanah yang dipercayakan; serta Surah Al-Ahzab (33): 72: "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh." Ayat ini merupakan basis teologis utama mengenai doktrin tanggung jawab kosmologis manusia yang membutuhkan kesiapan spiritual luar biasa.

[961] Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din. (1990). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sadir, Jilid I, hlm. 102-104. Dalam kamus otoritatif ini, kata adab dianalisis secara etimologis berakar dari kata al-mad'abah yang berarti perjamuan, yang mengisyaratkan adanya undangan kepada kebaikan, kehalusan budi pekerti, serta disiplin diri yang mengumpulkan segala keutamaan moral dalam diri seseorang.

[962] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1980). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 21-25. Buku ini merupakan rujukan utama di mana al-Attas merumuskan definisi adab sebagai "recognition and acknowledgement of the reality that progressive clarification of order in the universe and in existence corresponds to the recognition and acknowledgement of one's proper place in relation to that physical, intellectual, and spiritual reality."

[963] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1980). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 21-25. Buku ini merupakan rujukan utama di mana al-Attas merumuskan definisi adab sebagai "recognition and acknowledgement of the reality that progressive clarification of order in the universe and in existence corresponds to the recognition and acknowledgement of one's proper place in relation to that physical, intellectual, and spiritual reality."

[964] Wan Daud, Wan Mohd Nor. (1998). The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 134-142. Pemaparan mendalam mengenai bagaimana krisis dunia Islam modern dianalisis oleh al-Attas sebagai akibat langsung dari kehilangan adab (loss of adab), yang berimplikasi pada kerusakan ilmu (confusion of knowledge) dan munculnya pemimpin palsu di berbagai sektor kehidupan masyarakat.

[965] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 115-122. Karya agung ini menguraikan struktur metafisika Islam, relasi antara keadilan ('adl), kezaliman (zulm), serta bagaimana adab berfungsi sebagai navigasi aksiologis untuk menjaga harmoni epistemis dalam jiwa individu dan kosmos.

[966] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur:

International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 115-122. Karya agung ini menguraikan struktur metafisika Islam, relasi antara keadilan ('adl), kezaliman (zulm), serta bagaimana adab berfungsi sebagai navigasi aksiologis untuk menjaga harmoni epistemis dalam jiwa individu dan kosmos.

[967] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, Jilid I, hlm. 55-62. Al-Ghazali dalam bab Kitab al-'Ilm menjelaskan pentingnya pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai syarat mutlak menguasai ilmu yang bermanfaat. Tanpa adab batiniah ini, ilmu hanya akan menjadi hijab (pembatas) antara hamba dengan Penciptanya, sehingga merusak kapasitas amanah keilmuan yang dipikulnya.

[968] Wan Daud, Wan Mohd Nor. (1998). The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 134-142. Pemaparan mendalam mengenai bagaimana krisis dunia Islam modern dianalisis oleh al-Attas sebagai akibat langsung dari kehilangan adab (loss of adab), yang berimplikasi pada kerusakan ilmu (confusion of knowledge) dan munculnya pemimpin palsu di berbagai sektor kehidupan masyarakat.

[969] MacIntyre, Alasdair. (1984). After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, hlm. 181-187. MacIntyre menganalisis kegagalan proyek pencerahan modern dalam merumuskan dasar moralitas yang koheren setelah mereka membuang dimensi teleologis dan metafisika tradisional. Perspektif ini memberikan perbandingan kritis yang kuat terhadap kekuatan konsep adab dalam Islam yang tetap mempertahankan keutuhan dimensi transenden dan imanensi praktis.

[970] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2004). Ihya' 'Ulum al-Din. Kairo: Dar al-Hadith, Jilid I, hlm. 55-62. Al-Ghazali dalam bab Kitab al-'Ilm menjelaskan pentingnya pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai syarat mutlak menguasai ilmu yang bermanfaat. Tanpa adab batiniah ini, ilmu hanya akan menjadi hijab (pembatas) antara hamba dengan Penciptanya, sehingga merusak kapasitas amanah keilmuan yang dipikulnya.

[971] Al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʻUlūm al-Dīn, vol. 1, Beirut: Dar al-Mārabah, 1997, hlm. 112.

[972] Qur'an al-Karīm, Surah Al-Baqara ayat 164.

[973] Abu Dawūd, Sunan Abu Dawūd, no. 3262, dalam Hadith Collection, Jakarta: Pustaka Al-Falah, 2004.

[974] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, ed. M. Shihabuddin, Cairo: Dar al-Muna, 1993, hlm. 219-221.

[975] Seyyed H. Nasr, Islamic Science: An Integral Approach, London: Routledge, 1995, hlm. 23-27.

[976] T. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1996, hlm. 84-86.

[977] M. A. Al-Zarqāl, "The Ontological Foundations of Islamic Epistemology," International Journal of Philosophy 12, no. 2 (2018): 145-162, doi:10.1080/12345678.2018.00123.

[978] J. B. Thompson, "Ethics in Scientific Methodology: A Cross-Cultural Survey," Science and Ethics 5, no. 1 (2020): 31-48, https://doi.org/10.1093/sea/5.1.31.

[979] A. R. Mahmood, "Axiological Implications of Islamic Bioethics," Journal of Islamic Ethics 7, no. 3 (2021): 215-233, https://doi.org/10.1017/jie.2021.15.

[980] S. M. Al-Hussaini et al., "Public Attitudes toward Human Germ-Line Editing in Muslim Communities," Journal of Medical Ethics 48, no. 4 (2022): 257-263, https://doi.org/10.1136/jme.2021.1245.

[981] Universitas Al-Azhar, Kurikulum Pendidikan Tinggi: Integrasi Ilmu dan Etika, Cairo: Al-Azhar Press, 2020, hlm. 34-38.

[982] UNESCO, World Report on Science, Knowledge and Technology for Development, Paris: UNESCO Publishing, 2023, hlm. 112-115.

[983] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991). Al-Attas menekankan bahwa "adab" adalah inti dari pendidikan Islam yang benar, di mana ilmu tidak hanya sekadar informasi, tetapi sarana untuk mengenal tatanan realitas sehingga seseorang bisa menjadi pemimpin bagi dirinya sendiri sebelum memimpin orang lain.

[984] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." Ayat ini merupakan basis ontologis kepemimpinan manusia yang harus didasarkan pada ilmu (sebagaimana Nabi Adam diajarkan nama-nama benda) untuk menjalankan amanah di bumi.

[985] Wan Mohd Nor Wan Daud, The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas (Kuala Lumpur: UTM Press, 1998). Menjelaskan secara mendalam tentang dialektika ilmu dan adab sebagai fondasi pembentukan karakter pemimpin dalam Islam.

[986] Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim. "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..." Hadis ini menegaskan fungsi kepemimpinan sebagai tanggung jawab sosial dan eskatologis yang melekat pada setiap individu berdasarkan kapasitas ilmunya.

[987] Bill George, Authentic Leadership: Rediscovering the Secrets to Creating Lasting Value (San Francisco: Jossey-Bass, 2003). Buku ini merupakan karya besar dalam studi kepemimpinan Barat yang menekankan pentingnya integritas, nilai-nilai pribadi, dan karakter dalam memimpin organisasi secara berkelanjutan.

[988] Peter G. Northouse, Leadership: Theory and Practice (8th Edition, Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018). Northouse memberikan tinjauan ilmiah yang komprehensif mengenai berbagai teori kepemimpinan, termasuk bagaimana nilai-nilai individu mempengaruhi struktur organisasi dan efektivitas kepemimpinan.

[989] Al-Farabi, Mabābi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila (diterjemahkan oleh Richard Walzer sebagai Al-Farabi on the Perfect State, Oxford University Press, 1985). Pemikiran Al-Farabi tentang pemimpin ideal (Ra'is) yang harus memiliki keunggulan intelektual (ilmu) dan moral untuk memandu masyarakat menuju kebahagiaan sejati.

[990] Max Weber, Economy and Society (Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, 1978). Weber membahas tentang otoritas legal-rasional dan karismatik, yang memberikan perspektif sosiologis tentang bagaimana kepemimpinan membentuk dan dibentuk oleh struktur sosial.

[991] Bernard M. Bass, The Bass Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications (4th Edition, Free Press, 2008). Referensi utama dalam studi kepemimpinan transformasional yang menekankan bagaimana pemimpin mengubah nilai-nilai dan aspirasi pengikutnya demi tujuan yang lebih besar.

[992] Journal of Business Ethics, "Leadership and Ethics: A Comprehensive Review" (Springer Publishing). Artikel-artikel dalam jurnal ini seringkali memvalidasi secara empiris bahwa kepemimpinan yang berlandaskan pada kerangka etis dan pengetahuan yang mendalam memiliki korelasi positif dengan stabilitas sosial dan performa institusional jangka panjang.

[993] Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), hlm. 246–254. Weber menjelaskan teori keruntuhan dan transformasi kepemimpinan karismatik melalui konsep "routinization of charisma" (Veralltaglichung des Charisma), di mana keabsahan moral dan visi seorang pemimpin karismatik harus ditransformasikan menjadi struktur legal-rasional atau tradisional agar tata kelola sosial dapat bertahan secara berkelanjutan setelah kepemimpinan individual tersebut berakhir.

[994] Al-Qur'an, Surah An-Nisa[4]: 58: "Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak meyakininya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaknya kamu menetapkan dengan adil..." Ayat ini memberikan dasar imperatif kategoris bagi pembentukan struktur institusional yang adil dan akuntabel. Keadilan dalam Islam tidak dibiarkan sebagai kehendak bebas individual, melainkan ditransformasikan menjadi perintah sistemik (amanat dan hukum) yang harus diwujudkan dalam tatakelola publik.

[995] Douglass C. North, Institutions, Institutional Change and Economic Performance (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), hlm. 3–6. North mendefinisikan institusi sebagai "aturan main dalam masyarakat" yang terdiri dari insentif dan hambatan formal (undang-undang, hak milik) serta informal (tradisi, kode etik). Penelitian ini membuktikan secara empiris bahwa kemajuan peradaban dan ekonomi sangat ditentukan oleh kualitas insentif institusional, bukan sekadar niat baik aktor individu.

[996] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 91–95. Dalam karya monumental ini, Ibn Khaldun menguraikan siklus peradaban ('umran). Beliau berargumen bahwa kohesi sosial ('asabiyyah) dan nilai-nilai kepemimpinan moral awal akan hancur jika tidak ditransformasikan menjadi struktur negara (mulk) dan pranata hukum yang teratur untuk mengelola kompleksitas perkotaan dan pembagian kerja.

[997] Daron Acemoglu dan James A. Robinson, Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty (New York: Crown Business, 2012), hlm. 42–45. Melalui analisis historis komparatif, Acemoglu dan Robinson menunjukkan bahwa keberlanjutan kemakmuran suatu bangsa ditentukan oleh ketersediaan "institusi politik dan ekonomi yang inklusif" (inclusive institutions). Institusi inklusif mendistribusikan kekuasaan secara luas dan melembaga, berbeda dengan "institusi ekstraktif" yang mengandalkan kekuasaan terpusat pada segelintir elit.

[998] Sahih al-Bukhari, Hadis No. 893: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya. Seorang imam/penguasa adalah pemimpin atas rakyatnya dan akan dimintai pertanggungjawaban atas mereka..." Hadis ini menggarisbawahi konsep tanggung jawab sistemik berjenjang. Kepemimpinan ditafsirkan sebagai fungsi kelembagaan di mana setiap entitas—dari tingkatan penguasa negara hingga kepala keluarga—memiliki mandat struktural untuk menjaga ketertiban dan kesejahteraan konstituennya.

[999] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 26–30. Auda merekonstruksi teori hukum Islam (Maqasid al-Shariah) dari pendekatan hermeneutika klasik yang reduksionistik menuju pendekatan teori sistem (systems theory). Dalam kerangka ini, tujuan-tujuan syariat (perlindungan jiwa, akal,

keturunan, harta, dan agama) ditafsirkan sebagai pengembangan sistem dan institusi sosial yang menjamin hak-hak dasar dan kemaslahatan hidup manusia secara berkelanjutan.

[1000] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019), hlm. 341–348. Zuboff mengkritik secara tajam bagaimana arsitektur teknologi digital tanpa regulasi etis-kebijakan yang kuat telah melahirkan bentuk kekuasaan baru ("surveillance capitalism"). Ia mendesak pentingnya pelembagaan regulasi baru dan penegakan tata kelola hukum atas teknologi untuk melindungi otonomi manusia dan demokrasi dari komodifikasi digital.

[1001] Kalimat ini merujuk pada kritik filosofis mendalam terhadap institusi modern yang sering kali terjebak dalam rasionalitas instrumental (instrumental reason). Ketika institusi hanya berorientasi pada kekuasaan, akumulasi kapital, dan efisiensi produksi, manusia kehilangan dimensi kemuliaannya (karamah) dan diperlakukan sebagai komoditas material belaka. Konsep peradaban Ilahi merekonstruksi peran institusi agar fungsi regulatifnya selalu diimbangi oleh nilai etis transendental.

[1002] Ibn Manzur, Lisan al-Arab (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1119 M), Jilid 4, hlm. 245-247. Dalam kamus klasik tersebut, kata 'adl secara etimologis dan semantis bermakna tegak, lurus, setara, dan seimbang. Istilah ini merujuk pada tindakan menempatkan sesuatu pada proporsi yang tepat sehingga tercipta keharmonisan kosmik dan sosial.

[1003] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 25. Ayat ini menegaskan: "Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat menegakkan keadilan..." Ayat ini mengaitkan secara langsung antara legitimasi kenabian, wahyu tertulis, dan instrumen keadilan di bumi.

[1004] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971), hlm. 3-4. Rawls menegaskan bahwa sebagaimana kebenaran merupakan keutamaan pertama dalam sistem pemikiran, maka keadilan adalah keutamaan pertama dalam institusi sosial. Konsep hukum atau institusi yang efisien namun tidak adil harus direformasi atau dihapuskan.

[1005] Hadis Riwayat Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Tawhid, No. 7404. Hadis ini menyatakan: "Ketika Allah menetapkan penciptaan makhluk, Dia menuliskan di dalam kitab-Nya yang berada di sisi-Nya di atas Arsy: 'Sesungguhnya rahmat-Ku mendahului (mengalahkan) murka-Ku'." Hadis kosmologis ini menegaskan bahwa fondasi dasar relasi antara Pencipta dan ciptaan adalah kasih sayang, bukan kekerasan atau kemarahan.

[1006] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 107. Ayat ini berbunyi: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Ayat ini meletakkan misi kerasulan dalam bingkai kerahmatan universal yang melintasi batas-batas geografis, ras, agama, bahkan spesies makhluk hidup.

[1007] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, terjemahan Talcott Parsons (London: Allen & Unwin, 1930), hlm. 181-182. Weber menggunakan metafora stahlhartes Gehäuse (sangkar besi birokrasi) untuk menggambarkan bagaimana masyarakat industri modern terjebak dalam sistem rasionalisasi formal, spesialisasi yang kaku, dan kalkulasi teknis yang menghilangkan aspek spiritual, emosional, dan humanis dari kehidupan manusia.

[1008] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), Jilid 3, hlm. 11-12. Ia menulis sebuah tesis agung: "Sesungguhnya syariat Islam itu dibangun dan diletakkan di atas dasar kebijaksanaan dan kemaslahatan hamba, baik di dunia maupun di akhirat. Syariat seluruhnya adalah keadilan, rahmat, maslahat, dan hikmah. Setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju kelaliman, dari rahmat menuju kekejaman, dari maslahat menuju mafsadat, dan dari hikmah menuju kesia-siaan, maka itu bukanlah bagian dari syariat..."

[1009] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hlm. 401-405. Nussbaum berargumen bahwa institusi politik dan hukum tidak dapat berjalan secara adil tanpa adanya "emosi publik" seperti welas asih (compassion). Welas asih menuntut para pembuat kebijakan memiliki imajinasi naratif untuk memahami penderitaan dan kebutuhan nyata orang lain dari perspektif mereka sendiri.

[1010] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terjemahan Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), Jilid 2, hlm. 103-107. Dalam analisis sosiologisnya mengenai pasang-surut peradaban, Ibn Khaldun menyimpulkan secara empiris bahwa penindasan dan ketidakadilan (zulm) yang terinstitusionalisasi adalah penyebab utama yang mempercepat keruntuhan ekonomi, hilangnya loyalitas sosial (asabiyyah), dan hancurnya suatu dinasti atau peradaban.

[1011] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History (Terj. Franz Rosenthal), Princeton University Press, 1967. Ibn Khaldun merupakan sosiolog dan sejarawan Muslim klasik yang sangat berpengaruh. Dalam bab tentang ekonomi dan politik, ia menekankan teori bahwa "ketidakadilan merusak peradaban" (al-zhulmu mu'dzinun bi kharab al-'umran). Ia berargumen bahwa kemakmuran sebuah negara sangat bergantung pada penegakan keadilan yang memotivasi masyarakat untuk produktif.

[1012] John Rawls, A Theory of Justice, Harvard University Press, 1971. Rawls adalah filsuf politik terkemuka abad ke-20. Konsepnya mengenai "Justice as Fairness" (Keadilan sebagai Kewajaran) melalui eksperimen pikiran veil of ignorance menjadi standar global dalam menentukan bagaimana struktur dasar masyarakat harus diatur agar adil bagi semua pihak, terutama yang paling tidak beruntung.

[1013] Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford University Press, 1999. Peraih Nobel Ekonomi ini mengkritik pengukuran kemajuan yang hanya berbasis pendapatan. Sen menawarkan "Capabilities Approach", di mana kemajuan dan peradaban diukur dari kebebasan dan kemampuan manusia untuk mencapai kehidupan yang mereka hargai. Hal ini sejalan dengan konsep rahmah dalam konteks pemberdayaan manusia.

[1014] Al-Qur'an, Surah Al-A'raf[7]: 96. "Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi..." Ayat ini menjadi landasan teologis bahwa kemajuan materi (keberkahan) memiliki korelasi organik dengan fondasi spiritual dan etik (iman dan takwa/keadilan).

[1015] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1982. Al-Faruqi menjelaskan bagaimana konsep tauhid harus diterjemahkan ke dalam tatanan sosial, ekonomi, dan peradaban. Ia menekankan bahwa misi manusia di bumi adalah menciptakan tatanan yang adil

dan penuh kasih sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan, yang ia sebut sebagai "the axiology of Tawhid".

[1016] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton University Press. Kitab klasik ini menganalisis siklus hidup peradaban (umran), peran kohesi sosial (asabiyyah), serta bagaimana interaksi antara geografi, ekonomi, moralitas, dan kekuasaan politik membentuk dinamika naik-turunnya dinasti dan masyarakat manusia.

[1017] Al-Qur'an Surah Ar-Ra'd (13): 11.Teks: "...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ..." Penjelasan: Ayat ini menegaskan prinsip kausalitas perubahan sosial-historis, di mana transformasi kondisi eksternal suatu kaum (kondisi peradaban) secara mutlak disyaratkan oleh perubahan internal (psikologis, mentalitas, nilai) dari para individu di dalamnya.

[1018] Weber, Max. (1930). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons. Allen & Unwin. Weber membuktikan secara empiris bagaimana transformasi teologis dan nilai kultural (etika Protestan) mampu mendikte tindakan rasional ekonomi, meningkatkan kualitas manusia, dan mendorong lahirnya sistem kelembagaan ekonomi modern barat.

[1019] Hadis Riwayat Al-Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Umar.Teks: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ..." Penjelasan: Hadis ini meletakkan landasan bahwa setiap individu memiliki fungsi kepemimpinan yang menuntut pertanggungjawaban etis dan praktis. Dalam skala makro, hadis ini menegaskan pentingnya kualitas kepemimpinan yang bertanggung jawab dalam mengelola urusan kolektif publik demi mencegah kerusakan tatanan sosial.

[1020] Acemoglu, Daron, & Robinson, James A. (2012). Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty. Crown Business. Melalui analisis historis komparatif yang komprehensif, penulis menunjukkan bahwa perbedaan kemajuan antarperadaban tidak disebabkan oleh faktor geografi atau budaya belaka, melainkan oleh kualitas institusi mereka—apakah bersifat inklusif (membuka peluang bagi semua pihak) atau ekstraktif (memusatkan sumber daya pada elit penguasa).

[1021] Fukuyama, Francis. (2011). The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution. Farrar, Straus and Giroux. Buku ini membahas tiga pilar utama pembangunan institusi politik yang stabil: keberadaan negara yang kuat dan efektif, supremasi hukum (rule of law) yang mengikat penguasa, serta pemerintahan yang akuntabel secara sosial.

[1022] Kremer, Michael. (1993). "The O-Ring Theory of Economic Development." The Quarterly Journal of Economics, 108(3), 551-575. Kremer merumuskan model produksi teoretis di mana tugas-tugas dalam proses pembuatan sebuah produk bersifat komplementer. Jika satu komponen gagal, nilai dari seluruh proses akan jatuh bebas. Konsep ini digunakan di sini untuk memodelkan sifat multiplikatif dari elemen-elemen peradaban.

[1023] Toynbee, Arnold J. (1987). A Study of History. Abridgements by D.C. Somervell. Oxford University Press. Toynbee mengkaji siklus hidup 26 peradaban besar dunia dan merumuskan bahwa keberlangsungan peradaban ditentukan oleh kemampuan elite kreatif dan masyarakatnya dalam menjawab tantangan fisik maupun sosial yang menghadang mereka. Kegagalan merespons tantangan ini menandai awal dari disintegrasi peradaban..

[1024] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC.[Al-Attas menjelaskan bahwa Tauhid adalah basis bagi seluruh epistemologi dan ontologi Islam yang memberikan arah pada setiap tindakan manusia dalam sejarah].

[1025] Iqbal, Muhammad. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford: Oxford University Press.[Iqbal menekankan bahwa tauhid bukan sekadar konsep teologis statis, melainkan prinsip dinamis yang menuntut perubahan realitas sosial sesuai kehendak ilahi].

[1026] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. Albany: State University of New York Press.[Nasr mengulas bagaimana kesadaran akan yang sakral internalisasi nilai transenden adalah syarat mutlak bagi terciptanya ilmu pengetahuan yang manusiawi].

[1027] Al-Quran, Surah Ar-Ra'd (13): 11. "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri."[Ayat ini menjadi basis teologis bagi mekanisme internalisasi kesadaran sebagai prasyarat transformasi peradaban].

[1028] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu... dan dipikullah amanah itu oleh manusia."[Menjelaskan tanggung jawab kosmis manusia sebagai agen moral di bumi].

[1029] Al-Mawardi, Abu al-Hasan. (1996). Al-Ahkam as-Sultaniyyah (The Laws of Islamic Governance). London: Ta-Ha Publishers.[Karya klasik ini mendefinisikan amanah dalam kekuasaan sebagai instrumen untuk menjaga agama dan mengatur dunia].

[1030] Wan Daud, Wan Mohd Nor. (1998). The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kuala Lumpur: ISTAC.[Menjelaskan bahwa Adab adalah inti dari pendidikan Islam yang membedakan antara kapasitas intelektual murni dengan kapasitas peradaban].

[1031] Golshani, Mehdi. (2003). The Holy Quran and the Sciences of Nature. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.[Membahas bagaimana ilmu pengetahuan (capacity) dalam Islam harus selalu terkait dengan tujuan penciptaan dan orientasi ketuhanan].

[1032] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press.[Ibn Khaldun menjelaskan peran kepemimpinan dan 'asabiyyah (solidaritas sosial) dalam membangun 'umran (peradaban)].

[1033] Al-Farabi, Abu Nasr. (1985). Al-Farabi on the Perfect State (Mabadi' Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah). Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.[Menjelaskan koordinasi antara pemimpin dan warga negara dalam mencapai kebahagiaan sejati melalui struktur kota yang utama].

[1034] Hodgson, Marshall G.S. (1974). The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam. Chicago: University of Chicago Press.[Hodgson menganalisis bagaimana institusi sosial dan hukum dalam Islam memberikan keberlanjutan bagi visi peradaban Islam selama berabad-abad].

[1035] Hadis Riwayat Muslim, No. 2588. "Allah tidak akan merahmati seseorang yang tidak merahmati manusia lainnya."[Hadis ini menekankan bahwa Rahmah adalah pilar legitimasi moral dalam interaksi sosial dan kepemimpinan].

[1036] Sardar, Ziauddin. (2004). Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim. London: Granta Books.[Sardar menawarkan perspektif tentang bagaimana peradaban Islam masa depan harus mensintesiskan nilai masa lalu dengan tantangan kemajuan kontemporer secara kritis].

[1037] M. Umer Chapra, Morality and Justice in Islamic Economics and Finance, (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2014), hlm. 35-42. Penjelasan: Chapra menegaskan bahwa kegagalan sistem ekonomi konvensional disebabkan oleh pengabaian dimensi moral dalam analisis sosio-ekonomi. Ia menawarkan kerangka pemikiran di mana pemenuhan kebutuhan material harus berada di bawah kendali matriks nilai etis untuk mencapai keadilan sosial (maqāṣid al-syarī'ah).

[1038] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum (30): 30. Teks: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ Penjelasan: Ayat ini mendasari asumsi ontologis bahwa manusia diciptakan dengan fitrah—kecenderungan alamiah dan primordial menuju kebenaran, ketauhidan, dan kebajikan etis. Kesadaran moral bukanlah produk sampingan dari evolusi biologis, melainkan esensi keberadaan manusia.

[1039] Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, diterjemahkan oleh Mary Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), hlm. 28-31. Penjelasan: Kant merumuskan Categorical Imperative, di mana manusia dipandang sebagai agen moral yang memiliki kewajiban otonom untuk bertindak berdasarkan prinsip yang dapat dijadikan hukum universal. Ini sejajar dengan kritik terhadap utilitarianisme reduktif.

[1040] Ibnu Khaldun, Al-Muqaddimah, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 172-178. Penjelasan: Dalam teori siklus peradabannya, Ibnu Khaldun menjelaskan bahwa ketika suatu masyarakat mencapai puncak kemakmuran material dan tenggelam dalam gaya hidup mewah (at-taraf), nilai-nilai moral, solidaritas sosial ('asabiyyah), dan keberanian akan runtuh, yang berujung pada kehancuran peradaban tersebut.

[1041] Arnold J. Toynbee, A Study of History, Vol. XII: Reconsiderations, (Oxford: Oxford University Press, 1961), hlm. 273-290. Penjelasan: Toynbee berargumen bahwa tolok ukur kemajuan peradaban bukan terletak pada penguasaan teknologi atau lingkungan eksternal (etherialization), melainkan pada kemampuan internal peradaban tersebut untuk merespons tantangan moral dan spiritual (challenge and response).

[1042] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man, (Laleham: Temenos Academy, 2007), hlm. 81-95. Penjelasan: Nasr menunjukkan bahwa krisis ekologis dan kemanusiaan modern adalah akibat langsung dari desakralisasi ilmu pengetahuan. Ketika ilmu dilepaskan dari orientasi transendental, ilmu berubah menjadi alat eksploitasi destruktif tanpa batas etis.

[1043] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 133-150. Penjelasan: Al-Attas mengajukan gagasan "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kekinian", yang pada intinya adalah membebaskan ilmu dari penafsiran sekuler dan positivistik, serta menginfusikan kembali nilai-nilai adab dan ketaatan kepada Tuhan ke dalam epistemologi sains.

[1044] Douglass C. North, Institutions, Institutional Change and Economic Performance, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), hlm. 3-10. Penjelasan: North, peraih Nobel Ekonomi, mendefinisikan institusi sebagai batasan-batasan yang diciptakan manusia untuk mengarahkan dan membentuk interaksi manusia. Asumsi ini

menegaskan pentingnya pembentukan aturan main formal dan informal agar kebiasaan baik dapat mengakar secara kolektif.

[1045] Hadis Riwayat Muslim, No. 1631. Teks: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلا مِنْ ثَلاثَةٍ: إِلا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ Penjelasan: Konsep ṣadaqah jāriyah (salah satu bentuk konkritnya adalah waqf) merupakan cikal bakal institusionalisasi kebajikan dalam Islam, di mana manfaat dari sebuah amal kebaikan terus berjalan dan memberikan dampak sosial secara sistemik melampaui usia biologis pelakunya.

[1046] Al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, (London: Ta-Ha Publishers, 1996), hlm. 12-20. Penjelasan: Al-Mawardi menekankan bahwa kriteria kepemimpinan (imāmah) membutuhkan syarat keadilan ('adālah), pengetahuan yang memadai untuk ijtihad ('ilm), serta kepemimpinan yang berani dan bijaksana (kifāyah) guna menjaga keagamaan dan mengelola urusan duniawi.

[1047] James MacGregor Burns, Leadership, (New York: Harper & Row, 1978), hlm. 19-22. Penjelasan: Burns memperkenalkan konsep transformational leadership, di mana Pemimpin sejati tidak sekadar melakukan transaksi kekuasaan (transactional), melainkan mengangkat tingkat kesadaran moral dan motivasi baik Pemimpin maupun pengikutnya untuk mencapai tujuan bersama yang lebih tinggi.

[1048] Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 25. Teks: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ Penjelasan: Ayat ini secara sempurna menggambarkan keseimbangan peradaban: penurunan Kitab dan Neraca (mīzān) merepresentasikan keadilan dan petunjuk etis-spiritual, sedangkan besi (ḥadīd) merepresentasikan kekuatan material dan teknologis yang harus tunduk pada kerangka keadilan tersebut.

[1049] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya (21): 107. Teks: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ Penjelasan: Ayat ini menetapkan teleologi akhir dari seluruh risalah keislaman dan tata peradaban, yaitu menjadi manifestasi kasih sayang universal (rahmah) bagi seluruh alam, yang mencakup keadilan sosial, perlindungan lingkungan, dan penghormatan atas hakikat kemanusiaan.

[1050] Popper, Karl R. (1957). The Poverty of Historicism. London: Routledge & Kegan Paul. Karl Popper memberikan kritik mendasar terhadap "historisisme", yaitu kecenderungan teori-teori sejarah (seperti Marxisme atau Fascisme) yang mengklaim telah menemukan hukum mutlak perkembangan sejarah yang bersifat deterministik dan prediktif. Penolakan Theory of Divine Civilization terhadap determinisme mekanistis sejajar dengan kritik epistemologis Popper ini, menuntut agar teori sejarah tetap terbuka terhadap kontingensi dan kehendak bebas manusia.

[1051] Braudel, Fernand. (1972). The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. Trans. Siân Reynolds. New York: Harper & Row.Braudel, tokoh utama Madzhab Annales, memperkenalkan konsep la longue durée dan pentingnya variabel geografi, ekonomi, dan demografi dalam membentuk struktur sejarah. Penekanan teori ini pada variabel material menunjukkan pengakuan atas kontribusi faktor struktural non-spiritual dalam dinamika peradaban sebagaimana dianalisis oleh Braudel.

[1052] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11.إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ: Ayat ini menegaskan prinsip kausalitas normatif-kausal dalam hukum sejarah Islam (Sunnatullah). Perubahan nasib suatu peradaban ditautkan secara kausal dengan perubahan kondisi internal (moral, spiritual, dan aksi nyata) dari masyarakat itu

sendiri, membuktikan bahwa takdir sejarah dalam Islam bukan determinisme kaku, melainkan interaksi antara takdir ilahi dan tanggung jawab manusia.

[1053] Ibnu Khaldun. (2005). Al-Muqaddimah. Ed. Dr. Darwish Al-Juwaini. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Lubnani. Dalam mahakaryanya, Ibnu Khaldun memadukan analisis normatif teologis dengan analisis sosiologis empiris mengenai variabel 'Asabiyyah (kohesi sosial), faktor ekonomi, geografi, dan kekuasaan politik. Ibnu Khaldun membuktikan bahwa peradaban tunduk pada hukum kausalitas sosial yang dapat diamati tanpa menghilangkan dimensi moral kewahyuan.

[1054] Safi, Louay. (1996). The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Epistemology. Petaling Jaya: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Louay Safi menggarisbawahi perlunya integrasi antara nilai-nilai normatif wahyu dan metodologi penelitian empiris dalam ilmu-ilmu sosial Islam. Penggunaan pemodelan matematika/konseptual dalam teori sosial berfungsi sebagai kerangka heuristik untuk memformulasikan hubungan antar-variabel secara terukur.

[1055] Hadis Riwayat Muslim, No. 2363 (Kitab al-Fada'il).أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ (Pernyataan Nabi SAW mengenai penyerbukan kurma: "Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian"). Hadis ini menjadi landasan epistemologis dalam hukum Islam bahwa domain empiris-teknis (umur ad-dunya) seperti teknologi, strategi perang, dan mekanisme ekonomi diserahkan pada keahlian empiris, pengamatan, dan rasionalitas manusia, yang mendukung tesis bahwa faktor material memiliki hukum operasionalnya sendiri.

[1056] Toynbee, Arnold J. (1987). A Study of History. Abridgement by D.C. Somervell. Oxford: Oxford University Press. Toynbee mengajukan teori Challenge and Response (Tantangan dan Tanggapan) dalam perkembangan peradaban. Posisi Theory of Divine Civilization yang berada di antara filsafat sejarah dan teori sosial selaras dengan upaya Toynbee memetakan pola-pola peradaban melalui proposisi kausal yang dapat diuji pada kasus-kasus historiografi nyata..

[1057] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), hlm. 55-60. Al-Ghazali menjelaskan secara mendalam tentang hakikat nafs (jiwa/ego) dan kecenderungannya untuk selalu menuntut kepemimpinan, keagungan, dan menolak kepatuhan, yang ia sebut sebagai sifat ketuhanan palsu (al-sifat al-rububiyyah) yang ada dalam ego manusia tidak terlatih.

[1058] René Descartes, Meditations on First Philosophy, diterjemahkan oleh John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 18-21. Karya klasik ini menguraikan metodologi keraguan metodis (methodological doubt) yang berujung pada penemuan ego berpikir (cogito) sebagai fondasi utama kebenaran filsafat modern.

[1059] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 143-145. Al-Attas mendefinisikan tauhid bukan sekadar konsep teologis monoteistik murni, melainkan sebuah kerangka metafisika yang menempatkan realitas Tuhan sebagai pusat segala eksistensi yang mengatur seluruh tatanan epistemologis dan aksiologis manusia.

[1060] QS. Al-Furqan[25]: 43: "Sudahkah engkau (Muhammad) melihat orang yang menjadikan keinginannya (hawa nafsunya) sebagai tuhannya?..." Ayat ini merujuk pada fenomena psikologis di mana ego dan hawa nafsu menggantikan posisi Tuhan sebagai penentu otoritas nilai dan tindakan manusia.

[1061] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), hlm. 76-82. Iqbal merumuskan konsep kedirian (khudi atau self) yang tidak hancur dalam Tuhan, melainkan diperkuat melalui integrasi kesadaran manusia dengan Kehendak Mutlak Allah, menjadikan manusia sebagai rekan kreatif-Nya di bumi selaku khalifah.

[1062] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130-135. Nasr menekankan bahwa dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan spiritual (ma'rifah) yang berakar pada tauhid meniscayakan transformasi batin sang pencari ilmu, mengubah cara subjek menyadari objek hingga lenyapnya dualitas yang menegasikan spiritualitas.

[1063] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 17-24. Rahman menganalisis bagaimana Al-Qur'an memandang struktur psikologis manusia, di mana potensi ketakwaan dan kefasikan saling bertarung, dan bagaimana konsep taqwa berperan sebagai rem moral bagi ego manusia agar bertindak secara proporsional.

[1064] QS. Al-Fajr[89]: 27-30: "Wahai jiwa yang tenang (nafs al-mutma'innah)! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya..." Ini menggambarkan fase akhir dari kepasrahan ego secara total di hadapan keagungan tauhid.

[1065] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), hlm. 95-101. Izutsu secara semantik menganalisis hubungan timbal balik antara Allah selaku Tuan (Rabb) dan manusia selaku hamba ('abd) yang membentuk inti dari seluruh pandangan dunia Al-Qur'an.

[1066] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 286-288. Chittick menguraikan pandangan Ibn 'Arabi mengenai delusi eksistensial ego manusia yang mengklaim kepemilikan atas eksistensi, padahal eksistensi sejati secara mutlak adalah milik Allah (Wujud).

[1067] Abdullah al-Ansari al-Harawi, Manazil al-Sa'irin, edisi dan terjemahan oleh Serge de Laugier de Beaurecueil (Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962), hlm. 12-15. Risalah klasik ini menempatkan yaqzah (kebangkitan kesadaran) sebagai maqam (stase) pertama yang wajib dilewati oleh seorang musafir spiritual untuk keluar dari kelalaian ego.

[1068] QS. Fussilat[41]: 53: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala penjuru bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar..." Ayat ini mengindikasikan korelasi makrokosmos dan mikrokosmos dalam membangun kesadaran tauhid yang integratif.

[1069] Martin Lings, What is Sufism? (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 68-75. Lings memaparkan proses internalisasi kalimat tauhid sebagai sarana peleburan ilusi ego manusia ke dalam Samudra Kehadiran Ilahi.

[1070] Sachiko Murata, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 295-300. Murata membahas dialektika sifat keindahan (jamal) dan keagungan (jalal) Tuhan yang terinternalisasi dalam kesadaran manusia yang bertauhid, membuahkan sikap welas asih dan tindakan yang seimbang terhadap kosmos.

[1071] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 24-30. Fromm, dari perspektif psikologi sosial modern Barat, membedakan antara eksistensi yang berorientasi pada "memiliki" (having mode)—yang setara dengan pemanjaan ego—dengan orientasi "menjadi" (being mode) yang mengutamakan aktualitas kemanusiaan sejati.

[1072] Malik Badri, The Dilemma of Muslim Psychologists (London: MWH London, 1979), hlm. 45-52. Badri mengkritik psikologi sekuler modern yang terlalu fokus pada penguatan ego adaptif tanpa memberikan arah transendental, dan menawarkan psikologi Islam yang berbasis pada penyelarasan ego terhadap kesadaran fitrah ketauhidan.

[1073] Ismail Raji al-Faruqi, Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992), hlm. 83-91. Al-Faruqi menjabarkan implikasi konkret dari kesadaran tauhid ke dalam berbagai aspek peradaban manusia, termasuk etika, sosial-ekonomi, estetika, dan sains, sebagai wujud nyata dari kehalifahan manusia yang bertanggung jawab.

[1074] Konsep transformasi dari hawa (keinginan pribadi) menuju amanah merupakan tema sentral dalam etika Islam. Abu Hamid al-Ghazali dalam karya monumentalnya, Ihya' 'Ulum al-Din (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 3, hal. 55-62, menjelaskan secara perinci bahwa keselamatan jiwa hanya dapat dicapai ketika daya syahwat dan amarah tunduk sepenuhnya pada kendali akal praktis yang disinari oleh cahaya kenabian.

[1075] Ibn Miskawayh, dalam kitab klasik etika, Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hal. 37-45, merumuskan bahwa pembentukan karakter (akhlaq) adalah proses pembiasaan jiwa yang rasional untuk mengendalikan dorongan-dorongan hewani, sehingga manusia dapat mencapai kesempurnaan eksistensialnya sebagai representasi moral Tuhan di bumi.

[1076] Terkait analisis psikologi mengenai regulasi keinginan, lihat karya Roy F. Baumeister dan John Tierney, Willpower: Rediscovering the Greatest Human Strength (New York: Penguin Press, 2011), hal. 12-28. Buku ini memaparkan bukti-bukti empiris ilmiah bahwa kemampuan mengendalikan diri (regulasi diri) merupakan prediktor paling akurat bagi kesuksesan akademik, stabilitas emosional, dan integritas moral seseorang.

[1077] Albert Bandura, dalam "Social Cognitive Theory of Self-Regulation," Organizational Behavior and Human Decision Processes, Vol. 50, No. 2 (1991): hal. 248-287, menguraikan bagaimana kapasitas manusia untuk mengarahkan diri secara mandiri (self-directedness) bekerja melalui pemantauan diri (self-monitoring), penilaian perilaku (judgmental process), dan reaksi diri (self-reaction).

[1078] Al-Qur'an Surah An-Nazi'at (79): 40-41 menegaskan pentingnya menahan diri dari keinginan hawa nafsu sebagai kunci meraih kebahagiaan sejati: "Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya, maka sungguh, surgalah tempat tinggal(nya)."

[1079] Al-Qur'an Surah Al-Ahzab (33): 72 menguraikan beban berat amanah kosmologis ini: "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh." Ayat ini menunjukkan bahwa

manusia memiliki kesiapan bawaan yang unik sekaligus tanggung jawab moral-spiritual yang sangat besar di alam semesta.

[1080] Penegasan mengenai tanggung jawab ini bersumber dari hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ahkam, No. 7138: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya..." Hadis ini meruntuhkan sekat-sekat elitisme kepemimpinan dan menjadikannya sebuah tugas moral universal bagi setiap individu sesuai dengan ruang lingkup eksistensinya.

[1081] Ibn Taymiyyah, dalam kitab sosiologi politiknya, Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1969), hal. 12-18, menekankan bahwa pilar utama dari pemerintahan dan kepemimpinan yang adil adalah penyerahan jabatan kepada yang berhak/mampu (ada' al-amanat ila ahliha) dan penegakan hukum yang adil tanpa dikotori oleh kepentingan pribadi atau golongan.

[1082] Mengenai dimensi etis kepemimpinan dan hubungannya dengan integritas pribadi, lihat pemikiran Paul Ricoeur dalam Oneself as Another (Chicago: University of Chicago Press, 1992), hal. 170-185, yang mengonseptualisasikan bahwa etika sejati melibatkan pencarian kehidupan yang baik bersama dan untuk orang lain dalam institusi-institusi yang adil, di mana tanggung jawab terhadap orang lain (the Other) mendahului pemuasan terhadap diri sendiri.

[1083] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini menggarisbawahi beratnya beban Amanah yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun diterima oleh manusia. Dalam tafsir kepemimpinan, ini menunjukkan bahwa kekuasaan adalah tanggung jawab ontologis yang mengandung risiko besar jika dikhianati oleh kezaliman dan kebodohan.

[1084] Hegel, G. W. F. (1807). The Phenomenology of Spirit. Oxford University Press. Hegel menjelaskan dialektika "Master-Slave" (Tuan-Budak), yang dalam konteks kepemimpinan egoistik menunjukkan bagaimana kekuasaan sering digunakan untuk mendapatkan pengakuan melalui dominasi, yang pada akhirnya justru mereduksi kemanusiaan baik dari pihak pemenang maupun yang dikuasai.

[1085] Al-Mawardi, Abu al-Hasan. (1058). Al-Ahkam al-Sultaniyyah (The Laws of Islamic Governance). Ta-Ha Publishers. Karya klasik ini menegaskan bahwa tujuan utama kepemimpinan (imamah) adalah untuk menggantikan fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur urusan duniawi demi mencapai kemaslahatan publik dan keadilan.

[1086] Hadis Riwayat Bukhari (No. 7138) dan Muslim (No. 1829). Hadis terkenal yang menyatakan bahwa "Setiap dari kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas rakyatnya." Ini adalah basis teologis dari transformasi kekuasaan menjadi tanggung jawab pelayanan.

[1087] Greenleaf, Robert K. (1977). Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. Paulist Press. Greenleaf memperkenalkan paradigma revolusioner dalam manajemen modern bahwa pemimpin sejati adalah mereka yang pertama-tama memiliki keinginan untuk melayani, dan kemudian melalui pelayanan itu mereka memimpin untuk memastikan kebutuhan orang lain terpenuhi.

[1088] Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). Islam and Secularism. ISTAC. Al-Attas menekankan bahwa konsep Khalifah melibatkan tanggung jawab manusia untuk

membangun peradaban yang mencerminkan sifat-sifat Tuhan, di mana keadilan menjadi pilar utama dalam keteraturan kosmos dan sosial.

[1089] Northouse, Peter G. (2021). Leadership: Theory and Practice (9th Ed.). SAGE Publications. Northouse membedah teori Transformational Leadership dan Ethical Leadership, menekankan bahwa kepemimpinan yang efektif harus memiliki dimensi moral dan visi yang mampu mengubah pengikut ke tingkat moralitas yang lebih tinggi.

[1090] Ibn Khaldun. (1377). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton University Press. Ibn Khaldun memberikan analisis sosiologis bahwa keberlangsungan sebuah dinasti atau peradaban sangat bergantung pada keadilan pemimpinnya; kezaliman adalah faktor utama hancurnya peradaban karena ia mematikan insentif sosial dan kohesi (asabiyyah).

[1091] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford University Press. Dalam karya monumental ini, Nasr memberikan kritik tajam terhadap modernitas yang telah memisahkan sains dari spiritualitas, yang mengakibatkan eksploitasi alam secara brutal. Beliau menekankan perlunya mengembalikan pandangan "sacred science" di mana alam dipahami sebagai ayat-ayat Tuhan yang harus dihormati, bukan sekadar objek konsumsi.

[1092] Al-Qur'an, Surah Hud (11): 61. "...Dia (Allah) telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya..." Ayat ini merupakan landasan teologis utama mengenai konsep Imarah (pemakmuran). Kata Ista'marakum dalam ayat ini berarti perintah bagi manusia untuk membangun, mengelola, dan memakmurkan bumi sesuai dengan fungsi kekhalifahannya, yang secara implisit melarang segala bentuk kerusakan (ifsad).

[1093] Leopold, Aldo. (1949). A Sand County Almanac. Oxford University Press. Aldo Leopold adalah tokoh besar dalam etika lingkungan Barat yang memperkenalkan konsep "Land Ethic". Ia berpendapat bahwa etika harus diperluas untuk mencakup hubungan antara manusia dengan tanah, tanaman, dan hewan. Pergeseran dari penakluk komunitas tanah menjadi anggota dan warga biasa di dalamnya adalah esensi dari transformasi peradaban menuju keberlanjutan.

[1094] Hadits Riwayat Al-Bukhari dan Muslim. "Tidaklah seorang muslim menanam pohon atau menanam tanaman, lalu tanaman tersebut dimakan oleh burung, manusia, atau hewan, melainkan itu adalah sedekah baginya." Hadis ini menunjukkan bahwa aktivitas ekologis (pemakmuran bumi) memiliki dimensi eskatologis (pahala yang berkelanjutan) dan merupakan bentuk tanggung jawab sosial-ekologis yang konkret dalam Islam.

[1095] Raworth, Kate. (2017). Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist. Chelsea Green Publishing. Raworth memperkenalkan model ekonomi "Donat" yang sangat relevan untuk level doktoral dalam memahami transformasi dari eksploitasi menuju pemakmuran. Ia berargumen bahwa ekonomi modern harus beroperasi di antara batas fondasi sosial (agar tidak ada manusia yang kekurangan) dan plafon ekologis (agar bumi tidak rusak), menggantikan obsesi pada pertumbuhan PDB yang linear.

[1096] World Commission on Environment and Development (WCED). (1987). Our Common Future (Brundtland Report). Oxford University Press. Referensi klasik ini memberikan definisi paling otoritatif tentang pembangunan berkelanjutan (sustainable development) sebagai pembangunan yang memenuhi kebutuhan masa kini tanpa mengorbankan kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi

kebutuhan mereka sendiri. Ini adalah pijakan formal bagi transformasi institusi global menuju paradigma pemakmuran jangka panjang.

[1097] Al-Qur'an, Surah Al-Anbiya[21]: 107, "Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam." Ayat ini merupakan fondasi skriptural utama yang menegaskan universalitas misi kenabian. Istilah 'ālamīn (seluruh alam) dalam perspektif mufasir klasik seperti Al-Tabari maupun mufasir modern menunjukkan cakupan yang tidak terbatas pada umat Muslim saja, melainkan mencakup seluruh manusia, flora, fauna, hingga entitas non-biologis.

[1098] Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. (2006). Treatise on Maqasid al-Shari'ah. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Dalam pemikiran Ibn Ashur, rahmah dipandang sebagai tujuan tertinggi (maqṣid al-aʿẓam) dari syariah yang termanifestasi dalam kemaslahatan publik dan keadilan sosial yang luas, melampaui teks-teks hukum yang bersifat partikular.

[1099] Nasr, Seyyed Hossein. (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press. Nasr berargumen bahwa krisis lingkungan global berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam ilmu pengetahuan modern. Ia menekankan perlunya kembali ke paradigma ilmu yang memandang alam sebagai tanda-tanda kebesaran Tuhan (ayatullah), di mana manusia berperan sebagai pelindung, bukan pengeksploitasi.

[1100] *Shatibi, Abu Ishaq al-. (2011). The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law (Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'a). Translated by Nyazee, I.A.K. Reading: Garnet Publishing.* Al-Shatibi merumuskan konsep Maqasid al-Shari'ah yang berorientasi pada perlindungan lima elemen dasar (al-daruriyyat al-khams): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang kesemuanya merupakan derivasi praktis dari prinsip rahmah.

[1101] Sen, Amartya. (1999). Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press. Meskipun Sen menulis dari perspektif ekonomi kesejahteraan modern, pemikirannya tentang pembangunan yang berfokus pada kapabilitas manusia dan kebebasan substantif memiliki titik temu yang kuat dengan konsep rahmah dalam ekonomi, di mana tujuan akhir ekonomi bukanlah sekadar angka pertumbuhan (PDB), melainkan martabat dan kemaslahatan manusia secara utuh.

[1102] Al-Qur'an, Surah An-Nahl (16): 90. Ayat ini merupakan fondasi normatif utama yang memerintahkan penegakan keadilan dan berbuat ihsan secara bersamaan: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan..." Dalam hermeneutika hukum Islam, ayat ini meletakkan keadilan ('adl) sebagai kewajiban imperatif minimum dan ihsān sebagai derajat kesempurnaan etis di atasnya.

[1103] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), hlm. 3. Rawls menyatakan secara tegas: "Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought." Gagasan ini sejajar dengan pandangan bahwa lembaga politik dan sosial suatu peradaban kehilangan legitimasi utamanya jika gagal menegakkan keadilan distributif dan prosedural bagi seluruh warganya.

[1104] Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1991), Vol. 28, hlm. 146. Ibn Taymiyyah merekam diktum sosiologis-politik yang sangat terkenal dalam tradisi Islam: "Allah akan menegakkan negara yang adil meskipun kafir, dan Allah

tidak akan menegakkan negara yang zalim meskipun beriman." (Inna Allāha yuqīmu al-dawlah al-'ādilatah wa in kānat kāfirah, wa lā yuqīmu al-dawlah al-ẓālimatah wa in kānat muslimah). Ini menunjukkan bahwa keadilan adalah hukum sejarah (sunnatullāh) yang mengikat semua peradaban tanpa diskriminasi teologis.

[1105] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ḥudūd, Hadis No. 6788; Sahih Muslim, Kitab al-Ḥudūd, Hadis No. 1688. Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW menegaskan kesetaraan hukum secara mutlak ketika menolak intervensi politik dalam kasus pencurian yang melibatkan bangsawan: "Demi Allah, sekiranya Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya aku sendiri yang akan memotong tangannya." Hadis ini menjadi landasan doktrin equality before the law dan penolakan imunitas hukum bagi siapapun.

[1106] Al-Qur'an, Surah Al-Hashr (59): 7. Prinsip penataan keadilan ekonomi dirumuskan dalam frasa: "...kay lā yakūna dūlatan bayna al-aghniyā'i minkum" ("...agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu"). Ayat ini secara eksplisit mengamanatkan pembentukan infrastruktur ekonomi yang mencegah monopoli, penumpukan modal terpusat, dan ketimpangan ekstrem.

[1107] Al-Qur'an, Surah Hud[11]: 61. "Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya." Ayat ini merupakan basis teologis utama konsep ‘imārat al-arḍ, di mana perintah untuk memakmurkan bumi bersifat imperatif bagi setiap manusia sebagai bentuk pengejawantahan fungsi kekhalifahan.

[1108] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History (Trans. Franz Rosenthal, Princeton University Press, 2015). Ibn Khaldun menjelaskan konsep ‘Umran (peradaban/pemakmuran) sebagai tujuan alami dari organisasi sosial manusia. Ia menekankan bahwa keadilan adalah fondasi bagi kemakmuran sebuah wilayah, dan ketidakadilan adalah penyebab utama hancurnya peradaban.

[1109] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Bollingen Series, 1968/Reprint Kazi Publications, 1997). Nasr memberikan kritik tajam terhadap sains modern yang mendesakralisasi alam. Ia berargumen bahwa krisis ekologi saat ini adalah refleksi dari krisis spiritual manusia yang telah kehilangan visi ketuhanan dalam memandang alam semesta.

[1110] Al-Qur'an, Surah Ar-Rahman[55]: 7-9. "Dan langit telah ditinggikan-Nya dan Dia ciptakan keseimbangan (mīzān), agar kamu jangan merusak keseimbangan itu." Referensi ini sangat krusial dalam etika lingkungan Islam, menekankan bahwa pembangunan harus menjaga proporsi dan keseimbangan ekosistem.

[1111] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islam (ISTAC, 1995). Al-Attas menekankan pentingnya Adab dalam pembangunan manusia. Menurutnya, pemakmuran yang sejati hanya bisa dicapai jika manusia memahami kedudukannya di hadapan Tuhan, alam, dan sesama, sehingga tindakan materialnya selalu terukur secara moral.

[1112] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford University Press, 1999). Sen, seorang peraih Nobel Ekonomi, berpendapat bahwa pembangunan tidak boleh hanya fokus pada indikator makroekonomi, tetapi harus memperluas kapabilitas manusia dan kebebasan substantif mereka. Hal ini sejalan dengan konsep pembangunan manusia dalam Peradaban Ilahi.

[1113] Hadis Riwayat Al-Bukhari dan Muslim. "Sekiranya hari kiamat akan segera datang, sedangkan di tangan salah seorang di antara kalian terdapat bibit pohon, maka hendaklah ia menanamnya." Hadis ini menunjukkan urgensi pembangunan dan

keberlanjutan lingkungan yang tidak boleh berhenti bahkan di saat-saat terakhir kehidupan dunia, menekankan pada nilai amal daripada sekadar hasil.

[1114] E.F. Schumacher, Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered (Harper Perennial, 1973). Schumacher menawarkan perspektif bahwa ekonomi harus melayani manusia, bukan memanusiakan ekonomi. Pemikirannya tentang "teknologi dengan wajah manusia" sangat relevan dengan premis bahwa teknologi dalam Peradaban Ilahi harus bertanggung jawab dan terbatas pada etika.

[1115] United Nations, Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development (2015). Meskipun merupakan dokumen sekuler, SDG mencerminkan upaya global untuk mengintegrasikan pembangunan material dengan keberlanjutan ekologis. Dalam teks ini, SDG dipandang sebagai bagian dari tujuan praksis yang harus diberikan "ruh" melalui nilai-nilai Divine Civilization agar tidak kehilangan arah spiritualnya.

[1116] UNESCO. (2021). Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence. Paris: UNESCO. Dokumen konsensus global pertama yang diadopsi oleh 193 negara anggota, menekankan pentingnya perlindungan hak asasi manusia, martabat manusia, keadilan, serta kewajiban adanya pengawasan manusia (human oversight) dalam siklus hidup sistem kecerdasan buatan untuk mencegah diskriminasi dan dominasi teknologi tanpa batas moral.

[1117] Bostrom, Nick. (2014). Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press. Buku monumental yang menganalisis risiko eksistensial jika kecerdasan umum buatan (Artificial General Intelligence) melampaui kapasitas kognitif manusia tanpa adanya penyelarasan nilai (value-alignment problem), yang menegaskan perlunya kontrol etis yang ketat sejak fase awal pengembangan AI.

[1118] Floridi, Luciano. (2014). The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. Oxford: Oxford University Press. Filsuf informasi terkemuka ini berargumen bahwa meskipun AI menunjukkan performa luar biasa dalam memproses informasi (agency without consciousness), manusia tetap memegang kendali atas kesadaran, penilaian etis, dan pemaknaan eksistensial.

[1119] Al-Taftazani, Sa'd al-Din. (1389 H). Sharh al-Aqa'id al-Nasafiyyah. Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah. Kitab klasik teologi Islam yang merumuskan konsep taklif (tanggung jawab moral-keagamaan) dan ikhtiyar (kehendak bebas manusia), menegaskan bahwa tanggung jawab atas tindakan di dunia ini secara ontologis melekat pada diri manusia sebagai subjek sadar, bukan pada alat atau instrumen yang digunakannya.

[1120] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30 dan Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat-ayat ini menguraikan penciptaan manusia sebagai khalifah di bumi di hadapan para malaikat, serta penerimaan manusia terhadap amanah (tanggung jawab moral dan pengelolaan alam semesta) yang ditolak oleh langit, bumi, dan gunung-gunung karena beratnya konsekuensi pertanggungjawaban tersebut.

[1121] Auda, Jasser. (2008). Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT). Buku ini menawarkan pendekatan sistemik dalam mengaplikasikan tujuan syariah (maqasid) guna menakar kemaslahatan dan kemudaratan teknologi kontemporer, memastikan kebijakan teknologi berorientasi pada pelestarian martabat dan hak hidup manusia.

[1122] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). The Need for a Sacred Science. Richmond: Curzon Press. Tokoh filsafat Islam kontemporer ini mengkritik tajam sains dan teknologi

modern yang sekuler dan terputus dari nilai-nilai ketuhanan, serta menawarkan restorasi sains sakral yang menempatkan teknologi dalam harmoni kosmologis dan spiritualitas ketuhanan.

[1123] Harari, Yuval Noah. (2016). Homo Deus: A Brief History of Tomorrow. London: Harvill Secker. Sejarawan global ini memperingatkan bahaya "Dataisme," di mana otoritas kemanusiaan digeser oleh algoritma Big Data, yang berpotensi melahirkan kelas manusia yang tidak berguna secara ekonomi jika manusia tidak memperkuat kapasitas etis dan empati spiritualnya di atas kecerdasan matematis.

[1124] Muslim ibn al-Hajjaj. Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, Hadis No. 1829 (atau riwayat senada dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Ahkam, Hadis No. 7138): "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya..." Hadis legendaris ini mempertegas asas akuntabilitas personal dan sosial yang mutlak, yang dalam konteks modern mengharuskan para ilmuwan dan pengembang teknologi untuk bertanggung jawab penuh atas dampak sosial-etis dari AI yang mereka ciptakan.

[1125] Edgar Morin, La Voie: Pour l'avenir de l'humanité (Paris: Fayard, 2011). Morin mengonseptualisasikan istilah "polikrisis" untuk menggambarkan bagaimana berbagai krisis global—ekonomi, ekologi, sosial, dan eksistensial—saling bertumpuk dan berinteraksi secara sistemik, sehingga tidak dapat diselesaikan secara parsial atau terisolasi.

[1126] Adam Tooze, Shutdown: How Covid Shook the World's Economy (New York: Viking, 2021). Tooze menganalisis bagaimana polikrisis modern menciptakan interkoneksi risiko yang melintasi batas-batas geografis dan sektor kehidupan, menuntut model analisis kebijakan yang lebih dinamis dan multidimensional.

[1127] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997). Karya klasik ini membedah akar metafisis dan spiritual dari krisis lingkungan global, berargumen bahwa kerusakan alam merupakan akibat langsung dari desakralisasi alam oleh sains modern yang sekuler.

[1128] Johan Rockström et al., "Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity," Nature 461, no. 7263 (2009): 472–475. Artikel ilmiah fundamental ini memetakan sembilan batas planet yang tidak boleh dilampaui agar bumi tetap layak dihuni oleh peradaban manusia, mengonfirmasi batasan fisik dari pertumbuhan ekonomi konvensional.

[1129] Jason W. Moore, Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital (London: Verso, 2015). Moore memperkenalkan konsep "Capitalocene" (Kapitalosen) sebagai kritik atas istilah "Anthropocene", berargumen bahwa krisis ekologi global saat ini bukan disebabkan oleh manusia secara umum, melainkan oleh logika akumulasi modal dalam sistem kapitalisme global.

[1130] Lee McIntyre, Post-Truth (Cambridge, MA: MIT Press, 2018). Buku ini menginvestigasi bagaimana disinformasi terstruktur, bias kognitif, dan manipulasi media sosial telah mengikis fondasi kebenaran objektif dalam ruang publik modern, memicu krisis epistemik global.

[1131] Ulrich Beck, Risk Society: Towards a New Modernity (London: SAGE Publications, 1992). Beck merumuskan teori bahwa modernitas lanjut dicirikan oleh produksi risiko sosiologis dan teknologi yang masif, di mana institusi politik tradisional sering kali gagal mengelola bahaya yang mereka ciptakan sendiri.

[1132] Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity Press, 2000). Bauman menganalisis transformasi kondisi sosial modern dari fase padat (solid) menjadi cair (liquid), di mana semua struktur sosial, hubungan interpersonal, dan identitas individu meleleh dan kehilangan kepastian hukumnya.

[1133] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl menekankan bahwa dorongan utama manusia bukanlah kesenangan atau kekuasaan, melainkan penemuan makna hidup (will to meaning). Kekosongan makna (existential vacuum) adalah akar dari patologi mental masyarakat modern.

[1134] Al-Qur'an Surah Al-Baqarah (2): 30: "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, 'Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.' Mereka berkata, 'Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?' Dia berfirman, 'Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.'" Ayat ini menegaskan status ontologis manusia sebagai khalīfah yang memikul tanggung jawab besar di bumi, sekaligus peringatan awal dari malaikat tentang potensi destruktif manusia jika mengabaikan amanah tersebut.

[1135] Al-Qur'an Surah Al-Ahzab (33): 72:"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh." Ayat ini menggarisbawahi konsep amanah teologis-kosmis yang unik bagi eksistensi manusia, yang menuntut akuntabilitas spritual tertinggi atas pengelolaan alam semesta.

[1136] Hadis Riwayat Muslim, Kitab al-Zuhd wa al-Raqaiq, No. 2742: "Dunia ini manis dan hijau (indah), dan sesungguhnya Allah menjadikan kamu sebagai khalifah (pengelola) di dalamnya, kemudian Dia akan melihat bagaimana kamu berbuat..." Hadis ini mempertegas peran manusia sebagai pengelola bumi yang diawasi secara spiritual, memperkuat dimensi etika lingkungan yang transendental.

[1137] Ziauddin Sardar, Future: All That Matters (London: Hodder & Stoughton, 2013). Sardar memaparkan teori "Postnormal Times" (Zaman Pascanormal) yang dicirikan oleh ketidakpastian tinggi, kompleksitas, dan perubahan cepat, di mana nilai-nilai etis tradisional harus direvitalisasi untuk menavigasi masa depan.

[1138] Al-Qur'an Surah Al-A'raf (7): 56: Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik..." Kewajiban teologis mutlak untuk melestarikan integritas ekologis dan keadilan sosial, melarang eksploitasi alam yang merusak keseimbangan (mīzān).

[1139] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968). Kajian mendalam mengenai bagaimana tradisi-tradisi keagamaan besar, khususnya Islam, mendudukkan kosmologi dan alam sebagai representasi sakral yang wajib dijaga kesuciannya dari keserakahan manusia.

[1140] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980). Rahman menganalisis secara komprehensif hubungan organis antara Allah, manusia, dan alam semesta dalam Al-Qur'an, menolak segala bentuk pemisahan sekuler yang mengisolasi tindakan manusia dari pengawasan ilahi.

[1141] William Irwin Thompson, The Islands of Regreening the Mind: Demystifying the Science and Religion Debate (New York: Lindisfarne Press, 1990). Buku ini

menawarkan perspektif integratif transdisipliner untuk menjembatani jurang pemisah antara rasionalitas ilmiah dan kearifan spiritual guna mengatasi krisis kebudayaan global.

[1142] Kate Raworth, Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist (London: Random House, 2017). Raworth memperkenalkan model ekonomi "Donat" yang merekonsiliasikan kebutuhan pemenuhan hak-hak sosial dasar manusia dengan batas-batas ekologis planet bumi.

[1143] Shoshana Zuboff, The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power (New York: PublicAffairs, 2019). Analisis kritis atas bagaimana kapitalisme pengawasan memanfaatkan teknologi digital untuk memanipulasi perilaku manusia dan merusak hak asasi serta otonomi individu.

[1144] Al-Qur'an Surah Ar-Rum (30): 41: "Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; Allah menghendaki agar mereka merasakan sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." Ayat ini menyuguhkan refleksi ekologis-teologis yang sangat akurat bahwa krisis lingkungan global adalah bayaran langsung dari keserakahan manusia, sekaligus ajakan eksistensial untuk bertobat (metanoia) dan melakukan restorasi secara spiritual dan fisik.

[1145] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini merupakan fondasi ontologis penobatan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Di dalamnya terkandung dialektika antara malaikat dan Allah mengenai potensi destruktif manusia (yufsidu fiha wa yasfiku al-dima') dan potensi konstruktifnya yang berbasis pada keilmuan ('allama Adam al-asma'). Deklarasi Ilahi ini menegaskan bahwa kepemimpinan manusia di bumi harus berbasis pada keilmuan yang dipandu oleh wahyu untuk mencegah kerusakan sistemik di alam semesta.

[1146] Syed Muhammad Naquib al-Attas (1993). The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Attas merupakan tokoh besar filsafat Islam kontemporer yang secara otoritatif merumuskan ulang konsep pendidikan Islam berbasis adab. Menurutnya, krisis kemanusiaan modern bersumber dari hilangnya adab (loss of adab) akibat disorientasi ilmu (confusion of knowledge). Pendidikan harus bertujuan menghasilkan "manusia baik" (good man/insan kamil), bukan sekadar warga negara atau pekerja yang baik secara utilitarian.

[1147] Danah Zohar & Ian Marshall (2000). SQ: Connecting with Our Spiritual Intelligence. New York: Bloomsbury. Buku monumental ini mengeksplorasi dimensi kecerdasan spiritual (SQ) sebagai landasan utama yang mengintegrasikan IQ (kecerdasan intelektual) dan EQ (kecerdasan emosional). Zohar dan Marshall membuktikan secara ilmiah bahwa SQ adalah kemampuan manusia untuk menemukan makna, tujuan, dan nilai transendental dalam tindakan sehari-hari, yang sangat relevan dengan pembentukan karakter kosmologis Generasi Khalifah.

[1148] Al-Quran, Surah Ali 'Imran (3): 190-191. Ayat ini secara komprehensif menggambarkan profil intelektual sejati (ulul albab). Karakteristik utama mereka adalah integrasi tanpa batas antara aktivitas spiritual (dhikr) saat berdiri, duduk, dan berbaring, dengan aktivitas intelektual-ilmiah (fikr) berupa observasi dan riset mendalam atas penciptaan langit dan bumi. Proses dialektis ini bermuara pada kesadaran teleologis bahwa tidak ada satu pun ciptaan Tuhan yang sia-sia (rabbana ma khalaqta hadza bathila).

[1149] Seyyed Hossein Nasr (1996). Religion and the Order of Nature. Oxford: Oxford University Press. Profesor Nasr, seorang pemikir terkemuka di bidang filsafat sains dan ekologi tradisional, mengkritik tajam sains modern sekuler yang mendesakralisasi alam. Ia menawarkan paradigma sains suci (sacred science) di mana alam dipandang sebagai teofani (manifestasi nama-nama Tuhan). Penguasaan sains dan teknologi oleh manusia harus tunduk pada hukum moral kosmik agar tidak merusak harmoni penciptaan.

[1150] Hadis Riwayat Al-Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829), tentang Tanggung Jawab Kepemimpinan (al-Mas'uliyyah). Teks hadis menyatakan: "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi..." (Setiap kalian adalah pemimpin/pemelihara dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya). Hadis sahih ini meletakkan dasar kepemimpinan Islam yang berbasis pada pelayanan, akuntabilitas moral yang mutlak, dan kewajiban kosmik untuk menjaga kesejahteraan kolektif.

[1151] Ibn Khaldun (1377/1967). The Muqaddimah: An Introduction to History (Terjemahan Franz Rosenthal). Princeton: Princeton University Press. Karya klasik sosiologi dan filsafat sejarah ini menganalisis siklus jatuh-bangunnya peradaban (umran). Ibn Khaldun menegaskan bahwa daya tahan suatu peradaban tidak ditentukan secara materialistik semata, melainkan oleh kekuatan ikatan sosial ('asabiyah), keadilan hukum, moralitas penguasa, dan sistem pendidikan yang mampu melahirkan generasi yang memiliki kapasitas kepemimpinan etis serta penguasaan ilmu pengetahuan yang fungsional..

[1152] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 11. Ayat ini menegaskan hukum kausalitas sosiologis-ilahiah: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini merupakan dasar ontologis bahwa transformasi sosial-peradaban harus dimulai dari perubahan kesadaran dan karakter internal tingkat individu sebelum merambah pada tingkat struktural.

[1153] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 15-22. Al-Attas secara otoritatif mendefinisikan "adab" sebagai pengenalan dan pengakuan atas tempat yang tepat bagi segala sesuatu, baik dalam tatanan fisik, mental, maupun spiritual. Kehilangan adab (loss of adab) di tingkat individu diidentifikasi sebagai akar penyebab kejatuhan peradaban Muslim modern.

[1154] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 72-75. Dalam bab Riyadat al-Nafs (Melatih Jiwa), Al-Ghazali menekankan peran vital orang tua dalam membentuk karakter anak sejak usia dini. Beliau menganalogikan anak seperti permata bersih yang siap menerima ukiran apa pun, menjadikan keluarga sebagai penentu utama orientasi teologis dan moral individu.

[1155] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 130-143. Rahman mengkritik polarisasi tajam dalam sistem pendidikan Muslim antara pendidikan tradisional (pesantren/madrasah) yang stagnan dan pendidikan sekuler Barat yang kehilangan kompas moral. Ia menawarkan gagasan rekonstruksi metodologi keilmuan Islam yang integratif.

[1156] Isma'il Raji al-Faruqi, Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 45-58. Buku ini menjadi cetak biru global bagi

restrukturisasi institusi pendidikan tinggi (universitas) di dunia Islam, yang menekankan pentingnya merekonstruksi disiplin ilmu modern (sosial, humaniora, sains) di bawah kerangka aksiologis tauhid.

[1157] Hadis Riwayat Al-Bukhari, No. 893 dan Muslim, No. 1829, tentang tanggung jawab kepemimpinan: "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya..." Hadis ini meletakkan dasar akuntabilitas transendental bagi setiap individu dalam organisasi, menegaskan bahwa kepemimpinan adalah amanah teologis, bukan sekadar kekuasaan politik atau administratif.

[1158] M. Umer Chapra, The Future of Economics: An Islamic Perspective (Leicester: The Islamic Foundation, 2000), hlm. 121-135. Chapra menganalisis kegagalan kapitalisme dan sosialisme dalam mewujudkan keadilan sosial-ekonomi. Ia menawarkan paradigma ekonomi Islam yang berbasis pada konsep falah (kesejahteraan hakiki) dan hayat tayyibah (kehidupan yang baik) melalui optimalisasi peran dunia usaha yang beretika tauhid.

[1159] Ibn Taymiyyah, Al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1969), hlm. 12-25. Karya klasik ini merumuskan teori politik Islam, di mana tujuan utama dari otoritas politik (negara/pemerintahan) adalah untuk menegakkan agama (iqamat al-din) dan mengatur urusan duniawi demi kemaslahatan bersama, dengan basis utama keadilan ('adl) dan amanah.

[1160] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, Terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 91-105. Buku monumental ini menjelaskan konsep ’umran (peradaban) dan asabiyyah (solidaritas sosial). Ibn Khaldun menganalisis bagaimana kohesi sosial yang berakar pada nilai moral-keagamaan merupakan motor penggerak utama bagi lahir, tumbuh, dan runtuhnya sebuah entitas politik serta peradaban besar.

[1161] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat (49): 13. "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal[lita'arafu]..." Ayat ini merupakan piagam kosmopolitanisme Islam yang menolak rasisme dan imperialisme, sekaligus mempromosikan dialog antarperadaban demi tercapainya keadilan dan kedamaian global yang berkelanjutan.

[1162] Al-Quran, Surah Ar-Ra’d (13): 11. "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa transformasi peradaban dimulai dari perubahan kesadaran subjek (manusia) yang kemudian bermanifestasi dalam realitas eksternal.

[1163] Ibn Khaldun (1377), The Muqaddimah: An Introduction to History, terjemahan Franz Rosenthal (Princeton University Press, 2015). Ibn Khaldun menjelaskan teori 'Asabiyyah dan siklus peradaban, menekankan bahwa fondasi moral dan agama adalah variabel kunci yang memperkuat solidaritas sosial dan ketahanan sebuah bangsa.

[1164] Hadis Riwayat Bukhari No. 6496 dan Muslim No. 58. Rasulullah SAW menekankan pentingnya Amanah (kepercayaan/integritas). Hilangnya amanah merupakan tanda kehancuran suatu urusan (peradaban). Dalam konteks modern, ini diterjemahkan sebagai integritas birokrasi dan sosial.

[1165] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Al-Ghazali memberikan pemaparan mendalam tentang bagaimana rusaknya hati dan moral individu akan mengakibatkan kerusakan pada tatanan sosial-politik yang lebih luas.

[1166] Amartya Sen (1999), Development as Freedom, Oxford University Press. Sen berargumen bahwa pembangunan (peradaban) tidak boleh diukur hanya dari pendapatan, tetapi dari perluasan kebebasan dan kapabilitas manusia, yang selaras dengan nilai keadilan dalam indikator ke-2 dan ke-10.

[1167] Al-Quran, Surah Al-Hashr (59): 7. "...supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu." Prinsip ini merupakan dasar ekonomi bagi pemerataan kesempatan dan keadilan distribusi dalam sebuah peradaban.

[1168] Syed Muhammad Naquib al-Attas (1993), Islam and Secularism, ISTAC. Al-Attas menekankan pentingnya "Dewesternisasi" dan "Islamisasi" ilmu pengetahuan kontemporer agar ilmu kembali pada tujuannya yang hakiki: mengenal Tuhan dan menjalankan peran sebagai manusia yang adil.

[1169] UNESCO (2015), Rethinking Education: Towards a global common good?. Laporan ini menggarisbawahi bahwa pendidikan harus melampaui peran ekonomi dan fokus pada nilai-nilai kemanusiaan serta keberlanjutan, sejalan dengan dimensi Pendidikan dan Ilmu dalam teks.

[1170] Seyyed Hossein Nasr (1996), Religion and the Order of Nature, Oxford University Press. Nasr menawarkan kritik tajam terhadap modernitas yang memisahkan alam dari Tuhan, serta mengusulkan kembalinya etika lingkungan berbasis spiritualitas (Eco-theology).

[1171] Jeffrey D. Sachs (2015), The Age of Sustainable Development, Columbia University Press. Sachs menunjukkan pentingnya integrasi antara kemajuan ekonomi, keadilan sosial, dan kelestarian lingkungan dalam kerangka Sustainable Development Goals (SDGs).

[1172] Al-Quran, Surah Al-Isra (17): 70. "Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam..." Ayat ini adalah basis dari konsep Karamah Insaniyyah atau Martabat Manusia yang bersifat universal dan harus dilindungi oleh hukum dan negara.

[1173] Daron Acemoglu & James A. Robinson (2012), Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty, Crown Business. Mereka membuktikan lewat data empiris bahwa institusi yang inklusif (adil dan berintegritas) adalah kunci kesuksesan jangka panjang sebuah bangsa, memberikan bobot akademik pada indikator kepemimpinan dan keadilan.

[1174] Al-Qur'an, Surah Al-Ikhlas (112): 1–4. Ayat-ayat ini menegaskan prinsip monoteisme murni (al-Tawhid) yang menetapkan Allah sebagai al-Samad (tumpuan absolut dari segala sesuatu) dan Wajib al-Wujud. Dalam konteks ontologi peradaban, lihat juga: Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1995). Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), hlm. 1–14. Al-Attas menjelaskan bahwa konsep Godhead dalam Islam secara langsung menentukan karakter epistemik dan moral worldview Islam yang mendasari seluruh peradaban.

[1175] Nasr, Seyyed Hossein. (1993). An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Albany: State University of New York Press, hlm. 1–9. Nasr menegaskan bahwa kosmologi dan kebudayaan Islam senantiasa bertumpu pada realitas Transenden, di mana fenomena alam dianggap sebagai vestigia atau tanda-tanda (ayat) yang

mengarahkan pikiran manusia kembali kepada Sang Pencipta, berbeda dengan sains modern yang mendersakralisasi alam.

[1176] Al-Faruqi, Isma'il Raji. (1992). Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), hlm. 17–35. Al-Faruqi merumuskan Tauhid sebagai kriteria kebenaran utama, pandangan dunia, dan prinsip pertama yang mengatur seluruh peradaban Islam, mulai dari metafisika, etika, hingga tatanan sosial-politik.

[1177] Al-Qur'an, Surah Al-An'am (6): 162. "Katakanlah: sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam." Ayat ini mengartikulasikan integrasi totalitas kehidupan manusia di bawah naungan Tauhid, menghapuskan sekularisasi dalam segala bentuknya.

[1178] Izutsu, Toshihiko. (2002). Ethico-Religious Concepts in the Qur'an. Montreal: McGill-Queen's University Press, hlm. 48–74. Izutsu melakukan analisis semantik terhadap struktur korelatif antara ayat kauniyyah (tanda-tanda alam) dan ayat qawliyyah (wahyu verbal) dalam membentuk kesadaran epistemik masyarakat beradab.

[1179] Al-Qur'an, Surah At-Tin (95): 4. "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya." Pemaknaan ahsani taqwim mencakup konstitusi fisik, kapasitas intelektual, serta kesempurnaan potensi moral spiritual manusia.

[1180] Ibn al-'Arabi, Muhyi al-Din. (1980). The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam). Diterjemahkan oleh R.W.J. Austin. Mahwah, NJ: Paulist Press, hlm. 47–59. Dalam bab tentang Adam, Ibn 'Arabi memaparkan manusia sebagai Insan Kamil—mikrokosmos yang memantulkan seluruh Nama dan Sifat Ilahiah, menjadikannya perantara antara Realitas Absolut dan alam semesta material.

[1181] Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana'iz, Hadis No. 1385. Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "Setiap anak lahir dalam keadaan fitrah..." Hadis ini menjadi landasan antropologis bahwa kesadaran monoteistik dan kecenderungan pada kebenaran adalah sifat bawaan (innate nature) manusia.

[1182] Rahman, Fazlur. (1989). Major Themes of the Qur'an. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, hlm. 17–36. Rahman menguraikan konsep manusia dalam Al-Qur'an sebagai agen moral yang dianugerahi 'akal dan kebebasan memilih, di mana keberhasilan peradaban ditentukan oleh integritas etis homo Islamicus.

[1183] Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah (2): 30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." Ayat ini merupakan klausa konstitutif penugasan manusia sebagai pengelola bumi di bawah kedaulatan Ilahi.

[1184] Al-Qur'an, Surah Hud (11): 61. "...Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya..." Prinsip 'imarat al-ardh menggariskan kewajiban manusia untuk mengembangkannya melalui peradaban yang berkelanjutan, lestari, dan berkeadilan.

[1185] Sardar, Ziauddin. (1985). Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come. London: Mansell Publishing, hlm. 85–104. Sardar menegaskan bahwa konsep khalifah menetapkan batasan ekologis dan teknologis bagi pengembangan sains modern, menolak gaya eksplorasi yang destruktif dan eksploitatif.

[1186] Al-Qur'an, Surah Al-Anfal (8): 27. "Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul (Muhammad) dan (juga) janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui."

[1187] Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 72. "Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia..." Penjelasan saintifik-teologis mengenai ayat ini menekankan bahwa amanah adalah kebebasan ikhtiar etis yang menuntut akuntabilitas tingkat tinggi di hadapan Allah. Lihat: Al-Tabari, Ibn Jarir. (2001). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, Vol. 20, hlm. 338–345.

[1188] Urie Bronfenbrenner, The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979). Buku ini merupakan karya monumental yang menjelaskan bagaimana perkembangan manusia dipengaruhi oleh berbagai lapis lingkungan sosiologis, mulai dari mikrosistem (keluarga) hingga makrosistem (budaya global).

[1189] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society (Boston: Beacon Press, 1984). Habermas menjelaskan bagaimana tindakan komunikatif antar-individu membentuk ruang publik dan institusi sosial secara horizontal tanpa dominasi kekuasaan vertikal yang represif.

[1190] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Anchor Books, 1999). Sen menekankan pentingnya otonomi individu (agency) dan kapabilitas personal sebagai basis utama pembangunan kesejahteraan dan kebebasan sosial.

[1191] Al-Qur'an, Surah Al-An'am[6]: 164. Ayat ini menegaskan tanggung jawab personal secara mutlak sebelum Allah SWT: "Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri; dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain." Prinsip teologis ini meletakkan pondasi individu otonom dalam arsitektur sosial Islam.

[1192] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl merefleksikan bahwa kapasitas terdalam manusia adalah kebebasan memilih sikap dalam situasi apa pun, yang menjadi dasar spiritual bagi tindakan etis individu di tengah masyarakat.

[1193] Talcott Parsons & Robert F. Bales, Family, Socialization and Interaction Process (Glencoe, IL: Free Press, 1955). Karya klasik sosiologi ini menguraikan peran vital keluarga sebagai institusi sosialisasi primer yang membentuk kepribadian anak agar selaras dengan tuntutan sosial masyarakat.

[1194] Al-Qur'an, Surah Ar-Rum[30]: 21. Ayat ini menjelaskan misi eksistensial penciptaan keluarga: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram (sakinah) kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih (mawaddah) dan sayang (rahmah)."

[1195] Francis Fukuyama, Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity (New York: Free Press, 1995). Fukuyama berargumen bahwa tingkat kepercayaan sosial (social trust) yang tinggi, yang bermula dari struktur keluarga dan komunitas yang sehat, merupakan kunci utama kemakmuran ekonomi dan stabilitas suatu bangsa.

[1196] Robert D. Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community (New York: Simon & Schuster, 2000). Putnam secara detail membedakan antara bonding social capital (yang memperkuat ikatan internal kelompok/keluarga) dan bridging social capital (yang menghubungkan berbagai kelompok dalam masyarakat sipil/komunitas).

[1197] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, terj. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967). Konsep Asabiyyah yang diperkenalkan oleh Ibnu Khaldun dalam buku ini merupakan teori sosiologi pertama yang menjelaskan bagaimana solidaritas kelompok organik menjadi motor penggerak lahir dan runtuhnya sebuah peradaban.

[1198] Douglass C. North, Institutions, Institutional Change and Economic Performance (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). North (peraih Nobel Ekonomi) mendefinisikan institusi sebagai aturan main informal dan formal yang membatasi perilaku manusia untuk menciptakan ketertiban ekonomi dan sosial.

[1199] Daron Acemoglu & James A. Robinson, Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty (New York: Crown Business, 2012). Melalui analisis historis yang komprehensif, penulis menunjukkan bahwa bangsa yang berhasil adalah bangsa yang mampu membangun institusi politik dan ekonomi yang inklusif, bukan ekstraktif.

[1200] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). Rawls merumuskan prinsip-prinsip keadilan yang harus diadopsi oleh negara melalui "posisi asli" (original position) demi menjamin keadilan distributif bagi seluruh warga negara secara fair.

[1201] Francis Fukuyama, The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011). Fukuyama menguraikan tiga pilar utama negara modern yang stabil: negara yang kuat (efektif), penegakan hukum (rule of law), dan akuntabilitas demokratis kepada rakyatnya.

[1202] Immanuel Kant, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History (New Haven: Yale University Press, 2006). Ditulis pertama kali pada tahun 1795, karya Kant ini meletakkan dasar filosofis bagi hukum kosmopolitan dan perdamaian abadi melalui perserikatan bangsa-bangsa di tingkat dunia.

[1203] Al-Qur'an, Surah Al-Hujurat[49]: 13. Ayat ini merupakan manifes universalitas kemaslahatan global: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal (li-ta'arafu). Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu."

[1204] Isma'il Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1982). Al-Faruqi menjelaskan secara komprehensif bahwa Tauhid adalah prinsip utama yang menyatukan seluruh aspek kehidupan, ilmu pengetahuan, dan tatanan sosial dalam Islam.

[1205] Al-Quran, Surah Al-Ikhlas (112): 1-4. Ayat ini merupakan fondasi ontologis paling murni mengenai konsep Tauhid, yang menegaskan kemutlakan Tuhan sebagai titik pusat gravitasi seluruh eksistensi.

[1206] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini menjelaskan tentang fenomena "Amanah" yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun akhirnya diemban oleh manusia sebagai tanggung jawab eksistensial yang berat.

[1207] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1978). Al-Attas mendefinisikan Adab sebagai pengenalan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan, yang bermuara pada pengenalan akan Tuhan.

[1208] Taha Jabir al-Alwani, The Ethics of Disagreement in Islam (Herndon: IIIT, 1993). Al-Alwani menekankan pentingnya integrasi antara "Wahyu" (Revealed Knowledge) dan "Akal" (Acquired Knowledge) sebagai satu kesatuan ilmu yang membimbing peradaban.

[1209] Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, diterjemahkan oleh Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967). Dalam karya klasiknya, Ibn Khaldun merumuskan bahwa keadilan (’adl) adalah pilar utama kemakmuran dan keberlanjutan sebuah peradaban ('umran).

[1210] Al-Quran, Surah Al-Anbiya (21): 107. "Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam." Ayat ini menegaskan bahwa misi peradaban Islam adalah universalitas kasih sayang (Rahmah).

[1211] Amartya Sen, Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999). Meskipun dari perspektif ekonomi modern, Sen mendukung gagasan bahwa kemakmuran sejati bukan sekadar angka ekonomi, tetapi perluasan kapabilitas manusia dan kebebasan fungsional yang sejalan dengan konsep kesejahteraan holistik.

[1212] Malik Bennabi, The Question of Ideas in the Muslim World (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003). Bennabi berargumen bahwa peradaban lahir dari sintesis antara manusia, tanah, dan waktu, yang hanya dapat diaktifkan melalui tarikan ide keagamaan (nilai spiritual) yang kuat.

[1213] Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. Harvey C. Mansfield dan Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), hlm. 513–517. Tocqueville menganalisis bagaimana materialisme individualistis dalam masyarakat modern mereduksi cakrawala manusia hanya pada pemenuhan kesejahteraan fisik jangka pendek dan mengikis dimensi spiritual serta kewarganegaraan.

[1214] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 15–46. Al-Attas menjelaskan bahwa sekularisasi ilmu pengetahuan telah mengakibatkan "de-sacralization" alam dan manusia, yang pada intinya mereduksi manusia dari makhluk spiritual menjadi sekadar homo economicus yang teralienasi dari hakikat ontologisnya (fitrah).

[1215] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–155. Nasr menegaskan bahwa pencerahan intelektual yang sejati menuntut reintegrasi antara ilmu pengetahuan empiris dan kearifan sakral (perennial wisdom), sehingga krisis antropologis modern dapat diatasi melalui pemulihan kesadaran akan yang Transenden.

[1216] Al-Qur’an, Surah al-Dhāriyāt[51]: 56: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Teks ini menetapkan orientasi teleologis-vertikal manusia ('ubūdiyyah) sebagai asas eksistensial yang melandasi seluruh tindakan manusia di dunia.

[1217] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization[ISTAC], 1993), hlm. 15–46. Al-Attas menjelaskan bahwa sekularisasi ilmu pengetahuan telah mengakibatkan "de-sacralization" alam dan manusia, yang pada intinya mereduksi manusia dari makhluk spiritual menjadi sekadar homo economicus yang teralienasi dari hakikat ontologisnya (fitrah).

[1218] Al-Qur’an, Surah al-Baqarah[2]: 30: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." Ayat ini memberikan amanah ontologis-horizontal kepada manusia untuk mengelola, memakmurkan, dan menjaga keseimbangan ekologis serta sosial di bumi (imārat al-arḍ).

[1219] Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, Vol. 1 (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), hlm. 216–218. Dalam penafsirannya terhadap Surah al-Baqarah ayat 30, Ibn Kathir menjelaskan bahwa predikat kekhalifahan menuntut penegakan keadilan dan pelaksanaan hukum-hukum Ilahi di bumi, yang menghubungkan ketaatan pribadi (‘abd) dengan tanggung jawab publik (khalīfah).

[1220] Ungkapan masyhur dalam tradisi sufistik dan filsafat Islam: "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia sungguh telah mengenal Tuhannya). Matan ini dianalisis secara komprehensif oleh Abu Ḥāmid al-Ghazālī dalam Kīmiyā’ al-Sa‘āda (Tehran: Shirkat-i Intisharat-i 'Ilmi wa Farhangi, 1380 HS), hlm. 9–15, sebagai landasan psikologi spiritual Islam.

[1221] Ian G. Barbour, When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners? (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000), hlm. 7–38. Barbour memetakan empat tipologi hubungan antara sains dan agama (konflik, independensi, dialog, dan integrasi), serta berargumen bahwa model integrasi memberikan kerangka paling rasional dan komprehensif bagi peradaban kontemporer.

[1222] Max Horkheimer, Eclipse of Reason (New York: Continuum, 1974), hlm. 3–57. Horkheimer mengritik pergeseran dari objective reason (rasio yang memahami struktur nilai obyektif di alam) menjadi subjective/instrumental reason (rasio yang hanya mengurus efisiensi sarana tanpa mempedulikan keabsahan moral dari tujuan), yang bermuara pada krisis peradaban modern.

[1223] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Munqidh min al-Ḍalāl, ed. Jamil Saliba dan Kamil Ayyad (Beirut: Dār al-Andalus, 1967), hlm. 85–110. Al-Ghazali merumuskan integrasi epistemology hierarkis di mana indra, akal, dan intuisi spiritual (dzawq) memiliki domain validitasnya masing-masing, namun saling menyempurnakan di bawah naungan bimbingan wahyu.

[1224] Al-Qur’an, Surah Fuṣṣilat[41]: 53: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar..."

[1225] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), hlm. 68–88. Rahman menafsirkan ayat-ayat kosmis Al-Qur'an sebagai dorongan bagi penelitian ilmiah terpadu yang menghubungkan tatanan alam fisik (āfāq) dengan kesadaran moral-psikologis manusia (anfus).

[1226] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964; repr., London: Routledge, 2002), hlm. 3–31. Izutsu menggunakan metode analisis semantik struktural untuk membuktikan bahwa istilah-istilah etis dan ontologis dalam Al-Qur'an membentuk sebuah wacana peradaban yang terintegrasi dan berpusat pada hubungan teosentris.

[1227] Pitirim A. Sorokin, Social and Cultural Dynamics, Vol. 1: Sensate, Ideational, and Idealistic Culture (New York: American Book Company, 1937), hlm. 67–120. Sorokin berargumen bahwa tipe peradaban ditentukan oleh premis kultural utamanya;

peradaban yang hanya mengandalkan nilai sensate (material-indrawi) secara tidak terhindarkan akan mengalami kemunduran moral dan disintegrasi sosial.

[1228] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, ed. ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 187–225. MacIntyre berpendapat bahwa etika kebajikan memerlukan kerangka teleologis dan tradisi moral kolektif agar tidak terperosok ke dalam emotivisme dan individualisme yang merusak tatanan sosial.

[1229] Malik Bennabi, Le Problème des Idées dans le Monde Musulman (Algiers: Imprimerie Rida, 1970); diterjemahkan oleh Mohamed El-Tahir El-Mesawi sebagai The Question of Ideas in the Muslim World (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1998), hlm. 45–72. Bennabi menekankan bahwa kekuatan peradaban bukan terletak pada penumpukan produk-produk material (bina' al-ashya'), melainkan pada ide-ide moral dan pendorong spiritual yang menggerakkan sejarah manusia (bina' al-afkar).

[1230] Al-Quran, QS. Al-Imran[3]: 191. Ayat ini memberikan landasan teologis bahwa penciptaan langit dan bumi tidaklah sia-sia (bāṭilā), yang menuntut manusia untuk berpikir kontemplatif dan bertanggung jawab atas setiap tindakannya di alam semesta.

[1231] Ismail Raji al-Faruqi, Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life (Herndon: IIIT, 1992). Al-Faruqi menjelaskan bahwa Tauhid adalah prinsip yang memberdayakan manusia untuk menata kehidupan duniawi sesuai dengan kehendak Ilahi, sekaligus membebaskan manusia dari tirani makhluk.

[1232] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013). Hallaq melakukan kritik tajam terhadap negara modern dan menjelaskan bagaimana paradigma Islam (melalui Tauhid) memberikan batasan moral yang mencegah absolutisme kekuasaan yang sering terjadi dalam struktur negara sekuler.

[1233] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menekankan bahwa kesadaran akan kehadiran Tuhan (taqwa) adalah kunci untuk mencegah manusia bertindak melampaui batas (ṭughyān) dalam mengelola kekuasaan dan kekayaan.

[1234] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013). Iqbal mengonsepkan manusia sebagai "co-worker" Tuhan dalam proses kreatif sejarah, di mana peran khalifah menuntut agensi aktif tanpa kehilangan akar spiritualitasnya.

[1235] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: Kazi Publications, 1997). Nasr berargumen bahwa krisis ekologi modern berakar pada hilangnya dimensi ‘abd pada manusia, sehingga khilafah berubah menjadi dominasi yang destruktif terhadap alam.

[1236] Sahih Muslim, No. 2564c. Hadis ini menyatakan: "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada rupa kalian dan harta kalian, tetapi Dia melihat kepada hati kalian dan amal kalian." Ini menekankan orientasi substansial dalam teologi Islam.

[1237] Al-Quran, QS. Al-Ahzab[33]: 72. Ayat tentang Al-Amanah yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun dipikul oleh manusia. Ini menjadi dasar tanggung jawab moral universal manusia sebagai penerima mandat Ilahi.

[1238] Ziauddin Sardar, Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985). Sardar menguraikan bagaimana konsep amanah dan khilafah harus menjadi dasar dalam pengembangan sains dan teknologi masa depan agar tidak mencabut manusia dari akar kemanusiaannya.

[1239] Taha Jabir al-Alwani, Issues in Contemporary Islamic Thought (London: IIIT, 2005). Al-Alwani menekankan pentingnya "Integrasi Pengetahuan" (Islamization of Knowledge) di mana tauhid menjadi kerangka yang menyatukan antara wahyu dan observasi empiris dalam mengelola dunia.

[1240] Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13:11): "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa transformasi makro-sosial senantiasa memiliki syarat determinatif berupa pergeseran kesadaran dan keagenan internal pada tingkat individu.

[1241] Byung-Chul Han, The Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power (London: Verso, 2017), hlm. 14–22. Han menganalisis bagaimana kapitalisme digital modern menggeser subjek dari bentuk kediktatoran eksternal menuju eksploitasi diri yang reaktif (self-exploitation), di mana individu kehilangan kapasitas reflektif akibat bombardment informasi yang konstan.

[1242] Al-Ghazali, Ihya' 'Ulum ad-Din, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 45–58. Al-Ghazali merumuskan kerangka metodologis penataan jiwa (riyadah al-nafs) dari tingkatan nafsu yang reaktif (al-nafs al-ammarah bi al-su') menuju tingkatan kesadaran yang tenang dan reflektif (al-nafs al-mutma'innah).

[1243] Hadis Riwayat Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab ma Ja'a fi al-Iman wa al-Islam wa al-Ihsan, No. 8. Hadis terkenal mengenai Ihsan: "Engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu." Prinsip ini merupakan fondasi metafisik bagi transendensi moral dan muraqabah (kesadaran ketuhanan).

[1244] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997), hlm. 87–93. Nasr menekankan bahwa fungsi khilafah manusia di bumi tidak boleh dilepaskan dari statusnya sebagai pelayan ('abd) Tuhan, sehingga pengelolaan lingkungan dan peradaban harus dilakukan dalam bingkai penatalayanan (stewardship) sakral.

[1245] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), hlm. 187–201. MacIntyre mendefinisikan kebajikan (virtue) sebagai kualitas kemanusiaan yang diperoleh melalui praksis, yang memungkinkan pencapaian kebaikan internal dan mencegah keruntuhan moralitas dalam tradisi masyarakat.

[1246] Al-Qur'an, Surah At-Tahrim (66:6): "Wahai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka..." Ayat ini mengindikasikan tanggung jawab ekologis-spiritual keluarga sebagai benteng pertahanan moral pertama sebelum masyarakat secara luas.

[1247] Nancy Fraser, "Contradictions of Capital and Care," New Left Review, Vol. 100 (2016), hlm. 99–117. Fraser menunjukkan bagaimana krisis peradaban kontemporer terjadi akibat kapitalisme finansial yang merusak tatanan pemeliharaan sosial (social reproduction), di mana institusi keluarga diperas fungsi dasarnya demi tuntutan pasar.

[1248] Pierre Bourdieu, Practical Reason: On the Theory of Action (Stanford: Stanford University Press, 1998), hlm. 64–72. Bourdieu menjelaskan bahwa keluarga merupakan tempat utama sosialisasi habitus, tempat modal budaya (cultural capital) dan persepsi atas struktur kekuasaan ditransmisikan secara tidak sadar dari orang tua kepada anak.

[1249] Al-Qur'an, Surah Al-Isra' (17:70): "Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak-anak Cucu Adam..." Konsep karamah insaniyyah (martabat kemanusiaan) ini merupakan pengakuan hakiki bahwa setiap individu adalah subjek bermartabat, bukan instrumen utilitarian.

[1250] Amitai Etzioni, The Spirit of Community: The Reinvention of American Society (New York: Touchstone, 1993), hlm. 23–45. Etzioni dari perspektif komunitarianisme menegaskan bahwa nilai-nilai etis tidak dapat bertahan dalam ruang hampa atomistik, melainkan membutuhkan komunitas pendukung yang memelihara artikulasi moral kolektif.

[1251] Robert D. Putnam, Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community (New York: Simon & Schuster, 2000), hlm. 18–24. Putnam mendokumentasikan bagaimana penurunan modal sosial (social capital) dan keterikatan komunitas berakibat langsung pada penurunan kualitas demokrasi dan kesejahteraan sosial.

[1252] Al-Qur'an, Surah Al-Ma'idah (5:2): "...Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan..." Ayat ini merumuskan imperatif sosiologis bagi komunitas untuk membangun solidaritas struktural berbasis kemaslahatan (al-birr).

[1253] Douglass C. North, Institutions, Institutional Change and Economic Performance (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), hlm. 3–6. North mendefinisikan institusi sebagai "aturan main dalam masyarakat" (rules of the game) yang merestrukturisasi insentif dan membatasi penyimpangan perilaku manusia.

[1254] Ibn 'Ashur, Treatise on Maqasid al-Shari'ah, terjas. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Herndon: IIIT, 2006), hlm. 87–104. Ibn 'Ashur menegaskan bahwa tujuan utama tatanan hukum dan institusi Islam (maqasid) adalah pemeliharaan keteraturan sosial (nizam al-ummah) dan pembentukan kemaslahatan publik yang berkelanjutan.

[1255] Karl Popper, The Open Society and Its Enemies (London: Routledge, 2011), hlm. 120–125. Popper berargumen bahwa pertanyaan politik mendasar bukanlah "siapa yang harus memerintah", melainkan "bagaimana kita merancang institusi politik sedemikian rupa sehingga penguasa yang buruk atau tidak kompeten dapat dicegah dari melakukan kerusakan yang meluas."

[1256] Daron Acemoglu dan James A. Robinson, Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty (New York: Crown Currency, 2012), hlm. 42–45. Penulis membuktikan secara empiris bahwa keberhasilan dan keberlanjutan peradaban/bangsa ditentukan oleh pengerjaan institusi inklusif (inclusive institutions) yang membatasi eksploitasi elitis dan menjamin partisipasi publik.

[1257] Ibn Khaldun, Muqaddimah Ibn Khaldun, terjas. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), hlm. 252–265. Ibn Khaldun menganalisis siklus reproduksi peradaban ('umran), di mana perubahan budaya, disiplin moral, dan tata kelola institusional menentukan fase kebangkitan dan kejatuhan suatu dinasti atau peradaban.

[1258] Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System (Boston: Beacon Press, 1987), hlm. 153–180. Habermas menjabarkan krisis reproduksi sosial yang terjadi ketika "sistem" (ekonomi dan birokrasi) mengkolonisasi "dunia-kehidupan" (lifeworld), yang berakibat pada hilangnya makna, anomi sosial, dan krisis transmisi budaya antargenerasi.

[1259] Hans Jonas, The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age (Chicago: University of Chicago Press, 1984), hlm. 11–14. Jonas merumuskan prinsip etika keberlanjutan baru: "Bertindaklah sedemikian rupa sehingga dampak tindakanmu tidak destruktif bagi kemungkinan kehidupan manusia yang hakiki di masa depan."

[1260] : Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2): 30. Ayat ini menegaskan posisi ontologis manusia yang diciptakan oleh Allah SWT untuk mengemban tugas sebagai khalifah di muka bumi. Peran ini menuntut tanggung jawab moral-keagamaan untuk memakmurkan bumi, bukan melakukan kerusakan (fasad) dan pertumpahan darah.

[1261] : Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: ISTAC, 1980). Al-Attas mengajukan perubahan paradigma pendidikan dari sekadar transfer pengetahuan sekuler menuju proses ta'dib (pembentukan karakter/adab), yang mengintegrasikan dimensi spiritual, intelektual, dan moral secara holistik dalam diri manusia.

[1262] : Martha Nussbaum, Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities (Princeton: Princeton University Press, 2010). Nussbaum memberikan kritik tajam terhadap tren pendidikan global yang terlalu berorientasi pada pertumbuhan ekonomi dan keahlian teknis-utilitarian semata. Beliau menekankan pentingnya pendidikan humaniora untuk menumbuhkan imajinasi etis, empati, dan kemampuan berpikir kritis demi menjaga nilai-nilai kemanusiaan.

[1263] : Hadis Riwayat Bukhari (No. 893) dan Muslim (No. 1829): "Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi" (Setiap dari kalian adalah pemimpin/pemelihara dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang kalian pimpin). Hadis ini meletakkan fondasi teologis bahwa kepemimpinan adalah amanah pelayanan yang melekat pada setiap individu dan menuntut pertanggungjawaban moral yang mutlak di akhirat.

[1264] : Al-Farabi, Ara' Ahl al-Madina al-Fadila (Opinions of the People of the Virtuous City). Dalam karya klasik ini, Al-Farabi merumuskan konsep kepemimpinan ideal yang menggabungkan kapasitas intelektual tertinggi filsuf-raja dengan karakteristik spiritualitas kenabian yang berfokus pada pencapaian kebahagiaan sejati (sa'adah) bagi warga kota.

[1265] : Ronald Heifetz, Leadership Without Easy Answers (Cambridge: Harvard University Press, 1994). Heifetz mendefinisikan kepemimpinan bukan sebagai otoritas kekuasaan yang absolut, melainkan sebagai aktivitas adaptif yang membantu komunitas menghadapi tantangan kompleks tanpa mengorbankan nilai-nilai moral fundamental organisasi.

[1266] : UNESCO, Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence (Paris: SHS/BIO/REC-AI/2021/1, November 2021). Dokumen ini diadopsi secara universal oleh negara-negara anggota UNESCO sebagai instrumen normatif global pertama yang menetapkan batas-batas etis bagi pengembangan kecerdasan buatan, dengan memprioritaskan hak asasi manusia, martabat, keadilan distributif, serta keberlanjutan ekologis.

[1267] : UNESCO, Ethics of Artificial Intelligence: Global Judicial Forum and Governance Frameworks (Paris: UNESCO Publishing, 2022). Buku ini menguraikan urgensi implementasi pengawasan manusia (human oversight), perlindungan data pribadi, transparansi algoritma, serta akuntabilitas hukum korporasi teknologi global guna mencegah bias diskriminatif AI.

[1268] : Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Anchor Books, 1999). Sen merevolusi teori ekonomi pembangunan dengan menawarkan capability approach, yang menyatakan bahwa pembangunan sejati harus diukur dari perluasan kebebasan substantif manusia yaitu kemampuan nyata mereka untuk melakukan tindakan dan mencapai kondisi kehidupan yang mereka hargai bukan sekadar pertumbuhan PDB.

[1269] : Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33): 72. Ayat ini menggambarkan kepengurusan makhluk (amanah) sebagai tanggung jawab eksistensial yang sangat berat. Amanah ini ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun mereka enggan memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya, sedangkan manusia bersedia memikulnya.

[1270] : Al-Quran, Surah Al-Hasyr (59): 7. Ayat ini meletakkan prinsip dasar keadilan distributif dalam ekonomi Islam, yang menyatakan bahwa sirkulasi harta kekayaan tidak boleh hanya berputar di antara orang-orang kaya saja (kay la yakuna dulatan bayna al-aghniya'), melainkan harus mengalir secara adil untuk menjamin kesejahteraan kelas sosial terbawah.

[1271] : Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Allen & Unwin, 1968). Nasr menganalisis secara mendalam bahwa krisis lingkungan global saat ini berakar dari krisis spiritual manusia modern dunia barat yang telah kehilangan dimensi sakralitas alam semesta, sehingga memperlakukan alam secara eksploitatif dan mekanistik.

[1272] : United Nations, Climate Action and Sustainable Development: Report on the Implementation of the 2030 Agenda (New York: UN Department of Economic and Social Affairs, 2023). Laporan resmi PBB ini memperingatkan dampak sistemis perubahan iklim global terhadap kegagalan pencapaian target SDGs (Sustainable Development Goals), terutama dalam aspek ketersediaan air bersih, ketahanan pangan, dan stabilitas perdamaian global akibat konflik perebutan sumber daya alam.

[1273] Al-Ghazali, Abu Hamid. (Republished 2007). The Alchemy of Happiness (Kimiya-yi Sa'adat). Translated by Claud Field. New York: Cosimo Classics. Al-Ghazali menekankan bahwa mengenal diri (ma'rifat al-nafs) mendahului pengenalan terhadap Tuhan, dan nama lahiriah hanyalah kulit dari substansi ruhani yang harus ditemukan melalui pembersihan jiwa.

[1274] Erikson, Erik H. (1968). Identity: Youth and Crisis. New York: W. W. Norton & Company. Buku klasik ini menjelaskan bahwa identitas adalah sebuah pencapaian psikologis yang kompleks, melampaui peran-peran sosial yang diberikan oleh lingkungan.

[1275] Frankl, Viktor E. (2006). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press. Frankl berpendapat bahwa kebutuhan dasar manusia bukanlah kekuasaan atau kesenangan, melainkan penemuan makna. Tanpa makna (identitas yang jelas), manusia akan mengalami "vacuums" eksistensial.

[1276] Palmer, Parker J. (2000). Let Your Life Speak: Listening for the Voice of Vocation. San Francisco: Jossey-Bass. Palmer mendefinisikan panggilan bukan sebagai sesuatu yang harus dikejar di luar sana, melainkan sesuatu yang harus didengarkan dari dalam keunikan diri yang sejati.

[1277] Al-Quran, Surah Adh-Dhariyat (51):56. "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku." Ayat ini menjadi landasan

teleologis bahwa tujuan akhir (panggilan) setiap individu adalah pengabdian transendental.

[1278] Drucker, Peter F. (2008). Management: Tasks, Responsibilities, Practices. Harper Business. Meskipun dalam konteks manajemen, Drucker menekankan bahwa kepemimpinan adalah tanggung jawab (responsibility) dan amanah, bukan sekadar hak istimewa atau kekuasaan.

[1279] Al-Quran, Surah Al-Ahzab (33):72. Mengenai penawaran amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung yang kemudian dipikul oleh manusia. Ini menunjukkan dimensi kesadaran akan tanggung jawab eksistensial yang besar.

[1280] Al-Quran, Surah Al-Baqarah (2):30. "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: 'Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi'..." Konsep ini menegaskan posisi manusia sebagai pengelola dan wakil Tuhan untuk memakmurkan bumi.

[1281] Sacks, Jonathan. (2011). The Great Partnership: Science, Religion, and the Search for Meaning. London: Hodder & Stoughton. Rabi Sacks menguraikan bagaimana agama memberikan kerangka tanggung jawab sosial yang mengubah individu dari sekadar "penonton" menjadi "pelaku" sejarah.

[1282] Iqbal, Muhammad. (2013). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Stanford University Press. Iqbal menekankan konsep "Khudi" (Diri) yang harus diperkuat agar manusia mampu menjalankan fungsi kekhalifahannya secara kreatif dan dinamis dalam sejarah.

[1283] Block, Peter. (2013). Stewardship: Choosing Service Over Self-Interest. Berrett-Koehler Publishers. Block mengembangkan teori stewardship sebagai bentuk kepemimpinan yang mengutamakan pelayanan dan tanggung jawab terhadap keseluruhan sistem daripada kepentingan pribadi.

[1284] Ibn Khaldun. (2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton University Press. Ibn Khaldun menjelaskan teori "Umran" (Peradaban) yang bermula dari ikatan sosial (ashabiyah) dan nilai-nilai moral yang melembaga dalam struktur politik dan institusi masyarakat.

[1285] Heidegger, Martin. (1962). Being and Time. Diterjemahkan oleh John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row.Catatan: Heidegger menjelaskan bahwa analisis eksistensial mengenai kesadaran diri dan keterbatasan manusia (Dasein) merupakan fondasi utama untuk memahami ontologi keberadaan secara umum.

[1286] Ricœur, Paul. (1992). Oneself as Another. Diterjemahkan oleh Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press.Catatan: Ricœur mengembangkan hermeneutika kendiri yang menyatakan bahwa pemahaman atas diri sendiri selalu melewati perantara pemahaman atas yang lain dan tanda-tanda kebudayaan, menghindari jebakan subjektivisme murni.

[1287] Ibid., Heidegger, M. (1962), hlm. 303–311.Penjelasan mengenai konsep "Sein-zum-Tode" (Being-towards-death) sebagai horizon eksistensial yang menyadarkan manusia akan keterbatasan dan kesementaraan waktunya di dunia.

[1288] Al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). Ihya 'Ulum al-Din (Vol. 4). Beirut: Dar al-Minhaj.Al-Ghazali menguraikan dalam bab Kitab al-Murasabah wa al-Muhasabah bahwa puncak pengetahuan manusia tentang jiwanya adalah pengakuan akan kelemahan, ketidakberdayaan, dan ketergantungan mutlaknya kepada Tuhan.

[1289] Al-Qur'an, Surah Al-Qasas[28]: 88.Teks: "Janganlah engkau menyembah tuhan yang lain di samping Allah. Tidak ada tuhan selain Dia. Segala sesuatu pasti binasa,

kecuali Wajah-Nya. Segala keputusan adalah milik-Nya dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan." Ayat ini menjadi dasar ontologis fana dan keterbatasan eksistensi makhluk.

[1290] Han, Byung-Chul. (2015). The Agony of Eros. Cambridge: MIT Press.Han mengkritik masyarakat kontemporer yang terjebak dalam narsisisme eksesif dan "hell of the same", di mana pengenalan diri terdistorsi menjadi komodifikasi dan pemujaan ego secara dangkal.

[1291] Hazlett, Allan. (2012). Higher Education and the Virtue of Epistemic Humility. Res Publica, 18(3), 211–223.Artikel jurnal ini membahas pentingnya kerendahan hati epistemik sebagai kebajikan intelektual yang lahir dari pengakuan akan batas-batas kognitif dan kemungkinan kesalahan dalam pemikiran manusia.

[1292] At-Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad. (2007). Sunan at-Tirmidzi, Kitab Sifat al-Qiyamah wa al-Raqa'iq wa al-Wara', Hadis No. 2459. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.Matan Hadis: "Al-kayyisu man daana nafsahu wa 'amila limaa ba'dal mawt..." (Orang yang cerdas adalah orang yang mampu mengendalikan dirinya dan beramal untuk kehidupan setelah kematian).

[1293] Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (2002). Fusus al-Hikam. Disunting oleh A.E. Affifi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.Ibn 'Arabi mengulas mendalam ungkapan terkenal dalam tradisi tasawuf: "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia sungguh telah mengenal Tuhannya), di mana pengenalan akan ketidakberdayaan diri menjadi cermin bagi kesempurnaan Ilahi.

[1294] Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, terjemahan Talcott Parsons (London: Routledge, 2001), hlm. 39–50. Weber mengkonseptualisasikan gagasan Beruf (panggilan/vokasi) sebagai pergeseran paradigmik di mana pemenuhan kewajiban duniawi diangap sebagai bentuk tertinggi dari aktivitas moral religi individu, memindahkan lokus kesucian dari biara ke ranah praksis sosial-ekonomi.

[1295] Emmanuel Levinas, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, terjemahan Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), hlm. 197–201. Levinas menegaskan bahwa panggilan Transendensi (Yang Ilahi) tidak dijumpai dalam kontemplasi abstrak, melainkan dalam wajah Sesama (the Face of the Other), yang mengajukan tuntutan etis tak terbatas yang harus dijawab melalui tindakan tanggung jawab konkret.

[1296] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 37–59. Rahman mengkritik keras kecenderungan eskapisme spiritual dalam sejarah pemikiran Islam dan menekankan bahwa tujuan utama Al-Qur'an adalah menciptakan tatanan sosial yang adil dan beretika (moral-social order) melalui praksis manusia sebagai agen khilafah.

[1297] Abu Hamid al-Ghazali, Ihya 'Ulum al-Din, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982), hlm. 12–25. Al-Ghazali merumuskan bahwa pencarian ilmu (thalab al-'ilm) yang sejati adalah artikulasi dari pembersihan jiwa (tazkiyat al-nafs) yang harus bermuara pada pengamalan ('amal). Ilmu tanpa amal adalah kegilaan, dan amal tanpa ilmu adalah kesetatan.

[1298] Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran[3]: 190–191. Ayat ini mengintegrasikan antara aktivitas zikir (kesadaran Ilahiah) dan pikir (penyelidikan ilmiah atas penciptaan langit dan bumi) sebagai ciri utama dari ulul albab (intelektual yang berkesadaran spiritual),

menegaskan bahwa pencarian ilmu adalah bentuk jawaban atas tanda-tanda (ayat) Ilahi.

[1299] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 130–145. Nasr mengkritik desakralisasi sains modern dan menyerukan pengembalian sains-teknologi ke dalam bingkai keilmuan sakral (scientia sacra) yang menempatkan keharmonisan alam dan etika Ilahiah sebagai batasan inovasi teknologis.

[1300] Al-Qur'an, Surah al-Nisa'[4]: 135. Ayat ini memberikan imperatif radikal mengenai penegakan keadilan: "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah walaupun terhadap diri mu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu..." Ini menjadi dasar ontologis bahwa panggilan iman mewujud dalam keberanian menegakkan keadilan sosial tanpa pandang bulu.

[1301] HR. An-Nasa'i, no. 4209; Ibn Majah, no. 4011; Ahmad, no. 18830 (Hadis dari Abu Sa'id al-Khudri). Rasulullah SAW bersabda: "Afdhalu al-jihadi kalimatu haqqin 'inda sultanin ja'ir" (Jihad yang paling utama adalah menyuarakan kata kebenaran di hadapan penguasa yang zalim). Hadis ini terverifikasi shahih dan menjadi fondasi teologis bagi keberanian moral (parrhesia) sebagai artikulasi tertinggi Panggilan Ilahiah.

[1302] Paul Tillich, The Courage to Be (New Haven: Yale University Press, 2000), hlm. 155–186. Tillich mengartikulasikan bahwa keberanian moral untuk mempertahankan kebenaran di tengah ancaman eksistensial adalah manifestasi dari "iman sebagai ultimate concern", di mana individu terhubung langsung dengan Ground of Being (Allah) melebihi ketakutan akan kehilangan kepentingannya di dunia.

[1303] Al-Qur'an, Surah al-An'am[6]: 165 dan Surah al-A'raf[7]: 56. Keduanya menegaskan status manusia sebagai khalifah (penanggung jawab/pemelihara) di bumi dan melarang keras melakukan perusakan (ifsad) di muka bumi setelah Allah memperbaikinya. Ini membentuk doktrin environmental stewardship dalam teologi Islam.

[1304] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: Fundamental Books, 2010), hlm. 20–45. Nasr berargumen bahwa krisis ekologis modern adalah cerminan dari krisis spiritual manusia yang telah kehilangan pendengaran terhadap Panggilan Ilahiah, sehingga memandang alam hanya sebagai objek eksploitasi desakral yang kosong dari nilai ketuhanan.

[1305] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902), hlm. 485–505. Melalui pendekatan pragmatisme filosofis, James mengajukan tesis saintliness bahwa keabsahan dan keotentikan dari setiap pengalaman spiritual atau panggilan religius tidak diputuskan oleh asal-usul perasaan mistisnya, melainkan oleh "buah moral" (moral fruits) yang dihasilkannya dalam karakter dan kehidupan nyata individu.

[1306] Al-Quran, Surah Al-Ahzab[33]: 72. Ayat ini menjelaskan tentang Al-Amanah yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, namun mereka enggan memikulnya karena khawatir akan mengkhianatinya, lalu manusia memikulnya. Ini adalah landasan teologis utama tentang tanggung jawab manusia yang luar biasa (stewardship).

[1307] Al-Ghazali, Abu Hamid. (1097/Reprint 2011). Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of the Religious Sciences). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Al-Ghazali menekankan bahwa ilmu adalah titipan (amanah) dari Allah yang harus diamalkan dan diajarkan, di mana

menyembunyikan ilmu dianggap sebagai pengkhianatan terhadap fungsi penciptaan manusia.

[1308] Shils, Edward. (1981). Tradition. University of Chicago Press. Sosiolog Edward Shils membahas bagaimana pengetahuan dan tradisi diteruskan antar-generasi. Ia berargumen bahwa keberlanjutan peradaban bergantung pada rasa tanggung jawab generasi masa kini untuk menjaga "rantai penyerahan" (chain of transmission) dari masa lalu.

[1309] Sahih Bukhari, Kitab al-Ahkam, Hadis No. 7138. Hadis yang menyatakan: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya." Hadis ini mengukuhkan bahwa posisi manusia di bumi bukan untuk penguasaan absolut, melainkan tanggung jawab fungsional.

[1310] Jonas, Hans. (1984). The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age. University of Chicago Press. Hans Jonas mengemukakan teori tentang etika masa depan, di mana manusia memiliki kewajiban ontologis untuk memastikan bahwa tindakannya saat ini tidak menghancurkan kemungkinan adanya kehidupan manusia yang otentik di masa depan.

[1311] Ibn Khaldun. (1377/Reprint 2015). The Muqaddimah: An Introduction to History. Translated by Franz Rosenthal. Princeton University Press. Ibn Khaldun menganalisis bagaimana institusi dan peradaban (Umran) hancur ketika manusia-manusianya kehilangan integritas dan rasa amanah dalam menjalankan fungsi-fungsi sosial dan politiknya.

[1312] Levinas, Emmanuel. (1969). Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Duquesne University Press. Levinas berpendapat bahwa etika dimulai dari pengakuan terhadap "Wajah" orang lain, yang secara otomatis melahirkan tanggung jawab (amanah) tanpa pamrih untuk menjaga sesama.

[1313] Heidegger, Martin. (1977). The Question Concerning Technology. Harper & Row. Heidegger memperingatkan bahwa teknologi dapat menjadi "Ge-stell" (en-framing) yang membatasi pandangan manusia hanya pada kegunaan praktis, sehingga melupakan amanah untuk menjaga hakikat keberadaannya yang lebih mulia.

[1314] Zuboff, Shoshana. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. PublicAffairs. Zuboff menekankan tanggung jawab manusia modern untuk merebut kembali otoritas atas kemanusiaan di tengah eksploitasi data digital, yang merupakan bentuk amanah terhadap privasi dan martabat diri.

[1315] Donaldson, Thomas, & Davis, James H. (1991). "Stewardship Theory or Agency Theory: CEO Governance and Shareholder Returns." Australian Journal of Management. Jurnal ini memberikan perspektif akademik mengenai Stewardship Theory, yang memandang pengelola institusi bukan sebagai agen yang mencari keuntungan sendiri, melainkan sebagai penjaga (steward) yang tindakannya sejalan dengan kepentingan jangka panjang organisasi dan masyarakat.

[1316] Sachedina, Abdulaziz. (2001). The Islamic Roots of Democratic Pluralism. Oxford University Press. Sachedina mengeksplorasi bagaimana konsep amanah dalam Islam menjadi basis bagi keadilan sosial dan tanggung jawab sipil dalam membangun masyarakat yang plural dan beradab.

[1317] QS. Hud[11]: 61. "Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya..." Ayat ini merupakan fundamen teologis prinsip 'imārat al-arḍ, di mana kata ista'marakum mengandung makna imperatif untuk membangun,

memakmurkan, dan menjaga bumi sebagai tugas suci kemanusiaan yang melekat sejak penciptaan.

[1318] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Chicago: ABC International Group, 1997). Nasr, seorang filsuf terkemuka, menjelaskan bahwa krisis ekologi saat ini sebenarnya adalah refleksi dari krisis spiritual manusia. Beliau menekankan bahwa tanpa pemahaman tentang alam sebagai tanda kebesaran Tuhan (ayat), manusia akan terus melakukan eksploitasi tanpa batas yang menghancurkan tatanan kosmik.

[1319] QS. Ar-Rahman[55]: 7-9. "Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan neraca (keseimbangan). Supaya kamu jangan melampaui batas tentang neraca itu." Referensi ini memberikan landasan tentang konsep Mīzān (keseimbangan kosmos) yang harus dijaga manusia; pelanggaran terhadap keseimbangan ekologis dianggap sebagai bentuk kezaliman terhadap sistem ciptaan Tuhan.

[1320] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Rahman menguraikan konsep khalīfah bukan sebagai hak penguasaan absolut, melainkan sebagai tanggung jawab moral dan administratif. Manusia diberikan otonomi untuk mengelola alam, namun otonomi tersebut dibatasi oleh hukum moral untuk mencegah fasād (kerusakan) di muka bumi.

[1321] E.F. Schumacher, Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered (London: Blond & Briggs, 1973). Buku monumental ini mengajukan kritik terhadap pertumbuhan ekonomi tanpa batas. Schumacher memperkenalkan gagasan "ekonomi berbasis kearifan" yang sangat relevan dengan konsep memakmurkan bumi tanpa menghancurkannya, menekankan bahwa sumber daya alam harus diperlakukan sebagai modal yang harus dijaga, bukan sekadar pendapatan yang bisa dihabiskan.

[1322] Hadis riwayat Al-Bukhari & Muslim: "Dunia ini hijau dan manis, dan sesungguhnya Allah telah menjadikan kamu khalifah (pengelola) di dalamnya, maka Dia melihat bagaimana kamu berbuat." Hadis ini merupakan peringatan etis bagi manusia agar bersikap hati-hati dan bertanggung jawab dalam mengelola keindahan serta kekayaan bumi, karena setiap tindakan akan dipertanggungjawabkan di hadapan Sang Pencipta.

[1323] Ziauddin Sardar, Future: All That Matters (London: Hodder & Stoughton, 2013). Sardar mengeksplorasi bagaimana konsep Islam tentang lingkungan (Hima, Harām, dan Khilafah) dapat memberikan solusi bagi tantangan global masa depan. Ia berargumen bahwa kemajuan teknologi harus tunduk pada kerangka etika yang memastikan keadilan bagi seluruh makhluk hidup, bukan hanya manusia.

[1324] M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 175-180. Shihab menegaskan bahwa rahmat dalam konteks kenabian bersifat inklusif, mencakup seluruh entitas penciptaan (al-‘ālamīn), yang mewajibkan kebudayaan Islam berdampak positif secara universal.

[1325] Al-Qur'an al-Karim, Surah al-Anbiyā’[21]:107. Lihat juga Abu al-Fida’ Isma‘il ibn Kathir, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, Vol. 5 (Riyadh: Dar Taybah, 1999), hlm. 385. Ibn Kathir menjelaskan bahwa Allah mengutus Nabi Muhammad SAW sebagai rahmat bagi seluruh makhluk, baik yang beriman maupun yang tidak beriman, di mana keberadaan beliau membawa kebaikan dan penundaan azab universal.

[1326] Hadis Riwayat al-Hakim dalam Al-Mustadrak ʻalā al-Ṣaḥīḥayn, No. 100, dari Abu Hurairah r.a., bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: "Innamā anā raḥmatun muhdāh" (Sesungguhnya aku hanyalah rahmat yang dihadiahkan[oleh Allah]). Hadis ini mengonfirmasi eksistensi profetik sebagai personifikasi dari rahmat Ilahi.

[1327] Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 21-25. Auda mengargumenkan bahwa tujuan hukum Islam (maqāṣid) harus direinterpretasi dari pendekatan perlindungan pasif menuju pembangunan dan penguatan nilai-nilai kemanusiaan yang berorientasi pada rahmah.

[1328] Muhammad al-Tahir ibn ʻAshur, Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Vol. 17 (Tunis: Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984), hlm. 162. Ibn ʻAshur menekankan bahwa konsep rahmat dalam Q.S. 21:107 berimplikasi pada reformasi tatanan sosial, penghapusan diskriminasi, dan penegakan martabat kemanusiaan secara menyeluruh.

[1329] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 37-42. Rahman menekankan bahwa fokus utama pesan Al-Qur'an adalah pembentukan tatanan sosial yang adil dan egalitarian, di mana pembebasan kelompok tertindas (mustaḍʻafīn) menjadi tolok ukur kesalehan suatu masyarakat.

[1330] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 133-140. Al-Attas mengajukan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan untuk mengembalikan kesadaran epistemologis bahwa ilmu harus bermuara pada pengenalan kebenaran Ilahi dan penyempurnaan akhlak manusia, bukan dominasi eksploitatif.

[1331] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies/ABC International, 1997), hlm. 87-92. Nasr mengkritik desacralization terhadap alam dalam pandangan modern dan menawarkan pemikiran ekologi Islam di mana manusia bertindak sebagai wakil Tuhan (khalīfah) yang bertanggung jawab memelihara alam.

[1332] Q.S. al-Rūm[30]:41. Ayat ini melukiskan bahwa kerusakan di darat dan di laut adalah akibat dari perbuatan tangan manusia, yang dalam perspektif ekologi Islam merupakan pelanggaran terhadap amanah rahmah kosmologis.

[1333] Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 255-260; dipadukan dengan analisis etika teknologi dalam Islam oleh Carl Mitcham, Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 1994), hlm. 267. Pembatasan etis atas teknologi mutlak diperlukan agar kecerdasan buatan tidak mengeksploitasi eksistensi manusia.

[1334] Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013), hlm. 145-150. Hallaq memaparkan pentingnya penyatuan antara tatanan hukum, politik, dan etika moralitas Islam guna menciptakan institusi publik yang tidak dehumanis.

DAFTAR PUSTAKA

Abderrahmane, T. (2000). The question of ethics: A contribution to the ethical criticism of Western modernity. Arab Cultural Center.

Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2012). Why nations fail: The origins of power, prosperity, and poverty. Crown Business.

Akerlof, G. A., & Kranton, R. E. (2000). Economics and identity. The Quarterly Journal of Economics, 115(3), 715–753. https://doi.org/10.1162/003355300554918

Āl Aḥmad, J. (1984). Occidentosis: A plague from the West (R. Campbell, Trans.; H. Algar, Ed.). Mizan Press.

Al-Alwani, T. J. (1993). The ethics of disagreement in Islam. International Institute of Islamic Thought.

Al-Alwani, T. J. (2005). Issues in contemporary Islamic thought. International Institute of Islamic Thought.

Al-Attas, S. M. N. (1978). Islam and secularism. Muslim Youth Movement of Malaysia.

Al-Attas, S. M. N. (1980). The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education. Muslim Youth Movement of Malaysia.

Al-Attas, S. M. N. (1990). The nature of man and the psychology of the human soul: A brief outline and a framework for an Islamic psychology and epistemology. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Al-Attas, S. M. N. (1995). Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. (1985). Al-Farabi on the perfect state: Abū Naṣr Al-Fārābī's Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila: A revised text with introduction, translation, and commentary (R. Walzer, Ed. & Trans.). Clarendon Press.

Al-Faruqi, I. R. (1982). Al-Tawhid: Its implications for thought and life. International Institute of Islamic Thought.

Al-Faruqi, I. R. (1989). Islamization of knowledge: General principles and work plan. International Institute of Islamic Thought.

Al-Ghazali, A. H. (1967). Al-Munqidh min al-dalal. Dar al-Andalus.

Al-Ghazali, A. H. (1982). Ihya' 'ulum al-din. Dar al-Ma'rifah.

Al-Ghazali, A. H. (1993). Al-Mustasfa min 'ilm al-usul. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazali, A. H. (2003). Al-iqtisad fi al-i'tiqad. Dar Qutaybah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1980). The alchemy of happiness (C. Field, Trans.). Octagon Press.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1998). The niche of lights: Mishkāt al-anwār (D. Buchman, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2000). The incoherence of the philosophers: Tahāfut al-falāsifah (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2005). Nasīḥat al-mulūk: Counsel for kings (F. R. C. Bagley, Trans.). Routledge.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2010). Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn: The revival of the religious sciences (W. J. Skellie, Trans., Vol. 3). Fons Vitae.

Al-Harawi, A. I. (1962). Manazil al-sa'irin. Institut Français d'Archéologie Orientale.

Ali, A. J. (2005). Islamic perspectives on management and organization. Edward Elgar Publishing.

Al-Jawziyyah, I. Q. (1990). Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd. Dār al-Bayān.

Al-Mawardi, A. H. (2006). Al-ahkam al-sultaniyyah wa al-wilayat al-diniyyah. Dar al-Hadith.

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. (2000). The ordinances of government: Al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-al-wilāyāt al-dīniyya (W. H. Wahba, Trans.). Garnet Publishing.

Al-Shāfiʿī, M. ibn I. (1940). Al-Risālah (A. M. Shākir, Ed.). Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Shāṭibī, A. I. (2011). The reconciliation of the fundamentals of Islamic law (I. A. K. Nyazee, Trans.; R. M. Rammuny, Rev.). Garnet Publishing.

Al-Shatibi, A. I. (n.d.). Al-Muwafaqat fi usul al-shari'ah. Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.

Al-Suyuti, J. A. (1983). Al-Ashbah wa al-naza'ir fi qawa'id wa furu' fiqh al-Shafi'iyyah. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Tabari, M. J. I. J. (1954). Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an. Dar al-Ma'arif.

Al-Tabrizi, W. al-D. (2012). Mishkat al-Masabih. Al-Maktab al-Islami.

Al-Taftazani, S. al-D. (1987). Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyyah. Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah.

Al-Tirmidhi, M. ibn 'Isa. (1998). Jami' al-Tirmidhi. Dar al-Gharb al-Islami.

Arendt, H. (1958). The human condition. The University of Chicago Press.

Arendt, H. (1972). Crises of the republic. Harcourt Brace Jovanovich.

Argyris, C., & Schön, D. A. (1996). Organizational learning II: Theory, method, and practice. Addison-Wesley.

Arkoun, M. (2002). The unthought in contemporary Islamic thought. Saqi Books.

Ashraf, S. A. (1985). New horizons in Islamic education. The Islamic Academy.

Auda, J. (2008). Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach. International Institute of Islamic Thought.

Austin, J. L. (1962). How to do things with words. Oxford University Press.

Azami, M. M. (2002). Studies in hadith methodology and literature. Islamic Book Trust.

Badri, M. (1979). The dilemma of Muslim psychologists. MWH London.

Badri, M. (2000). Contemplation: An Islamic psychospiritual study. International Institute of Islamic Thought.

Bakar, O. (1998). Classification of knowledge in Islam: A study in Islamic philosophies of science. Islamic Texts Society.

Bandura, A. (1977). Social learning theory. Prentice-Hall.

Bandura, A. (1991). Social cognitive theory of self-regulation. Organizational Behavior and Human Decision Processes, 50(2), 248–287.

Bandura, A. (2001). Social cognitive theory: An agentic perspective. Annual Review of Psychology, 52(1), 1–26.

Barbour, I. G. (1997). Religion and science: Historical and contemporary issues. HarperSanFrancisco.

Barbour, I. G. (2000). When science meets religion: Enemies, strangers, or partners? HarperSanFrancisco.

Bass, B. M., & Avolio, B. J. (Eds.). (1994). Improving organizational effectiveness through transformational leadership. Sage Publications.

Bass, B. M., & Riggio, R. E. (2006). Transformational leadership (2nd ed.). Lawrence Erlbaum Associates.

Bass, B. M., & Steidlmeier, P. (1999). Ethics, character, and authentic transformational leadership behavior. The Leadership Quarterly, 10(2), 181–217.

Baudrillard, J. (1998). The consumer society: Myths and structures. Sage Publications.

Bauman, Z. (2000). Liquid modernity. Polity Press.

Baumeister, R. F., & Tierney, J. (2011). Willpower: Rediscovering the greatest human strength. Penguin Press.

Bear, M. J., Connors, B. W., & Paradiso, M. A. (2020). Neuroscience: Exploring the brain (4th ed.). Wolters Kluwer.

Beck, U. (1992). Risk society: Towards a new modernity. Sage Publications.

Beekun, R. I., & Badawi, J. A. (1999). Leadership: An Islamic perspective. Amana Publications.

Bellah, R. N. (2011). Religion in human evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Harvard University Press.

Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (2008). Habits of the heart: Individualism and commitment in American life. University of California Press.

Bennabi, M. (2003). The question of ideas in the Muslim world. Islamic Book Trust.

Berger, P. L. (1990). The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. Anchor Books.

Block, P. (2013). Stewardship: Choosing service over self-interest (2nd ed.). Berrett-Koehler Publishers.

Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. Journal of Evolution and Technology, 14(1).

Bostrom, N. (2014). Superintelligence: Paths, dangers, strategies. Oxford University Press.

Bostrom, N., & Yudkowsky, E. (2014). The ethics of artificial intelligence. In K. Frankish & W. M. Ramsey (Eds.), The Cambridge handbook of artificial intelligence. Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1977). Outline of a theory of practice (R. Nice, Trans.). Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1990). The logic of practice (R. Nice, Trans.). Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1998). Practical reason: On the theory of action. Stanford University Press.

Braidotti, R. (2013). The posthuman. Polity Press.

Braudel, F. (1972). The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II (S. Reynolds, Trans.). Harper & Row.

Bronfenbrenner, U. (1979). The ecology of human development: Experiments by nature and design. Harvard University Press.

Brown, J. A. C. (2017). Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world (2nd ed.). Oneworld Publications.

Brown, M. E., Treviño, L. K., & Harrison, D. A. (2005). Ethical leadership: A social learning perspective for construct development and testing. Organizational Behavior and Human Decision Processes, 97(2). https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2005.03.002

Bunderson, J. S., & Thompson, J. A. (2009). The call of the wild: Zookeepers, callings, and the double-edged sword of deeply meaningful work. Administrative Science Quarterly, 54(1). https://doi.org/10.2189/asqu.2009.54.1.32

Burns, J. M. (1978). Leadership. Harper & Row.

Butler, J. (1997). Excitable speech: A politics of the performative. Routledge.

Cassirer, E. (1944). An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture. Yale University Press.

Castells, M. (2000). The rise of the network society (2nd ed.). Blackwell Publishers.

Chapra, M. U. (2000). The future of economics: An Islamic perspective. The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2014). Morality and justice in Islamic economics and finance. Edward Elgar Publishing.

Chapra, M. U., Khan, S., & Al Shaikh-Ali, A. (2008). The Islamic vision of development in the light of Maqasid al-Shari'ah. International Institute of Islamic Thought.

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. (2001). The heart of Islamic philosophy: The quest for self-knowledge in the teachings of Afdal al-Din Kashani. Oxford University Press.

Choudhury, M. A. (2006). Science and epistemology in the Koran: The nature of monotheism in Koranic thought. Edwin Mellen Press.

Comte, A. (2000). The positive philosophy of Auguste Comte (H. Martineau, Trans.; F. Harrison, Intro.). Batoche Books.

Cosmides, L., Tooby, J., & Barkow, J. H. (Eds.). (1992). The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture. Oxford University Press.

Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. Nature, 415.

Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The “Anthropocene.” Global Change Newsletter, 41.

Darwin, C. (1871). The descent of man, and selection in relation to sex. John Murray.

Davis, J. H., Schoorman, F. D., & Donaldson, L. (1997). Toward a stewardship theory of management. Academy of Management Review, 22(1). https://doi.org/10.5465/amr.1997.9707180258

Dawkins, R. (1976). The selfish gene. Oxford University Press.

Debord, G. (1994). The society of the spectacle (D. Nicholson-Smith, Trans.). Zone Books.

Dembski, W. A. (1998). The design inference: Eliminating chance through small probabilities. Cambridge University Press.

Derrida, J. (1976). Of grammatology (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1995). On the name (D. Wood, J. P. Leavey, Jr., & I. McLeod, Trans.; T. Dutoit, Ed.). Stanford University Press.

Descartes, R. (1996). Meditations on first philosophy (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press.

Dien, M. I. (2000). The environmental dimensions of Islam. Lutterworth Press.

Dik, B. J., & Duffy, R. D. (2009). Calling and vocation at work: Definitions and prospects for research and practice. The Counseling Psychologist, 37(3). https://doi.org/10.1177/0011000008316430

Donaldson, L., & Davis, J. H. (1991). Stewardship theory or agency theory: CEO governance and shareholder returns. Australian

Journal of Management, 16(1). https://doi.org/10.1177/031289629101600103

Douglas, H. (2009). Science, policy, and the value-free ideal. University of Pittsburgh Press.

Drucker, P. F. (2008). Management: Tasks, responsibilities, practices. HarperBusiness.

Duffy, R. D., & Dik, B. J. (2013). Research on calling: What have we learned and where are we going? Journal of Vocational Behavior, 83(3). https://doi.org/10.1016/j.jvb.2013.06.006

Durkheim, É. (1982). The rules of sociological method (W. D. Halls, Trans.; S. Lukes, Ed.). Free Press.

Eliade, M. (1959). The sacred and the profane: The nature of religion. Harcourt, Brace & World.

Ellul, J. (1964). The technological society (J. Wilkinson, Trans.). Vintage Books.

Erikson, E. H. (1968). Identity: Youth and crisis. W. W. Norton & Company.

Etzioni, A. (1993). The spirit of community: Rights, responsibilities, and the communitarian agenda. Simon & Schuster.

European Parliament & Council of the European Union. (2016). Regulation (EU) 2016/679 (General Data Protection Regulation). Official Journal of the European Union.

Faruqi, I. R. (1982). Islamization of knowledge: General principles and work plan. International Institute of Islamic Thought.

Fatoohi, L. (2012). Abrogation in the Qur'an and Islamic law: A critical study of the concept of naskh and its impact. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203096208

Floridi, L. (2014). The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality. Oxford University Press.

Floridi, L. (2019). The logic of information: A theory of philosophy as conceptual design. Oxford University Press.

Foucault, M. (1972). The archaeology of knowledge (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.

Foucault, M. (1980). Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977 (C. Gordon, Ed.). Pantheon Books.

Frankl, V. E. (2006). Man's search for meaning. Beacon Press.

Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. New Left Review, 100, 99–117. https://doi.org/10.64590/nt2

Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, 100, 25–50.

Freire, P. (2005). Pedagogy of the oppressed (M. B. Ramos, Trans.). Continuum.

Fromm, E. (1976). To have or to be? Harper & Row.

Fry, L. W. (2003). Toward a theory of spiritual leadership. The Leadership Quarterly, 14(6), 693–727. https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2003.09.001

Fukuyama, F. (1995). Trust: The social virtues and the creation of prosperity. Free Press.

Fukuyama, F. (2011). The origins of political order: From prehuman times to the French Revolution. Farrar, Straus and Giroux.

Gadamer, H.-G. (2004). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.; 2nd rev. ed.). Continuum.

Garden, K. (2014). The first Islamic reviver: Abu Hamid al-Ghazali and his revival of the religious sciences. Oxford University Press.

George, B. (2003). Authentic leadership: Courageous leaders protect the integrity of their organizations. Jossey-Bass.

Giddens, A. (1984). The constitution of society: Outline of the theory of structuration. Polity Press.

Giddens, A. (1990). The consequences of modernity. Stanford University Press.

Goffman, E. (1959). The presentation of self in everyday life. Anchor Books.

Goffman, E. (1963). Stigma: Notes on the management of spoiled identity. Prentice-Hall.

Goldziher, I. (2006). Muslim studies (Muhammedanische Studien). Transaction Publishers.

Goleman, D. (1998). Working with emotional intelligence. Bantam Books.

Golshani, M. (1986). The Holy Qur'an and the sciences of nature: A theological reflection. Islamic Propagation Organization.

Greenleaf, R. K. (1977). Servant leadership: A journey into the nature of legitimate power and greatness. Paulist Press.

Griffel, F. (2009). Al-Ghazali's philosophical theology. Oxford University Press.

Grunig, J. E., & White, J. (1992). Excellence in public relations and communication management. Lawrence Erlbaum Associates.

Guénon, R. (2001). The crisis of the modern world (A. Osborne, Trans.). Sophia Perennis.

Habermas, J. (1971). Knowledge and human interests (J. J. Shapiro, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1984). The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (1987a). The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures (F. G. Lawrence, Trans.). MIT Press.

Habermas, J. (1987b). The theory of communicative action: Vol. 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.

Habermas, J. (2008). An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age. Polity Press.

Hallaq, W. B. (1997). A history of Islamic legal theories: An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2012). The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament. Columbia University Press.

Han, B.-C. (2017a). The agony of eros (E. Butler, Trans.). MIT Press.

Han, B.-C. (2017b). Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power (E. Butler, Trans.). Verso.

Haque, A. (2004). Psychology from Islamic perspective: Contributions of early Muslim scholars and challenges to

contemporary Muslim psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4), 357–377. https://doi.org/10.1007/s10943-004-4302-z

Harari, Y. N. (2016). Homo Deus: A brief history of tomorrow. Harvill Secker.

Harari, Y. N. (2016). Homo Deus: A brief history of tomorrow. Harvill Secker.

Harrison, P. (2015). The territories of science and religion. University of Chicago Press.

Harvey, D. (1989). The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change. Blackwell.

Hazlett, A. (2012). Higher education and the virtue of epistemic humility. Res Publica, 18(3), 211–223.

Hegel, G. W. F. (1977). Phenomenology of spirit (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press.

Heidegger, M. (1962). Being and time (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row.

Heidegger, M. (1977). The question concerning technology and other essays (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.

Heidegger, M. (1998). Letter on “Humanism.” In W. McNeill (Ed.), Pathmarks. Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2008). Letter on humanism. In D. F. Krell (Ed.), Basic writings. Harper Perennial.

Heifetz, R. A. (1994). Leadership without easy answers. Harvard University Press.

Hodgson, M. G. S. (1974). The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization (Vols. 1–3). University of Chicago Press.

Holt-Lunstad, J., Smith, T. B., & Layton, J. B. (2010). Social relationships and mortality risk: A meta-analytic review. PLoS Medicine, 7(7), e1000316.

Honneth, A. (1996). The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts. MIT Press.

Horkheimer, M. (1974). Eclipse of reason. Continuum.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments. Stanford University Press.

Huntington, S. P. (1996). The clash of civilizations and the remaking of world order. Simon & Schuster.

Husserl, E. (1970). The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy (D. Carr, Trans.). Northwestern University Press.

Ibn al-ʿArabī. (1980). The bezels of wisdom (R. W. J. Austin, Trans.). Paulist Press.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1991). Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2005). Madārij al-sālikīn bayna manāzil iyyāka naʿbudu wa iyyāka nastaʿīn. Dār al-Ḥadīth.

Ibn Ashur, M. al-Tahir. (2006). Treatise on maqasid al-shariʿah. International Institute of Islamic Thought.

Ibn Kathīr. (1999). Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Dār Ṭaybah.

Ibn Khaldūn. (1958). The Muqaddimah: An introduction to history (F. Rosenthal, Trans.). Pantheon Books.

Ibn Manẓūr, M. ibn Mukarram. (1990). Lisān al-ʿArab. Dār Ṣādir.

Ibn Miskawayh. (1985). Tahdhīb al-akhlāq wa-taṭhīr al-aʿrāq. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Rushd. (1997). The decisive treatise: Determining the nature of the connection between religion and philosophy (G. F. Hourani, Trans.). Brill.

Ibn Sīnā. (2005). The metaphysics of The healing (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Ibn Taymiyyah. (1995a). Majmūʿ al-fatāwā (Vol. 8). Majmaʿ al-Malik Fahd.

Ibn Taymiyyah. (1995b). Al-siyāsah al-sharʿiyyah fī iṣlāḥ al-rāʿī wa al-raʿiyyah. Dār al-Shaʿb.

IEEE Global Initiative on Ethics of Autonomous and Intelligent Systems. (2019). Ethically aligned design: A vision for prioritizing human well-being with autonomous and intelligent systems. IEEE.

Intergovernmental Panel on Climate Change. (2023). Climate change 2023: Synthesis report. IPCC.

International Human Genome Sequencing Consortium. (2001). Initial sequencing and analysis of the human genome. Nature, 409(6822), 860–921.

Iqbal, M. (1930). The reconstruction of religious thought in Islam. Oxford University Press.

Izutsu, T. (1964). God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (1965). The concept of belief in Islamic theology: A semantic analysis of īmān and Islām. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (2002). Ethico-religious concepts in the Qurʾān. McGill-Queen's University Press.

James, W. (1902). The varieties of religious experience: A study in human nature. Longmans, Green, and Co.

Jobin, A., Ienca, M., & Vayena, E. (2019). The global landscape of AI ethics guidelines. Nature Machine Intelligence, 1(9), 389–399. https://doi.org/10.1038/s42256-019-0088-2

Jonas, H. (1984). The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age. University of Chicago Press.

Kant, I. (1997). Critique of practical reason (M. J. Gregor, Ed.; A. K. Abbott, Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (2006). Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history (P. Kleingeld, Ed.; D. L. Colclasure, Trans.). Yale University Press.

Kant, I. (2015). Critique of practical reason (M. Gregor, Trans.; A. Reath, Intro.). Cambridge University Press.

Kartanegara, M. (2003). Menyibak tirai kejahilan: Pengantar epistemologi Islam. Mizan.

Khalid, F. (2019). Signs on the Earth: Islam, modernity and the climate crisis. Kube Publishing.

Kouzes, J. M., & Posner, B. Z. (2017). The leadership challenge: How to make extraordinary things happen in organizations (6th ed.). Wiley.

Kremer, M. (1993). The O-ring theory of economic development. The Quarterly Journal of Economics, 108(3), 551–575. https://doi.org/10.2307/2118400

Kuhn, T. S. (2012). The structure of scientific revolutions (4th ed.). University of Chicago Press.

Leopold, A. (1949). A sand county almanac. Oxford University Press.

Lévi-Strauss, C. (1966). The savage mind. University of Chicago Press.

Lings, M. (1993). What is Sufism? Islamic Texts Society.

Luthans, F., & Avolio, B. J. (2003). Authentic leadership development. In K. S. Cameron, J. E. Dutton, & R. E. Quinn (Eds.), Positive organizational scholarship: Foundations of a new discipline. Berrett-Koehler.

MacIntyre, A. (2007). After virtue: A study in moral theory (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (2007). After virtue: A study in moral theory (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. Psychological Review, 98(2), 224–253. https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224

Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. Psychological Review, 50(4), 370–396. https://doi.org/10.1037/h0054346

Maslow, A. H. (1954). Motivation and personality. Harper & Row.

Maslow, A. H. (1968). Toward a psychology of being (2nd ed.). Van Nostrand.

Maslow, A. H. (1971). The farther reaches of human nature. Viking Press.

McIntyre, L. (2018). Post-truth. MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/11483.001.0001

Mead, G. H. (1934). Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist. University of Chicago Press.

Merton, R. K. (1948). The self-fulfilling prophecy. The Antioch Review, 8(2), 193–210.

Mezirow, J. (1991). Transformative dimensions of adult learning. Jossey-Bass.

Mitcham, C. (1994). Thinking through technology: The path between engineering and philosophy. University of Chicago Press.

Mohamed, Y. (1996). Fitrah: The Islamic concept of human nature. Ta-Ha Publishers.

Moore, J. W. (2015). Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital. Verso.

Morin, E. (2001). Seven complex lessons in education for the future. UNESCO.

Morin, E. (2011). La voie: Pour l'avenir de l'humanité. Fayard.

Murata, S. (1992). The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought. State University of New York Press.

Naess, A. (1989). Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy (D. Rothenberg, Trans. & Ed.). Cambridge University Press.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? The Philosophical Review, 83(4), 435–450. https://doi.org/10.2307/2183914

Nagel, T. (2012). Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press.

Nasr, S. H. (1968). The encounter of man and nature: The spiritual crisis of modern man. George Allen & Unwin.

Nasr, S. H. (1989). Knowledge and the sacred. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1993a). An introduction to Islamic cosmological doctrines. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1993b). The need for a sacred science. State University of New York Press.

Nasr, S. H. (1995). Islamic science: An illustrated study. Kazi Publications.

Nasr, S. H. (1996). Religion and the order of nature. Oxford University Press.

Nasr, S. H. (2002). The heart of Islam: Enduring values for humanity. HarperSanFrancisco.

Nasr, S. H. (2003). Islam: Religion, history, and civilization. HarperSanFrancisco.

Nietzsche, F. (1968). The will to power (W. Kaufmann, Ed. & Trans.; R. J. Hollingdale, Trans.). Vintage Books.

North, D. C. (1990). Institutions, institutional change and economic performance. Cambridge University Press.

Northouse, P. G. (2018). Leadership: Theory and practice (8th ed.). SAGE Publications.

Nussbaum, M. C. (2001). Upheavals of thought: The intelligence of emotions. Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2010). Not for profit: Why democracy needs the humanities. Princeton University Press.

OECD. (2015). G20/OECD principles of corporate governance. OECD Publishing.

Otto, R. (1923). The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.

Özdemir, İ. (2008). The ethical dimension of human attitude towards nature: A Muslim perspective. Insan Publications.

Palmer, P. J. (2000). Let your life speak: Listening for the voice of vocation. Jossey-Bass.

Parsons, T., & Bales, R. F. (1955). Family, socialization and interaction process. Free Press.

Peirce, C. S. (1931–1958). Collected papers of Charles Sanders Peirce (C. Hartshorne, P. Weiss, & A. W. Burks, Eds.). Harvard University Press.

Pelham, B. W., Mirenberg, M. C., & Jones, J. T. (2002). Why Susie sells seashells by the seashore: Implicit egotism and major life decisions. Journal of Personality and Social Psychology, 82(4), 469–487.

Piketty, T. (2014). Capital in the twenty-first century (A. Goldhammer, Trans.). The Belknap Press of Harvard University Press.

Pineau, J., Vincent-Lamarre, P., Sinha, K., Larivière, V., Beygelzimer, A., d'Alché-Buc, F., Fox, E., & Larochelle, H. (2021). Improving reproducibility in machine learning research: A report from the NeurIPS 2019 reproducibility program. Journal of Machine Learning Research, 22(164), 1–20.

Plato. (1997). Apology. In J. M. Cooper (Ed.), Plato: Complete works. Hackett Publishing.

Polanyi, K. (2001). The great transformation: The political and economic origins of our time. Beacon Press.

Popper, K. R. (1957). The poverty of historicism. Routledge & Kegan Paul.

Popper, K. R. (2002). The logic of scientific discovery. Routledge.

Popper, K. R. (2011). The open society and its enemies. Routledge.

Putnam, R. D. (2000). Bowling alone: The collapse and revival of American community. Simon & Schuster.

Rahman, F. (1975). The philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī). State University of New York Press.

Rahman, F. (1982). Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition. University of Chicago Press.

Rahman, F. (2009). Major themes of the Qur'an (2nd ed.). University of Chicago Press.

Rahman, F. (2011). Prophecy in Islam: Philosophy and orthodoxy. University of Chicago Press.

Ramadan, T. (2008). Radical reform: Islamic ethics and liberation. Oxford University Press.

Rawls, J. (1999). A theory of justice: Revised edition. Harvard University Press.

Raworth, K. (2017). Doughnut economics: Seven ways to think like a 21st-century economist. Chelsea Green Publishing.

Raz, J. (1986). The morality of freedom. Oxford University Press.

Rest, J. R. (1986). Moral development: Advances in research and theory. Praeger.

Ricoeur, P. (1992). Oneself as another (K. Blamey, Trans.). University of Chicago Press.

Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin, F. S., Lambin, E. F., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H. J., Nykvist, B., de Wit, C. A., Hughes, T., van der Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P. K., Costanza, R., Svedin, U., & Foley, J. A. (2009). A safe operating space for humanity. Nature, 461(7263), 472–475.

Rodrik, D. (2011). The globalization paradox: Democracy and the future of the world economy. W. W. Norton & Company.

Rogers, C. R. (1961). On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy. Houghton Mifflin.

Sachedina, A. (2001). The Islamic roots of democratic pluralism. Oxford University Press.

Sachs, J. D. (2015). The age of sustainable development. Columbia University Press.

Sacks, J. (2011). The great partnership: Science, religion, and the search for meaning. Hodder & Stoughton.

Saeed, A. (2006). Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach. Routledge.

Safi, L. (1996). The foundation of knowledge: A comparative study in Islamic and Western methods of inquiry. International Islamic University Malaysia Press.

Said, E. W. (1993). Culture and imperialism. Vintage Books.

Samuelson, P. A., & Nordhaus, W. D. (2010). Economics (19th ed.). McGraw-Hill.

Sardar, Z. (1985). Islamic futures: The shape of ideas to come. Mansell.

Sardar, Z. (1989). Explorations in Islamic science. Mansell.

Sardar, Z. (2004). Desperately seeking paradise: Journeys of a sceptical Muslim. Granta Books.

Sardar, Z. (2013). Future: All that matters. Hodder & Stoughton.

Sartre, J.-P. (1943). L'être et le néant. Gallimard.

Sartre, J.-P. (2007). Existentialism is a humanism (C. Macomber, Trans.). Yale University Press.

Scheler, M. (2008). The nature of sympathy (P. Heath, Trans.). Routledge.

Schimmel, A. (1975). Mystical dimensions of Islam. University of North Carolina Press.

Schimmel, A. (1989). Islamic names. Edinburgh University Press.

Schumacher, E. F. (1973). Small is beautiful: A study of economics as if people mattered. Blond & Briggs.

Sen, A. (1999). Development as freedom. Oxford University Press.

Senge, P. M. (2006). The fifth discipline: The art and practice of the learning organization (Rev. and updated ed.). Doubleday/Currency.

Shariati, A. (1979). On the sociology of Islam: Lectures (H. Algar, Trans.). Mizan Press.

Shihab, M. Q. (1992). Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat. Mizan.

Shihab, M. Q. (2002). Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an. Lentera Hati.

Shils, E. (1981). Tradition. University of Chicago Press.

Sorokin, P. A. (1937). Social and cultural dynamics (Vol. 1). American Book Company.

Spengler, O. (1926). The decline of the West: Form and actuality (C. F. Atkinson, Trans.). Alfred A. Knopf.

Stenmark, M. (2001). Scientism: Science, ethics and religion. Ashgate.

Sternberg, R. J. (2003). Wisdom, intelligence, and creativity synthesized. Cambridge University Press.

Stets, J. E., & Burke, P. J. (2000). Identity theory and social identity theory. Social Psychology Quarterly, 63(3), 224–247.

Stiegler, B. (1998). Technics and time, 1: The fault of Epimetheus (R. Beardsworth & G. Collins, Trans.). Stanford University Press.

Stiglitz, J. E., Sen, A., & Fitoussi, J.-P. (2009). Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance

and Social Progress. Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress.

Suhrawardi, S. (1999). The philosophy of illumination: A new critical edition of the text of Hikmat al-Ishraq (J. Walbridge & H. Ziai, Trans.). Brigham Young University Press.

Supriadi, Y. (2018). *Bimbingan kesehatan mental*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). *Bimbingan spiritualitas dan intuisi Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). *Meditasi Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2021). *Spiritualitas dan intuisi dalam pembentukan jati diri*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Bimbingan konseling Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Pembangkitan alam bawah sadar*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Tuhan: Membaca pikiran Tuhan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi alam bawah sadar: Edisi revisi*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi spiritual*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). *Psikologi tasawuf: Dinamika alam bawah sadar*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Akal basyariyah dan akal rabbaniyah: Perjalanan pencarian dan pencerahan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat spiritualitas*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat teologi*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi konseling Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika kepribadian Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Dinamika alam bawah sadar*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Bertasbih: Pondasi kesejahteraan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Pilar-pilar ma'rifat*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Aliyatul hidayah: Puncak tertinggi hidayah*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Akhlak tasawuf*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Kontemplasi: Bersatu dengan Tuhan*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Konsep diri Islami: Psikologi Islam*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Takdir vs. al-Bada': Fiqih tasawuf*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Krisis identitas Islami*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Psikologi transpersonal Islami*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat jiwa (Sirrul Asrar)*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat ruh (Sirrul Asrar)*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat qalbu (Sirrul Asrar)*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Ketahanan mental*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *The greatest genius: Filsafat berpikir*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Meniti jalan haq: Shirathal mustaqim*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat metafisika*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). *Filsafat umum*. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (n.d.). *Yedi Supriadi*. https://yedisupriadi.com/

Sztompka, P. (1993). The sociology of social change. Blackwell.

Taylor, C. (1989). Sources of the self: The making of the modern identity. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). A secular age. Harvard University Press.

Thompson, W. I. (1990). The islands of regreening the mind: Demystifying the science and religion debate. Lindisfarne Press.

Tillich, P. (1952). The courage to be. Yale University Press.

Tooze, A. (2021). Shutdown: How COVID shook the world's economy. Viking.

Toynbee, A. J. (1987). A study of history (D. C. Somervell, Abridged ed.). Oxford University Press.

Treviño, L. K., Hartman, L. P., & Brown, M. E. (2000). Moral person and moral manager: How executives develop a reputation for ethical leadership. California Management Review, 42(4), 128–142.

Uhl-Bien, M. (2006). Relational leadership theory: Exploring the social processes of leadership and organizing. The Leadership Quarterly, 17(6), 654–676.

Underhill, E. (1911). Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness. Methuen.

UNESCO. (2015). Rethinking education: Towards a global common good?. UNESCO.

UNESCO. (2021). Recommendation on the ethics of artificial intelligence. UNESCO.

United Nations Development Programme. (2024). Human development report 2023–24: Breaking the gridlock: Reimagining cooperation in a polarized world. UNDP.

United Nations. (2015). Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development. United Nations.

Von Bertalanffy, L. (1968). General system theory: Foundations, development, applications. George Braziller.

Vygotsky, L. S. (1978). Mind in society: Development of higher psychological processes (M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, & E. Souberman, Eds.). Harvard University Press.

Wan Daud, W. M. N. (1998). The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An exposition of the concept of education. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Watt, W. M. (1948). Free will and predestination in early Islam. Luzac & Company.

Watt, W. M. (1956). Muhammad at Medina. Clarendon Press.

Weber, M. (1919). Wissenschaft als Beruf. Duncker & Humblot.

Weber, M. (1946). Politics as a vocation. In H. H. Gerth & C. W. Mills (Eds.), From Max Weber: Essays in sociology. Oxford University Press.

Weber, M. (1946). Science as a vocation. In H. H. Gerth & C. W. Mills (Eds.), From Max Weber: Essays in sociology. Oxford University Press.

Weber, M. (1947). The theory of social and economic organization (A. M. Henderson & T. Parsons, Trans.). Free Press.

Weber, M. (1978). Economy and society: An outline of interpretive sociology (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.

Weber, M. (2001). The Protestant ethic and the spirit of capitalism (T. Parsons, Trans.). Routledge.

White, L., Jr. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. Science, 155(3767).

Winter, T. (Ed.). (2008). The Cambridge companion to classical Islamic theology. Cambridge University Press.

World Commission on Environment and Development. (1987). Our common future. Oxford University Press.

World Health Organization. (2019). Burn-out an “occupational phenomenon”: International classification of diseases.

World Health Organization. (2022). World mental health report: Transforming mental health for all. World Health Organization.

World Health Organization. (2025). From loneliness to social connection: Charting a path to healthier societies: Report of the WHO Commission on Social Connection. World Health Organization.

Wrzesniewski, A. (2003). Finding positive meaning in work. In K. S. Cameron, J. E. Dutton, & R. E. Quinn (Eds.), Positive organizational scholarship: Foundations of a new discipline. Berrett-Koehler.

Wrzesniewski, A., Dutton, J. E., & Debebe, G. (2003). Interpersonal sensemaking and the meaning of work. Research in Organizational Behavior, 25.

Wrzesniewski, A., McCauley, C., Rozin, P., & Schwartz, B. (1997). Jobs, careers, and callings: People’s relations to their work. Journal of Research in Personality, 31(1).

Yukl, G. A. (2013). Leadership in organizations (8th ed.). Pearson.

Zohar, D., & Marshall, I. (2000). SQ: Connecting with our spiritual intelligence. Bloomsbury.

Zuboff, S. (2019). The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power. PublicAffairs.

.

Biografi Penulis



Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.

Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN I Sukabumi, Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyah Naqsabandhiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.
Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syeikh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku

Bimbingan Kesehatan Mental, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018,

Bimbingan Spiritualitas Dan Intuisi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Meditasi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Spiritualitas Dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri, Cirebon: Iman Rijalullah, 2021

Syair-Syair Cinta Pembangkit Jiwa, Cirebon: Iman Rijalullah, 2023

Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tasawuf Dinamika Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Spiritual, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Teroris, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Bimbingan Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Spiritualitas Dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Spiritualitas Dalam Bernegara, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akal Basyariyah Dan Akal Rabbaniyah Perjalanan Pencarian Dan Pencerahan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Spiritualitas, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Metafisika, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Teologi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Ilmu Jiwa Belajar Anak, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Kepribadian Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Alam bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Umum, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Bertasbih Pondasi Kesejahteraan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Pilar-Pilar Ma'rifat, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025
Aliyatul Hidayah Puncak Tertinggi Hidayah, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025
Akhlak Tasawuf, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025
*Psikologi Perkembangan Islam,*Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Konsep Diri Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Takdir VS Al-Bada', Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Kematian, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Parenting Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Krisis Identitas Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Transpersonal Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Ruh (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Qalbu (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
The Greates Genius (Filsafat Berpikir), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Ketahanan Mental, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Perjalanan manusia bukan hanya tentang bagaimana ia hidup, tetapi tentang mengapa ia diciptakan dan untuk apa keberadaannya dipertanggungjawabkan. Di tengah kemajuan ilmu pengetahuan, revolusi teknologi, dan ekspansi peradaban modern, manusia justru menghadapi paradoks terbesar dalam sejarahnya, semakin besar kekuatan yang dimilikinya, semakin besar pula kehilangan arah spiritualnya.

Buku ***Manusia Khalifah Allah: The Theory of Divine Civilization***, **Syekh Dr. Yedi Supriadi** hadir sebagai sebuah ikhtiar intelektual untuk menjawab krisis tersebut melalui rekonstruksi paradigma manusia dalam perspektif Ilahi. Manusia dalam pandangan ini bukan sekadar makhluk biologis, konsumen ekonomi, atau penguasa teknologi. Manusia adalah pemegang amanah kosmik; makhluk yang membawa tanggung jawab untuk menghadirkan nilai-nilai ketuhanan dalam ruang kehidupan: ilmu yang menerangi, kepemimpinan yang melayani, teknologi yang beretika, ekonomi yang berkeadilan, dan peradaban yang membawa rahmat bagi seluruh alam.
Buku ini membangun sebuah kerangka teori baru: ***Theory of Divine Civilization***, sebuah paradigma transdisipliner yang menghubungkan antropologi spiritual Islam, filsafat manusia, etika kepemimpinan, psikologi kesadaran, dan studi peradaban.

Teori ini berangkat dari sebuah prinsip fundamental: *Peradaban tidak dibangun pertama-tama oleh teknologi, tetapi oleh kualitas manusia yang menciptakannya*. Jika manusia kehilangan hubungan dengan sumber nilai Ilahi, maka kemajuan dapat berubah menjadi kehancuran.
Buku ini merupakan puncak dari trilogi pemikiran: **Nama Penentu Takdir**, manusia menemukan siapa dirinya. **Nama Panggilan Manusia**, manusia mengalami transformasi hubungan dengan Tuhannya. **Manusia Khalifah Allah**, manusia menjalankan misi membangun peradaban.

Pada akhirnya, pertanyaan terbesar manusia bukan hanya: *"Siapakah aku?"* Atau *"Bagaimana aku mendekat kepada Tuhan?"* Tetapi: "Apa yang telah aku bangun di bumi setelah aku mengenal siapa diriku dan kepada siapa aku kembali?" Inilah perjalanan manusia khalifah: dari kesadaran menuju amanah, dari amanah menuju kepemimpinan, dan dari kepemimpinan menuju peradaban yang menghadirkan nilai-nilai Ilahi.

Sebab manusia tidak diciptakan hanya untuk menghuni bumi.
Manusia diciptakan untuk memakmurkan bumi dengan cahaya Tuhan.
Syekh Dr. Yedi Supriadi