CV. IMAN RIJALULLAH

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

TAKHALLUQ BI AKHLAQILLAH

Transformasi Hakikat dan Ma'rifat Menuju Insan Mutakhalliq

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI

TAKHALLUQ BI AKHLAQILLAH

Transformasi Hakikat dan Ma'rifat Menuju Insan Mutakhalliq

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)

“Perjalanan mengenal Allah bukan tentang seberapa jauh kita melangkah, melainkan seberapa dalam ma‘rifat mengubah hati dan akhlak; sebab semakin dalam mengenal Allah, semakin dalam mengenal hakikat diri, dan semakin sempurna pula akhlak serta kehambaan kita.”

Syekh Dr. Yedi Supriadi



TAKHALLUQ BI AKHLAQILLAH

Transformasi Hakikat dan Ma'rifat Menuju Insan Mutakhalliq

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

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

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

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

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN :

Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah menganugerahkan kepada manusia akal untuk berpikir, hati untuk mengenal, dan kehidupan sebagai ruang untuk menempuh perjalanan menuju-Nya. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., teladan utama dalam kesempurnaan akhlak, yang telah menunjukkan bahwa kedalaman iman dan ma'rifat kepada Allah tidak berhenti pada pengetahuan batin, tetapi harus menjelma dalam kehidupan dan akhlak yang luhur.

Manusia menghabiskan sebagian besar hidupnya untuk mencari jawaban tentang siapa dirinya. Ia mengenal dunia, mengumpulkan ilmu, mengejar pengalaman, dan menempuh berbagai perjalanan spiritual. Namun, di balik seluruh pencarian tersebut terdapat pertanyaan yang lebih mendasar: **sudahkah manusia benar-benar mengenal hakikat dirinya, dan sudahkah pengenalan itu membawanya kepada pengenalan terhadap Tuhannya?**

Pertanyaan tersebut menjadi pintu masuk bagi perjalanan tasawuf. Dalam khazanah tasawuf, perjalanan menuju Allah bukan semata-mata perpindahan dari ketidaktahuan menuju pengetahuan, melainkan sebuah proses transformasi diri: dari *nafs* menuju *qalb*, dari *qalb* menuju kesadaran, dari kesadaran menuju *ma'rifat*, dan dari *ma'rifat* menuju perubahan akhlak. Pada titik inilah konsep *Takhalluq bi Akhlaqillah* menemukan maknanya yang mendalam.

Takhalluq bukan sekadar mengetahui dan memahami nilai-nilai akhlak. Ia merupakan proses pembentukan diri, ketika nilai-nilai yang diyakini tidak lagi berhenti sebagai pengetahuan, tetapi tumbuh menjadi karakter dan tercermin dalam perilaku. Seorang *mutakhalliq* bukanlah

manusia yang menyamai Allah dalam sifat dan hakikat-Nya, sebab manusia tetaplah makhluk dan hamba. Sebaliknya, *takhalluq* menunjukkan perjalanan manusia menuju kesempurnaan kehambaannya melalui akhlak yang diridai Allah.

Buku ini menempatkan **Hakikat, Ma'rifat, dan Takhalluq** sebagai tiga poros penting dalam perjalanan spiritual manusia. Hakikat mengantarkan manusia untuk memahami siapa dirinya dan menyadari kedudukannya sebagai hamba. Ma'rifat membuka jalan pengenalan kepada Allah yang melampaui sekadar pengetahuan konseptual. Sementara itu, *Takhalluq* menjadi proses transformasi ketika pengenalan tersebut memasuki ruang kehidupan dan menjelma menjadi akhlak. Hakikat memberikan arah, ma'rifat memberikan cahaya, dan takhalluq membentuk kehidupan. Ketiganya mengantarkan manusia menuju *ihsan*, yaitu kesadaran untuk menghadirkan kualitas terbaik dalam hubungan dengan Allah, dengan diri sendiri, dan dengan seluruh makhluk. Dalam kerangka inilah konsep **Insan Mutakhalliq** ditempatkan sebagai gambaran manusia yang mengalami transformasi batin. Ia adalah manusia yang tidak hanya mengetahui kebaikan, tetapi menghidupinya; tidak hanya berbicara tentang cinta kepada Allah, tetapi memancarkan *rahmah* kepada sesama makhluk; tidak hanya memahami tasawuf sebagai pengetahuan, tetapi menjadikannya sebagai jalan pembentukan diri.

Buku ini tidak dimaksudkan untuk menyamakan manusia dengan sifat-sifat Allah secara hakiki. Justru sebaliknya, semakin dalam seseorang mengenal Allah, semakin kuat kesadarannya akan kedudukannya sebagai *'abd*, sebagai hamba. Kesempurnaan manusia bukanlah ketika ia keluar dari batas kemanusiaannya, melainkan ketika ia mencapai kesempurnaan dalam kehambaannya. Ukuran kedalaman

ma'rifat bukan hanya seberapa banyak seseorang mengetahui tentang Allah, tetapi sejauh mana pengetahuan tersebut mengubah hati, memperhalus jiwa, membentuk akhlak, dan menghadirkan kemaslahatan bagi kehidupan. Perjalanan spiritual tidak boleh berhenti pada pengalaman batin, pengetahuan keagamaan, atau pembicaraan tentang tasawuf. Ia harus menemukan pembuktiannya dalam akhlak. Semakin dekat seorang hamba kepada Allah, semestinya semakin lembut hatinya, semakin luas kasih sayangnya, semakin rendah hati dirinya, dan semakin besar manfaat yang dapat diberikan kepada kehidupan.

Akhirnya, buku ini mengajak pembaca untuk tidak sekadar mencari jawaban tentang **siapa dirinya**, tetapi juga berani bertanya tentang **menjadi manusia seperti apakah dirinya setelah mengenal Allah**. Sebab, pada akhirnya, ma'rifat yang sejati seharusnya melahirkan transformasi, dan transformasi yang sejati seharusnya tampak dalam akhlak.

Semoga buku ini menjadi bagian kecil dari ikhtiar untuk memahami perjalanan manusia menuju Allah, sekaligus menjadi cermin bagi setiap pembaca untuk melakukan perjalanan ke dalam dirinya sendiri.

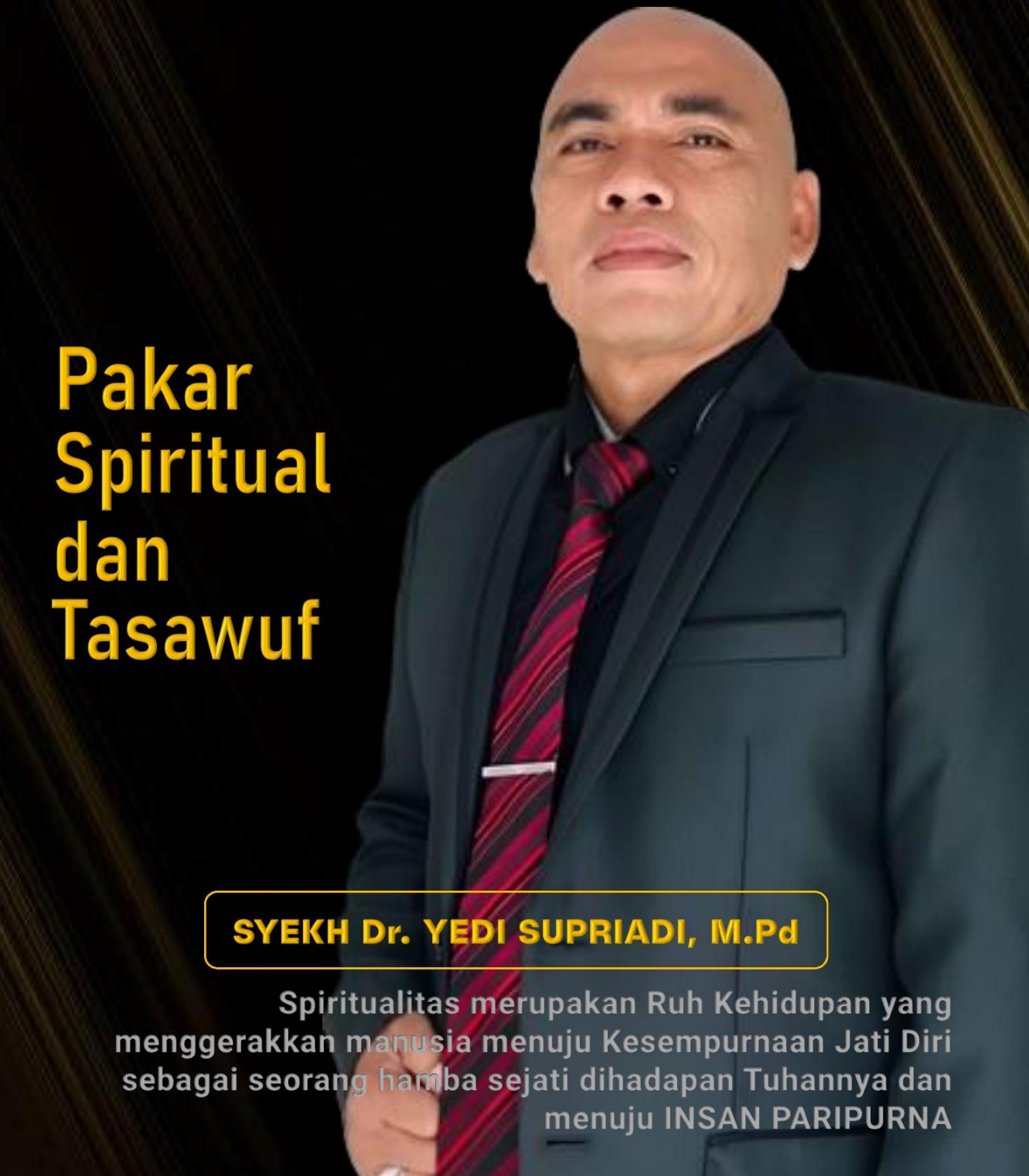
.

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 ix

PROLOG 1

MANUSIA YANG MENCARI DIRINYA 1

Dari Mengenal Diri Menuju Mengenal Allah 5

Ketika Ma'rifat Belum Menjadi Akhlak 8

Ketika Akhlak Belum Menjadi Adab 12

Takhalluq sebagai Jalan Transformasi 16

Menuju Insan Mutakhalliq 19

BAGIAN I HAKIKAT 25

MENEMUKAN MANUSIA DAN KEHAMBAAN 25

Manusia sebagai Pencari Makna 25

Pertanyaan "Siapakah Aku?" 28

Eksistensi dan Kesadaran Diri 31

Jasad dan Dimensi Batin Manusia 34

Fitrah dan Orientasi Ketuhanan 37

Krisis Pengenalan Diri 40

Pengenalan Diri sebagai Awal Perjalanan Spiritual 44

HAKIKAT MANUSIA SEBAGAI ‘ABD 48

Makna ‘Abd 48

Kehambaan sebagai Hakikat Eksistensi 50

Relasi ‘Abd dan Rabb 53

Ketergantungan Manusia kepada Allah 56

Kebebasan dalam Perspektif Kehambaan 59

Kemuliaan dalam ‘Ubudiyyah 62

Kesempurnaan Manusia dalam Kehambaan 64

RUH, NAFS, QALB, DAN PERJALANAN BATIN 69

Ruh dan Dimensi Transendental 69

Nafs dan Struktur Keakuan 72

Ego dan Hijab Batin 76

Qalb sebagai Pusat Kesadaran 79

Penyakit-Penyakit Batin 82

Tazkiyat al-Nafs 86

Mujahadah dan Riyadhah 89

Ruh, Nafs, dan Qalb dalam Pemikiran Syekh Abdul Qadir al-Jailani 92

Dari Nafs Menuju Qalb 95

Dari Qalb Menuju Kesadaran 98

HAKIKAT SEBAGAI FONDASI TRANSFORMASI 103

Kesadaran akan Keterbatasan Diri 103

Kesadaran akan Ketergantungan kepada Allah 107
Fitrah sebagai Orientasi Spiritual 111
Hakikat dan Kesadaran Kehambaan 115
Pengenalan Diri sebagai Awal Perjalanan 119
Dari Hakikat Menuju Ma'rifat 124

BAGIAN II MA'RIFAT 130
MA'RIFATULLAH: DARI 'ILM MENUJU PENGENALAN 130
Makna Ma'rifat 130
'Ilm dan Ma'rifat 133
Pengetahuan tentang Allah dan Pengenalan kepada Allah 137
Epistemologi Ma'rifat 142
Akal, Qalb, Wahyu, dan Pengalaman Spiritual 147
Batas Pengenalan Manusia terhadap Allah 152
Ma'rifat dan Kesadaran Kehambaan 156

JALAN MENUJU MA'RIFAT 163
Syariat sebagai Fondasi 163
Ibadah dan Pembentukan Kesadaran 166
Dzikir dan Kehadiran Hati 169
Tafakkur dan Tadabbur 172
Muraqabah 175
Muhasabah 178

Mahabbah 181
Khauf dan Raja' 184
Tawakkal 187
Ma'rifat sebagai Perjalanan Spiritual 190

MA'RIFAT DALAM KHAZANAH TASAWUF KLASIK 196
Al-Ghazali: Ma'rifat, Tazkiyah, dan Kesempurnaan Akhlak 196
Syekh Abdul Qadir al-Jailani: Ma'rifat dan Kehambaan 200
Ibn 'Arabi: Ma'rifat, Tajalli, dan Asma' Allah 203
Al-Qashani: Ma'rifat dan Bahasa Simbolik Tasawuf 207
Al-Jili: Ma'rifat dan Kesempurnaan Insan 210
Titik Temu dan Perbedaan Pemikiran 214
Posisi Ma'rifat dalam Rekonstruksi Teori 218

MA'RIFAT SEBAGAI TRANSFORMASI KESADARAN 224
Dari Pengetahuan Menuju Kesadaran 224
Dari Kesadaran Menuju Penghayatan 228
Perubahan Orientasi Diri 231
Ma'rifat dan Kehadiran Allah 235
Ma'rifat yang Melahirkan Kehambaan 238
Ma'rifat yang Melahirkan Akhlak 242
Ketika Ma'rifat Tidak Mengubah Perilaku 245

BAGIAN III TAKHALLUQ BI AKHLAQILLAH 251

DARI MA'RIFAT MENUJU AKHLAK DAN ADAB 251

IMAN, AKHLAK, DAN KESEMPURNAAN MANUSIA 251

Hakikat Iman 251

Iman sebagai Kesadaran kepada Allah 254

Iman dan Transformasi Batin 257

Iman dan Akhlak 261

Iman yang Melahirkan Perbuatan 265

Kesempurnaan Iman dan Kesempurnaan Akhlak 268

Dari Iman Menuju Takhalluq 272

AKHLAK SEBAGAI BUAH MA'RIFAT..... 276

Hakikat Akhlak dalam Islam 276

Akhlak, Adab, dan Ihsan 279

Akhlak sebagai Keadaan Batin 283

Pengetahuan, Kesadaran, dan Perbuatan 286

Akhlak sebagai Manifestasi Ma'rifat 290

Akhlak sebagai Parameter Transformasi Spiritual 294

Akhlak sebagai Jalan Menuju Kesempurnaan Insan 297

AKHLAK DAN ADAB: DARI KEADAAN BATIN MENUJU KESEMPURNAAN KEHAMBAAN 302

Hakikat Akhlak dan Adab 302

Perbedaan Akhlak dan Adab 304

Relasi Iman, Akhlak, dan Adab 306
Akhlak sebagai Keadaan Batin 308
Adab sebagai Manifestasi Akhlak 311
Akhlak kepada Allah 313
Adab kepada Allah 315
Tauhid sebagai Fondasi Adab 317
Ta'zim kepada Allah 319
Mahabbah dan Pengabdian 321
Ikhlas dan Kemurnian Kehendak 323
Syukur, Tawakkal, dan Ridha 325
Muraqabah dan Ihsan 327
Kesempurnaan Akhlak sebagai Kesempurnaan Adab 329

GENEALOGI DAN KONSTRUKSI TAKHALLUQ BI AKHLAQILLAH 332

Asal-Usul dan Problem Terminologi Takhalluq 332
Ungkapan Takhalluq bi Akhlaqillah dan Persoalan Nisbah Hadis 334
Takhalluq dalam Tasawuf Awal 337
Al-Ghazali dan Takhalluq dengan Asma' Allah 339
Syekh Abdul Qadir al-Jailani: Tazkiyah, Adab, dan Transformasi Akhlak 342
Ibn 'Arabi dan Takhalluq dalam Perspektif Tajalli 345

Al-Qashani dan Akhlak Ilahiah 347
Al-Jili dan Hubungan Takhalluq dengan Insan Kamil 350
Perspektif Kritis Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim 352
Sintesis Konseptual Takhalluq bi Akhlaqillah 355
Takhalluq sebagai Mekanisme Transformasi Manusia 358

INTERNALISASI AKHLAK ILAHI 362
Dari Nilai Menjadi Kesadaran 362
Dari Kesadaran Menjadi Kebiasaan 365
Dari Kebiasaan Menjadi Karakter 369
Rahmah 372
Keadilan 375
Kejujuran dan Amanah 379
Kesabaran 382
Tawadhu' 385
Pemaafan 388
Hikmah 391
Akhlak terhadap Makhluk 394

TAKHALLUQ SEBAGAI MEKANISME TRANSFORMASI 398
Transformasi Nafs 398
Transformasi Qalb 401
Transformasi Kehendak 404

Transformasi Kesadaran 408
Transformasi Perilaku 411
Transformasi Relasi 414
Transformasi Orientasi Kehidupan 418
Dari Kesalehan Personal Menuju Kemaslahatan 421

BAGIAN IV IHSAN 426
IHSAN SEBAGAI KUALITAS KEBERADAAN 426
Makna Ihsan 426
Ihsan dalam Al-Qur'an dan Hadis 430
Kesadaran "Seakan-akan Melihat-Nya" 434
Kesadaran bahwa Allah Melihat 437
Muraqabah dan Kehadiran Ilahi 441
Kesatuan Batin dan Lahir 445
Ihsan sebagai Puncak Kesadaran Kehambaan 449

IHSAN DAN KESEMPURNAAN AKHLAK 456
Integrasi Islam, Iman, dan Ihsan 456
Ihsan dan Integritas Diri 459
Ihsan dan Konsistensi Akhlak 463
Ihsan dalam Kondisi Sulit 467
Ihsan dan Istiqamah 471
Ihsan dan Relasi dengan Makhluk 474

Ihsan dan Kemaslahatan 478
Ihsan sebagai Kesempurnaan Adab 482

BAGIAN V INSAN MUTAKHALLIQ 488

DARI INSAN KAMIL MENUJU INSAN MUTAKHALLIQ..... 488

Genealogi Konsep Insan Kamil 488
Ibn ‘Arabi dan Konsep Insan Kamil 491
Al-Jili dan Kesempurnaan Insan 495
Dimensi Akhlak dalam Konsep Insan Kamil 498
Persamaan dan Perbedaan Insan Kamil dan Insan Mutakhalliq 501
Mengapa Insan Mutakhalliq? 504
Insan Mutakhalliq sebagai Rekonstruksi Konseptual 508

DEFINISI DAN LANDASAN INSAN MUTAKHALLIQ 513

Makna Linguistik Mutakhalliq 513
Makna Terminologis 516
Landasan Ontologis 520
Landasan Epistemologis 523
Landasan Aksiologis 526
Insan Mutakhalliq sebagai Manusia Transformatif 529
Insan Mutakhalliq sebagai ‘Abd 533
Kesempurnaan Kehambaan sebagai Orientasi 536

ARSITEKTUR INSAN MUTAKHALLIQ..... 541

Hakikat: Menemukan Diri..... 541

Iman: Meneguhkan Keyakinan..... 544

Ma'rifat: Mengenal Allah..... 547

Takhalluq: Mengubah Diri..... 550

Akhlak: Manifestasi Transformasi..... 553

Adab: Ketepatan Kehambaan..... 556

Ihsan: Menyempurnakan Kesadaran..... 558

Rahmah: Ekspresi Relasional..... 561

Kemaslahatan: Orientasi Kehidupan..... 565

MODEL TRANSFORMASI INSAN MUTAKHALLIQ 570

Struktur Model..... 570

Hakikat dan Iman..... 572

Iman dan Ma'rifat..... 574

Ma'rifat dan Takhalluq..... 576

Takhalluq dan Akhlak..... 578

Akhlak dan Adab..... 580

Adab dan Ihsan..... 582

Ihsan dan Rahmah..... 584

Rahmah dan Kemaslahatan..... 586

Tahapan Transformasi..... 589

Dimensi-Dimensi Insan Mutakhalliq..... 591

Proposisi Grand Theory 593
Model Integratif Insan Mutakhalliq 596

KARAKTERISTIK INSAN MUTAKHALLIQ 600
Kesadaran Kehambaan 600
Kedalaman Iman 603
Kedalaman Ma'rifat 605
Kejernihan Qalb 608
Pengendalian Nafs 610
Integritas Akhlak 613
Kesempurnaan Adab 615
Rahmah terhadap Makhluk 617
Tawadhu' 620
Keadilan 622
Hikmah 624
Kemaslahatan 626
Konsistensi Batin dan Lahir 628

BAGIAN VI AKTUALISASI INSAN MUTAKHALLIQ 633
TRANSFORMASI PERSONAL 633
Mengenal Diri 633
Membersihkan Diri 635
Mengenal Allah 637

Menguatkan Iman 639
Menghidupkan Akhlak 641
Menyempurnakan Adab 643
Menjaga Kehadiran Hati 645
Muhasabah 647
Mujahadah 649
Istiqamah 652

TRANSFORMASI SOSIAL 655
Dari Kesalehan Individual Menuju Kesalehan Sosial 655
Keluarga 658
Pendidikan 662
Kepemimpinan 665
Kehidupan Ekonomi 668
Ruang Digital 671
Relasi Antarmanusia 673
Akhlak terhadap Alam 676
Adab Sosial sebagai Manifestasi Ma'rifat 679
Rahmah sebagai Orientasi Sosial 681

INSAN MUTAKHALLIQ DAN KRISIS MANUSIA MODERN 686
Krisis Makna 686

Krisis Spiritual 688
Krisis Akhlak 691
Krisis Adab 694
Materialisme dan Kehampaan Batin 697
Fragmentasi Diri 699
Keterasingan Manusia 702
Krisis Relasi Manusia dan Teknologi 705
Relevansi Tasawuf bagi Manusia Kontemporer 708
Insan Mutakhalliq sebagai Alternatif Model Manusia 711

DARI AKHLAK MENUJU RAHMAH DAN KEMASLAHATAN 715
Akhlak dan Tanggung Jawab Sosial 715
Adab dan Tanggung Jawab Peradaban 719
Rahmah sebagai Prinsip Kehidupan 722
Keadilan sebagai Manifestasi Ma'rifat 725
Kemaslahatan sebagai Buah Takhalluq 728
Manusia dan Tanggung Jawab Peradaban 732
Dari Transformasi Diri Menuju Transformasi Sosial 735

BAGIAN VII TAKHALLUQ SEBAGAI JALAN MENJADI INSAN MUTAKHALLIQ 740
KETIKA MA'RIFAT MENJADI AKHLAK DAN ADAB 740

Pengetahuan yang Menjadi Kesadaran 740
Kesadaran yang Menjadi Karakter 744
Karakter yang Menjadi Akhlak..... 748
Akhlak yang Menjadi Adab 751
Adab yang Menjadi Ihsan 755
Ihsan yang Melahirkan Rahmah 759
Rahmah yang Menghasilkan Kemaslahatan..... 763

INSAN MUTAKHALLIQ: SINTESIS GRAND THEORY 769
Hakikat sebagai Kesadaran Eksistensial 769
Iman sebagai Fondasi Keyakinan..... 771
Ma'rifat sebagai Kesadaran Ilahiah 773
Takhalluq sebagai Transformasi Diri 775
Akhlak sebagai Manifestasi Batin 777
Adab sebagai Kesempurnaan Kehambaan 779
Ihsan sebagai Kesadaran Integratif 781
Rahmah sebagai Ekspresi Relasional..... 783
Kemaslahatan sebagai Tujuan Transformasi..... 785
Insan Mutakhalliq sebagai Model Manusia Transformatif 787
Kebaruan dan Kontribusi Konseptual..... 789
Batas Teologis Takhalluq 792
Batas Akademik dan Ruang Pengembangan Teori..... 794
Arah Pengembangan Pemikiran 796

Catatan Akhir..... **800**

Daftar Pustaka..... **868**

Biografi Penulis..... **882**

PROLOG
MANUSIA YANG MENCARI DIRINYA

Manusia adalah makhluk yang hidup dalam paradoks pengetahuan tentang dirinya sendiri. Ia dapat mengenali dunia dengan semakin terperinci, mengembangkan perangkat untuk mengukur realitas, menyusun sistem pengetahuan yang kompleks, bahkan menguasai berbagai kekuatan yang sebelumnya berada di luar jangkauan kemampuan biologisnya. Namun, keluasan pengetahuan mengenai dunia tidak dengan sendirinya menghasilkan kejernihan mengenai siapa dirinya. Di antara kemajuan pengetahuan objektif dan kedalaman pengenalan subjektif terdapat suatu jarak yang tidak selalu dapat dijembatani oleh kecerdasan semata. Manusia dapat mengetahui banyak hal tentang realitas, tetapi tetap menjadi asing bagi dirinya sendiri.

Persoalan mengenai diri, karena itu, tidak dapat direduksi menjadi persoalan psikologis dalam pengertian sempit. Diri manusia memiliki dimensi jasmani, psikis, moral, sosial, dan spiritual yang saling berkelindan. Ketika manusia hanya memahami dirinya melalui apa yang tampak tubuh, status, profesi, kepemilikan, prestasi, preferensi, atau identitas sosial yang diperoleh sesungguhnya baru representasi mengenai dirinya, bukan keseluruhan kedalaman eksistensinya. Bahkan kesadaran psikologis mengenai pikiran dan emosi belum tentu identik dengan pengenalan terhadap hakikat diri. Pengenalan diri menuntut pertanyaan yang lebih radikal: dari mana manusia berasal, untuk apa ia ada, kepada siapa keberadaannya tertuju, dan apa yang seharusnya

diwujudkan melalui kehidupan yang dipercayakan kepadanya? Al-Qur'an memberikan horizon yang khas bagi persoalan tersebut. Manusia tidak ditempatkan sebagai keberadaan yang otonom dan tertutup, melainkan sebagai makhluk yang memiliki asal, tujuan, tanggung jawab, dan orientasi transenden. Pengabdian kepada Allah disebut sebagai orientasi fundamental penciptaan jin dan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[1] Pernyataan ini penting bukan semata-mata karena memberikan jawaban mengenai tujuan hidup, melainkan karena mengubah cara memahami identitas manusia. Manusia tidak menemukan dirinya dengan mengisolasi diri dari Tuhan; ia justru memahami kediriannya secara lebih utuh ketika menyadari posisi ontologisnya sebagai makhluk dan 'abd.

Dalam kerangka tersebut, pencarian diri tidak berhenti pada pertanyaan psikologis "siapakah aku?", tetapi bergerak menuju pertanyaan teologis "siapakah aku di hadapan Allah?". Pergeseran kecil dalam formulasi pertanyaan itu mengandung konsekuensi besar. Identitas manusia tidak lagi dibangun hanya berdasarkan apa yang ia miliki atau capai, melainkan berdasarkan relasi fundamental antara makhluk dan al-Khāliq. Kesadaran tersebut mencegah pencarian diri berubah menjadi proyek pengagungan ego. Semakin manusia mengenali keterbatasan, kefanaan, ketergantungan, dan kebutuhan dirinya kepada Allah, semakin terbuka kemungkinan bagi lahirnya pengenalan yang lebih mendalam.

Di sinilah ungkapan yang sangat populer, *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, perlu ditempatkan secara hati-hati. Ungkapan tersebut sering diperlakukan sebagai hadis Nabi ﷺ, padahal atribusinya sebagai hadis tidak memiliki dasar yang cukup untuk dinyatakan secara pasti.

Karena itu, ungkapan tersebut lebih aman ditempatkan sebagai pepatah spiritual yang berkembang dalam khazanah intelektual Islam, bukan sebagai sabda Nabi ﷺ. Secara konseptual, maknanya dapat dibaca sebagai penegasan bahwa kesadaran terhadap keterbatasan dan status kehambaan manusia dapat membuka jalan menuju pengenalan akan Tuhan; tetapi interpretasi tersebut tidak boleh disamakan dengan kepastian mengenai sumber hadisnya.

Al-Qur'an sendiri memberikan landasan yang lebih kuat bagi relasi antara kelupaan terhadap Allah dan keterasingan dari diri. Manusia diperingatkan agar tidak menjadi seperti orang-orang yang melupakan Allah sehingga mereka dibuat lupa terhadap diri mereka sendiri (Q.S. al-Ḥashr 59: 19).[2] Ayat ini memungkinkan suatu pembacaan yang sangat penting: krisis pengenalan diri tidak selalu bermula dari kekurangan informasi tentang diri, melainkan dapat berakar pada kekeliruan orientasi eksistensial. Diri yang dipisahkan dari horizon ketuhanan berisiko kehilangan ukuran mengenai siapa dirinya dan untuk apa kehidupannya dijalankan.

Syekh Dr. Yedi Supriadi menempatkan persoalan konsep diri dalam horizon yang melampaui pengertian psikologis dan sosial. Dalam uraian mengenai *Konsep Diri Islami*, ia menghubungkan konsep diri dengan dimensi spiritual, pengenalan kepada Allah, pengabdian, dan pembentukan karakter religius.[3] Kerangka tersebut penting karena mengingatkan bahwa konsep diri Islami tidak memadai apabila hanya dipahami sebagai persepsi individu tentang dirinya. Ia harus ditempatkan dalam struktur relasional yang mempertautkan manusia, Allah, kehidupan, dan tujuan keberadaan. Namun, di sini diperlukan kehati-hatian konseptual. Mengenal diri tidak berarti menemukan

suatu “substansi ilahi” di dalam diri manusia. Manusia tetap manusia: makhluk, hamba, dan keberadaan yang terbatas. Pengenalan terhadap diri justru mencapai kejernihannya ketika manusia mampu membedakan secara tegas antara al-Khāliq dan makhluk. Kesadaran akan kedekatan spiritual dengan Allah tidak boleh berubah menjadi penghapusan jarak ontologis antara Tuhan dan manusia. Dalam bahasa teologis, kedekatan tidak identik dengan kesamaan wujud.

Dari perspektif ini, pencarian diri merupakan proses penyingkapan, bukan penciptaan identitas dari ketiadaan. Manusia tidak menciptakan hakikat dirinya sesuka hati; ia berusaha menyingkap dan mengaktualisasikan potensi yang sesuai dengan fitrah dan tanggung jawab kehambaannya. Pencarian tersebut mengandaikan disiplin refleksi, pengendalian diri, pembentukan orientasi moral, serta kesediaan untuk menguji kembali citra diri yang dibentuk oleh ego.

Maka, problem terbesar manusia bukan semata-mata bahwa ia belum mengenal dirinya, melainkan bahwa ia dapat merasa telah mengenal dirinya ketika sesungguhnya yang ia kenali hanyalah citra dirinya. Ego memiliki kemampuan luar biasa untuk mengubah keinginan menjadi prinsip, kepentingan menjadi kebenaran, dan keberhasilan menjadi legitimasi moral. Di sinilah perjalanan spiritual memperoleh maknanya. Ia bukan pelarian dari diri, melainkan pembongkaran terhadap konstruksi diri yang palsu agar manusia dapat kembali kepada kesadaran yang lebih jernih mengenai kedudukannya sebagai hamba.

Pencarian tersebut kemudian menghadapkan manusia pada persoalan yang lebih sulit. Bagaimana jika seseorang telah memiliki pengetahuan agama, memahami konsep ma‘rifah, mengenal nama-

nama Allah, bahkan mampu berbicara secara mendalam mengenai tasawuf, tetapi perubahan itu tidak tampak dalam watak dan perilakunya? Pertanyaan inilah yang membawa perjalanan dari ma'rifah menuju akhlak.

Dari Mengenal Diri Menuju Mengenal Allah

Hubungan antara mengenal diri dan mengenal Allah tidak seharusnya dipahami sebagai hubungan kausal yang sederhana, seolah-olah manusia cukup melakukan introspeksi lalu secara otomatis sampai kepada ma'rifatullah. Pengenalan diri yang dimaksud dalam horizon spiritual adalah kesadaran mengenai kedudukan ontologis manusia: keterbatasannya, kefanaannya, ketergantungannya, kebutuhannya, sekaligus tanggung jawab moralnya. Manusia mengenal dirinya secara lebih jernih ketika ia menyadari bahwa dirinya bukan pusat mutlak realitas.

Kesadaran tersebut memiliki implikasi epistemologis. Pengetahuan tentang diri tidak hanya menyangkut apa yang manusia ketahui, tetapi juga kesadaran mengenai batas-batas kemampuan mengetahui. Al-Qur'an menegaskan keterbatasan manusia dalam memahami hakikat rūḥ (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[4] Ayat ini tidak harus dipersempit menjadi teori psikologi tentang jiwa; ia lebih fundamental sebagai pengajaran mengenai batas epistemologis manusia. Ada wilayah realitas yang tidak tunduk sepenuhnya kepada penguasaan intelektual manusia. Kesadaran terhadap batas tersebut bukan kelemahan pengetahuan, melainkan bagian dari kematangan pengetahuan.

Ma'rifah dalam tradisi spiritual Islam karena itu tidak identik dengan akumulasi informasi tentang Tuhan. Seseorang dapat mengetahui

berbagai istilah teologis tanpa mengalami transformasi eksistensial yang sepadan. Pengetahuan konseptual tentang sifat-sifat Allah dapat menjadi bahan bagi pembentukan kesadaran, tetapi pengetahuan itu sendiri belum merupakan jaminan bahwa manusia telah mengalami perubahan batin. Di sinilah perlu dibedakan antara *ʻilm* sebagai pengetahuan dan *maʻrifah* sebagai pengenalan yang melibatkan keseluruhan orientasi keberadaan.

Kerangka pemikiran Yedi Supriadi mengenai konsep diri Islami memperlihatkan arah serupa ketika tujuan manusia ditempatkan dalam hubungan dengan maʻrifah dan pengabdian kepada Allah.[5] Konsep diri dalam perspektif tersebut tidak berhenti pada deskripsi psikologis mengenai "aku", melainkan diarahkan kepada pemaknaan hidup di hadapan Allah. Nilai konseptual pendekatan ini terletak pada upayanya mengembalikan pembicaraan tentang identitas manusia kepada orientasi transenden tanpa mengabaikan dimensi kejiwaan. Akan tetapi, relasi antara mengenal diri dan mengenal Allah perlu dirumuskan secara lebih kritis. Jika pengenalan diri dipahami secara ego-sentris, ia justru dapat memperkuat narsisisme spiritual. Individu dapat terlalu sibuk mengamati pengalaman batinnya sendiri hingga pengalaman spiritual berubah menjadi proyek pemujaan terhadap "diri yang spiritual". Dalam keadaan seperti itu, bahasa tentang kesadaran, energi, kedalaman jiwa, atau pengalaman transenden tidak lagi menghasilkan kerendahan hati, melainkan menciptakan bentuk baru dari keakuan.

Maʻrifah yang otentik seharusnya bergerak ke arah yang berlawanan. Semakin dalam manusia mengenal Allah, semakin ia menyadari ketidakmandiriannya. Kesadaran ini bukan penghinaan

terhadap manusia, melainkan pembebasan dari tuntutan untuk menjadikan diri sebagai pusat segala sesuatu. Manusia tidak kehilangan martabat ketika mengakui kehambaannya; justru kehambaan merupakan struktur dasar martabatnya dalam perspektif tauhid.

Pada tingkat inilah pengenalan terhadap Allah mulai menguji struktur batin manusia. Pengetahuan tentang kemurahan Allah, misalnya, seharusnya mengajarkan manusia untuk menjadi lebih murah hati; kesadaran terhadap keadilan Allah menuntut manusia untuk lebih adil; kesadaran terhadap pengampunan Allah semestinya membentuk kemampuan untuk memaafkan. Hubungan tersebut tidak berarti manusia memiliki sifat-sifat Allah secara ontologis. Yang berubah adalah kualitas respons moral manusia terhadap pengetahuan tentang Tuhan.

Al-Ghazālī memberikan fondasi penting bagi pemikiran mengenai hubungan antara nama-nama ilahi dan pembentukan kebajikan manusia. Dalam *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, pembahasan tentang nama-nama Allah memiliki dimensi etis karena nama-nama tersebut dapat menjadi horizon bagi pembentukan perilaku manusia.[6] Kajian kontemporer atas karya itu menunjukkan bahwa Al-Ghazālī berusaha mempertahankan ketegangan antara *tanzīh*, ketakterbandingan Allah, dan kemungkinan manusia memperoleh orientasi etis dari makna nama-nama ilahi.[7]

Titik pentingnya terletak pada perbedaan antara *mengetahui nama Allah* dan *membentuk diri berdasarkan kesadaran terhadap nama Allah*. Yang pertama dapat berlangsung dalam ruang intelektual; yang kedua menuntut transformasi. Pengetahuan baru memperoleh bobot spiritual ketika ia mulai mengubah cara manusia memandang dirinya,

mengelola hasrat, memperlakukan orang lain, dan merespons keadaan yang tidak sesuai dengan kehendaknya.

Di sinilah perjalanan dari ma'rifah menuju akhlak memperoleh dasar filosofisnya. Ma'rifah yang tidak memiliki konsekuensi moral menyisakan persoalan mengenai kedalaman pengenalan itu sendiri. Bukan berarti setiap pengetahuan harus segera menghasilkan kesempurnaan moral manusia tetap berada dalam proses, dengan kelemahan dan konflik batinnya tetapi pengetahuan yang sungguh-sungguh meresap seharusnya mempunyai daya transformasi.

Pengenalan kepada Allah, dengan demikian, bukan sekadar gerak epistemik dari ketidaktahuan menuju pengetahuan. Ia merupakan gerak eksistensial dari keakuan menuju kehambaan, dari keterpecahan menuju orientasi, dan dari pengetahuan menuju pembentukan diri. Di sinilah pertanyaan berikutnya muncul dengan lebih tajam: apa yang terjadi ketika ma'rifah telah menjadi wacana, tetapi belum menjadi karakter?

Ketika Ma'rifat Belum Menjadi Akhlak

Ada jurang yang sering tersembunyi di balik bahasa spiritual: jurang antara mengetahui yang baik dan menjadi baik. Seseorang dapat mengetahui bahwa kesombongan tercela, tetapi tetap mudah tersinggung ketika kedudukannya tidak dihormati. Ia dapat memahami pentingnya sabar, tetapi kehilangan kendali ketika keinginannya terhalang. Ia dapat berbicara mengenai tawakal, tetapi terus-menerus diliputi kecemasan karena merasa masa depannya sepenuhnya bergantung pada kemampuan dirinya. Pengetahuan agama dalam keadaan demikian belum sepenuhnya menjadi struktur kepribadian.

Persoalan ini menunjukkan bahwa akhlak tidak dapat disamakan dengan pengetahuan moral. Akhlak menyangkut disposisi yang relatif menetap dalam diri sehingga tindakan moral tidak selalu bergantung pada pertimbangan rasional yang panjang. Ia berkaitan dengan cara seseorang secara spontan merespons realitas. Karena itu, ukuran kematangan spiritual tidak cukup dicari pada kemampuan menjelaskan konsep, tetapi juga pada kualitas respons ketika manusia berhadapan dengan situasi yang menguji dirinya.

Al-Ghazālī menempatkan pembentukan jiwa dan kebiasaan moral dalam kerangka pendidikan batin yang membutuhkan latihan. Tradisi etika sufistik yang berkembang di sekitarnya tidak memandang karakter sebagai sesuatu yang selesai hanya karena seseorang memperoleh pengetahuan. Watak perlu dibentuk melalui proses pengendalian diri, pembiasaan, muḥāsabah, dan perjuangan melawan kecenderungan yang merusak. Di sinilah dimensi praktis tasawuf menjadi penting: spiritualitas bukan hanya cara mengetahui, tetapi cara mengubah modus keberadaan.

Krisis antara ma'rifah dan akhlak juga dapat dipahami sebagai krisis integrasi. Pengetahuan berada dalam wilayah kognitif, sementara dorongan, kebiasaan, emosi, dan kehendak bekerja dalam lapisan kepribadian yang lebih kompleks. Manusia dapat mengetahui satu hal dan tetap menginginkan hal yang bertentangan dengannya. Ia dapat menyetujui suatu prinsip secara intelektual tetapi gagal menghidupinya ketika kepentingan pribadi dipertaruhkan.

Karena itu, transformasi akhlak memerlukan lebih daripada argumentasi. Ia membutuhkan latihan yang terus-menerus. Dalam tradisi tasawuf, *mujāhadah* dan *riyāḍah al-nafs* memperoleh tempat

karena manusia dipandang tidak cukup hanya diarahkan melalui wacana. Diri harus dilatih agar kecenderungan-kecenderungan yang sebelumnya dominan tidak lagi menentukan tindakan secara otomatis.

Al-Qur'an memberikan gambaran yang kuat mengenai dimensi pembentukan jiwa tersebut. Jiwa manusia dihadapkan pada kemampuan untuk mengenali kecenderungan moralnya, lalu dikaitkan dengan keberuntungan orang yang menyucikannya dan kerugian orang yang mengotorinya (Q.S. al-Shams 91: 7–10).[8] Ayat ini membuka pemahaman bahwa pembentukan manusia merupakan proses etis yang menuntut pengolahan internal. Manusia bukan sekadar objek yang menerima nilai; ia harus terlibat dalam proses penyucian dirinya.

Konsekuensinya cukup serius bagi pemahaman tentang ma'rifah. Ma'rifah tidak boleh menjadi kapital simbolik yang digunakan seseorang untuk memperoleh pengakuan spiritual. Gelar, istilah, pengalaman, atau kemampuan berbicara mengenai realitas batin tidak dengan sendirinya membuktikan kedalaman transformasi. Bahkan dalam konteks spiritual, ego dapat menggunakan bahasa kesalehan sebagai instrumen untuk mempertahankan dirinya. Di sinilah ukuran akhlak menjadi semacam ujian terhadap klaim ma'rifah. Seseorang yang merasa dekat dengan Allah tetapi mudah merendahkan manusia lain menghadapi kontradiksi internal. Demikian pula orang yang banyak berbicara tentang cinta tetapi hidupnya dibentuk oleh kebencian, atau yang mengajarkan tawaduk tetapi membutuhkan pengakuan terus-menerus atas kesalehannya. Kontradiksi tersebut tidak berarti seluruh pengalaman spiritualnya palsu; manusia memang kompleks. Namun kontradiksi itu menunjukkan bahwa pengetahuan belum sepenuhnya menjadi pembentukan karakter.

Yedi Supriadi, dalam pembahasan *Akhlak Tasawuf*, menghubungkan akhlak, moral, etika, dan tasawuf serta menempatkan pengamalan tasawuf sebagai proses yang berkaitan dengan penyucian diri dan kedekatan kepada Allah.[9] Arah ini penting karena menempatkan tasawuf bukan sebagai pengetahuan eksklusif mengenai pengalaman mistik, melainkan sebagai proses pembentukan manusia. Dalam kerangka demikian, akhlak menjadi indikator penting mengenai apakah orientasi spiritual telah bergerak dari ranah konseptual menuju praksis kehidupan.

Namun, akhlak sendiri masih belum identik dengan seluruh kedalaman spiritual. Seseorang dapat memiliki perilaku sosial yang baik karena kebiasaan, pendidikan, budaya, atau pertimbangan rasional. Semua itu bernilai, tetapi tasawuf menambahkan dimensi niat dan orientasi batin: kepada siapa tindakan itu diarahkan dan dari kesadaran macam apa ia lahir? Akhlak spiritual tidak hanya bertanya "apa yang dilakukan?", tetapi juga "siapa yang sedang dibentuk melalui tindakan tersebut?".

Pertanyaan itu membawa pembahasan menuju adab. Akhlak menunjuk pada kualitas karakter dan perilaku; adab memperluasnya menjadi kesadaran mengenai ketepatan sikap dalam relasi. Adab mengandung pengertian mengenai tempat, batas, hak, kewajiban, proporsi, dan penghormatan terhadap tatanan moral. Karena itu, seseorang dapat memiliki beberapa kebajikan individual tetapi tetap kehilangan adab apabila kebajikan tersebut dipraktikkan tanpa kebijaksanaan situasional.

Peralihan dari akhlak menuju adab menandai tingkat kedewasaan yang berbeda. Akhlak bertanya tentang kualitas diri; adab bertanya

bagaimana kualitas diri itu ditempatkan dalam hubungan dengan Allah, manusia, ilmu, alam, dan kehidupan. Dalam pengertian tersebut, adab bukan sekadar kesopanan sosial. Ia merupakan bentuk kesadaran ontologis dan etis mengenai posisi diri.

Maka, perjalanan spiritual tidak selesai ketika seseorang mengetahui, bahkan tidak selesai ketika ia memiliki kebiasaan moral yang baik. Masih terdapat pekerjaan yang lebih dalam: membentuk karakter sehingga tindakan baik tidak lagi sekadar respons yang dipaksakan, melainkan lahir dari struktur batin yang telah mengalami penataan. Proses inilah yang dapat dibaca melalui konsep *takhalluq*.

Ketika Akhlak Belum Menjadi Adab

Akhlak dan adab berada dalam satu medan moral, tetapi keduanya tidak sepenuhnya identik. Akhlak terutama menunjuk pada kualitas karakter yang melahirkan tindakan, sedangkan adab mengandung kesadaran mengenai bagaimana seseorang menempatkan dirinya secara tepat dalam suatu tatanan relasional. Adab karena itu memiliki dimensi kontekstual yang lebih kuat. Ia mengandaikan kemampuan membedakan antara apa yang benar secara abstrak dan apa yang tepat dilakukan dalam situasi konkret.

Seorang yang jujur, misalnya, belum tentu memahami seluruh persoalan adab kejujuran. Kebenaran yang disampaikan tanpa kebijaksanaan dapat berubah menjadi tindakan yang melukai, mempermalukan, atau merusak. Demikian pula keberanian yang tidak dibimbing adab dapat berubah menjadi agresivitas; ketegasan dapat berubah menjadi kekasaran; kelembutan dapat berubah menjadi kelemahan; tawaduk dapat berubah menjadi penyangkalan terhadap

tanggung jawab. Adab bekerja sebagai prinsip proporsionalitas yang menempatkan suatu kebajikan pada konteks yang tepat.

Dalam tradisi Islam, adab juga berkaitan erat dengan kesadaran mengenai hierarki nilai. Tidak semua kebaikan memiliki kedudukan yang sama dalam setiap keadaan. Menolong seseorang adalah kebajikan, tetapi cara menolongnya harus mempertimbangkan martabat orang yang ditolong. Memberi nasihat adalah kebajikan, tetapi waktu, tempat, bahasa, dan kondisi psikologis orang yang dinasihati menjadi bagian dari kualitas tindakan itu sendiri. Adab menjadikan moralitas lebih reflektif.

Kematangan spiritual karenanya tidak hanya ditandai oleh banyaknya kebajikan yang dimiliki, melainkan oleh kemampuan mengintegrasikan kebajikan-kebajikan tersebut. Seseorang yang telah membentuk kesabaran tetapi kehilangan keadilan belum mencapai keseimbangan. Orang yang mengembangkan kasih sayang tetapi tidak memiliki ketegasan dapat membiarkan keburukan berlangsung. Adab menuntut keteraturan internal: setiap sifat ditempatkan dalam proporsi yang sesuai dengan tujuan moral dan situasi yang dihadapi.

Dimensi profetik memberikan contoh penting mengenai integrasi tersebut. Riwayat dari ‘Ā’isyah yang menggambarkan akhlak Nabi ﷺ sebagai al-Qur’an menunjukkan hubungan erat antara wahyu dan pembentukan karakter.[10] Riwayat tersebut tidak semestinya dipahami secara dangkal sebagai klaim bahwa Nabi ﷺ sekadar “baik”. Maknanya lebih mendalam: kehidupan profetik memperlihatkan bagaimana nilai-nilai wahyu menjadi karakter yang hidup, bukan sekadar seperangkat norma eksternal. Di sinilah adab dapat dipahami sebagai bentuk praksis dari internalisasi nilai. Nilai yang masih berada di luar diri memerlukan

aturan untuk ditaati; nilai yang telah menjadi karakter mulai mengarahkan tindakan dari dalam. Ketika internalisasi itu mencapai kedewasaan, seseorang tidak hanya mengetahui bahwa sesuatu harus dilakukan, tetapi memiliki kepekaan mengenai bagaimana, kapan, kepada siapa, dan untuk tujuan apa tindakan itu dilakukan.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai pembentukan karakter dan pendidikan spiritual dapat dibaca dalam arah ini. Karya-karyanya yang membahas pendidikan Islam, akhlak tasawuf, konsep diri, dan pembentukan jati diri memperlihatkan perhatian terhadap hubungan antara dimensi spiritual dan pembentukan manusia.[11] Namun, sintesis yang lebih luas antara ma'rifah, akhlak, dan adab merupakan konstruksi konseptual yang perlu dikembangkan secara hati-hati; ia tidak boleh secara otomatis dinisbatkan kepada Yedi Supriadi sebagai formulasi eksplisit apabila sumber yang tersedia tidak menyatakannya demikian.

Adab juga memiliki dimensi epistemik. Ada adab terhadap ilmu, adab terhadap guru, adab terhadap perbedaan, bahkan adab terhadap ketidaktahuan. Kesadaran bahwa manusia terbatas dalam mengetahui sesuatu sebagaimana ditunjukkan oleh Q.S. al-Isrā' 17: 85 menuntut kerendahan hati intelektual.[12] Orang yang mengetahui banyak tetapi tidak memiliki adab epistemik dapat menjadikan pengetahuan sebagai instrumen dominasi. Sebaliknya, orang yang memiliki keluasan ilmu sekaligus kesadaran akan keterbatasan akan lebih mampu membedakan antara kepastian, kemungkinan, interpretasi, dan ketidaktahuan.

Adab juga melindungi spiritualitas dari dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah legalisme yang memandang moralitas hanya sebagai kepatuhan lahiriah tanpa pembentukan batin. Ekstrem kedua adalah

spiritualisme yang memandang pengalaman batin sebagai legitimasi untuk melampaui batas-batas moral. Adab menolak keduanya dengan menghubungkan batin dan lahir, kebebasan dan tanggung jawab, pengalaman dan norma.

Pada titik ini, konsep *takhalluq* menjadi penting. Jika ma'rifah merupakan pengenalan dan akhlak merupakan kualitas karakter, maka *takhalluq* menunjuk kepada proses menjadi: proses ketika pengetahuan dan nilai secara bertahap mengambil bentuk dalam struktur kepribadian. Ia bukan sekadar "memiliki akhlak", melainkan mengalami pembentukan diri melalui latihan yang membuat nilai semakin stabil dan spontan.

Karena itu, *takhalluq* tidak dapat direduksi menjadi imitasi permukaan terhadap sifat-sifat yang dinisbatkan kepada Allah. Ia harus dipahami dalam batas teologis yang tegas. Allah adalah al-Khāliq; manusia adalah makhluk dan 'abd. Apa yang mungkin bagi manusia adalah meneladani nilai moral yang sesuai dengan kapasitas kemanusiaannya, bukan memiliki sifat-sifat ketuhanan secara dzati.

Pemahaman tersebut menjadi semakin penting ketika memasuki ungkapan *takhalluq bi akhlāq Allāh*. Ungkapan itu memiliki sejarah penggunaan yang panjang dalam wacana etika dan tasawuf, tetapi tidak boleh secara serampangan disebut sebagai hadis Nabi ﷺ. Sejumlah kajian hadis menyatakan bahwa ungkapan tersebut tidak memiliki dasar hadis yang dapat dipertanggungjawabkan.[13] Karena itu, nilai konseptualnya harus dipisahkan dari status atribusinya sebagai hadis.

Justru karena persoalan tersebut, *takhalluq* membutuhkan pembacaan teologis yang cermat. Kajian Yousef Casewit mengenai Al-Ghazālī menunjukkan bahwa doktrin *takhalluq* berhadapan dengan

problem mendasar mengenai bagaimana nama-nama dan sifat-sifat ilahi dapat menjadi orientasi etis bagi manusia tanpa menghapus perbedaan antara Tuhan dan hamba.[14] Di sinilah *takhalluq* memperoleh makna yang lebih matang: bukan menjadi seperti Allah dalam pengertian ontologis, melainkan membentuk karakter manusia melalui nilai-nilai kebajikan yang dapat diwujudkan secara manusiawi.

Takhalluq sebagai Jalan Transformasi

Takhalluq dapat dipahami sebagai konsep transformatif karena ia menghubungkan pengetahuan, latihan, kebiasaan, dan pembentukan karakter. Ia menolak anggapan bahwa manusia berubah hanya karena memperoleh pengetahuan baru. Pengetahuan memberikan orientasi; latihan mengubah kecenderungan; pembiasaan menstabilkan tindakan; dan internalisasi menjadikan nilai semakin melekat dalam struktur kepribadian.

Dalam kerangka tersebut, transformasi spiritual bukan peristiwa sesaat. Ia merupakan proses panjang yang sering kali berlangsung melalui ketegangan antara apa yang diketahui dan apa yang diinginkan, antara ideal moral dan kebiasaan lama, antara kesadaran dan dorongan ego. Manusia tidak langsung menjadi pribadi yang matang hanya karena memahami apa yang benar. Ia harus berulang kali memilih yang benar sampai pilihan itu membentuk dirinya.

Konsep *takhalluq* dengan demikian mengandaikan antropologi tertentu: manusia adalah makhluk yang dapat dibentuk. Hasrat tidak bersifat mutlak; emosi dapat dididik; kebiasaan dapat diubah; perhatian dapat diarahkan; dan respons moral dapat dilatih. Pandangan semacam ini membuat tasawuf memiliki dimensi pedagogis yang kuat.

Penyucian jiwa bukan sekadar pengalaman batin, tetapi proses pendidikan terhadap keseluruhan diri.

Dalam pembacaan Al-Ghazālī, nama-nama Allah dapat menjadi sumber orientasi etis tanpa berarti manusia menjadi serupa dengan Allah secara ontologis.[15] Jarak antara Tuhan dan manusia justru harus dipertahankan agar proses etis tersebut tidak berubah menjadi *tashbīh*. Manusia dapat mengembangkan kemurahan hati, misalnya, tetapi kemurahan manusia tetap merupakan sifat makhluk yang terbatas dan bergantung; ia tidak identik dengan kesempurnaan sifat Allah.

Perbedaan ontologis tersebut bukan hambatan bagi transformasi, melainkan syaratnya. Jika manusia dianggap mampu menjadi ilahi, maka konsep pembentukan moral kehilangan batas. Sebaliknya, jika manusia dipahami sebagai makhluk yang dapat menerima dan mewujudkan kebajikan dalam kapasitas manusiawi, transformasi menjadi lebih realistis. *Takhalluq* adalah proses humanisasi melalui orientasi ketuhanan, bukan proses pendewaan manusia.

Dalam konteks ini, *mujāhadah* dan *riyāḍah al-nafs* memperoleh fungsi yang sentral. Manusia perlu berhadapan dengan kecenderungan egoistik yang membuatnya ingin menguasai, dipuji, dibenarkan, dan diutamakan. Latihan spiritual tidak bertujuan menghapus kemanusiaan, melainkan menata kekuatan-kekuatan yang ada dalam diri agar berada di bawah orientasi moral dan tauhid.

Transformasi tersebut juga bersifat bertahap. Kesabaran, misalnya, pada mulanya mungkin hadir sebagai tindakan menahan diri secara sadar. Setelah dilatih, ia dapat berkembang menjadi kestabilan emosional. Pada tahap lebih lanjut, kesabaran bukan lagi sekadar kemampuan menekan kemarahan, tetapi perubahan cara memandang

kesulitan. Demikian pula tawakal tidak berhenti pada pengucapan bahwa Allah adalah tempat bersandar, melainkan menjadi perubahan dalam cara manusia memperlakukan ketidakpastian.

Kerangka ini memungkinkan *takhalluq* dipahami sebagai proses perubahan pusat orientasi. Pada tahap awal, tindakan manusia banyak digerakkan oleh pertanyaan: “Apa yang saya inginkan?” Pada tahap yang lebih matang, pertanyaan bergeser menjadi: “Apa yang benar?” Dan dalam kedalaman spiritual, pertanyaan itu berkembang lagi: “Bagaimana saya menempatkan kehendak saya di bawah kehendak yang diridhai Allah?” Transformasi tidak berarti hilangnya kehendak manusia, melainkan penataan kehendak tersebut.

Al-Qur’an menghubungkan perubahan keadaan manusia dengan perubahan yang berlangsung dalam diri mereka sendiri (Q.S. al-Ra‘d 13: 11).[16] Ayat tersebut tidak boleh diperlakukan sebagai formula psikologis sederhana, tetapi ia memberikan dasar normatif bagi gagasan bahwa perubahan kehidupan manusia berkaitan dengan perubahan internal. Dalam kerangka *takhalluq*, perubahan internal itu meliputi orientasi, kebiasaan, kecenderungan, dan cara merespons realitas.

Yedi Supriadi dalam karya-karya yang membahas perkembangan Islami, konsep diri, akhlak tasawuf, dan spiritualitas juga memberi perhatian terhadap hubungan antara kesadaran batin dan pembentukan jati diri.[17] Kerangka tersebut dapat dipertemukan secara produktif dengan tradisi etika sufistik, tetapi pertemuan itu harus diperlakukan sebagai sintesis analitis, bukan sebagai pernyataan bahwa seluruh kategori tersebut berasal dari satu tokoh.

Pada akhirnya, ukuran *takhalluq* tidak terletak pada intensitas pengalaman batin semata. Ia dapat dikenali melalui perubahan yang

relatif stabil dalam cara seseorang memperlakukan kehidupan. Orang yang mengalami kedalaman spiritual tetapi semakin kasar, semakin merasa superior, dan semakin sulit menerima kebenaran yang tidak sesuai dengan dirinya perlu mempertanyakan kembali arah transformasinya. Sebaliknya, kedalaman spiritual yang menghasilkan kerendahan hati, keadilan, kasih sayang, tanggung jawab, dan kemampuan menahan diri menunjukkan bahwa nilai telah bergerak dari pengetahuan menuju karakter.

Dengan demikian, *takhalluq* merupakan jembatan antara ma'rifah dan adab. Ma'rifah memberikan orientasi transenden; akhlak membentuk kualitas karakter; adab mengatur ekspresi karakter dalam relasi; sedangkan *takhalluq* menjelaskan proses transformasi yang memungkinkan seluruh unsur tersebut menyatu dalam kepribadian.

Transformasi semacam itu akhirnya mengarah pada pertanyaan mengenai bentuk manusia yang dihasilkan. Jika perjalanan dimulai dari pencarian diri, bergerak menuju pengenalan kepada Allah, diuji melalui akhlak, dimatangkan melalui adab, dan dijalankan melalui *takhalluq*, maka tujuan akhirnya bukan sekadar manusia yang "mengetahui", melainkan manusia yang telah mengalami pembentukan dirinya.

Menuju Insan Mutakhalliq

Istilah *insān mutakhalliq* dapat digunakan untuk menyebut manusia yang nilai-nilai moral tidak lagi berada hanya pada tingkat pengetahuan atau aspirasi, tetapi telah menjadi bagian dari struktur kepribadiannya. Istilah ini tidak dimaksudkan sebagai klaim bahwa manusia mencapai kesempurnaan absolut. Kesempurnaan mutlak tetap milik Allah, sedangkan manusia berada dalam proses menjadi. *Mutakhalliq*

menunjuk pada manusia yang terus-menerus membentuk dirinya melalui nilai, bukan manusia yang telah keluar dari keterbatasan kemanusiaannya.

Karena itu, *insān mutakhalliq* harus dibedakan dari konsep *insān kāmil* yang memiliki sejarah intelektual dan metafisik yang jauh lebih luas dalam tradisi Islam. Pembahasan ini tidak bermaksud menyamakan keduanya. *Insān mutakhalliq* lebih tepat dipahami sebagai konstruksi etis-pedagogis: manusia yang mengalami proses *takhalluq*, yakni pembentukan karakter melalui orientasi kepada Allah, keteladanan Nabi ﷺ, disiplin diri, dan aktualisasi kebajikan dalam kehidupan.

Kriteria pertama dari manusia semacam ini adalah integrasi. Ia tidak mengalami pemisahan tajam antara pengetahuan agama dan perilaku, antara ibadah dan kehidupan sosial, antara spiritualitas dan tanggung jawab. Kesadaran tauhid memberi orientasi kepada seluruh tindakan. Ia tidak hanya beribadah ketika berada dalam ruang ritual, tetapi membawa kesadaran kehambaan ke dalam pekerjaan, keluarga, ilmu, kepemimpinan, konflik, dan hubungan sosial.

Kriteria kedua adalah ketidakberpusatan pada ego. Semakin matang proses *takhalluq*, semakin kecil kebutuhan untuk menjadikan pengalaman spiritual sebagai alasan untuk mengunggulkan diri. Kerendahan hati dalam konteks ini bukan sekadar gaya komunikasi yang halus. Ia merupakan kesadaran epistemologis dan ontologis bahwa manusia tetap terbatas. Ia dapat benar tanpa merasa memiliki seluruh kebenaran; ia dapat berilmu tanpa menganggap dirinya sumber segala pengetahuan; ia dapat mengalami kedekatan spiritual tanpa menghapus perbedaan antara dirinya dan Allah. Kriteria ketiga adalah konsistensi moral. *Insān mutakhalliq* bukan manusia yang selalu

berhasil, melainkan manusia yang memiliki arah pembentukan yang jelas. Ketika jatuh, ia kembali; ketika salah, ia mengoreksi; ketika marah, ia belajar mengendalikan; ketika dipuji, ia menjaga kesadaran diri; ketika dikritik, ia mampu memeriksa kemungkinan bahwa kritik itu mengandung kebenaran. Transformasi bukan ketiadaan kelemahan, melainkan perubahan hubungan manusia dengan kelemahannya.

Kriteria keempat adalah keluasan rahmah yang tidak menghapus keadilan. Kebajikan tidak boleh dipahami sebagai kelembutan tanpa batas. Manusia yang matang mampu menggabungkan kasih sayang dengan ketegasan, keberanian dengan kebijaksanaan, kejujuran dengan adab, serta tawaduk dengan tanggung jawab. Di sini konsep *makārim al-akhlāq* menjadi relevan sebagai horizon moral yang melampaui sekadar kepatuhan minimal. Kajian mengenai *futuwwa* dalam tradisi Anṣārī dan al-Kāshānī menunjukkan bagaimana kebajikan luhur berkaitan dengan kemampuan menaklukkan ego dan mengutamakan kebaikan yang lebih tinggi.[18]

Kriteria kelima adalah keterwujudan nilai dalam relasi. Spiritualitas yang hanya menghasilkan pengalaman privat belum mencapai seluruh cakupan transformasi etis. Manusia selalu hidup bersama manusia lain. Karena itu, kualitas spiritual harus tampak dalam cara ia menggunakan kekuasaan, memperlakukan yang lemah, merespons perbedaan, memegang amanah, mengelola konflik, dan menempatkan kepentingan pribadi. Dalam ranah ini, adab menjadi manifestasi sosial dari *takhalluq*.

Konstruksi *insān mutakhalliq* juga menuntut kehati-hatian terhadap romantisasi spiritualitas. Tidak semua pengalaman batin memiliki nilai transformasional yang sama. Pengalaman yang membuat seseorang

merasa istimewa tetapi tidak meningkatkan tanggung jawab moral perlu dibedakan dari pengalaman yang menghasilkan kejernihan, kasih sayang, dan pengendalian diri. Ukuran spiritualitas tidak dapat hanya diletakkan pada intensitas pengalaman subjektif; ia harus diuji melalui buah etisnya.

Dalam perspektif tersebut, Nabi Muhammad ﷺ merupakan model penting bagi pembentukan akhlak karena kehidupan beliau dipahami melalui hubungan yang erat dengan wahyu. Riwayat ‘Ā’ishah bahwa akhlak beliau adalah al-Qur’an menunjukkan bahwa wahyu bukan hanya teks yang dibaca, tetapi nilai yang diwujudkan dalam kehidupan.[19] Keteladanan profetik karena itu memberi arah bagi *takhalluq*: manusia tidak membangun moralitas berdasarkan imajinasi spiritualnya sendiri, tetapi melalui nilai-nilai yang telah memperoleh bentuk konkret dalam kehidupan kenabian.

Konsep ini juga membantu memperjelas hubungan antara ma‘rifah dan akhlak. Ma‘rifah yang matang semestinya melahirkan perubahan cara berada. Akhlak yang matang kemudian berkembang menjadi adab. Adab yang terus dilatih menjadi disposisi. Disposisi yang stabil menghasilkan pribadi yang relatif konsisten. Rangkaian tersebut tidak berlangsung secara mekanis, tetapi menggambarkan arsitektur transformasi manusia.

Dalam kerangka sintesis yang dikembangkan monograf ini, perjalanan manusia dapat dipahami sebagai gerak dari *self-recognition* menuju *God-consciousness*, dari *God-consciousness* menuju pembentukan akhlak, dari akhlak menuju adab, dan dari adab menuju karakter yang terinternalisasi melalui *takhalluq*. Ini bukan tangga yang sekali dinaiki lalu selesai. Ia lebih menyerupai gerak spiral: manusia

kembali berkali-kali kepada pertanyaan tentang dirinya, tetapi setiap kali kembali dengan tingkat kesadaran yang berbeda.

Di sinilah makna “mencari diri” mencapai kedalaman filosofisnya. Manusia tidak mencari dirinya untuk menemukan ego yang lebih kuat. Ia mencari dirinya agar dapat mengetahui tempatnya. Ia mencari dirinya agar memahami keterbatasannya. Ia mencari dirinya agar mengetahui kepada siapa ia bergantung. Dan pada puncak pencarian tersebut, ia tidak menemukan Tuhan sebagai objek yang dapat dimiliki oleh pengetahuannya, melainkan menemukan dirinya sebagai hamba yang hidup di hadapan Tuhan.

Proposisi konseptual yang dapat dikembangkan dari keseluruhan pembahasan ini adalah bahwa transformasi manusia tidak terjadi melalui perpindahan langsung dari pengetahuan menuju kesempurnaan, tetapi melalui proses integrasi antara pengenalan, orientasi, latihan, pembiasaan, dan perwujudan nilai. *Takhalluq* menjadi mekanisme transformasional yang menghubungkan dimensi-dimensi tersebut. *Insān mutakhalliq* adalah figur manusia yang menunjukkan bahwa ma‘rifah telah menemukan bentuk etisnya, akhlak telah menemukan kedalaman spiritualnya, dan adab telah menjadi cara berada.

Pada akhirnya, pencarian diri tidak berakhir pada sebuah definisi final mengenai manusia. Ia berakhir pada perubahan cara manusia menjalani keberadaannya. Manusia yang dahulu bertanya “siapakah aku?” perlahan belajar bertanya “untuk siapa aku hidup, dan menjadi manusia macam apakah aku di hadapan-Nya?”. Pergeseran pertanyaan itu merupakan tanda bahwa pencarian telah berubah menjadi perjalanan. Dan perjalanan itu tidak berhenti pada pengetahuan

tentang Allah, melainkan menuntut agar pengetahuan tersebut mengubah manusia menjadi lebih manusiawi, lebih beradab, lebih bertanggung jawab, dan lebih sadar akan kehambaannya.

BAGIAN I HAKIKAT

MENEMUKAN MANUSIA DAN KEHAMBAAN

Manusia sebagai Pencari Makna

Manusia tidak pernah hadir di hadapan dirinya sendiri sebagai makhluk yang sepenuhnya selesai. Ia lahir ke dalam dunia yang telah lebih dahulu memiliki bahasa, kebudayaan, sejarah, norma, dan berbagai kemungkinan makna, tetapi keberadaannya tidak otomatis memberikan jawaban mengenai untuk apa semua itu dijalani. Di antara seluruh makhluk yang dikenalnya, manusia memiliki kemampuan untuk menjadikan kehidupannya sendiri sebagai objek pertanyaan. Ia bukan sekadar hidup; ia dapat bertanya tentang arti hidup. Ia bukan sekadar mengalami dirinya; ia dapat mempertanyakan siapa yang mengalami, mengapa ia mengalami, dan ke arah mana pengalaman itu seharusnya dibawa.

Pencarian makna karena itu tidak tepat dipahami sebagai persoalan psikologis yang baru muncul ketika seseorang mengalami kegagalan atau krisis. Ia merupakan struktur eksistensial manusia. Bahkan ketika kebutuhan material terpenuhi, pertanyaan tentang tujuan tetap dapat muncul. Kekayaan, kedudukan, pengakuan sosial, dan keberhasilan intelektual dapat memperluas kemungkinan hidup, tetapi tidak dengan sendirinya menjawab pertanyaan mengenai nilai terdalam dari keberadaan. Di sinilah perbedaan antara *memiliki kehidupan* dan *memahami kehidupan* menjadi penting. Yang pertama berkaitan dengan keberlangsungan biologis dan sosial; yang kedua menyentuh

orientasi batin yang membuat keberlangsungan tersebut layak dijalani. Dalam perspektif Islam, pencarian makna memperoleh horizon yang berbeda karena manusia tidak dipandang sebagai pusat absolut bagi dirinya sendiri. Al-Qur'an menempatkan penghambaan kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan jin dan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[20] Ayat tersebut tidak sekadar memberikan jawaban fungsional mengenai tujuan hidup, melainkan menggeser pusat orientasi eksistensi dari ego menuju relasi dengan Allah. Makna kehidupan manusia tidak diproduksi oleh manusia secara mutlak; ia ditemukan dalam keterarahan manusia kepada Sang Pencipta.

Konsekuensi konseptualnya cukup mendalam. Jika pengabdian kepada Allah merupakan orientasi fundamental keberadaan, maka makna tidak identik dengan kesenangan, prestasi, ataupun kepuasan subjektif. Semua itu dapat menjadi bagian dari kehidupan yang bermakna, tetapi bukan sumber terakhir makna. Manusia dapat mencapai banyak hal dan tetap mengalami kekosongan ketika pencapaiannya tidak terhubung dengan orientasi transenden. Sebaliknya, aktivitas yang secara lahiriah sederhana dapat memperoleh kedalaman eksistensial ketika dijalani sebagai bentuk amanah dan pengabdian.

Pembacaan kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai konsep diri Islami bergerak pada horizon serupa: pengenalan diri tidak berhenti pada deskripsi psikologis tentang kepribadian, melainkan ditempatkan dalam hubungan manusia dengan Allah dan tujuan pengabdiannya.[21] Nilai penting gagasan tersebut terletak pada penolakannya terhadap reduksi manusia menjadi sekadar organisme psikologis. Diri manusia mempunyai dimensi spiritual yang menentukan arah pemaknaan

hidup. Akan tetapi, pencarian makna tidak boleh disederhanakan menjadi pencarian jawaban verbal. Seseorang dapat mengetahui secara intelektual bahwa manusia diciptakan untuk beribadah, tetapi pengetahuan proposisional itu belum tentu menjadi orientasi eksistensial. Ada jarak antara mengetahui suatu kebenaran dan menjadikan kebenaran itu sebagai pusat kehidupan. Jarak inilah yang kemudian menjadi ruang bagi pendidikan jiwa, muḥāsabah, tazkiyat al-nafs, dan pembentukan akhlak.

Al-Ghazālī memberikan perhatian besar terhadap dimensi batin manusia dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Pembahasan mengenai hati, jiwa, akal, dan pembinaan batin menunjukkan bahwa kehidupan religius tidak cukup direduksi menjadi tindakan lahiriah. Transformasi manusia berlangsung ketika pengetahuan agama berhubungan dengan keadaan batin dan kemudian tercermin dalam perilaku.[22] Dalam kerangka tersebut, pencarian makna bukan aktivitas spekulatif yang terpisah dari kehidupan, melainkan proses penataan seluruh orientasi diri.

Di sini pencarian makna dapat dibaca sebagai gerak dari kehidupan yang sekadar berlangsung menuju kehidupan yang disadari. Kesadaran tersebut tidak berarti manusia menguasai seluruh misteri eksistensinya. Justru kesadaran yang matang melahirkan pengakuan terhadap keterbatasan diri. Manusia menemukan makna bukan dengan menempatkan dirinya sebagai ukuran terakhir realitas, melainkan dengan menyadari bahwa dirinya adalah makhluk yang menerima keberadaan.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa manusia adalah *pencari makna* sekaligus *penerima makna*. Ia mencari karena memiliki kesadaran reflektif; ia menerima karena keberadaannya sendiri tidak

berasal dari dirinya. Ketegangan antara kedua dimensi tersebut membuat kehidupan manusia menjadi perjalanan: manusia terus menafsirkan keberadaannya, tetapi orientasi terdalam penafsiran itu berada di luar ego. Dari sinilah pencarian makna secara alamiah mengarah kepada pertanyaan yang lebih mendasar: siapakah sebenarnya "aku" yang sedang mencari?

Pertanyaan "Siapakah Aku?"

Pertanyaan "siapakah aku?" tampak sederhana karena menggunakan kata yang paling dekat dengan pengalaman manusia: "aku". Namun justru kedekatan itu membuatnya sulit. Manusia dapat menyebut namanya, menjelaskan profesinya, mengingat sejarah keluarganya, menggambarkan wataknya, bahkan menyusun berbagai identitas sosial yang melekat padanya. Semua itu belum menjawab pertanyaan mengenai siapa dirinya secara mendasar. Nama bukan diri; status sosial bukan diri; tubuh bukan keseluruhan diri; bahkan kumpulan pengalaman masa lalu pun tidak sepenuhnya identik dengan subjek yang mengalaminya.

Pertanyaan tersebut mengandung persoalan ontologis sekaligus epistemologis. Secara ontologis, ia bertanya tentang apa yang membentuk keberadaan manusia. Secara epistemologis, ia bertanya bagaimana manusia dapat mengetahui dirinya sendiri. Persoalan menjadi semakin rumit karena subjek yang hendak mengetahui sekaligus menjadi subjek yang melakukan proses mengetahui. Manusia berusaha memahami dirinya melalui kesadaran yang merupakan bagian dari dirinya sendiri. Kesulitan itu menjelaskan mengapa pengenalan diri dalam tradisi spiritual tidak identik dengan introspeksi

psikologis. Introspeksi dapat mengungkap kecenderungan, emosi, ingatan, motif, dan pola perilaku, tetapi pengenalan diri dalam horizon keagamaan membawa pertanyaan menuju tingkat yang lebih dalam: dari mana keberadaan diri berasal, kepada siapa diri bertanggung jawab, dan untuk apa keberadaan itu diarahkan.

Ungkapan *man ʿarafa nafsahu faqad ʿarafa rabbahu* sering ditempatkan dalam pembicaraan mengenai pengenalan diri dan pengenalan Tuhan. Namun secara akademik ungkapan tersebut tidak boleh langsung dinisbatkan kepada Nabi ﷺ sebagai hadis yang sahih. Kajian mengenai statusnya menunjukkan adanya perbedaan penilaian ulama dan adanya pendapat bahwa ungkapan tersebut bukan hadis Nabi; karena itu, ia lebih aman diperlakukan sebagai ungkapan hikmah dalam tradisi spiritual daripada sebagai hadis yang otentisitasnya telah pasti.[23] Kehati-hatian ini penting karena kedalaman suatu ungkapan tidak dengan sendirinya membuktikan asal-usulnya.

Terlepas dari status atribusinya, relasi antara pengenalan diri dan orientasi ketuhanan tetap merupakan persoalan yang produktif secara filosofis. Manusia yang menyadari dirinya sebagai makhluk tidak lagi memahami dirinya sebagai pusat absolut. Kesadaran tentang keterbatasan menjadi pintu menuju kesadaran tentang ketergantungan. Aku ada, tetapi aku tidak mengadakan diriku sendiri. Aku berpikir, tetapi kemampuan berpikir bukan hasil penciptaanku sendiri. Aku memilih, tetapi ruang kemungkinan bagi pilihanku telah lebih dahulu diberikan.

Al-Qur’an bahkan memperingatkan manusia mengenai keadaan ketika hubungan dengan Allah dilupakan, sehingga manusia kehilangan kejernihan dalam mengenali dirinya sendiri: “Janganlah kamu seperti

orang-orang yang lupa kepada Allah, sehingga Dia menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri" (Q.S. al-Ḥasyr 59: 19).[24] Ayat ini membuka hubungan yang penting antara ingatan kepada Allah dan integritas diri. Lupa kepada Allah bukan sekadar kehilangan informasi religius, melainkan dapat berakibat pada disorientasi mengenai siapa manusia dan untuk apa ia hidup.

Di sinilah "aku" perlu dibedakan dari ego. Ego diperlukan sebagai pusat pengalaman dan tindakan, tetapi ketika ego mengklaim dirinya sebagai pusat makna yang terakhir, ia berubah menjadi sumber keterasingan. Dalam perspektif tasawuf, problem manusia bukan keberadaan dirinya sebagai individu, melainkan dominasi kecenderungan diri yang membuat manusia tertutup terhadap kebenaran yang melampaui dirinya.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai krisis identitas juga menempatkan persoalan diri dalam hubungan dengan orientasi spiritual. Pada laman yang memaparkan gagasan *Krisis Identitas Islami*, ia menggambarkan krisis identitas sebagai disorientasi yang tidak hanya bersifat psikologis, tetapi berkaitan dengan keterputusan manusia dari sumber ketuhanannya.[25] Gagasan tersebut berguna apabila dibaca secara hati-hati: krisis identitas tidak harus dipahami sebagai bukti bahwa setiap persoalan psikologis memiliki sebab tunggal berupa kelemahan spiritual, melainkan sebagai kemungkinan bahwa dimensi spiritual merupakan salah satu unsur yang tidak dapat diabaikan ketika manusia mempertanyakan makna dirinya.

Pertanyaan "siapakah aku?" dengan demikian tidak menghasilkan jawaban berupa satu definisi final. Ia justru membuka lapisan-lapisan keberadaan: tubuh, ingatan, kesadaran, kehendak, relasi sosial,

kecenderungan nafs, akal, hati, dan orientasi transenden. Manusia adalah kesatuan dinamis dari berbagai dimensi tersebut tanpa dapat direduksi secara memadai kepada salah satunya.

Monograf ini memandang pertanyaan "siapakah aku?" sebagai pertanyaan ambang. Ia merupakan titik ketika manusia mulai berpindah dari kehidupan yang tidak reflektif menuju kesadaran eksistensial. Namun kesadaran diri belum identik dengan pengenalan diri yang matang. Manusia dapat sangat sadar terhadap dirinya sekaligus salah memahami dirinya. Karena itu, persoalan berikutnya bukan hanya apakah manusia sadar, melainkan apa hakikat kesadaran yang membuatnya mampu berkata "aku".

Eksistensi dan Kesadaran Diri

Eksistensi manusia memiliki ciri yang khas: manusia tidak hanya berada, tetapi dapat menyadari bahwa ia berada. Kesadaran semacam ini menjadikan keberadaan manusia bersifat reflektif. Batu tidak mempertanyakan keberadaannya; tumbuhan tidak menyusun konsep tentang masa depannya; sedangkan manusia dapat menghentikan arus pengalaman dan menjadikan dirinya sendiri sebagai objek pertanyaan. Ia dapat mengingat masa lalu, mengantisipasi masa depan, menilai tindakan yang telah dilakukan, menyesali pilihan, serta membayangkan kemungkinan dirinya yang berbeda.

Kesadaran diri karena itu tidak sekadar berarti kemampuan menyadari lingkungan. Ia mencakup kemampuan untuk mengalami diri sebagai "aku". Dalam pengalaman tersebut terdapat jarak antara subjek dan isi kesadaran. Seseorang dapat menyadari bahwa ia marah tanpa harus menganggap kemarahan itu sebagai keseluruhan dirinya. Ia dapat

mengalami kesedihan tanpa menyimpulkan bahwa dirinya identik dengan kesedihan. Ia dapat memiliki pikiran tertentu dan pada saat yang sama mempertanyakan kebenaran pikirannya.

Kemampuan mengambil jarak inilah yang memungkinkan pembentukan tanggung jawab moral. Tanpa jarak antara manusia dan dorongan-dorongan spontan dalam dirinya, tindakan akan mudah direduksi menjadi reaksi. Kesadaran memungkinkan manusia bertanya sebelum bertindak: apakah dorongan ini benar, apakah pilihan ini adil, apakah keinginan ini layak diikuti, dan apakah tindakan tersebut sesuai dengan tujuan hidup yang lebih tinggi?

Tradisi Islam memberikan tempat penting bagi dimensi batin semacam itu. Al-Ghazālī membedakan berbagai istilah untuk memahami kehidupan manusia antara lain *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *ʿaql* yang masing-masing memiliki fungsi konseptual dalam menjelaskan struktur batin manusia.[26] Perbedaan terminologis tersebut tidak boleh dipaksakan menjadi anatomi psikologis modern. Nilainya terutama terletak pada upaya memperlihatkan bahwa manusia memiliki kehidupan batin yang tidak dapat dijelaskan hanya melalui struktur jasmani.

Kesadaran diri juga mengandung paradoks. Semakin manusia menyadari dirinya, semakin ia menemukan bahwa dirinya tidak transparan bagi dirinya sendiri. Manusia dapat mengetahui sebagian motifnya, sementara sebagian lainnya tersembunyi dalam kebiasaan, dorongan, ketakutan, dan kecenderungan yang tidak selalu ia akui. Karena itu, kesadaran diri tidak identik dengan penguasaan total terhadap diri. Ia justru dapat menjadi awal dari kerendahan hati epistemologis.

Dalam kerangka wahyu, keterbatasan pengetahuan manusia memperoleh artikulasi yang sangat jelas melalui pembicaraan mengenai *rūḥ*. Al-Qur'an menyatakan bahwa ketika manusia ditanya tentang ruh, jawaban yang diberikan adalah bahwa ruh termasuk urusan Tuhan dan manusia tidak diberi pengetahuan kecuali sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[27] Ayat tersebut tidak memberikan teori psikologi tentang ruh; fungsi argumentatifnya di sini adalah membatasi kecenderungan manusia untuk menganggap dirinya mampu mengetahui seluruh dimensi keberadaannya.

Batas epistemologis tersebut tidak berarti anti-rasional. Sebaliknya, pengakuan terhadap batas pengetahuan merupakan salah satu bentuk rasionalitas. Akal menjadi lebih matang ketika mengetahui bukan hanya apa yang dapat diketahuinya, melainkan juga batas dari kemampuan mengetahui. Dalam spiritualitas Islam, kerendahan hati epistemologis tidak mematikan pencarian pengetahuan; ia membersihkan pencarian tersebut dari ilusi kemahatahuan.

Yedi Supriadi menempatkan jiwa sebagai unsur penting dalam pembentukan jati diri dan membedakan proses pembentukan kepribadian melalui fase yang ia sebut sebagai alam samar, alam sadar, dan alam fitrah.[28] Karena sumber yang tersedia merupakan pemaparan resmi mengenai gagasannya, bukan edisi akademik lengkap yang memungkinkan pemeriksaan seluruh konteks, konsep tersebut perlu diperlakukan sebagai konstruksi pemikiran Yedi yang dikutip secara terbatas, bukan sebagai kategori psikologi yang telah mapan secara universal.

Di sinilah penting membedakan kesadaran diri dari kesadaran spiritual. Kesadaran diri menjawab pertanyaan mengenai keadaan dan

proses yang berlangsung dalam diri; kesadaran spiritual menambahkan pertanyaan mengenai orientasi terdalam dari keberadaan tersebut. Seseorang dapat mengenali emosinya dengan baik tetapi tetap hidup tanpa orientasi transenden. Sebaliknya, spiritualitas yang matang tidak mengabaikan kesadaran diri, karena perjalanan batin menuntut kemampuan mengamati dorongan, niat, kelemahan, dan kecenderungan diri.

Kesadaran diri yang matang pada akhirnya menghasilkan bentuk pengetahuan yang bersifat etis. Mengetahui diri berarti mengetahui kecenderungan yang perlu dikendalikan, kemampuan yang perlu disyukuri, kelemahan yang perlu diperbaiki, dan keterbatasan yang perlu diterima. Pengetahuan semacam ini tidak berhenti pada representasi mental; ia mengubah cara seseorang menempatkan dirinya di hadapan Allah dan sesama.

Eksistensi manusia menjadi bermakna ketika kesadaran tidak berhenti sebagai kemampuan untuk berkata “aku ada”, tetapi berkembang menjadi pertanyaan “bagaimana aku harus ada”. Pergeseran kecil dalam rumusan tersebut sesungguhnya mengandung transformasi besar: dari ontologi menuju etika, dari kesadaran menuju tanggung jawab, dan dari keberadaan menuju penghambaan.

Jasad dan Dimensi Batin Manusia

Manusia mengalami dirinya melalui tubuh, tetapi manusia tidak dapat direduksi menjadi tubuh. Pernyataan tersebut tidak dimaksudkan untuk merendahkan dimensi jasmani. Justru tubuh merupakan kondisi konkret yang memungkinkan manusia beraktivitas, berelasi, bekerja, beribadah, dan mengalami dunia. Persoalannya terletak pada

kecenderungan menjadikan tubuh sebagai penjelasan terakhir mengenai manusia.

Tubuh memperlihatkan manusia dari luar; dimensi batin memperlihatkan manusia dari dalam. Keduanya tidak berdiri sebagai dua realitas yang saling meniadakan. Kelelahan jasmani dapat memengaruhi suasana batin, sementara kecemasan batin dapat memengaruhi kondisi jasmani. Kehidupan manusia berlangsung melalui interaksi yang kompleks antara dimensi biologis, psikologis, sosial, moral, dan spiritual.

Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang memiliki proses penciptaan jasmani sekaligus dimensi yang membuatnya memperoleh kedudukan khusus. Namun pembacaan terhadap teks penciptaan tidak boleh digunakan untuk membangun dualisme sederhana yang memandang tubuh sebagai sesuatu yang rendah dan ruh sebagai sesuatu yang sepenuhnya terpisah. Islam tidak memerintahkan manusia untuk mengingkari tubuh; yang dituntut adalah menempatkan tubuh dalam tatanan kehidupan yang benar.

Persoalan *nafs* menjadi penting pada titik ini. Dalam literatur Islam, istilah tersebut memiliki medan makna yang luas dan tidak selalu dapat diterjemahkan secara konsisten sebagai "jiwa" dalam pengertian psikologi modern. Al-Ghazālī menggunakan istilah-istilah batin secara kontekstual untuk menjelaskan dimensi manusia yang berkaitan dengan keinginan, kesadaran, hati, dan proses transformasi moral.[29] Karena itu, pembicaraan mengenai dimensi batin perlu menghindari pemetaan yang terlalu cepat antara konsep klasik dan kategori psikologi kontemporer. Dalam tradisi tasawuf, persoalan manusia terutama bukan bagaimana menghapus dimensi jasmani, melainkan bagaimana

menata dorongan-dorongan yang dapat menjadikan manusia diperbudak oleh keinginan. Nafsu yang tidak terdidik membuat manusia menjadikan objek eksternal sebagai sumber identitas: kekuasaan, kepemilikan, pujian, kesenangan, dan pengakuan. Ketika objek tersebut hilang, identitas pun mengalami guncangan.

Pembinaan batin karena itu tidak identik dengan pelarian dari dunia. Seorang manusia tetap hidup dalam dunia, bekerja, berkeluarga, berinteraksi, dan mengambil keputusan. Transformasi spiritual terjadi ketika seluruh aktivitas tersebut tidak lagi dikuasai oleh ego yang mencari pengukuhan diri, melainkan diarahkan oleh kesadaran penghambaan.

Gagasan Yedi Supriadi mengenai *Nurrunnafsi* atau "cahaya jiwa" ditempatkan olehnya dalam hubungan dengan sumber ketuhanan dan pembentukan perilaku.[30] Gagasan ini dapat dibaca sebagai upaya menegaskan bahwa manusia mempunyai dimensi batin yang tidak memadai apabila dipahami hanya sebagai proses psikologis. Namun, istilah tersebut harus tetap dibaca dalam kerangka teologis yang mempertahankan perbedaan mutlak antara Allah dan manusia. "Cahaya" tidak berarti manusia memiliki substansi ketuhanan.

Perbedaan ontologis tersebut sangat penting dalam setiap konstruksi tasawuf. Allah adalah al-Khāliq; manusia adalah makhluk dan *ʿabd*. Kedekatan spiritual tidak menghapus perbedaan tersebut. Bahkan semakin tinggi kesadaran kehambaan, semakin jelas seseorang menyadari bahwa dirinya bukan Tuhan. Kesadaran transenden yang sehat justru memperkuat batas ontologis, bukan menghapusnya.

Kerangka semacam ini memberikan dasar untuk memahami praktik-praktik spiritual seperti muḥāsabah, dzikir, taubat, muraqabah,

dan tazkiyat al-nafs. Praktik tersebut bukan upaya mengubah manusia menjadi entitas lain, melainkan proses mengembalikan seluruh dimensi diri kepada orientasi yang benar. Tubuh didisiplinkan, pikiran diarahkan, emosi ditata, kehendak dimurnikan, dan hati dibimbing menuju penghambaan.

Hubungan jasad dan batin dengan demikian bersifat integratif. Tubuh menyediakan medan aktualisasi; batin menentukan arah. Tubuh dapat melakukan tindakan yang benar, tetapi nilai moral tindakan berkaitan dengan niat dan orientasi. Sebaliknya, niat yang baik tanpa disiplin tindakan dapat tetap gagal mewujudkan kebaikan.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa manusia adalah integrasi antara keberadaan jasmani dan kedalaman batin yang tidak dapat direduksi kepada salah satunya. Kesatuan tersebut bukan berarti tubuh dan batin identik, melainkan bahwa manusia sebagai manusia hadir melalui hubungan keduanya. Pengenalan diri menuntut kemampuan membaca kedua dimensi tersebut secara serentak: mengenali tubuh tanpa memutlakkannya dan menyelami batin tanpa melepaskannya dari kenyataan kehidupan.

Fitrah dan Orientasi Ketuhanan

Pembicaraan mengenai manusia tidak memperoleh fondasi yang memadai tanpa memperhitungkan konsep *fiṭrah*. Istilah ini menunjuk kepada dimensi asal yang berkaitan dengan penciptaan dan kecenderungan dasar manusia, tetapi maknanya tidak seharusnya dipersempit menjadi anggapan bahwa setiap manusia secara psikologis selalu berada dalam keadaan sadar beragama. Realitas empiris menunjukkan keberagaman pengalaman, keyakinan, lingkungan, dan

pilihan manusia. Karena itu, *fiṭrah* lebih tepat dipahami sebagai horizon antropologis-teologis daripada sebagai label sederhana mengenai perilaku keagamaan.

Al-Qur'an mengaitkan manusia dengan *fiṭrah* Allah dalam ayat yang memerintahkan manusia untuk menghadapkan diri kepada agama secara lurus: "fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu" (Q.S. al-Rūm 30: 30).[31] Penggunaan ayat tersebut perlu ditempatkan secara hati-hati. Ayat itu tidak sedang menyatakan bahwa manusia secara otomatis memiliki seluruh pengetahuan keagamaan secara artikulatif. Ia menunjuk kepada tatanan asal yang menjadi dasar orientasi manusia kepada kebenaran dan ketuhanan.

Dimensi ketuhanan dalam *fiṭrah* juga berkaitan dengan struktur relasional manusia. Manusia bukan makhluk yang menciptakan keberadaannya sendiri. Ia menerima keberadaan. Kesadaran tersebut memiliki konsekuensi teologis: manusia pada dasarnya berada dalam relasi ketergantungan terhadap Allah. Penghambaan bukan keadaan tambahan yang ditempelkan kepada manusia setelah ia menjadi manusia; penghambaan merupakan dimensi fundamental dari keberadaannya sebagai makhluk.

Al-Qur'an juga menggambarkan kesaksian primordial keturunan Adam terhadap ketuhanan Allah (Q.S. al-Aʿrāf 7: 172).[32] Ayat ini telah menjadi bagian penting dalam diskursus tentang *mīthāq* dan fitrah. Namun tafsir terhadapnya memiliki kompleksitas tersendiri. Tidak tepat menjadikan ayat tersebut sebagai bukti sederhana bahwa setiap manusia mengingat secara sadar suatu peristiwa pra-dunia dalam pengertian empiris. Yang lebih penting bagi konstruksi antropologis adalah gagasan tentang orientasi primordial manusia kepada Allah.

Orientasi ketuhanan tidak berarti manusia kehilangan kebebasan. Justru karena manusia memiliki kemampuan memilih, orientasi tersebut dapat diterima, diabaikan, disimpangkan, atau diteguhkan melalui kehidupan. Fitrah merupakan kemungkinan yang perlu dipelihara, bukan mekanisme otomatis yang menjamin kesalehan.

Di sini pendidikan mempunyai fungsi yang sangat penting. Fitrah membutuhkan lingkungan yang membantu aktualisasinya. Keluarga, pendidikan, kebudayaan, teladan moral, dan praktik spiritual membentuk cara seseorang menerjemahkan orientasi batinnya ke dalam kehidupan konkret. Karena itu, penyimpangan manusia tidak dapat dijelaskan semata-mata sebagai ketiadaan fitrah; ia juga berkaitan dengan bagaimana potensi tersebut dibentuk dan diarahkan.

Yedi Supriadi menempatkan fitrah, pembentukan jati diri, dan tazkiyat al-nafs dalam kerangka pemikiran pendidikan Islam.[33] Dalam pemaparan mengenai *Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam*, ia menghubungkan ontologi manusia dengan fitrah, *insān kāmil*, dan penyucian jiwa. Kerangka tersebut penting karena memperlihatkan bahwa fitrah bukan sekadar doktrin tentang asal-usul manusia, melainkan memiliki implikasi pendidikan: manusia harus dibentuk agar potensi asalnya berkembang menjadi kehidupan yang berakhlak.

Akan tetapi, istilah *insān kāmil* perlu digunakan secara hati-hati. Ia bukan berarti manusia mencapai kesempurnaan yang bersifat ketuhanan. Kesempurnaan manusia dalam horizon spiritual selalu merupakan kesempurnaan makhluk: semakin utuh dalam penghambaan, akhlak, kesadaran, dan tanggung jawab, bukan semakin menyerupai Allah secara ontologis. Fitrah juga tidak identik dengan kecenderungan psikologis yang selalu menyenangkan. Orientasi kepada

Allah dapat menuntut disiplin, pengendalian diri, pengorbanan, dan kemampuan menolak keinginan yang bertentangan dengan nilai. Karena itu, perjalanan spiritual bukan sekadar "mengikuti suara hati". Tidak setiap dorongan batin adalah fitrah yang telah jernih. Hati dapat dipengaruhi nafsu, kebiasaan, lingkungan, dan kepentingan diri.

Atas dasar itu, pengenalan fitrah membutuhkan proses pemurnian. Tazkiyat al-nafs dapat dipahami sebagai usaha mengurangi distorsi yang menghalangi orientasi dasar manusia kepada Allah. Dalam pengertian ini, spiritualitas bukan penciptaan manusia baru dari ketiadaan, melainkan pemulihan arah.

Fitrah akhirnya memberikan kunci penting bagi pemahaman tentang manusia. Ia menunjukkan bahwa manusia tidak hanya memiliki masa lalu biologis dan sejarah sosial, tetapi juga horizon normatif mengenai bagaimana keberadaannya seharusnya diarahkan. Manusia adalah makhluk yang mempunyai kemungkinan untuk hidup sesuai dengan asal penciptaannya, tetapi kemungkinan tersebut selalu harus diwujudkan melalui kesadaran, pendidikan, latihan moral, dan penghambaan.

Krisis Pengenalan Diri

Krisis pengenalan diri muncul ketika manusia tidak lagi memiliki hubungan yang koheren dengan dirinya sendiri. Ia mungkin mengetahui banyak hal tentang dunia, memiliki sejumlah peran sosial, bahkan memperoleh pengakuan dari lingkungan, tetapi tidak menemukan pusat orientasi yang membuat berbagai unsur kehidupannya dapat dipahami sebagai satu kesatuan. Krisis semacam ini berbeda dari

sekadar kebingungan sesaat. Ia menyentuh struktur makna yang menopang pengalaman manusia.

Manusia modern dapat mengalami paradoks yang khas: semakin banyak pilihan tersedia, semakin sulit menentukan siapa dirinya. Identitas dapat dibentuk melalui profesi, konsumsi, komunitas, media digital, pencapaian, dan pengakuan sosial. Namun identitas yang seluruhnya bergantung pada pengakuan eksternal menjadi rapuh. Ketika sumber pengakuan berubah, citra diri pun mudah runtuh.

Krisis pengenalan diri karena itu tidak selalu muncul dalam bentuk pertanyaan eksplisit "siapakah aku?". Ia dapat muncul sebagai kekosongan, kegelisahan, kebutuhan berlebihan terhadap validasi, ketidakmampuan menikmati kehidupan yang sedang dijalani, atau kecenderungan terus-menerus membandingkan diri dengan orang lain. Tidak setiap gejala tersebut dapat dikategorikan sebagai krisis spiritual, tetapi semuanya memperlihatkan pentingnya hubungan manusia dengan makna diri.

Dalam perspektif Qur'ani, kelupaan kepada Allah memiliki konsekuensi terhadap pengenalan diri sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Ḥasyr 59: 19.[34] Ayat tersebut memungkinkan pembacaan bahwa manusia tidak dapat memahami dirinya secara utuh apabila pusat orientasi transendennya hilang. "Diri" yang kehilangan hubungan dengan sumber keberadaannya akan mudah menggantungkan identitas pada hal-hal yang berubah.

Yedi Supriadi secara eksplisit membahas krisis identitas Islami sebagai persoalan yang berkaitan dengan disorientasi spiritual dan keterputusan manusia dari Tuhan.[35] Ia juga mengusulkan integrasi antara dimensi rasional dan spiritual dalam pemulihan diri. Gagasan

tersebut memiliki nilai heuristik karena menolak dikotomi antara psikologi dan spiritualitas. Namun klaim tentang sebab krisis identitas perlu dijaga agar tidak menjadi reduksionistik. Tidak semua krisis identitas berasal dari persoalan religius, dan persoalan spiritual tidak selalu dapat diselesaikan hanya dengan intervensi psikologis ataupun praktik keagamaan.

Di sinilah kritik terhadap spiritualisasi yang berlebihan menjadi penting. Ada kecenderungan dalam wacana keagamaan untuk menjelaskan seluruh penderitaan manusia sebagai akibat lemahnya iman. Penjelasan tersebut terlalu sederhana. Manusia adalah makhluk multidimensional; persoalannya dapat berkaitan dengan kondisi biologis, sejarah keluarga, relasi sosial, pengalaman traumatis, struktur ekonomi, lingkungan budaya, maupun pertanyaan eksistensial. Dimensi spiritual perlu diintegrasikan, bukan dijadikan satu-satunya sebab.

Sebaliknya, reduksi manusia kepada psikologi juga memiliki keterbatasan. Jika identitas hanya dipahami sebagai konstruksi psikologis dan sosial, maka pertanyaan mengenai tujuan terakhir kehidupan dapat kehilangan landasan normatif. Seseorang mungkin memiliki konsep diri yang stabil tetapi tetap hidup tanpa orientasi moral dan transenden yang memadai.

Krisis pengenalan diri karena itu dapat dibaca sebagai keretakan antara beberapa lapisan keberadaan: antara apa yang diketahui dan apa yang dijalani, antara citra diri dan keadaan batin, antara keinginan dan nilai, antara identitas sosial dan panggilan moral, serta antara keberadaan manusia dan orientasi ketuhanannya. Pemulihan tidak berarti menemukan satu label baru, melainkan mengintegrasikan kembali lapisan-lapisan tersebut.

Tasawuf menyediakan bahasa yang kuat untuk proses tersebut melalui tazkiyat al-nafs. Dalam kerangka Yedi Supriadi, proses ini dikaitkan dengan tahapan *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* dalam perjalanan penyucian jiwa.[36] Istilah-istilah tersebut perlu ditempatkan dalam tradisi tasawuf dan tidak diperlakukan sebagai formula psikoterapi universal. Nilainya terletak pada struktur transformasinya: mengurangi kecenderungan tercela, membangun kualitas moral, lalu mengalami kedalaman kesadaran spiritual.

Proses pemulihan diri dengan demikian bukan tindakan menghapus ego secara total. Manusia tetap membutuhkan identitas personal agar dapat bertanggung jawab. Yang perlu diubah adalah dominasi ego sebagai pusat absolut. Ketika ego ditempatkan secara proporsional, seseorang dapat memiliki harga diri tanpa menjadikan dirinya objek pemujaan; dapat menerima kekurangan tanpa tenggelam dalam penghinaan diri; dan dapat mencapai keberhasilan tanpa menjadikan keberhasilan sebagai ukuran terakhir nilai dirinya.

Monograf ini memandang krisis pengenalan diri sebagai krisis orientasi sebelum menjadi krisis informasi. Sering kali manusia tidak kekurangan pengetahuan tentang dirinya; ia kekurangan kerangka yang menyatukan pengetahuan tersebut. Pemulihan karena itu membutuhkan integrasi: kesadaran psikologis, refleksi moral, relasi sosial yang sehat, disiplin spiritual, dan orientasi ketuhanan.

Pengenalan diri yang sejati tidak mengantar manusia kepada pemujaan diri. Ia justru mengantar manusia kepada kesadaran mengenai keterbatasannya sebagai makhluk. Semakin jernih manusia melihat dirinya, semakin ia memahami bahwa dirinya bukan pusat absolut realitas. Dari kesadaran semacam itu terbuka kemungkinan

bagi tahap berikutnya: menjadikan pengenalan diri bukan sebagai tujuan akhir, melainkan awal dari perjalanan spiritual.

Pengenalan Diri sebagai Awal Perjalanan Spiritual

Pengenalan diri memperoleh makna yang paling utuh ketika dipahami sebagai awal, bukan akhir. Manusia yang mengenali kelemahan, dorongan, keterbatasan, kecenderungan, dan orientasi batinnya belum selesai hanya karena telah memperoleh pengetahuan tersebut. Pengetahuan tentang diri baru memiliki bobot spiritual apabila menghasilkan perubahan dalam cara manusia hidup.

Di sinilah perbedaan antara *self-knowledge* dan transformasi diri menjadi penting. Seseorang dapat mengetahui bahwa dirinya mudah marah tetapi tetap membiarkan kemarahan menguasai perilakunya. Ia dapat mengetahui bahwa dirinya mencari pengakuan tetapi tetap hidup untuk memperoleh pujian. Ia dapat memahami bahwa kehidupannya tidak bermakna tetapi tidak mengubah orientasinya. Pengetahuan semacam itu bersifat diagnostik, belum transformatif.

Dalam tradisi tasawuf, pengenalan diri terkait erat dengan perjalanan penyucian jiwa. Al-Ghazālī tidak memperlakukan pengetahuan mengenai kehidupan batin sebagai aktivitas kontemplatif yang terpisah dari pembentukan akhlak. Pengetahuan harus mengantar pada perbaikan keadaan hati dan tindakan.[37] Dengan demikian, perjalanan spiritual bergerak dari kesadaran menuju latihan, dari latihan menuju perubahan karakter, dan dari perubahan karakter menuju kedalaman penghambaan.

Pengenalan diri juga perlu ditempatkan dalam relasi dengan Allah. Jika manusia hanya mengenal kelemahannya tanpa memiliki orientasi

transenden, refleksi diri dapat berubah menjadi narsisisme yang lebih halus: manusia terus memikirkan dirinya, tetapi tetap menjadikan dirinya sebagai pusat. Spiritualitas memutus lingkaran tersebut dengan mengarahkan refleksi kepada Allah. Manusia memandang dirinya agar memahami posisi dirinya di hadapan Sang Pencipta.

Al-Qur'an memberikan orientasi mendasar bahwa penciptaan manusia terkait dengan penghambaan kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[38] Karena itu, perjalanan spiritual bukan perjalanan menuju pelepasan dari status sebagai hamba. Justru kedalaman spiritual terletak pada semakin sadar dan sadar penuh terhadap kehambaan. Manusia tidak menjadi lebih tinggi karena kehilangan identitas sebagai makhluk; ia menjadi lebih matang ketika menjalankan identitas tersebut secara sadar.

Kerangka Yedi Supriadi mengenai konsep diri Islami menempatkan pengenalan Allah, dzikir, dan pengabdian sebagai unsur dalam pembentukan kepribadian religius.[39] Dalam kerangka ini, identitas seorang Muslim tidak cukup dipahami melalui kategori psikologis atau sosial. Ia dibentuk oleh hubungan vertikal dengan Allah yang kemudian memberi arah terhadap perilaku horizontal.

Konstruksi tersebut dapat diperdalam dengan membedakan tiga tingkat pengenalan. Pertama, manusia mengenali dirinya sebagai objek pengalaman: tubuh, emosi, pikiran, dan perilaku. Kedua, manusia mengenali dirinya sebagai subjek moral yang bertanggung jawab atas pilihan. Ketiga, manusia mengenali dirinya sebagai makhluk yang bergantung kepada Allah dan menemukan orientasi keberadaannya dalam penghambaan. Ketiga tingkat tersebut bukan tahap yang selalu linear, tetapi menunjukkan kedalaman yang dapat dicapai oleh refleksi

manusia. Perjalanan spiritual juga menuntut keberanian menghadapi diri yang tidak ideal. Pengenalan diri yang matang tidak hanya menemukan potensi positif, tetapi juga melihat kesombongan, iri, ketakutan, kemelekatan, ambisi, dan kebutuhan akan pengakuan. Tasawuf tidak menjadikan kesadaran atas kelemahan sebagai alasan untuk membenci diri. Kelemahan menjadi materi pendidikan jiwa. Manusia tidak dibebaskan dari dirinya dengan membenci dirinya, melainkan dengan menata dirinya.

Di sini *muḥāsabah* mempunyai kedudukan penting. Ia bukan sekadar evaluasi perilaku, melainkan pembacaan terhadap orientasi batin yang melatarbelakangi perilaku. Pertanyaan yang diajukan bukan hanya “apa yang telah aku lakukan?”, tetapi juga “mengapa aku melakukannya?”, “untuk siapa?”, dan “ke mana tindakan itu mengarah?”. Pergeseran dari tindakan menuju niat menjadikan perjalanan spiritual bersifat lebih mendalam.

Pada tahap ini, pengenalan diri mulai berubah menjadi pengenalan kehambaan. Manusia memahami bahwa kebebasan tidak berarti independensi mutlak. Ia memiliki kemampuan memilih, tetapi tetap berada dalam tatanan ketergantungan ontologis kepada Allah. Paradoks tersebut penting: manusia bebas secara moral dalam ruang tanggung jawabnya, tetapi tidak pernah menjadi sumber absolut keberadaannya.

Konsep *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* dapat dibaca dalam kerangka ini sebagai bahasa transformasi spiritual, dengan catatan bahwa penggunaannya harus tetap berada dalam batas-batas teologi Islam. *Takhallī* menunjuk pada pengosongan dari kecenderungan tercela; *taḥallī* pada pengisian diri dengan kualitas moral yang baik; sedangkan

tajallī dalam tradisi tasawuf menunjuk pada dimensi penyingkapan atau manifestasi spiritual, bukan perubahan manusia menjadi Tuhan.[40] Perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk harus tetap dipertahankan.

Pengenalan diri akhirnya membawa manusia kepada kesadaran yang paradoksal: semakin ia mengenal dirinya sebagai makhluk, semakin ia memahami bahwa dirinya tidak berdiri sendiri. Dari sini lahir kerendahan hati, rasa syukur, tanggung jawab, dan kebutuhan akan penghambaan. Perjalanan spiritual bukan perpindahan dari manusia menuju sesuatu yang bukan manusia, tetapi pemulihan manusia kepada bentuk keberadaan yang lebih sadar terhadap kedudukannya sebagai hamba. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa pengenalan diri merupakan *gerbang epistemologis* menuju perjalanan spiritual, sedangkan penghambaan merupakan *arah ontologis* dari perjalanan tersebut. Pengenalan diri menjawab siapa manusia dalam keterbatasan dan potensinya; penghambaan menjawab kepada siapa keberadaan itu diarahkan. Keduanya bertemu dalam transformasi akhlak. Pencarian manusia yang bermula dari pertanyaan "siapakah aku?" tidak berakhir pada penemuan ego yang semakin besar. Jawaban yang lebih mendalam justru bergerak menuju kesadaran bahwa "aku" adalah makhluk yang menerima keberadaan, memikul amanah, memiliki kebebasan yang terbatas, dan dipanggil untuk mengarahkan seluruh dirinya kepada Allah. Di sanalah pengenalan diri berubah menjadi perjalanan spiritual: bukan perjalanan untuk menemukan Tuhan sebagai objek pengetahuan semata, melainkan perjalanan untuk menata seluruh keberadaan manusia agar hidup sebagai hamba secara sadar.

HAKIKAT MANUSIA SEBAGAI ‘ABD

Makna *‘Abd*

Istilah *‘abd* menempati posisi yang sangat mendasar dalam antropologi Qur’ani. Ia tidak semata-mata menunjuk kepada seseorang yang melakukan ritual keagamaan, melainkan kepada manusia dalam relasinya yang paling fundamental dengan Allah. Karena itu, memahami manusia sebagai *‘abd* berarti menempatkan eksistensi manusia bukan pertama-tama dari sisi kapasitas biologis, psikologis, sosial, atau intelektualnya, melainkan dari relasi ontologisnya dengan Sang Pencipta. Manusia ada karena diciptakan, bertahan karena dipelihara, dan memperoleh orientasi hidup karena berada dalam cakrawala kehendak Allah.

Al-Qur’an menggunakan konstruksi yang sangat penting ketika memerintahkan manusia untuk menyembah *Rabb*-nya, yakni Tuhan yang menciptakan manusia dan generasi sebelumnya (Q.S. al-Baqarah 2: 21).[41] Hubungan antara *‘abd* dan *Rabb* dalam ayat tersebut bukan hubungan arbitrer antara pihak yang berkuasa dan pihak yang dikuasai. Predikat *Rabb* mengandung dimensi pemeliharaan, pengaturan, pertumbuhan, dan pengantaran makhluk menuju keadaan yang sesuai dengan tujuan penciptaannya. Karena itu, *‘abd* menunjuk kepada manusia yang menyadari bahwa keberadaannya tidak berdiri sendiri, melainkan berada dalam suatu jaringan ketergantungan eksistensial kepada Allah.

Dalam kerangka ini, *‘abd* tidak tepat diterjemahkan hanya sebagai “budak”. Padanan tersebut dapat menangkap unsur ketundukan, tetapi

berisiko menyempitkan kandungan spiritual dan ontologis istilah *'ubūdiyyah*. Dalam bahasa keagamaan Islam, kehambaan mencakup ketundukan kehendak, orientasi cinta, ketaatan, pengabdian, kerendahan hati, pengharapan, ketakutan, dan penyerahan diri kepada Allah. Karena itu, manusia sebagai *'abd* bukan sekadar manusia yang menerima perintah, melainkan manusia yang menemukan arah eksistensinya dalam relasi penghambaan.

Ibn Taymiyyah memberikan formulasi penting mengenai keluasan makna ibadah. Dalam *al-'Ubūdiyyah*, ia menjelaskan ibadah sebagai nama yang mencakup berbagai hal yang dicintai dan diridai Allah, baik berupa perkataan maupun perbuatan, yang bersifat lahir maupun batin.[42] Konsepsi ini menggeser pengertian ibadah dari reduksi ritual menuju struktur kehidupan yang menyeluruh. Salat, puasa, dan bentuk-bentuk ritual tetap merupakan bagian dari ibadah, tetapi kehambaan tidak berhenti pada ruang ritual. Kejujuran, amanah, kasih sayang, pengendalian diri, tanggung jawab, dan orientasi moral juga memperoleh makna kehambaan apabila diarahkan kepada apa yang dicintai dan diridai Allah.

Perlu dibedakan antara *'abd* sebagai identitas ontologis dan *'abd* sebagai kualitas aktual. Secara ontologis, manusia adalah makhluk dan karenanya berada dalam posisi kehambaan terhadap Allah. Akan tetapi, tidak setiap manusia mengaktualisasikan kehambaan tersebut dalam kesadaran dan tindakan. Seseorang dapat memiliki status sebagai makhluk Allah tetapi hidup seakan-akan dirinya merupakan pusat absolut bagi dirinya sendiri. Di sinilah muncul jarak antara keadaan ontologis manusia dan kesadaran eksistensial manusia. Kehambaan yang autentik menuntut penyatuan antara kesadaran tentang siapa

manusia dan cara manusia menjalani hidup. Manusia tidak cukup mengetahui bahwa dirinya adalah makhluk; pengetahuan tersebut harus menjelma menjadi orientasi eksistensial. *'Ubudiyyah* dengan demikian merupakan proses aktualisasi dari status *'abd*. Semakin manusia menyadari keterbatasan dirinya, semakin terbuka kemungkinan baginya untuk menerima ketergantungannya kepada Allah tanpa kehilangan martabat kemanusiaannya.

Pada titik ini terdapat suatu paradoks yang khas dalam antropologi Islam: manusia menjadi dirinya secara lebih utuh justru ketika ia menyadari dirinya sebagai *'abd*. Kebebasan tidak diperoleh dengan menghapus seluruh bentuk keterikatan, sebab manusia selalu terikat kepada sesuatu. Jika bukan kepada Allah, kehendaknya dapat ditundukkan oleh hawa nafsu, kepentingan material, pengakuan sosial, kekuasaan, atau citra dirinya sendiri. Kehambaan kepada Allah membebaskan manusia dari absolutisasi terhadap segala sesuatu yang bersifat relatif.

Konstruksi tersebut memungkinkan istilah *'abd* dipahami sebagai kategori antropologis sekaligus spiritual. Ia menjelaskan siapa manusia, kepada siapa manusia bergantung, ke mana kehendaknya diarahkan, dan melalui relasi apa martabatnya memperoleh makna. Manusia tidak menjadi mulia karena berhenti menjadi hamba. Ia justru menemukan bentuk kemuliaan yang paling mendalam ketika kehambaannya tertuju kepada Allah semata.

Kehambaan sebagai Hakikat Eksistensi

Jika *'abd* dipahami sebagai identitas manusia, maka persoalan berikutnya adalah apakah kehambaan hanya merupakan salah satu

dimensi kehidupan atau justru menyentuh hakikat eksistensi manusia. Al-Qur'an memberikan jawaban yang sangat kuat melalui pernyataan bahwa jin dan manusia diciptakan agar beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[43] Ayat ini tidak sekadar memerintahkan suatu aktivitas religius, tetapi menghubungkan penciptaan dengan orientasi pengabdian.

Ungkapan tersebut mengandung konsekuensi antropologis yang mendalam. Tujuan penciptaan tidak identik dengan salah satu fungsi biologis, sosial, atau material manusia. Manusia dapat bekerja, membangun keluarga, mengembangkan ilmu, menciptakan kebudayaan, mengelola alam, dan membangun peradaban. Semua aktivitas tersebut memiliki nilai penting, tetapi tidak menjadi horizon terakhir eksistensi. *'Ubudiyyah* memberikan orientasi transenden yang memungkinkan berbagai aktivitas manusia ditempatkan dalam satu kesatuan makna.

Kesalahpahaman dapat muncul apabila ibadah dalam ayat tersebut direduksi menjadi ritual formal. Reduksi demikian menjadikan tujuan penciptaan tampak terlalu sempit dibandingkan keluasan kehidupan manusia. Dalam pengertian yang lebih mendasar, ibadah merupakan orientasi hidup kepada Allah. Ia melibatkan hati, kehendak, kesadaran, dan tindakan. Ritual merupakan ekspresi konkret dari orientasi tersebut, bukan keseluruhan eksistensi kehambaan.

Ibn Taymiyyah menempatkan kehambaan pada kedudukan yang sangat tinggi dalam struktur kehidupan religius. Baginya, penyempurnaan kehambaan berkaitan erat dengan penyempurnaan cinta manusia kepada Allah.[44] Di sini *'ubūdiyyah* tidak dipahami sebagai relasi yang semata-mata ditandai oleh rasa takut dan ketundukan. Cinta

merupakan unsur yang mengubah ketaatan dari tindakan eksternal menjadi orientasi batin. Kehambaan yang matang tidak sekadar melakukan apa yang diperintahkan, tetapi menghendaki kebaikan yang sesuai dengan kehendak Allah.

Perspektif tersebut memiliki implikasi terhadap pemahaman mengenai tujuan hidup. Manusia modern sering memahami dirinya melalui apa yang dimiliki, dicapai, diproduksi, atau diakui oleh orang lain. Identitas kemudian menjadi proyek yang terus-menerus harus dipertahankan. Dalam horizon kehambaan, identitas memperoleh pusat yang berbeda: manusia tidak pertama-tama bertanya, "Apa yang dapat saya capai?", tetapi "Untuk siapa saya hidup dan kepada siapa seluruh kemampuan saya dipertanggungjawabkan?"

Gagasan mengenai tujuan eksistensial ini juga tampak dalam pemikiran kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi. Pada pembahasan mengenai konsep diri Islami, ia menempatkan Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 sebagai salah satu landasan untuk memahami tujuan hidup manusia dalam hubungan dengan ibadah dan pengenalan kepada Allah.[45] Pembacaan tersebut memperlihatkan kecenderungan untuk mempertemukan antropologi spiritual dengan persoalan identitas diri: manusia memahami dirinya secara lebih utuh ketika identitas psikologisnya tidak dipisahkan dari orientasi ketuhanannya.

Namun, terdapat batas teologis yang harus dijaga. Menjadikan kehambaan sebagai hakikat eksistensi tidak berarti manusia kehilangan individualitas atau berubah menjadi sesuatu yang bukan dirinya. Manusia tetap manusia; Allah tetap Allah. Kehambaan justru mengafirmasi perbedaan ontologis antara *al-Khāliq* dan makhluk. Manusia tidak mendekati Allah dengan menjadi Tuhan, melainkan

dengan semakin benar dalam menjadi hamba. Di sinilah kehambaan memiliki dimensi paradoksal. Ia merupakan pengakuan atas keterbatasan sekaligus pembukaan terhadap kemungkinan transendensi. Manusia yang mengakui bahwa dirinya bukan sumber absolut bagi keberadaannya tidak menjadi lebih kecil; ia terbebas dari tuntutan untuk menjadi pusat absolut. Keterbatasan tidak lagi dipandang semata-mata sebagai kekurangan, melainkan sebagai kondisi yang membuka ruang bagi relasi, doa, pengetahuan, syukur, dan pengabdian. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kehambaan sebaiknya dipahami sebagai struktur orientasi eksistensial. Ia tidak hanya menjawab pertanyaan mengenai apa yang dilakukan manusia, tetapi juga mengenai mengapa manusia melakukan sesuatu, kepada siapa tindakan diarahkan, dan dalam horizon makna apa kehidupan dijalani. Pada tingkat ini, *'ubūdiyyah* merupakan prinsip integratif yang menyatukan dimensi spiritual, moral, intelektual, dan praksis kehidupan manusia.

Relasi *'Abd* dan *Rabb*

Kehambaan tidak dapat dipahami secara memadai apabila hanya dilihat dari sisi *'abd*. Istilah tersebut memperoleh makna relasional ketika dipertautkan dengan *Rabb*. Manusia adalah *'abd* karena Allah adalah *Rabb*. Relasi ini tidak bersifat kebetulan, melainkan merupakan struktur dasar yang menjelaskan keberadaan manusia dalam perspektif tauhid. Q.S. al-Baqarah 2: 21 menyandingkan perintah "beribadah" dengan penyebutan Allah sebagai *Rabb* yang menciptakan manusia dan orang-orang sebelum mereka.[46] Susunan tersebut penting secara konseptual. Allah tidak diperkenalkan pertama-tama sebagai penguasa

yang jauh dari manusia, tetapi sebagai *Rabb* yang berkaitan langsung dengan proses penciptaan dan pemeliharaan kehidupan. Karena itu, kehambaan tidak lahir dari dominasi eksternal, melainkan dari kesadaran mengenai asal-usul dan keberlangsungan eksistensi.

Konsep *Rabb* mengandung dimensi relasional. Allah adalah sumber penciptaan, pemeliharaan, pemberian, pengarahan, dan pengaturan. Manusia menerima keberadaan bukan dari dirinya sendiri. Bahkan kemampuan manusia untuk memahami, memilih, bekerja, dan bertindak berlangsung di dalam suatu realitas yang lebih dahulu tersedia baginya. Manusia tidak memilih untuk dilahirkan, tidak menciptakan hukum-hukum alam, dan tidak menentukan seluruh kondisi yang memungkinkan kehidupannya. Kesadaran tersebut membentuk dasar ontologis bagi pengakuan terhadap *Rabb*.

Relasi ini sekaligus membedakan tauhid dari sekadar pengakuan abstrak tentang keberadaan Tuhan. Mengakui bahwa Allah ada belum identik dengan hidup sebagai *'abd*. Kehambaan menuntut transformasi hubungan antara pengetahuan tentang Allah dan cara manusia menata kehendaknya. Karena itu, *rubūbiyyah* Allah memperoleh konsekuensi etis pada tingkat *'ubūdiyyah* manusia.

Ibn Taymiyyah memperluas pembacaan tersebut dengan menekankan bahwa ibadah berkaitan dengan seluruh sesuatu yang dicintai dan diridai Allah.[47] Artinya, hubungan *'abd–Rabb* tidak berhenti pada pengakuan metafisis. Ia menjadi prinsip normatif yang mengarahkan tindakan. Jika Allah adalah *Rabb*, maka manusia sebagai *'abd* tidak memiliki otoritas untuk menjadikan hawa nafsunya sebagai ukuran tertinggi bagi kebenaran dan kebaikan. Di sini perlu dibedakan antara ketundukan kepada Allah dan ketundukan kepada manusia. Q.S.

Āli ‘Imrān 3: 79 menolak kemungkinan seorang manusia yang memperoleh kitab, hikmah, dan kenabian kemudian mengajak manusia menjadi hamba dirinya sebagai pengganti Allah. Sebaliknya, manusia diarahkan menjadi *rabbāniyyīn*, yakni manusia yang berorientasi kepada Tuhan melalui pengajaran dan pendalaman kitab.[48] Ayat tersebut mengandung prinsip penting mengenai batas otoritas manusia: tidak seorang pun boleh mengambil posisi yang secara teologis hanya layak bagi Allah.

Prinsip ini memiliki implikasi sosial yang penting. Ketika kehambaan diarahkan hanya kepada Allah, manusia tidak boleh mengabsolutkan manusia lain. Guru, pemimpin, tokoh agama, negara, kelompok, bahkan tradisi intelektual tetap berada dalam wilayah makhluk. Penghormatan kepada otoritas tidak boleh berubah menjadi penghambaan yang menghapus daya kritis dan tanggung jawab moral.

Dalam perspektif tasawuf, relasi *‘abd–Rabb* juga dapat dipahami sebagai hubungan antara kefakiran makhluk dan kekayaan absolut Allah. Al-Qur’an menyatakan bahwa manusia adalah pihak yang membutuhkan Allah, sedangkan Allah adalah *al-Ghaniyy*, Yang Mahakaya dan tidak membutuhkan makhluk (Q.S. Fāṭir 35: 15).[49] Ketergantungan tersebut bukan cacat dalam struktur manusia; ia merupakan fakta ontologis.

Karena itu, *‘abd* dan *Rabb* bukan dua kategori yang berdiri sendiri. Yang satu mengandaikan yang lain. Ketika manusia memahami dirinya sebagai *‘abd*, ia sekaligus mengakui Allah sebagai *Rabb*. Ketika manusia mengakui Allah sebagai *Rabb*, ia dituntut mengorganisasi hidupnya dalam kesadaran kehambaan. Relasi tersebut pada akhirnya membentuk suatu antropologi yang bersifat dialogis dan transendental.

Manusia tidak dipahami sebagai substansi tertutup yang cukup dijelaskan melalui dirinya sendiri. Ia adalah makhluk yang selalu berada dalam relasi dengan sumber keberadaannya. Identitas manusia karenanya tidak selesai pada "aku", melainkan menemukan kepenuhannya dalam hubungan "aku–Rabb".

Ketergantungan Manusia kepada Allah

Ketergantungan merupakan salah satu ciri paling mendasar dari keberadaan manusia. Manusia hadir ke dunia tanpa menentukan kelahirannya sendiri, hidup dalam jaringan kondisi yang tidak sepenuhnya dikendalikannya, dan pada akhirnya menghadapi kematian yang tidak dapat dinegosiasikan. Kesadaran terhadap kenyataan tersebut mengantar kepada pertanyaan yang lebih mendasar: apakah ketergantungan merupakan kelemahan manusia, atau justru bagian dari struktur ontologis yang memungkinkan manusia memahami dirinya secara benar?

Al-Qur'an menyatakan secara eksplisit bahwa manusia adalah pihak yang membutuhkan Allah, sedangkan Allah adalah *al-Ghaniyy*, Yang Mahakaya dan tidak membutuhkan makhluk (Q.S. Fāṭir 35: 15).[50] Pernyataan ini tidak hanya berkaitan dengan kebutuhan material. Ketergantungan manusia mencakup keberadaan, pengetahuan, daya, petunjuk, rezeki, dan kemampuan untuk menjalani kehidupan secara bermakna.

Perbedaan antara Allah dan manusia menjadi sangat tegas pada titik ini. Allah tidak membutuhkan manusia agar tetap menjadi Allah. Sebaliknya, manusia tidak dapat menjadi manusia tanpa menerima keberadaan dari Allah. Ketergantungan tersebut bersifat asimetris.

Allah adalah *al-Ghaniyy*, sedangkan manusia adalah *faqīr* kepada-Nya. Karena itu, seluruh konsep kemandirian manusia harus ditempatkan secara proporsional.

Kemandirian dalam kehidupan praktis tentu memiliki nilai. Manusia dituntut bekerja, berpikir, mengambil keputusan, mengelola sumber daya, dan memikul tanggung jawab. Akan tetapi, kemandirian praktis tidak boleh berubah menjadi klaim metafisis bahwa manusia merupakan sumber absolut bagi dirinya sendiri. Manusia dapat mandiri dalam keputusan tertentu, tetapi tidak pernah mandiri secara ontologis.

Ibn Taymiyyah menempatkan kebutuhan kepada Allah sebagai unsur yang justru dapat meninggikan kedudukan manusia. Dalam pembahasannya mengenai kehambaan, ia menghubungkan kefakiran kepada Allah dengan kemuliaan manusia, sedangkan ketergantungan kepada makhluk dapat menjadikan manusia kehilangan kebebasan batinnya.[51] Gagasan ini mengandung kritik tajam terhadap struktur ketergantungan sosial yang tidak sehat: manusia dapat menjadi sangat bergantung kepada sesuatu yang sebenarnya sama-sama lemah.

Di sini terdapat perbedaan antara *iftiqār ilā Allāh* dan ketergantungan kepada makhluk. Ketergantungan kepada Allah bersifat ontologis dan membebaskan, sedangkan ketergantungan kepada makhluk dapat menjadi bentuk subordinasi apabila berubah menjadi penyerahan total terhadap kehendak manusia lain. Paradoks tersebut penting bagi antropologi kehambaan. Semakin manusia menyadari bahwa hanya Allah yang menjadi sandaran absolut, semakin ia dapat berhubungan dengan sesama manusia tanpa mengabsolutkan mereka. Ketergantungan kepada Allah juga mempunyai konsekuensi

epistemologis. Manusia memiliki pengetahuan, tetapi pengetahuannya terbatas. Ia mampu menafsirkan realitas, tetapi tidak menguasai keseluruhan realitas. Kesadaran tersebut menghasilkan kerendahan hati intelektual. Dalam kerangka spiritual, manusia yang mengetahui batas dirinya tidak berhenti mencari pengetahuan; ia justru mencari dengan kesadaran bahwa pengetahuannya tetap bersifat terbatas.

Pemikiran kontemporer Yedi Supriadi juga memberikan tekanan pada hubungan manusia dengan sumber ketuhanannya. Dalam pembahasan mengenai konsep diri Islami, identitas manusia ditempatkan dalam hubungan dengan Allah sebagai tujuan hidup dan orientasi pengabdian.[52] Perspektif tersebut dapat dibaca sebagai usaha mengatasi pemahaman diri yang terlalu psikologis: diri manusia tidak hanya dibentuk oleh persepsi terhadap dirinya, tetapi juga oleh cara ia memahami hubungan dirinya dengan Allah.

Ketergantungan yang benar juga melahirkan *tawakkul*, tetapi tawakkul tidak identik dengan pasivitas. Manusia tetap berikhtiar karena ia adalah makhluk yang diberi kemampuan memilih dan bertindak. Ketergantungan kepada Allah tidak menghapus sebab; ia menghapus anggapan bahwa sebab memiliki kemandirian absolut. Ikhtiar adalah bentuk tanggung jawab manusia, sedangkan hasil akhirnya tetap berada dalam cakrawala ketergantungan kepada Allah.

Pada tingkat yang lebih dalam, pengakuan terhadap ketergantungan merupakan latihan untuk membongkar ilusi otonomi absolut. Manusia sering membangun identitas berdasarkan gagasan bahwa dirinya sepenuhnya mengendalikan hidup. Padahal, semakin direnungkan, semakin jelas bahwa kehidupan selalu dibentuk oleh kondisi yang melampaui kendali individu. Kehambaan tidak

meniadakan agensi; ia menempatkan agensi dalam horizon yang benar. Ketergantungan kepada Allah bukan doktrin yang merendahkan manusia. Ia justru merupakan dasar bagi kebebasan manusia dari segala bentuk absolutisasi terhadap makhluk. Manusia yang sadar bahwa Allah adalah satu-satunya tempat ketergantungan absolut tidak harus hidup dalam ketakutan terhadap manusia lain. Ia dapat bekerja, memimpin, menerima bantuan, memberi bantuan, dan berelasi secara wajar tanpa mengangkat makhluk ke posisi yang semestinya hanya ditempati oleh Allah.

Kebebasan dalam Perspektif Kehambaan

Kebebasan sering dipahami sebagai kemampuan manusia untuk menentukan dirinya tanpa campur tangan pihak lain. Pemahaman tersebut memiliki arti penting dalam filsafat modern, tetapi dalam perspektif kehambaan diperlukan pembedaan antara kebebasan sebagai kemampuan memilih dan kebebasan sebagai pembebasan dari segala bentuk perbudakan batin. Islam tidak meniadakan kehendak manusia; yang ditolak adalah anggapan bahwa kehendak manusia merupakan otoritas absolut.

Al-Qur'an memberikan dasar yang kuat bagi pengakuan terhadap kapasitas memilih manusia. Manusia ditunjukkan jalan dan berada dalam kemungkinan menjadi bersyukur atau ingkar (Q.S. al-Insān 76: 3).[53] Struktur ayat tersebut memperlihatkan adanya dimensi respons manusia terhadap petunjuk. Kehadiran petunjuk tidak berarti manusia diperlakukan sebagai makhluk tanpa kehendak.

Q.S. al-Kahf 18: 29 bahkan menggunakan formulasi yang sangat eksplisit mengenai pilihan: siapa yang berkehendak dipersilakan

beriman dan siapa yang berkehendak dipersilakan ingkar.[54] Namun ayat tersebut tidak berhenti pada pengakuan terhadap pilihan; ia langsung menghubungkan pilihan dengan konsekuensi moral. Karena itu, kebebasan Qur'ani tidak identik dengan kebebasan tanpa batas. Pilihan manusia memiliki bobot etis dan konsekuensi eksistensial.

Di sinilah kehambaan menawarkan koreksi terhadap pengertian kebebasan yang terlalu individualistik. Manusia bebas memilih, tetapi tidak bebas menentukan seluruh realitas moral sesuka hati. Ia bebas dalam arti memiliki kapasitas respons, tetapi kebebasan tersebut berlangsung dalam dunia yang memiliki struktur kebenaran, tanggung jawab, dan konsekuensi.

Kehambaan juga mengungkap paradoks kebebasan. Manusia yang menolak segala bentuk ketundukan sebenarnya tidak menjadi bebas dari ketundukan. Ia dapat menjadi hamba hawa nafsu, konsumsi, ambisi, popularitas, ideologi, atau kebutuhan akan pengakuan. Ibn Taymiyyah menaruh perhatian pada persoalan ini dengan menghubungkan kehambaan kepada Allah dengan orientasi cinta dan kehendak manusia.[55] Ketika cinta dan kehendak tidak diarahkan kepada Allah, manusia berisiko mengikat dirinya kepada objek-objek yang lebih rendah.

Dengan demikian, pertanyaan yang lebih mendasar bukanlah "Apakah manusia tunduk?", melainkan "Kepada siapa manusia tunduk dan apa yang terjadi pada dirinya karena ketundukan tersebut?" Ketundukan kepada Allah dipahami sebagai bentuk kebebasan dari penghambaan kepada selain-Nya. Dalam perspektif ini, kebebasan bukan ketiadaan keterikatan, tetapi keterarahan yang benar. Konsepsi tersebut berbeda dari determinisme. Jika manusia benar-benar tidak

memiliki kapasitas memilih, maka tanggung jawab moral kehilangan fondasinya. Sebaliknya, jika manusia dianggap sepenuhnya otonom dan tidak memiliki keterbatasan ontologis, maka ketergantungannya kepada Allah diabaikan. Perspektif kehambaan mengambil posisi yang lebih kompleks: manusia memiliki kehendak dan tanggung jawab, tetapi kehendak tersebut berlangsung dalam keterbatasan sebagai makhluk.

Kebebasan juga tidak boleh digunakan untuk membenarkan tindakan yang merusak martabat manusia lain. Karena manusia sama-sama merupakan *'abd* Allah, tidak ada manusia yang secara ontologis berhak menguasai manusia lain secara absolut. Prinsip ini memiliki implikasi etis yang luas. Kehambaan kepada Allah dapat menjadi dasar kritik terhadap segala bentuk pengkultusan manusia dan dominasi yang menjadikan manusia sebagai alat bagi kehendak manusia lain.

Kajian kontemporer mengenai Ibn Taymiyyah juga menunjukkan bahwa pembahasan kehambaan dalam pemikirannya terkait erat dengan penataan hubungan manusia dengan Allah, syariat, dan praktik spiritual.[56] Karena itu, kebebasan tidak dapat dipisahkan dari disiplin moral. Kebebasan yang tidak dibentuk oleh pengetahuan, tanggung jawab, dan pengendalian diri mudah berubah menjadi perbudakan terhadap dorongan internal.

Monograf ini memandang kebebasan sebagai kapasitas manusia untuk merespons kebenaran secara sadar dalam batas-batas ontologisnya sebagai makhluk. Kehambaan tidak menghapus kebebasan tersebut; ia memberi orientasi dan batas moral. Manusia menjadi bebas bukan ketika ia berhasil menghapus seluruh norma, melainkan ketika kehendaknya tidak lagi diperbudak oleh sesuatu yang

relatif dan mampu diarahkan secara sadar kepada kebaikan yang transenden.

Kemuliaan dalam *'Ubudiyyah*

Dalam pandangan yang sekilas paradoksal, kemuliaan manusia tidak harus dicari dengan membebaskan diri dari seluruh bentuk ketundukan. Al-Qur'an justru membuka kemungkinan bahwa manusia mencapai kemuliaan melalui hubungan yang benar dengan Allah. Karena itu, persoalan kemuliaan tidak cukup dijawab dengan pertanyaan tentang kekuasaan, kekayaan, pengetahuan, atau status sosial. Pertanyaan yang lebih mendalam adalah: dalam relasi apa manusia memperoleh nilai dirinya?

Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah telah memuliakan anak-anak Adam, menyediakan bagi mereka berbagai sarana kehidupan, dan memberikan kelebihan atas banyak makhluk yang diciptakan-Nya (Q.S. al-Isrā' 17: 70).[57] Ayat ini memberikan dasar penting bahwa martabat manusia memiliki dimensi pemberian Ilahi. Kemuliaan manusia bukan semata hasil kompetisi antarmanusia. Ia mendahului pencapaian sosial dan material.

Namun, kemuliaan yang diberikan tidak identik dengan kesempurnaan moral. Pemberian martabat ontologis tidak berarti setiap tindakan manusia menjadi mulia. Manusia dapat menyalahgunakan kemampuan yang diberikan kepadanya. Karena itu, perlu dibedakan antara *karāmah* sebagai kemuliaan yang Allah anugerahkan kepada manusia dan kualitas moral yang harus diwujudkan melalui kehidupan yang benar. Kehambaan memberikan bentuk etis terhadap kemuliaan tersebut. Manusia yang menyadari

bahwa dirinya dimuliakan oleh Allah tidak seharusnya menjadikan kemuliaan sebagai alasan untuk kesombongan. Sebaliknya, kesadaran tersebut menuntut tanggung jawab. Kemuliaan tidak berubah menjadi keangkuhan karena manusia memahami bahwa sumber kemuliaannya bukan dirinya sendiri.

Di sinilah kehambaan memiliki fungsi korektif. Manusia yang memiliki ilmu tetap hamba. Manusia yang memiliki kekuasaan tetap hamba. Manusia yang memiliki kekayaan tetap hamba. Bahkan manusia yang memiliki kedudukan spiritual tetap hamba. Tidak ada capaian manusia yang menghapus status ontologisnya sebagai makhluk.

Q.S. Āli ‘Imrān 3: 79 memberikan prinsip penting bahwa manusia yang menerima kitab, hikmah, dan kenabian tidak boleh meminta manusia lain menjadi hamba dirinya sebagai pengganti Allah.[58] Ayat tersebut menunjukkan bahwa semakin tinggi kedudukan manusia, semakin penting pula batas kehambaannya. Otoritas yang benar tidak mengubah pemilik otoritas menjadi objek penghambaan.

Ibn Taymiyyah memahami kehambaan sebagai salah satu bentuk kemuliaan tertinggi manusia.[59] Kerangka tersebut dapat dipahami melalui logika sederhana: objek pengabdian menentukan kualitas pengabdian. Jika manusia menundukkan diri kepada sesuatu yang fana dan terbatas secara mutlak, ia merendahkan dirinya sendiri. Jika ia mengabdikan diri kepada Allah, kehambaannya tidak menjadi kehinaan karena objek kehambaannya adalah Tuhan Yang Mahatinggi.

Kemuliaan dalam *‘ubūdiyyah* karena itu tidak dapat dipisahkan dari kebebasan batin. Manusia yang tidak menggantungkan harga dirinya pada pengakuan manusia lain memiliki kemungkinan lebih besar untuk

bertindak tanpa dikendalikan oleh kebutuhan akan status. Ia dapat menerima pujian tanpa mabuk pujian dan menerima kritik tanpa kehilangan seluruh orientasi dirinya.

Dimensi ini penting dalam kehidupan sosial. Kehambaan kepada Allah membangun kesetaraan ontologis antarmanusia. Semua manusia sama-sama makhluk. Perbedaan ilmu, kedudukan, kemampuan, dan tanggung jawab tetap memiliki konsekuensi sosial, tetapi tidak mengubah siapa yang menjadi Tuhan dan siapa yang menjadi makhluk. Karena itu, kehambaan dapat menjadi dasar kritik terhadap kesombongan sosial maupun pengkultusan individu.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai konsep diri Islami juga menempatkan pembentukan identitas manusia dalam hubungan dengan Allah dan pengabdian kepada-Nya.[60] Perspektif tersebut memperkuat pembacaan bahwa kemuliaan manusia tidak terutama ditemukan dalam konstruksi ego, melainkan dalam orientasi diri yang benar. Identitas yang bertumpu pada kehambaan memiliki pusat yang melampaui ego.

Kemuliaan tertinggi dalam kerangka ini bukanlah keadaan ketika manusia tidak lagi membutuhkan Allah, melainkan keadaan ketika manusia semakin sadar akan kebutuhannya kepada Allah dan sekaligus semakin matang dalam menjalankan amanah kemanusiaannya. Kehambaan tidak menghapus keagungan manusia; ia memberikan arah agar keagungan itu tidak berubah menjadi kesombongan.

Kesempurnaan Manusia dalam Kehambaan

Kesempurnaan manusia dalam perspektif kehambaan tidak dapat diukur hanya dengan keluasan pengetahuan, kecanggihan kemampuan,

atau keberhasilan menguasai lingkungan. Semua kapasitas tersebut merupakan bagian penting dari kehidupan manusia, tetapi tidak dengan sendirinya menjadikan manusia sempurna. Kesempurnaan memperoleh makna ketika seluruh kemampuan manusia bergerak menuju orientasi yang benar.

Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk yang sebaik-baiknya (Q.S. al-Tīn 95: 4).[61] Pernyataan ini memberikan dasar bagi pengakuan terhadap potensi manusia, tetapi tidak boleh dipahami sebagai klaim bahwa setiap manusia secara aktual telah mencapai kesempurnaan. Potensi dan aktualisasi merupakan dua hal berbeda. Manusia dapat memiliki kapasitas luhur, tetapi kapasitas itu dapat diarahkan kepada kebaikan maupun penyimpangan.

Di sinilah *'ubūdiyyah* berfungsi sebagai prinsip aktualisasi. Kehambaan mengarahkan kemampuan manusia agar tidak berputar semata-mata di sekitar ego. Pengetahuan diarahkan kepada kebenaran, kekuasaan kepada keadilan, kekayaan kepada kemaslahatan, kebebasan kepada tanggung jawab, dan kecerdasan kepada kebijaksanaan. Kesempurnaan bukan akumulasi kemampuan, melainkan keteraturan orientasi seluruh kemampuan tersebut.

Ibn Taymiyyah menghubungkan penyempurnaan kehambaan dengan penyempurnaan cinta kepada Allah.[62] Perspektif tersebut memungkinkan kesempurnaan manusia dibaca bukan sebagai keadaan statis, melainkan proses transformasi kehendak. Manusia yang sempurna bukan manusia yang tidak memiliki keinginan, tetapi manusia yang semakin mampu menata keinginannya agar tidak bertentangan dengan orientasi pengabdian kepada Allah.

Dalam kerangka tasawuf, proses tersebut berkaitan dengan pembinaan batin. Kehambaan tidak berhenti pada kepatuhan eksternal karena pusat kehidupan manusia berada pada hati, kehendak, dan kesadaran. Karena itu, transformasi spiritual menuntut proses panjang berupa pengendalian diri, pemurnian niat, evaluasi batin, dan pembentukan akhlak. Kesempurnaan manusia tidak dapat direduksi menjadi pengalaman mistik yang terpisah dari moralitas.

Hal tersebut sekaligus menjadi batas penting terhadap pembacaan ekstrem mengenai pengalaman spiritual. Semakin tinggi pengalaman ruhani seseorang, semakin tidak tepat jika pengalaman tersebut dijadikan dasar untuk menghapus status kehambaannya. Manusia tetap makhluk. Ia tidak menjadi Allah, tidak memiliki sifat ketuhanan secara dzati, dan tidak memperoleh kedudukan ontologis yang menyamai *al-Khāliq*. Kesempurnaan manusia justru berada dalam kesempurnaan kehambaannya.

Perspektif kontemporer Yedi Supriadi juga memperlihatkan kecenderungan untuk memahami perkembangan manusia melalui integrasi dimensi psikologis dan spiritual. Dalam materi mengenai *Konsep Diri Islami*, identitas manusia diarahkan kepada pengenalan terhadap Allah, pengabdian, dan pembentukan karakter religius.[63] Sementara pada karya mengenai *Akhlak Tasawuf*, ia menempatkan pembinaan akhlak dan praktik tasawuf sebagai bagian dari jalan menuju kesucian dan kedekatan kepada Allah.[64] Kedua sumber tersebut dapat dibaca sebagai penekanan bahwa transformasi manusia tidak selesai pada perubahan pengetahuan, tetapi menuntut perubahan kualitas batin dan karakter. Akan tetapi, kesempurnaan dalam kehambaan tidak berarti manusia mencapai keadaan tanpa

kekurangan. Manusia tetap makhluk yang terbatas, rentan lupa, keliru, dan berubah. Kesempurnaan yang dimaksud lebih tepat dipahami sebagai kesempurnaan relatif dalam aktualisasi fungsi kehambaan: semakin benar orientasi, semakin matang akhlak, semakin jernih niat, semakin bertanggung jawab tindakan, dan semakin kuat keterikatan kepada Allah, semakin dekat manusia kepada bentuk kesempurnaan yang mungkin dicapainya sebagai makhluk.

Konstruksi ini juga menghindarkan antropologi Islam dari dua ekstrem. Ekstrem pertama merendahkan manusia sampai seolah-olah manusia hanya objek pasif tanpa kemampuan. Ekstrem kedua mengagungkan manusia sedemikian rupa hingga manusia ditempatkan sebagai pusat absolut. Kehambaan menjaga keseimbangan tersebut. Manusia memiliki kemampuan, tetapi kemampuan itu adalah amanah. Manusia memiliki kehendak, tetapi kehendaknya berada dalam keterbatasan makhluk. Manusia memiliki kemuliaan, tetapi kemuliaan itu merupakan anugerah Allah. Manusia dapat mencapai kedalaman spiritual, tetapi tetap tidak keluar dari status kehambaannya.

Kesempurnaan manusia karena itu bersifat relasional. Ia tidak ditemukan dalam keterpisahan dari Allah, melainkan dalam keterarahan yang semakin sempurna kepada-Nya. Manusia tidak menjadi sempurna dengan menghapus kebutuhan kepada Allah, tetapi dengan memahami kebutuhan tersebut secara sadar dan menjadikannya dasar bagi kehidupan yang bermakna.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa *'ubūdiyyah* merupakan paradigma integratif bagi kesempurnaan manusia. Ia menghubungkan ontologi, etika, spiritualitas, kebebasan, dan kemuliaan dalam satu struktur. Kesempurnaan bukan pencapaian ego

yang membuat manusia merasa telah melampaui keterbatasannya, melainkan kematangan seorang makhluk dalam menempatkan dirinya secara benar di hadapan Allah.

Pada akhirnya, hakikat manusia sebagai *'abd* tidak mengerdilkan kemanusiaan. Justru melalui kehambaan manusia menemukan batas yang membuatnya rendah hati, orientasi yang membuatnya terarah, tanggung jawab yang membuatnya bermoral, dan hubungan transenden yang membuat kehidupannya bermakna. Manusia mencapai kepenuhan kemanusiaannya bukan ketika ia berhenti menjadi hamba, melainkan ketika ia semakin sadar, bebas, bermartabat, dan matang dalam menjalankan kehambaannya kepada Allah.

RUH, NAFS, QALB, DAN PERJALANAN BATIN

Ruh dan Dimensi Transendental

Pembicaraan mengenai manusia dalam khazanah Islam tidak pernah selesai pada deskripsi biologis atau psikologis. Manusia memang hadir sebagai tubuh yang menempati ruang, bergerak dalam waktu, mengalami kebutuhan, dorongan, emosi, dan relasi sosial; tetapi reduksi manusia kepada seluruh fenomena tersebut meninggalkan satu pertanyaan yang lebih mendasar: dari manakah kemungkinan manusia untuk melampaui dirinya sendiri berasal? Pertanyaan ini mengantar pembahasan kepada konsep *ruh*, sebuah istilah yang dalam Al-Qur'an berada pada wilayah yang sekaligus dekat dengan eksistensi manusia dan jauh dari kemampuan epistemiknya. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa pengetahuan manusia mengenai *ruh* sangat terbatas (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[65]

Keterbatasan tersebut memiliki konsekuensi metodologis. *Ruh* tidak dapat diperlakukan semata-mata sebagai objek yang dapat diobservasi sebagaimana objek empiris. Al-Qur'an tidak memberikan uraian anatomis mengenai *ruh*, melainkan menempatkannya dalam horizon ketuhanan, kehidupan, dan keterbatasan pengetahuan manusia. Ketika penciptaan Adam digambarkan berkaitan dengan peniupan *ruh* oleh Allah, bahasa wahyu tersebut tidak semestinya dibaca sebagai perpindahan bagian dari zat Tuhan kepada manusia. Allah tetap al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk; penyandaran *ruh* kepada Allah harus dipahami dalam kerangka penciptaan dan pemuliaan ilahi, bukan sebagai identitas ontologis antara Tuhan dan

manusia. Al-Qur'an menggambarkan proses tersebut dalam kaitannya dengan penyempurnaan penciptaan manusia (Q.S. al-Ḥijr 15: 29).[66]

Di sinilah dimensi transendental *ruh* memperoleh maknanya. Transendental tidak berarti bahwa *ruh* merupakan "bagian Tuhan" yang berada di dalam manusia. Pengertian semacam itu justru mengaburkan perbedaan fundamental antara *al-Khāliq* dan *al-makhlūq*. Dimensi transendental menunjuk pada kenyataan bahwa manusia mempunyai orientasi eksistensial yang tidak habis dijelaskan oleh kebutuhan material. Manusia dapat mengarahkan kehendaknya kepada sesuatu yang dipandang lebih tinggi daripada kepentingan dirinya sendiri; ia dapat menahan dorongan, mencari kebenaran, mengorbankan kepentingan pribadi, mencintai tanpa kalkulasi keuntungan, dan mengarahkan hidup kepada Allah. Kemampuan melampaui kepentingan langsung inilah yang membuka ruang bagi pembacaan spiritual mengenai manusia.

Dalam pemikiran kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi, *ruh* ditempatkan dalam hubungan integratif dengan *nafs* dan jasad. Pada uraian mengenai "Filsafat Ruh", ia menjelaskan *ruh* sebagai prinsip vital yang menggerakkan jasad, sementara *nafs* berkaitan dengan dimensi jiwa yang mencakup kesadaran, kehendak, emosi, dan pikiran. Konstruksi tersebut menarik karena tidak menempatkan *ruh*, *nafs*, dan jasad sebagai entitas yang berdiri tanpa hubungan, melainkan sebagai unsur yang bekerja dalam satu struktur kehidupan manusia.[67] Gagasan ini dapat dibaca sebagai upaya menyusun antropologi spiritual yang tidak memutus hubungan antara dimensi metafisik dan pengalaman psikologis. Namun, pembacaan tersebut perlu ditempatkan secara kritis. Istilah *ruh* dalam tradisi Islam tidak memiliki satu penggunaan

teknis yang selalu identik pada setiap karya dan setiap konteks. Ia dapat menunjuk pada prinsip kehidupan, realitas spiritual, atau konteks tertentu yang berkaitan dengan wahyu dan pertolongan ilahi. Karena itu, tidak memadai jika *ruh* segera disamakan dengan "kesadaran" dalam pengertian psikologi modern. Kesadaran psikologis adalah kategori fenomenologis yang dapat diteliti melalui pengalaman dan perilaku, sedangkan *ruh* berada dalam horizon metafisik yang tidak sepenuhnya dapat direduksi kepada gejala kesadaran.

Perbedaan tersebut penting karena perjalanan batin tidak identik dengan peningkatan kemampuan psikologis. Seseorang dapat memiliki konsentrasi yang kuat, kestabilan emosi, dan kemampuan reflektif yang tinggi, tetapi seluruh kemampuan tersebut belum dengan sendirinya menunjukkan kedekatan kepada Allah. Tradisi tasawuf menuntut orientasi moral dan teologis: transformasi batin harus mengubah hubungan manusia dengan Tuhan, sesama, dan dirinya sendiri. Karena itu, pengalaman batin tidak dapat menjadi ukuran tunggal kemajuan spiritual.

Konsepsi al-Ghazālī memberikan kedalaman penting pada persoalan tersebut. Dalam pembahasannya mengenai unsur-unsur batin manusia, *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *ʻaql* tidak dipahami secara sederhana sebagai empat benda atau organ yang terpisah. Istilah-istilah tersebut memiliki penggunaan lahir dan batin yang saling berkaitan, terutama ketika manusia dipahami sebagai makhluk yang memiliki kemampuan menerima pengetahuan, mengarahkan kehendak, dan mengalami perubahan moral.[68] Kerangka al-Ghazālī memungkinkan *ruh* dipahami bukan sebagai konsep yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari arsitektur antropologis yang hanya dapat dimengerti

melalui relasinya dengan keseluruhan kehidupan batin. Dimensi transendental *ruh* akhirnya tidak terutama terletak pada kemampuan manusia untuk mengalami sesuatu yang luar biasa, melainkan pada keterarahannya kepada sumber makna yang melampaui ego. Manusia menjadi manusia secara lebih utuh ketika kehidupan batinnya tidak berputar tanpa akhir di sekitar kepentingan diri. Transendensi bukan pelarian dari kemanusiaan, melainkan pembebasan manusia dari penjara keakuan yang menjadikan dirinya sendiri sebagai ukuran terakhir bagi segala sesuatu.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa *ruh* dapat dipahami sebagai horizon transendental antropologi Islam: bukan sebagai identitas ketuhanan dalam diri manusia, melainkan sebagai dimensi yang memungkinkan manusia menyadari keterbatasan dirinya, menerima orientasi ilahi, dan mengarahkan seluruh struktur keakuannya menuju penghambaan. Dalam kerangka tersebut, perjalanan spiritual bukan perjalanan menuju "menjadi Tuhan", melainkan perjalanan menjadi manusia yang semakin sadar akan kedudukannya sebagai *'abd*. Kesadaran transendental justru mencapai kematangannya ketika manusia semakin jernih membedakan antara siapa dirinya dan kepada siapa seluruh keberadaannya tertuju.

Nafs dan Struktur Keakuan

Jika *ruh* membuka manusia kepada dimensi transendental, *nafs* memperlihatkan sisi lain yang jauh lebih problematis: manusia sebagai makhluk yang mengalami dirinya sendiri sebagai "aku". *Nafs* tidak cukup diterjemahkan sebagai "jiwa" apabila terjemahan tersebut menghilangkan ambivalensi maknanya. Dalam tradisi Islam, *nafs* dapat

menunjuk kepada diri manusia, subjek personal, atau dimensi kejiwaan yang mengandung kecenderungan-kecenderungan yang harus dididik. Karena itu, *nafs* bukan semata-mata musuh yang harus dimusnahkan. Ia merupakan wilayah tempat kehendak, dorongan, kecenderungan, dan pembentukan karakter berlangsung.

Al-Qur'an sendiri menghadirkan *nafs* dalam berbagai nuansa. Ia dapat menjadi objek penyucian, sekaligus sumber kecenderungan yang mengarah kepada keburukan. Pernyataan bahwa keberuntungan berkaitan dengan penyucian *nafs* dan kerugian dengan pengotorannya menunjukkan bahwa persoalan fundamental bukan keberadaan *nafs* itu sendiri, melainkan arah transformasinya (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[69] *Nafs* dengan demikian memiliki dimensi dinamis. Ia bukan identitas psikologis yang selesai, melainkan medan pembentukan manusia.

Pemahaman tersebut menghindarkan tasawuf dari dualisme simplistis antara "jiwa baik" dan "tubuh buruk". Problem spiritual manusia bukan terutama terletak pada kenyataan bahwa ia mempunyai tubuh atau dorongan alamiah, melainkan pada ketidakmampuan menempatkan dorongan tersebut dalam tatanan yang benar. Kebutuhan makan, seksual, keamanan, pengakuan, dan kepemilikan pada dirinya bukan kejahatan. Ia menjadi problem ketika berubah menjadi pusat orientasi kehidupan sehingga manusia kehilangan kemampuan untuk membatasi dirinya.

Al-Ghazālī mengembangkan analisis yang sangat berpengaruh mengenai dinamika tersebut. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, pembahasan mengenai penyakit batin memperlihatkan bahwa kehancuran moral sering bermula dari ketidakteraturan dorongan dan kehendak. Hasrat, kemarahan, kecintaan terhadap kedudukan, harta, dan pujian dapat

mengambil posisi yang melampaui proporsinya. Karena itu, pendidikan spiritual tidak cukup dengan pemberian informasi normatif; manusia harus mengalami transformasi struktur keinginannya.[70]

Di sini *nafs* dapat dipahami sebagai struktur keakuan yang senantiasa berusaha menjadikan pengalaman sebagai pusat dirinya. Ego dalam pengertian psikologis modern tidak identik dengan *nafs*, tetapi keduanya memiliki wilayah pertemuan analitis: keduanya berkaitan dengan pengalaman diri, orientasi kepentingan, penilaian terhadap diri, dan relasi dengan dunia. Perbedaan konseptual tetap harus dijaga. *Nafs* dalam antropologi Islam tidak dapat direduksi menjadi salah satu konstruksi psikologi Barat karena ia membawa dimensi etis dan eskatologis yang lebih kuat.

Problem keakuan muncul ketika "aku" berubah dari subjek moral menjadi pusat nilai. Manusia tidak lagi bertanya apakah sesuatu benar, melainkan apakah sesuatu menguntungkan dirinya; tidak lagi bertanya apakah tindakannya adil, melainkan apakah tindakannya meningkatkan citra dirinya. Dalam bentuk yang lebih halus, ego bahkan dapat menggunakan bahasa spiritual untuk mempertahankan dirinya: merasa lebih suci karena ibadah, merasa lebih tinggi karena pengetahuan, atau merasa lebih dekat kepada Allah karena pengalaman batin tertentu. Pada titik tersebut, spiritualitas justru dapat menjadi instrumen baru bagi ego.

Tradisi tasawuf memahami paradoks ini dengan serius. Penyucian *nafs* tidak berarti menghasilkan kepribadian tanpa identitas. Manusia tetap memiliki nama, sejarah, kehendak, tanggung jawab, dan keunikan. Yang ditransformasikan ialah pusat orientasinya. Keakuan tidak harus dihapus sebagai eksistensi personal, tetapi harus

ditundukkan agar tidak menjadi penguasa mutlak atas kehidupan batin. Al-Qur'an memberikan gambaran penting tentang *nafs al-ammārah bi al-sū'*, yakni kecenderungan diri yang mendorong kepada keburukan, tetapi ayat tersebut sendiri menunjukkan bahwa kecenderungan tersebut berada dalam dinamika rahmat Allah (Q.S. Yūsuf 12: 53).[71] Hal itu berarti struktur keakuan tidak bersifat deterministik. Manusia tidak ditakdirkan secara moral untuk menjadi budak dorongan-dorongannya. Kesadaran, pertobatan, latihan, dan pertolongan ilahi membuka kemungkinan perubahan.

Konstruksi tersebut membawa implikasi filosofis yang penting. Kebebasan manusia dalam perspektif spiritual tidak dapat dipahami sekadar sebagai kemampuan melakukan apa yang diinginkan. Jika keinginan itu sendiri dibentuk oleh dorongan yang tidak terkendali, maka mengikuti semua keinginan justru merupakan bentuk perbudakan. Kebebasan yang lebih mendalam muncul ketika manusia mampu mengambil jarak dari dorongannya, menilainya, lalu memilih tindakan berdasarkan orientasi yang lebih tinggi.

Karena itu, perjalanan batin tidak dimulai dengan kebencian terhadap diri. Ia dimulai dengan kemampuan melihat diri secara jujur. *Nafs* harus dikenali sebelum ditransformasikan. Kesadaran diri menjadi tahap epistemik bagi penyucian: seseorang tidak mungkin membersihkan sesuatu yang tidak bersedia ia lihat.

Monograf ini memandang *nafs* sebagai struktur keakuan yang bersifat dinamis dan ambivalen. Ia merupakan sumber identitas personal sekaligus lokasi utama konflik spiritual. Transformasi *nafs* bukan penghancuran personalitas, melainkan reorganisasi orientasi kehidupan: dari pengutamaan diri menuju pengabdian, dari impuls

menuju pertimbangan, dari klaim kepemilikan menuju amanah, dan dari pencarian pengakuan menuju keikhlasan. Pada titik itulah *nafs* mulai kehilangan dominasinya dan membuka ruang bagi *qalb* sebagai pusat kesadaran yang lebih jernih.

Ego dan Hijab Batin

Ego menjadi problem spiritual bukan karena manusia memiliki kesadaran tentang dirinya, melainkan karena kesadaran tersebut dapat berubah menjadi keterikatan terhadap konstruksi diri. Manusia membutuhkan identitas agar dapat bertindak, bertanggung jawab, dan berelasi. Akan tetapi, identitas yang semula berfungsi sebagai sarana dapat berubah menjadi pusat eksistensi. Pada saat itulah "aku" tidak lagi sekadar menunjuk siapa seseorang, tetapi menjadi ukuran mengenai siapa yang berhak dihormati, siapa yang harus dikalahkan, dan apa yang harus dimiliki.

Dalam perspektif tasawuf, hijab batin tidak selalu berbentuk dosa yang kasar. Ia dapat hadir sebagai kebiasaan, prasangka, kesombongan, kecintaan terhadap dunia, kebutuhan akan pengakuan, bahkan keterikatan terhadap keberhasilan spiritual. Hijab adalah sesuatu yang menghalangi kejernihan persepsi batin. Al-Qur'an menggambarkan keadaan hati yang tertutup atau mengeras sebagai persoalan epistemologis sekaligus moral: manusia bukan sekadar "tidak mengetahui", tetapi dapat berada dalam kondisi batin yang membuatnya tidak mampu menerima kebenaran secara jernih.

Kesombongan merupakan salah satu bentuk hijab yang paling fundamental karena ia membuat seseorang tidak bersedia menerima kenyataan yang bertentangan dengan citra dirinya. Penolakan terhadap

kebenaran dapat berakar pada ketidakmauan untuk meruntuhkan posisi ego. Dalam kerangka ini, kesombongan bukan sekadar sikap sosial, melainkan gangguan terhadap kemampuan manusia untuk mengetahui dan mengakui sesuatu di luar dirinya.

Al-Ghazālī memperlakukan penyakit seperti *kibr*, *'ujb*, *ḥasad*, *ḥubb al-jāh*, dan kecintaan berlebihan terhadap dunia sebagai persoalan batin yang harus dibongkar melalui pengenalan terhadap motif tersembunyi. Kejahatan moral tidak selalu bermula dari tindakan eksternal. Ia dapat berakar pada orientasi batin yang kemudian memperoleh bentuk sosial.[72] Karena itu, pembenahan perilaku tanpa pemeriksaan motif berisiko menghasilkan moralitas performatif.

Dalam bahasa psikologi, seseorang dapat melakukan tindakan yang secara sosial tampak baik sambil mempertahankan kebutuhan akan superioritas. Tasawuf menaruh perhatian pada paradoks tersebut karena ukuran transformasi tidak berhenti pada apa yang tampak. Keikhlasan, misalnya, menyangkut relasi batin antara tindakan dan orientasi kepada Allah. Karena itu, seseorang dapat melakukan perbuatan benar tetapi masih berada dalam pergulatan ego.

Persoalan menjadi lebih kompleks ketika ego mengambil bentuk spiritual. Seorang pencari dapat merasa dirinya lebih "sadar" daripada orang lain, menganggap pengalaman batinnya sebagai tanda keistimewaan, atau menggunakan pengetahuan tasawuf untuk membangun status simbolik. Pada tahap ini, pengetahuan tentang penghancuran ego justru dapat memperkuat ego. Paradoks semacam ini menjelaskan mengapa tradisi sufi menekankan kerendahan hati, pengawasan diri, dan kesinambungan amal sebagai ukuran yang lebih dapat dipercaya daripada pengalaman ekstatis.

Dalam *Sirr al-Asrār* yang dinisbatkan kepada Syekh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, perjalanan spiritual dikaitkan dengan perpindahan manusia dari keadaan lahir menuju dimensi batin, sementara hati diposisikan sebagai wilayah penting bagi pengetahuan dan kehidupan ruhani.[73] Terlepas dari persoalan kritik teks dan sejarah atribusi karya tersebut, gagasan ini memperlihatkan suatu pola sufistik yang luas: penghalang terbesar perjalanan manusia sering berada di dalam dirinya sendiri.

Hijab dengan demikian tidak identik dengan dunia. Dunia bukan musuh ontologis manusia. Yang menjadi hijab ialah keterikatan yang membuat dunia mengambil posisi sebagai tujuan akhir. Harta, jabatan, ilmu, bahkan hubungan sosial dapat menjadi sarana kebaikan apabila ditempatkan dalam tatanan nilai yang tepat; semuanya berubah menjadi hijab ketika manusia kehilangan kemampuan untuk melihatnya sebagai amanah dan menjadikannya sebagai sumber identitas mutlak.

Al-Qur’an memberikan kritik terhadap manusia yang menjadikan hawa nafsu sebagai orientasi tertinggi: “apakah engkau melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya?” (Q.S. al-Furqān 25: 43).[74] Bahasa ayat tersebut sangat kuat karena menunjukkan bahwa dominasi keinginan dapat memperoleh struktur yang menyerupai penghambaan. Seseorang mungkin secara verbal mengakui Tuhan, tetapi secara eksistensial dapat tunduk kepada dorongan dirinya sendiri.

Di sinilah konsep hijab memperoleh kedalaman filosofis. Hijab bukan sekadar sesuatu yang menutup manusia dari Allah; ia juga merupakan struktur interpretatif yang membuat manusia salah membaca dirinya sendiri. Orang yang dikuasai ego tidak hanya gagal melihat Allah secara jernih, tetapi juga gagal melihat dirinya. Ia

menyangka dirinya merdeka ketika sebenarnya dikendalikan oleh kebutuhan akan pengakuan; menyangka dirinya kuat ketika sebenarnya rapuh terhadap penilaian orang lain; menyangka dirinya berilmu ketika pengetahuannya menjadi alasan untuk merendahkan sesama. Maka, pembukaan hijab menuntut proses *muhāsabah*: kemampuan untuk menginterogasi motif, keinginan, dan citra diri. Pertanyaan spiritual yang mendasar bukan sekadar "apa yang saya lakukan?", melainkan "siapa yang sedang berbicara melalui tindakan saya?" Apakah tindakan itu lahir dari pengabdian, ketakutan, keserakahan, kebutuhan akan pujian, atau keinginan menguasai? Monograf ini mengembangkan gagasan bahwa ego dapat dipahami sebagai "pusat gravitasi" keakuan. Selama seluruh pengalaman ditarik menuju kepentingan "aku", *qalb* sulit berfungsi sebagai pusat kesadaran yang jernih. Karena itu, perjalanan batin tidak pertama-tama menuntut penambahan pengalaman, melainkan pengurangan dominasi ego. Semakin ego kehilangan klaim sebagai pusat absolut, semakin terbuka kemungkinan bagi kesadaran yang berorientasi kepada kebenaran.

Qalb sebagai Pusat Kesadaran

Dalam antropologi spiritual Islam, *qalb* tidak memadai jika diterjemahkan hanya sebagai "perasaan". Bahasa modern cenderung menempatkan hati sebagai pusat emosi dan otak sebagai pusat rasionalitas. Tradisi Islam klasik memiliki struktur yang lebih kompleks. *Qalb* adalah pusat batin yang dapat mengetahui, memahami, menghendaki, menerima petunjuk, menjadi jernih, atau menjadi tertutup. Karena itu, *qalb* merupakan konsep epistemologis sekaligus etis. Al-Qur'an menghubungkan ketidakmampuan memahami dengan

hati: manusia mempunyai hati tetapi tidak menggunakannya untuk memahami, mempunyai mata tetapi tidak menggunakannya untuk melihat, dan mempunyai telinga tetapi tidak menggunakannya untuk mendengar (Q.S. al-A'rāf 7: 179).[75] Ayat tersebut tidak sedang mengajukan teori anatomi, melainkan menunjukkan bahwa kemampuan mengetahui mempunyai dimensi moral. Masalah manusia tidak selalu terletak pada kurangnya informasi; kadang ia mengetahui sesuatu secara intelektual tetapi tidak mampu membiarkan pengetahuan itu mengubah orientasi hidupnya.

Al-Ghazālī memberikan artikulasi mendalam mengenai *qalb* sebagai realitas batin yang memiliki fungsi pengetahuan dan orientasi. Dalam pembahasannya tentang keajaiban hati, ia menggunakan konsep *qalb* secara berlapis: hati dapat menunjuk organ fisik sekaligus substansi spiritual yang menjadi pusat pengetahuan dan pengenalan. Struktur ini memungkinkan pemahaman bahwa manusia bukan sekadar makhluk yang "memiliki informasi", tetapi makhluk yang dapat menginternalisasi pengetahuan menjadi transformasi.[76]

Perbedaan antara mengetahui dan menyadari menjadi penting. Pengetahuan dapat tinggal di tingkat representasi mental; kesadaran menuntut keterlibatan eksistensial. Seseorang dapat mengetahui bahwa kesombongan buruk dan tetap menjadi sombong. Ia dapat mengetahui pentingnya kejujuran dan tetap berbohong. Pengetahuan semacam itu belum menjadi pengetahuan yang mengubah diri. Dalam bahasa spiritual, *qalb* adalah tempat ketika pengetahuan mulai menjadi keadaan batin.

Karena itu, kejernihan *qalb* bukan keadaan psikologis yang identik dengan ketenangan. Seseorang dapat tenang tetapi tidak benar; dapat

merasa damai tetapi sedang menghindari kenyataan. Kejernihan hati harus diukur secara normatif: apakah ia semakin mampu menerima kebenaran, mengendalikan ego, mencintai kebaikan, dan mengarahkan kehidupan kepada Allah.

Al-Qur'an menggambarkan bahwa hati dapat memperoleh ketenteraman melalui zikir kepada Allah (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[77] Ayat ini tidak boleh dipersempit menjadi formula psikologis untuk menghilangkan stres. Zikir memiliki struktur teologis: ia mengembalikan orientasi kesadaran kepada Allah. Ketenangan merupakan konsekuensi dari penataan orientasi, bukan sekadar efek relaksasi.

Dalam pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, *qalb* juga memperoleh posisi penting dalam pembicaraan mengenai spiritualitas dan psikologi. Karya-karyanya yang terdaftar dalam katalog dan publikasi resminya mencakup kajian mengenai psikologi spiritual, filsafat qalbu, meditasi Islam, dan tazkiyat al-nafs.[78] Keberadaan rangkaian karya tersebut menunjukkan upayanya mengembangkan bahasa psikologi yang berinteraksi dengan tradisi spiritual Islam. Namun, konstruksi kontemporer tersebut tetap perlu dibaca secara kritis agar istilah psikologis tidak secara otomatis dianggap identik dengan terminologi sufistik klasik. *Qalb* sebagai pusat kesadaran juga membantu menjelaskan mengapa perjalanan batin bersifat transformasional. Kesadaran bukan sekadar "menyadari bahwa saya ada". Kesadaran spiritual mengandung kemampuan untuk menyaksikan gerak batin tanpa sepenuhnya diperbudak olehnya. Ketika marah muncul, seseorang dapat mengetahui kemarahan itu tanpa harus menjadi kemarahan. Ketika iri hadir, ia dapat mengenalinya sebelum iri tersebut

menjadi tindakan. Jarak reflektif inilah yang memungkinkan kehendak memperoleh kembali kebebasannya.

Pada tahap lebih dalam, *qalb* menjadi pusat integrasi. Akal memberikan penalaran, *nafs* menyediakan dorongan dan pengalaman diri, tubuh memberikan medium tindakan, sedangkan orientasi ruhani memberi arah transendental. *Qalb* bukan pengganti akal, melainkan tempat berbagai dimensi manusia memperoleh orientasi moral dan spiritual.

Konstruksi ini membawa konsekuensi terhadap konsep pendidikan. Pendidikan yang hanya memenuhi ingatan menghasilkan manusia yang mengetahui; pendidikan yang menyentuh *qalb* berusaha menghasilkan manusia yang berubah. Karena itu, pendidikan spiritual tidak dapat diukur hanya dengan jumlah pengetahuan agama yang dimiliki. Pertanyaan yang lebih mendalam adalah: apakah pengetahuan tersebut telah mengubah cara seseorang memandang dirinya, orang lain, dunia, dan Allah? Monograf ini memandang *qalb* sebagai pusat kesadaran integratif: wilayah tempat pengetahuan, kehendak, nilai, dan orientasi transendental bertemu. Kesadaran yang matang bukanlah akumulasi pengalaman batin, melainkan kemampuan menjaga keterarahan diri kepada kebenaran ketika ego, dorongan, dan situasi terus berubah. Dari perspektif tersebut, perjalanan menuju *qalb* bukan perjalanan meninggalkan dunia, tetapi perjalanan memperoleh cara berada di dunia yang tidak lagi dikuasai oleh dunia.

Penyakit-Penyakit Batin

Penyakit batin merupakan salah satu kategori paling penting dalam tradisi etika dan tasawuf karena menunjukkan bahwa kerusakan

manusia tidak selalu bermula dari tindakan yang terlihat. Sebelum menjadi perilaku, keburukan sering hadir sebagai orientasi batin. Hasad, takabbur, riya, cinta berlebihan terhadap dunia, marah yang tidak terkendali, dan keterikatan terhadap pujian merupakan gejala yang bekerja di wilayah batin sebelum memperoleh manifestasi sosial.

Al-Qur'an menggunakan bahasa hati untuk menjelaskan sebagian keadaan tersebut. Hati dapat sakit, mengeras, terkunci, atau memperoleh ketenteraman. Penggunaan bahasa ini mengisyaratkan bahwa kesehatan manusia tidak cukup dipahami sebagai kondisi fisik dan psikologis, tetapi juga sebagai kualitas orientasi batin. Penyakit hati bukan diagnosis medis; ia merupakan kategori moral-spiritual mengenai keadaan manusia di hadapan kebenaran.

Al-Ghazālī mengembangkan sistem analisis penyakit batin secara luas dalam bagian *muhlikāt* dari *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Struktur tersebut penting karena ia memperlihatkan bahwa penyakit moral memiliki mekanisme internal. Kesombongan, misalnya, tidak muncul begitu saja; ia berhubungan dengan penilaian berlebihan terhadap diri dan rendahnya kemampuan melihat keterbatasan. Hasad muncul ketika keberadaan keunggulan orang lain dipersepsi sebagai ancaman terhadap harga diri. Riya muncul ketika tindakan diarahkan kepada pandangan manusia, bukan semata-mata kepada Allah.[79]

Pendekatan semacam itu jauh lebih mendalam daripada sekadar daftar dosa. Ia menuntut analisis mengenai bagaimana sebuah kecenderungan terbentuk. Jika seseorang hanya diberitahu bahwa iri itu buruk, ia belum tentu memahami struktur iri. Ia perlu menyadari bahwa iri dapat berakar pada perbandingan sosial, rasa tidak cukup, kebutuhan akan pengakuan, dan ketidakmampuan menerima

pembagian karunia yang berbeda. Kesadaran semacam itu mengubah terapi spiritual dari sekadar larangan menjadi proses pembongkaran struktur batin.

Salah satu problem paling serius adalah bahwa penyakit batin dapat menyamar sebagai kebajikan. Ambisi dapat menyamar sebagai dedikasi; dominasi dapat menyamar sebagai kepemimpinan; kebutuhan akan pujian dapat menyamar sebagai semangat berdakwah; keras kepala dapat menyamar sebagai keteguhan prinsip. Karena itu, evaluasi spiritual harus mampu membedakan substansi tindakan dari motif yang menopangnya.

Al-Qur'an memperingatkan bahwa keberhasilan spiritual berkaitan dengan penyucian diri (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[80] Konsep *tazkiyah* dalam ayat tersebut tidak hanya bermakna menghilangkan keburukan, tetapi juga mengembangkan potensi kebaikan. Penyucian tidak identik dengan kekosongan. Jiwa yang disucikan bukan jiwa tanpa keinginan, melainkan jiwa yang keinginannya berada dalam tatanan moral.

Dalam kerangka tersebut, penyakit batin dapat dipahami melalui tiga lapisan. Pertama, lapisan persepsi: seseorang salah melihat dirinya atau dunia. Kedua, lapisan afeksi: persepsi tersebut menghasilkan kecenderungan emosional tertentu. Ketiga, lapisan kehendak: kecenderungan itu mendorong tindakan. Penyembuhan karenanya tidak cukup dilakukan pada tingkat perilaku. Ia perlu menyentuh cara melihat dan cara menginginkan.

Tradisi tasawuf juga mengajarkan bahwa penyakit batin dapat berulang dalam bentuk yang berbeda. Seseorang mungkin berhasil mengatasi kecintaan terhadap harta, tetapi kemudian menggantinya dengan kecintaan terhadap status spiritual. Ia mungkin meninggalkan

pujian duniawi tetapi mulai mencari pengakuan sebagai orang saleh. Transformasi semacam ini menunjukkan elastisitas ego: ketika satu bentuk keterikatan dilepaskan, ego dapat membangun bentuk baru.

Kritik tersebut penting bagi gagasan kesucian. Kesucian tidak dapat diukur melalui citra sosial. Semakin tinggi seseorang menilai dirinya sebagai orang yang telah mencapai tingkat spiritual tertentu, semakin besar kebutuhan untuk mempertanyakan penilaian tersebut. Kesadaran akan kemungkinan penyakit tersembunyi justru merupakan bagian dari kesehatan spiritual.

Dalam kerangka psikologi spiritual kontemporer, Yedi Supriadi menempatkan kesehatan mental dalam hubungan dengan pengelolaan hati, pikiran, dan jiwa serta orientasi transendental.[81] Gagasan tersebut dapat dipahami sebagai usaha memperluas konsep kesehatan mental sehingga tidak hanya berkaitan dengan stabilitas psikologis, tetapi juga makna, orientasi, dan kualitas hubungan manusia dengan Tuhan. Sintesis ini produktif sejauh perbedaan antara kategori klinis dan kategori spiritual tetap dijaga. Monograf ini mengusulkan bahwa penyakit batin sebaiknya dipahami sebagai gangguan orientasi pusat diri. Ketika pusat kehidupan bergeser kepada ego, berbagai penyakit muncul sebagai variasi dari keterikatan yang sama. Hasad, takabbur, riya, dan cinta dunia tampak berbeda, tetapi dapat memiliki akar bersama: kebutuhan mempertahankan “aku” sebagai pusat nilai.

Penyembuhan, karena itu, bukan sekadar menekan gejala. Ia menuntut reposisi pusat kehidupan. Manusia perlu belajar bahwa dirinya bukan pusat absolut dunia, bahwa kelebihan orang lain tidak mengurangi martabatnya, bahwa pujian bukan ukuran kebenaran, dan bahwa keberhasilan material bukan ukuran nilai eksistensial. Pada saat

orientasi tersebut berubah, penyakit batin kehilangan tanah tempat ia tumbuh.

Tazkiyat al-Nafs

Tazkiyat al-nafs merupakan salah satu konsep sentral dalam perjalanan spiritual Islam karena ia mengubah spiritualitas dari sekadar pengalaman menjadi proses pembentukan manusia. Kata *tazkiyah* mengandung medan makna penyucian sekaligus pertumbuhan. Karena itu, penyucian *nafs* tidak boleh dipahami hanya sebagai pembuangan sifat buruk; ia juga merupakan pengembangan kapasitas manusia agar mampu mewujudkan kebaikan secara semakin matang.

Al-Qur'an menempatkan penyucian diri sebagai persoalan fundamental keberuntungan manusia (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[82] Ayat tersebut mengandung suatu antropologi yang dinamis. Manusia tidak digambarkan sebagai makhluk yang secara moral sudah selesai. Ia memiliki potensi yang dapat diarahkan kepada jalan yang berbeda. *Tazkiyah* menjadi proses aktualisasi kemungkinan moral tersebut.

Dalam tradisi al-Ghazālī, pembinaan jiwa tidak berdiri di luar syariat. Praktik ibadah, pengendalian diri, muhasabah, dan pembentukan akhlak saling berhubungan. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* sendiri dibangun dalam arsitektur yang mempertemukan praktik lahir dengan transformasi batin: ibadah tidak berhenti pada bentuk, sementara kehidupan sosial juga menjadi ruang pendidikan moral.[83] Pandangan tersebut menolak pemisahan tajam antara "agama lahir" dan "spiritualitas batin".

Penyucian juga tidak berarti bahwa manusia menjadi tanpa dorongan. Tradisi Islam tidak menuntut penghapusan seluruh kebutuhan manusia. Yang diperlukan ialah *tahdhīb*, penataan dan

pendidikan. Nafsu makan, seksual, kebutuhan terhadap harta, kehormatan, dan keamanan mempunyai tempat dalam kehidupan manusia, tetapi harus berada dalam batas moral. Jiwa yang sehat bukan jiwa tanpa daya, melainkan jiwa yang dayanya terintegrasi.

Di sini tampak perbedaan mendasar antara pengekangan dan transformasi. Pengekangan dapat menghasilkan perilaku yang tampak tertib tanpa mengubah kecenderungan internal. Transformasi bekerja lebih dalam: seseorang perlahan-lahan tidak hanya menahan iri, tetapi belajar bersyukur; bukan sekadar menahan marah, tetapi mengembangkan keluasan jiwa; bukan sekadar meninggalkan kesombongan, tetapi menerima keterbatasan dirinya.

Proses itu membutuhkan pengulangan. Akhlak tidak dibentuk oleh satu keputusan besar, tetapi oleh pola tindakan yang terus menerus. Karena itu, *tazkiyah* memiliki dimensi temporal. Ia merupakan proses menjadi, bukan status yang dapat diklaim. Seseorang yang merasa telah selesai menyucikan dirinya justru memperlihatkan bahwa proses tersebut belum matang.

Dalam pemikiran Yedi Supriadi, *tazkiyat al-nafs* ditempatkan sebagai proses transformatif yang berkaitan dengan pembersihan sifat tercela dan pengembangan sifat terpuji menuju pembentukan manusia yang lebih utuh.[84] Konstruksi tersebut beresonansi dengan tradisi klasik, tetapi memiliki bahasa kontemporer yang menghubungkan penyucian jiwa dengan psikologi, pendidikan, dan pembentukan karakter. Kontribusi pentingnya terletak pada usaha menjadikan tazkiyah bukan sekadar tema mistik, melainkan kerangka pembentukan manusia. Kendati demikian, konsep *insān kāmil* perlu digunakan dengan hati-hati. Kesempurnaan manusia dalam tradisi spiritual tidak

boleh dipahami sebagai kesempurnaan absolut yang menghapus status manusia sebagai makhluk. Manusia yang semakin sempurna secara moral justru semakin menyadari kehambaannya. Kesempurnaan spiritual bersifat relasional: ia menunjukkan kedalaman penghambaan, bukan peningkatan status ontologis manusia menuju ketuhanan.

Tazkiyah juga memiliki dimensi sosial. Jiwa yang disucikan tidak hanya menghasilkan ketenangan personal. Ia mengubah cara manusia memperlakukan orang lain. Jika seseorang merasa semakin dekat kepada Allah tetapi semakin merendahkan manusia, maka terdapat persoalan serius dalam proses spiritualnya. Kesalehan batin harus menemukan ekspresi dalam keadilan, kasih sayang, amanah, dan pengendalian diri.

Dalam kerangka ini, *tazkiyah* dapat dipandang sebagai teknologi moral dalam pengertian yang sangat berbeda dari teknologi modern. Ia menyediakan seperangkat disiplin yang memungkinkan manusia mengubah pola perhatian, keinginan, dan tindakan. *Muhāsabah* mengubah cara seseorang mengamati dirinya; zikir mengarahkan perhatian kepada Allah; puasa mendidik kemampuan menunda kepuasan; sedekah mengurangi keterikatan terhadap kepemilikan; dan pelayanan kepada sesama mengoreksi kecenderungan egosentris.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa *tazkiyat al-nafs* merupakan proses reorganisasi keseluruhan struktur keakuan. Penyucian tidak selesai ketika sifat buruk berkurang, tetapi mencapai kedalaman ketika pusat orientasi manusia berubah. “Aku” tidak lagi menjadi tujuan akhir kehidupan. Ia tetap ada sebagai subjek yang bertanggung jawab, tetapi hidup dalam horizon amanah dan penghambaan.

Tazkiyah bukan proyek untuk menciptakan manusia yang steril dari pergulatan. Ia adalah pendidikan agar manusia mampu mengolah pergulatan itu menjadi jalan kedewasaan. Jiwa yang disucikan bukan jiwa yang tidak pernah jatuh, melainkan jiwa yang mampu mengenali kejatuhannya, kembali, belajar, dan terus mengarahkan diri kepada Allah.

Mujahadah dan Riyadhah

Jika *tazkiyat al-nafs* menunjuk kepada arah transformasi, *mujāhadah* dan *riyāḍah* menjelaskan dimensi praksis dari transformasi tersebut. Keduanya menunjukkan bahwa pembentukan manusia tidak berlangsung melalui pengetahuan saja. Seseorang dapat memahami prinsip pengendalian diri secara intelektual tetapi tetap gagal mengendalikan dirinya ketika berhadapan dengan situasi nyata. Pengetahuan memerlukan latihan agar menjadi disposisi.

Mujāhadah secara konseptual mengandung makna pengerahan kesungguhan dalam menghadapi sesuatu yang menuntut perjuangan. Dalam konteks spiritual, ia berkaitan dengan perjuangan melawan kecenderungan yang menghalangi orientasi kepada Allah. *Riyāḍah* menunjuk pada latihan yang dilakukan secara disiplin. Kedua konsep tersebut saling melengkapi: *mujāhadah* menegaskan dimensi perjuangan, sedangkan *riyāḍah* menegaskan dimensi pembiasaan.

Al-Qur'an menghubungkan kesungguhan manusia dalam jalan Allah dengan kemungkinan memperoleh petunjuk-Nya (Q.S. al-'Ankabūt 29: 69).[85] Ayat ini tidak memberikan jaminan bahwa perjuangan spiritual menghasilkan pengalaman mistik tertentu. Ia menegaskan bahwa pencarian jalan Allah menuntut kesungguhan. Petunjuk hadir dalam

horizon perjuangan, bukan dalam kemalasan batin. Dalam tradisi al-Ghazālī, perubahan akhlak memerlukan latihan yang terus menerus. Sifat-sifat jiwa tidak dianggap sebagai keadaan yang sama sekali tidak dapat diubah. Manusia dapat membentuk kebiasaan baru melalui tindakan yang diulang, refleksi, dan pengendalian diri.[86] Pandangan ini mempunyai implikasi pedagogis yang besar: akhlak bukan sekadar pengetahuan mengenai yang baik, melainkan karakter yang telah menjadi kecenderungan tindakan.

Riyāḍah karenanya tidak identik dengan penyiksaan diri. Jika latihan spiritual berubah menjadi penghancuran tubuh atau kebanggaan atas kemampuan menahan penderitaan, tujuan awalnya telah bergeser. Disiplin spiritual harus mengembangkan kemampuan manusia untuk menjalankan kewajiban dan berbuat baik, bukan menghasilkan rasa superior karena mampu melakukan praktik yang tidak dilakukan orang lain.

Puasa merupakan contoh penting. Secara lahiriah ia menahan makan dan minum pada waktu tertentu, tetapi secara spiritual ia dapat menjadi latihan untuk mengatur impuls. Demikian pula zikir melatih perhatian, sedangkan sedekah melatih pelepasan keterikatan terhadap harta. Nilai latihan tidak terletak pada penderitaan itu sendiri, melainkan pada perubahan struktur keinginan.

Konteks ini juga menjelaskan mengapa *riyāḍah* tidak dapat dipisahkan dari niat. Latihan yang sama dapat menghasilkan transformasi berbeda tergantung orientasinya. Seseorang dapat melakukan disiplin spiritual demi mendekat kepada Allah, tetapi dapat pula melakukannya demi citra kesalehan. Praktik eksternal tidak dengan sendirinya mengungkapkan kualitas batin.

Syekh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī dalam korpus ajaran yang dinisbatkan kepadanya menekankan keterhubungan antara praktik syariat dan perjalanan batin. Dalam *Sirr al-Asrār*, dimensi lahir dan batin ibadah tidak dipertentangkan, tetapi diarahkan menuju kedalaman penghambaan.[87] Kerangka ini penting karena menunjukkan bahwa latihan spiritual yang otentik tidak menghapus syariat. Justru disiplin lahir menjadi salah satu medium pembentukan batin.

Mujahadah juga menuntut kemampuan menghadapi kegagalan. Manusia yang sedang menempuh jalan spiritual tidak selalu mengalami perkembangan linear. Ada fase kemajuan, kemunduran, kelalaian, dan kebangkitan kembali. Kesalahan menjadi problem ketika ia berubah menjadi alasan untuk menyerah atau sumber pembenaran diri. Dalam perspektif pendidikan jiwa, kegagalan dapat menjadi bahan *muhāsabah*.

Di sinilah disiplin spiritual berbeda dari proyek pengembangan diri yang berorientasi pada efisiensi. Tujuan *riyāḍah* bukan menghasilkan manusia yang lebih produktif demi produktivitas. Ia bertujuan membentuk manusia yang lebih tertib dalam hubungannya dengan Allah, dirinya, dan sesama. Efisiensi hanyalah kemungkinan sekunder.

Yedi Supriadi dalam karya-karyanya tentang transformasi diri, tazkiyah, meditasi Islam, dan spiritualitas berusaha mengartikulasikan disiplin batin dengan bahasa kontemporer.[88] Rangkaian pemikiran tersebut dapat dipertemukan dengan tradisi klasik sejauh tidak terjadi penyamaan yang tergesa-gesa antara pengalaman psikologis dan maqām spiritual. Meditasi, misalnya, dapat dipahami sebagai latihan perhatian, tetapi dalam kerangka Islam orientasinya memperoleh karakter khusus melalui zikir, tauhid, dan penghambaan.

Monograf ini memahami *mujāhadah* sebagai keberanian untuk berhadapan dengan diri sendiri dan *riyāḍah* sebagai pembentukan kemampuan baru melalui latihan yang konsisten. Keduanya membentuk jembatan antara kesadaran dan karakter. Kesadaran tanpa latihan mudah berubah menjadi wawasan sesaat; latihan tanpa kesadaran mudah berubah menjadi rutinitas mekanis.

Perjalanan batin mencapai kedewasaan ketika manusia tidak lagi menunggu motivasi untuk berbuat baik. Kebaikan perlahan menjadi kecenderungan. Pada tahap tersebut, *riyāḍah* telah menghasilkan *malakah*: kualitas batin yang relatif stabil. Manusia tidak hanya melakukan kebaikan; ia mulai menjadi pribadi yang secara spontan lebih mudah memilih kebaikan.

Ruh, Nafs, dan Qalb dalam Pemikiran Syekh Abdul Qadir al-Jailani

Pemikiran Syekh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī mengenai manusia perlu dibaca dalam horizon tasawuf Sunni yang menempatkan perjalanan spiritual sebagai pendalaman penghambaan, bukan pelepasan dari syariat. Salah satu teks yang sangat berpengaruh dalam tradisi tersebut adalah *Sirr al-Asrār*, sebuah karya yang secara tradisional dinisbatkan kepada al-Jīlānī dan dalam edisi modern diterjemahkan secara interpretatif oleh Tosun Bayrak.[89] Karena sejarah transmisi teks-teks sufistik abad pertengahan tidak selalu sederhana, atribusi dan formulasi doktrinalnya perlu diperlakukan dengan kehati-hatian akademik.

Dalam teks tersebut, struktur manusia digambarkan melalui lapisan-lapisan batin dan perjalanan dari dimensi lahir menuju dimensi yang lebih dalam. Hati menempati posisi penting sebagai wilayah

kehidupan spiritual dan pengetahuan batin. Kerangka ini memberikan dasar untuk membaca perjalanan manusia bukan sebagai perpindahan geografis, tetapi sebagai transformasi kualitas keberadaan.

Yang menarik dari perspektif al-Jīlānī adalah hubungan erat antara syariat, tarekat, ma'rifat, dan hakikat. Dalam *Sirr al-Asrār*, praktik lahir tidak dianggap sebagai sesuatu yang harus ditinggalkan ketika seseorang memasuki kehidupan batin. Sebaliknya, dimensi batin merupakan pendalaman makna dari praktik lahir. Kerangka ini mengoreksi kecenderungan modern yang terkadang mempertentangkan agama formal dengan pengalaman spiritual.

Jika dibaca melalui struktur *ruh–nafs–qalb*, pemikiran al-Jīlānī dapat dipahami sebagai suatu antropologi perjalanan. *Nafs* merepresentasikan wilayah kecenderungan dan keakuan yang harus dididik; *qalb* merupakan pusat penerimaan dan kesadaran batin; sementara *ruh* mengarahkan pembacaan manusia kepada dimensi kehidupan yang lebih tinggi. Namun, kategorisasi tersebut adalah konstruksi analitis monograf ini; tidak semua terminologi tersebut harus dianggap sebagai sistem tiga unsur yang disusun secara eksplisit oleh al-Jīlānī dalam bentuk modern.

Dalam tradisi yang dinisbatkan kepadanya, hati digambarkan sebagai wilayah yang perlu dibersihkan agar dapat menerima cahaya pengetahuan. Metafora cermin yang harus dibersihkan sangat kuat dalam spiritualitas Islam: persoalannya bukan bahwa cahaya tidak ada, tetapi bahwa kemampuan manusia untuk memantulkannya terhalang oleh kotoran batin. Pembacaan semacam ini juga muncul dalam kajian atas *Sirr al-Asrār* yang menempatkan pembersihan hati sebagai bagian penting dari perjalanan spiritual.[90]

Metafora cermin mengandung implikasi epistemologis. Kesadaran manusia tidak pernah sepenuhnya netral. Hasrat, ketakutan, prasangka, dan kepentingan diri memengaruhi cara ia menerima realitas. Karena itu, penyucian hati bukan sekadar pembentukan moral, tetapi juga pembentukan kapasitas mengetahui. Manusia yang batinnya dikuasai kebencian akan melihat dunia melalui kebencian; manusia yang dikuasai iri akan membaca keberhasilan orang lain sebagai ancaman; manusia yang terikat pujian akan mengukur kebenaran melalui respons sosial.

Al-Jīlānī juga penting karena menolak pemisahan tajam antara pengalaman mistik dan tanggung jawab moral. Kedekatan kepada Allah tidak dibuktikan terutama oleh klaim pengalaman luar biasa. Ukurannya adalah perubahan dalam penghambaan, keikhlasan, tawakkal, dan perilaku. Kerangka ini membuat tasawuf tetap terikat pada dimensi etis.

Di sinilah konsep *qalb* memperoleh posisi strategis. Hati bukan sekadar tempat "perasaan religius", tetapi wilayah integrasi antara pengetahuan dan penghambaan. Manusia dapat mengetahui sesuatu dengan lidahnya, tetapi pengetahuan yang belum masuk ke hati belum menjadi pengetahuan transformatif. Struktur ini sejalan dengan kritik sufistik terhadap pengetahuan yang berhenti pada verbalitas.

Hubungan *nafs* dan *qalb* juga bersifat dinamis. *Nafs* yang tidak dididik dapat mengaburkan kejernihan *qalb*. Sebaliknya, *qalb* yang hidup dapat mengarahkan *nafs* menuju tatanan yang lebih baik. Perjalanan spiritual bukan pemusnahan salah satu unsur, tetapi perubahan hubungan antara unsur-unsur tersebut. Pembacaan terhadap al-Jīlānī harus menghindari romantisasi. Tradisi Qādiriyyah

dan penghormatan kepada seorang wali tidak boleh dijadikan alasan untuk menerima setiap teks, kisah karamah, atau atribusi secara kritis tanpa verifikasi. Nilai intelektual pemikiran al-Jīlānī justru lebih kuat ketika dibaca dengan disiplin sumber. Sumber primer perlu dibedakan dari karya yang kemudian berkembang di sekitar tokoh.

Monograf ini mengembangkan sintesis bahwa kerangka al-Jīlānī dapat dibaca sebagai model perjalanan dari dominasi diri menuju kejernihan hati dan penghambaan. *Nafs* merupakan wilayah perjuangan; *qalb* merupakan pusat transformasi; dan *ruh* menjadi horizon transendental. Ketiganya tidak membentuk tiga "benda" dalam diri manusia, melainkan tiga dimensi analitis yang membantu memahami bagaimana manusia bergerak dari kehidupan yang dikuasai dorongan menuju kehidupan yang diarahkan oleh kesadaran ketuhanan.

Pada akhirnya, inti pemikiran tersebut bukan pencarian pengalaman batin demi pengalaman itu sendiri. Jalan spiritual memperoleh legitimasi ketika menghasilkan manusia yang semakin tunduk kepada Allah, semakin rendah hati terhadap sesama, dan semakin jernih dalam mengenali keterbatasan dirinya. Di sinilah tasawuf menjadi antropologi moral: perjalanan ke dalam justru diuji oleh cara manusia kembali hadir di dunia.

Dari Nafs Menuju Qalb

Perjalanan dari *nafs* menuju *qalb* bukan perpindahan dari satu tempat ke tempat lain, melainkan perubahan pusat orientasi kesadaran. Manusia tetap hidup dalam struktur keakuannya, tetapi hubungan antara "aku" dan kehidupan batinnya berubah. Pada tahap

awal, manusia cenderung mengalami dunia melalui kepentingan diri: apa yang menguntungkan, merugikan, mengancam, atau meningkatkan harga dirinya. Perjalanan spiritual dimulai ketika ia mampu mengambil jarak dari pola tersebut.

Al-Qur'an memberikan dasar kuat bagi pembacaan transformatif ini melalui konsep penyucian *nafs*. Keberuntungan tidak dikaitkan dengan penguatan ego, melainkan dengan penyucian diri (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[91] Ini berarti bahwa perkembangan manusia dalam Islam tidak terutama berupa akumulasi kekuatan diri. Ia merupakan transformasi cara diri menggunakan kekuatannya.

Nafs tidak perlu dihancurkan agar *qalb* hidup. Yang diperlukan adalah perubahan hierarki. Dorongan tetap ada, tetapi tidak lagi memerintah. Keinginan tetap ada, tetapi tidak lagi menjadi ukuran tertinggi. Identitas tetap ada, tetapi tidak lagi diperlakukan sebagai pusat absolut. Inilah makna penting dari pendidikan spiritual: bukan menghapus manusia, tetapi menertibkan manusia.

Al-Ghazālī memberikan kerangka yang membantu memahami perubahan tersebut. Jiwa manusia memiliki berbagai daya yang harus ditempatkan secara proporsional. Akal, kemarahan, dan syahwat tidak harus dihapus; masing-masing perlu ditata agar menghasilkan keberanian, pengendalian diri, dan kebijaksanaan.[92] Keseimbangan bukan keadaan pasif, melainkan hasil pendidikan yang terus menerus.

Perjalanan menuju *qalb* dengan demikian merupakan proses pemindahan pusat gravitasi. Selama *nafs* menjadi pusat, dunia dipahami terutama dalam hubungannya dengan kepentingan diri. Ketika *qalb* mulai hidup, manusia dapat melihat sesuatu dalam horizon yang lebih luas. Keberhasilan orang lain tidak selalu dipersepsi sebagai

ancaman; kegagalan tidak selalu dipahami sebagai penghinaan; kehilangan tidak selalu dianggap sebagai kehancuran identitas.

Kejernihan hati juga berkaitan dengan kemampuan menerima kenyataan. Ego menginginkan dunia sesuai dengan kehendaknya. *Qalb* yang matang belajar menerima bahwa kenyataan tidak selalu tunduk pada keinginan pribadi. Penerimaan bukan pasrah tanpa usaha, melainkan kemampuan membedakan apa yang dapat diubah dan apa yang harus diterima dengan tawakkal.

Zikir mempunyai posisi penting dalam proses tersebut karena ia mengembalikan perhatian kepada Allah. Al-Qur'an menghubungkan zikir dengan ketenteraman hati (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[93] Secara spiritual, zikir memecahkan dominasi perhatian yang terus berputar pada diri. Manusia belajar mengingat sesuatu yang lebih besar daripada dirinya.

Dalam pemikiran Yedi Supriadi, konsep transformasi diri, tazkiyah, dan psikologi spiritual menunjukkan perhatian terhadap perubahan struktur kepribadian melalui orientasi spiritual.[94] Gagasan tersebut dapat dipertemukan dengan tradisi tasawuf klasik pada tingkat konstruksi, bukan dengan menyatakan bahwa istilah psikologi kontemporer identik dengan terminologi sufi. Nilai dialognya terletak pada pertanyaan yang sama: bagaimana manusia dapat bergerak dari pola diri yang reaktif menuju kesadaran yang lebih terarah?

Perjalanan dari *nafs* menuju *qalb* juga merupakan perjalanan dari reaktivitas menuju refleksivitas. Orang yang dikuasai *nafs* cenderung segera bereaksi terhadap rangsangan: dipuji lalu membesar, dikritik lalu marah, kehilangan lalu putus asa, melihat keberhasilan orang lain lalu iri. *Qalb* yang semakin matang menciptakan ruang antara stimulus dan respons. Ruang tersebut adalah wilayah kebebasan moral.

Kebebasan semacam itu tidak berarti manusia menjadi bebas dari keterbatasan psikologis. Ia berarti manusia memiliki kemampuan semakin besar untuk tidak identik dengan dorongan sesaat. Inilah salah satu titik pertemuan yang produktif antara tasawuf dan refleksi psikologis kontemporer: manusia tidak harus menjadi budak seluruh isi batinnya.

Pada tingkat lebih tinggi, perjalanan ini menghasilkan perubahan dalam cara manusia memandang dirinya. Ia tidak lagi bertanya semata-mata "apa yang saya inginkan?", tetapi "apa yang seharusnya saya kehendaki?" Pergeseran dari *want* menuju *ought*, dari keinginan menuju orientasi normatif, merupakan salah satu tanda penting kematangan moral.

Monograf ini memandang transisi dari *nafs* menuju *qalb* sebagai reorganisasi pusat kesadaran. *Nafs* tidak dihapus, tetapi ditundukkan; *qalb* tidak menjadi "organ gaib" yang menggantikan seluruh kemampuan manusia, tetapi menjadi metafora sekaligus konsep antropologis tentang pusat integrasi pengetahuan, nilai, dan orientasi spiritual. Perjalanan ini pada akhirnya menghasilkan manusia yang tidak kehilangan dirinya, tetapi menemukan dirinya dalam relasi yang benar dengan Allah.

Dari Qalb Menuju Kesadaran

Perjalanan dari *qalb* menuju kesadaran merupakan tahap ketika transformasi batin mulai memperoleh bentuk epistemologis yang lebih matang. *Qalb* yang telah mengalami penyucian tidak berhenti pada ketenteraman emosional. Ia menghasilkan cara mengetahui, menilai, dan bertindak yang berbeda. Kesadaran spiritual bukan sekadar

keadaan “merasakan kehadiran Tuhan”, tetapi perubahan menyeluruh dalam cara manusia mengalami keberadaannya.

Al-Qur’an menggambarkan manusia yang memperoleh ketenteraman melalui zikir kepada Allah (Q.S. al-Ra‘d 13: 28), tetapi ketenteraman tersebut harus dibaca dalam keseluruhan struktur wahyu: manusia tetap berada dalam tanggung jawab moral, menghadapi ujian, dan dituntut berbuat baik. Kesadaran tidak menghapus realitas dunia; ia mengubah cara manusia berada di dalamnya.[95]

Kesadaran yang dimaksud di sini bukan kesadaran dalam arti psikologis semata. Ia mencakup *muraqabah*: kesadaran bahwa kehidupan berlangsung di bawah pengawasan dan pengetahuan Allah. Dalam kerangka tersebut, manusia mulai memiliki “pengamat batin” yang memungkinkan dirinya memeriksa pikiran, niat, emosi, dan tindakan sebelum semuanya berubah menjadi perilaku.

Muhāsabah dan *muraqabah* kemudian membentuk dua dimensi penting. *Muhāsabah* melihat ke belakang dan mengevaluasi apa yang telah dilakukan; *muraqabah* menjaga perhatian pada apa yang sedang berlangsung. Yang pertama membentuk refleksi, yang kedua membentuk kewaspadaan. Keduanya mencegah kehidupan spiritual menjadi sekadar nostalgia pengalaman religius.

Al-Ghazālī menempatkan pengawasan diri dan pemeriksaan batin sebagai bagian penting dari kehidupan spiritual. Dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, disiplin batin tidak dipisahkan dari evaluasi niat, tindakan, dan orientasi kepada Allah.[96] Kerangka ini menunjukkan bahwa kesadaran spiritual bersifat praktis. Ia harus memengaruhi keputusan konkret. Pada tahap ini, konsep “kesadaran” perlu dibebaskan dari pemahaman

populer yang menjadikannya sekadar perasaan damai atau pengalaman mistik. Kesadaran yang matang dapat justru membuat manusia lebih peka terhadap penderitaan, ketidakadilan, dan kelemahan dirinya sendiri. Ia tidak selalu nyaman. Kejernihan kadang menuntut seseorang melihat kebenaran yang menyakitkan tentang dirinya.

Kesadaran juga tidak sama dengan intuisi. Dalam sejumlah karya kontemporer Yedi Supriadi, spiritualitas dan intuisi dikaji dalam hubungan dengan pembentukan jati diri.[97] Dialog dengan gagasan tersebut dapat membuka kemungkinan memahami intuisi sebagai salah satu bentuk pengalaman batin, tetapi intuisi tidak boleh diperlakukan sebagai ukuran otomatis kebenaran. Dalam kerangka Islam, pengalaman subjektif tetap perlu diuji melalui wahyu, akal, etika, dan dampaknya terhadap perilaku.

Pembedaan tersebut sangat penting agar perjalanan batin tidak jatuh kepada subjektivisme spiritual. Seseorang tidak dapat menganggap setiap pengalaman batinnya sebagai petunjuk ilahi hanya karena pengalaman itu terasa kuat. Semakin dalam kesadaran spiritual, semakin besar pula tuntutan kerendahan hati epistemologis. Manusia tetap mungkin keliru dalam membaca pengalaman dirinya.

Dalam perspektif Syekh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, dimensi batin memperoleh makna melalui kedekatan kepada Allah, tetapi jalan tersebut tetap berada dalam kerangka penghambaan. *Sirr al-Asrār* menampilkan perjalanan spiritual sebagai pendalaman dari praktik dan orientasi keagamaan, bukan sebagai pembatalan syariat.[98] Karena itu, kesadaran tertinggi tidak menghasilkan manusia yang merasa berada di luar norma; ia menghasilkan manusia yang semakin sadar akan keterikatannya kepada Allah. Konsekuensi etisnya sangat menentukan.

Kesadaran yang benar semestinya membuat seseorang lebih sulit berbuat zalim ketika tidak ada pengawasan sosial. Ia tidak membutuhkan kamera, pujian, atau hukuman eksternal untuk mengingat tanggung jawab. Kesadaran telah menjadi pengawasan internal yang berakar pada iman.

Dalam pengertian ini, kesadaran spiritual dapat disebut sebagai bentuk internalisasi tauhid. Tauhid tidak hanya menyatakan bahwa Allah itu Esa secara doktrinal, tetapi mengorganisasi orientasi hidup sehingga tidak ada kepentingan lain yang memperoleh status sebagai pusat absolut. Harta, jabatan, popularitas, bahkan diri sendiri tidak lagi menjadi "tuhan-tuhan kecil" yang menguasai kehendak.

Kesadaran tersebut juga membawa perubahan terhadap pengalaman waktu. Manusia tidak lagi hidup semata-mata untuk pemuasan segera. Ia mampu menunda, menahan, dan mengarahkan tindakan berdasarkan tujuan yang lebih jauh. Kesadaran eskatologis memberi struktur temporal pada moralitas: tindakan hari ini memiliki makna yang melampaui hari ini.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kesadaran spiritual merupakan tahap ketika *qalb* berfungsi sebagai pusat orientasi hidup, bukan sekadar sebagai ruang pengalaman batin. Kesadaran berarti kemampuan menghadirkan Allah dalam horizon keputusan, menjaga jarak dari dominasi ego, membaca pengalaman secara kritis, dan menerjemahkan kejernihan batin menjadi tindakan etis.

Perjalanan *ruh–nafs–qalb* dengan demikian tidak membentuk tangga yang meninggalkan unsur sebelumnya. *Ruh* membuka horizon transendental; *nafs* menyediakan medan perjuangan dan pembentukan diri; *qalb* menjadi pusat integrasi; dan kesadaran

merupakan aktualisasi dari integrasi tersebut dalam kehidupan. Manusia yang sadar bukan manusia yang telah selesai dari pergulatan, melainkan manusia yang mengetahui bagaimana menghadapi pergulatan tanpa kehilangan arah.

Pada puncaknya, kesadaran spiritual bukanlah kesadaran akan "keistimewaan diri", tetapi kesadaran akan kehambaan. Semakin manusia menyadari kedalaman keberadaannya, semakin ia memahami keterbatasannya. Di situlah perjalanan batin menemukan paradoksnya: manusia mendekati kedalaman dirinya bukan dengan membesarkan ego, melainkan dengan meletakkan ego pada tempatnya. Ia tetap menjadi "aku", tetapi "aku" yang mengetahui bahwa dirinya bukan pusat terakhir dari realitas.

HAKIKAT SEBAGAI FONDASI TRANSFORMASI

Kesadaran akan Keterbatasan Diri

Kesadaran akan keterbatasan diri merupakan titik awal yang menentukan dalam transformasi manusia. Keterbatasan di sini tidak semata-mata menunjuk pada kelemahan biologis, keterbatasan pengetahuan, keterbatasan kemampuan mengendalikan keadaan, atau kefanaan kehidupan. Ia menunjuk pada suatu kesadaran eksistensial yang lebih mendalam: manusia tidak pernah menjadi sumber mutlak bagi keberadaannya sendiri. Ia hadir dalam dunia yang tidak ia ciptakan, menerima kehidupan yang tidak ia pilih pada permulaannya, menggunakan kemampuan yang tidak ia produksi dari ketiadaan, dan bergerak menuju kematian yang tidak dapat ia batalkan. Kesadaran semacam ini menggeser manusia dari ilusi otonomi absolut menuju pengenalan yang lebih jujur terhadap struktur keberadaannya.

Di sinilah keterbatasan memperoleh makna spiritual. Manusia dapat memiliki pengetahuan, tetapi pengetahuannya tidak identik dengan pengetahuan mutlak; dapat memiliki kehendak, tetapi kehendaknya berlangsung dalam kondisi-kondisi yang tidak sepenuhnya ia tentukan; dapat mengusahakan masa depan, tetapi tidak pernah menguasai seluruh konsekuensi tindakannya. Charles Taylor, dalam pembahasannya mengenai pembentukan identitas modern, menunjukkan bahwa manusia selalu berada dalam suatu horizon makna yang lebih luas daripada dirinya sendiri. Identitas tidak lahir dari diri yang sepenuhnya terisolasi, melainkan terbentuk melalui hubungan manusia dengan sumber-sumber nilai yang menentukan apa

yang dipandang baik, luhur, layak, dan bermakna.[99] Perspektif ini penting karena menunjukkan bahwa kesadaran diri tidak sama dengan peneguhan ego. Mengenal diri justru dapat berarti menyadari bahwa diri selalu berada dalam jaringan makna yang mendahuluinya.

Dalam perspektif Islam, kesadaran tersebut memperoleh kedalaman ontologis melalui konsep *'abd*, yakni manusia sebagai hamba. Status kehambaan bukan pertama-tama suatu penurunan martabat, melainkan penemuan struktur keberadaan yang sebenarnya. Manusia menjadi hamba bukan karena kehilangan kebebasan, tetapi karena kebebasannya tidak pernah bersifat absolut. Ia adalah makhluk yang menerima keberadaan, bukan keberadaan yang menciptakan dirinya sendiri. Al-Qur'an bahkan merumuskan orientasi fundamental penciptaan manusia dalam hubungan dengan pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[100] Ayat tersebut tidak harus dipersempit menjadi legitimasi bagi ritualisme, sebab *'ibādah* dalam horizon Qur'ani memiliki konsekuensi yang jauh lebih luas bagi orientasi seluruh kehidupan.

Kesadaran akan keterbatasan juga harus dibedakan dari sikap rendah diri. Rendah diri psikologis dapat membuat manusia memandang dirinya tidak bernilai; sedangkan kesadaran ontologis tentang keterbatasan justru membebaskan manusia dari tuntutan untuk menjadi sesuatu yang secara hakiki tidak mungkin ia menjadi. Manusia tidak perlu menjadi mutlak agar memiliki martabat. Ia justru menemukan martabatnya ketika menerima kenyataan bahwa ia adalah makhluk, kemudian menjalankan kemungkinan-kemungkinan kemanusiaannya secara bertanggung jawab dalam batas tersebut. Kesalahan mendasar muncul ketika keterbatasan ditolak dan manusia

berusaha membangun identitas berdasarkan ilusi penguasaan total. Al-Ghazālī memberikan orientasi yang sangat penting bagi persoalan ini. Dalam *Kīmiyā-yi Sa'ādat*, pengetahuan tentang diri ditempatkan sebagai pintu menuju pengetahuan tentang Tuhan, tetapi pengetahuan diri yang dimaksud bukan sekadar pengenalan terhadap tubuh, perilaku, atau dorongan biologis. Diri harus dikenali dalam struktur terdalamnya: asal-usulnya, tujuan keberadaannya, kecenderungannya, serta hubungannya dengan dunia dan kehidupan akhirat.[101] Dengan demikian, pengenalan terhadap keterbatasan bukan tahap yang terpisah dari pengetahuan spiritual. Ia justru merupakan kondisi epistemik bagi lahirnya pengetahuan yang lebih benar.

Pada titik ini, kritik terhadap paradigma manusia modern menjadi relevan. Modernitas telah memperluas kapasitas manusia untuk mengubah dunia, tetapi peningkatan kapasitas teknis tidak dengan sendirinya menghasilkan peningkatan kebijaksanaan eksistensial. Manusia dapat mengendalikan banyak aspek lingkungan sekaligus kehilangan kemampuan untuk memahami batas dirinya. Ketika kemampuan teknis dibaca sebagai ukuran kecukupan eksistensial, manusia mudah mengidentifikasi kebebasan dengan ketiadaan batas. Padahal, kebebasan yang tidak mengenali batas dapat berubah menjadi bentuk baru keterikatan: keterikatan kepada hasrat, prestise, konsumsi, produktivitas, atau kebutuhan untuk terus-menerus membuktikan diri.

Kesadaran keterbatasan karena itu bukan pengunduran diri dari dunia. Ia merupakan koreksi terhadap cara manusia menempatkan dirinya di dalam dunia. Al-Qur'an memperingatkan bahwa melupakan Allah dapat berakibat pada keterasingan manusia dari dirinya sendiri (Q.S. al-Ḥasyr 59: 19).[102] Dalam pembacaan tafsir klasik, "melupakan

diri" tidak sekadar berarti kehilangan ingatan psikologis mengenai identitas, tetapi kehilangan orientasi terhadap kemaslahatan dan keselamatan dirinya karena meninggalkan hubungan yang benar dengan Allah.[103] Hubungan antara mengingat Allah dan mengenal diri dengan demikian bersifat struktural: orientasi transenden menentukan kualitas kesadaran terhadap diri.

Pemikiran Ibn 'Arabī membawa persoalan ini ke tingkat metafisik yang lebih subtil. Dalam pembahasannya mengenai pengetahuan diri, manusia tidak dapat memahami dirinya secara memadai apabila menganggap dirinya sebagai keberadaan yang mandiri dari Allah. Namun, hal ini tidak berarti bahwa manusia identik dengan Allah. Justru kesadaran yang benar terhadap diri memperlihatkan ketergantungan, kemungkinan, kefakiran, dan kehambaan manusia. Dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Ibn 'Arabī menghubungkan pengenalan diri dengan kesadaran manusia akan sifat *imkān* dan *iftikār*, yakni kemungkinan ontologis dan ketergantungan kepada Allah.[104] Pembacaan ini penting untuk mencegah kesalahpahaman bahwa mistisisme Islam menghapus perbedaan antara Pencipta dan ciptaan.

Karena itu, kesadaran akan keterbatasan tidak boleh dipahami sebagai tujuan akhir. Ia adalah pembongkaran terhadap konstruksi diri yang palsu. Ego sering kali hidup melalui klaim-klaim yang tidak disadari: aku mengetahui, aku menguasai, aku menentukan, aku memiliki, aku layak, aku mampu. Transformasi dimulai ketika klaim-klaim tersebut diperiksa dan ditempatkan dalam horizon yang lebih luas. Kesadaran semacam ini tidak menghancurkan kepribadian, melainkan memurnikannya. Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa transformasi spiritual tidak dimulai dari penambahan

pengalaman batin, melainkan dari perubahan cara manusia memahami status ontologis dirinya. Seseorang yang belum menerima keterbatasannya akan sulit menerima ketergantungannya; dan seseorang yang tidak menerima ketergantungannya akan cenderung menjadikan spiritualitas sebagai sarana memperkuat ego. Kesadaran akan keterbatasan merupakan bentuk awal kerendahan hati intelektual dan spiritual. Dari sana manusia dapat bergerak menuju pengakuan bahwa keberadaannya bukan milik absolut dirinya sendiri.

Kesadaran akan Ketergantungan kepada Allah

Jika kesadaran akan keterbatasan membongkar ilusi kemandirian manusia, kesadaran akan ketergantungan kepada Allah memberikan arah positif bagi transformasi tersebut. Manusia tidak cukup mengetahui bahwa dirinya terbatas; ia perlu memahami kepada siapa keterbatasan itu bermuara. Tanpa orientasi transenden, kesadaran terhadap keterbatasan dapat berhenti sebagai pesimisme eksistensial. Dalam Islam, keterbatasan manusia menemukan makna karena keberadaan manusia selalu berada dalam relasi ketergantungan kepada Allah sebagai sumber wujud, pemelihara kehidupan, dan tujuan akhir pengabdian.

Ketergantungan (*iftikār*) memiliki makna yang lebih dalam daripada kebutuhan psikologis. Manusia memang bergantung kepada makanan, udara, masyarakat, pengetahuan, dan berbagai kondisi material. Namun semua bentuk ketergantungan tersebut pada akhirnya mengungkap struktur yang lebih fundamental: manusia tidak memberikan keberadaan kepada dirinya sendiri. Ia menerima keberadaan. Karena itu, ketergantungan kepada Allah bukan keadaan

tambahan yang muncul ketika manusia beragama, melainkan kenyataan ontologis yang melekat pada statusnya sebagai makhluk.

Di sinilah terdapat perbedaan mendasar antara pandangan spiritual Islam dan gagasan otonomi manusia yang dipahami secara absolut. Otonomi dalam arti kemampuan menentukan tindakan dan mengambil tanggung jawab tentu memiliki nilai moral. Franz Magnis-Suseno, misalnya, menempatkan kebebasan dalam hubungan erat dengan tanggung jawab moral; manusia tidak dapat disebut bebas secara bermakna apabila kebebasan itu dilepaskan dari kemampuan mempertanggungjawabkan keputusan.[105] Akan tetapi, kebebasan moral tidak identik dengan kemandirian ontologis. Manusia dapat menjadi agen yang bertanggung jawab sekaligus tetap menjadi makhluk yang bergantung kepada Allah.

Pembedaan tersebut sangat penting karena ketergantungan sering disalahpahami sebagai lawan kebebasan. Dalam kerangka teologis Islam, justru orientasi kepada Allah dapat membebaskan manusia dari ketergantungan yang lebih rendah: ketergantungan kepada pengakuan sosial, kekuasaan, harta, dorongan ego, atau penilaian manusia. Ketika manusia menyandarkan nilai dirinya kepada sesuatu yang berubah, ia menjadi rapuh terhadap perubahan tersebut. Ketergantungan kepada Allah mengalihkan pusat orientasi dari yang relatif menuju Yang Absolut.

Nurcholish Madjid mengembangkan pembacaan Islam yang menempatkan tauhid bukan sekadar proposisi teologis, melainkan prinsip pembebasan manusia dari pengultusan terhadap segala sesuatu selain Allah.[106] Dalam horizon tersebut, pengakuan terhadap keesaan Allah memiliki konsekuensi antropologis: manusia tidak boleh

menempatkan makhluk sebagai pusat ketundukan absolut. Ketergantungan vertikal kepada Allah justru menjadi dasar bagi kebebasan horizontal manusia dari bentuk-bentuk penghambaan yang merendahkan martabatnya.

Tasawuf memperdalam persoalan ini melalui konsep kefakiran spiritual. Al-Qushayrī, dalam tradisi sufistik yang dirumuskan dalam *al-Risāla*, menempatkan sejumlah maqām dan aḥwāl yang mengarahkan salik pada pengosongan ketergantungan kepada selain Allah, termasuk *tawakkul*, *riḍā*, *'ubūdiyya*, dan *yaqīn*.[107] Struktur ini menunjukkan bahwa ketergantungan tidak berhenti pada pengakuan intelektual. Ia harus menjadi kualitas batin yang memengaruhi cara seseorang bertindak, berharap, takut, menerima, dan mengambil keputusan.

Namun demikian, *tawakkul* tidak boleh disamakan dengan pasivitas. Ketergantungan kepada Allah tidak membatalkan ikhtiar. Justru karena manusia menyadari bahwa hasil akhir berada di luar kendalinya, ia dapat melakukan usaha tanpa menjadikan hasil sebagai objek pengultusan. Di sinilah transformasi psikologis yang penting terjadi: manusia belajar membedakan antara tanggung jawab atas tindakan dan klaim atas hasil. Ia bertanggung jawab untuk berusaha secara benar, tetapi tidak berhak mengklaim penguasaan absolut atas akibat.

Kesadaran ketergantungan juga mengoreksi kecenderungan spiritual yang berpusat pada diri. Ada bentuk religiositas yang secara lahiriah berbicara tentang Allah tetapi secara batiniah terus menerus memperbesar ego: seseorang ingin dianggap saleh, ingin memiliki pengalaman spiritual yang istimewa, ingin memperoleh kedudukan tertentu, bahkan menjadikan pengalaman mistik sebagai modal

superioritas. Dalam keadaan demikian, bahasa ketergantungan kepada Allah dapat menjadi pakaian bagi ambisi ego. Karena itu, indikator transformasi bukan intensitas klaim spiritual, melainkan berkurangnya kebutuhan untuk menjadikan diri sebagai pusat.

Ibn ʻArabī memberi kerangka yang tajam untuk membaca persoalan ini. Dalam pembahasannya tentang pengetahuan manusia atas dirinya, manusia menemukan bahwa keberadaannya ditandai oleh kemungkinan dan kefakiran, sedangkan Allah adalah Yang tidak bergantung kepada selain-Nya. Manusia mengenal dirinya secara lebih benar ketika menyadari bahwa ia tidak memiliki keberadaan secara mandiri.[108] Ini sekaligus memberikan batas teologis yang penting: kesadaran ketergantungan tidak mengarah kepada peleburan manusia ke dalam Tuhan, tetapi kepada pengenalan yang lebih jernih mengenai perbedaan antara al-Ḥaqq dan makhluk.

Kesadaran tersebut dapat dipertajam melalui pengalaman sehari-hari. Manusia merencanakan, tetapi tidak menjamin; berusaha, tetapi tidak mengendalikan seluruh hasil; mencintai, tetapi tidak dapat memaksa balasan; membangun, tetapi tidak dapat menolak kefanaan. Setiap pengalaman tersebut dapat dibaca sebagai pedagogi spiritual yang mengajarkan keterbatasan kuasa manusia. Ketika dibaca dalam perspektif tauhid, keterbatasan bukan alasan untuk menyerah, melainkan kesempatan untuk mengembalikan pusat kebergantungan kepada Allah.

Posisi yang dikembangkan monograf ini adalah bahwa kesadaran ketergantungan harus dipahami sebagai transformasi pusat orientasi diri. Manusia tidak berubah hanya karena mengetahui bahwa Allah ada. Transformasi terjadi ketika pengakuan terhadap Allah mengubah

sumber rasa aman, sumber nilai, dasar harapan, dan orientasi kehendaknya. Pada tahap itu, tauhid tidak lagi berhenti sebagai pengetahuan tentang Tuhan, melainkan menjadi struktur kesadaran yang mengatur cara manusia berada di dunia.

Ketergantungan kepada Allah juga menghasilkan bentuk kebebasan yang paradoksal. Manusia menjadi semakin bebas justru ketika ia semakin sadar bahwa dirinya bukan pusat absolut. Ia tidak lagi harus menguasai segala sesuatu untuk merasa bernilai. Ia dapat menerima keterbatasan tanpa kehilangan harapan, menerima kegagalan tanpa kehilangan martabat, dan memperoleh keberhasilan tanpa menjadikannya bukti keunggulan diri. Inilah salah satu bentuk transformasi paling mendasar: dari manusia yang ingin memiliki seluruh keadaan menjadi manusia yang mampu menempatkan dirinya secara benar di hadapan Pemilik segala keadaan.

Fitrah sebagai Orientasi Spiritual

Fitrah merupakan salah satu konsep yang paling mudah disederhanakan dalam pembicaraan mengenai manusia. Ia kerap diterjemahkan sebagai “potensi bawaan”, “kesucian asal”, atau “kecenderungan kepada agama”. Masing-masing pengertian memiliki dasar tertentu, tetapi tidak sepenuhnya menangkap keluasan konsep tersebut. Fitrah tidak cukup dipahami sebagai keadaan psikologis yang dibawa sejak lahir. Dalam horizon Qur’ani, fitrah berkaitan dengan cara Allah menciptakan manusia dan arah yang seharusnya menjadi orientasi keberadaannya.

Al-Qur’an menghubungkan fitrah dengan agama yang lurus: manusia diperintahkan menghadapkan dirinya kepada agama secara

hanīf, dalam kerangka *fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nāsa ʻalayhā* (Q.S. al-Rūm 30: 30).[109] Struktur ayat tersebut penting karena fitrah tidak ditempatkan sebagai konsep psikologi yang berdiri sendiri. Ia berada dalam relasi dengan *dīn*, *ḥanīf*, dan tindakan manusia untuk "menghadapkan wajah". Fitrah, dengan demikian, mengandung dimensi orientatif: ia bukan hanya sesuatu yang ada dalam diri manusia, tetapi sesuatu yang mengarahkan manusia kepada bentuk keberadaan tertentu.

Perbedaan ini membawa konsekuensi metodologis. Jika fitrah hanya dipahami sebagai potensi, pembahasannya mudah berubah menjadi psikologi perkembangan. Jika fitrah dipahami sebagai kesucian bawaan semata, ia mudah berubah menjadi romantisisme tentang "diri asli". Sementara itu, jika fitrah dipahami sebagai orientasi, persoalannya menjadi lebih kompleks: manusia memiliki kecenderungan dasar kepada kebenaran, tetapi orientasi tersebut dapat tertutup, terdistorsi, atau disalaharahkan oleh kebiasaan, lingkungan, hawa nafsu, struktur sosial, dan konstruksi ego.

Dalam konteks ini, gagasan Nurcholish Madjid mengenai manusia dan fitrah menawarkan jembatan antara dimensi teologis dan kemanusiaan. Dalam karya-karyanya mengenai Islam dan kemodernan, manusia tidak dipahami semata-mata sebagai objek aturan agama, tetapi sebagai makhluk yang memiliki kapasitas untuk mengaktualisasikan nilai-nilai kemanusiaan dalam horizon tauhid.[110] Fitrah menjadi penting karena ia menjelaskan mengapa kebebasan, pencarian kebenaran, dan martabat manusia dapat ditempatkan dalam kerangka Islam tanpa harus menjadikan manusia sebagai pusat absolut. Pembacaan semacam ini berdekatan dengan tetapi tidak identik

dengan gagasan modern mengenai autentisitas. Charles Taylor menunjukkan bahwa manusia modern semakin memahami dirinya melalui tuntutan untuk menjadi "autentik", yakni menemukan dan mengekspresikan sesuatu yang dianggap berasal dari kedalaman dirinya.[111] Persoalannya, autentisitas modern dapat bergerak ke dua arah. Ia dapat menjadi pembebasan dari tekanan sosial yang tidak sah, tetapi dapat pula berubah menjadi kultus terhadap preferensi individual. Fitrah dalam perspektif Islam memiliki fungsi korektif: apa yang berasal dari kedalaman diri tidak otomatis benar hanya karena terasa autentik. Orientasi diri harus diuji terhadap kebenaran, tauhid, dan kehidupan moral.

Di sinilah fitrah berbeda dari spontanitas. Manusia dapat memiliki dorongan kuat terhadap sesuatu yang bertentangan dengan kebaikan. Bahwa suatu dorongan terasa "alami" tidak menjadikannya normatif. Fitrah lebih tepat dipahami sebagai orientasi dasar kepada kebenaran yang membutuhkan pemeliharaan dan aktualisasi. Ia tidak membatalkan kebutuhan terhadap wahyu, pendidikan, disiplin moral, dan pembentukan jiwa. Sebaliknya, semua itu diperlukan agar orientasi dasar tersebut tidak tertutup oleh lapisan-lapisan kebiasaan yang menyimpang.

Syekh Dr. Yedi Supriadi, dalam materi yang diterbitkan pada laman resmi karyanya mengenai *Konsep Diri Islami*, menempatkan konsep diri dalam hubungan dengan orientasi kepada Allah, tujuan penciptaan, zikir, dan pembentukan kepribadian spiritual.[112] Dalam kerangka tersebut, diri manusia tidak cukup dipahami melalui kategori psikologis, karena identitas manusia juga berkaitan dengan relasinya dengan Allah. Gagasan ini relevan bagi pembahasan fitrah sejauh ia menunjukkan

bahwa orientasi spiritual bukan tambahan eksternal terhadap diri, melainkan bagian dari cara diri memahami keberadaannya. Namun, konstruksi monograf ini tidak menyamakan seluruh pengertian fitrah dengan formulasi psikologi spiritual tertentu; konsep Qur'ani tetap memiliki kedalaman normatif dan teologis yang tidak dapat direduksi menjadi teori kepribadian.

Tradisi tasawuf membantu memperluas pemahaman tersebut melalui konsep penyucian jiwa. Fitrah bukan keadaan statis yang cukup "ditemukan"; ia harus diaktualisasikan melalui perjalanan spiritual. Dalam bahasa tasawuf, manusia berhadapan dengan *nafs*, kecenderungan, kebiasaan, dan keterikatan yang dapat mengaburkan orientasi batinnya. Karena itu, transformasi tidak berarti menciptakan manusia baru dari ketiadaan, tetapi menyingkap dan mengaktualisasikan orientasi yang telah diletakkan Allah dalam struktur penciptaan manusia.

Di sinilah pentingnya membedakan antara "kembali kepada diri" dan "kembali kepada fitrah". Keduanya tidak identik. Kembali kepada diri dapat berarti kembali kepada preferensi subjektif; kembali kepada fitrah berarti kembali kepada orientasi keberadaan yang selaras dengan tujuan penciptaan. Yang pertama dapat memperkuat individualisme, sedangkan yang kedua menuntut disiplin moral. Fitrah karena itu tidak selalu menyenangkan ego. Ia dapat menuntut pengendalian, pertobatan, pengorbanan, dan keberanian untuk menentang kebiasaan diri sendiri.

Qur'an juga memberikan gambaran bahwa tanda-tanda ketuhanan dapat dibaca pada alam dan pada diri manusia sendiri (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 20–21).[113] Diri menjadi ruang pembacaan spiritual. Manusia bukan

hanya subjek yang melihat dunia; dirinya sendiri merupakan bagian dari tanda yang harus dibaca. Dalam perspektif ini, introspeksi memperoleh status epistemologis yang lebih dalam. Mengenali kecenderungan diri, kelemahan, rasa takut, kesombongan, kebutuhan akan pengakuan, dan kerinduan terhadap makna dapat menjadi bagian dari pembacaan terhadap tanda-tanda Allah.

Posisi argumentatif monograf ini adalah bahwa fitrah sebaiknya dipahami sebagai orientasi spiritual yang bersifat normatif sekaligus dinamis. Ia normatif karena berhubungan dengan arah penciptaan manusia; dinamis karena orientasi itu harus diaktualisasikan melalui kesadaran, pendidikan, ibadah, penyucian jiwa, dan tindakan moral. Dengan pengertian ini, fitrah tidak menjadi doktrin romantis tentang "diri asli", tetapi menjadi prinsip transformasi: manusia bergerak dari keterasingan menuju keselarasan antara keberadaan, kesadaran, dan orientasi ketuhanannya.

Fitrah akhirnya mempertemukan dua gerak yang tampak berlawanan: kembali ke dalam dan bergerak melampaui diri. Manusia perlu masuk ke kedalaman dirinya untuk menemukan orientasi yang benar, tetapi ia tidak berhenti pada dirinya. Ia bergerak dari diri menuju Allah. Karena itu, spiritualitas yang berakar pada fitrah bukan pelarian dari manusia, melainkan pemulihan manusia kepada bentuk keberadaan yang lebih utuh.

Hakikat dan Kesadaran Kehambaan

Kesadaran kehambaan merupakan titik tempat seluruh pembahasan mengenai hakikat manusia memperoleh orientasi teologis yang paling tegas. Manusia dapat menyadari keterbatasannya,

mengakui ketergantungannya, dan menyadari fitrahnya, tetapi seluruh kesadaran itu belum membentuk transformasi yang utuh apabila belum menghasilkan perubahan dalam cara manusia memahami hubungan dirinya dengan Allah. Dalam Islam, hubungan tersebut dirumuskan melalui konsep *'ubūdiyya*: manusia adalah hamba.

Kehambaan tidak identik dengan status sosial yang rendah. Dalam konteks spiritual, ia justru merupakan bentuk kebebasan terdalam karena manusia berhenti memperlakukan dirinya sebagai pusat absolut. Paradoksnya terletak di sini: manusia menjadi paling utuh bukan ketika ia membebaskan dirinya dari seluruh bentuk keterikatan, tetapi ketika ia mengarahkan keterikatannya kepada Allah dan membebaskan dirinya dari penghambaan kepada selain-Nya. Karena itu, *'ubūdiyya* tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan formal; ia merupakan struktur kesadaran.

Al-Qur'an menghubungkan penciptaan manusia dengan pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[114] Akan tetapi, pengabdian tersebut tidak boleh dibaca sebagai kebutuhan Allah terhadap manusia. Allah tidak memperoleh kesempurnaan dari ibadah makhluk. Justru manusialah yang menemukan keselarasan dirinya melalui pengabdian. Dengan demikian, *'ibādah* memiliki fungsi transformasional: ia mengubah pusat orientasi manusia dari ego menuju Allah.

Al-Qushayrī menempatkan *'ubūdiyya* sebagai salah satu tema penting dalam tradisi maqāmāt tasawuf.[115] Dalam struktur spiritual tersebut, kehambaan tidak hanya berarti mengakui Allah sebagai Tuhan, tetapi menjalani kondisi batin yang sesuai dengan pengakuan itu. Seorang hamba belajar mengurangi klaim atas dirinya,

meninggalkan kesombongan, memperbaiki niat, menerima ketentuan, dan mengarahkan tindakan kepada keridaan Allah. Kehambaan menjadi praktik eksistensial, bukan sekadar kategori doktrinal.

Al-Ghazālī mengembangkan dimensi psikologis dari proses tersebut melalui perhatian yang sangat besar terhadap penyakit hati. Kesombongan, cinta kedudukan, iri, marah, keterikatan terhadap dunia, dan kecenderungan mencari pujian menunjukkan bahwa manusia dapat melakukan tindakan keagamaan sambil tetap menjadikan ego sebagai pusat.[116] Persoalan spiritual bukan hanya apakah manusia melakukan perbuatan baik, tetapi dari pusat batin mana perbuatan tersebut lahir.

Di sinilah *ikhlāṣ* memperoleh kedudukan penting. Jika ibadah dilakukan untuk mempertahankan citra diri, maka secara spiritual manusia masih berputar di sekitar dirinya sendiri. Ia mungkin telah berpindah dari orientasi material ke orientasi religius, tetapi struktur egonya belum berubah. Transformasi kehambaan menuntut pergeseran yang lebih dalam: Allah bukan lagi sarana untuk mencapai kepentingan diri, melainkan tujuan yang mengatur seluruh keberadaan.

Hamka memberikan pembacaan modern yang menarik terhadap persoalan ini. Dalam *Tasawuf Modern*, tasawuf tidak ditempatkan sebagai pelarian dari kehidupan, tetapi sebagai pembinaan jiwa yang memungkinkan manusia hidup secara lebih seimbang, berkarakter, dan memiliki orientasi kebahagiaan yang tidak ditentukan semata-mata oleh materi.[117] Pembacaan Hamka penting karena memperlihatkan bahwa kesadaran kehambaan tidak harus menghasilkan asketisme sosial. Manusia tetap dapat bekerja, berpikir, berkeluarga, dan berperan dalam masyarakat tanpa kehilangan orientasi spiritual.

Perbandingan dengan Martin Buber memperlihatkan dimensi lain. Buber menekankan bahwa relasi manusia dengan Tuhan bukan relasi terhadap objek pengetahuan semata, tetapi relasi yang bersifat dialogis dan personal.[118] Kerangka Buber membantu memperjelas bahwa kesadaran religius tidak cukup dipahami sebagai pengetahuan proposisional mengenai Allah. Ada dimensi relasional yang melibatkan keterbukaan diri. Namun, konsep *I–Thou* Buber tidak identik dengan *'ubūdiyya* dalam Islam. Dalam tradisi Islam, relasi dengan Allah berlangsung dalam kerangka ontologis yang tegas antara al-Khāliq dan makhluk. Kehambaan justru menjaga perbedaan tersebut, bukan menghapusnya.

Batas teologis ini sangat penting terutama dalam diskursus tasawuf. Pengalaman kedekatan kepada Allah tidak boleh ditafsirkan sebagai penyamaan hakikat manusia dengan hakikat Allah. Manusia tetap makhluk, sedangkan Allah tetap al-Khāliq. Bahkan ketika bahasa tasawuf menggunakan istilah cinta, kedekatan, penyaksian, atau kefanaan, semuanya harus dibaca secara hati-hati agar tidak menghasilkan kesimpulan bahwa manusia menjadi Tuhan atau bahwa Tuhan berinkarnasi dalam manusia.

Ibn 'Arabī, yang kerap menjadi pusat kontroversi dalam persoalan ini, justru menyediakan bahan penting untuk membaca kehambaan secara metafisik. Dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, pengetahuan manusia atas dirinya membawa kepada pengenalan terhadap *imkān*, *iftikār*, kehinaan, dan kebutuhan kepada Allah.[119] Struktur ini menunjukkan bahwa kedekatan spiritual tidak menghapus kehambaan. Bahkan semakin dalam pengenalan terhadap hakikat diri, semakin jelas ketergantungan manusia kepada Allah.

Kehambaan juga memiliki dimensi etis. Seseorang yang benar-benar menyadari dirinya sebagai hamba tidak dapat dengan mudah mengklaim superioritas mutlak atas manusia lain. Ia memahami bahwa kedudukan, kecerdasan, kekayaan, atau kemampuan bukan dasar untuk menganggap diri sebagai pusat nilai. Kesadaran kehambaan karena itu memiliki konsekuensi sosial: ia mengikis narsisisme spiritual. Relasi vertikal kepada Allah dapat menghasilkan kerendahan hati horizontal terhadap sesama.

Dalam kerangka ini, *'ubūdiyya* bukan negasi terhadap kepribadian. Justru ia membebaskan kepribadian dari kebutuhan untuk terus membangun dirinya melalui pengakuan eksternal. Manusia tidak perlu menjadi "tuhan kecil" bagi dirinya sendiri. Ia cukup menjadi manusia yang sadar akan asal, batas, tujuan, dan tanggung jawabnya.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa hakikat kehambaan merupakan pusat transformasi karena ia menyatukan dimensi ontologis, spiritual, psikologis, dan etis manusia. Ontologis, karena manusia adalah makhluk yang bergantung; spiritual, karena orientasi hidup diarahkan kepada Allah; psikologis, karena ego ditata dan dimurnikan; etis, karena kesadaran kehambaan mengubah cara manusia memperlakukan dirinya dan sesamanya. Kehambaan bukan tahap yang lebih rendah setelah pencapaian spiritual. Ia justru merupakan bentuk kematangan spiritual itu sendiri.

Pengenalan Diri sebagai Awal Perjalanan

Pengenalan diri sering ditempatkan sebagai tema psikologis, seolah-olah persoalannya cukup diselesaikan melalui kesadaran terhadap kepribadian, pengalaman masa lalu, emosi, kebutuhan, dan

pola perilaku. Dimensi tersebut memang penting, tetapi dalam perspektif spiritual ia belum memadai. Pertanyaan "siapa aku?" memiliki kedalaman yang melampaui pertanyaan mengenai karakter psikologis. Ia menyentuh persoalan asal-usul, tujuan, keterbatasan, ketergantungan, kebebasan, tanggung jawab, dan hubungan manusia dengan Allah.

Pengenalan diri tidak sama dengan penguatan konsep diri. Seseorang dapat memiliki konsep diri yang sangat kuat tetapi tetap tidak mengenal hakikat dirinya. Ia mungkin mengetahui identitas sosialnya, profesinya, kemampuan intelektualnya, bahkan sejarah psikologisnya, tetapi belum memahami mengapa ia ada dan kepada siapa keberadaannya bergantung. Pengenalan diri dalam kerangka spiritual justru dimulai ketika manusia menyadari bahwa informasi mengenai dirinya belum identik dengan pengetahuan tentang dirinya.

Al-Ghazālī memberikan formulasi yang sangat berpengaruh. Dalam *Kīmiyā-yi Sa'ādat*, pembahasan tentang pengetahuan diri tidak berhenti pada tubuh atau fungsi biologis. Ia mengarahkan perhatian kepada dimensi batin manusia dan kepada pertanyaan mengenai asal dan tujuan dirinya.[120] Pengenalan diri karena itu bersifat eksistensial: manusia tidak hanya bertanya "bagaimana aku berfungsi?", tetapi "untuk apa aku ada?"

Tradisi sufi kemudian mengembangkan pengenalan diri melalui *muḥāsaba*, *murāqaba*, *mujāhada*, dan penyucian jiwa. Al-Qushayrī, misalnya, memberi tempat penting bagi perjuangan melawan nafs, pengawasan diri, dan pengenalan terhadap cacat-cacat batin.[121] Pengenalan diri dalam kerangka ini bukan aktivitas kontemplatif yang netral. Ia memiliki konsekuensi etis. Mengenali kesombongan berarti

berusaha menundukkannya; mengenali iri berarti mengobatinya; mengenali cinta dunia yang berlebihan berarti menata kembali hubungan dengan dunia.

Al-Qur'an bahkan menghubungkan pengetahuan tentang diri dengan proses penyaksian terhadap tanda-tanda Allah. Tanda-tanda tersebut berada dalam ufuk dan dalam diri manusia (Q.S. Fuṣṣilat 41: 53).[122] Diri menjadi semacam medan hermeneutis. Manusia membaca dirinya bukan untuk mengagungkan dirinya, melainkan untuk menemukan tanda-tanda keterbatasan, ketergantungan, keteraturan, dan petunjuk yang mengarah melampaui dirinya.

Di sini muncul perbedaan penting antara introspeksi sekuler dan introspeksi spiritual. Introspeksi psikologis bertanya bagaimana pengalaman batin membentuk perilaku. Introspeksi spiritual menambahkan pertanyaan normatif: apakah keadaan batin tersebut mendekatkan manusia kepada kebenaran atau justru menjauhkannya? Dengan demikian, tidak semua pengenalan diri bersifat membebaskan. Ada pengetahuan tentang diri yang justru dapat memperkuat ego jika tidak disertai orientasi moral.

Yedi Supriadi, dalam *Konsep Diri Islami*, menempatkan konsep diri dalam hubungan dengan orientasi kepada Allah dan pembentukan identitas spiritual.[123] Sumber ini penting karena memperlihatkan usaha kontemporer untuk mempertemukan bahasa psikologi diri dengan bahasa spiritualitas Islam. Namun, pembacaan tersebut perlu ditempatkan secara proporsional. Konsep diri psikologis tidak dapat menggantikan konsep *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, atau *'abd* dalam tradisi Islam, sebab istilah-istilah tersebut memiliki sejarah konseptual dan muatan teologis yang lebih kompleks. Sintesis hanya mungkin apabila

perbedaan tingkat analisisnya dipertahankan. Charles Taylor membantu menjelaskan mengapa pengenalan diri selalu terkait dengan orientasi moral. Identitas manusia tidak hanya dibentuk oleh deskripsi tentang siapa dirinya, tetapi juga oleh penilaian tentang apa yang layak dicintai, dikejar, atau ditolak.[124] Dalam perspektif ini, "mengenal diri" berarti mengetahui bukan hanya atribut diri, tetapi juga sumber-sumber nilai yang mengarahkan kehidupan. Pemikiran tersebut dapat berdialog secara produktif dengan tradisi Islam, tetapi tidak boleh disamakan begitu saja. Dalam Islam, sumber tertinggi orientasi moral bukan sekadar konstruksi historis manusia, melainkan berkaitan dengan wahyu dan tauhid.

Pengenalan diri juga mengandung dimensi negatif: mengetahui apa yang bukan diri. Manusia bukan keseluruhan hasratnya. Ia bukan kemarahannya, bukan status sosialnya, bukan kekayaannya, bukan keberhasilannya, dan bahkan bukan seluruh pikirannya. Kesadaran ini penting karena ego cenderung mengidentifikasi keberadaan dengan keadaan yang sedang dialami. Ketika seseorang gagal, ia berkata "aku adalah orang gagal"; ketika dipuji, ia merasa "aku adalah orang hebat". Pengenalan diri yang matang memisahkan keberadaan manusia dari fluktuasi keadaan psikologis dan sosialnya.

Dalam tradisi tasawuf, pemisahan tersebut berhubungan dengan proses *tazkiyat al-nafs*. Jiwa tidak dimusnahkan; ia ditata. Hasrat tidak harus ditiadakan; ia harus diarahkan. Akal tidak ditolak; ia harus ditempatkan dalam tatanan yang benar. Tubuh tidak dianggap sebagai musuh; ia harus didisiplinkan. Transformasi karena itu bukan penghancuran diri, tetapi rekonstruksi hierarki internal manusia. Ibn 'Arabī memberikan kedalaman metafisik terhadap pengenalan diri

melalui gagasan bahwa manusia memahami dirinya dalam relasi dengan Allah. Dalam salah satu pembahasan *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, pengenalan manusia terhadap hakikat dirinya berkaitan dengan kesadaran bahwa ia adalah makhluk yang mungkin dan membutuhkan.[125] Hal ini memberikan koreksi terhadap interpretasi populer atas ungkapan "barang siapa mengenal dirinya, mengenal Tuhannya". Ungkapan tersebut tidak layak diperlakukan sebagai hadis Nabi ﷺ yang sahih tanpa verifikasi. Dalam tradisi Ibn 'Arabī sendiri, pengenalan diri tidak berarti manusia memperoleh pengetahuan langsung mengenai Zat Allah secara komprehensif. Ada batas ontologis pada pengetahuan manusia.

Batas ini justru membuat pengenalan diri menjadi lebih serius. Manusia mengenal Allah bukan dengan menjadikan dirinya sebagai Tuhan, tetapi dengan mengenali dirinya sebagai hamba yang menerima keberadaan, kemampuan, dan petunjuk. Pengetahuan diri menjadi jalan karena ia membongkar klaim-klaim palsu tentang kemandirian manusia.

Pada tahap ini, perjalanan spiritual dapat dirumuskan sebagai gerak dari *self-awareness* menuju *self-transcendence*. Kesadaran diri diperlukan agar manusia tidak hidup secara otomatis, tetapi kesadaran tersebut belum cukup apabila hanya membuat manusia semakin sibuk dengan dirinya. Ia harus berlanjut kepada pelampauan ego. Diri menjadi pintu, bukan tujuan akhir. Monograf ini menempatkan pengenalan diri sebagai awal perjalanan karena transformasi tidak mungkin berlangsung pada sesuatu yang tidak dikenali. Tetapi pengenalan tersebut harus bersifat kritis dan transformatif. Manusia tidak sekadar mengumpulkan informasi mengenai dirinya; ia belajar

melihat mekanisme ego, mengenali keterbatasan, menerima ketergantungan, membaca fitrah, dan mengarahkan kehendak kepada Allah. Dalam pengertian tersebut, mengenal diri adalah belajar melihat diri dari horizon yang lebih tinggi daripada diri itu sendiri.

Dari Hakikat Menuju Ma'rifat

Perjalanan dari hakikat menuju *ma'rifat* tidak seharusnya dipahami sebagai perpindahan dari satu konsep menuju konsep lain. Ia merupakan perubahan kualitas keberadaan dan cara mengetahui. Hakikat menunjuk pada kenyataan terdalam mengenai manusia sebagai makhluk yang terbatas, bergantung, berfitrah, dan berstatus hamba. *Ma'rifat* menunjuk pada pengetahuan yang lahir ketika kesadaran tersebut tidak lagi berhenti sebagai pemahaman intelektual, melainkan menjadi pengenalan yang mengubah orientasi hidup.

Perbedaan antara pengetahuan dan *ma'rifat* sangat penting. Pengetahuan dapat bersifat informasional: seseorang dapat mengetahui banyak hal tentang Allah, nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya, dan ajaran agama, tetapi pengetahuan tersebut belum tentu menghasilkan perubahan dalam cara ia berada. *Ma'rifat* menuntut transformasi subjek yang mengetahui. Ia bukan sekadar bertambahnya proposisi dalam pikiran, melainkan semakin dalamnya kesesuaian antara pengetahuan, kesadaran, kehendak, dan kehidupan.

Al-Ghazālī memberikan dasar penting bagi pembedaan tersebut. Dalam *Kīmiyā-yi Sa'ādat*, pengetahuan tentang diri dan pengetahuan tentang Tuhan ditempatkan dalam rangkaian perjalanan menuju kebahagiaan.[126] Struktur ini memperlihatkan bahwa pengetahuan spiritual tidak bersifat fragmentaris. Mengenal diri, dunia, akhirat, dan

Allah merupakan bagian dari satu orientasi yang menata kembali kehidupan manusia. *Ma'rifat* karena itu memiliki konsekuensi etis: semakin seseorang mengenal Allah, semakin berubah cara ia memahami dirinya dan dunia.

Tradisi Ibn 'Arabī memperluas persoalan tersebut secara metafisik. Dalam pembahasannya mengenai pengetahuan Allah dan manusia, ia membedakan tingkat-tingkat pengetahuan dan menegaskan adanya keterbatasan manusia dalam mengetahui Zat Allah. Pengetahuan manusia tidak dapat menguasai Allah sebagai objek sebagaimana manusia menguasai objek-objek empiris.[127] Dalam studi mengenai epistemologi Ibn 'Arabī, perhatian juga diarahkan pada hubungan antara pengetahuan diri, penyingkapan spiritual, dan batas pengetahuan manusia terhadap al-Ḥaqq.[128] Ini menunjukkan bahwa *ma'rifat* tidak identik dengan klaim mengetahui Tuhan secara total.

Batas tersebut penting untuk mencegah dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah rasionalisme reduktif yang menganggap bahwa hanya pengetahuan diskursif yang sah, sehingga pengalaman spiritual tidak memiliki nilai epistemik sama sekali. Ekstrem kedua adalah subjektivisme mistik yang menganggap setiap pengalaman batin sebagai pengetahuan ilahi yang tidak dapat dikritik. Tradisi tasawuf yang matang tidak harus memilih salah satu ekstrem tersebut. Ia dapat mengakui dimensi pengalaman batin sekaligus menempatkannya dalam disiplin syariat, akhlak, dan pengujian spiritual.

William C. Chittick, dalam kajiannya mengenai Ibn 'Arabī, menunjukkan bahwa struktur pengetahuan dalam pemikiran Ibn 'Arabī berhubungan erat dengan konsep manusia, kosmos, dan penyingkapan diri Tuhan.[129] *Ma'rifat* dalam horizon ini bukan sekadar pengetahuan

tentang sebuah objek metafisik. Ia berhubungan dengan perubahan cara manusia mengalami realitas. Pengetahuan spiritual berlangsung dalam relasi antara Tuhan, manusia, dan dunia, bukan dalam isolasi intelektual.

Namun, penggunaan istilah *kashf* atau penyingkapan harus dilakukan secara hati-hati. Pengalaman spiritual tidak boleh secara otomatis dianggap sebagai wahyu. Dalam teologi Islam, wahyu kenabian memiliki status yang tidak dapat disamakan dengan pengalaman spiritual seorang manusia biasa. *Kashf* tidak membuka pintu kenabian baru dan tidak dapat membatalkan prinsip-prinsip wahyu. Justru pengalaman spiritual harus ditempatkan di bawah horizon kebenaran yang lebih luas.

Al-Qur'an memberikan batas epistemologis yang jelas ketika menyatakan bahwa manusia tidak diberikan pengetahuan kecuali sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[130] Ayat ini sangat penting bagi etika *ma'rifat*. Semakin tinggi pengalaman pengetahuan spiritual, semakin besar pula kebutuhan terhadap kerendahan hati epistemik. *Ma'rifat* yang menghasilkan kesombongan kontradiktif terhadap struktur pengetahuan itu sendiri, karena ia mengklaim kepastian yang melampaui kapasitas manusia.

Kesadaran epistemik ini juga dapat dibaca bersama Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Melupakan Allah dapat berarti kehilangan orientasi terhadap diri; sebaliknya, mengingat Allah mengembalikan manusia kepada kesadaran mengenai siapa dirinya.[131] Dengan demikian, perjalanan menuju *ma'rifat* bukan gerakan menjauh dari diri, melainkan pengungkapan kembali struktur diri dalam hubungan yang benar dengan Allah. Diri tidak menjadi pusat; diri menjadi tempat kesadaran

akan ketergantungan dan kehambaan. Pada tahap ini, hubungan antara hakikat dan *ma'rifat* menjadi jelas. Hakikat tanpa *ma'rifat* dapat berhenti sebagai teori antropologis. *Ma'rifat* tanpa hakikat dapat berubah menjadi klaim pengalaman spiritual yang tidak memiliki fondasi ontologis dan etis. Keduanya harus dipertemukan. Hakikat memberikan orientasi mengenai siapa manusia; *ma'rifat* mengubah orientasi tersebut menjadi pengenalan yang hidup.

Hamka membantu menghubungkan dimensi ini dengan kehidupan konkret. Tasawuf, dalam pembacaan modernnya, tidak boleh menjauhkan manusia dari tanggung jawab kehidupan. Pembinaan jiwa justru harus menghasilkan keteguhan, kebijaksanaan, akhlak, dan kemampuan menjalani kehidupan secara proporsional.[132] Ini menjadi koreksi terhadap spiritualitas yang mengukur kedalaman hanya berdasarkan pengalaman batin. Ukuran yang lebih dapat dipertanggungjawabkan adalah perubahan karakter.

Pada tingkat kontemporer, Yedi Supriadi juga menempatkan spiritualitas, intuisi, dan pembentukan jati diri dalam satu medan pemikiran.[133] Relevansinya bagi konstruksi monograf ini terletak pada perhatian terhadap hubungan antara kesadaran batin dan pembentukan identitas. Namun, *ma'rifat* dalam kerangka monograf tidak direduksi menjadi intuisi psikologis. *Ma'rifat* memiliki horizon teologis yang menjadikan Allah sebagai tujuan pengenalan dan kehambaan sebagai bentuk eksistensialnya.

Perjalanan tersebut dapat dipahami sebagai gerak bertahap: manusia mula-mula menyadari keterbatasannya; dari keterbatasan ia mengenali ketergantungannya; dari ketergantungan ia membaca fitrahnya; dari fitrah ia memahami kehambaannya; dari kehambaan ia

mengenali dirinya secara lebih jernih; dan dari pengenalan diri itu terbuka kemungkinan *ma'rifat*. Rangkaian tersebut bukan tangga mekanis. Seseorang dapat mengalami seluruh dimensinya secara bersamaan dan berulang. Namun secara argumentatif, rangkaian tersebut menunjukkan bahwa *ma'rifat* tidak dapat dipisahkan dari perubahan struktur diri.

Dalam konstruksi monograf ini, *ma'rifat* akhirnya tidak dipahami sebagai pencapaian yang membuat perjalanan berakhir. Ia justru memperdalam kesadaran akan keterbatasan. Semakin manusia mengenal Allah, semakin ia menyadari bahwa Allah tidak dapat direduksi menjadi objek pengetahuan manusia. Semakin ia mengenal dirinya, semakin ia memahami kefakirannya. Semakin ia menyadari kehambaannya, semakin ia terbebas dari tuntutan ego untuk menjadi pusat.

Puncak perjalanan spiritual bukanlah perasaan telah mencapai sesuatu, melainkan kualitas keberadaan yang semakin benar. *Ma'rifat* tampak dalam kerendahan hati, kejernihan niat, keluasan kasih, kedisiplinan moral, keteguhan menghadapi kehidupan, dan berkurangnya klaim ego. Pengetahuan tentang Allah yang tidak mengubah manusia tetap berada pada tingkat informasi; sedangkan pengetahuan yang mengubah cara manusia berada di hadapan Allah, dirinya, dan sesama telah bergerak menuju *ma'rifat*.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa hakikat dan *ma'rifat* merupakan dua sisi dari satu perjalanan transformasional. Hakikat menyediakan kesadaran ontologis mengenai manusia; *ma'rifat* mengaktualisasikan kesadaran itu menjadi pengenalan spiritual yang hidup. Di antara keduanya terdapat proses

panjang berupa penyadaran, pemurnian, pengosongan ego, penguatan kehambaan, dan penataan orientasi hidup. Dengan demikian, *ma'rifat* bukan pelarian dari realitas manusia, melainkan bentuk paling dalam dari penghayatan terhadap realitas tersebut.

Manusia pada akhirnya tidak menemukan hakikat dengan menjadi semakin sibuk mempertahankan dirinya. Ia menemukan hakikat ketika mampu melihat dirinya dalam hubungan dengan Allah. Dari sana perjalanan menuju *ma'rifat* bukan perjalanan menuju penghapusan kemanusiaan, melainkan menuju kemanusiaan yang sadar sepenuhnya akan asal, batas, tujuan, dan tanggung jawabnya sebagai makhluk.

BAGIAN II MA‘RIFAT

MA‘RIFATULLAH: DARI ‘ILM MENUJU PENGENALAN

Makna Ma‘rifat

Ma‘rifat merupakan salah satu istilah paling padat dalam khazanah intelektual Islam karena ia menunjuk kepada suatu bentuk pengenalan yang tidak berhenti pada kepemilikan informasi mengenai objek pengetahuan. Dalam horizon tasawuf, ma‘rifat menunjuk kepada perubahan relasi antara manusia dan realitas yang dikenalnya: pengetahuan tidak lagi semata-mata berada “di hadapan” subjek sebagai objek pemikiran, melainkan mulai mengubah cara subjek berada, memandang, menilai, dan menjalani kehidupan. Karena itu, menerjemahkan *ma‘rifat* sekadar sebagai “pengetahuan” atau “pengenalan” belum sepenuhnya menangkap kandungan epistemologis dan eksistensial istilah tersebut.

Secara konseptual, ma‘rifat perlu dibedakan dari pengetahuan proposisional. Seseorang dapat mengetahui berbagai argumen mengenai keberadaan Allah, memahami konsep tauhid, menguasai terminologi teologi, bahkan mampu menjelaskan sifat-sifat Allah secara sistematis, tanpa pengetahuan tersebut menghasilkan transformasi mendasar pada orientasi batinnya. Perbedaan ini tidak berarti bahwa pengetahuan konseptual tidak bernilai. Sebaliknya, pengetahuan konseptual dapat menjadi prasyarat penting bagi pengenalan yang lebih dalam. Persoalannya terletak pada kecenderungan untuk menganggap bahwa penguasaan konseptual identik dengan kedalaman

pengenalan. Al-Ghazālī memberikan kerangka penting untuk memahami perbedaan tersebut. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, pembahasan tentang ilmu tidak ditempatkan sebagai aktivitas intelektual yang terpisah dari pembentukan manusia, melainkan berkaitan dengan iman, amal, penyucian jiwa, dan orientasi kehidupan.[134] Struktur tersebut memperlihatkan bahwa dalam epistemologi spiritual Islam, nilai pengetahuan tidak hanya ditentukan oleh ketepatan representasinya terhadap objek, tetapi juga oleh kemampuan pengetahuan tersebut mengantarkan manusia kepada keadaan batin dan tindakan yang sesuai dengan kebenaran yang diketahuinya.

Di sinilah ma'rifat memperoleh makna yang lebih khusus. Pengenalan kepada Allah bukan sekadar mengetahui bahwa Allah ada, mengetahui nama dan sifat-Nya, atau memahami argumentasi teologis mengenai keesaan-Nya. Semua itu berada dalam wilayah pengetahuan yang penting, tetapi belum dengan sendirinya identik dengan ma'rifat. Ma'rifat menunjuk kepada pengenalan yang melibatkan keseluruhan orientasi manusia sehingga pengetahuan tentang Tuhan memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memahami dirinya sendiri. Semakin serius seseorang mengenal Allah, semakin problematis pula klaim otonomi dirinya; ia menyadari dirinya sebagai makhluk, hamba, dan penerima keberadaan.

Perspektif Ibn al-'Arabī memperdalam persoalan ini melalui pembedaan antara berbagai tingkat pengetahuan. Dalam pembacaan William C. Chittick terhadap epistemologi Ibn al-'Arabī, pengetahuan tidak direduksi menjadi hasil aktivitas rasional-diskursif. Terdapat pengetahuan yang diperoleh melalui akal, pengetahuan yang

berhubungan dengan pengalaman keadaan batin, dan pengetahuan mengenai realitas-realitas yang bersifat lebih dalam.[135] Pembedaan tersebut penting karena memperlihatkan bahwa cara mengetahui berkaitan dengan jenis realitas yang hendak diketahui. Tidak semua realitas dapat diperlakukan sebagai objek yang sepenuhnya tunduk kepada prosedur abstraksi dan demonstrasi.

Namun, ma'rifat tidak boleh dipahami sebagai pengetahuan irasional yang membebaskan seseorang dari tuntutan akal, wahyu, atau disiplin intelektual. Pemisahan tajam antara "akal" dan "pengalaman spiritual" justru terlalu sederhana untuk menggambarkan tradisi Islam. Pengalaman batin harus dibedakan dari klaim subjektif yang tidak dapat diuji secara normatif. Dalam tradisi tasawuf yang matang, pengalaman spiritual memperoleh makna melalui disiplin syariat, pembentukan akhlak, pengendalian nafs, dan orientasi tauhid. Karena itu, ma'rifat tidak dapat diukur hanya berdasarkan intensitas pengalaman subjektif.

Dimensi transformasional tersebut juga membuat ma'rifat berkaitan erat dengan kesadaran diri. Mengenal Allah sekaligus berarti mengalami keterbatasan diri secara lebih radikal. Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah mengetahui yang tampak dan yang tersembunyi, sementara pengetahuan manusia tetap berada dalam horizon keterbatasannya. Dalam kerangka tersebut, ma'rifat tidak menghasilkan kesombongan epistemik, melainkan kerendahan hati intelektual dan eksistensial. Semakin mendalam pengenalan manusia terhadap Yang Mutlak, semakin kuat kesadarannya bahwa dirinya bukanlah sumber mutlak kebenaran.

Ma'rifat sebaiknya dipahami sebagai pengenalan yang bersifat *transformative knowledge*: pengetahuan yang tidak hanya menambah

apa yang diketahui seseorang, tetapi mengubah cara ia hadir di hadapan apa yang diketahuinya. Dalam pengertian inilah ma'rifat berhubungan dengan perubahan kesadaran. Ia menggeser pusat gravitasi kehidupan dari ego menuju pengabdian, dari klaim kepemilikan menuju kesadaran amanah, dan dari pengetahuan sebagai akumulasi menuju pengetahuan sebagai jalan pembentukan manusia.

Monograf ini memandang bahwa inti persoalan ma'rifat bukanlah pencarian "informasi tertinggi" mengenai Tuhan, sebab Allah tidak dapat ditempatkan sebagai objek empiris yang dapat dikuasai oleh subjek. Persoalannya adalah transformasi kapasitas manusia dalam menerima, memahami, dan menghayati kebenaran tentang Tuhan sesuai dengan keterbatasan ontologisnya sebagai makhluk. Ma'rifat, dengan demikian, merupakan pertemuan antara pengetahuan, penyucian diri, kesadaran, dan penghambaan.

Konsekuensinya bersifat metodologis sekaligus spiritual. Ma'rifat tidak dapat direduksi menjadi teori tentang Tuhan, tetapi juga tidak boleh direduksi menjadi pengalaman batin tanpa artikulasi intelektual. Ia berada pada ruang perjumpaan antara *'ilm*, kesadaran, amal, dan orientasi eksistensial. Justru pada titik inilah ma'rifat memperoleh kekuatan konseptualnya: ia menjadikan pengetahuan sebagai sesuatu yang mengubah manusia tanpa menghapus perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk.

'Ilm dan Ma'rifat

Perbedaan antara *'ilm* dan ma'rifat tidak seharusnya dibangun sebagai oposisi sederhana antara pengetahuan rasional dan pengetahuan spiritual. Dalam tradisi Islam, *'ilm* memiliki cakupan yang

jauh lebih luas daripada pengetahuan empiris atau intelektual dalam pengertian modern. Demikian pula ma'rifat tidak identik dengan pengalaman mistik yang berada di luar struktur pengetahuan. Yang lebih tepat adalah memahami keduanya sebagai dua dimensi yang dapat berhubungan secara bertingkat dalam proses manusia mendekati kebenaran.

'Ilm pada tingkat paling umum menunjuk kepada pengetahuan yang memungkinkan seseorang mengetahui sesuatu sebagaimana adanya menurut kapasitas manusia. Ia mencakup pengetahuan tekstual, rasional, empiris, hukum, teologis, dan berbagai bentuk pengetahuan lain yang memiliki objek, struktur, dan cara pembuktian tertentu. Dalam tradisi al-Ghazālī, ilmu bahkan diklasifikasikan berdasarkan nilai normatif dan kewajiban manusia terhadapnya. Pengetahuan bukan sekadar sesuatu yang "dimiliki", melainkan sesuatu yang mempunyai konsekuensi moral.[136]

Ma'rifat memasuki wilayah yang berbeda ketika objek pengenalan adalah Allah. Allah tidak dapat diperlakukan seperti objek pengetahuan empiris. Pengetahuan mengenai benda memungkinkan subjek mengambil jarak dari objek, mendeskripsikannya, membandingkannya, dan menguasai ciri-cirinya secara konseptual. Dalam hubungan dengan Allah, model tersebut mencapai batas fundamental. Allah adalah Tuhan, sedangkan manusia adalah makhluk. Hubungan epistemik manusia dengan Allah karena itu tidak dapat disamakan dengan hubungan subjek terhadap objek yang bersifat terbatas.

Perbedaan tersebut menjelaskan mengapa *'ilm* tentang Allah dan ma'rifatullah dapat memiliki hubungan yang erat tetapi tidak identik. Seseorang dapat mengetahui proposisi-proposisi teologis mengenai

Allah tanpa mengalami perubahan mendalam pada struktur kesadarannya. Sebaliknya, pengalaman spiritual yang tidak dibimbing oleh pengetahuan dapat melahirkan subjektivisme, ilusi psikologis, atau klaim metafisis yang tidak terkendali. Relasi antara *ʻilm* dan maʻrifat karenanya lebih tepat dipahami sebagai hubungan korektif dan integratif.

Al-Ghazālī sangat penting dalam konteks ini karena ia tidak membuang ilmu ketika memasuki tasawuf. Justru krisis intelektual yang digambarkannya dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl* menunjukkan bahwa persoalannya bukan ketidakbergunaan ilmu, melainkan keterbatasan bentuk pengetahuan tertentu ketika berhadapan dengan tuntutan kepastian eksistensial.[137] Krisis tersebut memperlihatkan bahwa manusia dapat mengalami ketegangan antara mengetahui secara konseptual dan mengalami kebenaran sebagai orientasi hidup.

Dari sini muncul perbedaan epistemologis yang penting. *ʻIlm* cenderung memungkinkan manusia menyatakan bahwa "sesuatu demikian adanya", sedangkan maʻrifat mengandaikan bahwa kebenaran yang diketahui mulai memengaruhi cara subjek berada. Pengetahuan dapat berhenti pada representasi; maʻrifat menuntut internalisasi. Pengetahuan dapat disimpan dalam memori; maʻrifat menuntut perubahan orientasi. Pengetahuan dapat memperluas kemampuan menjelaskan; maʻrifat menuntut kemampuan untuk hidup sesuai dengan apa yang dipahami.

Pembedaan ini dapat diperdalam melalui Ibn al-ʻArabī. Sebagaimana dibaca Chittick, epistemologi Ibn al-ʻArabī mengakui pengetahuan intelektual sekaligus bentuk pengetahuan yang hanya dapat dipahami melalui pengalaman langsung.[138] Dalam analogi yang

digunakan tradisi mistik, mengetahui rasa manis bukanlah hal yang sama dengan mengetahui definisi rasa manis. Definisi dapat dikomunikasikan kepada seseorang yang belum pernah mencicipinya, tetapi pengalaman rasa tidak dapat dipindahkan hanya melalui deskripsi. Analogi tersebut tidak berarti bahwa pengalaman spiritual bersifat kebal terhadap kritik; ia menunjukkan bahwa terdapat dimensi pengetahuan yang bersifat partisipatif.

Seyyed Hossein Nasr membawa persoalan ini ke dalam kritik terhadap reduksi pengetahuan modern. Dalam *Knowledge and the Sacred*, ia menempatkan pengetahuan dalam horizon yang lebih luas daripada sekadar aktivitas mental dan empiris, serta menghubungkan pengetahuan metafisis dengan wahyu dan inteleksi.[139] Perspektif Nasr berguna karena mengingatkan bahwa definisi tentang "pengetahuan yang sah" selalu mengandung asumsi mengenai realitas manusia dan struktur kenyataan. Akan tetapi, perspektif tersebut perlu digunakan secara kritis. Kritik terhadap saintisme tidak harus berujung pada penolakan terhadap ilmu empiris, sebagaimana pengakuan terhadap pengetahuan spiritual tidak boleh dijadikan alasan untuk menerima setiap klaim pengalaman batin.

Di sinilah sintesis yang lebih produktif dapat dikembangkan. *'Ilm* menyediakan artikulasi konseptual, disiplin argumentatif, dan orientasi normatif; ma'rifat menguji apakah pengetahuan tersebut telah memperoleh kedalaman eksistensial. *'Ilm* tanpa transformasi dapat menjadi intelektualisme yang dingin. Ma'rifat tanpa *'ilm* dapat kehilangan kriteria pembeda antara pengenalan spiritual dan konstruksi subjektif. Keduanya karena itu tidak harus dipertentangkan. Relasi tersebut dapat digambarkan sebagai proses pendalaman. Pada

tahap awal, manusia mengetahui tentang Tuhan melalui wahyu, pendidikan, argumentasi teologis, dan refleksi rasional. Pengetahuan tersebut kemudian memasuki wilayah kesadaran melalui penghayatan, ibadah, mujahadah, dan pembentukan akhlak. Dalam proses itu, apa yang semula menjadi proposisi intelektual dapat berkembang menjadi orientasi batin. Perkembangan tersebut bukan perpindahan otomatis dari *'ilm* menuju ma'rifat, melainkan proses yang menuntut transformasi manusia sebagai subjek pengetahuan. Ma'rifat bukan "jenis ilmu yang lebih tinggi" dalam pengertian hierarki akademik. Ia merupakan perubahan kualitas hubungan manusia dengan kebenaran yang diketahuinya. Seseorang tidak menjadi lebih arif hanya karena memiliki lebih banyak informasi mengenai Tuhan. Ma'rifat menuntut perubahan cara pengetahuan bekerja dalam diri manusia: dari informasi menjadi kesadaran, dari kesadaran menjadi orientasi, dan dari orientasi menjadi laku. Posisi argumentatif monograf ini bertolak dari pembedaan tersebut. *'Ilm* dan ma'rifat bukan dua dunia pengetahuan yang saling meniadakan, melainkan dua dimensi yang harus dibedakan agar dapat dipertautkan secara tepat. *'Ilm* menjaga ma'rifat dari subjektivisme yang tidak terkendali; ma'rifat menjaga *'ilm* dari reduksi menjadi akumulasi informasi. Hubungan keduanya memungkinkan pengetahuan tentang Tuhan bergerak dari tingkat konseptual menuju transformasi kesadaran tanpa mengklaim bahwa manusia pernah menguasai hakikat Allah secara total.

Pengetahuan tentang Allah dan Pengenalan kepada Allah

Persoalan paling mendasar dalam ma'rifatullah terletak pada pembedaan antara mengetahui *tentang* Allah dan mengenal Allah.

Pembedaan ini tampak sederhana, tetapi sesungguhnya mengandung konsekuensi epistemologis dan teologis yang luas. Pengetahuan tentang Allah dapat mengambil bentuk proposisi: Allah itu ada, esa, pencipta alam, memiliki nama dan sifat yang disebutkan wahyu, serta tidak menyerupai makhluk. Pengenalan kepada Allah bergerak pada dimensi yang berbeda: bagaimana kebenaran mengenai Allah hadir dalam kesadaran sehingga manusia memahami dirinya, dunia, dan kehidupannya dalam hubungan dengan-Nya.

Al-Qur'an sendiri menempatkan pengetahuan manusia dalam horizon yang tidak absolut. Ketika berbicara mengenai rūḥ, misalnya, Al-Qur'an menegaskan bahwa pengetahuan manusia mengenai perkara tersebut sangat terbatas (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[140] Ayat ini memiliki implikasi epistemologis yang lebih luas: manusia bukan subjek pengetahuan yang memiliki akses tanpa batas kepada seluruh realitas. Keterbatasan bukan cacat insidental, melainkan bagian dari kondisi ontologis manusia sebagai makhluk.

Jika keterbatasan tersebut diterapkan pada persoalan ma'rifatullah, maka pengenalan kepada Allah tidak dapat dipahami sebagai penguasaan konseptual terhadap hakikat Zat Allah. Manusia dapat mengenal Allah melalui wahyu, nama dan sifat-Nya, tanda-tanda kekuasaan-Nya, serta pengalaman keberagamaan yang dibimbing oleh wahyu. Akan tetapi, pengenalan tersebut tidak menghapus transendensi Allah. Di sinilah diperlukan kehati-hatian teologis: semakin tinggi ma'rifat tidak berarti semakin dekat manusia kepada status ontologis ketuhanan.

Al-Qur'an memperkenalkan Allah melalui berbagai nama dan sifat, tetapi pengenalan tersebut sekaligus mempertahankan perbedaan

radikal antara Allah dan makhluk. Prinsip ini terkandung secara sangat jelas dalam Q.S. al-Shūrā 42: 11, yang menyatakan bahwa tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya.[141] Karena itu, bahasa pengenalan harus selalu dibaca secara analogis dan teologis: manusia dapat mengetahui bahwa Allah Maha Mengetahui, Maha Pengasih, Maha Bijaksana, tetapi pengetahuan manusia mengenai sifat tersebut tidak berarti bahwa manusia memiliki kesempurnaan sifat ilahi dalam arti dzati.

Dalam konteks ini, konsep ma'rifat memperoleh fungsi korektif terhadap dua kecenderungan ekstrem. Ekstrem pertama adalah intelektualisme yang mengira bahwa semakin banyak proposisi teologis dikuasai, semakin tinggi pula tingkat pengenalan kepada Allah. Ekstrem kedua adalah mistisisme yang menganggap pengalaman subjektif sebagai bukti bahwa batas antara manusia dan Tuhan telah lenyap. Keduanya bermasalah karena gagal menjaga keseimbangan antara kedekatan relasional dan perbedaan ontologis.

Ibn al-'Arabī menawarkan salah satu perangkat konseptual paling kompleks untuk memahami persoalan ini. Dalam pembacaan Chittick, pengetahuan mengenai Tuhan tidak hanya berlangsung melalui abstraksi intelektual, tetapi berhubungan dengan cara Tuhan menyingkapkan tanda-tanda-Nya dalam pengalaman manusia dan struktur keberadaan.[142] Namun, pendekatan tersebut harus dibaca dengan disiplin terminologis yang ketat. Penggunaan bahasa seperti "penyingkapan", "kedekatan", atau "kehadiran" tidak boleh secara otomatis diterjemahkan menjadi identitas ontologis antara manusia dan Tuhan. Al-Ghazālī memberikan orientasi yang berbeda namun dapat berdialog dengan pendekatan tersebut. Baginya, ilmu yang benar

memiliki konsekuensi terhadap keadaan jiwa dan amal. Karena itu, pengetahuan mengenai Allah harus menghasilkan perubahan dalam cara manusia menilai dunia dan dirinya sendiri. Pengetahuan yang tidak memengaruhi kehidupan batin berisiko menjadi sekadar hafalan konseptual.[143]

Perbedaan antara "mengetahui tentang" dan "mengenal" dapat dijelaskan melalui struktur relasional pengetahuan. Pengetahuan proposisional menjawab pertanyaan: *apa yang benar tentang Allah?* Ma'rifat mengajukan pertanyaan yang lebih eksistensial: *bagaimana kebenaran tersebut mengubah cara manusia berada di hadapan Allah?* Pertanyaan kedua tidak membatalkan pertanyaan pertama. Ia justru mengandaikannya. Seseorang tidak dapat berbicara secara bertanggung jawab mengenai pengenalan kepada Allah jika ia mengabaikan kandungan wahyu yang menjadi dasar pengenalan tersebut.

Di sinilah peran qalb menjadi penting. Dalam tradisi al-Ghazālī, qalb tidak hanya menunjuk kepada organ biologis, tetapi kepada pusat kesadaran spiritual manusia. Kajian mengenai pemikiran al-Ghazālī menunjukkan bahwa hubungan antara indra, pengetahuan, dan qalb merupakan bagian penting dari konsepsinya mengenai proses mengetahui.[144] Pembedaan ini memungkinkan kita memahami bahwa pengenalan kepada Allah tidak semata-mata persoalan kemampuan intelektual, tetapi juga keadaan batin yang memungkinkan pengetahuan tersebut diterima dan dihayati.

Pengenalan yang demikian bersifat transformasional. Ketika seseorang mengetahui bahwa Allah adalah al-Razzāq, misalnya, pengenalan tersebut semestinya mengubah relasinya dengan

kecemasan mengenai rezeki. Ketika mengetahui Allah sebagai al-Ghafūr, pengetahuan tersebut semestinya memengaruhi cara ia memahami dosa, taubat, dan harapan. Ketika mengenal Allah sebagai al-Ḥakīm, pengalaman terhadap peristiwa yang tidak dipahami secara langsung dapat ditempatkan dalam horizon yang lebih luas tanpa harus mengklaim mengetahui seluruh hikmah di baliknya. Dengan demikian, ma'rifat tidak berhenti pada nomenklatur sifat ilahi; ia menjadi struktur interpretasi kehidupan. Namun, perubahan tersebut tidak boleh dipahami secara mekanis. Tidak setiap orang yang mengetahui nama Allah secara verbal otomatis memiliki kesadaran yang sesuai dengannya. Ada jarak antara pengetahuan kognitif dan pembentukan disposisi batin. Jarak inilah yang menjadi ruang kerja tasawuf: *tazkiyah*, mujahadah, muraqabah, dzikir, dan pembentukan akhlak berfungsi memperkecil kesenjangan antara apa yang diketahui dan bagaimana seseorang hidup. Monograf ini karena itu mengembangkan pembedaan antara tiga tingkat: *taṣdīq*, *ta'alluq*, dan *taḥawwur* sebagai konstruksi analitis. Pertama, manusia membenarkan kebenaran tertentu mengenai Allah. Kedua, kebenaran tersebut menjadi orientasi relasional dalam kesadaran. Ketiga, orientasi tersebut membentuk cara manusia memahami dan menjalani kehidupan. Istilah-istilah tersebut digunakan di sini sebagai perangkat analitis monograf, bukan sebagai klaim bahwa ketiganya merupakan klasifikasi terminologis baku dari seorang tokoh tertentu.

Dengan kerangka tersebut, ma'rifatullah tidak dapat direduksi menjadi "pengetahuan lebih banyak tentang Tuhan". Ia merupakan perubahan kualitas hubungan manusia dengan pengetahuan mengenai Tuhan. Pengetahuan tentang Allah menyediakan isi; pengenalan

kepada Allah mengubah cara isi tersebut bekerja dalam kesadaran. Di antara keduanya terdapat proses pendidikan jiwa yang panjang, disiplin moral, dan kesediaan untuk menerima keterbatasan manusia.

Ma'rifat yang matang justru melahirkan kerendahan hati. Orang yang mengenal Allah tidak menjadi semakin yakin bahwa ia telah memahami Tuhan secara total. Sebaliknya, ia semakin sadar bahwa setiap pengetahuan manusia mengenai Yang Tak Terbatas tetap merupakan pengetahuan makhluk yang terbatas. Paradoks inilah yang menjadikan ma'rifat sekaligus pengetahuan dan pengakuan atas keterbatasan pengetahuan. Mengenal Allah berarti mengetahui-Nya sesuai dengan apa yang Dia perkenalkan tentang diri-Nya, sembari menyadari bahwa hakikat Zat-Nya tidak dapat dikuasai oleh pikiran makhluk.

Epistemologi Ma'rifat

Epistemologi ma'rifat berangkat dari pertanyaan yang lebih mendasar daripada "bagaimana manusia memperoleh pengetahuan?" Pertanyaan yang perlu diajukan ialah: pengetahuan macam apa yang mungkin ketika yang hendak dikenal adalah Allah? Pertanyaan tersebut segera memperlihatkan bahwa epistemologi ma'rifat tidak dapat dibangun hanya dengan memperluas teori pengetahuan empiris atau rasional. Ia membutuhkan pemahaman mengenai objek pengetahuan, struktur subjek, sumber pengetahuan, serta hubungan antara pengetahuan dan transformasi diri.

Dalam epistemologi modern, pengetahuan sering dianalisis melalui hubungan antara subjek, objek, justifikasi, dan kebenaran. Model ini sangat penting untuk berbagai bidang, tetapi menjadi tidak memadai

apabila diterapkan tanpa modifikasi pada persoalan Tuhan. Allah bukan objek terbatas yang dapat ditempatkan secara eksternal di hadapan subjek. Karena itu, persoalan ma'rifatullah mengharuskan pembedaan antara *knowing an object* dan *knowing through relation*. Pengenalan kepada Allah memiliki dimensi relasional yang tidak dapat direduksi menjadi representasi mental.

Tradisi Islam memberikan beberapa sumber pengetahuan: wahyu, akal, indera, pengalaman, dan refleksi batin. Persoalan epistemologisnya bukan memilih salah satu dan menyingkirkan yang lain, melainkan menentukan fungsi, batas, dan legitimasi masing-masing. Al-Ghazālī sendiri tidak menolak akal. Ia justru menggunakan argumentasi rasional secara intensif dalam teologi dan filsafat, sementara pada saat yang sama menegaskan bahwa ada persoalan yang tidak selesai hanya melalui demonstrasi rasional.[145]

Ibn al-'Arabī memberikan elaborasi yang lebih eksplisit mengenai pluralitas cara mengetahui. Dalam pembacaan Chittick, ia membedakan pengetahuan yang diperoleh melalui akal, pengetahuan mengenai keadaan yang hanya dapat diketahui melalui pengalaman langsung, serta pengetahuan mengenai rahasia ilahiah yang memiliki status khusus.[146] Pembedaan tersebut tidak berarti bahwa semua pengalaman subjektif memiliki status epistemik yang sama. Sebaliknya, ia menunjukkan bahwa bentuk pengetahuan harus disesuaikan dengan struktur realitas yang diketahui.

Dari sini dapat dikembangkan suatu prinsip: validitas epistemologis tidak identik dengan keseragaman metode. Pengetahuan matematis, pengetahuan empiris, pengetahuan historis, pengetahuan etis, dan pengenalan spiritual memiliki karakteristik yang berbeda. Memaksa

semuanya tunduk pada satu model verifikasi akan menghasilkan reduksionisme. Namun, pluralitas metode juga tidak berarti bahwa setiap klaim dapat dinyatakan benar hanya karena dialami secara subjektif. Perbedaan bentuk pengetahuan harus tetap disertai disiplin validasi yang sesuai dengan jenis klaimnya.

Pada titik ini, wahyu menempati posisi yang khas. Dalam epistemologi Islam, wahyu bukan sekadar salah satu sumber informasi di antara sumber informasi lain. Ia merupakan sumber normatif yang memberi arah kepada akal dan pengalaman. Al-Qur'an bahkan mengarahkan manusia untuk menggunakan akal, memperhatikan tanda-tanda, dan melakukan refleksi terhadap dirinya maupun alam. Karena itu, wahyu tidak menghapus kerja intelektual; ia memberikan horizon tempat kerja intelektual berlangsung.

Seyyed Hossein Nasr memperluas persoalan tersebut dengan mengkritik pandangan modern yang menyamakan pengetahuan dengan apa yang dapat diakses melalui rasio instrumental dan observasi empiris. Dalam *Knowledge and the Sacred*, ia menegaskan hubungan antara pengetahuan sakral, wahyu, dan inteleksi.[147] Sumbangan Nasr penting untuk menunjukkan bahwa epistemologi selalu memiliki asumsi metafisis. Apa yang dianggap "nyata" akan menentukan apa yang dianggap "dapat diketahui".

Namun, kritik terhadap epistemologi modern perlu dilakukan secara proporsional. Tidak semua ilmu modern bersifat reduksionistik, dan tidak semua bentuk rasionalitas identik dengan materialisme. Epistemologi ma'rifat tidak memperoleh kekuatannya dengan menolak sains, melainkan dengan menolak klaim bahwa metode ilmiah tertentu merupakan satu-satunya bentuk pengetahuan yang mungkin.

Sebaliknya, ma'rifat juga tidak boleh menggunakan istilah "spiritual" sebagai lisensi untuk membebaskan klaim dari pemeriksaan kritis.

Di sinilah qalb memperoleh kedudukan epistemologis. Dalam pemikiran al-Ghazālī, qalb bukan sekadar tempat emosi, tetapi pusat kesadaran batin yang dapat menerima pengetahuan tertentu.[148] Akan tetapi, qalb tidak boleh diperlawankan secara sederhana dengan akal. Pembedaan antara qalb dan akal bukanlah dualisme antara "rasional" dan "irasional". Dalam banyak konteks, qalb menunjuk kepada dimensi terdalam dari kapasitas manusia untuk memahami, sementara akal merupakan salah satu instrumen penting dalam proses tersebut.

Pengalaman spiritual kemudian perlu ditempatkan sebagai bentuk pengetahuan yang bersifat partisipatif. Seseorang dapat mengetahui konsep "tawakal" secara definisional, tetapi pengenalan eksistensial terhadap tawakal hanya berkembang ketika konsep tersebut menjadi cara berada dalam menghadapi ketidakpastian. Demikian pula, seseorang dapat mengetahui konsep "taubat" tanpa mengalami transformasi yang dituntut oleh taubat. Di sini pengalaman tidak menggantikan konsep; pengalaman menguji apakah konsep telah menjadi bagian dari struktur kesadaran.

Perspektif tersebut membawa kita pada gagasan bahwa epistemologi ma'rifat bersifat transformasional sekaligus normatif. Ia transformasional karena pengetahuan yang benar mengubah subjek. Ia normatif karena perubahan tersebut tidak dinilai hanya berdasarkan intensitas pengalaman, tetapi berdasarkan kesesuaiannya dengan tauhid, wahyu, akhlak, dan orientasi penghambaan. Pengalaman yang menghasilkan kesombongan spiritual, klaim superioritas, atau penghapusan batas antara Tuhan dan manusia justru harus

dipertanyakan, bukan diterima sebagai bukti ma'rifat. Epistemologi ma'rifat juga memiliki dimensi etis. Dalam kerangka al-Ghazālī, pengetahuan memiliki nilai berdasarkan dampaknya terhadap kehidupan manusia.[149] Pengetahuan yang memperbesar kesombongan dapat menjadi problematis meskipun secara formal benar. Ini menunjukkan bahwa epistemologi Islam klasik tidak sepenuhnya memisahkan pertanyaan "apakah saya mengetahui?" dari pertanyaan "menjadi manusia macam apa saya setelah mengetahui?"

Dari dialog antara al-Ghazālī, Ibn al-'Arabī, dan Nasr dapat dikembangkan suatu sintesis: ma'rifat membutuhkan pluralitas sumber yang terintegrasi, bukan pluralitas yang kacau. Wahyu memberikan orientasi normatif; akal memberikan artikulasi dan kritik; indera memberikan akses terhadap dunia empiris; qalb menyediakan kedalaman kesadaran; pengalaman spiritual menguji pengetahuan pada tingkat eksistensial. Tidak satu pun dari dimensi tersebut dapat secara sah mengklaim menggantikan seluruh yang lain.

Posisi ini sekaligus membatasi klaim ma'rifat. Pengenalan spiritual tidak memberikan manusia akses tak terbatas kepada realitas ilahi. Sebaliknya, ia membuat manusia semakin sadar terhadap keterbatasan epistemiknya. Karena itu, epistemologi ma'rifat bukan epistemologi penguasaan, melainkan epistemologi keterarahan: manusia mengetahui sejauh ia diarahkan, dibimbing, dibersihkan, dan diberi kemampuan untuk memahami.

Konstruksi tersebut menghasilkan proposisi penting bagi keseluruhan monograf: kedalaman pengetahuan tidak ditentukan semata-mata oleh banyaknya objek yang diketahui, tetapi oleh kesesuaian antara sumber pengetahuan, cara mengetahui, objek

pengetahuan, dan transformasi subjek yang mengetahui. Dalam kerangka ma'rifatullah, pengetahuan yang paling tinggi bukanlah pengetahuan yang membuat manusia merasa telah menguasai Tuhan, melainkan pengetahuan yang membuat manusia semakin tepat memahami siapa dirinya di hadapan Tuhan.

Akal, Qalb, Wahyu, dan Pengalaman Spiritual

Membicarakan epistemologi ma'rifat pada akhirnya membawa persoalan kepada empat perangkat utama manusia dalam menerima dan mengolah kebenaran: akal, qalb, wahyu, dan pengalaman spiritual. Keempatnya sering ditempatkan dalam hubungan antagonistik, seolah-olah manusia harus memilih antara rasionalitas dan spiritualitas. Pola oposisi tersebut tidak cukup memadai untuk memahami tradisi intelektual Islam. Persoalan yang lebih mendasar bukanlah mana yang harus dipilih, melainkan bagaimana keempatnya bekerja dalam struktur pengetahuan yang terintegrasi.

Akal memiliki fungsi yang tidak dapat digantikan. Ia memungkinkan manusia membedakan, menghubungkan, menyimpulkan, menguji konsistensi, dan mengenali kontradiksi. Dalam persoalan teologis, akal berperan dalam artikulasi konsep dan pembelaan argumentatif terhadap keyakinan. Karena itu, tasawuf yang matang tidak membutuhkan penghapusan akal. Yang dipersoalkan adalah klaim bahwa seluruh realitas dapat direduksi kepada apa yang dapat dicapai oleh penalaran diskursif.

Al-Ghazālī sendiri merupakan contoh penting mengenai kompleksitas tersebut. Ia menguasai filsafat dan ilmu-ilmu rasional sebelum mengembangkan kritik terhadap sejumlah premis metafisis

para filsuf. Kritiknya bukan penolakan terhadap rasionalitas sebagai demikian, melainkan pemeriksaan terhadap jangkauan dan legitimasi penggunaan rasio pada persoalan tertentu. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* sendiri menempatkan ilmu sebagai bagian awal dari struktur pembinaan kehidupan keagamaan, menunjukkan bahwa perjalanan spiritual tidak dimulai dari penghapusan pengetahuan.[150]

Qalb mengisi dimensi yang tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh konsep akal. Dalam tradisi al-Ghazālī, qalb merupakan pusat kehidupan batin yang dapat menerima pengetahuan, mengalami penyakit spiritual, dan mengalami pembentukan melalui latihan.[151] Karena itu, qalb bukan sekadar sinonim "perasaan". Ia menunjuk kepada pusat kesadaran yang memiliki dimensi moral dan spiritual. Qalb yang keruh bukan sekadar qalb yang sedang emosional; ia adalah kesadaran yang kehilangan kejernihan dalam menilai realitas.

Hubungan antara akal dan qalb karena itu lebih produktif jika dipahami sebagai diferensiasi fungsi. Akal mengartikulasikan; qalb menghayati. Akal menguji koherensi; qalb menentukan bagaimana kebenaran menjadi orientasi batin. Akal dapat menunjukkan bahwa kesombongan tidak rasional atau tidak bermoral; qalb yang dididik memungkinkan manusia mengalami kerendahan hati sebagai cara berada. Keduanya tidak saling meniadakan.

Wahyu memiliki kedudukan yang berbeda dari keduanya. Akal dan qalb merupakan kapasitas manusia; wahyu merupakan pemberian ilahi. Karena itu, wahyu berfungsi sebagai sumber orientasi yang tidak dapat direduksi menjadi produk kesadaran manusia. Dalam persoalan ma'rifatullah, fungsi wahyu sangat mendasar karena manusia tidak dapat menetapkan sendiri hakikat Allah berdasarkan pengalaman

subjektifnya. Pengetahuan mengenai Allah harus berakar pada apa yang Allah nyatakan mengenai diri-Nya.

Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang memiliki keterbatasan, sekaligus diberi kemampuan untuk mengetahui dan belajar. Dalam kisah Adam, misalnya, Al-Qur'an menyebut pengajaran nama-nama sebagai bagian dari pemberian pengetahuan kepada manusia (Q.S. al-Baqarah 2: 31).[152] Ayat tersebut dapat dibaca sebagai indikasi bahwa kapasitas mengetahui merupakan bagian penting dari martabat manusia. Namun, kapasitas tersebut tidak identik dengan kemahatahuan. Pengetahuan manusia tetap merupakan pengetahuan makhluk.

Pengalaman spiritual kemudian menjadi wilayah yang paling rentan terhadap salah tafsir. Dalam tradisi Ibn al-'Arabī, terdapat bentuk pengetahuan yang tidak dapat diperoleh hanya melalui demonstrasi intelektual, melainkan berkaitan dengan pengalaman langsung terhadap keadaan batin.[153] Pembedaan ini memiliki nilai epistemologis karena mengingatkan bahwa tidak semua pengalaman dapat direduksi menjadi konsep. Tetapi justru karena pengalaman bersifat langsung, ia juga membutuhkan disiplin interpretasi.

Seseorang dapat mengalami kedamaian yang sangat kuat dalam ibadah, tetapi pengalaman tersebut belum otomatis merupakan pengetahuan metafisis. Seseorang dapat mengalami rasa kedekatan kepada Allah, tetapi tidak berarti ia telah mengetahui hakikat Allah. Seseorang dapat mengalami ilham, tetapi pengalaman tersebut tidak dengan sendirinya memiliki status wahyu. Pembedaan ini sangat penting untuk mencegah kekacauan epistemologis antara pengalaman spiritual manusia dan wahyu kenabian.

Dalam kerangka tersebut, pengalaman spiritual harus dibaca secara hermeneutis. Pengalaman tidak datang kepada manusia sebagai fakta yang sudah memiliki interpretasi final. Ia selalu ditafsirkan oleh kesadaran. Karena itu, pendidikan spiritual bukan sekadar meningkatkan intensitas pengalaman, tetapi membentuk kemampuan manusia menafsirkan pengalaman secara benar. Tradisi tasawuf memberi perangkat berupa muraqabah, muhasabah, adab, dzikir, dan disiplin syariat untuk menjaga agar pengalaman tidak berkembang menjadi narsisisme spiritual.

Seyyed Hossein Nasr membantu memperluas persoalan ini melalui gagasan mengenai pengetahuan sakral yang berkaitan dengan wahyu dan inteleksi.[154] Nilai perspektif tersebut terletak pada penekanannya bahwa pengetahuan memiliki dimensi vertikal. Akan tetapi, pendekatan tersebut tetap perlu dipertemukan dengan kehati-hatian epistemologis: pengalaman spiritual tidak boleh menjadi ruang bebas kritik, dan bahasa metafisis tidak boleh dipakai untuk menutupi ketidakjelasan argumentasi.

Dalam konteks kontemporer, persoalan ini menjadi semakin penting karena manusia hidup dalam lingkungan yang dibanjiri informasi. Informasi agama dapat diperoleh dengan sangat mudah, tetapi kemudahan memperoleh informasi tidak identik dengan kedalaman pengenalan. Seseorang dapat menghafal banyak teks mengenai Tuhan tanpa mengalami transformasi kesadaran. Sebaliknya, seseorang dapat memiliki pengalaman religius yang kuat tetapi tidak memiliki kerangka intelektual yang memadai untuk memahami dan mengartikulasikannya. Ketegangan antara kedua kondisi tersebut memperlihatkan pentingnya integrasi. Monograf ini mengembangkan

model integratif yang dapat disebut epistemologi empat-lapis: wahyu memberikan orientasi kebenaran; akal memberikan artikulasi dan pemeriksaan; qalb memberikan internalisasi dan orientasi eksistensial; pengalaman spiritual memberikan dimensi penghayatan langsung. Keempat lapisan tersebut tidak berada pada tingkat yang identik. Wahyu memiliki status normatif yang tidak dapat disamakan dengan pengalaman personal. Akal memiliki fungsi kritis yang berbeda dari qalb. Pengalaman spiritual tidak menggantikan wahyu. Integrasi berarti koordinasi fungsi, bukan penghapusan perbedaan.

Model tersebut juga mengandung prinsip koreksi timbal balik. Akal mencegah pengalaman berubah menjadi klaim yang kontradiktif. Wahyu mencegah pengalaman berubah menjadi otoritas absolut pribadi. Qalb mencegah akal berubah menjadi intelektualisme yang tidak berbuah dalam karakter. Pengalaman spiritual mencegah pengetahuan agama berhenti pada abstraksi. Keempatnya membentuk ekologi epistemologis yang lebih kaya daripada model pengetahuan tunggal.

Di sini ma‘rifat tampil bukan sebagai pengetahuan yang melampaui semua bentuk pengetahuan lain, melainkan sebagai integrasi yang menghasilkan transformasi. Manusia mengenal Allah melalui wahyu yang dipahami akal, dihayati qalb, dan diwujudkan dalam pengalaman serta tindakan. Kegagalan salah satu unsur dapat menghasilkan distorsi: tekstualisme tanpa kedalaman, rasionalisme tanpa penghayatan, spiritualisme tanpa kendali normatif, atau pengalaman tanpa kritik.

Maka, perubahan kesadaran yang menjadi tujuan ma‘rifat tidak terjadi melalui pengabaian kapasitas manusia, tetapi melalui penataan kembali seluruh kapasitas tersebut. Akal tidak dimatikan; ia ditertibkan.

Qalb tidak dibiarkan mengikuti seluruh gerak perasaan; ia dididik. Pengalaman spiritual tidak ditolak; ia ditafsirkan dan diuji. Wahyu tidak dijadikan ornamen; ia ditempatkan sebagai orientasi normatif. Pada titik pertemuan inilah epistemologi ma'rifat memperoleh bentuk yang matang.

Batas Pengenalan Manusia terhadap Allah

Ma'rifatullah mengandung sebuah paradoks yang tidak boleh dihilangkan: manusia diperintahkan untuk mengenal Allah, tetapi manusia tidak pernah dapat menguasai hakikat Allah. Pengenalan dan ketakterjangkauan karena itu bukan dua pernyataan yang saling bertentangan. Keduanya justru membentuk struktur dasar epistemologi ketuhanan dalam Islam. Manusia dapat mengenal Allah, tetapi pengenalannya selalu merupakan pengenalan makhluk terhadap al-Khāliq.

Batas pertama adalah batas ontologis. Allah dan manusia tidak berada pada tingkat keberadaan yang sama. Allah adalah al-Khāliq; manusia adalah makhluk. Karena itu, tidak ada intensitas pengalaman spiritual yang dapat menghapus perbedaan tersebut. Q.S. al-Shūrā 42: 11 memberikan prinsip fundamental bahwa tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Allah.[155] Ayat ini memiliki konsekuensi langsung terhadap bahasa tasawuf: kedekatan tidak boleh diterjemahkan menjadi identitas, pengalaman kehadiran tidak boleh diterjemahkan menjadi penyatuan zat, dan penghayatan sifat-sifat ilahi tidak boleh dipahami sebagai kepemilikan sifat Allah secara dzati.

Batas kedua adalah batas epistemologis. Manusia mengetahui melalui kapasitas yang terbatas. Bahkan ketika wahyu memberikan

informasi mengenai Allah, manusia menerima wahyu melalui bahasa, pemahaman, penafsiran, dan kapasitas kognitif yang terbatas. Pengetahuan tersebut benar sejauh bersandar pada wahyu, tetapi pemahaman manusia atasnya tetap merupakan pemahaman makhluk.

Al-Qur'an menegaskan keterbatasan manusia dalam berbagai bentuk. Dalam persoalan rūḥ, manusia diingatkan mengenai sedikitnya pengetahuan yang diberikan kepadanya (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[156] Pesan epistemologis ini relevan bagi ma'rifatullah karena mengingatkan bahwa keterbatasan bukan sesuatu yang harus diatasi dengan klaim mistik. Justru kesadaran atas keterbatasan merupakan bagian dari kedewasaan pengetahuan.

Ibn al-'Arabī menawarkan cara berpikir yang menarik mengenai persoalan tersebut. Pengetahuan manusia mengenai Allah berkaitan dengan cara Allah memperkenalkan diri-Nya melalui nama, sifat, tanda, dan pengalaman keberadaan. Dalam pembacaan Chittick, epistemologi Ibn al-'Arabī tidak berakhir pada abstraksi tentang Tuhan, tetapi menghubungkan pengetahuan dengan cara realitas ilahiah dipahami dalam pengalaman manusia.[157] Namun, pendekatan tersebut harus dibaca bersama prinsip tanzīh: apa pun yang dipahami manusia mengenai Allah tidak boleh dijadikan identitas antara konsep manusia dan hakikat ilahi.

Di sinilah terdapat risiko dalam bahasa mistik. Bahasa seperti "dekat", "hadir", "melihat", "menyaksikan", atau "mengenal" memiliki kekuatan spiritual yang besar, tetapi sekaligus membuka kemungkinan salah tafsir jika dibaca secara literal tanpa konteks. Pengalaman kedekatan dengan Allah adalah realitas spiritual bagi subjek, tetapi tidak berarti perubahan ontologis pada subjek. Manusia tetap manusia;

Allah tetap Allah. Batas ketiga adalah batas bahasa. Bahasa manusia bersifat simbolik dan konseptual. Ketika manusia berbicara mengenai Allah sebagai "Maha Mengetahui", "Maha Pengasih", atau "Maha Bijaksana", bahasa tersebut benar karena berakar pada wahyu, tetapi tidak berarti bahwa makna sifat Allah identik dengan pengalaman manusia mengenai pengetahuan, kasih, atau kebijaksanaan. Ada kesinambungan makna yang memungkinkan manusia memahami, sekaligus ketakterbandingan yang menjaga transendensi.

Seyyed Hossein Nasr menempatkan persoalan tersebut dalam kerangka metafisika tradisional yang mengakui tingkatan realitas dan keterbatasan pengetahuan diskursif.[158] Kontribusi perspektif ini terletak pada penolakannya terhadap reduksi realitas kepada apa yang dapat ditangkap oleh persepsi indrawi. Namun, epistemologi spiritual tetap memerlukan batas: jika bahasa simbolik tidak dikendalikan oleh prinsip teologis, simbol dapat berubah menjadi spekulasi metafisis yang tidak lagi memiliki pijakan.

Al-Ghazālī menghadirkan bentuk kerendahan hati epistemologis yang penting. Pengetahuan mengenai Allah tidak berarti bahwa manusia dapat mengelilingi Tuhan dengan definisi. Justru semakin dalam pengetahuan spiritual, semakin manusia menyadari keterbatasan dirinya. Pengetahuan semacam itu tidak berakhir pada klaim "aku telah mengetahui Allah secara sempurna", melainkan pada kesadaran bahwa manusia hanya mengetahui sejauh Allah memperkenalkan diri-Nya dan sejauh kemampuan manusia memungkinkan penerimaan pengetahuan tersebut.[159]

Batas keempat adalah batas psikologis. Pengalaman spiritual selalu berlangsung melalui manusia yang memiliki sejarah, emosi, ingatan,

harapan, ketakutan, dan imajinasi. Karena itu, pengalaman batin tidak dapat langsung diidentifikasi dengan realitas metafisis. Seseorang mungkin merasakan kedamaian, cahaya batin, keterhubungan, atau kedekatan yang luar biasa; pengalaman tersebut dapat memiliki nilai religius yang besar, tetapi interpretasinya tetap memerlukan kebijaksanaan.

Prinsip ini penting agar ma'rifat tidak berubah menjadi narsisisme spiritual. Klaim "saya telah mencapai tingkat tertentu" dapat justru menunjukkan problem dalam kesadaran diri. Ma'rifat yang sehat tidak menjadikan pengalaman spiritual sebagai modal superioritas terhadap orang lain. Ia menumbuhkan kerendahan hati karena subjek semakin sadar bahwa seluruh kemampuan mengetahui berasal dari keterbatasan makhluk. Dari sini muncul prinsip yang dapat disebut epistemologi apofatik yang terarah. Istilah ini merupakan konstruksi analitis monograf. "Apofatik" menunjuk kepada kesadaran bahwa Allah melampaui seluruh kategori manusia; "terarah" menunjukkan bahwa keterbatasan tersebut tidak berarti ketidaktahuan total. Manusia tetap dapat mengenal Allah melalui wahyu, nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya, tanda-tanda-Nya, dan hubungan penghambaan. Dengan demikian, ma'rifat tidak jatuh ke dalam dua ekstrem: klaim mengetahui hakikat Tuhan secara total atau skeptisisme yang menyatakan bahwa manusia sama sekali tidak dapat mengenal Tuhan.

Batas ini justru menghasilkan bentuk pengetahuan yang lebih matang. Manusia tidak perlu mengetahui Allah secara total untuk menjadikan pengenalan kepada-Nya sebagai pusat kehidupan. Seorang hamba dapat mengenal bahwa Allah adalah Rabb tanpa mengklaim memahami seluruh rahasia rubūbiyyah. Ia dapat mengenal Allah

sebagai al-Raḥmān tanpa mengklaim memahami seluruh keluasan rahmat-Nya. Ia dapat mengimani al-Ḥakīm tanpa mengetahui seluruh hikmah setiap peristiwa.

Pada titik ini, keterbatasan bukan lagi hambatan bagi ma'rifat, melainkan bagian dari struktur ma'rifat itu sendiri. Mengenal Allah berarti sekaligus mengenal batas diri. Manusia menemukan bahwa dirinya bukan pusat realitas dan bukan ukuran terakhir kebenaran. Kesadaran tersebut menjadi titik balik epistemologis: pengetahuan tidak lagi digunakan terutama untuk menguasai, melainkan untuk menempatkan diri secara benar. Batas ma'rifatullah memiliki fungsi etis. Ia melahirkan kerendahan hati, kehati-hatian dalam berbicara atas nama Tuhan, penghormatan terhadap wahyu, dan kesadaran akan keterbatasan interpretasi manusia. Semakin seseorang menyadari transendensi Allah, semakin ia berhati-hati untuk mengidentifikasi pengalaman pribadinya dengan kehendak Allah. Monograf ini menempatkan prinsip tersebut sebagai salah satu pagar konseptual utama. Ma'rifat yang benar harus memperdalam kedekatan penghambaan tanpa menghapus transendensi. Ia memungkinkan manusia mengalami hubungan yang intim dengan Allah tanpa mengubah hubungan tersebut menjadi klaim ontologis. Dalam horizon ini, puncak pengenalan bukanlah lenyapnya perbedaan antara hamba dan Tuhan, melainkan kesadaran yang semakin jernih mengenai siapa Tuhan dan siapa dirinya sendiri.

Ma'rifat dan Kesadaran Kehambaan

Jika ma'rifatullah benar-benar merupakan pengenalan yang mentransformasi manusia, maka ukuran kedalamannya tidak terutama

terletak pada banyaknya pengalaman batin atau keluasan pengetahuan terminologis, melainkan pada perubahan kesadaran mengenai siapa manusia di hadapan Allah. Pengenalan kepada Allah pada akhirnya membawa manusia kepada pengenalan terhadap status dirinya sebagai *'abd*. Di sinilah ma'rifat mencapai konsekuensi antropologis dan etisnya.

Al-Qur'an menyatakan bahwa manusia dan jin diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[160] Ayat ini tidak semata-mata berbicara mengenai pelaksanaan ritual. Dalam horizon yang lebih luas, ibadah menunjukkan orientasi fundamental keberadaan manusia. Manusia bukan makhluk yang pertama-tama menentukan makna keberadaannya sendiri lalu menjadikan Tuhan sebagai tambahan; ia adalah makhluk yang keberadaannya sejak awal memiliki orientasi penghambaan.

Kesadaran kehambaan karena itu berbeda dari rasa rendah diri psikologis. *'Ubūdiyyah* bukan penghinaan terhadap martabat manusia, melainkan penempatan manusia dalam struktur realitas yang benar. Manusia adalah makhluk yang memiliki akal, kehendak, kemampuan memilih, kreativitas, dan tanggung jawab, tetapi seluruh kapasitas tersebut tetap berada dalam status kehambaan. Kesadaran kehambaan justru membebaskan manusia dari tuntutan untuk menjadi pusat mutlak bagi dirinya sendiri.

Dalam konteks ma'rifat, kesadaran tersebut muncul melalui transformasi pusat orientasi. Sebelum pengetahuan menjadi pengenalan, manusia cenderung menilai realitas berdasarkan kepentingan ego: apa yang menguntungkan saya, mengancam saya, meningkatkan status saya, atau memuaskan keinginan saya. Ma'rifat

secara perlahan menggeser orientasi tersebut. Realitas mulai dipahami dalam hubungan dengan Allah, dan diri mulai dilihat sebagai amanah, bukan sebagai kepemilikan absolut.

Al-Ghazālī memberikan dasar penting bagi pemahaman ini melalui hubungan antara ilmu, pembinaan qalb, dan amal.[161] Ilmu yang tidak membentuk perilaku kehilangan sebagian tujuan spiritualnya. Pengenalan kepada Allah harus berbuah dalam kualitas karakter: kejujuran, tawaduk, sabar, syukur, kasih sayang, pengendalian diri, dan keadilan. Ma'rifat yang tidak berpengaruh terhadap akhlak dengan demikian memiliki problem internal: ia mengklaim transformasi pengetahuan tanpa menunjukkan transformasi manusia.

Hubungan tersebut juga tampak dalam tradisi Ibn Miskawayh, meskipun kerangka pemikirannya lebih dekat dengan etika filosofis daripada tasawuf metafisis. Konsepsi tentang pembentukan keutamaan melalui penataan daya jiwa menunjukkan bahwa pengetahuan dan pembentukan karakter tidak dapat dipisahkan begitu saja.[162] Perspektif ini dapat dipertemukan dengan tasawuf pada satu titik penting: manusia tidak menjadi baik hanya dengan mengetahui definisi kebaikan; ia harus membentuk disposisi yang membuat kebaikan menjadi kebiasaan moral.

Di sini terdapat perbedaan yang perlu dipertahankan. Etika filosofis dapat menjelaskan pembentukan keutamaan melalui struktur rasional jiwa dan pembiasaan moral, sedangkan tasawuf menambahkan dimensi hubungan dengan Allah, penyucian niat, dan orientasi batin. Keduanya tidak identik, tetapi dapat berdialog. Etika membantu menjelaskan mekanisme pembentukan karakter; tasawuf memberikan horizon transenden yang menempatkan karakter tersebut dalam

hubungan penghambaan. Kesadaran kehambaan juga memiliki dimensi epistemologis. Seorang hamba tidak menjadikan dirinya sebagai sumber final kebenaran. Ia menerima bahwa pengetahuan manusia memiliki batas dan bahwa wahyu memiliki otoritas normatif. Karena itu, ma'rifat menghasilkan bentuk kerendahan hati intelektual. Orang yang benar-benar menyadari dirinya sebagai hamba tidak mudah mengubah pengalaman pribadinya menjadi hukum universal atau kehendak pribadi menjadi kehendak Tuhan.

Kesadaran tersebut memiliki implikasi sosial. Jika ma'rifat hanya menghasilkan pengalaman individual tanpa perubahan relasi sosial, maka konsep tersebut kehilangan sebagian daya transformasionalnya. Pengenalan kepada Allah seharusnya mengubah cara manusia memandang sesama. Manusia tidak lagi dilihat terutama sebagai instrumen bagi kepentingan diri, tetapi sebagai sesama makhluk yang memiliki martabat dan berada dalam keteraturan moral yang sama.

Dalam konteks ini, konsep *tazkiyah al-nafs* menjadi penting. Penyucian jiwa bukan pelarian dari dunia, melainkan proses membebaskan manusia dari dominasi dorongan yang membuatnya tidak mampu bertindak secara benar. Qalb yang tertata memungkinkan manusia menjalankan kebebasan dengan tanggung jawab. Kesadaran kehambaan justru memperkuat agensi moral karena manusia menyadari bahwa kebebasannya adalah amanah.

Perspektif Seyyed Hossein Nasr membantu menempatkan persoalan tersebut dalam kritik terhadap manusia modern yang kehilangan orientasi transenden.[163] Kritik ini relevan sejauh menunjukkan bahwa krisis pengetahuan dapat menjadi krisis makna. Namun, kesadaran kehambaan tidak boleh dipahami sebagai

penolakan terhadap modernitas secara total. Yang perlu dikritik adalah absolutisasi otonomi manusia, bukan seluruh pencapaian ilmu, teknologi, atau institusi modern.

Ma'rifat juga memiliki hubungan erat dengan kebebasan. Pada pandangan pertama, menjadi hamba tampak berlawanan dengan kebebasan. Tetapi dalam perspektif spiritual Islam, pertanyaan yang lebih mendalam adalah: *bebas dari apa dan untuk apa?* Manusia yang sepenuhnya diperbudak oleh nafs, pengakuan sosial, konsumsi, kekuasaan, atau ketakutan belum tentu bebas hanya karena ia memiliki banyak pilihan. Kesadaran kehambaan mengalihkan ketundukan manusia dari objek-objek semu menuju Allah sebagai satu-satunya orientasi absolut.

Dalam kerangka tersebut, *'ubūdiyyah* bukan sekadar kategori ritual, tetapi struktur kebebasan. Manusia menjadi bebas dari absolutisasi dirinya sendiri. Ia tidak harus mempertahankan citra diri, kekuasaan, atau kepemilikan sebagai pusat keberadaan. Kesadaran bahwa dirinya adalah hamba membuatnya mampu menerima keterbatasan, mengakui kesalahan, meminta ampun, dan melepaskan sesuatu yang tidak dapat ia kendalikan.

Inilah titik ketika ma'rifat berubah menjadi kesadaran eksistensial. Mengenal Allah mengubah pertanyaan "siapakah aku?" dari pertanyaan identitas psikologis menjadi pertanyaan ontologis dan spiritual. Manusia bukan hanya individu dengan sejarah pribadi; ia adalah makhluk yang menerima keberadaan, hidup dalam ketergantungan, dan bertanggung jawab atas penggunaan kebebasannya. Kesadaran tersebut dapat disebut sebagai kesadaran kehambaan reflektif, sebuah konstruksi analitis monograf untuk

menunjuk kepada kesadaran yang tidak hanya menerima status sebagai hamba secara doktrinal, tetapi memahami implikasinya bagi cara berpikir, merasa, memilih, dan bertindak.

Kesadaran kehambaan reflektif memiliki setidaknya empat ciri. Pertama, kesadaran ontologis: manusia menyadari bahwa keberadaannya tidak mandiri secara mutlak. Kedua, kesadaran epistemologis: manusia mengakui keterbatasan pengetahuannya. Ketiga, kesadaran etis: manusia melihat kebebasan sebagai amanah. Keempat, kesadaran relasional: manusia memperlakukan sesama dalam horizon pertanggungjawaban kepada Allah. Keempatnya merupakan sintesis konseptual monograf, bukan klasifikasi yang dinisbatkan kepada satu tokoh tertentu.

Dari sini dapat dipahami mengapa ma‘rifat tidak dapat diukur hanya melalui pengalaman mistik. Pengalaman mungkin menjadi bagian dari perjalanan, tetapi kedalaman ma‘rifat terlihat dalam perubahan orientasi hidup. Semakin manusia mengenal Allah, semestinya semakin kuat kesadaran kehambaannya; semakin kuat kesadaran kehambaannya, semakin kecil kecenderungannya menjadikan dirinya sebagai pusat mutlak.

Paradoksnya, kesadaran kehambaan justru menghasilkan kematangan manusiawi. Manusia tidak kehilangan martabat karena menjadi hamba; ia menemukan martabatnya dalam hubungan yang benar dengan Sang Pencipta. Ia dapat berpikir secara bebas tanpa menyembah pikirannya sendiri, menggunakan kekuasaan tanpa memutlakkan kekuasaan, menikmati dunia tanpa menjadikannya tujuan akhir, dan mengembangkan ilmu tanpa menganggap ilmu manusia sebagai pengetahuan absolut.

Dengan demikian, ma'rifatullah mencapai bentuk praktisnya bukan ketika manusia mampu berbicara paling tinggi tentang Tuhan, melainkan ketika pengenalan tersebut membuatnya menjadi hamba yang lebih sadar. Kesadaran itu merupakan perubahan pusat diri: dari ego sebagai pusat menuju Allah sebagai orientasi; dari kepemilikan menuju amanah; dari penguasaan menuju pengabdian; dari klaim pengetahuan menuju kerendahan hati; dan dari pengalaman spiritual menuju akhlak.

Posisi argumentatif monograf ini dapat dirumuskan secara ringkas: ma'rifat adalah pengetahuan yang mencapai kedalaman eksistensial ketika ia mengubah struktur kesadaran manusia menjadi kesadaran kehambaan. Ia tidak menghapus akal, qalb, pengalaman, atau pengetahuan; ia menyusun semuanya dalam orientasi tauhid. Karena itu, puncak ma'rifat bukanlah klaim bahwa manusia telah "menjadi dekat dengan Tuhan" dalam arti ontologis, melainkan kesadaran yang semakin jernih bahwa manusia hidup, mengetahui, memilih, dan bertindak sebagai hamba di hadapan al-Khāliq.

JALAN MENUJU MA‘RIFAT

Syariat sebagai Fondasi

Jalan menuju ma‘rifat dalam tradisi Islam tidak dimulai dari pengalaman batin yang luar biasa, apalagi dari pencarian keadaan-keadaan mistik yang terlepas dari disiplin agama. Ia dimulai dari syariat sebagai tata kehidupan yang mengarahkan manusia kepada penghambaan yang benar. Al-Qur’an memerintahkan manusia untuk menyembah Tuhan yang menciptakannya agar terbentuk ketakwaan (Q.S. al-Baqarah 2: 21).[164] Ayat tersebut penting bukan semata karena memerintahkan ibadah, melainkan karena menghubungkan ibadah dengan transformasi kesadaran: pengabdian tidak berhenti pada tindakan ritual, tetapi diarahkan menuju taqwā, yakni kesadaran etis-spiritual yang membuat manusia hidup di bawah horizon kehadiran Tuhan.

Syariat, dalam pengertian demikian, tidak layak dipersempit menjadi kumpulan ketentuan legal-formal. Ia merupakan struktur normatif yang memberikan bentuk kepada kebebasan manusia. Manusia memang memiliki kehendak, tetapi kehendak itu tidak dibiarkan berjalan tanpa orientasi. Syariat memberi batas, arah, ukuran, dan disiplin. Justru karena manusia dapat tersesat oleh keinginannya sendiri, kebebasan memerlukan orientasi transenden. Di sinilah hubungan antara syariat dan tasawuf memperoleh makna yang lebih dalam: syariat mengatur arah tindakan, sedangkan perjalanan spiritual mengolah kualitas batin yang melahirkan tindakan tersebut.

Al-Ghazālī merupakan salah satu pemikir yang secara konsisten menolak pemisahan tajam antara praktik keagamaan dan pembentukan batin. Dalam *The Alchemy of Happiness*, ibadah dipahami dalam kaitannya dengan pengetahuan tentang diri, pengetahuan tentang Tuhan, dan transformasi orientasi jiwa. Kajian Achmad Khudori Soleh menunjukkan bahwa konstruksi kebahagiaan al-Ghazālī menghubungkan akal, hati, pengendalian dorongan, dan cinta kepada Allah; pencapaian kebahagiaan tidak berlangsung seketika, melainkan melalui proses bertingkat yang menempatkan pembentukan hati dan kontemplasi sebagai unsur penting.[165]

Perspektif tersebut memberikan koreksi terhadap dua reduksionisme. Reduksionisme pertama menjadikan syariat semata-mata kepatuhan eksternal. Dalam kerangka ini, seseorang dapat merasa telah mencapai kesalehan hanya karena memenuhi bentuk-bentuk lahiriah, sementara orientasi batinnya belum mengalami perubahan mendasar. Reduksionisme kedua bergerak ke arah sebaliknya: pengalaman batin dianggap begitu tinggi sehingga ketentuan syariat dipandang sebagai tahap awal yang pada akhirnya dapat ditinggalkan. Kedua posisi tersebut problematis. Yang pertama memisahkan hukum dari pembentukan jiwa; yang kedua memisahkan pengalaman spiritual dari norma yang menjaga pengalaman tersebut tetap berada dalam horizon tauhid.

Dalam kerangka tasawuf Sunni, jalan spiritual justru memperoleh legitimasi dari kesetiaan terhadap syariat. Ma‘rifat tidak dapat dijadikan alasan untuk menangguhkan kewajiban moral. Semakin dalam pengenalan kepada Allah, seharusnya semakin kuat kesadaran seorang hamba terhadap kedudukannya sebagai makhluk dan ‘abd. Karena itu,

ma‘rifat tidak menghasilkan klaim ontologis bahwa manusia menjadi ilahi. Sebaliknya, ma‘rifat memperdalam kesadaran tentang ketergantungan eksistensial manusia kepada al-Khāliq.

Di sinilah syariat dapat dipahami sebagai fondasi epistemologis sekaligus etis bagi perjalanan menuju ma‘rifat. Ia menjaga pengalaman spiritual agar tidak berubah menjadi subjektivisme religius, ketika setiap pengalaman batin dianggap benar hanya karena dirasakan secara pribadi. Pengalaman spiritual perlu diuji oleh wahyu, akhlak, tanggung jawab, dan buah praktisnya. Jika pengalaman yang disebut “spiritual” justru melahirkan kesombongan, pengabaian kewajiban, atau perasaan superior terhadap orang lain, maka pengalaman tersebut tidak dapat begitu saja diperlakukan sebagai indikator kedalaman ma‘rifat.

Posisi ini juga membuka ruang dialog dengan Charles Taylor yang menunjukkan bahwa manusia selalu hidup dalam horizon makna tertentu ketika menentukan apa yang dianggap bernilai dan bagaimana dirinya harus hidup.[166] Dalam horizon Islam, syariat menyediakan struktur makna yang tidak dibangun semata oleh subjektivitas individual. Ia menempatkan manusia dalam relasi dengan Tuhan, sesama, diri, dan dunia. Dengan demikian, syariat bukan penghalang perjalanan menuju ma‘rifat, melainkan tata orientasi yang mencegah perjalanan itu kehilangan tujuan.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa syariat harus dipahami sebagai *arsitektur awal kesadaran ma‘rifat*. Ia membentuk kebiasaan lahiriah yang secara bertahap dapat mengubah struktur batin. Shalat melatih keterarahan, puasa melatih pengendalian, zakat melatih pelepasan ego kepemilikan, dan larangan moral membatasi kecenderungan jiwa untuk menjadikan dirinya sebagai pusat. Ketika

semua itu dihayati secara sadar, syariat bergerak dari sekadar norma menuju pembentukan karakter.

Ma'rifat, karena itu, bukan jalan keluar dari syariat. Ia merupakan kedalaman kesadaran yang memungkinkan syariat dijalani dengan pemahaman, keikhlasan, dan kehadiran hati yang semakin matang.

Ibadah dan Pembentukan Kesadaran

Ibadah dalam horizon ma'rifat tidak dapat dipahami hanya sebagai kewajiban yang harus diselesaikan, melainkan sebagai latihan eksistensial yang secara perlahan mengubah cara manusia mengalami dirinya, dunia, dan Tuhan. Perbedaan antara "melakukan ibadah" dan "dihidupkan oleh ibadah" menjadi penting. Yang pertama menunjuk pada tindakan; yang kedua menunjuk pada transformasi kesadaran. Dalam pengertian yang lebih dalam, ibadah merupakan proses pendidikan jiwa melalui tindakan yang berulang, sadar, dan diarahkan kepada Allah.

Al-Qur'an menghubungkan ibadah dengan taqwā, sedangkan shalat secara eksplisit dikaitkan dengan kemampuan menahan manusia dari perbuatan keji dan mungkar (Q.S. al-'Ankabūt 29: 45).[167] Artinya, keberhasilan ibadah tidak semata-mata diukur dari terlaksananya ritual, tetapi juga dari daya transformasinya terhadap karakter. Shalat yang dilakukan berulang kali tetapi tidak memberi pengaruh terhadap orientasi moral menyisakan persoalan mengenai sejauh mana makna batinnya telah hadir dalam kesadaran.

Perspektif tersebut menempatkan ibadah dalam kerangka antropologi spiritual. Manusia bukan sekadar pelaksana perintah, melainkan subjek yang sedang dibentuk melalui perintah itu.

Pengulangan ibadah bekerja pada dua lapisan sekaligus. Pada lapisan pertama, ia membentuk kebiasaan tubuh: waktu bangun, gerak, puasa, pembacaan, pemberian, dan pengendalian diri. Pada lapisan kedua, ia mengolah perhatian: kepada siapa manusia mengarahkan dirinya, apa yang dianggap bernilai, dan bagaimana ia menilai keinginannya sendiri.

Al-Ghazālī melihat kebahagiaan spiritual berkaitan dengan pengaturan diri sehingga hati dapat menjadi pusat orientasi manusia. Dalam pembacaannya, ibadah dan zikir bukan aktivitas yang terpisah dari pengetahuan tentang diri, melainkan sarana untuk menata kembali hierarki dalam diri manusia.[168] Dengan demikian, ibadah dapat dipahami sebagai pedagogi batin: ia mendidik manusia untuk tidak terus-menerus tunduk kepada impuls sesaat.

William James, dari tradisi psikologi agama Barat, memberikan perspektif yang berbeda tetapi produktif. Dalam *The Varieties of Religious Experience*, ia mengkaji pengalaman keagamaan terutama dari sisi pengalaman personal, perubahan batin, pertobatan, mistisisme, dan dampak psikologis kehidupan religius.[169] Perbedaannya dengan pendekatan tasawuf cukup mendasar. James bekerja terutama secara psikologis-deskriptif, sedangkan tradisi tasawuf berbicara dari dalam horizon normatif-teologis. Namun keduanya bertemu pada satu pengamatan penting: agama tidak hanya hidup dalam proposisi intelektual, tetapi juga dalam perubahan cara seseorang mengalami kehidupan.

Perbedaan ini perlu dijaga agar dialog lintas tradisi tidak menghasilkan penyamaan yang berlebihan. Bagi psikologi agama, pengalaman religius dapat dianalisis sebagai fenomena kesadaran. Bagi tasawuf, pengalaman batin memiliki dimensi normatif yang

berhubungan dengan kualitas hubungan manusia dengan Allah. Pengalaman yang intens secara psikologis belum tentu identik dengan kedalaman spiritual secara teologis. Intensitas pengalaman bukan ukuran tunggal bagi kebenaran.

Karena itu, ibadah yang membawa manusia menuju ma'rifat harus menghasilkan tiga transformasi. Pertama, transformasi perhatian: manusia semakin mampu mengarahkan kesadarannya kepada Allah. Kedua, transformasi kehendak: manusia tidak lagi menjadikan setiap keinginan sebagai perintah yang harus ditaati. Ketiga, transformasi karakter: nilai-nilai ibadah menjelma menjadi akhlak.

Pada titik ini, ibadah juga memiliki fungsi membongkar ilusi otonomi mutlak. Manusia modern cenderung memahami dirinya sebagai subjek yang menentukan makna bagi dirinya sendiri. Kebebasan memang penting, tetapi kebebasan yang tidak memiliki orientasi transenden dapat berubah menjadi keterasingan dari sumber makna. Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia selalu berkaitan dengan sumber-sumber moral yang memungkinkan seseorang membedakan kehidupan yang lebih tinggi dari kehidupan yang lebih rendah.[170] Dalam Islam, ibadah memberi orientasi tersebut melalui pengakuan bahwa manusia adalah makhluk dan Allah adalah al-Khāliq.

Pembentukan kesadaran melalui ibadah tidak terjadi dalam satu pengalaman tunggal. Ia bersifat kumulatif. Kesadaran dibentuk oleh pengulangan yang terus-menerus sampai tindakan religius tidak lagi terasa sebagai sesuatu yang sepenuhnya eksternal. Pada tahap tertentu, disiplin lahiriah dapat berubah menjadi kecenderungan batiniah. Manusia tidak sekadar "menahan diri" karena aturan, tetapi mulai memiliki karakter yang mampu menahan diri.

Di sinilah ibadah menjadi jalan menuju ma'rifat: bukan karena setiap ritual secara otomatis menghasilkan pengetahuan intuitif tentang Allah, melainkan karena ibadah menyiapkan subjek manusia agar lebih layak menerima kedalaman pengenalan yang tidak dapat diproduksi hanya melalui spekulasi intelektual. Ma'rifat bukan hasil mekanis dari ritual; ia merupakan kemungkinan spiritual yang tumbuh melalui kesetiaan, penyucian, kesadaran, dan rahmat Allah.

Dzikir dan Kehadiran Hati

Dzikir merupakan salah satu poros utama perjalanan menuju ma'rifat karena ia menyentuh persoalan yang paling mendasar dalam kehidupan spiritual: ke mana kesadaran manusia diarahkan ketika ia tidak sedang secara eksplisit melakukan ritual. Persoalannya bukan semata apakah lisan menyebut nama Allah, melainkan apakah ingatan kepada Allah secara perlahan menjadi orientasi batin yang menetap.

Al-Qur'an menyatakan bahwa hati orang beriman memperoleh ketenteraman melalui dzikrullah (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[171] Ayat ini tidak semestinya direduksi menjadi formula psikologis bahwa setiap pengulangan lafaz tertentu otomatis menghasilkan ketenangan. Yang lebih fundamental adalah perubahan orientasi hati: dari ketercerai-beraian menuju keterarahan kepada Allah.

Dalam tradisi al-Ghazālī, dzikir memiliki dimensi yang jauh melampaui pengucapan verbal. Tujuan pengingatan kepada Allah adalah agar kesadaran manusia tidak terputus dari sumber orientasinya. Dzikir yang hidup menuntut keterlibatan hati, sebab pengulangan tanpa perhatian dapat berubah menjadi kebiasaan mekanis. Dalam uraian tentang dzikir, al-Ghazālī menghubungkan

ingatan kepada Allah dengan tumbuhnya cinta dan perubahan orientasi jiwa dari keterikatan berlebihan kepada dunia.[172]

Kehadiran hati dengan demikian merupakan dimensi epistemik dari dzikir. Manusia mengetahui sesuatu bukan hanya melalui proposisi, tetapi juga melalui cara ia mengarahkan perhatian. Apa yang terus-menerus diingat akan membentuk apa yang dianggap penting. Apa yang dianggap penting akan memengaruhi keputusan. Keputusan yang berulang akan membentuk karakter. Rangkaian inilah yang menjelaskan mengapa dzikir dapat memiliki konsekuensi etis.

Dalam psikologi agama William James, pengalaman religius dipahami sebagai pengalaman yang memiliki konsekuensi terhadap kehidupan manusia. Ia memperhatikan bahwa pengalaman religius dapat berkaitan dengan perubahan orientasi hidup, pertobatan, dan reorganisasi batin.[173] Tradisi tasawuf memberi dimensi tambahan: perubahan tersebut tidak semata dinilai dari intensitas psikologisnya, tetapi dari apakah ia mendekatkan manusia kepada Allah dan menghasilkan akhlak yang lebih baik.

Penelitian Yedi Supriadi mengenai Majelis Dzikir Rijalullah menunjukkan bahwa praktik dzikir ditempatkan dalam kerangka spiritual yang menghubungkan disiplin zikir dengan pembentukan jati diri dan perubahan kesadaran.[174] Sumber tersebut penting bukan sebagai pembenaran universal atas semua praktik tarekat tertentu, melainkan sebagai contoh bagaimana dzikir dipahami secara praksis dalam salah satu konteks tasawuf kontemporer Indonesia.

Di sini diperlukan kehati-hatian metodologis. Pengalaman subjektif seperti rasa hadir, ketenangan, intuisi, atau pengalaman batin tidak dapat langsung diperlakukan sebagai bukti objektif tentang derajat

ma‘rifat. Tasawuf sendiri memiliki perangkat etis untuk membedakan pengalaman yang membawa manusia kepada kerendahan hati dari pengalaman yang justru memperbesar ego spiritual. Orang yang merasa telah “mencapai” sesuatu dapat justru semakin jauh dari hakikat penghambaan apabila pengalaman tersebut menghasilkan klaim superioritas.

Kehadiran hati juga tidak berarti bahwa seorang salik harus kehilangan kesadaran terhadap dunia. Dzikir yang matang justru memungkinkan manusia hadir lebih utuh dalam dunia karena perhatian tidak sepenuhnya dikuasai oleh kecemasan, ambisi, atau dorongan sesaat. Kesadaran kepada Allah tidak menghapus kesadaran terhadap realitas; ia memberi kerangka untuk menempatkan realitas pada proporsi yang benar.

Dari perspektif ini, dzikir dapat dibaca sebagai disiplin pembentukan perhatian. Perhatian manusia selalu terbatas. Apa yang memenuhi perhatian akan menentukan pengalaman eksistensialnya. Jika perhatian terus-menerus ditarik oleh benda, status, kecemasan, dan penilaian sosial, maka diri akan menjadi fragmentaris. Dzikir bekerja sebagai praktik pengembalian: setiap kali kesadaran terseret jauh, ia diarahkan kembali kepada Allah.

Ma‘rifat yang lahir dari dzikir bukan sekadar mengetahui bahwa Allah ada. Pengetahuan semacam itu berada pada tingkat afirmasi intelektual. Ma‘rifat menunjuk pada kedalaman pengenalan yang mengubah cara manusia berada. Orang yang mengenal Allah secara lebih mendalam semestinya semakin menyadari keterbatasan dirinya, semakin halus akhlaknya, dan semakin kuat rasa tanggung jawabnya. Ukuran kedalaman dzikir tidak semestinya dicari pada fenomena luar

biasa. Ukurannya lebih sederhana sekaligus lebih berat: apakah dzikir membuat manusia lebih sadar, lebih jujur, lebih mampu mengendalikan diri, lebih kasih kepada sesama, dan lebih tunduk kepada Allah. Kehadiran hati bukan pertunjukan spiritual; ia merupakan bentuk kesadaran yang diam-diam mengubah seluruh struktur kehidupan.

Tafakkur dan Tadabbur

Jika dzikir mengarahkan hati kepada Allah melalui ingatan, tafakkur dan tadabbur mengembangkan kemampuan manusia untuk membaca makna. Keduanya tidak identik. Tafakkur menunjuk pada proses berpikir dan merenungkan tanda-tanda, sedangkan tadabbur mengandung dimensi pendalaman terhadap akibat, makna, dan arah suatu pesan. Dalam perjalanan menuju ma'rifat, keduanya menghindarkan spiritualitas dari dua ekstrem: pengalaman tanpa refleksi dan intelektualitas tanpa transformasi.

Al-Qur'an menggambarkan *ulū al-albāb* sebagai mereka yang mengingat Allah dalam berbagai keadaan sekaligus memikirkan penciptaan langit dan bumi (Q.S. Āli 'Imrān 3: 190–191).[175] Struktur ayat ini penting: dzikir dan tafakkur hadir berdampingan. Kesadaran kepada Allah tidak diposisikan sebagai lawan dari penggunaan akal. Sebaliknya, akal yang bekerja secara benar justru diarahkan untuk membaca tanda-tanda kebesaran-Nya.

Hal tersebut memberi dasar bagi suatu epistemologi spiritual. Alam tidak dipandang sebagai benda yang tertutup dalam dirinya sendiri, tetapi sebagai *āyah*, tanda yang dapat mengantar kesadaran kepada sumber keberadaannya. Namun membaca alam sebagai tanda tidak berarti mengabaikan penjelasan ilmiah tentang alam. Tafakkur spiritual

dan pengetahuan empiris berada pada tingkat pertanyaan yang dapat saling memperkaya. Sains menjelaskan mekanisme; tafakkur mempertanyakan makna dan orientasi eksistensial. Keduanya menjadi problematis apabila salah satunya mengklaim monopoli terhadap seluruh bentuk pengetahuan.

Al-Ghazālī memperlihatkan bahwa pengetahuan yang bernilai bukan hanya akumulasi informasi, melainkan pengetahuan yang mengubah hubungan manusia dengan realitas. Pengetahuan tentang Tuhan, diri, dan kehidupan memiliki konsekuensi moral. Karena itu, tafakkur dalam tradisi spiritual tidak berhenti pada kekaguman intelektual. Ia seharusnya membawa manusia kepada kesadaran tentang keterbatasan, ketergantungan, dan tanggung jawab.

Perbedaan dengan pendekatan filsafat sekuler perlu dipahami secara proporsional. Filsafat dapat menggunakan refleksi untuk mempertanyakan dasar-dasar keberadaan, nilai, dan kehidupan yang baik tanpa menerima premis teologis tertentu. Tasawuf memulai dari horizon wahyu dan tauhid. Namun keduanya dapat berdialog pada tingkat pertanyaan eksistensial: siapa manusia, untuk apa ia hidup, apa yang layak dicintai, dan bagaimana kehidupan yang baik harus dijalani.

Charles Taylor memberi kontribusi penting dalam dialog tersebut melalui analisisnya mengenai identitas dan sumber-sumber moral. Manusia modern, menurut arah umum argumentasinya, tidak hidup dalam ruang nilai yang kosong; bahkan ketika seseorang mengklaim otonomi, ia tetap berhadapan dengan horizon nilai yang menentukan apa yang dianggap luhur atau hina.[176] Dalam perspektif Islam, tafakkur membantu manusia menyadari bahwa dunia yang dihadapinya tidak netral secara eksistensial. Realitas mengandung tanda dan manusia

memiliki kewajiban hermeneutis untuk membacanya dengan benar. Tadabbur terhadap wahyu memiliki fungsi yang lebih khusus. Al-Qur'an tidak hanya dibaca untuk memperoleh informasi, melainkan untuk membiarkan pesan wahyu memasuki struktur pertimbangan moral. Membaca ayat tentang kesabaran, misalnya, tidak selesai dengan mengetahui definisi sabar. Tadabbur bertanya: apa yang ayat tersebut tuntut dari cara saya menghadapi penderitaan? Apa yang harus berubah dalam sikap saya? Demikian pula ayat tentang keadilan tidak berhenti pada pengetahuan bahwa keadilan merupakan nilai, tetapi menguji apakah kehidupan konkret telah diarahkan kepadanya.

Di sinilah tafakkur dan tadabbur menjadi disiplin korektif terhadap spiritualitas yang terlalu subjektif. Pengalaman batin perlu bertemu dengan objek refleksi yang lebih luas: wahyu, alam, sejarah, diri, dan kehidupan sosial. Manusia tidak dibiarkan membangun dunia spiritual berdasarkan impresi pribadinya sendiri.

Tafakkur juga mengandung dimensi etis. Ketika seseorang merenungkan keteraturan alam, kefanaan kehidupan, keterbatasan tubuh, atau sejarah manusia, ia berhadapan dengan pertanyaan mengenai kesementaraan dirinya. Kesadaran tersebut dapat melahirkan kerendahan hati. Dalam kerangka ma'rifat, pengetahuan yang membuat manusia semakin sombong mengandung paradoks: semakin banyak ia mengetahui, semakin sedikit ia menyadari keterbatasannya.

Posisi argumentatif monograf ini menempatkan tafakkur dan tadabbur sebagai jembatan antara akal dan hati. Ma'rifat tidak dibangun melalui anti-intelektualisme. Sebaliknya, akal dibutuhkan agar pengalaman spiritual tidak jatuh ke dalam kekacauan interpretasi.

Hati dibutuhkan agar pengetahuan tidak berhenti sebagai objek intelektual. Keduanya harus bergerak menuju orientasi yang sama: pengenalan yang menghasilkan perubahan.

Dengan demikian, jalan ma'rifat bukan pelarian dari dunia pemikiran. Ia justru menuntut manusia berpikir secara lebih dalam tentang apa yang selama ini dianggap biasa. Dunia sehari-hari menjadi medan pembacaan tanda. Diri menjadi objek muhasabah. Wahyu menjadi horizon penilaian. Alam menjadi ruang kontemplasi. Dan semua itu akhirnya mengarah pada kesadaran bahwa pengetahuan tertinggi bukan sekadar mengetahui lebih banyak, melainkan menjadi lebih benar dalam cara berada.

Muraqabah

Muraqabah merupakan tahap penting dalam perjalanan spiritual karena ia mengubah pengetahuan tentang pengawasan Tuhan menjadi kesadaran yang terus bekerja dalam diri. Seseorang dapat mengetahui secara teologis bahwa Allah mengetahui segala sesuatu, tetapi pengetahuan tersebut belum tentu hadir dalam perilaku. Muraqabah terjadi ketika pengetahuan itu mulai memiliki daya regulatif terhadap pikiran, niat, dan tindakan.

Dalam pengertian tersebut, muraqabah bukan paranoia religius. Ia tidak berarti manusia hidup dalam ketakutan obsesif karena merasa terus-menerus diawasi. Muraqabah merupakan kesadaran teologis bahwa manusia hidup di hadapan Allah. Kesadaran ini mengandung dimensi takut, tetapi juga dimensi pengharapan, kedekatan, tanggung jawab, dan kejujuran. Al-Ghazālī menjelaskan pengingatan kepada Allah dalam hubungan dengan kesadaran bahwa Allah mengetahui tindakan

lahir dan batin manusia.[177] Dalam kerangka ini, pengawasan Ilahi bukan sekadar fakta metafisik, melainkan sumber pembentukan integritas. Ketika tidak ada manusia lain yang melihat, standar moral tidak menjadi hilang karena Allah tetap menjadi horizon kesadaran.

Muraqabah karena itu berhubungan erat dengan persoalan integritas. Kehidupan sosial sering menghasilkan moralitas yang bergantung pada pengawasan eksternal: seseorang berbuat baik karena dinilai, dipuji, atau takut dihukum. Muraqabah menggeser pusat regulasi dari pengawasan manusia menuju kesadaran akan Allah. Perubahan tersebut memiliki konsekuensi besar bagi pembentukan karakter karena integritas justru diuji ketika tidak ada saksi manusia.

Dalam psikologi modern, persoalan pengawasan diri dapat dibaca melalui berbagai konsep seperti regulasi diri, perhatian, dan kontrol perilaku. Akan tetapi, muraqabah memiliki dimensi yang tidak sepenuhnya dapat direduksi ke dalam mekanisme psikologis. Regulasi diri modern dapat menjelaskan bagaimana seseorang mengendalikan perilaku; muraqabah menjelaskan untuk apa pengendalian itu diarahkan dan di hadapan siapa manusia bertanggung jawab.

Perbedaan tersebut memperlihatkan batas dialog antara psikologi dan tasawuf. Psikologi dapat mengkaji mekanisme kesadaran, tetapi tidak dengan sendirinya dapat memutuskan kebenaran metafisik objek kesadaran tersebut. Tasawuf, sebaliknya, memberi kerangka normatif-teologis bagi pengalaman pengawasan Ilahi. Dialog keduanya menjadi produktif apabila tidak memaksakan reduksi satu tradisi kepada tradisi lainnya.

Muraqabah juga perlu dibedakan dari pencarian pengalaman supranatural. Seorang yang bermuraqabah tidak perlu menunggu

munculnya fenomena luar biasa. Justru kedalaman muraqabah dapat terlihat dalam hal-hal biasa: cara berbicara ketika marah, cara menggunakan kekuasaan, cara memperlakukan orang yang lebih lemah, cara mengelola harta, dan cara mengambil keputusan ketika tidak ada keuntungan pribadi yang segera terlihat.

Dalam kerangka ini, muraqabah menjadi bentuk internalisasi etika. Norma yang pada awalnya datang dari luar perlahan menjadi bagian dari struktur batin. Manusia tidak lagi sekadar bertanya, “Apa yang boleh dilakukan?” tetapi juga “Apa yang layak dilakukan di hadapan Allah?” Pergeseran dari legalitas menuju kesadaran moral inilah yang membuat muraqabah penting bagi perjalanan menuju ma‘rifat.

Ada pula bahaya yang perlu dihindari. Kesadaran akan pengawasan Tuhan dapat disalahgunakan untuk membangun spiritualitas ketakutan yang patologis. Jika muraqabah dipahami hanya sebagai rasa takut dihukum, ia dapat melahirkan kecemasan religius dan mengerdilkan dimensi rahmat. Tradisi Islam sendiri menyediakan keseimbangan antara khauf dan rajā’. Allah adalah Tuhan yang mengawasi, tetapi juga Tuhan Yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang. Muraqabah yang sehat harus melahirkan kewaspadaan tanpa keputusasaan.

Pada tingkat yang lebih tinggi, muraqabah juga mengandung kesadaran kedekatan. Al-Qur’an menyatakan bahwa Allah lebih dekat kepada manusia daripada urat lehernya (Q.S. Qāf 50: 16). Ayat tersebut tidak boleh ditafsirkan secara materialistik seolah-olah Allah berada secara fisik di dalam tubuh manusia. Yang ditunjukkan adalah keluasan pengetahuan dan kedekatan Ilahi terhadap keberadaan manusia. Karena itu, muraqabah memperdalam kesadaran kehambaan, bukan menghapus perbedaan ontologis antara Khāliq dan makhluk.

Posisi monograf ini melihat muraqabah sebagai mekanisme transformasi dari moralitas eksternal menuju integritas internal. Ia merupakan jembatan antara pengetahuan dan karakter. Manusia mengetahui bahwa Allah mengetahui dirinya; dari pengetahuan itu tumbuh kewaspadaan; dari kewaspadaan tumbuh pengendalian; dari pengendalian lahir konsistensi; dan dari konsistensi terbentuk karakter.

Ma'rifat, dengan demikian, tidak dapat dipisahkan dari kualitas pengawasan diri. Pengenalan kepada Allah yang tidak mengubah cara seseorang menjaga dirinya masih berada pada tingkat yang belum matang. Semakin dalam kesadaran akan Allah, seharusnya semakin sulit bagi manusia untuk hidup secara palsu.

Muhasabah

Jika muraqabah menunjuk pada kesadaran bahwa manusia hidup di hadapan Allah, muhasabah merupakan gerak reflektif yang memungkinkan manusia menilai perjalanan dirinya berdasarkan kesadaran tersebut. Muhasabah berarti menolak hidup secara otomatis. Ia memaksa manusia berhenti sejenak dari arus tindakan dan bertanya: apa yang telah saya lakukan, mengapa saya melakukannya, apa yang terjadi pada hati saya, dan ke mana seluruh tindakan itu membawa kehidupan saya?

Kesadaran seperti ini memiliki dasar kuat dalam Al-Qur'an yang memerintahkan orang beriman agar memperhatikan apa yang telah dipersiapkan untuk hari esok (Q.S. al-Ḥasyr 59: 18).[178] Orientasi ayat tersebut bukan sekadar pemeriksaan masa lalu, tetapi kesadaran temporal: manusia harus melihat hubungan antara tindakan hari ini dan konsekuensi yang akan dihadapinya kemudian.

Muhasabah karenanya bukan bentuk narsisme spiritual. Ia bukan kesibukan mengamati diri secara berlebihan. Justru muhasabah yang sehat mengurangi keterpusatan pada ego karena manusia belajar menilai dirinya dengan ukuran yang lebih tinggi daripada keinginannya sendiri. Ia tidak bertanya apakah dirinya merasa baik, tetapi apakah hidupnya benar.

Al-Ghazālī menekankan pentingnya pemeriksaan terhadap tindakan dan waktu kehidupan. Dalam *The Alchemy of Happiness*, disiplin evaluasi diri ditempatkan dalam kesadaran bahwa waktu yang berlalu tidak dapat dikembalikan.[179] Dengan demikian, muhasabah memiliki dimensi eksistensial: manusia menyadari bahwa hidupnya terbatas dan setiap hari merupakan bagian dari modal yang tidak dapat diperbarui.

Di sinilah muhasabah berbeda dari rasa bersalah yang destruktif. Rasa bersalah dapat membuat manusia terjebak pada masa lalu; muhasabah seharusnya membuat manusia mampu memperbaiki masa depan. Ia membutuhkan tiga kemampuan: pengakuan, evaluasi, dan transformasi. Pengakuan berarti berani melihat kesalahan. Evaluasi berarti memahami sebab dan pola yang melahirkannya. Transformasi berarti mengubah pola tersebut melalui tindakan nyata.

Dalam psikologi modern, gagasan refleksi diri dan regulasi diri memiliki kemiripan tertentu dengan struktur tersebut. Namun muhasabah membawa refleksi diri ke dalam horizon moral-transenden. Diri bukan hakim terakhir bagi dirinya sendiri. Manusia memerlukan ukuran yang melampaui preferensi individual. Karena itu, muhasabah tidak boleh berubah menjadi introspeksi tanpa norma. Charles Taylor membantu memperjelas persoalan ini dari perspektif filsafat moral.

Identitas manusia tidak hanya terbentuk oleh kesadaran bahwa “saya adalah saya”, tetapi juga melalui cara manusia menilai apa yang lebih tinggi dan lebih rendah dalam hidupnya.[180] Dalam perspektif Islam, muhasabah menjadi praktik untuk menguji apakah orientasi aktual seseorang masih sejalan dengan sumber nilai yang diakuinya.

Muhasabah juga mengandung kritik terhadap kemunafikan eksistensial: jarak antara nilai yang diucapkan dan kehidupan yang dijalani. Seseorang dapat berbicara tentang keikhlasan tetapi masih dikuasai kebutuhan akan pengakuan. Ia dapat berbicara tentang tawakkal tetapi seluruh ketenangannya bergantung pada hasil material. Ia dapat berbicara tentang cinta kepada Allah tetapi tidak mampu melepaskan kebiasaan yang bertentangan dengan nilai yang diyakininya. Muhasabah menghadirkan cermin yang tidak selalu menyenangkan, tetapi justru karena itu diperlukan.

Praktik muhasabah juga harus bersifat proporsional. Tidak semua kegagalan menunjukkan kerusakan total diri. Manusia adalah makhluk yang belajar melalui jatuh dan bangun. Tradisi taubat dalam Islam mengandaikan kemungkinan kembali. Karena itu, muhasabah tidak boleh menghasilkan keputusasaan. Ia harus menggabungkan kejujuran terhadap kelemahan dengan harapan terhadap rahmat Allah.

Dari perspektif perjalanan menuju ma‘rifat, muhasabah berfungsi sebagai mekanisme koreksi. Jalan spiritual tidak berlangsung dalam garis lurus. Ada kemajuan, kemunduran, kelengahan, kejatuhan, dan kebangkitan. Tanpa muhasabah, seseorang mudah mengira bahwa praktik spiritual yang terus dilakukan otomatis berarti dirinya semakin dekat kepada Allah. Muhasabah menguji klaim tersebut melalui buah nyata kehidupan.

Posisi argumentatif monograf ini menempatkan muhasabah sebagai epistemologi diri. Manusia belajar mengenali bukan hanya siapa dirinya, tetapi bagaimana dirinya dibentuk oleh kebiasaan, ambisi, ketakutan, cinta, dan orientasi nilai. Pengetahuan tentang diri tersebut kemudian menjadi salah satu pintu menuju pengenalan yang lebih mendalam kepada Tuhan. Semakin manusia memahami keterbatasan dirinya, semakin terbuka ruang bagi kesadaran tentang ketergantungannya kepada Allah.

Ma'rifat tidak dimulai dengan keyakinan bahwa manusia telah mengetahui. Ia justru tumbuh dari kesanggupan mengakui betapa terbatasnya pengetahuan diri. Muhasabah menjaga perjalanan spiritual dari ilusi kemajuan. Ia menjadikan perjalanan menuju Allah sebagai proses pembaruan diri yang terus-menerus.

Mahabbah

Mahabbah merupakan salah satu titik terdalam dalam perjalanan spiritual karena ia mengubah relasi manusia dengan Allah dari sekadar kewajiban menjadi orientasi cinta. Namun cinta kepada Allah tidak boleh dipahami hanya sebagai emosi religius. Ia merupakan konfigurasi menyeluruh dari kehendak, perhatian, kesetiaan, dan tindakan. Apa yang dicintai akan menentukan apa yang dikejar, apa yang dikorbankan, dan apa yang dianggap layak dipertahankan.

Al-Qur'an menghubungkan klaim cinta kepada Allah dengan mengikuti Rasul (Q.S. Āli 'Imrān 3: 31).[181] Struktur ini penting karena menunjukkan bahwa cinta tidak dibiarkan menjadi klaim subjektif. Ia memperoleh bentuk melalui ittibā', yakni kesediaan mengikuti jalan yang ditunjukkan Nabi. Dengan demikian, mahabbah memiliki dimensi

etis dan praksis. Al-Ghazālī menempatkan cinta kepada Allah sebagai pusat kebahagiaan spiritual. Dalam konstruksi *The Alchemy of Happiness*, cinta tidak berdiri terpisah dari pengetahuan dan ibadah. Manusia mencintai ketika mengenal keindahan dan kesempurnaan objek cintanya; cinta itu kemudian menggerakkan kehendak untuk mendekat.[182] Hubungan ini memperlihatkan bahwa ma'rifat dan mahabbah tidak dapat dipisahkan secara sederhana. Pengenalan melahirkan cinta, sementara cinta mendorong pencarian pengenalan yang lebih dalam.

Di sinilah muncul perbedaan penting dengan model religiusitas yang hanya dibangun atas rasa takut. Khauf memiliki fungsi korektif, tetapi jika spiritualitas sepenuhnya dibangun atas ketakutan, hubungan manusia dengan Tuhan dapat menjadi hubungan transaksional: manusia taat agar selamat dari hukuman. Mahabbah mengubah orientasi tersebut. Ketaatan tidak lagi semata-mata karena takut kehilangan keselamatan, tetapi karena Allah dipandang sebagai tujuan tertinggi cinta.

William James, ketika membahas pengalaman keagamaan, memberi perhatian terhadap perubahan orientasi yang terjadi dalam pengalaman religius. Namun pendekatannya terutama deskriptif-psikologis.[183] Tasawuf melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa perubahan tersebut harus diarahkan kepada Allah dan memperoleh ekspresi dalam akhlak. Perbandingan ini penting: pengalaman cinta religius dapat dianalisis secara psikologis, tetapi makna teologisnya tidak dapat ditentukan oleh psikologi saja.

Mahabbah juga mengoreksi pemahaman yang terlalu individualistik tentang spiritualitas. Cinta kepada Allah seharusnya tidak menghasilkan

ketidakpedulian terhadap makhluk. Justru ketika manusia mengakui seluruh makhluk sebagai ciptaan Allah, relasi etis terhadap sesama memperoleh kedalaman baru. Kasih sayang, keadilan, penghormatan terhadap martabat manusia, dan kepedulian terhadap kehidupan menjadi konsekuensi dari orientasi cinta yang benar.

Dalam konteks ini, mahabbah tidak identik dengan romantisasi spiritualitas. Cinta sejati menuntut disiplin. Ia tidak selalu mengikuti perasaan. Seseorang dapat tetap mencintai sesuatu sambil menolak dorongan yang bertentangan dengan kebaikan objek cintanya. Dalam relasi kepada Allah, cinta dibuktikan melalui kesetiaan ketika perasaan sedang tidak mendukung. Justru di sinilah cinta menjadi kualitas kehendak, bukan sekadar keadaan emosional.

Mahabbah juga menuntut pemurnian objek cinta. Manusia tidak mungkin hidup tanpa mencintai sesuatu. Ia mencintai keluarga, pekerjaan, reputasi, pengetahuan, kekayaan, bahkan dirinya sendiri. Problem spiritual muncul ketika sesuatu yang relatif mengambil posisi absolut. Tasawuf tidak mengharuskan manusia berhenti mencintai dunia; yang dituntut adalah menempatkan cinta terhadap dunia di bawah cinta kepada Allah.

Charles Taylor dapat menjadi pembanding penting di sini karena analisisnya tentang identitas menunjukkan bahwa manusia selalu membentuk dirinya melalui komitmen terhadap sesuatu yang dianggap bernilai tinggi.[184] Dalam perspektif Islam, mahabbah menyediakan orientasi hierarkis: ada cinta-cinta yang sah dan bahkan niscaya, tetapi tidak semuanya memiliki kedudukan yang sama. Allah menjadi pusat yang memberi proporsi terhadap cinta-cinta lainnya. Posisi monograf ini memahami mahabbah sebagai integrasi antara pengetahuan,

kehendak, dan tindakan. Ia bukan sekadar “perasaan dekat dengan Allah”. Cinta yang matang mengubah cara manusia memilih. Apa yang mendekatkan kepada Allah menjadi lebih bernilai; apa yang menjauhkan dari-Nya kehilangan daya tarik. Dengan demikian, mahabbah menjadi kekuatan reorganisasi kehidupan.

Dalam hubungan dengan ma‘rifat, cinta mempunyai fungsi epistemologis. Pengetahuan yang tidak dicintai mudah menjadi informasi dingin. Sebaliknya, cinta membuat manusia bersedia memberi perhatian yang lebih dalam. Ia mencari, mengingat, merenungkan, dan mendekat. Karena itu, ma‘rifat bukan sekadar mengetahui tentang Allah, tetapi mengenal Allah dengan cara yang mengubah orientasi seluruh keberadaan.

Mahabbah akhirnya menyingkap paradoks spiritual: semakin seseorang merasa mengenal Allah, semakin ia menyadari bahwa Allah tidak pernah dapat direduksi menjadi objek pengetahuan manusia. Cinta menjaga pengetahuan dari kesombongan. Ia mengubah “aku mengetahui” menjadi “aku mengenal sejauh yang dianugerahkan kepadaku”. Di sana ma‘rifat menemukan bentuk kerendahan hati yang paling dalam.

Khauf dan Raja’

Khauf dan rajā’ merupakan dua orientasi batin yang menjaga perjalanan spiritual dari ketimpangan. Khauf adalah kesadaran takut terhadap akibat keterpisahan dari kehendak Allah, sedangkan rajā’ merupakan pengharapan terhadap rahmat, ampunan, dan kebaikan Allah. Keduanya tidak dimaksudkan untuk saling meniadakan. Justru ketegangan kreatif antara keduanya menjaga jiwa agar tidak jatuh ke

dalam rasa aman palsu ataupun keputusasaan. Khauf tanpa rajā' dapat mengubah agama menjadi pengalaman kecemasan permanen. Sebaliknya, rajā' tanpa khauf dapat berubah menjadi optimisme religius yang tidak memiliki daya koreksi. Manusia dapat merasa bahwa rahmat Allah begitu luas sehingga pertobatan dan perbaikan tidak lagi mendesak. Karena itu, keduanya harus ditempatkan dalam keseimbangan moral.

Al-Ghazālī menempatkan takut dan harap dalam struktur pembinaan jiwa yang lebih luas. Keduanya memiliki fungsi psikologis dan spiritual: khauf mencegah manusia meremehkan konsekuensi tindakan, sedangkan rajā' menjaga kemungkinan perubahan tetap terbuka.[185] Dalam perspektif ini, keduanya merupakan energi moral yang menggerakkan manusia, bukan sekadar perasaan pasif.

Khauf memiliki nilai epistemologis karena ia mengajarkan manusia tentang keterbatasan dirinya. Seseorang yang menyadari bahwa dirinya dapat salah akan lebih berhati-hati dalam mengambil keputusan. Dalam kehidupan spiritual, rasa takut yang sehat bukan rasa takut terhadap Tuhan sebagai ancaman yang arbitrer, melainkan kesadaran bahwa tindakan manusia memiliki bobot moral dan bahwa hubungan dengan Allah tidak boleh diperlakukan secara sembrono.

Rajā' mengimbangi kecenderungan tersebut dengan kesadaran bahwa kesalahan bukan akhir perjalanan. Al-Qur'an melarang manusia berputus asa dari rahmat Allah (Q.S. al-Zumar 39: 53).[186] Ayat tersebut sangat penting bagi konstruksi spiritualitas karena menunjukkan bahwa harapan tidak identik dengan kelemahan moral. Harapan justru menjadi syarat agar manusia mampu kembali setelah jatuh. Dari sudut psikologi eksistensial, Viktor Frankl menunjukkan pentingnya orientasi

terhadap makna dalam menghadapi penderitaan. Meskipun kerangka Frankl tidak identik dengan tasawuf, dialog dengannya membantu memperlihatkan bahwa manusia tidak hanya membutuhkan penjelasan mengenai penderitaan, tetapi juga horizon yang memungkinkan penderitaan dihadapi tanpa kehilangan orientasi.[187] Dalam tasawuf, horizon tersebut memperoleh dimensi transenden: penderitaan tidak dipandang sebagai bukti ketiadaan makna, melainkan dapat menjadi ruang kesabaran, pembelajaran, dan pengembalian diri kepada Allah.

Perbedaannya tetap signifikan. Frankl bekerja dalam kerangka logoterapi dan pengalaman eksistensial manusia; tasawuf berbicara dalam kerangka tauhid dan relasi kehambaan. Karena itu, tidak tepat menyamakan rajā' dengan sekadar optimisme psikologis. Rajā' memiliki objek yang jelas, yaitu Allah dan rahmat-Nya. Ia bukan harapan tanpa dasar, melainkan harapan religius yang disertai usaha dan pertobatan.

Khauf dan rajā' juga berfungsi sebagai koreksi terhadap ego spiritual. Orang yang hanya berorientasi pada pencapaian merasa dirinya telah maju; khauf mengingatkannya bahwa ia tetap membutuhkan Allah. Orang yang terjebak dalam rasa bersalah merasa dirinya tidak layak kembali; rajā' mengingatkannya bahwa pintu rahmat tidak ditutup oleh kegagalan selama ia sungguh-sungguh kembali.

Keduanya juga memiliki dimensi sosial. Khauf membuat seseorang berhati-hati terhadap kezaliman, sementara rajā' mendorong kemurahan hati terhadap kelemahan manusia lain. Orang yang berharap pada rahmat Allah seharusnya lebih mampu memberi ruang bagi pertobatan orang lain. Spirituality yang hanya menghasilkan kecenderungan menghakimi dapat menjadi tanda bahwa

keseimbangan khauf dan rajā' belum tercapai. Dalam perjalanan menuju ma'rifat, khauf dan rajā' akhirnya dapat dipahami sebagai dua gerak kesadaran. Khauf menggerakkan manusia menjauh dari segala sesuatu yang merusak hubungan dengan Allah; rajā' menggerakkannya mendekat kepada rahmat dan keridaan-Nya. Ketika keduanya matang, manusia tidak lagi hidup hanya antara "takut dihukum" dan "ingin diberi pahala". Ia mulai mengembangkan orientasi cinta yang lebih dalam.

Posisi monograf ini melihat khauf dan rajā' sebagai mekanisme keseimbangan spiritual. Keduanya bukan dua kutub yang harus dipilih salah satunya, tetapi dua energi yang saling mengoreksi. Khauf menjaga mahabbah dari sentimentalitas; rajā' menjaga khauf dari keputusasaan. Dalam keseimbangan itu, perjalanan menuju ma'rifat memperoleh keteguhan emosional sekaligus kedalaman etis.

Tawakkal

Tawakkal sering disalahpahami sebagai pasrah tanpa usaha. Pemahaman demikian justru mengaburkan kedalaman konsepnya. Tawakkal bukan penghapusan ikhtiar, melainkan transformasi hubungan manusia dengan hasil. Manusia wajib bertindak sejauh kemampuan yang dimilikinya, tetapi tidak menjadikan hasil sebagai sesuatu yang sepenuhnya berada dalam kuasanya.

Struktur tersebut menjadikan tawakkal sebagai disiplin kebebasan. Manusia bertindak secara sungguh-sungguh tanpa mengklaim kendali mutlak atas dunia. Ia merencanakan tanpa menyembah rencana. Ia bekerja tanpa menjadikan keberhasilan sebagai sumber tunggal harga diri. Ia menerima hasil tanpa berhenti berusaha memperbaiki keadaan.

Al-Qur'an menyatakan bahwa siapa yang bertawakkal kepada Allah, Allah akan mencukupinya (Q.S. al-Ṭalāq 65: 3). Makna ayat ini tidak sepatutnya direduksi menjadi jaminan bahwa orang yang bertawakkal akan selalu memperoleh hasil material sesuai keinginannya. Tawakkal berhubungan dengan ketergantungan eksistensial kepada Allah, bukan kontrak untuk memperoleh hasil tertentu.

Al-Ghazālī menempatkan tawakkal dalam kerangka perjalanan spiritual yang menata hubungan manusia dengan sebab dan akibat. Manusia tetap menggunakan sebab-sebab duniawi, tetapi tidak menganggap sebab sebagai kekuatan independen yang berdiri sendiri.[188] Pemahaman tersebut menjaga tawakkal dari fatalisme.

Dalam kehidupan modern, persoalan tawakkal menjadi semakin relevan karena manusia menghadapi budaya kontrol yang sangat kuat. Individu didorong untuk merencanakan karier, mengelola risiko, meningkatkan produktivitas, membangun citra, dan mengoptimalkan setiap aspek kehidupan. Semua itu memiliki manfaat, tetapi juga dapat melahirkan ilusi bahwa segala sesuatu dapat dikendalikan jika manusia cukup cerdas dan bekerja cukup keras.

Tawakkal membongkar ilusi tersebut tanpa mengajarkan kemalasan. Ia mengatakan bahwa usaha manusia nyata, tetapi tidak absolut. Ada wilayah yang dapat diusahakan, wilayah yang hanya dapat dipengaruhi, dan wilayah yang sepenuhnya berada di luar kendali. Kematangan spiritual muncul ketika manusia mampu membedakan ketiganya.

Dalam perspektif Frankl, manusia tetap memiliki ruang kebebasan dalam menentukan sikap terhadap keadaan yang tidak sepenuhnya dapat dikontrol.[189] Dialog dengan tawakkal menjadi menarik pada titik

ini. Keduanya sama-sama menolak gagasan bahwa manusia harus menyerahkan seluruh makna hidupnya kepada keadaan eksternal. Namun sumber orientasinya berbeda. Frankl berbicara mengenai kebebasan eksistensial dan makna; tawakkal berbicara tentang kebebasan yang berada dalam pengakuan terhadap kehendak dan kekuasaan Allah.

Perbedaan ini justru memperkaya analisis. Tawakkal bukan bentuk penolakan terhadap agensi manusia. Sebaliknya, ia dapat menjadi dasar agensi yang lebih sehat karena manusia dibebaskan dari beban untuk mengendalikan segala sesuatu. Ia bekerja keras bukan karena yakin dirinya adalah penguasa realitas, tetapi karena bekerja adalah bagian dari tanggung jawab kehambaan.

Tawakkal juga berhubungan dengan ketenangan. Kecemasan sering muncul ketika manusia menyamakan hasil dengan nilai dirinya. Jika berhasil, ia merasa berharga; jika gagal, ia merasa dirinya tidak berarti. Tawakkal memutus hubungan absolut tersebut. Nilai manusia tidak ditentukan semata oleh hasil, melainkan oleh kualitas niat, usaha, integritas, dan ketundukan kepada Allah.

Namun tawakkal juga tidak boleh digunakan untuk membenarkan kegagalan yang sebenarnya lahir dari kelalaian. Mengabaikan persiapan lalu menyebutnya tawakkal adalah kekeliruan konseptual. Demikian pula menerima ketidakadilan tanpa usaha apa pun untuk memperbaikinya tidak otomatis merupakan tawakkal. Tawakkal mengandaikan ikhtiar yang bertanggung jawab.

Pada tingkat spiritual yang lebih tinggi, tawakkal mengubah hubungan manusia dengan ketidakpastian. Ketidakpastian tidak lagi hanya menjadi ancaman. Ia menjadi ruang bagi pengakuan bahwa

manusia bukan pusat realitas. Kesadaran ini dapat melahirkan kerendahan hati yang produktif.

Posisi monograf ini menempatkan tawakkal sebagai bentuk integrasi antara agensi dan penyerahan diri. Ikhtiar menjaga manusia dari pasivitas; tawakkal menjaga ikhtiar dari kesombongan. Keduanya harus berjalan bersama. Jika ikhtiar tanpa tawakkal dapat menghasilkan kecemasan dan kontrol berlebihan, tawakkal tanpa ikhtiar dapat berubah menjadi fatalisme.

Dalam perjalanan menuju ma'rifat, tawakkal memperdalam kesadaran tentang ketergantungan manusia kepada Allah. Ma'rifat bukan membuat manusia merasa menguasai realitas; justru ia membuat manusia semakin memahami bahwa dirinya bergantung. Semakin dalam pengenalan terhadap Allah, semakin jernih pengakuan bahwa manusia adalah hamba yang berusaha di dalam ruang keterbatasannya.

Ma'rifat sebagai Perjalanan Spiritual

Ma'rifat tidak sepatutnya dibayangkan sebagai sebuah titik akhir yang dapat dimiliki manusia secara permanen. Dalam tradisi spiritual Islam, pengenalan kepada Allah merupakan proses pendalaman yang melibatkan perubahan kualitas diri. Ia bukan sekadar pencapaian pengetahuan tentang Tuhan, melainkan transformasi cara manusia berada di hadapan Tuhan, dirinya sendiri, sesama, dan dunia.

Jalan menuju ma'rifat yang telah dibahas sebelumnya memperlihatkan struktur yang saling berkaitan. Syariat menyediakan fondasi normatif. Ibadah membentuk disiplin kesadaran. Dzikir mengembalikan perhatian kepada Allah. Tafakkur dan tadabbur

mengembangkan kemampuan membaca tanda. Muraqabah menumbuhkan kesadaran akan kehadiran dan pengetahuan Allah. Muhasabah mengoreksi diri. Mahabbah mengarahkan kehendak melalui cinta. Khauf dan rajā' menjaga keseimbangan batin. Tawakkal mengajarkan bagaimana berikhtiar tanpa mengklaim kendali mutlak. Keseluruhan proses tersebut membentuk arsitektur perjalanan, bukan daftar tahap yang harus dilalui secara mekanis.

Karena itu, ma'rifat tidak dapat direduksi menjadi pengalaman ekstatis. Pengalaman batin yang luar biasa mungkin muncul dalam kehidupan spiritual, tetapi pengalaman tersebut bukan ukuran tunggal kedalaman ma'rifat. Yang lebih penting adalah transformasi manusia. Apakah pengenalan kepada Allah membuat seseorang semakin rendah hati? Apakah ia semakin jujur? Apakah kasih sayangnya kepada sesama bertambah? Apakah ia semakin sadar terhadap keterbatasan dirinya? Apakah ia semakin mampu mengendalikan ego?

Dalam penelitian Yedi Supriadi tentang Majelis Dzikir Rijalullah, ma'rifat ditempatkan sebagai salah satu unsur dalam rangkaian praktik spiritual yang berkaitan dengan pembentukan jati diri.[190] Artikel tersebut juga memperlihatkan bagaimana tradisi spiritual tertentu menghubungkan praktik dzikir dengan perubahan kesadaran dan pembentukan diri. Sumber ini penting untuk menunjukkan bahwa ma'rifat dalam tasawuf kontemporer Indonesia tidak hanya dibicarakan secara abstrak, tetapi juga ditempatkan dalam praktik pembentukan manusia.

Akan tetapi, pengalaman dan konstruksi tarekat tertentu tidak boleh langsung digeneralisasi menjadi satu-satunya bentuk perjalanan menuju ma'rifat. Tradisi tasawuf sangat beragam dalam menyusun

maqām, aḥwāl, latihan, dan bahasa pengalaman. Keragaman tersebut justru menunjukkan bahwa perjalanan spiritual memiliki dimensi historis dan pedagogis. Yang relatif tetap adalah orientasi tauhid dan penghambaan; bentuk pedagogisnya dapat berbeda.

Di sinilah diperlukan perbandingan dengan William James. James memperlihatkan keragaman pengalaman religius manusia dan memberikan perhatian besar pada pengalaman personal serta transformasi batin.[191] Tasawuf dapat menerima nilai deskriptif dari pendekatan tersebut, tetapi tidak dapat menerima kesimpulan bahwa semua pengalaman spiritual setara secara normatif. Dalam Islam, pengalaman harus ditempatkan dalam horizon wahyu, tauhid, akhlak, dan kehambaan.

Charles Taylor memperluas persoalan dari pengalaman individual menuju pembentukan identitas. Identitas manusia terbentuk dalam hubungan dengan sumber-sumber nilai yang memungkinkan manusia menilai kehidupan sebagai lebih baik atau lebih buruk.[192] Ma‘rifat dapat ditempatkan dalam kerangka tersebut sebagai proses reorganisasi identitas: manusia tidak lagi memahami dirinya terutama dari status sosial, kepemilikan, prestasi, atau pengakuan, tetapi dari relasinya dengan Allah sebagai hamba.

Transformasi tersebut tidak berarti penolakan terhadap dunia. Justru kesadaran sebagai hamba dapat menghasilkan tanggung jawab yang lebih kuat terhadap dunia. Jika manusia menyadari bahwa ia menerima kehidupan sebagai amanah, maka kekuasaan tidak boleh digunakan sewenang-wenang, ilmu tidak boleh menjadi alat kesombongan, kekayaan tidak boleh berubah menjadi absolut, dan kebebasan tidak boleh menjadi alasan untuk merusak kehidupan.

Dengan demikian, ma'rifat memiliki dimensi sosial yang sering luput ketika spiritualitas dibayangkan hanya sebagai pengalaman individual. Orang yang semakin mengenal Allah seharusnya semakin mampu melihat manusia lain sebagai makhluk yang memiliki martabat. Kedalaman vertikal seharusnya memiliki konsekuensi horizontal. Hubungan dengan Allah tidak boleh menjadi alasan untuk mengabaikan manusia.

Pada titik ini, konstruksi konseptual monograf ini dapat dirumuskan sebagai berikut: ma'rifat adalah proses transformasi orientasi, bukan sekadar akumulasi pengetahuan. Ia mengubah pusat perhatian, struktur kehendak, hierarki cinta, cara menilai diri, cara menghadapi ketidakpastian, dan cara memperlakukan sesama. Pengetahuan tentang Allah menjadi bermakna ketika pengetahuan tersebut membentuk keberadaan manusia sebagai 'abd.

Konsekuensinya adalah perlunya membedakan antara *mengetahui tentang Allah* dan *mengenal Allah*. Pengetahuan proposisional dapat diperoleh melalui pendidikan, pembacaan, dan diskursus teologis. Ma'rifat menuntut kedalaman eksistensial yang tidak dapat diproduksi hanya dengan informasi. Namun pembedaan ini tidak berarti bahwa intelektualitas tidak penting. Justru pengetahuan yang benar menyediakan orientasi agar pengalaman batin tidak jatuh ke dalam ilusi.

Ma'rifat juga tidak berarti bahwa manusia mencapai pengetahuan yang menyamai pengetahuan Allah. Ada batas ontologis yang tidak dapat dilampaui. Allah adalah al-Khāliq; manusia tetap makhluk. Apa pun kedalaman pengenalan spiritual yang dianugerahkan, ia tetap

merupakan pengenalan makhluk terhadap Penciptanya. Kesadaran atas batas tersebut merupakan bagian dari ma'rifat itu sendiri.

Karena itu, perjalanan menuju ma'rifat bersifat paradoksal. Manusia semakin mengenal Allah sekaligus semakin menyadari keterbatasan dirinya dalam mengenal-Nya. Ia semakin dekat secara spiritual tanpa menghapus jarak ontologis antara Khāliq dan makhluk. Ia semakin mencintai tanpa memiliki Allah sebagai objek kepemilikan. Ia semakin yakin tanpa menganggap dirinya menguasai seluruh rahasia ketuhanan.

Di sinilah puncak perjalanan spiritual tidak terletak pada perasaan "telah sampai", tetapi pada kemampuan untuk terus berjalan. Ma'rifat yang matang menghasilkan kerendahan hati yang tidak membutuhkan pengakuan. Ia tidak sibuk menyatakan dirinya tinggi karena pengalaman spiritualnya. Ia justru semakin sadar bahwa setiap kedekatan merupakan karunia. Monograf ini karena itu memahami jalan menuju ma'rifat sebagai dinamika transformasi berkelanjutan: syariat membentuk arah; ibadah membentuk disiplin; dzikir membentuk kehadiran; tafakkur membentuk kedalaman pemaknaan; muraqabah membentuk integritas; muhasabah membentuk kemampuan koreksi; mahabbah membentuk orientasi cinta; khauf dan rajā' membentuk keseimbangan; tawakkal membentuk kematangan dalam menghadapi ketidakpastian; dan keseluruhannya mengarahkan manusia kepada pengenalan yang semakin mendalam terhadap Allah.

Puncaknya bukan klaim tentang keadaan mistik, melainkan perubahan kualitas keberadaan. Ma'rifat yang sejati semestinya membuat manusia semakin sadar bahwa ia adalah hamba. Dalam kesadaran itulah perjalanan spiritual menemukan paradoks

terdalamnya: manusia menemukan dirinya bukan ketika ia mengangkat dirinya menjadi sesuatu yang transenden, melainkan ketika ia menerima dengan penuh kesadaran siapa dirinya di hadapan Yang Transenden.

MA‘RIFAT DALAM KHAZANAH TASAWUF KLASIK

Al-Ghazali: Ma‘rifat, Tazkiyah, dan Kesempurnaan Akhlak

Dalam khazanah tasawuf klasik, al-Ghazālī menempati posisi penting karena ia tidak memahami ma‘rifat semata-mata sebagai penambahan pengetahuan mengenai Tuhan, melainkan sebagai transformasi mendalam atas struktur batin manusia. Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi jiwa, menurut kerangka spiritual al-Ghazālī, belum mencapai bentuk pengetahuan yang paling menentukan bagi keselamatan manusia. Karena itu, ma‘rifat harus ditempatkan dalam hubungan organik dengan tazkiyah, mujahadah, pembentukan kehendak, dan penyempurnaan akhlak. Dalam kerangka ini, mengetahui Allah bukan tindakan intelektual yang selesai ketika suatu proposisi telah dipahami, melainkan proses eksistensial yang mengubah cara manusia memandang dirinya, dunia, dan tujuan hidupnya.[193]

Al-Ghazālī membedakan secara implisit antara pengetahuan yang bersifat informatif dan pengetahuan yang memiliki daya transformasional. Seseorang dapat mengetahui berbagai doktrin tentang Allah, sifat-sifat-Nya, hukum-hukum agama, bahkan argumentasi rasional mengenai keberadaan-Nya, tetapi pengetahuan tersebut belum dengan sendirinya menghasilkan kedekatan spiritual. Ma‘rifat memperoleh kedalaman justru ketika pengetahuan memasuki pusat eksistensi manusia qalb dan mengubah orientasi kehendaknya. Dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, proses penyucian hati digambarkan melalui pelepasan sifat-sifat tercela dan pengembangan sifat-sifat terpuji;

penyucian tersebut tidak dipahami sebagai kebersihan lahiriah semata, melainkan sebagai disiplin bertahap yang menghubungkan amal, keadaan batin, dan pembentukan karakter.[194] (Ghazali)

Konsepsi tersebut mempunyai konsekuensi epistemologis yang penting. Ma'rifat tidak dapat direduksi menjadi epistemologi objektivistik yang memisahkan subjek mengetahui dari objek yang diketahui. Dalam epistemologi sufistik al-Ghazālī, kualitas subjek merupakan bagian dari syarat pengetahuan. Hati yang dikuasai kesombongan, syahwat, iri hati, kecintaan berlebihan terhadap dunia, atau dorongan egoistik tidak sekadar mengalami persoalan moral; ia mengalami gangguan pada kapasitasnya untuk menerima dan memaknai kebenaran. Dengan demikian, problem pengetahuan sekaligus merupakan problem pembentukan diri.

Di sinilah tazkiyah memperoleh kedudukan epistemologis. Penyucian jiwa bukan sekadar konsekuensi moral dari ma'rifat, melainkan salah satu kondisi yang memungkinkan ma'rifat berlangsung. Relasi tersebut bersifat timbal balik: pengetahuan yang semakin mendalam mengenai Allah mendorong manusia untuk menyucikan diri, sedangkan penyucian diri membuat manusia semakin mampu menerima kebenaran secara jernih. Ma'rifat dan tazkiyah karenanya tidak tepat diposisikan sebagai dua tahap yang terpisah secara mekanis. Keduanya membentuk lingkaran hermeneutis-spiritual: pengetahuan memperdalam penyucian, dan penyucian memperdalam pengetahuan.

Perspektif al-Ghazālī juga menghindarkan ma'rifat dari kecenderungan menjadikannya pengalaman mistik yang terlepas dari kehidupan etis. Kesempurnaan spiritual tidak dapat diukur hanya

melalui pengalaman batin, kasyf, atau intensitas pengalaman religius. Ukuran yang lebih mendasar terletak pada perubahan kualitas keberadaan manusia. Pengetahuan mengenai Allah harus mempunyai konsekuensi terhadap cara manusia mengendalikan diri, memperlakukan sesama, menggunakan kekuasaan, menghadapi penderitaan, dan menata hubungan dengan dunia. Karena itu, akhlak bukan lapisan tambahan yang ditempelkan setelah ma'rifat, melainkan bentuk aktualisasi dari pengetahuan spiritual.

Pada titik ini, gagasan al-Ghazālī dapat dibaca berdampingan dengan tradisi etika kebajikan Aristotelian, meskipun keduanya tidak boleh disamakan. Aristoteles memahami pembentukan karakter melalui pembiasaan kebajikan sehingga manusia mencapai *eudaimonia* sebagai kehidupan yang berkembang secara baik. Al-Ghazālī juga menempatkan pembentukan disposisi moral sebagai proses pembiasaan dan latihan, tetapi orientasi akhirnya berbeda secara fundamental: kebajikan dalam kerangka Islam tidak berhenti pada flourishing manusia menurut ukuran rasional-natural, melainkan diarahkan kepada penghambaan dan kedekatan kepada Allah. Perbandingan ini menunjukkan bahwa keduanya sama-sama menolak pandangan bahwa etika cukup berupa pengetahuan teoritis, tetapi berbeda mengenai horizon ontologis dan tujuan akhir kehidupan etis.

Dari sini tampak bahwa ma'rifat al-Ghazālī mempunyai struktur triadik: pengetahuan, transformasi batin, dan karakter. Pengetahuan tanpa transformasi berisiko menjadi *'ilm* yang tidak membebaskan; transformasi batin tanpa orientasi normatif berisiko berubah menjadi pengalaman subjektif yang tidak terarah; sedangkan akhlak tanpa kesadaran transendental dapat kehilangan dasar ontologisnya. Ma'rifat

menyatukan ketiganya dalam suatu orientasi menuju Allah. Pembacaan semacam ini juga memperlihatkan bahwa tazkiyah bukan sekadar metode pendahuluan sebelum seseorang memperoleh ma‘rifat. Ia merupakan proses yang terus berlangsung bahkan ketika pengetahuan spiritual telah mencapai tingkat yang tinggi. Selama manusia masih berhadapan dengan ego, keterbatasan, dan perubahan keadaan batin, penyucian tidak pernah menjadi pekerjaan yang sepenuhnya selesai. Kesempurnaan karena itu bukan keadaan statis, melainkan keterarahan permanen kepada Allah.

Al-Qur’an sendiri menempatkan penyucian jiwa dalam horizon keberuntungan manusia: “sungguh beruntung o[195]g yang menyucikan jiwa itu dan sungguh rugi orang yang mengotorinya” (Q.S. al-Syams 91: 9–10).[3] Ayat ini memberikan dasar normatif bagi pembacaan bahwa transformasi batin merupakan bagian integral dari keberhasilan manusia, bukan sekadar pengalaman tambahan dalam kehidupan beragama. Dalam sintesis al-Ghazālī, tazkiyah kemudian memperoleh bentuk metodologis melalui mujahadah, muhasabah, pengendalian nafs, dan pembiasaan akhlak.

Posisi al-Ghazālī menjadi sangat penting bagi konstruksi teori ma‘rifat karena ia memberikan koreksi terhadap dua reduksionisme sekaligus. Pertama, reduksionisme intelektual yang menganggap mengetahui konsep tentang Tuhan identik dengan mengenal Tuhan. Kedua, reduksionisme mistikal yang mengukur kedalaman spiritual terutama berdasarkan pengalaman luar biasa. Di antara keduanya, al-Ghazālī mengembangkan suatu konsepsi transformasional: kualitas pengetahuan tentang Allah diuji melalui kualitas manusia yang lahir darinya. Pembacaan komparatif tersebut memungkinkan sebuah

proposisi awal bagi monograf ini: ma'rifat dapat disebut sebagai pengetahuan yang mencapai kematangannya ketika ia mengubah struktur orientasi manusia dan termanifestasi dalam akhlak. Proposisi tersebut tidak identik sepenuhnya dengan rumusan al-Ghazālī, melainkan merupakan sintesis analitis atas hubungan antara pengetahuan, tazkiyah, dan akhlak dalam kerangka pemikirannya.

Syekh Abdul Qadir al-Jailani: Ma'rifat dan Kehambaan

Jika al-Ghazālī memperlihatkan hubungan erat antara ma'rifat, penyucian jiwa, dan pembentukan akhlak, Syekh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī memberikan tekanan yang sangat kuat pada dimensi kehambaan. Dalam kerangka spiritualnya, kedekatan kepada Allah tidak menghapus status manusia sebagai hamba. Justru semakin tinggi kesadaran spiritual seseorang, semakin dalam kesadarannya terhadap kefakiran, ketergantungan, dan ketidakberdayaannya di hadapan Allah. Ma'rifat dengan demikian bukan eskalasi ego spiritual, melainkan pengosongan klaim kemandirian eksistensial.

Hal ini penting karena pengalaman mistikal selalu membawa risiko interpretatif. Ketika seseorang berbicara tentang kedekatan dengan Tuhan, pengalaman kasyf, atau terbukanya realitas batin, bahasa spiritual dapat dengan mudah dibaca secara ontologis sebagai penghapusan jarak antara manusia dan Tuhan. Tradisi al-Jīlānī justru dapat dibaca sebagai salah satu bentuk peneguhan batas tersebut: manusia memperoleh kedekatan bukan dengan menjadi Tuhan, melainkan dengan menjadi semakin sadar bahwa dirinya adalah 'abd.

Dalam *Futūḥ al-Ghayb*, tema penghambaan muncul berkelindan dengan tawḥīd, penyerahan diri, kesabaran, pengendalian nafs,

pengabaian ketergantungan terhadap dunia, serta orientasi kepada Allah. Edisi yang terverifikasi juga memperlihatkan bahwa karya tersebut secara sistematis mencakup pembahasan tentang *unveiling and witnessing*, kedekatan kepada Allah, perjuangan melawan diri, fanā', penyerahan diri, tauhid, kesabaran, dan keridaan.[196]

Dalam perspektif ini, ma'rifat tidak identik dengan kemampuan memperoleh informasi tersembunyi mengenai realitas gaib. Ia lebih dekat kepada perubahan hubungan eksistensial antara manusia dan Allah. Orang yang mengenal Allah semakin memahami bahwa kehendak dirinya tidak boleh ditempatkan sebagai pusat absolut. Ma'rifat karenanya memiliki konsekuensi de-sentralisasi ego. Manusia tidak lagi menjadikan dirinya sebagai ukuran terakhir bagi kebenaran, keinginan, dan tindakan.

Konsep tersebut mempunyai resonansi yang kuat dengan etika kerendahan hati dalam tradisi keagamaan, tetapi al-Jīlānī memberikan dasar teologis yang khas. Kerendahan hati bukan sekadar strategi psikologis agar manusia menjadi lebih harmonis. Ia muncul dari kesadaran ontologis bahwa manusia adalah makhluk, sedangkan Allah adalah al-Khāliq. Kesadaran tersebut membuat kehambaan menjadi bukan status sosial-religius yang formal, tetapi struktur keberadaan.

Di sinilah ma'rifat memiliki dimensi paradoksal. Semakin seseorang mengenal Allah, semakin ia menyadari keterbatasan dirinya. Pengetahuan yang benar tentang Yang Mutlak justru menghasilkan kesadaran mengenai ketidakmutlakan manusia. Dalam perspektif ini, ma'rifat tidak berakhir pada kepemilikan pengetahuan, tetapi pada kesadaran akan ketidakmungkinan manusia memiliki Allah sebagai objek pengetahuan yang sepenuhnya dikuasai.

Konsepsi tersebut berdekatan dengan salah satu intuisi penting dalam filsafat agama modern mengenai keterbatasan kategori manusia ketika berbicara mengenai Yang Transenden. Namun, berbeda dari pendekatan filosofis yang mungkin berhenti pada kritik terhadap keterbatasan bahasa religius, tasawuf al-Jīlānī mengubah keterbatasan tersebut menjadi praksis spiritual. Ketidakmampuan manusia menguasai realitas ilahi bukan alasan untuk berhenti mengetahui, melainkan alasan untuk memperdalam penghambaan. Karena itu, hubungan antara ma'rifat dan 'ubūdiyyah bersifat korektif. Ma'rifat yang tidak melahirkan kehambaan patut dicurigai sebagai bentuk pengetahuan yang masih dikuasai ego. Sebaliknya, kehambaan yang matang tidak identik dengan kepasifan. Ia merupakan kesadaran aktif untuk menyesuaikan kehendak manusia dengan tuntunan Allah. Dalam kerangka ini, penyerahan diri bukan penghapusan agensi manusia, tetapi transformasi orientasi agensi.

Dimensi ini memperlihatkan perbedaan penting dengan model ma'rifat yang terlalu menekankan pengalaman kesatuan metafisis. Al-Jīlānī memberikan titik tekan pada relasi: Tuhan tetap Tuhan dan manusia tetap hamba. Kedekatan spiritual tidak harus dirumuskan sebagai identitas ontologis. Bahkan dapat dikatakan bahwa kedalaman kedekatan justru menjadi mungkin karena perbedaan ontologis itu dipertahankan.

Konsepsi tersebut memiliki arti penting bagi rekonstruksi teori ma'rifat. Jika pengetahuan tentang Tuhan dipahami sebagai proses pembentukan manusia, maka salah satu indikator keberhasilannya adalah semakin kuatnya kesadaran kehambaan. Orang yang memperoleh ma'rifat tidak memperoleh lisensi untuk memandang

dirinya lebih tinggi dari orang lain; sebaliknya, ia semakin sadar akan kebutuhan dirinya kepada Allah dan tanggung jawabnya terhadap ciptaan.

Pada titik ini, ma'rifat dapat dipahami sebagai *epistemologi kehambaan*. Istilah tersebut merupakan konstruksi analitis monograf ini untuk menunjuk suatu bentuk pengetahuan yang secara bersamaan mengubah subjek yang mengetahui. Pengetahuan tidak membuat subjek menjadi pusat, tetapi menempatkannya secara benar dalam tata relasi antara al-Khāliq dan makhluk.

Perbandingan dengan al-Ghazālī memperlihatkan kesinambungan sekaligus perbedaan tekanan. Al-Ghazālī menghubungkan ma'rifat dengan tazkiyah dan akhlak; al-Jīlānī menegaskan bahwa semua transformasi itu harus berakar pada 'ubūdiyyah. Jika al-Ghazālī membantu menjelaskan bagaimana manusia dibentuk, al-Jīlānī membantu menjelaskan siapa manusia dalam relasinya dengan Allah. Sintesis keduanya menghasilkan pemahaman bahwa ma'rifat merupakan transformasi moral yang memperoleh orientasi ontologis dari kesadaran kehambaan.

Ibn 'Arabi: Ma'rifat, Tajalli, dan Asma' Allah

Pada Ibn 'Arabī, pembahasan mengenai ma'rifat memasuki medan metafisika yang jauh lebih kompleks. Pengetahuan tentang Allah tidak hanya berhubungan dengan transformasi subjek, tetapi dengan cara realitas itu sendiri dipahami sebagai medan keterhubungan antara al-Ḥaqq, al-khalq, al-asmā' al-ilāhiyyah, dan tajallī. Karena itu, ma'rifat tidak dapat dipahami secara memadai apabila manusia diposisikan

sebagai subjek yang berdiri di luar realitas dan Allah sebagai objek yang berada di hadapannya.

Salah satu prinsip penting dalam pemikiran Ibn ʻArabī ialah pembedaan antara Dzat Allah dan nama-nama-Nya. Dzat dalam keabsolutan-Nya tidak menjadi objek pengetahuan manusia dalam pengertian bahwa manusia dapat memahami hakikat-Nya secara komprehensif. Nama-nama ilahi memberikan jalan bagi manusia untuk memahami relasi Allah dengan alam dan dengan dirinya sendiri. Kajian akademik tentang Ibn ʻArabī menegaskan bahwa nama-nama ilahi dalam sistemnya berfungsi sebagai relasi yang memungkinkan pembicaraan mengenai al-Ḥaqq dan al-khalq, sementara Dzat tetap melampaui pengetahuan manusia.[197]

Di sini maʻrifat mempunyai struktur paradoksal: manusia mengenal Allah melalui tanda-tanda dan nama-nama-Nya, tetapi pengenalan tersebut sekaligus menyadarkan bahwa Dzat Allah tidak dapat direduksi menjadi objek konseptual. Maʻrifat bukan penangkapan total terhadap realitas ilahi, melainkan kedalaman kesadaran mengenai bagaimana Yang Ilahi menyatakan diri tanpa kehilangan transendensi-Nya.

Konsep *tajallī* menjadi penting karena menjelaskan bagaimana hubungan antara Yang Mutlak dan yang terbatas dapat dipikirkan. Tajallī tidak boleh diterjemahkan secara sederhana sebagai “Allah berubah menjadi alam” atau “alam adalah Allah”. Formulasi demikian menghapus perbedaan antara al-Ḥaqq dan al-khalq. Dalam pembacaan Ibn ʻArabī yang lebih cermat, yang menjadi penting ialah bahwa al[198]qq menyingkapkan nama dan sifat-Nya melalui berbagai bentuk eksistensi, sementara Dzat tetap tidak terkurung oleh manifestasi tertentu. Karena itu, tajallī memiliki implikasi epistemologis. Dunia bukan sekadar

kumpulan objek netral yang berdiri sendiri, tetapi medan tanda. Manusia yang memiliki kesiapan spiritual dapat membaca realitas secara lebih dalam dengan melihat hubungan antara bentuk-bentuk fenomenal dan nama-nama ilahi yang tersingkap melaluinya. Ma'rifat dengan demikian tidak mengarahkan manusia untuk meninggalkan dunia, melainkan menguba[199]ara dunia dipandang.

Hubungan antara nama-nama Allah dan etika menjadi konsekuensi penting dari kerangka tersebut. Studi mengenai penjelasan Ibn 'Arabī atas *al-asmā' al-ḥusnā* menunjukkan bahwa nama-nama ilahi dapat berfungsi sebagai standar bagi adab dan perbuatan terpuji. Manusia tidak menjadi "memiliki" sifat Allah dalam pengertian ontologis. Yang berlangsung ialah proses peneladanan dan aktualisasi nilai-nilai moral yang sesuai dengan kedudukan manusia sebagai makhluk. Perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk harus tetap dipertahankan.

Konsekuensi lain terletak pada hubungan antara ma'rifat dan *insān kāmil*. Manusia memiliki kapasitas untuk menjadi cermin komprehensif bagi nama-nama ilahi. Namun kemampuan tersebut bukan berarti manusia menjadi identik dengan Tuhan. Dalam kerangka Ibn 'Arabī, kesempurnaan manusia justru berada dalam kapasitasnya menerima dan memantulkan keragaman nama secara seimbang tanpa mengklaim ketuhanan.

Perspektif ini memperluas pembahasan yang telah muncul pada al-Ghazālī dan al-Jīlānī. Jika al-Ghazālī menggarisbawahi transformasi moral dan al-Jīlānī menekankan kehambaan, Ibn 'Arabī mengajukan pertanyaan yang lebih ontologis: dalam struktur realitas seperti apakah pengetahuan tentang Allah dimungkinkan? Jawabannya tidak dapat dilepaskan dari teori tajallī dan nama-nama ilahi.

Pembacaan tersebut juga memungkinkan dialog dengan fenomenologi. Dalam fenomenologi, kesadaran tidak dipahami sebagai substansi tertutup yang menerima dunia secara pasif; pengalaman selalu memiliki struktur keterarahan. Ibn ʻArabī tentu tidak dapat disamakan dengan Husserl atau Heidegger, tetapi terdapat titik dialog yang produktif: realitas yang dialami tidak pernah hadir tanpa horizon pemaknaan. Perbedaannya sangat mendasar karena horizon Ibn ʻArabī bersifat teologis-metafisis, sementara fenomenologi modern berangkat dari analisis pengalaman dan struktur kesadaran tanpa harus menerima metafisika wahyu.

Lebih jauh, teori Ibn ʻArabī menunjukkan bahwa maʻrifat bukan sekadar peningkatan kuantitas informasi tentang nama-nama Allah. Seseorang dapat menghafal seluruh daftar nama ilahi tanpa mencapai transformasi yang dimaksud. Yang menentukan adalah kemampuan memahami hubungan antara nama, manifestasi, diri, dan kehidupan. Pengetahuan menjadi maʻrifat ketika ia mengubah cara seseorang membaca realitas.

Di sini tampak bahwa maʻrifat memiliki tiga dimensi: epistemologis, ontologis, dan etis. Secara epistemologis, ia merupakan pengetahuan yang melampaui sekadar konseptualisasi; secara ontologis, ia berakar pada hubungan antara al-Ḥaqq dan makhluk; secara etis, ia mengarahkan manusia kepada aktuali[200]i nilai-nilai yang berhubungan dengan nama-nama ilahi.

Posisi ini sekaligus mengharuskan kehati-hatian teologis. Bahasa tajallī, kesatuan wujud, dan penyerupaan manusia dengan nama-nama ilahi mudah mengalami reduksi jika dibaca secara literal tanpa kerangka metafisik Ibn ʻArabī. Karena itu, maʻrifat tidak boleh dijadikan alasan

untuk menghapus perbedaan antara Tuhan dan manusia. Justru salah satu tugas interpretasi akademik adalah menjaga ketegangan antara tanzīh dan tashbīh yang menjadi karakter penting pemikiran Ibn ‘Arabī.

Al-Qashani: Ma‘rifat dan Bahasa Simbolik Tasawuf

‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī memperlihatkan dimensi lain yang sangat penting bagi teori ma‘rifat: persoalan bahasa. Pengalaman spiritual tidak selalu dapat diterjemahkan secara langsung ke dalam bahasa konseptual biasa. Tasawuf kemudian membangun suatu kosakata teknis yang berfungsi sebagai jembatan antara pengalaman batin, struktur metafisik, dan komunikasi intelektual. Dalam konteks tersebut, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah* mempunyai arti yang lebih besar daripada sekadar kamus terminologi.

Karya al-Qāshānī tersebut terdokumentasi dalam katalog manuskrip dan katalog bibliografis sebagai karya khusus mengenai istilah-istilah teknis sufistik.[201] Tradisi akademik m[202]khir juga menunjukkan bahwa al-Qāshānī berperan penting dalam sistematisasi dan kodifikasi terminologi tasawuf yang berkaitan dengan tradisi Ibn ‘Arabī.

Persoalan bahasa menjadi sangat penting karena ma‘rifat berhubungan dengan pengalaman yang sering kali tidak sepenuhnya bersifat diskursif. Pengalaman batin mempunyai nuansa, intensitas, dan struktur yang tidak selalu dapat ditangkap oleh definisi literal. Karena itu, tasawuf menggunakan istilah seperti *qalb*, *rūḥ*, *sirr*, *fanā’*, *baqā’*, *tajallī*, *ḥaḍrah*, *maqām*, dan *ḥāl*. Istilah tersebut bukan sekadar ornamen bahasa; ia membentuk suatu perangkat konseptual untuk membedakan pengalaman spiritual yang berbeda.

Al-Qāshānī menarik karena ia menunjukkan bahwa istilah sufistik memiliki jaringan makna. Sebuah istilah tidak s[203]lu dapat diterjemahkan secara memadai melalui satu padanan kata. Ia harus ditempatkan dalam sistem hubungan antarkonsep. Kajian mengenai *Iṣṭilāḥāt* menunjukkan bahwa al-Qāshānī mengembangkan penjelasan terminologis yang lebih sistematis atas bahasa sufistik, bahkan memperluas dan mengelaborasi istilah yang terdapat dalam tradisi Ibn ʻArabī.

Hal ini menghasilkan konsekuensi epistemologis: bahasa tidak hanya menjadi alat untuk menyampaikan maʻrifat setelah pengetahuan diperoleh, tetapi turut membentuk cara maʻrifat dipahami. Istilah menyediakan kategori yang memungkinkan pengalaman spiritual dikenali, dibedakan, dan dikomunikasikan. Tanpa perangkat terminologis, pengalaman dapat tetap menjadi pengalaman privat yang sulit ditransformasikan menjadi pengetahuan yang dapat didialogkan.

Namun bahasa simbolik sekaligus memiliki bahaya. Ketika simbol diperlakukan sebagai deskripsi literal, makna metafisik yang kompleks dapat berubah menjadi proposisi sederhana dan bahkan problematis. Istilah “tajallī”, misalnya, tidak dapat begitu saja dipahami sebagai perubahan Dzat Tuhan menjadi objek duniawi. Demikian pula istilah “fana” tidak dapat otomatis dimaknai sebagai kehancuran ontologis manusia. Bahasa tasawuf membutuhkan disiplin hermeneutis.

Dalam kerangka ini, al-Qāshānī dapat dibaca sebagai pemikir tentang *epistemologi simbolik*. Maʻrifat memiliki dimensi pengalaman yang melampaui bahasa biasa, tetapi pengalaman itu tidak berarti sepenuhnya tidak dapat dikatakan. Ia dikatakan melalui bahasa yang bersifat simbolik, relasional, dan berlapis. Tugas penafsir bukan

menghapus simbolisme tersebut, melainkan memahami tata bahasa spiritual yang memungkinkan simbol itu berfungsi.

Perbandingan dengan Paul Ricoeur menjadi menarik. Ricoeur membedakan bahasa simbolik dari bahasa literal dan menunjukkan bahwa simbol memiliki kemampuan membuka lapisan makna yang tidak habis dalam satu interpretasi. Al-Qāshānī tidak bergerak dalam kerangka hermeneutika modern Ricoeur, dan keduanya tidak boleh disamakan. Akan tetapi, keduanya menunjukkan suatu intuisi yang sama penting: makna terdalam tidak selalu dapat diperoleh melalui pembacaan literal. Perbedaannya terletak pada horizon epistemologis. Ricoeur berangkat dari filsafat hermeneutika, sementara al-Qāshānī bekerja dari pengalaman dan metafisika tasawuf.

Bahasa simbolik juga memiliki fungsi pedagogis. Seorang murid tidak memperoleh pengalaman spiritual yang sama hanya dengan membaca definisi. Istilah menjadi petunjuk terhadap suatu proses yang harus dijalani. Dengan demikian, kosakata tasawuf merupakan bahasa yang sekaligus bersifat deskriptif dan preskriptif: ia menjelaskan keadaan batin sekaligus menunjuk jalan menuju keadaan tersebut.

Di sinilah ma‘rifat memperlihatkan karakter performatifnya. Mengetahui istilah *tawakkul*, misalnya, berbeda dari menjalani tawakkul; memahami definisi *fanā’* berbeda dari mengalami transformasi ego yang dirujuk oleh istilah tersebut. Bahasa dapat menjadi pintu menuju pengalaman, tetapi tidak menggantikan pengalaman. Karena itu, terminologi sufistik harus ditempatkan di antara dua ekstrem: objektifikasi literal dan subjektivisme tanpa bahasa. Al-Qāshānī juga menunjukkan bahwa tasawuf tidak berkembang hanya melalui pengalaman individual, melainkan melalui

proses kodifikasi. Bahasa yang awalnya mungkin bersifat lokal dalam komunitas spiritual kemudian menjadi kosakata intelektual yang dapat diwariskan lintas generasi. Tradisi tasawuf dengan demikian memiliki sejarah konseptual: istilah mengalami penjelasan, perluasan, koreksi, dan sistematisasi.

Dari sudut pandang rekonstruksi teori, kontribusi al-Qāshānī dapat dirumuskan sebagai berikut: ma'rifat membutuhkan bahasa yang mampu menjembatani pengalaman, konsep, dan simbol tanpa mereduksi salah satunya. Ini penting bagi pengembangan teori ma'rifat kontemporer. Teori yang hanya berbicara mengenai pengalaman akan kehilangan ketepatan konseptual; teori yang hanya berbicara mengenai konsep akan kehilangan dimensi transformasional; sedangkan teori yang hanya berbicara mengenai simbol dapat kehilangan tuntutan verifikasi terhadap pengalaman dan klaimnya. Dengan demikian, al-Qāshānī membantu memperlihatkan bahwa problem ma'rifat sekaligus merupakan problem hermeneutika. Mengenal bukan hanya soal "apa yang diketahui", melainkan juga "dalam bahasa apa pengetahuan tersebut menjadi mungkin untuk dipahami". Bahasa bukan cermin pasif pengalaman spiritual. Ia merupakan ruang tempat pengalaman memperoleh bentuk intelektual.

Al-Jili: Ma'rifat dan Kesempurnaan Insan

Pada 'Abd al-Karīm al-Jīlī, pembahasan ma'rifat bergerak menuju konstruksi antropologi spiritual yang paling sistematis dalam rangkaian pemikiran yang dibahas pada bab ini. Konsep *al-insān al-kāmil* tidak sekadar menunjuk manusia yang memiliki kesalehan moral tinggi, melainkan manusia yang mencapai bentuk integrasi spiritual sehingga

dirinya menjadi lokus komprehensif bagi aktualisasi nama-nama dan sifat-sifat ilahi dalam batas-batas kemakhlukan.

Karya utama al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*, terdokumentasi dalam katalog bibliografis dengan atribusi kepada 'Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī.[204] Kajian akademik juga menunjukkan bahwa karya tersebut merupakan formulasi luas mengenai metafisika sufistik, manusia universal, kosmos, dan hubungan manusia dengan realitas ilahi.

Dalam konstruksi al-Jīlī, ma'rifat tidak dapat dipisahkan dari persoalan kesempurnaan manusia. Manusia sempurna bukan sekadar manusia yang mengetahui lebih banyak, tetapi manusia yang mengalami transformasi sehingga seluruh struktur dirinya semakin harmonis dengan tujuan penciptaan. Pengetahuan memperoleh bentuk eksistensial. Yang diketahui tidak hanya menjadi objek pemahaman, tetapi menjadi prinsip yang membentuk cara manusia berada.

Konsep *insān kāmil* dengan demikian mempertemukan tiga persoalan: epistemologi, antropologi, dan metafisika. Secara epistemologis, manusia mempunyai kapasitas untuk mengenal realitas ilahi; secara antropologis, kapasitas tersebut menunjukkan bahwa manusia memiliki struktur batin yang memungkinkan transformasi; secara metafisis, kesempurnaan manusia berkaitan dengan kedudukannya sebagai mikrokosmos yang memantulkan keragaman realitas.

Perbedaan al-Jīlī dengan al-Ghazālī menjadi jelas. Al-Ghazālī lebih kuat pada dinamika pembinaan jiwa dan etika, sementara al-Jīlī menyusun horizon metafisis yang lebih luas mengenai apa yang

dimaksud dengan manusia sempurna. Meski demikian, keduanya tidak bertentangan secara sederhana. Tazkiy[205]al-Ghazālī dapat dipahami sebagai dimensi prosesual yang memungkinkan manusia bergerak menuju kesempurnaan, sedangkan al-Jīlī memberikan gambaran metafisis mengenai bentuk kesempurnaan tersebut.

Relasinya dengan Ibn ‘Arabī bahkan lebih dekat. Kajian akademik mengenai al-Jīlī menunjukkan bahwa konsep *insān kāmil*-nya berkembang dalam hubungan kuat dengan tradisi Ibn ‘Arabī, meskipun al-Jīlī mengembangkan formulasi yang memiliki karakter tersendiri. Karena itu, al-Jīlī tidak tepat dipahami hanya sebagai pengulang Ibn ‘Arabī. Ia lebih tepat dilihat sebagai seorang sistematisator yang mengembangkan warisan Akbarian ke dalam konstruksi antropologi spiritual yang lebih terstruktur.

Namun konsep kesempurnaan harus dibaca secara hati-hati. *Insān kāmil* tidak berarti manusia menjadi sempurna dalam pengertian memiliki kesempurnaan ilahi secara dzati. Perbedaan ontologis antara Allah dan manusia tetap fundamental. Kajian mengenai al-Jīlī menunjukkan bahwa manusia, termasuk figur kenabian yang menjadi model kesempurnaan, tetap mempertahankan statusnya sebagai makhluk dan tidak menjadi identik dengan Sang Pencipta.

Di sinilah konsep *insān kāmil* mempunyai kekuatan teologis. Kesempurnaan manusia justru terletak pada kemampuannya merealisasikan tujuan kemanusiaan tanpa keluar dari batas kemakhlukan. Manusia menjadi sempurna bukan ketika ia menghapus kehambaannya, tetapi ketika kehambaan itu mencapai bentuk yang paling sadar, paling utuh, dan paling transformatif. Konsep tersebut memungkinkan dialog dengan filsafat manusia modern. Dalam filsafat

eksistensial, manusia sering dipahami sebagai makhluk yang harus membentuk dirinya melalui pilihan, tanggung jawab, dan keterlibatan eksistensial. Al-Jīlī juga berbicara tentang transformasi manusia, tetapi arah transformasinya tidak ditentukan semata oleh pilihan subjektif. Kesempurnaan memiliki horizon normatif-transenden yang bersumber dari Allah dan diwujudkan melalui struktur spiritual yang lebih tinggi.

Perbandingan ini memperlihatkan perbedaan mendasar antara *self-realization* modern dan *insān kāmil*. Dalam model modern yang sangat individualistik, realisasi diri dapat berarti aktualisasi potensi personal. Dalam model al-Jīlī, aktualisasi manusia justru terjadi ketika ego tidak lagi menjadi pusat absolut. Diri mencapai kepenuhannya melalui keterarahan kepada Yang Transenden.

Dengan demikian, ma'rifat pada al-Jīlī merupakan bentuk pengetahuan yang menyempurnakan manusia. Pengetahuan tentang Allah tidak hanya menambah isi kesadaran, tetapi mengubah struktur eksistensi manusia. Ma'rifat mengandung dimensi antropogenik: ia ikut "membentuk manusia" menjadi manusia yang lebih utuh.

Hal ini menghasilkan suatu konsepsi penting bagi rekonstruksi teori: manusia bukan hanya subjek ma'rifat, tetapi sekaligus proyek transformasi ma'rifat. Ia mengetahui agar dirinya berubah, dan berubah agar kapasitas mengetahui menjadi semakin matang. Pengetahuan dan pembentukan diri karenanya tidak dapat dipisahkan.

Dalam horizon tersebut, *insān kāmil* tidak seharusnya dipahami sebagai kategori elitis yang hanya berlaku bagi figur-figur mistik tertentu. Secara teoritis, ia dapat dibaca sebagai horizon normatif antropologi Islam: suatu gambaran mengenai manusia yang menyatukan pengetahuan, penghambaan, moralitas, kesadaran diri,

dan keterarahan transendental. Pembacaan ini memperluas sintesis yang telah dibangun. Al-Ghazālī memberikan dimensi etis-transformasional; al-Jīlānī memberikan dimensi kehambaan; Ibn ʻArabī memberikan dimensi ontologis; al-Qāshānī memberikan dimensi linguistik-hermeneutis; sedangkan al-Jīlī memberikan dimensi antropologis-integratif. Kelima dimensi tersebut mulai membentuk kerangka maʻrifat yang tidak reduktif.

Titik Temu dan Perbedaan Pemikiran

Kelima pemikir yang telah dibahas tidak membentuk satu doktrin maʻrifat yang seragam. Kesamaan mereka justru menjadi lebih bermakna apabila dibaca melalui perbedaan aksentuasi konseptual masing-masing. Al-Ghazālī menempatkan transformasi moral dan tazkiyah sebagai pusat; al-Jīlānī menggarisbawahi kehambaan; Ibn ʻArabī mengembangkan hubungan maʻrifat dengan tajallī dan nama-nama ilahi; al-Qāshānī memperlihatkan fungsi bahasa simbolik; sedangkan al-Jīlī menyusun horizon kesempurnaan manusia.

Titik temu pertama terletak pada penolakan terhadap reduksi maʻrifat menjadi informasi. Tidak seorang pun dari pemikir tersebut dapat dipahami secara memadai apabila maʻrifat hanya diperlakukan sebagai pengetahuan proposisional mengenai Tuhan. Bahkan ketika Ibn ʻArabī menggunakan perangkat metafisika yang sangat kompleks, pengetahuan tersebut tetap berkaitan dengan transformasi subjek dan kedudukannya dalam realitas.

Titik temu kedua ialah keterhubungan antara pengetahuan dan perubahan diri. Pada al-Ghazālī, perubahan berlangsung melalui tazkiyah dan pembentukan akhlak. Pada al-Jīlānī, ia tampak sebagai

penguatan kehambaan dan penyerahan diri. Pada Ibn ‘Arabī, ia berhubungan dengan kemampuan membaca tajallī dan mengaktualisasikan makna nama-nama ilahi. Pada al-Jīlī, ia mencapai formulasi antropologis melalui *insān kāmil*. Perbedaannya terutama terletak pada bahasa konseptual yang digunakan untuk menjelaskan transformasi tersebut.

Titik temu ketiga adalah pengakuan terhadap keterbatasan manusia. Al-Ghazālī menyingkap keterbatasan jiwa yang belum disucikan; al-Jīlānī menegaskan kefakiran hamba; Ibn ‘Arabī membedakan secara tegas antara Dzat Allah dan kapasitas manusia untuk mengetahui-Nya; al-Qāshānī memperlihatkan keterbatasan bahasa literal; al-Jīlī mempertahankan perbedaan antara kesempurnaan manusia dan kesempurnaan ilahi.

Namun perbedaan mereka bersifat substantif. Al-Ghazālī terutama mengajukan pertanyaan etis-psikologis: bagaimana jiwa harus dibentuk agar pengetahuan menjadi transformasional? Al-Jīlānī mengajukan pertanyaan relasional-teologis: bagaimana manusia berada sebagai hamba dalam kedekatannya dengan Allah? Ibn ‘Arabī bergerak pada pertanyaan ontologis: bagaimana pengetahuan mengenai Allah berhubungan dengan struktur tajallī dan nama-nama ilahi? Al-Qāshānī menambahkan persoalan hermeneutis: bagaimana pengalaman tersebut dapat dikatakan melalui bahasa? Al-Jīlī kemudian mengintegrasikannya dalam persoalan antropologi: menjadi manusia macam apakah seseorang ketika ma‘rifat mencapai kematangannya?

Perbedaan ini tidak boleh diratakan menjadi satu teori tunggal. Ada ketegangan nyata antara pendekatan etis al-Ghazālī dan metafisika Ibn ‘Arabī. Al-Ghazālī lebih berhati-hati terhadap spekulasi metafisis yang

tidak memiliki fungsi langsung bagi transformasi jiwa, sedangkan Ibn ‘Arabī mengembangkan sistem konseptual yang jauh lebih metafisik. Akan tetapi, keduanya dapat dipertemukan pada titik bahwa pengetahuan yang benar harus mengubah keberadaan manusia.

Perbedaan juga muncul dalam penggunaan bahasa. Pada al-Jīlānī, bahasa spiritual cenderung diarahkan pada pembinaan dan praksis. Pada Ibn ‘Arabī dan al-Qāshānī, bahasa metafisik dan simbolik menjadi jauh lebih dominan. Hal ini membuat karya-karya mereka lebih rentan terhadap salah tafsir jika istilah digunakan tanpa konteks.

Dalam kerangka komparatif, posisi al-Jīlī dapat dilihat sebagai jembatan tertentu antara metafisika dan antropologi. Ia mengambil kerangka nama-nama dan manifestasi yang berkembang dalam tradisi Akbarian, tetapi menjadikannya bagian dari gambaran mengenai manusia sempurna. Karena itu, *insān kāmil* dapat dipandang sebagai titik tempat metafisika diterjemahkan menjadi antropologi spiritual.

Perbandingan tersebut juga membuka ruang dialog dengan pemikiran internasional. Jika Aristoteles membantu menerangkan dimensi pembentukan karakter, fenomenologi membantu memahami keterarahan kesadaran, hermeneutika membantu memahami simbol, dan filsafat eksistensial membantu membaca transformasi diri, tasawuf memberikan dimensi transendental yang tidak sepenuhnya tersedia dalam kerangka-kerangka tersebut. Sebaliknya, filsafat dan ilmu humaniora modern dapat membantu tasawuf mempertajam perbedaan antara pengalaman, interpretasi, bahasa, dan klaim ontologis.

Dengan cara ini, tradisi tasawuf tidak perlu ditempatkan dalam posisi defensif terhadap pemikiran modern. Ia dapat memasuki dialog

kritis. Tasawuf dapat menawarkan kritik terhadap antropologi yang menjadikan otonomi ego sebagai pusat, tetapi juga perlu menghindari klaim bahwa setiap pengalaman batin otomatis merupakan pengetahuan metafisis yang benar. Justru dialog dengan filsafat dan humaniora dapat memperkuat disiplin epistemologis pembacaan tasawuf.

Dari keseluruhan perbandingan muncul satu struktur yang cukup jelas. Ma'rifat mempunyai sekurang-kurangnya lima dimensi: transformasional, relasional, ontologis, hermeneutis, dan antropologis. Dimensi transformasional menekankan perubahan diri; relasional menekankan kehambaan; ontologis menjelaskan hubungan al-Ḥaqq dan ciptaan; hermeneutis menjelaskan bahasa dan simbol; antropologis menjelaskan bentuk manusia yang lahir dari proses tersebut.

Tidak satu pun pemikir harus dipaksa menjelaskan seluruh dimensi tersebut. Justru kekuatan khazanah klasik terletak pada pluralitas perspektifnya. Al-Ghazālī tidak harus dijadikan Ibn 'Arabī, Ibn 'Arabī tidak harus direduksi menjadi al-Ghazālī, dan al-Qāshānī tidak sekadar dianggap sebagai komentator. Masing-masing mengisi ruang konseptual yang berbeda.

Pembacaan demikian juga mencegah dua kesalahan. Kesalahan pertama adalah eklektisisme: mencampurkan semua gagasan tanpa mempertimbangkan perbedaan asumsi. Kesalahan kedua adalah partikularisme: menganggap setiap pemikir sepenuhnya tertutup dan tidak mungkin didialogkan. Posisi yang lebih produktif ialah *sintesis kritis*: mempertemukan konsep yang kompatibel, mempertahankan perbedaan yang substantif, dan membangun konstruksi baru hanya

pada tingkat yang dapat dipertanggungjawabkan. Atas dasar itu, ma'rifat dapat dipahami bukan sebagai satu titik pengalaman, melainkan sebagai arsitektur transformasi manusia. Pengetahuan, penyucian, kehambaan, pembacaan realitas, penguasaan bahasa simbolik, dan kesempurnaan manusia merupakan dimensi yang saling berhubungan. Kerangka tersebut menjadi dasar bagi rekonstruksi teori pada bagian berikutnya.

Posisi Ma'rifat dalam Rekonstruksi Teori

Pembacaan terhadap al-Ghazālī, al-Jīlānī, Ibn 'Arabī, al-Qāshānī, dan al-Jīlī memperlihatkan bahwa ma'rifat tidak memadai apabila ditempatkan sebagai salah satu "tingkat pengetahuan" dalam struktur epistemologi biasa. Ma'rifat merupakan konsep yang sekaligus epistemologis, etis, spiritual, antropologis, dan ontologis. Ia menunjuk pada suatu cara mengetahui yang menuntut perubahan pada subjek yang mengetahui.

Dalam kerangka rekonstruksi teori, titik awal yang perlu ditolak adalah pengertian ma'rifat sebagai sekadar pengetahuan intuitif mengenai Tuhan. Definisi semacam itu terlalu sempit karena tidak menjelaskan mengapa tasawuf secara konsisten menghubungkan pengetahuan dengan penyucian jiwa, pengendalian diri, kehambaan, akhlak, simbol, dan kesempurnaan manusia. Ma'rifat harus dipahami sebagai suatu modus pengetahuan transformatif.

Istilah "transformatif" di sini tidak dimaksudkan sekadar bahwa pengetahuan membawa efek psikologis. Yang dimaksud lebih mendalam: cara mengetahui itu sendiri mensyaratkan pembentukan subjek. Al-Ghazālī memperlihatkan bahwa hati yang belum disucikan

mengalami keterbatasan dalam menerima kebenaran; al-Jīlānī menunjukkan bahwa ma'rifat semakin matang ketika ego mengalami de-sentralisasi dalam kehambaan; Ibn 'Arabī memperlihatkan bahwa pengetahuan berlangsung melalui pembacaan nama-nama dan tajallī; al-Qāshānī menunjukkan perlunya bahasa yang sesuai untuk mengartikulasikan pengalaman; al-Jīlī menunjukkan tujuan antropologisnya dalam *insān kāmil*.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi pertama: ma'rifat adalah pengetahuan yang mengubah kapasitas subjek untuk mengetahui sekaligus mengubah orientasi eksistensial subjek tersebut. Pengetahuan bukan hanya hasil, tetapi juga proses pembentukan.

Proposisi kedua menyangkut relasi. Ma'rifat tidak dapat dibangun di atas asumsi bahwa manusia adalah subjek otonom yang menguasai objek bernama Tuhan. Hubungan tersebut bersifat asimetris. Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia adalah makhluk dan hamba. Karena itu, semakin tinggi ma'rifat, semakin kuat kesadaran mengenai ketergantungan manusia kepada Allah. Kesadaran tersebut menjadi koreksi terhadap kecenderungan epistemologi modern yang sering mengidentikkan pengetahuan dengan penguasaan.

Proposisi ketiga menyangkut etika. Pengetahuan spiritual yang tidak memiliki konsekuensi terhadap karakter belum mencapai bentuk yang dituntut oleh tradisi tasawuf. Ma'rifat harus mempunyai manifestasi moral. Hubungan ini tidak berarti setiap perilaku moral otomatis membuktikan tingkat ma'rifat tertentu; yang dapat dikatakan ialah bahwa ma'rifat, jika dipahami dalam kerangka klasiknya, memiliki tuntutan transformasional terhadap akhlak. Proposisi keempat berhubungan dengan ontologi. Dalam tradisi Ibn 'Arabī dan al-Jīlī,

ma‘rifat berhubungan dengan cara realitas dipahami sebagai medan tajallī nama-nama ilahi. Namun konstruksi ini harus dipertahankan dalam batas teologis yang ketat: manusia tidak menjadi Allah dan tidak memiliki sifat ketuhanan secara dzati. Kesempurnaan manusia justru terjadi dalam kapasitas menerima, memantulkan, dan mengaktualisasikan nilai-nilai yang bersumber dari nama-nama ilahi dalam batas kemakhlukan.

Proposisi kelima menyangkut bahasa. Ma‘rifat tidak dapat dilepaskan dari problem representasi. Pengalaman spiritual memiliki dimensi yang tidak seluruhnya dapat dipindahkan ke dalam bahasa literal. Karena itu, simbol dan istilah teknis bukan kelemahan tasawuf, melainkan strategi epistemik untuk mengartikulasikan pengalaman yang kompleks. Namun simbol juga harus ditafsirkan secara disiplin agar tidak berubah menjadi klaim ontologis yang tidak dimaksudkan oleh teks.

Dari lima proposisi tersebut dapat dibangun suatu model konseptual yang lebih integratif. Ma‘rifat dapat dipahami sebagai proses sirkular antara penyucian subjek, kesadaran kehambaan, pengenalan terhadap tanda-tanda ilahi, artikulasi simbolik, dan transformasi menuju kesempurnaan manusia. Sirkularitas ini penting karena tidak ada satu dimensi yang dapat berdiri sendiri. Penyucian membuka kapasitas mengetahui; pengetahuan memperdalam kehambaan; kehambaan mengoreksi ego; pembacaan tanda memperluas kesadaran; bahasa membantu mengartikulasikan pengalaman; dan seluruh proses mengarah pada transformasi manusia.

Kerangka tersebut juga memberi ruang bagi dialog dengan pemikiran internasional. Dalam psikologi moral, perkembangan

manusia sering dibaca sebagai perubahan struktur motivasi dan karakter. Dalam fenomenologi, pengalaman dipahami melalui struktur kesadaran dan keterarahan. Dalam hermeneutika, manusia memahami dunia melalui bahasa dan simbol. Dalam filsafat eksistensial, manusia menjadi dirinya melalui orientasi dan pilihan. Ma'rifat dapat berdialog dengan seluruh pendekatan tersebut, tetapi membawa satu dimensi yang khas: transformasi manusia ditempatkan dalam hubungan dengan Realitas Transenden.

Pada saat yang sama, teori ma'rifat tidak seharusnya mengklaim bahwa seluruh pengalaman spiritual merupakan bukti objektif mengenai realitas metafisis. Pembedaan antara pengalaman, interpretasi, dan klaim ontologis harus dipertahankan. Seseorang dapat mengalami pengalaman spiritual yang intens; pengalaman tersebut kemudian ditafsirkan melalui bahasa tertentu; dan tafsiran tersebut dapat berkembang menjadi klaim mengenai realitas. Ketiganya tidak identik. Ketelitian akademik justru mengharuskan ketiganya dibedakan.

Di titik ini, kontribusi pemikiran kontemporer Yedi Supriadi relevan secara terbatas dan proporsional. Karya beliau mengenai dzikir, spiritualitas, dan pembentukan jati diri secara eksplisit menghubungkan praktik spiritual, pembersihan batin, ma'rifat, dan pembentukan identitas.[206] Kajian tersebut dapat dibaca sebagai salah satu usaha kontemporer untuk menerjemahkan sejumlah struktur tasawuf klasik ke dalam bahasa psikologi spiritual dan pembentukan diri. Akan tetapi, pendekatan kontemporer tersebut tidak boleh diproyeksikan kembali secara anakronistik kepada para sufi klasik. Ia lebih tepat ditempatkan sebagai perkembangan modern yang berdialog dengan warisan tersebut.

Di sinilah posisi argumentatif monograf ini menjadi lebih jelas. Ma'rifat tidak dipahami sebagai "tingkatan pengalaman mistik" semata, tidak pula sebagai "pengetahuan intuitif" yang berdiri sendiri. Ia dikonstruksi sebagai arsitektur epistemologi transformatif yang menyatukan cara mengetahui, cara berada, cara berelasi dengan Allah, cara membaca realitas, dan cara membentuk karakter.

Arsitektur tersebut mempunyai lima lapisan. Lapisan pertama adalah tazkiyah, yang membersihkan instrumen batin. Lapisan kedua adalah 'ubūdiyyah, yang menempatkan manusia dalam relasi ontologis yang benar dengan Allah. Lapisan ketiga adalah tajallī dan asmā', yang menyediakan horizon ontologis bagi pembacaan realitas. Lapisan keempat adalah bahasa simbolik, yang memungkinkan pengalaman dan pengetahuan dikomunikasikan. Lapisan kelima adalah insān kāmil, yang menjadi horizon antropologis transformasi.

Model ini tidak dimaksudkan sebagai reproduksi sistem salah satu tokoh. Ia merupakan konstruksi sintesis monograf yang dibangun dari perbedaan aksentuasi lima tradisi pemikiran tersebut. Justru karena tidak identik dengan salah satu sumber, model ini perlu dipertanggungjawabkan sebagai sintesis, bukan dinisbatkan kepada al-Ghazālī, al-Jīlānī, Ibn 'Arabī, al-Qāshānī, atau al-Jīlī.

Konsekuensi teoretisnya cukup jauh. Pertama, ma'rifat tidak lagi diposisikan sebagai objek yang hanya dapat dijelaskan dari perspektif teologi atau tasawuf, tetapi sebagai konsep lintas-disiplin yang dapat didialogkan dengan epistemologi, antropologi filosofis, psikologi, etika, dan hermeneutika. Kedua, teori ma'rifat tidak boleh kehilangan dimensi normatifnya. Tidak semua pengalaman batin otomatis bernilai positif; pengalaman harus diuji melalui orientasi tauhid, akhlak, kehambaan,

dan kesesuaian dengan kerangka normatif Islam. Ketiga, teori ma'rifat harus mengakui keterbatasan bahasa dan manusia tanpa jatuh pada relativisme total.

Pada akhirnya, rekonstruksi tersebut menggeser pusat perhatian dari pertanyaan "apa yang diketahui dalam ma'rifat?" menuju pertanyaan yang lebih fundamental: manusia seperti apa yang dimungkinkan oleh ma'rifat? Pergeseran ini menentukan posisi teoritis monograf. Ma'rifat tidak selesai pada epistemologi; ia berujung pada antropologi. Ia tidak berhenti pada pengenalan; ia menuju transformasi. Ia tidak menghapus kehambaan; ia memperdalamnya. Ia tidak mengidentikkan manusia dengan Tuhan; ia menempatkan manusia secara lebih sadar dalam relasi dengan-Nya. Karena itu, proposisi akhir yang dapat dikembangkan ialah bahwa ma'rifat merupakan proses pengetahuan-transformatif yang memurnikan subjek, menata relasinya sebagai hamba, memperdalam kemampuan membaca tanda-tanda ilahi, membentuk bahasa simbolik bagi pengalaman spiritual, dan mengarahkan manusia menuju integrasi moral-spiritual dalam batas ontologis kemakhlukannya.

Dengan formulasi tersebut, ma'rifat tidak lagi tampil sebagai konsep yang terisolasi dalam sejarah tasawuf. Ia menjadi suatu konstruksi teoritis yang mampu menjelaskan hubungan antara pengetahuan dan perubahan diri. Justru pada titik itulah relevansi khazanah tasawuf klasik bagi rekonstruksi teori kontemporer menjadi paling kuat: bukan karena masa lalu harus diulang, melainkan karena di dalamnya tersimpan suatu pemahaman tentang manusia yang menolak pemisahan tajam antara mengetahui, menjadi, dan mengabdi.

MA‘RIFAT SEBAGAI TRANSFORMASI KESADARAN

Dari Pengetahuan Menuju Kesadaran

Ma‘rifat tidak memadai apabila dipahami sebagai penambahan informasi mengenai Tuhan, manusia, atau realitas transenden. Pengetahuan, dalam pengertian epistemik yang paling elementer, dapat dimiliki tanpa mengubah cara seseorang berada di dalam dunia. Seseorang dapat mengetahui konsep tentang ketuhanan, menguasai terminologi teologis, menghafal teks keagamaan, bahkan mampu menjelaskan struktur metafisik suatu doktrin, tetapi seluruh pengetahuan itu masih mungkin berada pada lapisan representasional: ia diketahui sebagai sesuatu yang dibicarakan, bukan sebagai kebenaran yang mengubah pusat orientasi kesadaran. Di sinilah persoalan ma‘rifat menjadi lebih radikal daripada persoalan mengetahui.

Dalam horizon Islam, pengetahuan memperoleh bobot eksistensial ketika ia menghasilkan pengenalan yang melibatkan keseluruhan diri. Al-Qur’an menghubungkan pengetahuan tentang tanda-tanda kebesaran Allah dengan khashyah: “Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama” (Q.S. Fāṭir 35: 28).[207] Struktur kalimat tersebut penting secara epistemologis. Ayat itu tidak sekadar memberikan penghargaan kepada orang berilmu, melainkan memperlihatkan hubungan antara ilmu dan perubahan disposisi batin. Pengetahuan yang memiliki kedalaman justru tampak dalam kualitas respons manusia terhadap realitas yang diketahuinya. Ilmu yang tidak menghasilkan perubahan pada cara seseorang

memandang Tuhan, diri, dan dunia kehilangan salah satu dimensi terpenting dari maknanya.

Persoalannya bukan bahwa setiap pengetahuan harus segera menghasilkan perubahan perilaku yang sempurna. Transformasi manusia tidak berlangsung secara mekanis. Yang lebih mendasar ialah perubahan kedudukan pengetahuan di dalam kesadaran. Pada tahap tertentu, seseorang "mengetahui tentang" sesuatu; pada tahap yang lebih dalam, pengetahuan itu menjadi cara "melihat" sesuatu. Perbedaan ini menentukan watak ma'rifat. Pengetahuan informasional dapat disimpan dalam memori, sementara kesadaran mengubah cara realitas dialami, dinilai, dan direspons.

Al-Ghazālī memberi kerangka yang sangat penting untuk memahami peralihan tersebut. Dalam pemikirannya, pengetahuan tidak berdiri terpisah dari pembentukan jiwa dan tindakan. Kajian atas etika al-Ghazālī menunjukkan bahwa pengetahuan memiliki dimensi teoretis sekaligus praktis, sementara tindakan yang dilakukan secara berulang dapat membentuk keadaan jiwa.[208] Karena itu, hubungan antara mengetahui dan menjadi tidak bersifat eksternal. Pengetahuan yang sungguh-sungguh memasuki struktur diri akan memengaruhi kehendak, perhatian, penilaian, dan kebiasaan.

Di sini muncul perbedaan mendasar antara *'ilm* dan *ma'rifat*. Perbedaan itu tidak perlu dipahami sebagai oposisi terminologis yang kaku. *'Ilm* dapat menjadi dasar ma'rifat, sedangkan ma'rifat tidak mungkin dibangun tanpa proses mengetahui. Yang berubah ialah kedalaman internalisasi. Pengetahuan memberikan artikulasi konseptual; ma'rifat mengubah relasi eksistensial manusia dengan apa yang diketahuinya. Dalam ma'rifat, objek pengetahuan tidak lagi

sekadar hadir sebagai tema pemikiran, melainkan menjadi pusat orientasi kesadaran.

Perspektif ini dapat dipertemukan secara terbatas dengan analisis William James mengenai pengalaman religius. James memberi perhatian kepada pengalaman yang memiliki kualitas *noetic*, yakni pengalaman yang oleh pelakunya dirasakan mengandung semacam pengetahuan atau pencerahan, bukan sekadar emosi.[209] Namun kerangka James tidak dapat begitu saja disamakan dengan konsep ma'rifat dalam tradisi Islam. James bekerja terutama dalam horizon psikologi pengalaman religius dan sengaja memusatkan perhatian pada pengalaman personal, sedangkan ma'rifat dalam tradisi Islam beroperasi di dalam horizon normatif yang juga dibentuk oleh wahyu, ibadah, etika, dan disiplin spiritual. Kesamaan keduanya terletak pada pengakuan bahwa pengalaman religius yang mendalam mengubah struktur kesadaran; perbedaannya terletak pada dasar epistemologis dan normatif yang menentukan validitas serta arah transformasi tersebut.

Perbedaan itu penting agar ma'rifat tidak direduksi menjadi pengalaman subjektif. Tidak setiap pengalaman intens merupakan ma'rifat, sebagaimana tidak setiap perasaan dekat dengan Tuhan dapat dianggap sebagai pengetahuan spiritual. Ma'rifat mengandung tuntutan pembentukan diri. Ia menuntut agar pengalaman kesadaran memperoleh orientasi yang benar, dan orientasi tersebut diuji melalui kehidupan konkret.

Pada tingkat inilah kesadaran religius menjadi berbeda dari sekadar kesadaran psikologis. Kesadaran psikologis dapat membuat manusia semakin sadar terhadap dirinya, tetapi ma'rifat menuntut suatu bentuk

desentralisasi ego: manusia semakin mengetahui dirinya justru ketika ia menyadari bahwa dirinya bukan pusat mutlak realitas. Al-Qur'an menggambarkan kebalikan dari proses tersebut melalui peringatan mengenai orang yang melupakan Allah sehingga kehilangan kesadaran yang benar mengenai dirinya sendiri (Q.S. al-Ḥasyr 59: 19).[210] Melupakan Allah dalam ayat ini tidak hanya bermakna kehilangan informasi tentang Tuhan. Ia menunjuk kepada kerusakan orientasi eksistensial yang pada akhirnya juga membuat manusia kehilangan dirinya.

Karena itu, ma'rifat dapat dipahami sebagai pengetahuan yang mengalami transformasi dari *isi kesadaran* menjadi *struktur kesadaran*. Apa yang sebelumnya hanya diketahui mulai membentuk cara melihat. Apa yang sebelumnya hanya diyakini mulai menentukan cara menilai. Apa yang sebelumnya hanya dipelajari mulai mengatur kehendak. Pada titik ini, pengetahuan tidak lagi berdiri di hadapan manusia sebagai objek, tetapi mulai bekerja dari dalam dirinya.

Posisi argumentatif yang dikembangkan monograf ini bertolak dari pembedaan tersebut: ma'rifat bukan tingkat pengetahuan yang lebih banyak, melainkan perubahan modus keberadaan pengetahuan dalam diri manusia. Seseorang tidak menjadi arif karena mengetahui lebih banyak tentang Tuhan daripada orang lain semata-mata; ia menjadi arif ketika pengetahuan tentang Tuhan mengubah cara ia memahami dirinya, menempatkan keinginannya, membaca dunia, dan menentukan tindakannya. Dengan demikian, jalan menuju ma'rifat bukan akumulasi informasi tanpa akhir, melainkan transformasi hubungan antara pengetahuan, kesadaran, dan kehidupan.

Dari Kesadaran Menuju Penghayatan

Kesadaran merupakan tahap yang lebih dalam daripada pengetahuan, tetapi kesadaran pun belum identik dengan penghayatan. Seseorang dapat menyadari bahwa suatu nilai benar tanpa menjadikan nilai itu sebagai prinsip yang hidup dalam dirinya. Ia dapat sadar mengenai pentingnya kejujuran, kesabaran, kerendahan hati, atau kehadiran Tuhan, namun pada saat yang sama tetap hidup menurut pola keinginan yang bertentangan dengan kesadaran tersebut. Persoalan yang muncul di sini bukan lagi kekurangan informasi, melainkan jarak antara apa yang disadari dan apa yang dihayati.

Jarak tersebut merupakan salah satu persoalan paling mendasar dalam kehidupan moral. Manusia tidak hanya terdiri atas apa yang diketahuinya. Ia juga dibentuk oleh kebiasaan, hasrat, ingatan, emosi, kepentingan, ketakutan, dan pola respons yang telah berulang begitu lama sehingga sering bekerja sebelum refleksi sadar mengambil keputusan. Karena itu, transformasi spiritual tidak dapat berlangsung hanya melalui pengayaan pengetahuan. Kesadaran harus memperoleh bentuk praksis agar menjadi penghayatan.

Dalam kerangka Islam, penghayatan memiliki dimensi latihan. Kesadaran terhadap Allah tidak cukup menjadi proposisi teologis; ia perlu menemukan artikulasinya dalam zikir, ibadah, pengendalian diri, muhasabah, pelayanan kepada sesama, dan pembentukan akhlak. Al-Qur’an menghubungkan zikir kepada Allah dengan ketenteraman hati (Q.S. al-Ra‘d 13: 28).[211] Ayat tersebut dapat dibaca bukan sebagai formula psikologis sederhana bahwa pengulangan verbal otomatis menghasilkan ketenangan, melainkan sebagai petunjuk mengenai

hubungan antara orientasi kesadaran dan pembentukan keadaan batin. Zikir mengarahkan perhatian manusia kembali kepada pusat transendennya.

Di sini tradisi tasawuf memberi kontribusi konseptual yang khas. Kesadaran spiritual tidak dipahami semata-mata sebagai *state* yang muncul sesekali, melainkan sebagai sesuatu yang perlu dipelihara melalui latihan. Jika kesadaran hanya hadir dalam momen-momen tertentu, sementara kehidupan sehari-hari tetap dikendalikan oleh struktur ego yang lama, maka transformasi belum mencapai kedalaman yang memadai. Penghayatan menuntut kontinuitas: apa yang disadari dalam ruang ibadah harus memperoleh bentuk dalam ruang keluarga, pekerjaan, relasi sosial, penggunaan kekuasaan, dan cara memperlakukan orang yang tidak memberikan keuntungan.

Dalam hal ini, gagasan Pierre Hadot tentang filsafat sebagai cara hidup memberikan titik perbandingan yang produktif. Hadot menunjukkan bahwa dalam tradisi filsafat kuno, filsafat tidak semata-mata merupakan produksi wacana teoritis, tetapi berkaitan dengan latihan spiritual yang dimaksudkan mengubah cara seseorang memandang dunia dan dirinya.[212] Analogi ini membantu memperjelas persoalan ma'rifat, meskipun keduanya tidak boleh disamakan. Dalam tasawuf Islam, transformasi kesadaran memiliki orientasi teologis yang khas: ia diarahkan kepada pengenalan dan pengabdian kepada Allah, bukan semata-mata kepada keselarasan manusia dengan rasio, alam, atau bentuk kehidupan filosofis tertentu.

Perbandingan tersebut menunjukkan suatu prinsip penting: gagasan yang tidak menemukan bentuk dalam latihan akan mudah berhenti sebagai wacana. Pengetahuan yang tidak dipraktikkan

kehilangan daya formatifnya. Penghayatan justru terjadi ketika kebenaran yang disadari mulai memengaruhi respons spontan manusia. Dalam kondisi demikian, seseorang tidak perlu selalu berargumentasi dengan dirinya untuk bersikap sabar ketika menghadapi gangguan; kesabaran secara perlahan menjadi disposisi. Ia tidak harus terus-menerus mengingat bahwa kesombongan itu buruk sebelum merendahkan diri; kerendahan hati mulai menjadi kebiasaan batin.

Namun penghayatan tidak identik dengan pembiasaan mekanis. Kebiasaan dapat menghasilkan kepatuhan lahiriah tanpa kesadaran. Seseorang dapat melakukan ritual secara rutin tetapi tidak mengalami transformasi pusat orientasi dirinya. Karena itu, penghayatan mengandaikan hubungan dinamis antara kesadaran dan latihan. Kesadaran memberi arah kepada praktik, sementara praktik memperdalam kesadaran. Keduanya membentuk lingkaran transformasi: kesadaran mengarahkan tindakan, tindakan yang diulang membentuk disposisi, disposisi yang terbentuk memperdalam kesadaran, dan kesadaran yang semakin dalam mengubah kualitas tindakan.

Al-Ghazālī memberikan kerangka yang dekat dengan pola ini. Dalam etika yang dikaitkan dengannya, tindakan yang dilakukan secara sengaja dan berulang dapat berpengaruh terhadap keadaan jiwa.[213] Hal tersebut memungkinkan pemahaman bahwa perubahan moral bukan sekadar perubahan keputusan sesaat, melainkan pembentukan struktur batin. Manusia menjadi apa yang secara terus-menerus ia latih untuk menjadi. Akan tetapi, pembentukan tersebut tidak boleh dipahami secara deterministik. Kehendak manusia memiliki peran,

tetapi manusia bukan agen yang sepenuhnya berdaulat atas transformasi dirinya. Kajian kontemporer mengenai etika al-Ghazālī menekankan bahwa agensi moral dalam pemikirannya melibatkan pengetahuan, kehendak, kemampuan tubuh, sekaligus dimensi rahmat ilahi.[214] Perspektif ini penting bagi tasawuf karena mencegah transformasi spiritual jatuh ke dalam individualisme moral: manusia berusaha, tetapi keberhasilan transformasi tidak dapat direduksi menjadi prestasi ego.

Dengan demikian, penghayatan merupakan fase ketika kesadaran berhenti menjadi sekadar refleksi dan mulai menjadi cara berada. Dalam penghayatan, nilai tidak hanya dipikirkan tetapi dijalani; kebenaran tidak hanya diucapkan tetapi dihadirkan melalui kebiasaan; kesadaran tidak hanya melihat realitas tetapi membentuk cara seseorang berelasi dengan realitas.

Monograf ini karena itu memandang penghayatan sebagai jembatan antara epistemologi dan etika. Ia menghubungkan apa yang diketahui dengan siapa manusia menjadi. Ma‘rifat memperoleh kedalaman justru ketika pengetahuan spiritual memasuki tubuh kebiasaan, disiplin kehendak, struktur perhatian, dan kualitas relasi. Pada tahap tersebut, transformasi kesadaran mulai memperoleh bukti eksistensial.

Perubahan Orientasi Diri

Transformasi kesadaran pada akhirnya menyentuh persoalan yang lebih fundamental: bukan sekadar apa yang diketahui manusia, melainkan dari pusat mana ia menjalani kehidupannya. Setiap manusia memiliki orientasi. Ia dapat mengarahkan hidupnya kepada

keuntungan, pengakuan, kekuasaan, kenikmatan, keamanan, kehormatan sosial, pengetahuan, atau bahkan kepada citra dirinya sebagai orang saleh. Orientasi tersebut menentukan apa yang dianggap penting, apa yang ditakuti, apa yang dikejar, dan apa yang dikorbankan.

Ma'rifat bekerja pada lapisan yang lebih dalam daripada perubahan preferensi. Ia menggeser pusat gravitasi eksistensial. Manusia yang semula menjadikan dirinya sebagai ukuran utama realitas mulai menyadari bahwa dirinya adalah makhluk yang bergantung. Perubahan ini bukan penghapusan diri, melainkan penempatan diri secara benar. Ego tidak harus dihancurkan sebagai kemampuan psikologis; yang perlu berubah ialah klaim ego untuk menjadi pusat mutlak makna.

Al-Qur'an memberikan formulasi yang sangat tajam mengenai keterkaitan antara orientasi kepada Allah dan kesadaran diri. Peringatan agar manusia tidak seperti orang yang melupakan Allah sehingga mereka "melupakan diri mereka sendiri" (Q.S. al-Ḥasyr 59: 19) mengandung paradoks yang penting.[215] Secara intuitif, manusia modern mungkin menganggap pengenalan diri sebagai proses memusatkan perhatian pada dirinya sendiri. Ayat tersebut menawarkan struktur yang berbeda: manusia justru dapat kehilangan dirinya ketika terlalu terputus dari orientasi kepada Allah.

"Diri" dalam perspektif ini bukan sekadar identitas psikologis. Ia adalah makhluk yang memiliki tujuan, tanggung jawab, keterbatasan, dan ketergantungan. Ketika manusia melupakan dimensi tersebut, ia dapat menjadi sangat sibuk membangun citra dirinya tetapi kehilangan pengetahuan tentang siapa dirinya secara ontologis. Ia mengetahui keinginan-keinginannya, tetapi tidak memahami kedudukan dirinya. Ia mengenal potensinya, tetapi tidak mengenal batasnya. Ia mampu

menguasai dunia eksternal, tetapi gagal menguasai dorongan yang bekerja dalam dirinya.

Perubahan orientasi diri karena itu tidak sama dengan perubahan gaya hidup. Seseorang dapat mengubah pakaian, lingkungan pergaulan, kebiasaan membaca, bahkan bentuk ritual, tanpa mengubah pusat dirinya. Transformasi yang dimaksud ma'rifat lebih dalam: perubahan dalam jawaban terhadap pertanyaan implisit, "Untuk siapa hidup ini diarahkan?"

Qur'anic anthropology memberi jawaban normatif bahwa kehidupan manusia memiliki orientasi pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[216] Ayat tersebut tidak harus dipersempit menjadi ibadah ritual dalam arti sempit. Tafsir klasik atas ayat ini memperlihatkan bahwa makna *liya'budūn* berkaitan dengan pengabdian dan ketundukan kepada Allah.[217] Jika orientasi tersebut dijadikan pusat pembacaan, maka pekerjaan, pengetahuan, relasi sosial, penggunaan kekuasaan, dan aktivitas ekonomi memperoleh posisi baru: semuanya dinilai berdasarkan keterarahannya kepada tujuan pengabdian.

Perubahan orientasi juga mengubah cara manusia memahami keberhasilan. Dalam orientasi egoistik, keberhasilan terutama diukur melalui akumulasi: semakin banyak yang dimiliki, semakin tinggi posisi, semakin besar pengaruh. Dalam orientasi ma'rifat, ukuran keberhasilan bergeser kepada kesesuaian hidup dengan kebenaran yang telah dikenali. Paradoksnya, manusia dapat kehilangan sebagian keuntungan duniawi tetapi justru memperoleh integritas eksistensial.

Di sini pemikiran al-Ghazālī mengenai niat menjadi relevan. Dalam pembacaan etis terhadap pemikirannya, tindakan memperoleh nilai

moral dalam hubungan dengan kehendak dan orientasi yang melandasinya.[218] Tindakan lahiriah yang sama dapat memiliki makna moral berbeda karena pusat motivasinya berbeda. Hal ini menunjukkan bahwa transformasi orientasi tidak dapat diukur hanya dari observasi terhadap tindakan eksternal.

Perubahan orientasi diri juga memiliki dimensi sosial. Manusia yang menjadikan dirinya sebagai pusat akan cenderung memperlakukan orang lain sebagai sarana bagi kepentingannya. Sebaliknya, ketika ego ditempatkan dalam kerangka kehambaan, relasi sosial berpotensi mengalami perubahan: orang lain tidak lagi dipahami terutama berdasarkan manfaatnya bagi diri. Kehambaan kepada Allah justru dapat menjadi fondasi bagi pembebasan manusia dari perbudakan terhadap penilaian manusia.

Di sinilah ma'rifat mempunyai konsekuensi etis yang penting. Kesadaran terhadap Allah tidak menjadikan manusia semakin sibuk dengan dirinya sendiri sebagai "orang spiritual". Ia semestinya mengurangi dominasi diri. Ironisnya, kegagalan memahami prinsip ini dapat menghasilkan spiritualitas narsistik: seseorang mengejar pengalaman batin, status kesalehan, pengakuan sebagai ahli makrifat, tetapi seluruh aktivitas tersebut justru memperbesar ego.

Karena itu, ukuran transformasi tidak terletak pada intensitas pengalaman subjektif semata. Yang lebih menentukan adalah perubahan pusat orientasi. William James berguna untuk memperlihatkan bahwa pengalaman religius dapat menghasilkan perubahan mendalam pada kesadaran personal, tetapi kerangka James sendiri tidak menyediakan seluruh perangkat normatif yang diperlukan untuk menilai apakah perubahan tersebut sesuai dengan orientasi

teologis Islam.[219] Tradisi Islam menambahkan dimensi evaluatif: pengalaman batin harus ditempatkan dalam relasi dengan tauhid, ibadah, tanggung jawab moral, dan akhlak.

Pembacaan tersebut membawa kepada satu proposisi penting: ma'rifat bukan terutama pengalaman "memperoleh sesuatu", melainkan proses menempatkan diri secara benar di hadapan Realitas Tertinggi. Semakin dalam pengenalan kepada Allah, semakin jelas kesadaran tentang keterbatasan diri sebagai makhluk. Karena itu, ma'rifat yang autentik tidak menghasilkan klaim kebesaran spiritual, melainkan penurunan klaim ego atas dirinya sendiri.

Ma'rifat dan Kehadiran Allah

Pembicaraan mengenai kehadiran Allah menuntut kehati-hatian konseptual. Dalam bahasa spiritual, "merasakan kehadiran Allah" mudah digunakan secara metaforis, tetapi metafora tersebut dapat disalahpahami apabila tidak dibedakan dari pengertian ontologis tentang Allah. Ma'rifat tidak berarti manusia menangkap zat Allah secara inderawi, menguasai hakikat-Nya secara total, atau mengalami penyatuan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk. Justru kesadaran tentang keterbatasan manusia merupakan bagian dari kedalaman ma'rifat.

Kehadiran Allah dalam pengalaman spiritual lebih tepat dibicarakan sebagai perubahan cara manusia mengalami relasi ketuhanan. Allah bukan baru "hadir" setelah manusia mencapai tingkat tertentu; yang berubah ialah kesadaran manusia terhadap ketergantungannya kepada-Nya. Kehadiran, dalam pengertian ini, merupakan kategori kesadaran, bukan perubahan pada keberadaan Allah.

Pembedaan tersebut sangat penting bagi tradisi tasawuf. Tanpa pembedaan antara kehadiran Allah dan pengalaman subjektif manusia tentang Allah, bahasa spiritual mudah tergelincir menuju objektifikasi Tuhan atau bahkan pengaburan perbedaan antara Tuhan dan manusia. Ma'rifat harus mempertahankan ketegangan produktif antara kedekatan spiritual dan transendensi ontologis.

Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah dekat dengan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan jiwanya, tetapi kedekatan tersebut tidak menghapus perbedaan antara Pencipta dan ciptaan. Kerangka Qur'anic semacam itu memungkinkan manusia mengalami kedekatan tanpa mengklaim identitas. Kehadiran Allah karena itu bersifat relasional: manusia hidup di bawah pengetahuan, kekuasaan, rahmat, dan kehendak Allah.

Dimensi psikologis dari pengalaman tersebut dapat dibandingkan dengan William James. Dalam kajiannya mengenai pengalaman religius dan mistik, James mencatat adanya pengalaman mengenai "presence" yang bagi subjek memiliki kualitas realitas yang sangat kuat.[220] Namun deskripsi fenomenologis semacam itu tidak dengan sendirinya menentukan status metafisik pengalaman tersebut. Di sinilah batas pendekatan psikologis menjadi jelas. Psikologi dapat mendeskripsikan bagaimana suatu pengalaman hadir dalam kesadaran; ia tidak secara otomatis dapat memutuskan apa status ontologis realitas yang dirujuk pengalaman tersebut.

Perbedaan antara fenomenologi pengalaman dan ontologi realitas merupakan salah satu disiplin epistemologis yang harus dijaga dalam pembicaraan mengenai ma'rifat. Seseorang dapat mengalami kedekatan dengan Allah tanpa menyimpulkan bahwa Allah menjadi

bagian dari dirinya dalam pengertian ontologis. Sebaliknya, pengakuan terhadap transendensi Allah tidak mengharuskan pengalaman religius diperlakukan sebagai ilusi psikologis. Kedua reduksi reduksi spiritual menjadi psikologi belaka dan reduksi pengalaman menjadi identitas ontologis sama-sama problematis.

Tradisi tasawuf mengembangkan bahasa yang memungkinkan manusia berbicara mengenai kehadiran tanpa menyamakan Tuhan dan makhluk. Dalam kerangka ini, semakin mendalam ma'rifat, semakin kuat kesadaran akan ketergantungan manusia. Manusia tidak menjadi "lebih ilahi"; ia menjadi lebih sadar sebagai *'abd*. Karena itu, pengalaman kehadiran Allah yang autentik justru dapat memperkuat kerendahan hati.

Hubungan antara kehadiran dan kesadaran juga menjelaskan mengapa zikir mempunyai posisi penting dalam spiritualitas Islam. Zikir dapat dipahami sebagai praktik mengembalikan perhatian yang terpecah kepada orientasi ketuhanan. Al-Qur'an menghubungkan zikir dengan ketenteraman hati (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[221] Namun ketenteraman tersebut tidak boleh direduksi menjadi teknik relaksasi. Dalam kerangka ma'rifat, ketenteraman lahir dari penataan kembali relasi manusia dengan realitas: apa yang sebelumnya dianggap sebagai pusat kekuasaan diri mulai ditempatkan dalam horizon ketergantungan kepada Allah.

Kehadiran Allah juga mengubah pengalaman terhadap dunia. Dunia tidak lagi semata-mata kumpulan objek untuk dikonsumsi, dikuasai, atau dimanfaatkan. Ia dapat dibaca sebagai tanda, amanah, dan ruang tanggung jawab. Cara melihat tersebut mengandung konsekuensi ekologis, sosial, dan etis, meskipun ma'rifat sendiri tidak boleh

direduksi menjadi teori sosial tertentu. Yang berubah adalah horizon makna yang melandasi tindakan.

Dari sudut ini, ma'rifat memiliki karakter paradoksal. Semakin manusia menyadari kehadiran Allah, semakin ia sadar bahwa dirinya tidak memiliki keberadaan yang mandiri. Namun kesadaran tentang ketergantungan tidak menghasilkan pasivitas. Sebaliknya, ia dapat menghasilkan tanggung jawab karena manusia memahami hidup sebagai amanah, bukan kepemilikan absolut.

Posisi monograf ini menempatkan "kehadiran Allah" terutama sebagai transformasi kesadaran relasional. Kehadiran tersebut tidak menunjukkan perubahan pada Allah, tetapi perubahan dalam cara manusia hadir di hadapan Allah. Manusia yang sebelumnya hidup seolah-olah tertutup dalam dunia ego mulai hidup dengan kesadaran bahwa seluruh keberadaannya berada dalam relasi dengan Yang Transenden. Pada tingkat itu, ma'rifat tidak membawa manusia keluar dari dunia; ia mengubah cara manusia berada di dalam dunia.

Ma'rifat yang Melahirkan Kehambaan

Jika ma'rifat benar-benar merupakan pengenalan kepada Allah, maka konsekuensi pertamanya bukanlah peningkatan status spiritual, melainkan semakin jernihnya kesadaran tentang kehambaan. Di sini terdapat paradoks yang menjadi pusat spiritualitas Islam: semakin manusia mengenal Allah, semakin ia mengetahui bahwa dirinya adalah makhluk; semakin ia menyadari kebesaran Allah, semakin kecil klaim egonya; semakin ia mengalami kedekatan spiritual, semakin ia memahami ketergantungannya. Kehambaan bukan sekadar status hukum atau teologis. Ia adalah bentuk kesadaran eksistensial. Manusia

mengetahui dirinya sebagai *'abd* ketika ia tidak lagi memahami hidup sebagai proyek kedaulatan ego yang absolut. Kehendaknya tetap ada, kreativitasnya tetap ada, dan tanggung jawabnya tetap ada, tetapi semuanya ditempatkan dalam horizon pengabdian.

Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 memberikan landasan fundamental bagi orientasi tersebut: manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah.[222] Tafsir klasik terhadap ayat ini menghubungkan *'ibādah* dengan pengabdian dan ketundukan kepada Allah.[223] Karena itu, kehambaan tidak identik dengan pasivitas. Ia merupakan bentuk keterarahan eksistensial: manusia mengakui sumber keberadaannya, menerima keterbatasannya, dan mengarahkan kebebasannya kepada kebaikan yang sesuai dengan kehendak Allah.

Perspektif tersebut memiliki konsekuensi filosofis terhadap pengertian kebebasan. Dalam kerangka modern tertentu, kebebasan sering didefinisikan sebagai kemampuan membebaskan diri dari setiap otoritas eksternal. Dalam kerangka kehambaan Islam, kebebasan tidak harus berarti absennya ketundukan; persoalannya adalah kepada apa manusia tunduk. Manusia yang menolak kehambaan kepada Allah tidak otomatis menjadi bebas. Ia dapat menjadi hamba hasrat, status, uang, kekuasaan, citra diri, atau penilaian sosial.

Ma'rifat mengubah persoalan tersebut. Ketika manusia mengenal keterbatasan dirinya, ia memperoleh kemungkinan untuk membebaskan diri dari klaim-klaim palsu ego. Kehambaan kepada Allah dapat menjadi bentuk pembebasan dari penghambaan kepada selain-Nya. Inilah alasan mengapa kehambaan tidak seharusnya dibaca sebagai penghinaan terhadap manusia. Sebaliknya, ia menempatkan manusia pada kedudukan yang benar: tidak sebagai Tuhan, tetapi juga

tidak sebagai benda tanpa tanggung jawab. Al-Ghazālī membantu memperjelas hubungan antara orientasi batin dan tindakan. Dalam pemikirannya, niat, kehendak, pengetahuan, dan tindakan saling berkaitan dalam pembentukan agensi moral.[224] Kehambaan karena itu tidak cukup dinyatakan secara verbal. Ia harus menjadi prinsip yang mengatur kehendak. Seseorang dapat mengucapkan bahwa seluruh hidupnya untuk Allah, tetapi jika seluruh keputusan aktualnya ditentukan oleh kesombongan dan kepentingan diri, maka struktur kehambaannya belum sepenuhnya terbentuk.

Kehambaan juga menuntut kerendahan hati epistemik. Manusia tidak mengetahui segala sesuatu. Bahkan ketika memperoleh pengetahuan spiritual yang mendalam, ia tetap makhluk yang terbatas. Hal ini penting karena bahasa ma‘rifat memiliki risiko menghasilkan paradoks yang berbahaya: orang yang merasa telah “mengenal Allah” dapat menjadikan pengalaman tersebut sebagai sumber superioritas terhadap orang lain. Pada saat itulah ma‘rifat berubah menjadi identitas egoistik.

Kehambaan yang autentik bergerak ke arah sebaliknya. Ia mengurangi kebutuhan untuk diakui. Orang yang berorientasi kepada Allah tidak lagi menjadikan pandangan manusia sebagai ukuran tunggal nilai dirinya. Ia dapat menerima pujian tanpa diperbudak olehnya dan menerima kritik tanpa kehilangan pusat dirinya. Bukan karena ia telah menjadi sempurna, melainkan karena pusat penilaiannya mulai bergeser.

Di sinilah konsep ma‘rifat memiliki kedalaman etis. Pengenalan kepada Allah bukan hanya memperluas pengetahuan tentang sifat-sifat ketuhanan, tetapi mengubah cara manusia memahami kedudukan

dirinya. Sifat-sifat seperti keagungan, kekuasaan, pengetahuan, dan rahmat Allah tidak boleh dipindahkan secara ontologis kepada manusia. Manusia tetap makhluk. Yang mungkin berubah adalah cara manusia merespons realitas tersebut: ia menjadi lebih tunduk, lebih bertanggung jawab, lebih sadar akan keterbatasan, dan lebih mampu mengendalikan ego.

Kehambaan juga mengubah hubungan manusia dengan kegagalan. Jika nilai diri sepenuhnya bergantung pada keberhasilan duniawi, kegagalan menjadi ancaman terhadap identitas. Dalam kesadaran kehambaan, keberhasilan dan kegagalan ditempatkan dalam horizon yang lebih luas. Yang dinilai bukan hanya hasil, tetapi kesetiaan terhadap kebenaran, ketulusan niat, dan kualitas ikhtiar. Kerangka ini tidak menghapus evaluasi rasional terhadap hasil; ia mencegah hasil menjadi satu-satunya sumber makna.

Dengan demikian, ma‘rifat menghasilkan suatu bentuk subjektivitas yang berbeda dari subjektivitas egoistik. Diri tidak lagi dibangun sebagai pusat absolut, tetapi sebagai *‘abd* yang menerima kebebasan sekaligus tanggung jawab. Paradoksnya, justru melalui penerimaan keterbatasan itulah manusia memperoleh kebebasan yang lebih dewasa: kebebasan untuk tidak diperbudak oleh setiap dorongan yang muncul dalam dirinya. Posisi monograf ini dapat dirumuskan secara sederhana: ma‘rifat yang tidak memperdalam kehambaan perlu dipertanyakan kedalaman transformasinya. Pengenalan kepada Allah seharusnya mengubah manusia dari subjek yang ingin menguasai menjadi subjek yang mampu mengabdi. Perubahan tersebut bukan pelemahan martabat manusia, melainkan pemulihan orientasi manusia sebagai makhluk yang hidup secara sadar di hadapan Penciptanya.

Ma‘rifat yang Melahirkan Akhlak

Ma‘rifat mencapai salah satu bentuk pembuktiannya yang paling konkret dalam akhlak. Pernyataan tersebut tidak berarti bahwa setiap perilaku baik secara otomatis membuktikan tingkat ma‘rifat tertentu. Orang dapat berbuat baik karena berbagai alasan: kebiasaan sosial, kepentingan pribadi, pendidikan, reputasi, atau pertimbangan rasional. Yang menjadi persoalan adalah apakah pengenalan kepada Allah telah menjadi sumber orientasi yang membentuk karakter dan tindakan.

Al-Qur’an sendiri menghubungkan ilmu dengan khashyah, bukan sekadar dengan kapasitas intelektual (Q.S. Fāṭir 35: 28).[225] Hubungan tersebut menunjukkan bahwa pengetahuan religius memiliki dimensi moral. Pengetahuan yang benar semestinya menghasilkan perubahan pada cara manusia menempatkan dirinya di hadapan Allah. Jika pengetahuan justru memperbesar kesombongan, memperkeras hati, atau memperluas kemampuan membenarkan kepentingan diri, maka terdapat problem dalam hubungan antara ilmu dan transformasi.

Tradisi etika Islam klasik memberikan perangkat yang kuat untuk memahami persoalan ini. Ibn Miskawayh, misalnya, menempatkan pembentukan karakter sebagai persoalan pembinaan jiwa dan kebiasaan. Tradisi *Tahdhīb al-Akhlāq* berorientasi pada pembentukan keadaan karakter sehingga tindakan baik tidak sekadar menjadi keputusan sporadis, melainkan muncul dari disposisi yang relatif stabil.[226] Perspektif tersebut memiliki kedekatan dengan teori kebajikan Aristoteles, tetapi tidak identik dengannya. Keduanya sama-sama menolak gagasan bahwa etika hanya terdiri atas pengetahuan proposisional; keduanya memberi perhatian kepada pembentukan karakter. Namun tradisi Islam memasukkan pembentukan karakter ke

dalam horizon teologis dan religius yang berbeda. Al-Ghazālī kemudian mempertemukan dimensi etis, psikologis, dan spiritual secara lebih eksplisit. Kajian akademik terhadap pemikirannya menunjukkan bahwa tindakan yang dilakukan secara sadar dan berulang dapat membentuk jiwa.[227] Dalam kerangka ini, akhlak bukan dekorasi kepribadian. Ia merupakan hasil dari proses panjang ketika kehendak, pengetahuan, emosi, dan kebiasaan saling berinteraksi.

Perbandingan dengan Pierre Hadot memperluas persoalan tersebut. Hadot menunjukkan bahwa praktik spiritual dalam filsafat kuno dimaksudkan untuk mengubah cara seseorang memandang dan menjalani kehidupan.[228] Kesamaan struktural dengan tradisi tasawuf terletak pada gagasan bahwa transformasi tidak dapat dipisahkan dari latihan. Akan tetapi, orientasi finalnya berbeda. Dalam tasawuf Islam, latihan akhlak bukan sekadar terapi diri atau pembentukan manusia bijaksana; ia berkaitan dengan pengabdian kepada Allah dan penyucian jiwa.

Perbedaan tersebut penting karena mencegah konsep akhlak direduksi menjadi sekadar teknik *self-improvement*. Ma'rifat tidak bertujuan menghasilkan individu yang lebih efektif, lebih tenang, atau lebih produktif semata. Akhlak merupakan ekspresi dari relasi yang benar antara manusia, Allah, diri sendiri, dan makhluk lain. Kesabaran, misalnya, tidak hanya bernilai karena membuat seseorang lebih mampu menghadapi stres; ia memiliki makna spiritual ketika menjadi bentuk pengendalian diri dalam ketaatan kepada Allah.

Di sinilah hubungan antara batin dan lahir menjadi penting. Akhlak tidak hanya menyangkut tindakan yang terlihat, tetapi keadaan yang memungkinkan tindakan tersebut muncul. Namun keadaan batin juga

tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan tindakan. Seseorang tidak dapat mengklaim memiliki "hati yang baik" sambil secara konsisten merugikan orang lain. Klaim mengenai keadaan batin harus memperoleh korelasi dalam praksis, meskipun korelasi tersebut tidak selalu sempurna dan tidak boleh dipakai untuk menghakimi keseluruhan batin seseorang secara simplistik.

Konstruksi tersebut memungkinkan ma'rifat dipahami sebagai transformasi yang bergerak dari pusat ke permukaan. Pengenalan kepada Allah mengubah orientasi; orientasi mengubah kehendak; kehendak yang dilatih membentuk kebiasaan; kebiasaan membentuk karakter; karakter kemudian tampil sebagai akhlak. Rangkaian ini bukan mekanisme linear yang bebas dari kegagalan, tetapi merupakan struktur transformasi yang dapat menjelaskan mengapa ma'rifat memiliki konsekuensi etis.

Q.S. Fāṭir 35: 28 sangat penting dalam konteks tersebut karena menjadikan khashyah sebagai indikator yang terkait dengan ilmu.[229] Pengetahuan tidak dinilai semata-mata berdasarkan banyaknya informasi yang dimiliki, tetapi juga berdasarkan kualitas manusia yang dihasilkannya. Ilmu yang menjadikan manusia lebih sadar akan kebesaran Allah seharusnya memengaruhi sikapnya terhadap sesama.

Hal ini sekaligus membuka dimensi sosial dari ma'rifat. Akhlak yang hanya muncul dalam ruang privat tetapi hilang ketika seseorang berhadapan dengan bawahan, pekerja, orang miskin, lawan politik, atau orang yang berbeda pandangan memperlihatkan adanya keterputusan antara spiritualitas dan struktur kekuasaan. Ma'rifat yang autentik semestinya membuat manusia lebih sadar akan bahaya ego ketika memiliki kekuasaan. Kehambaan kepada Allah menjadi koreksi

terhadap kecenderungan memperlakukan manusia lain sebagai objek dominasi. Karena itu, akhlak dapat dipandang sebagai bentuk sosial dari kesadaran spiritual. Ia membuat sesuatu yang semula terjadi di ruang batin memperoleh bentuk relasional. Kerendahan hati tidak lagi hanya perasaan di dalam diri, tetapi menjadi cara berbicara dan memperlakukan orang. Kesadaran akan rahmat Allah tidak berhenti sebagai keyakinan, tetapi dapat mendorong keluasan dalam memaafkan. Kesadaran akan keadilan Allah dapat memperkuat komitmen terhadap keadilan dalam hubungan sosial.

Posisi monograf ini tidak mengidentikkan akhlak dengan bukti tunggal ma'rifat, tetapi menempatkannya sebagai salah satu medan verifikasi transformasi. Ma'rifat yang semakin mendalam semestinya memiliki daya formatif terhadap karakter. Jika tidak terdapat perubahan apa pun dalam cara manusia memperlakukan orang lain, mengendalikan dirinya, menggunakan kekuasaan, dan menghadapi kepentingan, maka klaim tentang transformasi spiritual setidaknya memerlukan pemeriksaan ulang.

Ketika Ma'rifat Tidak Mengubah Perilaku

Pertanyaan paling kritis dalam pembahasan ma'rifat justru muncul ketika pengetahuan spiritual tidak menghasilkan perubahan perilaku. Kemungkinan ini tidak dapat dianggap sebagai anomali kecil. Ia menyentuh problem fundamental mengenai hubungan antara mengetahui dan menjadi. Jika seseorang memahami kebenaran religius tetapi tetap hidup bertentangan dengannya, apakah pengetahuannya dapat disebut ma'rifat dalam pengertian transformasional? Pertanyaan tersebut harus dijawab secara hati-hati. Tidak setiap kegagalan moral

membuktikan ketiadaan pengetahuan spiritual. Manusia dapat mengetahui kebaikan dan tetap gagal melaksanakannya karena kelemahan kehendak, kebiasaan buruk, tekanan situasional, kepentingan, atau konflik batin. Karena itu, transformasi tidak boleh dipahami secara perfeksionistik. Ma'rifat tidak menjadikan manusia kebal terhadap dosa, kelemahan, atau kontradiksi.

Yang menjadi problem adalah ketika kesenjangan antara pengetahuan dan perilaku menjadi struktural dan tidak lagi mengganggu kesadaran moral. Seseorang mengetahui bahwa kesombongan buruk tetapi menjadikan pengetahuan tersebut sebagai alat untuk menilai orang lain. Ia mengetahui bahwa amanah penting tetapi menyalahgunakan kepercayaan. Ia memahami nilai kasih sayang tetapi menggunakan agama untuk mempermalukan orang lain. Pada kondisi demikian, pengetahuan dapat berubah menjadi ornamen identitas, bukan kekuatan transformasional.

Al-Qur'an menyediakan kritik tajam terhadap pemisahan antara ucapan dan tindakan. Pertanyaan retoris dalam Q.S. al-Ṣaff 61: 2 mengapa manusia mengatakan sesuatu yang tidak mereka kerjakan menunjukkan bahwa ketidaksesuaian antara deklarasi dan tindakan merupakan persoalan moral serius.[230] Konteks ayat tersebut tidak boleh dipisahkan dari pembahasan mengenai konsistensi komitmen. Yang dikritik bukan sekadar kesalahan perilaku individual, melainkan ketidakselarasan antara apa yang dinyatakan dan apa yang diwujudkan.

Problem tersebut dapat dijelaskan melalui pembedaan antara pengetahuan proposisional dan pengetahuan disposisional. Pengetahuan proposisional berarti mengetahui bahwa sesuatu benar. Pengetahuan disposisional menyangkut kemampuan dan

kecenderungan untuk bertindak sesuai dengan apa yang diketahui. Ma'rifat sebagai transformasi kesadaran membutuhkan lebih dari yang pertama. Ia menuntut agar kebenaran memperoleh tempat dalam struktur kehendak dan kebiasaan.

Al-Ghazālī sangat relevan dalam konteks ini karena etika yang dikaitkan dengannya tidak memisahkan pengetahuan dari tindakan. Kajian tentang etika al-Ghazālī menunjukkan bahwa pengetahuan praktis berkaitan dengan konsekuensi tindakan dan bahwa tindakan yang diulang dapat membentuk keadaan jiwa.[231] Dengan kerangka tersebut, seseorang yang mengetahui kebaikan tetapi tidak pernah membiarkan pengetahuan itu membentuk kebiasaan belum mengalami transformasi secara penuh.

Namun ada persoalan lain yang lebih halus: perilaku religius pun dapat menjadi bentuk ketidakterubahan. Seseorang dapat melakukan ibadah secara teratur tetapi tetap dikuasai narsisisme, ketamakan, atau agresivitas sosial. Di sini ritual dan transformasi tidak boleh disamakan. Ritual dapat menjadi sarana transformasi, tetapi keberadaan ritual tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa transformasi telah terjadi.

Hal tersebut tidak berarti bahwa ritual tidak penting. Justru sebaliknya, disiplin ritual menyediakan struktur latihan yang memungkinkan transformasi. Persoalannya adalah apakah latihan tersebut berhasil menembus lapisan karakter. Sebuah praktik dapat dilakukan secara lahiriah tanpa mengubah orientasi batin. Dalam istilah yang lebih konseptual, bentuk dapat bertahan sementara fungsi transformasionalnya melemah. William James memberikan perspektif pembanding yang berguna karena ia menaruh perhatian pada

konsekuensi praktis pengalaman religius. Dalam kajiannya mengenai pengalaman mistik, ia tidak hanya memperhatikan karakter pengalaman, tetapi juga dampaknya terhadap kehidupan orang yang mengalaminya.[232] Kerangka ini membantu menegaskan bahwa pengalaman spiritual tidak seharusnya dinilai hanya dari intensitas pengalaman ketika berlangsung. Namun, perspektif James tetap memiliki batas: ukuran praktis dalam psikologi agama tidak identik dengan ukuran normatif ma'rifat dalam Islam.

Problem ma'rifat tanpa transformasi juga memperlihatkan bahaya "kapital simbolik spiritual". Pengetahuan agama dapat memberikan status sosial. Gelar, kemampuan berbicara, penguasaan istilah tasawuf, atau reputasi sebagai orang saleh dapat menjadi sumber pengakuan. Jika pengetahuan spiritual dipakai untuk membangun identitas sosial, maka pengetahuan tersebut dapat memperkuat ego justru ketika seharusnya menguranginya.

Dalam kondisi seperti itu, ma'rifat mengalami pembalikan fungsi. Pengetahuan yang semestinya membuat manusia rendah hati menjadi sumber kesombongan; kesadaran tentang Allah menjadi alat menghakimi manusia; pengalaman spiritual menjadi alasan untuk merasa lebih tinggi. Fenomena ini menunjukkan bahwa problem utama bukan sekadar kurangnya praktik, tetapi apropriasi ego terhadap sesuatu yang seharusnya mengoreksi ego.

Karena itu, ukuran ma'rifat tidak boleh dibangun dari indikator yang mudah dipalsukan oleh citra sosial. Intensitas bahasa spiritual, banyaknya pengetahuan, frekuensi pengakuan pengalaman batin, atau kedudukan dalam komunitas tidak cukup menjadi ukuran. Ukuran yang lebih substantif berada pada perubahan orientasi, kemampuan

mengendalikan diri, kualitas relasi, kejujuran terhadap diri sendiri, kesediaan mengakui kesalahan, dan konsistensi moral.

Q.S. al-Ḥasyr 59: 19 kembali menjadi relevan. Melupakan Allah dikaitkan dengan melupakan diri.[233] Jika dibaca secara transformasional, ayat tersebut menunjukkan bahwa masalah spiritual bukan hanya "tidak mengetahui Tuhan", tetapi kehilangan orientasi yang membuat manusia mampu memahami dirinya secara benar. Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi pada akhirnya dapat hidup berdampingan dengan kebiasaan lama.

Dari seluruh pembahasan Bab 8 dapat ditarik suatu konstruksi konseptual: ma'rifat merupakan transformasi berlapis yang bergerak dari pengetahuan menuju kesadaran, dari kesadaran menuju penghayatan, dari penghayatan menuju perubahan orientasi diri, dari orientasi menuju kehambaan, dan dari kehambaan menuju akhlak. Rangkaian ini tidak bersifat mekanis, tetapi memperlihatkan logika internal transformasi. Ketika mata rantai tersebut terputus, terutama antara penghayatan dan tindakan, klaim mengenai ma'rifat harus ditempatkan secara kritis.

Ma'rifat tidak menuntut manusia tanpa cacat. Ia menuntut arah perubahan. Orang yang memiliki ma'rifat masih dapat jatuh, tetapi ia tidak lagi sepenuhnya berdamai dengan keterjatuhannya. Ia masih dapat gagal, tetapi kegagalan tersebut memunculkan muhasabah. Ia masih dapat marah, tetapi kemarahan tidak lagi diterima sebagai identitas yang tidak dapat diubah. Ia masih dapat mengejar dunia, tetapi dunia tidak lagi menjadi pusat absolut kehidupannya.

Posisi argumentatif monograf ini karena itu menolak dua ekstrem sekaligus. Pertama, ma'rifat tidak boleh direduksi menjadi

pengetahuan intelektual. Kedua, ma'rifat juga tidak boleh diukur secara naif dari kesempurnaan perilaku yang sesaat. Ma'rifat lebih tepat dipahami sebagai perubahan pusat orientasi yang secara gradual membentuk kesadaran, kehendak, kebiasaan, dan akhlak. Ketidaksempurnaan manusia tidak membatalkan proses transformasi; tetapi ketidakpedulian terhadap kontradiksi antara pengetahuan dan perilaku merupakan tanda bahwa pengetahuan tersebut belum sepenuhnya menjadi penghayatan.

Pada akhirnya, pertanyaan mengenai ma'rifat bukan "berapa banyak yang diketahui seseorang tentang Allah?", melainkan "apa yang terjadi pada dirinya karena pengetahuan itu?" Pertanyaan kedua jauh lebih sulit sekaligus lebih menentukan. Ia memindahkan pembahasan ma'rifat dari ranah klaim menuju ranah keberadaan. Di sana, pengetahuan harus menjelma kesadaran, kesadaran harus menjadi orientasi, orientasi harus menjadi kehambaan, dan kehambaan harus memperoleh wajahnya dalam akhlak.

BAGIAN III TAKHALLUQ BI AKHLAQILLAH
DARI MA‘RIFAT MENUJU AKHLAK DAN ADAB

IMAN, AKHLAK, DAN KESEMPURNAAN MANUSIA

Hakikat Iman

Iman dalam horizon Al-Qur’an tidak memadai apabila dipersempit menjadi persetujuan intelektual terhadap seperangkat proposisi teologis. Ia memang mengandung dimensi pembenaran terhadap kebenaran ilahiah, tetapi pembenaran itu memperoleh makna eksistensial ketika memasuki keseluruhan orientasi manusia: cara ia memandang Allah, memahami dirinya, menilai dunia, mengendalikan dorongan batin, serta menentukan tindakan. Karena itu, iman lebih tepat dipahami sebagai realitas batin yang mengubah pusat orientasi kehidupan, bukan sekadar status formal yang melekat pada identitas seseorang.

Al-Qur’an sendiri memperlihatkan bahwa klaim keimanan tidak identik dengan deklarasi verbal. Ketika sebagian orang menyatakan telah beriman, Al-Qur’an membedakan antara pengakuan keislaman dan iman yang telah bersemayam dalam hati (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 14). Pembedaan ini penting secara konseptual karena menunjukkan bahwa iman memiliki kedalaman internal. Ia bukan sekadar sesuatu yang dikatakan seseorang tentang dirinya, melainkan sesuatu yang secara gradual menguasai struktur batinnya. Dalam ayat berikutnya, orang-orang yang disebut sebagai mukmin yang benar adalah mereka yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, tidak diliputi keraguan, serta

mengerahkan harta dan jiwa di jalan Allah (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15).[234] Struktur ayat tersebut menghubungkan keyakinan, keteguhan batin, dan praksis pengorbanan dalam satu kesatuan.

Di sini tampak bahwa iman mempunyai sekurang-kurangnya tiga dimensi yang tidak dapat dipisahkan secara artifisial: orientasi kebenaran, keadaan batin, dan konsekuensi praksis. Memisahkan ketiganya akan menghasilkan reduksi. Jika iman hanya dipahami sebagai pengetahuan, manusia mungkin mengetahui kebenaran tanpa tunduk kepadanya. Jika ia hanya dipahami sebagai keadaan emosional, iman kehilangan dimensi kebenaran objektif yang menjadi acuannya. Jika ia hanya diukur dari perbuatan lahiriah, dimensi niat, kesadaran, dan orientasi kepada Allah menjadi terabaikan.

Tradisi hadis memperkuat struktur integral tersebut. Nabi ﷺ menggambarkan iman sebagai sesuatu yang memiliki banyak cabang, dengan pengakuan tauhid berada pada tingkat paling utama, sementara tindakan menyingkirkan sesuatu yang mengganggu dari jalan juga ditempatkan dalam struktur iman; rasa malu pun disebut sebagai salah satu cabangnya.[235] Signifikansinya bukan semata-mata pada jumlah cabang iman, melainkan pada cara hadis tersebut meruntuhkan dikotomi antara spiritualitas dan etika. Tauhid dan kepedulian terhadap ruang publik tidak diperlakukan sebagai dua dunia yang terpisah. Keduanya berada dalam satu spektrum iman.

Dalam perspektif ini, iman memiliki karakter transformasional. Ia mengubah cara manusia mengalami realitas. Dunia tidak lagi semata-mata dipandang sebagai ruang pemenuhan kepentingan diri, melainkan sebagai medan amanah. Sesama manusia tidak semata-mata menjadi instrumen bagi kepentingan pribadi, melainkan makhluk

yang memiliki martabat. Harta tidak hanya dipahami sebagai kepemilikan, tetapi juga sebagai amanah yang mengandung tanggung jawab. Bahkan diri sendiri tidak lagi dapat diperlakukan secara absolut karena manusia menyadari bahwa dirinya adalah makhluk dan hamba.

Toshihiko Izutsu memberi kontribusi penting terhadap pemahaman semacam ini melalui analisis semantik terhadap konsep-konsep etiko-religius Al-Qur'an. Ia menunjukkan bahwa konsep keagamaan Al-Qur'an bekerja dalam suatu jaringan relasi nilai yang menghubungkan manusia dengan Allah dan sekaligus membentuk orientasi etis manusia. Dengan demikian, iman dalam struktur konseptual Al-Qur'an tidak berdiri sebagai kategori yang terisolasi dari kehidupan moral.[236] Pembacaan Izutsu membantu memperlihatkan bahwa perubahan orientasi religius sekaligus mengandung perubahan cara manusia menilai tindakan dan keberadaannya.

Fazlur Rahman membawa persoalan tersebut ke dalam horizon yang lebih luas dengan menempatkan manusia sebagai individu sekaligus makhluk sosial dalam keseluruhan visi moral Al-Qur'an. Dalam pembacaan Rahman, pesan Qur'ani tidak berhenti pada pembentukan keyakinan personal, tetapi mengarah pada pembentukan tatanan kehidupan yang bertanggung jawab secara moral.[237] Perbedaannya dengan pembacaan yang semata-mata dogmatis terletak pada perhatian terhadap konsekuensi etis dan sosial dari iman.

Dari sini dapat dirumuskan suatu pemahaman yang lebih memadai: hakikat iman adalah keterarahan eksistensial manusia kepada Allah yang melibatkan pembenaran terhadap kebenaran, ketundukan batin, dan kesiapan untuk membiarkan keyakinan tersebut menata kehidupan. Iman bukan benda yang dimiliki, melainkan kualitas

keberadaan yang terus dibentuk. Ia mempunyai dimensi dinamis karena manusia dapat bertumbuh dalam kesadaran, keteguhan, ketundukan, dan amal.

Pemahaman tersebut sekaligus memberi dasar bagi pembahasan berikutnya. Jika iman merupakan orientasi eksistensial kepada Allah, maka persoalan pentingnya bukan lagi sekadar apakah seseorang "memiliki iman", melainkan bagaimana iman hadir sebagai kesadaran yang hidup. Pada titik inilah pembicaraan mengenai iman bergerak dari ranah identitas menuju ranah kesadaran; dari pengakuan menuju penghayatan; dan dari keyakinan menuju transformasi batin.

Iman sebagai Kesadaran kepada Allah

Iman mencapai kedalaman eksistensial ketika Allah tidak lagi hadir hanya sebagai objek pengetahuan teologis, melainkan menjadi pusat kesadaran manusia. Perbedaan ini tampak sederhana, tetapi secara filosofis sangat mendasar. Seseorang dapat mengetahui berbagai konsep tentang Tuhan tanpa menjadikan Tuhan sebagai pusat orientasi hidupnya. Pengetahuan tentang Allah berada pada tataran konseptual; kesadaran kepada Allah menyentuh struktur terdalam keberadaan manusia.

Al-Qur'an menggambarkan orang beriman melalui perubahan keadaan hati ketika nama Allah disebut: hati mereka menjadi gentar, ayat-ayat Allah meningkatkan iman mereka, dan mereka bertawakal kepada-Nya (Q.S. al-Anfāl 8: 2).[238] Ayat ini tidak mendefinisikan iman secara abstrak. Ia memperlihatkan iman melalui cara hati merespons kehadiran makna ilahiah. Karena itu, kesadaran kepada Allah bukan sekadar mengetahui bahwa Allah ada, melainkan mengalami

konsekuensi dari pengetahuan tersebut dalam konfigurasi batin. Istilah *qalb* dalam tradisi Islam tidak tepat disamakan begitu saja dengan emosi dalam pengertian psikologi modern. Hati merupakan pusat kesadaran moral-spiritual yang dalam banyak teks keislaman berkaitan dengan kemampuan manusia menerima kebenaran, mengalami ketundukan, dan mengarahkan kehendak. Karena itu, perubahan hati berarti perubahan pusat orientasi. Manusia tidak lagi menjadikan ego, status sosial, harta, kekuasaan, atau penilaian manusia sebagai ukuran tertinggi bagi hidupnya.

Di sinilah konsep *tawakkul* dalam Q.S. al-Anfāl 8: 2 menjadi penting. Kesadaran kepada Allah tidak menghasilkan pasivitas, melainkan perubahan sumber ketergantungan. Manusia tetap bertindak, tetapi tindakan tidak lagi sepenuhnya ditopang oleh ilusi kontrol absolut terhadap kehidupan. Kesadaran tauhid membebaskan manusia dari pengultusan terhadap sebab-sebab duniawi tanpa meniadakan penggunaan sebab-sebab tersebut. Kesadaran kepada Allah karena itu memiliki dimensi epistemologis sekaligus etis: ia mengubah cara seseorang memahami realitas dan sekaligus cara ia bertindak di dalamnya.

Toshihiko Izutsu membantu menjelaskan struktur tersebut melalui pembacaan terhadap relasi etis antara Allah dan manusia dalam Al-Qur'an. Menurut kerangka yang dikembangkannya, respons manusia terhadap tindakan dan kehendak Allah tidak berhenti pada pengakuan religius, tetapi membentuk orientasi etis. Relasi dengan Allah mempunyai konsekuensi terhadap cara manusia menilai dirinya dan dunia.[239] Iman dengan demikian bukan sekadar *belief about God*, melainkan orientasi hidup *before God*.

Pembacaan semacam itu juga memungkinkan kritik terhadap kecenderungan religiusitas yang terlalu berpusat pada informasi. Pengetahuan agama dapat bertambah tanpa proporsi yang sama dalam pertumbuhan kesadaran. Seseorang dapat menguasai istilah teologis, hafal banyak teks, bahkan mampu berbicara mengenai tasawuf, tetapi tetap dikuasai kesombongan, amarah, iri hati, dan kepentingan diri. Persoalannya bukan kekurangan informasi, melainkan kegagalan mentransformasikan pengetahuan menjadi kesadaran.

Dalam konteks inilah tradisi tasawuf memberikan tekanan khusus pada perjalanan batin. Pengetahuan yang benar harus memperoleh tempat dalam jiwa dan menghasilkan perubahan orientasi. Pada Imam al-Ghazālī, misalnya, persoalan pembentukan akhlak tidak dapat direduksi menjadi pengetahuan tentang baik dan buruk. Akhlak berkaitan dengan keadaan jiwa yang relatif menetap sehingga tindakan baik dapat muncul dengan mudah.[240] Kerangka ini relevan bagi pembahasan iman karena memperlihatkan mekanisme transformatif antara kesadaran batin dan perilaku.

Karya kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi juga dapat ditempatkan secara proporsional dalam dialog ini. Dalam uraian mengenai konsep diri Islami, ia menghubungkan pengenalan terhadap Allah dengan pembentukan orientasi hidup dan karakter religius, sementara dalam pembahasan psikologi kepribadian Islami ia menggambarkan perkembangan manusia sebagai proses menuju kesadaran spiritual yang semakin utuh.[241] Pemikiran tersebut tidak perlu diposisikan sebagai pengganti tradisi klasik; kontribusinya lebih tepat dibaca sebagai upaya kontemporer menerjemahkan hubungan antara kesadaran spiritual, pembentukan diri, dan perilaku.

Akan tetapi, kesadaran kepada Allah harus dijaga dari kemungkinan reduksi psikologis. Kesadaran ilahiah dalam Islam bukan sekadar keadaan mental yang menenangkan. Ia mengandung kebenaran teologis tentang hubungan antara al-Khāliq dan makhluk. Karena itu, kedalaman spiritual tidak boleh diukur hanya melalui pengalaman subjektif, rasa damai, atau intensitas emosional. Kesadaran yang benar harus diuji oleh orientasi moralnya. Jika pengalaman spiritual justru memperbesar ego, merasa lebih suci daripada orang lain, atau membenarkan dominasi atas sesama, maka klaim kedalaman spiritual tersebut patut dipertanyakan.

Monograf ini memandang kesadaran kepada Allah sebagai titik artikulasi antara ma'rifat dan akhlak. Ma'rifat memberikan orientasi pengetahuan; kesadaran menghidupkan orientasi tersebut; akhlak membuktikan bahwa orientasi itu telah memasuki struktur kepribadian. Dengan konstruksi ini, iman tidak berhenti pada "mengetahui tentang Allah", melainkan bergerak menuju "menyadari kehadiran tanggung jawab di hadapan Allah". Perubahan tersebut merupakan prasyarat bagi transformasi batin yang akan menjadi perhatian pembahasan berikutnya.

Iman dan Transformasi Batin

Jika iman dipahami sebagai kesadaran kepada Allah, pertanyaan berikutnya adalah apakah kesadaran tersebut mengubah manusia dari dalam. Pertanyaan ini membawa pembahasan iman keluar dari wilayah deklarasi dan masuk ke wilayah pembentukan kepribadian. Iman yang hidup seharusnya menghasilkan perubahan dalam cara manusia merasakan, menghendaki, menilai, dan merespons realitas.

Transformasi batin merupakan jembatan yang memungkinkan iman bergerak menuju akhlak.

Al-Qur'an menggambarkan iman bukan sebagai keadaan psikologis yang statis. Dalam Q.S. al-Anfāl 8: 2, iman dapat bertambah ketika ayat-ayat Allah dibacakan kepada orang beriman. Struktur ini menunjukkan adanya dinamika internal dalam keberagamaan. Iman mempunyai kemungkinan pertumbuhan karena manusia memiliki kapasitas untuk semakin mendalam dalam memahami, menghayati, dan mengaktualisasikan hubungan dengan Allah.[242] Dengan demikian, kesempurnaan iman bukan keadaan otomatis yang diperoleh sekali untuk selamanya, melainkan horizon pembentukan diri.

Transformasi tersebut bermula dari perubahan pusat evaluasi. Manusia yang sebelumnya mengukur keberhasilan berdasarkan kepentingan ego mulai mengukurnya melalui pertanyaan yang lebih mendasar: apakah tindakan ini benar di hadapan Allah, apakah ia adil terhadap sesama, apakah ia merusak martabat diri, dan apakah ia menjauhkan atau mendekatkan manusia kepada tujuan hidupnya? Pergeseran semacam ini sering kali tidak tampak secara spektakuler. Ia berlangsung melalui perubahan kecil dalam cara seseorang merespons penghinaan, menghadapi kekuasaan, memperlakukan orang lemah, menggunakan harta, atau mengendalikan keinginan.

Transformasi batin karena itu tidak identik dengan pengalaman mistik. Pengalaman spiritual mungkin menjadi salah satu unsur perjalanan, tetapi ukuran transformasi tidak terletak pada intensitas pengalaman tersebut. Ukurannya berada pada perubahan struktur kehendak. Seseorang yang semakin mengenal Allah semestinya semakin mampu mengendalikan ego, bukan semakin terobsesi dengan

citra kesalehan dirinya. Kedalaman spiritual yang tidak menghasilkan kerendahan hati merupakan kontradiksi yang patut direnungkan.

Tradisi al-Ghazālī sangat relevan pada titik ini karena ia menempatkan jiwa sebagai ruang pembentukan akhlak. Kajian akademik terhadap pemikirannya menunjukkan bahwa akhlak bukan sekadar pengetahuan mengenai baik dan buruk atau kemampuan sesaat untuk melakukan tindakan baik, tetapi keadaan jiwa yang menetap dan memungkinkan tindakan lahir dengan relatif mudah.[243] Dengan kerangka tersebut, perubahan moral tidak cukup dicapai melalui instruksi eksternal. Ia memerlukan latihan yang mengubah kecenderungan batin.

Pandangan ini berdekatan dengan intuisi Aristotelian tentang pembentukan karakter melalui kebiasaan, tetapi tidak identik dengannya. Aristoteles menjelaskan pembentukan kebajikan terutama dalam kerangka praksis manusia dan kehidupan baik, sedangkan tradisi Islam memasukkan dimensi penghambaan kepada Allah sebagai orientasi transenden. Perbandingan ini penting karena memperlihatkan bahwa pembentukan karakter memang memiliki dimensi habituasi, tetapi dalam kerangka Islam habituasi moral memperoleh makna yang lebih luas: ia merupakan bagian dari perjalanan manusia sebagai *‘abd*.

Fazlur Rahman memberikan perspektif yang berbeda namun komplementer. Ia membaca visi Qur’ani mengenai manusia dalam keterkaitannya dengan tanggung jawab individual dan sosial. Dengan demikian, transformasi manusia tidak boleh dipahami sebagai pelarian dari dunia sosial. Kesalehan yang sepenuhnya tertutup dalam interioritas tanpa konsekuensi terhadap keadilan dan tanggung jawab sosial tidak sepenuhnya menangkap horizon moral Al-Qur’an.[244]

Di sini terdapat kritik penting terhadap pemahaman tasawuf yang mungkin terjebak pada spiritualitas privat. Tasawuf, apabila dipahami sebagai proses penyucian jiwa, seharusnya bukan pengasingan dari tanggung jawab, melainkan pemurnian motivasi agar tindakan sosial tidak dikuasai ego. Zuhud, misalnya, tidak harus dipahami sebagai penolakan terhadap dunia, tetapi sebagai pembebasan diri dari ketundukan batin kepada dunia. Transformasi batin justru memungkinkan manusia hadir di dunia tanpa diperbudak olehnya.

Yedi Supriadi dalam karya-karya kontemporernya menekankan keterkaitan antara spiritualitas, kesadaran diri, dan pembentukan karakter. Uraian mengenai *Akhlak Tasawuf* menempatkan praktik tasawuf sebagai jalan pendalaman batin yang berhubungan dengan pembentukan akhlak, sedangkan tulisannya mengenai pembentukan kepribadian Islami menghubungkan perkembangan kesadaran spiritual dengan perubahan perilaku.[245] Kontribusi ini relevan terutama karena menawarkan bahasa kontemporer bagi persoalan yang dalam tradisi klasik dibahas melalui istilah *tazkiyah*, *mujāhadah*, *riyāḍah*, dan pembentukan akhlak.

Namun, konstruksi tersebut perlu ditempatkan dalam batas epistemologis yang jelas. Bahasa psikologi tidak boleh menggantikan bahasa teologi, dan pengalaman spiritual tidak boleh diperlakukan sebagai bukti otomatis atas kebenaran metafisis. Sebaliknya, keduanya dapat berdialog: psikologi membantu menjelaskan dinamika pembentukan diri, sedangkan teologi memberikan orientasi normatif mengenai kepada siapa manusia mengarahkan dirinya dan untuk tujuan apa. Transformasi batin pada akhirnya dapat dirumuskan sebagai perubahan dari spontanitas egoistik menuju spontanitas moral.

Pada tahap awal, seseorang mungkin berbuat baik karena aturan, pengawasan, atau pertimbangan konsekuensi. Pada tahap yang lebih matang, kebaikan mulai menjadi kecenderungan internal. Inilah titik ketika iman mulai menjelma akhlak. Perubahan tersebut bukan penghapusan kehendak manusia, melainkan pendisiplinan kehendak sehingga kebebasan tidak lagi identik dengan mengikuti setiap dorongan.

Karena itu, transformasi batin merupakan proses integratif. Ia mencakup penjernihan pengetahuan, penataan kehendak, pengendalian dorongan, pemurnian niat, pembiasaan tindakan, dan pendalaman kesadaran kepada Allah. Iman menjadi kekuatan transformatif justru ketika seluruh unsur tersebut mulai bergerak menuju pusat yang sama. Dari sini hubungan iman dan akhlak tidak lagi bersifat eksternal. Akhlak merupakan salah satu bentuk aktualisasi dari perubahan batin yang ditimbulkan oleh iman.

Iman dan Akhlak

Hubungan iman dan akhlak sering kali dijelaskan secara sederhana dengan mengatakan bahwa iman yang baik akan melahirkan akhlak yang baik. Pernyataan tersebut benar pada tingkat tertentu, tetapi terlalu ringkas untuk menjelaskan mekanisme hubungan keduanya. Pertanyaan yang lebih mendasar ialah: dalam arti apa iman menjadi sumber akhlak, dan apakah setiap tindakan yang tampak baik dapat disebut sebagai ekspresi iman?

Al-Qur’an tidak menempatkan iman dalam ruang yang terpisah dari tindakan moral. Bahkan ketika mendeskripsikan orang-orang beriman, Al-Qur’an berulang kali menghubungkan iman dengan tindakan yang

mempunyai konsekuensi terhadap diri dan masyarakat. Dalam Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15, iman yang benar dikaitkan dengan keteguhan dan pengerahan harta serta jiwa di jalan Allah.[246] Struktur tersebut menunjukkan bahwa iman memiliki dimensi praksis yang tidak dapat dihilangkan tanpa mengurangi kandungan konseptualnya.

Hadis mengenai cabang-cabang iman memperkuat hubungan tersebut secara lebih eksplisit. Iman mencakup pengakuan tauhid sekaligus tindakan menyingkirkan gangguan dari jalan dan sifat malu.[247] Spektrum ini memperlihatkan bahwa akhlak bukan aksesori iman. Ia merupakan salah satu cara iman memperoleh bentuk konkret dalam kehidupan. Iman yang sepenuhnya tidak memiliki konsekuensi moral akan kehilangan sebagian besar daya transformasinya.

Meski demikian, hubungan iman dan akhlak tidak boleh dirumuskan secara mekanis. Tidak setiap perilaku baik secara otomatis merupakan produk iman, sebagaimana tidak setiap perilaku buruk dapat dijadikan bukti bahwa seseorang sama sekali tidak memiliki iman. Manusia merupakan makhluk kompleks yang tindakan-tindakannya dapat dipengaruhi oleh banyak faktor: kebiasaan, pendidikan, budaya, kepentingan, tekanan sosial, bahkan pertimbangan rasional. Perspektif Islam perlu mempertahankan kemampuan membedakan antara nilai moral suatu tindakan dan sumber orientasi batin yang melahirkannya.

Di sinilah al-Ghazālī memberikan analisis yang penting. Akhlak bukan sekadar tindakan yang kebetulan baik, melainkan kualitas jiwa yang membuat tindakan tertentu lahir secara relatif mudah.[248] Perbedaan antara seseorang yang sesekali jujur karena takut diketahui dan seseorang yang jujur karena kejujuran telah menjadi karakter terletak pada struktur batinnya. Dalam pengertian ini, iman mempunyai

tugas yang lebih dalam daripada menginstruksikan perilaku: iman harus ikut membentuk manusia yang menghendaki kebaikan.

Dimensi tersebut menjelaskan mengapa pembentukan akhlak dalam Islam tidak cukup melalui aturan. Aturan memberikan batas normatif, tetapi tidak selalu menghasilkan kecenderungan batin. Pendidikan moral yang hanya menambah daftar larangan dan kewajiban dapat menghasilkan kepatuhan eksternal tanpa perubahan karakter. Sebaliknya, internalisasi iman memungkinkan norma memperoleh akar dalam kesadaran.

Toshihiko Izutsu membantu memperluas pemahaman ini melalui analisisnya terhadap jaringan konsep etiko-religius Al-Qur'an. Ia memperlihatkan bahwa relasi manusia dengan Allah sekaligus merupakan relasi moral: respons manusia terhadap Tuhan tidak berhenti pada pengakuan, melainkan mengambil bentuk kehidupan etis.[249] Konsekuensinya cukup besar. Akhlak tidak dapat dipisahkan dari pandangan tentang realitas tertinggi. Cara seseorang memahami Allah akan memengaruhi cara ia memahami manusia, tanggung jawab, keadilan, dan kebaikan.

Dalam horizon ini, akhlak memiliki dua dimensi sekaligus: vertikal dan horizontal. Dimensi vertikal berkaitan dengan orientasi kepada Allah; dimensi horizontal berkaitan dengan bagaimana orientasi tersebut diwujudkan dalam hubungan dengan makhluk. Memisahkan keduanya menghasilkan dua bentuk reduksi. Religiusitas yang hanya menekankan hubungan vertikal dapat menjadi ritualisme yang miskin sensitivitas sosial. Sebaliknya, etika yang hanya menekankan hubungan horizontal dapat kehilangan sumber transendennya dalam kerangka Islam.

Konstruksi ini juga membantu menjelaskan mengapa konsep *adab* menjadi penting. Akhlak tidak hanya berbicara mengenai tindakan "benar" secara abstrak, tetapi mengenai ketepatan sikap manusia terhadap Allah, diri sendiri, ilmu, sesama, alam, dan berbagai bentuk amanah. Dalam tradisi intelektual Islam, adab mengandung dimensi penempatan sesuatu secara tepat. Karena itu, iman yang matang bukan hanya menghasilkan sejumlah perilaku baik, tetapi membentuk kemampuan untuk menempatkan diri secara benar dalam tatanan keberadaan.

Pada titik ini, pemikiran Yedi Supriadi mengenai *Akhlak Tasawuf* dapat ditempatkan sebagai salah satu suara kontemporer dalam dialog tersebut. Karya tersebut secara eksplisit menghubungkan akhlak, moral, etika, dan tasawuf serta menempatkan pengalaman spiritual sebagai bagian dari pembentukan kesucian dan kedekatan kepada Allah.[250] Nilainya bagi konstruksi monograf ini terletak pada upaya mempertautkan dimensi batin dan perilaku, meskipun kerangka kontemporer tersebut tetap perlu dibaca berdampingan dengan disiplin konseptual para ulama klasik.

Pembacaan komparatif ini membawa kepada proposisi penting: iman bukan sekadar sebab psikologis bagi akhlak, melainkan horizon makna yang memungkinkan akhlak memperoleh orientasi transenden. Akhlak adalah bentuk keberadaan manusia ketika keyakinannya tentang Allah mulai menata kehendak dan relasinya dengan makhluk. Karena itu, kualitas iman tidak cukup dinilai melalui intensitas pengakuan, tetapi juga melalui kualitas manusia yang lahir darinya.

Akhlak, dalam pengertian tersebut, bukan "tambahan" setelah iman. Ia adalah salah satu medan tempat iman menjadi nyata. Dari

sinilah pembahasan bergerak menuju pertanyaan yang lebih tajam: kapan iman benar-benar menjadi perbuatan, dan bagaimana hubungan antara keadaan batin, niat, dan tindakan lahiriah dapat dijelaskan tanpa mereduksi salah satunya?

Iman yang Melahirkan Perbuatan

Iman yang hidup tidak berhenti dalam interioritas. Ia mencari bentuk. Persoalan ini bukan berarti setiap dimensi iman harus segera diterjemahkan ke dalam tindakan lahiriah secara sederhana, melainkan bahwa iman yang telah berakar akan memengaruhi arah kehendak dan pilihan manusia. Perbuatan merupakan ruang tempat orientasi batin diuji oleh kenyataan.

Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15 menyusun iman, keteguhan, dan pengerahan harta serta jiwa dalam satu rangkaian. Orang-orang yang benar dalam iman bukan hanya mereka yang menyatakan percaya, tetapi mereka yang menunjukkan kesungguhan melalui pengorbanan.[251] Ayat tersebut memperlihatkan bahwa iman mempunyai logika gerak: dari pembenaran menuju keteguhan, dari keteguhan menuju tindakan.

Hadis mengenai cabang iman memberikan ilustrasi yang bahkan lebih konkret. Menyingkirkan sesuatu yang membahayakan orang lain dari jalan dipandang sebagai bagian dari iman.[252] Tindakan yang tampaknya sederhana itu memiliki signifikansi teologis karena menunjukkan bahwa iman dapat hadir dalam tindakan sehari-hari yang tidak spektakuler. Kesalehan tidak selalu berbentuk tindakan besar; ia dapat berwujud perhatian terhadap keselamatan dan kenyamanan orang lain. Di sini perlu dibedakan antara “perbuatan sebagai bukti iman” dan “perbuatan sebagai keseluruhan iman”. Tradisi teologi Islam

memiliki perdebatan panjang mengenai relasi iman dengan amal. Perbedaan antarmazhab tidak dapat disederhanakan menjadi oposisi antara kelompok yang menganggap amal penting dan kelompok yang menganggap amal tidak penting. Persoalan sebenarnya menyangkut definisi iman, hubungan antara esensi dan konsekuensi iman, serta status amal dalam struktur teologisnya. Monograf ini tidak perlu menghapus perbedaan tersebut; yang lebih penting adalah mempertahankan satu kesimpulan antropologis: iman yang benar mempunyai daya normatif terhadap perbuatan.

Dari perspektif etika, tindakan merupakan artikulasi kehendak. Apa yang dilakukan manusia menunjukkan apa yang ia prioritaskan, meskipun tidak selalu secara sempurna. Seseorang mungkin mengetahui bahwa kejujuran bernilai, tetapi ketika kepentingannya terancam, keputusan yang diambil memperlihatkan struktur prioritas yang lebih dalam. Karena itu, iman diuji bukan hanya ketika seseorang berada dalam suasana religius, tetapi ketika keyakinannya berhadapan dengan kepentingan.

Al-Ghazālī memberikan dasar penting untuk memahami persoalan tersebut melalui gagasan tentang keadaan jiwa yang melahirkan perbuatan secara relatif mudah. Jika karakter telah terbentuk, tindakan tidak lagi selalu memerlukan pergulatan sadar yang berat.[253] Di sinilah perbedaan antara tindakan baik dan akhlak baik menjadi signifikan. Tindakan adalah peristiwa; akhlak adalah struktur kecenderungan yang menghasilkan rangkaian tindakan.

Perbedaan itu juga menjelaskan mengapa pembentukan iman tidak boleh berhenti pada pengajaran kognitif. Pengetahuan dapat memberi arah, tetapi pembiasaan memberi bentuk. Kesadaran memberi makna,

tetapi latihan memberi stabilitas. Niat memberi orientasi, tetapi tindakan memberi aktualisasi. Keempat unsur tersebut tidak dapat saling menggantikan.

Dalam kerangka yang lebih luas, Fazlur Rahman menempatkan moralitas Qur'ani dalam hubungan dengan kehidupan sosial manusia.[254] Ini memperlihatkan bahwa amal tidak semestinya dipahami hanya sebagai aktivitas ritual individual. Kejujuran dalam perdagangan, keadilan dalam kekuasaan, tanggung jawab terhadap keluarga, perlindungan terhadap yang lemah, dan kepedulian terhadap kehidupan bersama juga merupakan medan tempat orientasi iman memperoleh bentuk.

Dimensi sosial ini penting karena terdapat kecenderungan untuk mengukur iman melalui simbol-simbol religius yang mudah terlihat. Padahal, tindakan yang paling menentukan kualitas moral seseorang sering berlangsung tanpa penonton. Bagaimana seseorang memperlakukan bawahan ketika memiliki kekuasaan, bagaimana ia menggunakan uang ketika tidak diawasi, bagaimana ia memperlakukan orang yang tidak memiliki manfaat baginya, dan bagaimana ia merespons kritik merupakan ujian yang lebih dalam terhadap struktur batin.

Dalam konteks kontemporer, Yedi Supriadi menekankan bahwa pembentukan karakter tidak cukup dengan penguasaan pengetahuan agama; prinsip-prinsip keagamaan harus terimplementasi dalam perilaku sehari-hari. Dalam karya mengenai pendidikan Islam, ia menghubungkan pembentukan karakter dengan adab spiritual dan proses pengolahan batin.[255] Gagasan tersebut sejalan dengan konstruksi monograf ini bahwa transformasi iman harus mempunyai

jalur menuju tindakan, meskipun penerapannya perlu tetap diuji melalui kerangka normatif dan kritis yang lebih luas.

Tindakan yang lahir dari iman juga tidak boleh dipahami sebagai tindakan yang kehilangan dimensi kebebasan. Justru sebaliknya, iman membebaskan manusia dari dominasi impuls. Orang yang mampu menahan amarah ketika memiliki kekuasaan bukan kurang bebas; ia justru menunjukkan bentuk kebebasan yang lebih tinggi karena tidak diperbudak oleh dorongan sesaat. Demikian pula orang yang mampu menahan diri dari keuntungan yang tidak sah bukan kehilangan kesempatan, melainkan mempertahankan integritas kehendaknya.

Monograf ini karena itu memahami amal sebagai aktualisasi orientasi iman melalui kehendak yang terdidik. Perbuatan bukan sekadar "hasil luar" dari iman, tetapi ruang konkret tempat iman membentuk manusia. Ketika tindakan baik dilakukan berulang-ulang, tindakan tersebut berpotensi membentuk disposisi. Disposisi kemudian memperkuat karakter. Karakter yang semakin matang membuat tindakan baik menjadi semakin spontan. Di dalam siklus inilah iman mulai mengambil bentuk akhlak yang stabil.

Kesempurnaan Iman dan Kesempurnaan Akhlak

Kesempurnaan iman tidak seharusnya dibayangkan sebagai keadaan manusia yang telah mencapai ketiadaan kekurangan. Manusia tetap berada dalam keterbatasan, kemungkinan salah, dan proses pembentukan. Karena itu, kesempurnaan dalam konteks iman lebih tepat dipahami sebagai derajat integrasi: semakin kecil jarak antara apa yang diyakini, apa yang dikehendaki, apa yang diucapkan, dan apa yang dilakukan. Al-Qur'an memberikan gambaran tentang orang beriman

melalui kualitas batin dan perilaku yang saling menguatkan. Q.S. al-Anfāl 8: 2 menghubungkan keimanan dengan kepekaan hati, pertumbuhan iman, dan tawakal.[256] Sementara Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15 menghubungkan iman yang benar dengan keteguhan dan pengorbanan.[257] Kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa kesempurnaan iman mempunyai dimensi interior sekaligus praksis.

Karena itu, kualitas akhlak dapat dipandang sebagai salah satu indikator penting dari kematangan iman, tetapi tidak boleh dijadikan ukuran sederhana untuk menghakimi keseluruhan status spiritual seseorang. Ada tindakan baik yang lahir dari motivasi nonreligius, dan ada pula orang beriman yang masih bergumul dengan kelemahan moral. Penilaian terhadap manusia memerlukan kehati-hatian karena struktur batin tidak sepenuhnya tersedia bagi pengamatan manusia. Yang dapat dikembangkan secara akademik adalah prinsip bahwa iman yang matang semestinya menghasilkan kecenderungan menuju kebaikan.

Al-Ghazālī memberikan kerangka yang sangat kuat untuk menjelaskan hal ini. Dalam pembacaan terhadap pemikirannya, akhlak merupakan keadaan jiwa yang mantap yang menghasilkan tindakan tanpa memerlukan pertimbangan panjang pada setiap kesempatan.[258] Kesempurnaan akhlak karena itu bukan sekadar bertambahnya jumlah perbuatan baik, melainkan perubahan kualitas diri yang melakukan perbuatan tersebut.

Konsepsi ini memungkinkan pembedaan antara moralitas situasional dan karakter moral. Orang dapat melakukan kebaikan karena tekanan sosial, reputasi, atau keuntungan. Tetapi ketika kebaikan telah menjadi karakter, tindakan baik tetap mungkin dilakukan

ketika tidak menghasilkan keuntungan eksternal. Pada tingkat ini, akhlak mulai memiliki otonomi relatif terhadap dorongan eksternal. Dalam Islam, otonomi tersebut bukan berarti terlepas dari Allah, melainkan justru menunjukkan keberhasilan internalisasi nilai ilahiah dalam diri manusia.

Toshihiko Izutsu memperlihatkan bahwa sistem etiko-religius Al-Qur'an menghubungkan hubungan manusia dengan Allah dengan cara manusia menilai dan menjalani kehidupannya.[259] Hal ini membantu menjelaskan mengapa kesempurnaan iman dan akhlak tidak dapat ditempatkan pada dua tangga yang terpisah. Iman memberi orientasi transenden, sedangkan akhlak memperlihatkan bagaimana orientasi tersebut menjelma dalam keberadaan manusia.

Namun, terdapat bahaya ketika konsep kesempurnaan dipahami secara narsistik. Seseorang dapat menjadikan kesalehan sebagai identitas sosial dan kemudian terjebak pada perasaan lebih tinggi daripada orang lain. Dalam keadaan seperti itu, simbol kesempurnaan justru menjadi bahan bakar ego. Kesempurnaan spiritual harus memiliki tanda paradoksal: semakin manusia mendalam dalam kesadaran kepada Allah, semakin ia menyadari keterbatasan dirinya sebagai makhluk.

Hal ini membawa kita pada dimensi adab. Akhlak yang matang tidak hanya membuat seseorang "baik", tetapi membuatnya tahu bagaimana menempatkan dirinya. Ia mengetahui kapan berbicara dan kapan diam, kapan tegas dan kapan lembut, kapan mempertahankan prinsip dan kapan mengalah, kapan mengoreksi dan kapan mendengarkan. Kebijaksanaan moral semacam itu tidak dapat direduksi menjadi daftar aturan. Ia membutuhkan pembentukan kepekaan batin.

Dalam konteks kontemporer, Yedi Supriadi menggambarkan perkembangan kepribadian Islami sebagai perjalanan menuju integrasi dimensi hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku.[260] Kerangka tersebut berguna sebagai konstruksi kontemporer mengenai keutuhan pribadi. Ia menunjukkan bahwa kesempurnaan manusia tidak cukup diukur dari satu dimensi, karena manusia yang utuh merupakan kesatuan antara kesadaran, pemikiran, ucapan, dan tindakan. Kerangka ini dapat dibaca sebagai salah satu artikulasi modern atas gagasan klasik mengenai kesatuan batin dan amal.

Dari dialog tersebut, kesempurnaan iman dapat dirumuskan sebagai integrasi yang terus berkembang antara orientasi tauhid, kejernihan kesadaran, ketundukan kehendak, kematangan akhlak, dan ketepatan adab. Kesempurnaan bukan titik akhir yang dapat diklaim, melainkan arah pembentukan. Ia bersifat teleologis: manusia selalu bergerak menuju bentuk keberadaan yang lebih selaras dengan tujuan pengabdiannya. Hubungan iman dan akhlak bukan hubungan sebab-akibat yang mekanis. Iman memberikan horizon; kesadaran menginternalisasikannya; latihan menguatkannya; akhlak menstabilkannya; dan adab menghaluskannya. Kesempurnaan iman tampak ketika seluruh dimensi tersebut semakin terintegrasi. Pada tahap inilah pembahasan dapat memasuki konsep *takhalluq*: bukan sekadar menjadi manusia yang mengetahui sifat-sifat kebajikan, tetapi membentuk karakter yang mencerminkan nilai-nilai ilahiah dalam batas ontologis manusia sebagai makhluk dan hamba.

Dari Iman Menuju Takhalluq

Perjalanan dari iman menuju *takhalluq* merupakan perjalanan dari keyakinan menuju pembentukan watak. Jika iman menyangkut orientasi terdalam manusia kepada Allah, dan akhlak merupakan bentuk kualitas jiwa yang melahirkan tindakan, maka *takhalluq* menunjuk pada proses pembentukan diri sehingga nilai-nilai kebajikan tidak lagi sekadar diketahui atau diperintahkan, tetapi menjadi karakter yang dihidupi.

Istilah *takhalluq* perlu ditempatkan dengan kehati-hatian teologis. Dalam tradisi Islam, pembicaraan tentang "berakhlak dengan akhlak Allah" tidak boleh dipahami sebagai penyamaan manusia dengan Allah atau sebagai pemberian sifat ketuhanan kepada manusia secara ontologis. Allah tetap al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk dan *'abd*. Karena itu, apabila *takhalluq bi akhlāq Allāh* digunakan sebagai konstruksi etis-spiritual, maknanya harus diarahkan kepada pembentukan karakter manusia yang sesuai dengan nilai-nilai yang diperintahkan dan diridhai Allah, bukan klaim bahwa manusia menjadi memiliki sifat-sifat Allah secara dzati.

Batas teologis ini justru membuat konsep *takhalluq* menjadi lebih bermakna. Manusia tidak menjadi Tuhan melalui proses spiritual. Ia menjadi semakin manusiawi justru ketika semakin sadar bahwa dirinya adalah hamba. Kesempurnaan manusia dalam Islam bukan transendensi ontologis yang menghapus perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk, melainkan keselarasan eksistensial antara fitrah manusia, kehendak moral, dan penghambaan kepada Allah.

Hadis mengenai cabang-cabang iman menyediakan jembatan penting menuju konstruksi ini. Keimanan mencakup dimensi tauhid

sekaligus tindakan moral sehari-hari.[261] Struktur tersebut memperlihatkan bahwa iman yang hidup secara alamiah bergerak menuju pembentukan karakter. Ketika tindakan baik dilakukan secara berulang dan dihayati secara sadar, tindakan tersebut berpotensi menjadi disposisi. Di situlah iman mulai menjadi akhlak.

Al-Ghazālī memberi dasar psikologis-etis yang kuat bagi proses tersebut. Akhlak, dalam kerangka pemikirannya, berkaitan dengan kemantapan jiwa yang memungkinkan perbuatan lahir tanpa pertimbangan panjang setiap kali tindakan dilakukan.[262] Jika kerangka ini ditempatkan dalam alur pembahasan monograf, maka *takhalluq* dapat dipahami sebagai proses internalisasi nilai: sesuatu yang mula-mula berada di luar diri sebagai ajaran menjadi bagian dari struktur batin, kemudian hadir sebagai kecenderungan tindakan.

Proses itu tidak berlangsung secara instan. Ia memerlukan latihan, mujahadah, pengawasan diri, dan koreksi terus-menerus. Orang yang ingin membentuk kesabaran harus berhadapan dengan situasi yang menguji kesabaran. Orang yang ingin membentuk tawaduk harus berhadapan dengan godaan untuk menonjolkan diri. Orang yang ingin membentuk keikhlasan harus berhadapan dengan kebutuhan akan pengakuan. Nilai tidak menjadi karakter melalui pengetahuan saja; ia menjadi karakter melalui latihan kehendak.

Di sinilah perbedaan antara *ma'rifat* dan *takhalluq* menjadi jelas. *Ma'rifat* berkaitan dengan pengenalan; *takhalluq* berkaitan dengan pembentukan. Seseorang dapat mengetahui bahwa Allah Maha Pengasih, tetapi pengetahuan itu belum otomatis menjadikannya penyayang. Ia dapat mengetahui bahwa Allah Maha Adil, tetapi pengetahuan itu belum otomatis menjadikannya adil. Transformasi

terjadi ketika pengetahuan mengenai nilai ilahiah menjadi orientasi moral manusia dalam kapasitas kemanusiaannya. Toshihiko Izutsu membantu memberi fondasi konseptual bagi perpindahan tersebut karena ia menempatkan konsep-konsep etiko-religius Al-Qur'an dalam jaringan hubungan manusia dengan Allah.[263] Dengan pendekatan ini, sifat-sifat moral tidak berdiri sebagai kategori etika sekuler yang terlepas dari teologi. Nilai memperoleh kedalaman karena berada dalam horizon hubungan manusia dengan Tuhan.

Yedi Supriadi menawarkan artikulasi kontemporer yang dekat dengan arah tersebut. Dalam pembahasan *Akhlak Tasawuf*, ia menghubungkan pengamalan tasawuf dengan pemurnian batin dan pembentukan akhlak, sedangkan dalam *Psikologi Kepribadian Islami* ia menempatkan perkembangan manusia sebagai perjalanan menuju integrasi kesadaran spiritual dan perilaku.[264] Kontribusinya dapat dibaca sebagai upaya menerjemahkan proses klasik penyucian jiwa ke dalam bahasa pembentukan kepribadian kontemporer.

Akan tetapi, *takhalluq* tidak boleh direduksi menjadi teknik pengembangan karakter. Jika ia hanya dipahami sebagai metode menjadi "orang baik", maka dimensi tauhidnya hilang. Sebaliknya, jika ia hanya dipahami sebagai pengalaman mistik, dimensi etisnya menghilang. *Takhalluq* berada tepat pada titik pertemuan keduanya: kesadaran kepada Allah yang memperoleh bentuk dalam karakter manusia.

Dalam kerangka tersebut, perjalanan dapat dipahami secara konseptual sebagai berikut: iman memberi orientasi, kesadaran kepada Allah memberi kedalaman, transformasi batin mengubah struktur kehendak, akhlak memberi bentuk pada kecenderungan moral, dan

takhalluq mengintegrasikan nilai itu menjadi karakter. Adab kemudian menjadi ekspresi kematangan karakter dalam situasi konkret. Rangkaian ini bukan tahapan linear yang selalu berlangsung sekali jalan, melainkan lingkaran pembentukan yang terus diperbarui melalui amal, refleksi, koreksi, dan penghayatan.

Posisi argumentatif monograf ini bertolak dari pemahaman bahwa *takhalluq* bukan tindakan meniru Tuhan, melainkan proses manusia mengaktualisasikan kebajikan yang diperintahkan Allah dalam batas-batas kemanusiaannya. Karena itu, semakin sempurna *takhalluq*, semakin kuat pula kesadaran kehambaan. Paradoks ini merupakan kunci teologisnya: manusia tidak menjadi lebih tinggi dengan mengklaim sifat ketuhanan; ia menjadi lebih sempurna ketika kehendaknya semakin tertata oleh penghambaan kepada Allah.

Dari sudut tersebut, *takhalluq* merupakan kelanjutan logis dari perjalanan iman. Ia menjawab pertanyaan yang tidak dapat diselesaikan oleh pengetahuan semata: apa yang terjadi ketika ma'rifat benar-benar memasuki kehidupan? Jawabannya bukan sekadar bertambahnya informasi keagamaan atau intensitas pengalaman spiritual, melainkan perubahan manusia sebagai subjek moral. Iman menemukan kedalaman dalam kesadaran; kesadaran menemukan bukti dalam akhlak; dan akhlak mencapai kematangan ketika kebajikan telah menjadi karakter serta hadir secara tepat sebagai adab.

AKHLAK SEBAGAI BUAH MA'RIFAT

Hakikat Akhlak dalam Islam

Akhlak dalam Islam tidak memadai dipahami sebagai kumpulan norma mengenai perilaku baik dan buruk. Pengertian demikian memang menangkap dimensi normatif akhlak, tetapi belum menyentuh kedalaman antropologis dan spiritualnya. Akhlak menunjuk kepada kualitas manusia yang telah sedemikian terinternalisasi sehingga nilai moral tidak lagi hadir semata-mata sebagai aturan yang datang dari luar, melainkan menjadi bentuk keberadaan yang mengarahkan cara seseorang memandang, merasakan, memilih, dan bertindak. Karena itu, persoalan akhlak pada akhirnya bukan hanya persoalan *apa yang dilakukan manusia*, melainkan *manusia macam apa yang sedang terbentuk melalui apa yang dilakukannya*.

Al-Qur'an memberikan kedudukan yang sangat khas kepada akhlak ketika menggambarkan Nabi Muhammad ﷺ sebagai pribadi yang berada di atas *khuluq* yang agung (Q.S. al-Qalam 68: 4).[265] Ayat ini penting bukan hanya karena memberikan pujian moral kepada Nabi, tetapi karena menempatkan keluhuran karakter sebagai salah satu manifestasi paling nyata dari kesempurnaan kenabian. Al-Ṭabarī, ketika menafsirkan ayat tersebut, menghubungkan *khuluq* dengan *adab* yang agung dan bahkan dengan agama yang dijalankan Nabi.[266] Dengan demikian, akhlak tidak berdiri di pinggir agama sebagai tambahan etis setelah persoalan akidah dan ibadah selesai. Akhlak justru menjadi salah satu bentuk aktualisasi agama dalam struktur kepribadian manusia. Di sinilah perlu dibedakan antara moralitas sebagai

kepatuhan eksternal dan akhlak sebagai pembentukan kualitas batin. Seseorang dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah benar karena tekanan sosial, rasa takut terhadap sanksi, kepentingan reputasional, atau kalkulasi keuntungan. Perbuatan tersebut mungkin secara objektif baik, tetapi belum dengan sendirinya menunjukkan kematangan akhlak. Akhlak yang matang mengandaikan bahwa kebaikan telah memperoleh tempat tertentu dalam struktur batin sehingga tindakan baik tidak selalu menunggu pengawasan eksternal. Dimensi inilah yang menjelaskan mengapa tradisi etika Islam memberi perhatian besar kepada *nafs*, *qalb*, niat, kebiasaan, pengendalian dorongan, dan pembentukan karakter.

Dalam formulasi klasik yang dinisbatkan kepada al-Ghazālī, *khuluq* merup[267]n keadaan yang menetap dalam jiwa yang darinya perbuatan muncul dengan mudah tanpa membutuhkan pertimbangan panjang setiap kali tindakan dilakukan. Definisi ini memiliki konsekuensi konseptual yang penting. Akhlak bukan identik dengan tindakan individual; tindakan merupakan manifestasinya. Akhlak juga bukan sekadar kemampuan melakukan kebaikan; seseorang mungkin mampu melakukan kebaikan tanpa menjadikannya disposisi. Yang disebut karakter adalah keadaan batin yang memungkinkan pola tindakan tertentu muncul secara relatif spontan dan konsisten.

Ibn Miskawayh mengembangkan pemahaman serupa dengan menempatkan *khuluq* sebagai keadaan jiwa yang menghasilkan tindakan tanpa refleksi baru pada setiap kesempatan. Ia membedakan antara jiwa sebag[268]sesuatu yang bersifat mendasar, keadaan karakter sebagai sesuatu yang dapat dibentuk, dan tindakan sebagai ekspresi lahiriah dari keadaan tersebut. Etika memperoleh dimensi pedagogis:

manusia tidak hanya dinilai berdasarkan apa yang sedang ia lakukan, tetapi juga berdasarkan proses pembentukan keadaan batin yang membuat tindakan tersebut menjadi kecenderungan yang stabil.

Perspektif ini memperlihatkan kedekatan tertentu antara etika Islam dan etika keutamaan Aristotelian. Aristoteles memahami keutamaan etis sebagai suatu disposisi karakter yang terbentuk melalui pembiasaan dan latihan, bukan sebagai pengetahuan teoritis belaka. Akan tetapi, kesamaan struktural tersebut tidak boleh disamakan menjadi identitas konseptual. Dalam kerangka Aristotelian, pembentukan karakter diarahkan pada kehidupan yang baik dan *eudaimonia*; sedangkan dalam horizon Islam, pembentukan akhlak berlangsung dalam hubungan normatif manusia dengan Allah, wahyu, pertanggungjawaban akhirat, dan tujuan penghambaan.

Perbedaan ini menjadi sangat menentukan. Akhlak Islam bukan sekadar teknik menghasilkan manusia yang efektif menjalani kehidupan sosial. Ia mengandung orientasi transenden. Karena itu, nilai suatu tindakan tidak sepenuhnya ditentukan oleh keberhasilan sosialnya, melainkan juga oleh kesesuaiannya dengan kehendak moral yang bersumber dari wahyu serta kualitas orientasi batin pelakunya. Toshihiko Izutsu menunjukkan bahwa struktur etika Qur'ani berakar pada relasi etis antara manusia dan Tuhan; respons etis manusia kepada Tuhan tidak dipisahkan dari keberagamaannya.

Di sini tampak bahwa akhlak mempunyai lapisan yang saling berkaitan: norma, disposisi, dan orientasi. Norma memberikan arah mengenai baik dan buruk; disposisi membuat kebaikan menjadi kecenderungan karakter; orientasi memberikan makna terdalam mengapa kebaikan itu dijalankan. Apabila salah satu lapisan hilang,

konstruksi akhlak menjadi timpang. Norma tanpa disposisi mudah berubah menjadi formalisme. Disposisi tanpa orientasi transenden dapat direduksi menjadi kebiasaan psikologis. Orientasi spiritual tanpa norma dan tindakan dapat berubah menjadi subjektivisme mistikal yang tidak memiliki konsekuensi etis.

Al-Qur'an sendiri memperlihatkan integrasi tersebut. Perintah Allah dalam Q.S. al-Naḥl 16: 90 merangkaikan keadilan, *iḥsān*, pemberian kepada kerabat, serta larangan terhadap kekejian, kemungkaran, dan permusuhan. Akhlak dengan demikian tidak hanya berhubungan dengan kesalehan personal, tetapi juga dengan cara manusia hadir di tengah kehidupan sosial.

Dari sini dapat dikembangkan posisi argumentatif bahwa hakikat akhlak dalam Islam terletak pada transformasi nilai wahyu menjadi struktur batin yang melahirkan tindakan secara konsisten. Akhlak merupakan pertemuan antara kebenaran normatif, pembentukan jiwa, dan aktualisasi sosial. Ia bukan lapisan dekoratif dari keberagamaan, melainkan salah satu indikator paling konkret apakah pengetahuan agama telah berubah menjadi kualitas eksistensial.

Akhlak, Adab, dan Ihsan

Akhlak, *adab*, dan *iḥsān* sering digunakan secara berdekatan dalam wacana keislaman, tetapi kedekatan tersebut tidak berarti bahwa ketiganya merupakan sinonim. Ketiganya menunjuk kepada dimensi moral-spiritual manusia dari sudut yang berbeda. Akhlak terutama berbicara tentang kualitas disposisional manusia; *adab* menyangkut ketepatan sikap dan tindakan dalam suatu tatanan hubungan; sedangkan *iḥsān* menunjuk kepada kualitas keberadaan dan

pelaksanaan kebaikan yang melampaui sekadar pemenuhan batas minimal kewajiban.

Pembedaan ini penting agar konsep akhlak tidak direduksi menjadi sopan santun, sebagaimana *adab* tidak boleh direduksi menjadi etiket sosial dan *iḥsān* tidak boleh dipersempit menjadi "berbuat baik" dalam pengertian umum. Ketiganya membentuk suatu arsitektur moral yang mempertemukan dimensi internal, relasional, dan transendental.

Dalam hadis Jibril, *iḥsān* dijelaskan melalui orientasi kesadaran bahwa manusia beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya; jika ia tidak melihat-Nya, Allah melihatnya.[269] Struktur definisi ini menempatkan *iḥsān* bukan semata pada kualitas objek tindakan, melainkan pada kualitas kesadaran pelaku. *Iḥsān* muncul ketika tindakan berlangsung dalam horizon *mushāhadah* dan *murāqabah*: manusia bertindak dengan kesadaran mendalam bahwa dirinya selalu berada dalam pandangan Tuhan. Riwayat tersebut terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* sebagai bagian dari hadis Jibril tentang Islam, iman, dan *iḥsān*.[270]

Di sinilah hubungan *iḥsān* dengan akhlak menjadi jelas. Akhlak dapat dipandang sebagai bentuk relatif menetap dari kualitas moral manusia, sedangkan *iḥsān* memberi kedalaman kesadaran yang menghidupkan kualitas tersebut. Seseorang mungkin mengetahui bahwa memaafkan adalah baik, bahkan membiasakan diri memaafkan. Namun *iḥsān* mengubah tindakan memaafkan menjadi ekspresi kesadaran yang lebih tinggi mengenai hubungan manusia dengan Allah dan sesama.

Q.S. Āli 'Imrān 3: 134 memberikan gambaran konkret mengenai konfigurasi ini dengan menyebut [271]ng-orang yang berinfak dalam

keadaan lapang maupun sempit, menahan amarah, dan memaafkan manusia, kemudian menghubungkannya dengan kecintaan Allah kepada orang-orang yang berbuat *iḥsān*. Ayat tersebut memperlihatkan bahwa *iḥsān* bukan abstraksi mistikal. Ia memiliki bentuk sosial yang dapat diamati: kemurahan hati, pengendalian emosi, dan kemampuan memberi maaf.

Sementara itu, *adab* memberi struktur relasional terhadap akhlak. Adab mengajarkan bahwa kebaikan tidak hanya bergantung pada niat dan tujuan, tetapi juga pada kemampuan menempatkan sesuatu secara tepat: kapan berbicara, kapan diam, bagaimana memperlakukan orang lain, bagaimana menggunakan pengetahuan, bagaimana menghormati guru tanpa menjadikannya objek pengkultusan, dan bagaimana menggunakan otoritas tanpa berubah menjadi kesewenang-wenangan. Adab karena itu mengandung dimensi epistemik sekaligus etis: manusia harus mengetahui bukan hanya *apa yang benar*, tetapi juga *bagaimana kebenaran itu harus diwujudkan secara tepat*.

Jika akhlak dipahami tanpa adab, moralitas dapat menjadi terlalu abstrak. Sebaliknya, adab tanpa akhlak dapat berubah menjadi formalitas perilaku. Seseorang dapat memiliki kesantunan sosial yang tinggi sekaligus menyimpan kesombongan, manipulasi, atau kepentingan tersembunyi. Dalam keadaan demikian, [272]b lahiriah belum menunjukkan transformasi batin. *Iḥsān* kemudian berfungsi sebagai dimensi yang menghubungkan bentuk lahiriah dengan kedalaman orientasi batin.

Perbedaan tersebut juga dapat dibandingkan dengan etika keutamaan Aristoteles. Etika Aristoteles menempatkan karakter sebagai disposisi yang dibentuk melalui pembiasaan dan

memungkinkan manusia merespons situasi secara tepat.[3] Tradisi Islam memiliki kedekatan struktural dalam hal ini. Akan tetapi, *iḥsān* memperluas horizon tersebut dengan menghadirkan dimensi kesadaran ketuhanan yang tidak dapat direduksi kepada kecakapan moral praktis. Dalam etika Aristotelian, keutamaan berkaitan dengan kemampuan manusia mencapai kehidupan yang baik; dalam Islam, kualitas moral tersebut berada dalam hubungan yang lebih luas dengan penghambaan kepada Allah dan kehidupan akhirat.

Perbandingan ini juga membantu menghindarkan pembacaan yang terlalu simplistis terhadap akhlak Islam. Akhlak bukan sekadar "virtue ethics versi Islam", karena sumber legitimasi moral, struktur antropologis, dan tujuan akhirnya berbeda. Namun ia juga tidak dapat dipahami hanya sebagai kepatuhan terhadap aturan. Ia memiliki karakter disposisional yang membuatnya bersinggungan secara produktif dengan tradisi etika keutamaan.

Dalam kerangka yang dikembangkan monograf ini, hubungan ketiganya dapat dirumuskan secara konseptual: akhlak adalah kualitas batin yang menetap; adab adalah ketepatan artikulasi kualitas tersebut dalam relasi; sedangkan iḥsān adalah intensifikasi kesadaran yang membuat tindakan moral bergerak dari sekadar benar menuju luhur. Formulasi ini tidak dimaksudkan sebagai definisi terminologis mutlak bagi seluruh tradisi Islam, melainkan sebagai konstruksi analitis yang memungkinkan ketiga istilah tersebut ditempatkan dalam satu kerangka.

Konsekuensinya, pendidikan akhlak tidak cukup mengajarkan sopan santun, sebagaimana spiritualitas tidak cukup menghasilkan pengalaman batin. Pendidikan yang matang harus mengembangkan

disposisi, ketepatan relasional, dan kesadaran transenden secara bersamaan. Akhlak yang matang akhirnya bukan hanya membuat seseorang “berperilaku baik”, tetapi menjadikan kebaikan sebagai cara berada.

Akhlak sebagai Keadaan Batin

Pembahasan mengenai akhlak mencapai kedalaman tertentu ketika perhatian dialihkan dari perilaku yang tampak kepada struktur batin yang memungkinkan perilaku tersebut lahir. Perubahan ini penting karena perilaku lahiriah selalu dapat ditiru, sementara keadaan batin jauh lebih sulit dipalsukan secara konsisten. Seseorang dapat mempelajari bahasa kesantunan, menguasai simbol-simbol religius, dan menampilkan citra kesalehan, tetapi semua itu belum membuktikan bahwa jiwa telah mengalami perubahan.

Tradisi etika Islam klasik justru menempatkan persoalan tersebut sebagai pusat. Al-Ghazālī membicarakan pembinaan karakter bersama disiplin jiwa dan penyembuhan penyakit hati. Dalam konstruksi tersebut, persoalan moral tidak dimulai dari pertanyaan mengenai tindakan yang tampak, tetapi dari diagnosis terhadap keadaan batin yang menjadi sumber tindakan.[273] Akhlak yang buruk diperlakukan sebagai penyakit karena ia mengubah orientasi jiwa sehingga manusia cenderung mengulang tindakan yang sama bahkan ketika mengetahui bahwa tindakan tersebut merusak.

Ibn Miskawayh memberikan formulasi yang lebih sistematis. Karakter, menurut pembacaan atas *Tahdhīb al-Akhlāq*, bukanlah jiwa itu sendiri dan bukan pula tindakan tertentu. Ia merupakan keadaan jiwa yang terbentuk dan dapat dikembangkan melalui latihan serta

pembiasaan. Pembedaan ini membuka ruang bagi optim[274]e moral: manusia tidak terpenjara sepenuhnya oleh kecenderungan awalnya. Watak dapat dididik, dorongan dapat diarahkan, dan kebiasaan dapat diubah.

Al-Qur'an memberikan fondasi penting bagi antropologi moral tersebut ketika menyatakan bahwa jiwa manusia diciptakan dan disempurnakan, kemudian diilhamkan kepadanya jalan kefasikan dan ketakwaan; keberuntungan dikaitkan dengan penyucian jiwa dan kerugian dengan pengotorannya (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[3] Bahasa *tazkiyah* dalam rangkaian ayat tersebut menunjukkan bahwa kehidupan moral tidak dapat dipisahkan dari persoalan keadaan jiwa. Manusia bukan sekadar agen yang sesekali memilih tindakan baik atau buruk; ia adalah makhluk yang terus-menerus membentuk dirinya melalui pilihan-piliha[275]

Pada titik ini, konsep akhlak menjadi lebih dalam daripada konsep kebiasaan. Kebiasaan dapat menunjuk pada pengulangan tindakan; akhlak menunjuk pada perubahan kualitas pelaku. Dua orang mungkin sama-sama melakukan tindakan memberi. Yang satu memberi karena takut dinilai buruk apabila tidak memberi; yang lain memberi karena kemurahan hati telah menjadi bagian dari struktur dirinya. Tindakan lahiriahnya identik, tetapi kualitas moralnya tidak sepenuhnya sama. Perbedaan terletak pada keadaan batin yang menggerakkan tindakan.

Etika keutamaan kontemporer juga mempertahankan pembedaan semacam ini. Dalam kerangka *virtue ethics*, keutamaan bukan hanya pola perilaku yang dapat diamati, melainkan disposisi karakter yang memengaruhi apa yang diperhatikan, dinilai, diinginkan, dipilih, dan dilakukan seseorang. Karena itu, karakter tidak dapat diukur secara

memadai hanya melalui daftar tindakan. Yang harus diperhatikan ialah konfigurasi motivasi dan disposisi yang membuat tindakan tersebut menjadi masuk akal bagi pelakunya.

Perbandingan tersebut memperlihatkan titik temu yang kuat antara Ibn Miskawayh, al-Ghazālī, dan tradisi etika keutamaan: manusia moral bukan sekadar manusia yang mengetahui aturan, melainkan manusia yang telah dibentuk oleh apa yang berulang kali ia lakukan dan cintai. Namun tradisi Islam menambahkan dimensi yang sangat[276]nentukan, yakni bahwa transformasi batin itu tidak berlangsung dalam ruang moral yang netral. Jiwa dibentuk dalam relasi dengan Allah, wahyu, ibadah, dosa, taubat, dan orientasi akhirat.

Hal tersebut menjelaskan mengapa praktik spiritual dalam Islam memiliki fungsi etis. Zikir, puasa, salat, muhasabah, taubat, dan pengendalian hawa nafsu tidak hanya mempunyai fungsi ritual. Ketika dilakukan secara benar, praktik tersebut bekerja terhadap struktur disposisional manusia. Puasa, misalnya, bukan hanya perubahan pola konsumsi; ia menguji kemampuan manusia mengendalikan dorongan. Zikir bukan hanya repetisi verbal; ia mengembalikan kesadaran kepada pusat orientasi yang lebih tinggi. Muhasabah bukan sekadar introspeksi psikologis; ia merupakan pemeriksaan moral terhadap arah hidup di hadapan Allah.

Dalam karya kontemporernya, Yedi Supriadi juga menekankan bahwa pembentukan karakter tidak berhenti pada penguasaan ayat dan hadis, melainkan menuntut agar nilai tersebut menjadi prinsip hidup yang terwujud dalam perilaku. Ia menghubungkan pembentukan akhlak dengan *tazkiyat al-nafs*, muhasabah, muraqabah, tawakkal, dan ridha.[5] Pembacaan tersebut berguna karena mempertemukan

dimensi pendidikan karakter dengan disiplin spiritual, meskipun hubungan antara tasawuf dan psikologi modern yang juga dibahasnya perlu tetap ditempatkan sebagai analogi komparatif, bukan identifikasi konseptual.

Dengan demikian, keadaan batin tidak boleh dipahami secara individualistis. Batin manusia dibentuk oleh apa yang ia konsumsi, kebiasaan yang ia rawat, lingkungan yang ia pilih, teladan yang ia ikuti, serta nilai yang ia anggap layak dicintai. Akhlak karenanya merupakan sejarah yang mengendap dalam jiwa. Setiap tindakan meninggalkan jejak pembentukan, dan setiap pengulangan memperkuat kemungkinan bahwa tindakan tersebut kelak muncul dengan semakin sedikit resistensi.

Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan ialah bahwa akhlak merupakan sedimentasi moral dari proses pembentukan batin. Ia adalah bentuk relatif stabil dari sejarah internal manusia. Karena itu, transformasi akhlak tidak dapat dicapai hanya dengan menambah informasi moral. Yang harus diubah adalah hubungan manusia dengan apa yang ia cintai, takuti, kejar, nikmati, dan anggap bernilai.

Pengetahuan, Kesadaran, dan Perbuatan

Salah satu persoalan paling mendasar dalam etika adalah hubungan antara mengetahui kebaikan dan melakukan kebaikan. Jika pengetahuan moral secara otomatis menghasilkan tindakan moral, maka persoalan akhlak seharusnya relatif sederhana: cukup berikan manusia pengetahuan mengenai yang benar, lalu tindakan baik akan mengikuti. Pengalaman manusia justru menunjukkan sebaliknya. Seseorang dapat mengetahui bahwa kesombongan buruk tetapi tetap

sombong; mengetahui bahwa amarah merusak tetapi terus memperturutkannya; mengetahui pentingnya kejujuran tetapi tetap memilih kebohongan ketika kepentingan pribadi terancam.

Karena itu, pengetahuan moral harus dibedakan dari kesadaran moral. Pengetahuan menjawab pertanyaan mengenai apa yang benar; kesadaran menyangkut hadirnya kebenaran tersebut secara aktual dalam cara seseorang mengalami dirinya dan situasinya. Pengetahuan dapat tersimpan sebagai proposisi dalam ingatan, sementara kesadaran mengubah cara seseorang berada dalam dunia. Akhlak baru memperoleh daya transformasinya ketika pengetahuan bergerak dari tingkat konseptual menuju tingkat kesadaran dan kemudian menjadi kebiasaan tindakan.

Perbedaan tersebut membantu menjelaskan mengapa tradisi Islam tidak menyamakan *'ilm* dengan kematangan spiritual. Pengetahuan agama mempunyai nilai fundamental, tetapi pengetahuan yang belum membentuk karakter belum menyelesaikan tugas moralnya. Dalam kerangka al-Ghazālī, disiplin jiwa diperlukan justru karena manusia dapat mengetahui kebenaran tetapi tetap dikuasai oleh dorongan yang berlawanan dengan pengetahuan tersebut.[277] Pengetahuan harus berinteraksi dengan latihan, pengendalian diri, dan pembentukan kebiasaan.

Ibn Miskawayh menawarkan kerangka yang serupa dari sudut etika filosofis. Karakter tidak identik dengan kapasitas rasional atau pengetahuan, tetapi merupakan keadaan jiwa yang menyebabkan tindakan muncul secara relatif spontan. Pengetahuan dengan demi[278]n merupakan salah satu unsur pembentukan manusia moral, tetapi

bukan keseluruhan proses. Ia harus memasuki wilayah kebiasaan dan disposisi.

Di sinh etika Aristoteles memberikan pembanding yang sangat produktif. Aristoteles secara eksplisit membedakan keutamaan karakter dari sekadar pengetahuan. Keutamaan etis terbentuk melalui pembiasaan, sementara kebijaksanaan praktis memungkinkan manusia menentukan tindakan yang tepat dalam situasi konkret. Karena itu, mengetahui prinsip umum belum cukup; manusia harus memiliki kemampuan untuk melihat apa yang relevan secara moral dalam keadaan tertentu.

Tradisi Islam dapat berdialog dengan kerangka tersebut tanpa kehilangan kekhasannya. Jika Aristoteles menekankan pembiasaan dan *phronēsis*, Islam menambahkan dimensi kesadaran ketuhanan dan orientasi wahyu. Hadis Jibril [279]tang *iḥsān* menunjukkan bahwa kualitas tindakan berkaitan erat dengan kesadaran bahwa Allah senantiasa melihat manusia. Kesadaran semacam ini bukan sekadar informasi teologis. Ia merupakan perubahan perspektif eksistensial: tindakan manusia tidak lagi dialami hanya sebagai tindakan yang berlangsung di hadapan masyarakat, melainkan sebagai tindakan yang selalu berada dalam horizon pengawasan Ilahi.

Perbedaan antara pengetahuan dan kesadaran dapat digambarkan melalui pengalaman amarah. Seseorang dapat mengetahui norma tentang pengendalian amarah. Akan tetapi, pengetahuan tersebut mungkin tidak hadir pada saat emosi memuncak. Kesadaran moral berarti bahwa pengetahuan mengen[280]pengendalian diri telah sedemikian terinternalisasi sehingga muncul tepat pada saat dorongan emosional menguasai tubuh dan pikiran. Q.S. Āli ‘Imrān 3: 134

menyebut orang-orang yang menahan amarah dan memaafkan orang lain sebagai bagian dari konfigurasi orang-orang yang berbuat *iḥsān*. Ayat ini menunjukkan bahwa akhlak bukan penghapusan emosi, melainkan transformasi cara manusia berhubungan dengan emosinya.

Dari perspektif ini, akhlak [281]anlah perang melawan seluruh kecenderungan manusia. Al-Ghazālī, sebagaimana ditunjukkan dalam pembahasannya tentang disiplin jiwa, tidak mengarah pada pemusnahan seluruh dorongan alamiah, melainkan pada penataan dan pengendalian agar dorongan tersebut tidak menjadi penguasa jiwa. Hal ini berbeda secara prinsip dari pandangan yang menganggap kesucian moral identik dengan ketiadaan dorongan. Kesempurnaan manusia bukan berarti menjadi makhluk tanpa keinginan, melainkan menjadi manusia yang mampu menempatkan keinginan dalam tatanan nilai yang benar.

Yedi Supriadi menekankan pula bahwa hafalan ayat dan hadis tidak mencukupi apabila nilai tersebut tidak menjadi prinsip hidup yang terwujud dalam perilaku. Formulasi ini penting bagi pendidikan Islam karena mengkritik model pembelajaran yang berhenti pada akumulasi pengetahuan. Pendidikan moral tidak berhasil hanya karena peserta didik mampu menjawab soal tentang kejujuran, toleransi, atau tanggung jawab. Keberhasilan sesungguhnya terletak pada perubahan cara peserta didik mengambil keputusan ketika tidak ada pengawasan.

Charles Taylor, dari tradisi filsafat moral modern, memberikan sudut pembanding mengenai hubungan identitas dan horizon nilai. Ia menempatkan identitas manusia dalam hubungan erat dengan kerangka moral yang menentukan apa yang dianggap bernilai dan layak dikejar. Perspektif ini tidak identik dengan antropologi Islam, tetapi

membantu menjelaskan secara filosofis bahwa tindakan tidak pernah benar-benar terlepas dari struktur makna yang menjadi orientasi seseorang.

Pembacaan komparatif tersebut menghasilkan satu konsekuensi penting: transformasi moral harus berlangsung pada tiga tingkat sekaligus pengetahuan mengenai kebaikan, kesadaran akan kebaikan, dan pembiasaan melakukan kebaikan. Pengetahuan tanpa kesadaran menghasilkan intelektualisme moral; kesadaran tanpa latihan menghasilkan ketidakstabilan; tindakan tanpa pemahaman menghasilkan konformisme. Akhlak yang matang baru terbentuk ketika ketiganya bertemu dalam satu struktur kepribadian.

Akhlak sebagai Manifestasi Ma‘rifat

Istilah *ma‘rifat* mengandung persoalan epistemologis sekaligus spiritual. Ia tidak cukup diterjemahkan sebagai “pengetahuan” apabila yang dimaksud adalah pengetahuan tentang Allah yang mengubah kualitas keberadaan manusia. Dalam tradisi tasawuf, *ma‘rifat* menunjuk kepada pengenalan yang bersifat eksistensial: pengetahuan yang tidak berhenti pada konsepsi tentang Tuhan, tetapi mengubah cara manusia memandang dirinya, dunia, sesama, dan tujuan hidup.

Persoalan yang muncul kemudian ialah bagaimana membedakan *ma‘rifat* yang autentik dari klaim pengalaman spiritual yang tidak memiliki konsekuensi moral. Jika seseorang mengaku mengenal Allah tetapi pengenalan tersebut tidak mengurangi kesombongan, ketidakadilan, kebencian, keserakahan, atau kecenderungan menyakiti sesama, maka klaim tersebut sekurang-kurangnya menghadapi persoalan serius pada tingkat pembuktian eksistensialnya. Monograf ini

tidak bermaksud menetapkan ukuran teologis absolut atas pengalaman batin, tetapi mengembangkan proposisi bahwa dalam tradisi Islam, kualitas spiritual tidak dapat dipisahkan dari buah moralnya.

Al-Qur'an menempatkan kemuliaan manusia bukan pada identitas sosial, genealogis, atau kelompok, melainkan pada ketakwaan (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[282] Struktur normatif ayat tersebut menggeser pusat nilai dari atribut eksternal kepada kualitas batin yang berhubungan dengan Allah. Ketakwaan bukan sekadar keadaan privat karena ia harus membentuk cara manusia berhubungan dengan manusia lain.

Dalam horizon Izutsu, konsep-kons[283]etis Qur'ani tidak berdiri sebagai kategori moral yang terisolasi, melainkan berada dalam jaringan semantik yang dibangun oleh relasi manusia dengan Tuhan. Dari perspektif ini, *ma'rifat* tidak seharusnya dipahami sebagai penambahan objek pengetahuan metafisik. Ia merupakan transformasi pusat orientasi manusia. Ketika Allah benar-benar menjadi pusat orientasi, perubahan tersebut semestinya mempunyai konsekuensi terhadap cara manusia menilai dirinya dan memperlakukan makhluk lain.

Di sinilah hubungan antara *ma'rifat* dan akhlak memperoleh bentuk yang lebih tajam. *Ma'rifat* berada pada dimensi pengenalan, tetapi pengenalan yang dimaksud adalah pengenalan yang mengubah subjek. Akhlak merupakan salah satu buah dari perubahan tersebut. Orang yang semakin sadar akan kebesaran Allah semestinya semakin menyadari keterbatasan dirinya; kesadaran ini berpotensi melahirkan tawaduk. Orang yang menyadari keluasan rahmat Allah semestinya lebih mampu mengembangkan rahmah. Orang yang menyadari bahwa

seluruh kekuasaan manusia bersifat sementara semestinya lebih berhati-hati dalam menggunakan kekuasaan.

Namun hubungan tersebut tidak boleh diformulasikan secara simplistis. Tidak setiap tindakan baik merupakan bukti *ma'rifat*, dan tidak setiap pengalaman spiritual dapat diukur langsung melalui satu tindakan moral. Kehidupan manusia kompleks, dan transformasi spiritual dapat berlangsung secara bertahap. Karena itu, lebih tepat mengatakan bahwa akhlak merupakan indikator eksternal yang penting bagi integritas transformasi spiritual, bukan ala[284]ntuk mengklaim secara pasti kedalaman pengalaman batin seseorang.

Perspektif al-Ghazālī membantu memperjelas hubungan tersebut. Dalam pembahasan tentang pembinaan jiwa, penyakit karakter dipandang sebagai penghalang yang mengganggu kemampuan hati untuk mengarahkan manusia kepada Allah. Akhlak dengan demikian tidak sekadar persoalan hubungan horizontal; ia juga berkaitan dengan kejernihan organ batin yang menjadi tempat berlangsungnya pengenalan spiritual.

Dalam kerangka tasawuf, relasi tersebut juga menjelaskan mengapa *tazkiyah* tidak dapat dipisahkan dari pembentukan karakter. Penyucian jiwa bukan proyek untuk menghasilkan pengalaman mistikal yang terpisah dari dunia. Ia justru harus tampak dalam perubahan cara manusia hidup. Yedi Supriadi menghubungkan *tazkiyat al-nafs* dengan praktik muhasabah, muraqaba[285]tawakkal, dan ridha, serta menekankan bahwa teori akhlak tanpa disiplin pembentukan diri kehilangan makna eksistensialnya.

Di sini terdapat perbedaan penting dengan konsepsi pengetahuan yang hanya bersifat informasional. Seseorang dapat mengetahui

definisi tawakkal, sabar, ikhlas, dan tawaduk tanpa memiliki salah satunya. *Ma'rifat* menuntut lebih dari itu karena ia mengubah hubungan manusia dengan pengetahuan. Pengetahuan tentang Allah tidak lagi hanya menjadi objek pemikiran, melainkan menjadi pusat orientasi yang memengaruhi pilihan.

Hadis tentang penyempurnaan akhlak, yang diriwayatkan dalam *Muwaṭṭa' Mālik* dan juga dalam *al-Adab al-Mufrad*, memberikan penguatan terhadap hubungan antara misi kenabian dan pembentukan karakter.[5] Riwayat tersebut harus dibaca secara hati-hati sesuai jalur transmisinya; pada *Muwaṭṭa' Mālik*, redaksi tersebut muncul dalam bentuk riwayat yang disampaikan Mālik dari apa yang telah sampai kepadanya, sementara dalam *al-Adab al-Mufrad* terdapat riwayat dengan sanad tersendiri. Karena itu, nilai argumentatifnya dapat digunakan tanpa melakukan generalisasi yang melampaui data hadis yang tersedia. Pembacaan tersebut menghasilkan pemahaman bahwa *ma'rifat* tidak boleh dinilai hanya dari keluasan kosakata spiritual, banyaknya pengalaman batin, atau kemampuan berbicara tentang Tuhan. Ukuran yang lebih mendasar adalah apakah pengenalan tersebut menghasilkan perubahan orientasi moral. *Ma'rifat* yang membebaskan manusia dari egoisme akan memiliki buah berbeda dari pengetahuan agama yang justru memperkuat ego religius.

Posisi argumentatif monograf ini dapat dirumuskan secara hati-hati: akhlak merupakan salah satu bentuk paling dapat dikenali dari daya transformatif ma'rifat. Ia bukan keseluruhan *ma'rifat*, tetapi menjadi salah satu buah yang membuktikan bahwa pengenalan spiritual tidak berhenti pada kesadaran subjektif. Dalam arti ini, akhlak berfungsi sebagai jembatan antara pengalaman batin dan realitas sosial.

Akhlak sebagai Parameter Transformasi Spiritual

Transformasi spiritual sering kali dibicarakan dalam bahasa pengalaman: kedalaman zikir, kekhusyukan ibadah, ketenangan batin, pengalaman kedekatan dengan Tuhan, atau perubahan kesadaran. Semua itu memiliki tempat yang sah dalam kehidupan spiritual. Akan tetapi, pengalaman batin mempunyai sifat yang sangat subjektif sehingga sulit dijadikan satu-satunya ukuran keberhasilan transformasi. Seseorang dapat merasa mengalami kedalaman spiritual dan pada saat yang sama tetap mempertahankan pola relasi yang manipulatif, kasar, atau eksploitatif.

Persoalan tersebut membawa pembahasan kepada pertanyaan yang lebih kritis: bagaimana transformasi spiritual dapat dikenali secara etis? Dalam kerangka yang dikembangkan di sini, akhlak merupakan salah satu parameter paling penting karena ia memperlihatkan apakah perubahan batin telah menembus pola hubungan manusia dengan dunia dan sesamanya.

Hadis Jibril memberikan fondasi konseptual bagi hubungan tersebut. *Iḥsān* didefinisikan melalui kesadaran bahwa Allah melihat manusia, bahkan ketika manusia tidak melihat-Nya.[286] Kesadaran tersebut secara implisit mengubah kualitas tindakan: manusia tidak lagi bertindak hanya karena dilihat manusia lain. Dengan demikian, spiritualitas bukan pelarian dari etika sosial, melainkan pendalaman alasan mengapa manusia harus bertindak secara benar.

Q.S. Āli ‘Imrān 3: 134 memberikan parameter yang lebih konkret: kemurahan hati, pengendalian amarah, dan kemampuan memaafkan ditempatkan dalam rangkaian yang berujung pada *iḥsān*. Struktur ayat tersebut penting karena menunjukkan bahwa kedalaman spiritual tidak

ditempatkan berlawanan dengan pengelolaan emosi dan hubungan sosial. Justru kemampuan mengelola diri dan memperlakukan orang lain dengan baik menjadi bagian dari tanda kematangan tersebut.

Parameter akhlak juga mengandung prinsip kontinuitas. Transformasi spiritual tidak seharusnya dinilai dari satu tindakan heroik, melainkan dari perubahan pola. Seseorang mungkin sesekali mampu bersikap sabar, tetapi transformas[287]piritual menuntut kecenderungan yang semakin stabil menuju kesabaran. Seseorang mungkin sekali memaafkan, tetapi perubahan karakter terlihat ketika pemaafan menjadi kemungkinan yang semakin mudah dipilih. Dalam bahasa Ibn Miskawayh, karakter justru berkaitan dengan keadaan jiwa yang relatif menetap dan melahirkan tindakan tanpa kebutuhan akan deliberasi baru pada setiap kesempatan.

Perspektif ini memiliki implikasi metodologis bagi pemahaman spiritualitas. Tidak cukup bertanya, “Apa yang dirasakan seseorang setelah beribadah?” Pertanyaan yangih menentukan adalah, “Bagaimana ibadah tersebut mengubah cara ia memperlakukan manusia?” Tidak cukup menanyakan seberapa sering seseorang berbicara tentang Tuhan; perlu dilihat apakah pembicaraan tersebut menghasilkan kerendahan hati atau justru superioritas moral. Tidak cukup menilai banyaknya aktivitas spiritual; perlu diperiksa apakah aktivitas tersebut mengurangi dominasi ego.

Dalam karya Yedi Supriadi, pembentukan karakter dikaitkan dengan disiplin *tazkiyat al-nafs* dan praktik muhasabah serta muraqabah.[4] Kerangka tersebut relevan untuk memperluas pemahaman pendidikan spiritual: perubahan karakter memerlukan proses sadar yang memungkinkan seseorang mengidentifikasi kecenderungan buruk,

mengawasi dirinya, dan melatih pola baru. Dengan demikian, spiritualitas tidak hanya berurusan dengan pengalaman transenden, tetapi juga dengan rekayasa moral terhadap diri sendiri.

Namun akhlak sebagai parameter transformasi spiritual tidak boleh berubah menjadi mekanisme penghakiman terhadap orang lain. Ada bahaya ketika ukuran moral digunakan untuk mengklaim kedalaman spiritual seseorang secara mutlak. Tradisi spiritual justru mengajarkan bahwa manusia tidak memiliki akses sempurna kepada kedalaman hati orang lain. Karena itu, akhlak lebih tepat digunakan sebagai parameter reflektif bagi diri sendiri dan sebagai indikator sosial yang terbatas, bukan sebagai alat untuk memberikan vonis final terhadap status spiritual seseorang.

Perbandingan dengan etika keutamaan Aristoteles memperkuat aspek kontinuitas tersebut. Keutamaan bukan sekadar tindakan yang benar, tetapi disposisi yang membuat seseorang mampu merespons secara tepat terhadap keadaan. Perbedaan fundamentalnya tetap berada pada orientasi akhir: etika Aristotelian berbicara tentang kehidupan yang berkembang dalam kerangka *eudaimonia*, sedangkan transformasi spiritual Islam berlangsung dalam horizon penghambaan, ketakwaan, dan pertanggungjawaban kepada Allah.

Dari sudut tersebut, akhlak dapat dipahami sebagai parameter antropologis sekaligus parameter spiritual. Secara antropologis, akhlak memperlihatkan manusia macam apa yang sedang dibentuk. Secara spiritual, ia memperlihatkan sejauh mana orientasi kepada Allah telah memperoleh konsekuensi dalam kehidupan konkret.

Proposisi ini juga memberi kritik terhadap spiritualitas yang terlalu interioristik. Spiritualitas yang hanya berputar pada pengalaman

subjektif berisiko kehilangan dimensi korektifnya. Akhlak menghadirkan koreksi tersebut karena ia memaksa pengalaman batin berhadapan dengan realitas: dengan keluarga, tetangga, orang yang berbeda pandangan, orang yang tidak memiliki kuasa, bahkan orang yang dianggap sebagai lawan.

Jika spiritualitas semakin tinggi tetapi kesombongan juga semakin tinggi, terdapat kontradiksi yang perlu direnungkan. Jika pengetahuan agama bertambah tetapi kemampuan memaafkan semakin berkurang, transformasi tersebut patut dievaluasi. Jika intensitas ibadah meningkat tetapi sensitivitas terhadap penderitaan orang lain menurun, maka terdapat kemungkinan bahwa spiritualitas belum menghasilkan integrasi moral. Karena itu, akhlak bukan sekadar "buah" spiritualitas dalam arti tambahan; ia juga berfungsi sebagai cermin yang memungkinkan spiritualitas menguji dirinya sendiri. Semakin mendalam transformasi spiritual, semakin besar tuntutan agar kebaikan menjadi karakter, bukan sekadar episode perilaku.

Akhlak sebagai Jalan Menuju Kesempurnaan Insan

Pembicaraan tentang kesempurnaan manusia selalu mengandung pertanyaan yang lebih mendalam daripada sekadar kemampuan. Manusia dapat menjadi semakin cerdas tanpa menjadi semakin bijaksana; semakin berkuasa tanpa semakin adil; semakin kaya tanpa semakin dermawan; semakin religius secara simbolik tanpa semakin rendah hati. Karena itu, kesempurnaan insan tidak dapat diukur hanya melalui ekspansi kapasitas manusia. Ia menyangkut arah penggunaan kapasitas tersebut dan kualitas manusia yang terbentuk di baliknya. Dalam tradisi etika Islam, kesempurnaan manusia mempunyai

hubungan erat dengan penyempurnaan jiwa dan karakter. Ibn Miskawayh menempatkan *kamāl al-insān*, kebajikan, pembentukan karakter, dan kebahagiaan dalam satu kerangka etis yang berpusat pada penyempurnaan jiwa.[288] Karakter yang baik bukan hasil akhir yang terpisah dari kesempurnaan manusia; ia merupakan salah satu jalan utama menuju keadaan manusia yang lebih sempurna.

Al-Ghazālī mengembangkan kerangka yang lebih spiritual. Disiplin jiwa dan pemurnian karakter tidak hanya dimaksudkan untuk membuat manusia[289]terima secara sosial, tetapi untuk membersihkan penghalang yang menghalangi perjalanan manusia menuju Allah.[2] Dengan demikian, kesempurnaan insan dalam horizon Islam tidak dapat dipisahkan dari orientasi transenden. Manusia sempurna bukan manusia yang mengambil tempat Tuhan, apalagi manusia yang menyamakan dirinya dengan Tuhan. Kesempurnaan justru terletak pada aktualisasi terbaik dirinya sebagai makhluk dan hamba Allah.

Pembedaan ontologis ini sangat penting ketika membicarakan spiritualitas dan *takhalluq*. Manusia tidak menjadi ilahi karena memiliki sifat-sifat moral seperti kasih sayang, keadilan, atau kemurahan hati. Sifat-sifat tersebut hadir pada manusia secara terbatas, analogis, dan sebagai kualitas makhluk. Kesempurnaan insan karena itu tidak berarti mendekati Allah dalam arti ontologis, melainkan semakin sempurna dalam penghambaan dan semakin tepat dalam menjalankan kapasitas kemanusiaannya.

Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13 menempatkan ketakwaan sebagai ukuran k[290]liaan di sisi Allah. Ayat tersebut dapat dibaca sebagai koreksi terhadap berbagai definisi kesempurnaan yang bertumpu pada status sosial, keturunan, identitas kelompok, atau superioritas budaya.

Kesempurnaan moral dalam perspektif Qur'ani bersifat transformatif: manusia menjadi mulia bukan karena apa yang secara eksternal melekat padanya, tetapi karena kualitas hubungan dirinya dengan Allah yang tercermin dalam kehidupannya.

Pada saat yang sama, Q.S. al-Qalam 68: 4 menempatkan keluhuran *khuluq* sebagai karakteristik yang sangat tinggi pada Nabi Muhammad ﷺ.[4] Ketika kedua ayat tersebut dibaca secara konseptual, tampak adanya hubungan antara kemuliaan spiritual dan kualitas moral. Ketakwaan yang tidak berbuah akhlak menghadapi persoalan dalam aktualisasinya; akhlak yang dilepaskan dari orientasi ketuhanan kehilangan salah satu sumber transendennya dalam kerangka Islam.

Perbandingan dengan Aristoteles kembali memberikan perspektif yang berguna. Aristoteles memandang keutamaan sebagai unsur sentral kehidupan yang baik dan menghubungkan kebajikan dengan kemampuan manusia menjalankan kehidupan secara berkembang.[5] Tradisi Islam memiliki kemiripan dalam menempatkan karakter sebagai unsur penting kesempurnaan, tetapi berbeda dalam menentukan horizon finalnya. Kesempurnaan Aristotelian berpusat pada *eudaimonia* dan kehidupan manusia yang baik, sementara kesempurnaan Islam mengintegrasikan kebahagiaan, kebajikan, penyucian jiwa, dan orientasi kepada Allah.

Perbandingan ini menunjukkan bahwa gagasan kesempurnaan insan tidak boleh direduksi menjadi moralitas sosial. Kesempurnaan tidak hanya berarti menjadi warga masyarakat yang baik. Ia mencakup integrasi antara akal, kehendak, emosi, tubuh, jiwa, relasi sosial, dan orientasi spiritual. Akhlak menjadi medan tempat integrasi tersebut dapat diamati.

Dalam konteks pendidikan, konsekuensinya sangat besar. Pendidikan yang hanya m[291]embangkan kecerdasan tanpa karakter menghasilkan manusia dengan kapasitas tinggi tetapi orientasi moral yang belum tentu matang. Pendidikan agama yang hanya menambah pengetahuan normatif juga belum menyelesaikan persoalan. Yang diperlukan adalah pendidikan yang mengubah pengetahuan menjadi kebiasaan, kebiasaan menjadi karakter, dan karakter menjadi cara berada.

Yedi Supriadi menekankan bahwa pendidikan Islam tidak cukup berhenti pada penguasaan teks, tetapi perlu mengarah pada pembentukan karakter dan implementasi nilai dalam kehidupan sehari-hari.[6] Perspektif ini memperkuat argumen bahwa pendidikan spiritual dan pendidikan moral tidak seharusnya dipisahkan secara tajam. Pembentukan manusia yang utuh menuntut integrasi antara pengetahuan, disiplin diri, keteladanan, pembiasaan, dan kesadaran spiritual.

Charles Taylor, meskipun berasal dari konteks filsafat moral modern yang berbeda, membantu memperjelas bahwa manusia selalu membentuk identitas melalui horizon mengenai apa yang dianggap baik dan bernilai.[7] Perspektif tersebut dapat dipertemukan secara dialogis dengan tradisi Islam: manusia tidak menjadi dirinya hanya melalui apa yang diketahuinya, tetapi melalui apa yang ia cintai dan jadikan orientasi hidup. Perbedaan mendasarnya ialah bahwa dalam kerangka Islam, horizon nilai tersebut tidak sepenuhnya merupakan konstruksi subjektif, sebab wahyu menyediakan orientasi normatif yang melampaui preferensi individual. Dari seluruh pembahasan Bab 10 dapat dikembangkan konstruksi konseptual mengenai hubungan

ma‘rifat–kesadaran–akhlak–kesempurnaan insan. *Ma‘rifat* mengubah pusat pengenalan; pengenalan yang berubah melahirkan kesadaran baru; kesadaran yang dilatih membentuk disposisi; disposisi yang stabil melahirkan akhlak; dan akhlak yang matang mengintegrasikan manusia menuju bentuk kemanusiaan yang lebih utuh. Rangkaian ini bukan urutan mekanis yang selalu bergerak lurus, melainkan lingkaran pembentukan yang terus berlangsung Akhlak karenanya bukan sekadar hasil akhir perjalanan spiritual. Ia sekaligus jalan. Sabar yang dilakukan dengan sadar melatih jiwa menjadi sabar. Pemaafan yang dipilih secara berulang membentuk kapasitas memaafkan. Kejujuran yang dipertahankan ketika merugikan kepentingan pribadi membangun integritas. Kerendahan hati yang terus dilatih mengikis dominasi ego. Setiap tindakan moral sekaligus merupakan tindakan pembentukan diri. Pada tingkat paling mendalam, kesempurnaan insan bukanlah keadaan tanpa kekurangan sama sekali. Manusia tetap makhluk yang terbatas, rentan terhadap kesalahan, lupa, dan perubahan keadaan. Kesempurnaan yang dimaksud lebih tepat dipahami sebagai aktualisasi yang semakin utuh terhadap tujuan kemanusiaannya: kemampuan mengarahkan akal, kehendak, emosi, dan tindakan kepada kebaikan yang diakui sebagai benar di hadapan Allah. Posisi argumentatif monograf ini akhirnya dapat dirumuskan sebagai berikut: akhlak merupakan jalan menuju kesempurnaan insan karena ia mengubah nilai yang diketahui menjadi kualitas yang dihayati, kualitas yang dihayati menjadi disposisi, dan disposisi menjadi cara berada yang konsisten. Dalam perspektif tersebut, manusia tidak menjadi sempurna karena mengetahui lebih banyak tentang kebaikan, melainkan karena dirinya semakin menjadi baik melalui kebenaran yang diketahuinya.

AKHLAK DAN ADAB: DARI KEADAAN BATIN MENUJU KESEMPURNAAN KEHAMBAAN

Hakikat Akhlak dan Adab

Pembicaraan mengenai akhlak dan adab dalam tradisi Islam tidak memadai apabila keduanya dipersempit menjadi seperangkat aturan kesopanan atau daftar kebajikan yang harus dipraktikkan secara lahiriah. Keduanya berhubungan dengan pertanyaan yang lebih mendasar: manusia macam apakah yang hendak dibentuk oleh agama, bagaimana keadaan batinnya ditata, dan ke arah mana seluruh tindakan manusia diarahkan. Karena itu, akhlak dan adab harus dibaca dalam horizon antropologi dan teologi Islam, bukan semata-mata dalam kategori etika sosial.

Al-Qur'an memberikan salah satu titik pijak terpenting melalui penggambaran Nabi Muhammad ﷺ sebagai pribadi yang berada pada *khuluq* yang agung (Q.S. al-Qalam 68: 4).[292] Ayat tersebut penting bukan hanya karena memberikan legitimasi normatif terhadap keutamaan akhlak, melainkan karena ia menempatkan kualitas moral pada diri seorang manusia yang menjadi teladan konkret. Akhlak dengan demikian bukan sekadar abstraksi normatif. Ia memperoleh bentuk historis dan eksistensial melalui manusia yang menjadikan wahyu sebagai pola hidup. Dalam tafsir al-Baghawī, *khuluq* pada ayat tersebut bahkan dihubungkan dengan agama dan adab Al-Qur'an, sehingga dimensi moral tidak dipisahkan dari keseluruhan tatanan wahyu.[293]

Dari sini dapat dikembangkan pemahaman bahwa akhlak merupakan kualitas yang relatif menetap dalam diri, yang membuat

seseorang cenderung melakukan tindakan tertentu secara spontan dan konsisten. Tradisi etika Islam memiliki kedekatan tertentu dengan gagasan *khuluq* sebagai disposisi karakter, sementara Ibn Miskawayh mengembangkan pembahasan etika dengan menempatkan pembentukan karakter sebagai persoalan penataan jiwa dan pembiasaan keutamaan.[294] Dalam horizon filsafat moral Aristoteles, terdapat kemiripan struktural melalui konsep *hexis*, yakni disposisi yang terbentuk melalui pembiasaan dan mengarahkan manusia untuk merasakan, memilih, serta bertindak secara tepat.[295] Kemiripan ini tidak berarti bahwa etika Islam dan Aristotelian identik. Perbedaannya justru penting: dalam Islam, karakter memperoleh orientasi transenden melalui hubungan manusia dengan Allah, wahyu, ibadah, dan kehidupan akhirat.

Adab menambahkan dimensi lain. Ia tidak hanya menyangkut kualitas internal seseorang, tetapi juga ketepatan menempatkan diri, tindakan, pengetahuan, dan hubungan dalam suatu tatanan yang dianggap benar. Dalam pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas, *adab* berhubungan erat dengan pengenalan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud, sehingga kehilangan adab pada akhirnya dapat menjadi persoalan epistemologis dan ontologis, bukan hanya persoalan sopan santun.[296] Manusia yang beradab bukan sekadar manusia yang santun, melainkan manusia yang mengetahui siapa dirinya, kepada siapa ia bertanggung jawab, bagaimana ia memperlakukan pengetahuan, dan bagaimana ia menempatkan dunia dalam relasinya dengan Allah.

Karena itu, akhlak dan adab dapat dipahami sebagai dua dimensi yang saling mengandaikan. Akhlak terutama menunjuk kepada kualitas

karakter yang bersemayam dalam diri, sedangkan adab menunjuk kepada ketepatan aktualisasi kualitas tersebut dalam relasi dan tatanan kehidupan. Akhlak tanpa adab berisiko menjadi kebajikan yang tidak menemukan bentuk sosial dan spiritual yang tepat. Sebaliknya, adab tanpa akhlak mudah berubah menjadi formalitas perilaku. Kesatuan keduanya membentuk manusia yang bukan hanya mengetahui kebaikan, tetapi telah mengalami kebaikan sebagai kualitas dirinya dan mampu menempatkannya secara tepat dalam kehidupan.

Perbedaan Akhlak dan Adab

Perbedaan antara akhlak dan adab tidak sebaiknya dirumuskan sebagai pembedaan sederhana antara “batin” dan “lahir”. Pembedaan semacam itu membantu sebagai titik awal, tetapi tidak cukup untuk menangkap kedalaman kedua konsep tersebut. Akhlak memang menunjuk kepada kualitas karakter dan keadaan jiwa, sedangkan adab memiliki hubungan kuat dengan cara seseorang menampilkan kualitas tersebut dalam situasi tertentu. Namun, adab juga menyangkut kesadaran mengenai struktur nilai yang menentukan apa yang tepat, kepada siapa sesuatu diarahkan, dan mengapa tindakan tertentu dianggap benar.

Akhlak dengan demikian memiliki dimensi disposisional. Kejujuran, misalnya, bukan hanya tindakan mengatakan sesuatu yang benar pada satu kesempatan, tetapi kecenderungan karakter untuk menghargai kebenaran dan menolak manipulasi sekalipun kebohongan mungkin memberikan keuntungan. Dalam etika kebajikan, pembedaan antara tindakan yang kebetulan benar dan karakter yang sungguh-sungguh baik merupakan persoalan fundamental. Seseorang dapat melakukan

tindakan benar karena takut dihukum, ingin dipuji, atau karena memang telah menjadikan kebaikan sebagai bagian dari dirinya. Yang terakhir menunjukkan kedalaman karakter.[297]

Adab bergerak pada wilayah ketepatan. Orang yang memiliki kejujuran tetap membutuhkan adab agar mengetahui bagaimana, kapan, dan dengan cara apa kebenaran disampaikan. Kejujuran yang tidak memiliki pertimbangan terhadap konteks dapat berubah menjadi kekasaran; keberanian yang tidak disertai ketepatan dapat berubah menjadi agresivitas; bahkan ibadah yang benar secara formal dapat kehilangan adab apabila dilakukan dengan kesombongan. Adab karena itu tidak identik dengan kelembutan perilaku. Ia adalah kemampuan menempatkan suatu tindakan pada tempat moral dan spiritual yang semestinya.

Pemikiran al-Attas memberikan kedalaman tertentu terhadap pengertian ini. Adab berkaitan dengan pengakuan terhadap tempat yang tepat bagi sesuatu dalam tatanan realitas. Konsekuensinya, kesalahan adab dapat terjadi bukan hanya dalam hubungan antarmanusia, tetapi juga dalam hubungan manusia dengan ilmu, diri sendiri, alam, dan Allah.[298] Dalam perspektif tersebut, seorang manusia dapat disebut tidak beradab bukan karena ia tidak mengetahui etiket sosial, melainkan karena ia gagal mengenali hierarki nilai yang seharusnya mengatur kehidupannya.

Di sinilah perbedaan akhlak dan adab menjadi produktif. Akhlak menjawab pertanyaan mengenai “bagaimana kualitas diri seseorang?”, sedangkan adab memperluasnya menjadi “bagaimana kualitas diri itu ditempatkan secara tepat dalam suatu relasi?”. Akhlak berkaitan dengan pembentukan karakter; adab berkaitan dengan artikulasi

karakter dalam tatanan. Keduanya bertemu dalam tindakan, tetapi tidak dapat direduksi satu sama lain.

Pembedaan ini sekaligus menghindarkan dua reduksionisme. Pertama, reduksionisme psikologis yang menjadikan akhlak semata-mata persoalan perasaan atau kepribadian. Kedua, reduksionisme sosial yang menjadikan adab semata-mata aturan sopan santun. Islam menuntut lebih dari keduanya. Akhlak harus memiliki orientasi normatif, sementara adab harus berakar pada pengenalan terhadap kebenaran.

Dengan demikian, relasi akhlak dan adab dapat dirumuskan secara lebih integratif: akhlak adalah kualitas kebajikan yang membentuk subjek, sedangkan adab adalah ketepatan aktualisasi kualitas tersebut dalam tatanan relasional yang benar. Rumusan ini merupakan sintesis analitis, bukan definisi yang harus dinisbatkan secara identik kepada satu tokoh. Ia memungkinkan pembahasan berikutnya bergerak dari karakter menuju tindakan tanpa memutus hubungan antara keadaan batin dan struktur nilai yang melingkupinya.

Relasi Iman, Akhlak, dan Adab

Iman, akhlak, dan adab tidak berada dalam tiga ruang kehidupan yang terpisah. Ketiganya membentuk suatu struktur keberagamaan yang bergerak dari orientasi keyakinan menuju pembentukan karakter dan kemudian menuju ketepatan tindakan. Jika iman hanya dipahami sebagai pengakuan intelektual, agama kehilangan dimensi pembentukan manusia. Jika akhlak dipisahkan dari iman, kebajikan dapat kehilangan horizon transendennya. Jika adab dipisahkan dari keduanya, perilaku keagamaan berisiko menjadi formalitas tanpa

kedalaman. Iman memberikan orientasi terdalam. Ia menentukan kepada siapa manusia mempersembahkan eksistensinya, apa yang dianggap sebagai kebenaran tertinggi, dan ke mana kehidupan diarahkan. Al-Qur'an tidak menggambarkan manusia sebagai makhluk yang hidup tanpa tujuan. Penciptaan jin dan manusia dikaitkan dengan pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[299] Ayat tersebut memberikan kerangka ontologis bagi seluruh pembicaraan mengenai akhlak: manusia bukan pusat absolut bagi dirinya sendiri. Ia adalah makhluk yang memiliki hubungan fundamental dengan Sang Pencipta.

Dari orientasi tersebut lahirlah akhlak. Iman yang sungguh-sungguh mengubah cara manusia memandang dirinya, orang lain, kekuasaan, harta, kesenangan, penderitaan, dan masa depan. Dalam arti ini, akhlak bukan tambahan eksternal terhadap iman. Ia merupakan konsekuensi eksistensial dari iman yang meresap ke dalam karakter. Namun hubungan tersebut tidak bersifat otomatis. Seseorang dapat mengakui kebenaran agama secara verbal tetapi belum mengalami transformasi karakter. Karena itu, iman harus mengalami proses internalisasi, pembiasaan, pengawasan diri, dan pengujian dalam tindakan.

Adab menjadi ruang tempat transformasi tersebut memperoleh bentuk. Ketika iman menentukan orientasi, akhlak membentuk kualitas batin, adab mengatur aktualisasinya. Hubungan ini menjelaskan mengapa ilmu dalam tradisi Islam tidak semata-mata diukur dari jumlah informasi yang dikuasai. Pengetahuan menuntut ketepatan sikap terhadap kebenaran, guru, sesama manusia, dan objek yang dipelajari. Al-Attas secara konsisten menghubungkan pendidikan Islam dengan penanaman *adab*, sebab pengetahuan yang terlepas dari adab dapat menghasilkan kecerdasan tanpa kebijaksanaan.[300] Di sini terdapat perbedaan penting dengan pendekatan moral yang semata-mata

menekankan kepatuhan terhadap aturan. Etika kebajikan Aristotelian, misalnya, juga menolak reduksi moralitas menjadi pengetahuan mengenai aturan; kebajikan menuntut pembentukan disposisi dan kemampuan praktis untuk melihat apa yang tepat dalam situasi konkret.[301] Akan tetapi, kerangka Islam memperluasnya dengan menjadikan Allah sebagai horizon terakhir dari orientasi moral. Karena itu, kebajikan bukan sekadar sarana menuju *flourishing* manusia dalam pengertian filosofis, melainkan bagian dari perjalanan kehambaan.

Relasi iman, akhlak, dan adab karenanya bersifat dinamis. Iman memberikan orientasi; akhlak membentuk subjek; adab mengatur aktualisasi; amal menguji kesungguhan keseluruhan struktur tersebut. Jika salah satu unsur dilemahkan, integritas keberagamaan terganggu. Iman tanpa akhlak dapat berubah menjadi klaim; akhlak tanpa iman dapat kehilangan horizon ketuhanan; adab tanpa keduanya dapat menjadi etiket kosong.

Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan dari relasi ini ialah bahwa keberagamaan yang matang tidak diukur hanya dari apa yang diyakini manusia, tetapi dari sejauh mana keyakinan itu mengubah struktur batinnya dan kemudian menemukan bentuk yang tepat dalam tindakannya. Dengan cara demikian, iman, akhlak, dan adab tidak dipahami sebagai tiga mata pelajaran moral yang berdampingan, melainkan sebagai tiga dimensi dari satu proses pembentukan manusia sebagai *'abd*.

Akhlak sebagai Keadaan Batin

Akhlak mencapai kedalamannya ketika ia dipahami bukan pertama-tama sebagai perilaku, melainkan sebagai kualitas jiwa yang melahirkan perilaku. Tindakan merupakan gejala yang tampak; akhlak adalah

struktur batin yang membuat tindakan tertentu menjadi mungkin, berulang, dan relatif stabil. Karena itu, persoalan akhlak pada tingkat yang paling mendasar bukan sekadar “apa yang dilakukan manusia”, melainkan “manusia seperti apa yang melakukan tindakan tersebut”.

Ibn Miskawayh memberikan salah satu artikulasi filosofis penting mengenai persoalan ini. *Tahdhīb al-Akhlāq* menempatkan pembentukan karakter dalam hubungan dengan jiwa, keseimbangan daya-dayanya, dan pembiasaan keutamaan.[302] Pendekatan tersebut memperlihatkan bahwa kebajikan tidak lahir dari keputusan sesaat. Ia membutuhkan proses pembentukan yang membuat tindakan baik semakin selaras dengan struktur kepribadian.

Aristoteles mengembangkan gagasan yang memiliki kemiripan struktural melalui *hexis*. Kebajikan adalah disposisi yang dibentuk oleh kebiasaan, tetapi bukan kebiasaan mekanis. Ia mencakup cara seseorang merasakan, menginginkan, memilih, dan menilai.[303] Orang yang benar-benar jujur tidak sekadar melakukan tindakan jujur; kejujuran telah menjadi bagian dari cara ia memahami dirinya dan realitas. Karena itu, akhlak tidak identik dengan kepatuhan eksternal.

Tradisi spiritual Islam membawa pembahasan tersebut lebih jauh melalui perhatian terhadap *qalb*, *nafs*, niat, penyakit batin, dan penyucian jiwa. Dalam struktur *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, al-Ghazālī menempatkan pembahasan tentang kehidupan batin, penyakit jiwa, dan keutamaan sebagai bagian penting dari keseluruhan proyek menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama.[304] Ini menunjukkan bahwa agama tidak dipahami hanya sebagai pengaturan anggota tubuh, melainkan sebagai proses transformasi pusat batin manusia. Dimensi batin ini sekaligus menjelaskan mengapa tindakan yang secara lahiriah

sama dapat memiliki nilai moral yang berbeda. Memberi kepada orang lain dapat lahir dari kemurahan hati, tetapi dapat pula lahir dari keinginan memperoleh pujian. Berbicara lembut dapat merupakan ekspresi kasih sayang, tetapi dapat pula menjadi strategi manipulatif. Secara lahiriah tindakan-tindakan tersebut sulit dibedakan; secara batiniah perbedaannya fundamental.

Namun penekanan pada batin tidak boleh membawa kita kepada subjektivisme. Akhlak Islam bukan sekadar "perasaan baik" yang ditentukan individu. Keadaan batin tetap diuji oleh wahyu, teladan kenabian, dan konsekuensi tindakan. Karena itu, kemurnian niat tidak dapat digunakan untuk membenarkan perilaku yang secara objektif bertentangan dengan prinsip agama. Batin dan lahir harus saling mengoreksi.

Di sinilah konsep akhlak memiliki dimensi transformasional. Tujuannya bukan sekadar membuat manusia tampak baik, tetapi membuat kebaikan semakin menjadi karakter. Dalam bahasa yang lebih reflektif, akhlak adalah keadaan ketika kebaikan tidak lagi hanya menjadi sesuatu yang diperintahkan dari luar, melainkan telah memperoleh rumah di dalam diri.

Monograf ini memandang keadaan batin tersebut sebagai jembatan antara iman dan tindakan. Akhlak menjadi indikator apakah nilai telah benar-benar masuk ke dalam struktur kepribadian atau masih berada pada tingkat pengetahuan. Seseorang dapat mengetahui kesabaran tanpa menjadi sabar, mengetahui keikhlasan tanpa ikhlas, dan mengetahui kerendahan hati tanpa rendah hati. Jarak antara mengetahui dan menjadi itulah ruang utama pendidikan akhlak.

Adab sebagai Manifestasi Akhlak

Jika akhlak menunjuk kepada kualitas batin, adab memperlihatkan bagaimana kualitas itu bekerja ketika manusia berhadapan dengan kenyataan. Adab adalah bentuk ketepatan. Ia mengandaikan bahwa tidak setiap tindakan yang secara umum disebut "baik" otomatis tepat dalam setiap keadaan. Kebaikan memerlukan pengetahuan tentang konteks, hubungan, tujuan, hierarki nilai, dan batas-batas yang harus dijaga.

Karena itu, adab tidak boleh disamakan dengan etiket. Etiket terutama mengatur konvensi perilaku; adab menyentuh alasan yang membuat suatu perilaku tepat. Seorang manusia mungkin menguasai banyak aturan kesopanan tetapi tetap kehilangan adab apabila ia tidak mengetahui bagaimana memperlakukan ilmu, kekuasaan, orang yang lemah, orang yang berbeda, atau bahkan dirinya sendiri. Adab mengandung dimensi penilaian.

Pemikiran al-Attas sangat penting pada titik ini. Dalam kerangka *ta'dīb*, pendidikan tidak berhenti pada transfer pengetahuan, melainkan mengarahkan manusia kepada pengenalan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud.[305] Dengan demikian, adab adalah pengetahuan yang telah menemukan bentuk normatifnya dalam perilaku. Orang beradab bukan sekadar orang yang "bersikap baik", tetapi orang yang memahami proporsi.

Dalam tradisi etika kebajikan, persoalan proporsi ini memiliki padanan dalam gagasan *practical wisdom*. Aristoteles menegaskan bahwa etika tidak dapat direduksi menjadi prosedur keputusan yang berlaku mekanis untuk setiap keadaan. Manusia perlu mengembangkan kemampuan melihat apa yang tepat dalam situasi

konkret.[306] Persamaan ini menunjukkan bahwa pembentukan moral membutuhkan lebih dari hafalan norma. Akan tetapi, dalam Islam, kemampuan praktis tersebut tidak berdiri bebas; ia dibatasi dan diarahkan oleh wahyu serta orientasi kehambaan.

Adab karena itu dapat disebut sebagai "kecerdasan moral yang berwujud". Ia membuat seseorang mampu mengubah prinsip menjadi tindakan yang proporsional. Mengetahui bahwa menghormati orang lain adalah baik belum menjelaskan bagaimana penghormatan diberikan kepada seorang guru, anak kecil, lawan, orang miskin, atau seorang penguasa. Prinsip yang sama dapat menuntut bentuk tindakan yang berbeda karena relasinya berbeda.

Dimensi ini menjelaskan pula mengapa adab berkaitan erat dengan ilmu. Pengetahuan tanpa adab dapat melahirkan kesombongan epistemik: seseorang mengetahui sesuatu lalu merasa berhak merendahkan orang lain. Sebaliknya, adab terhadap ilmu melahirkan kerendahan hati intelektual, kesediaan membedakan yang diketahui dari yang belum diketahui, dan kesadaran bahwa kemampuan memahami tidak menjadikan manusia pemilik mutlak kebenaran.

Akhlak yang matang dengan demikian selalu mencari bentuk melalui adab. Kesabaran menjadi adab dalam menghadapi manusia dan keadaan; kejujuran menjadi adab dalam berbicara; amanah menjadi adab dalam menggunakan kekuasaan; kerendahan hati menjadi adab dalam menerima ilmu; dan kasih sayang menjadi adab dalam memperlakukan makhluk.

Posisi argumentatif monograf ini adalah bahwa adab tidak berada di luar akhlak sebagai lapisan tambahan. Ia merupakan artikulasi sosial, epistemologis, dan spiritual dari akhlak yang telah berakar. Karena itu,

kualitas akhlak seseorang dapat diuji bukan hanya melalui apa yang ia rasakan di dalam dirinya, tetapi melalui ketepatan cara ia menempatkan dirinya di tengah tatanan kehidupan.

Akhlak kepada Allah

Istilah "akhlak kepada Allah" harus digunakan dengan kehati-hatian teologis. Allah bukan sesama manusia yang dapat diperlakukan dengan pola relasional yang sama. Karena itu, akhlak kepada Allah tidak berarti manusia memperlakukan Allah sebagai objek moral sebagaimana ia memperlakukan manusia. Yang dimaksud adalah kualitas batin manusia dalam relasinya sebagai makhluk terhadap al-Khāliq: pengakuan, ketundukan, cinta, rasa takut, harap, syukur, tawakal, dan keikhlasan.

Dasar terdalamnya adalah tauhid. Manusia tidak memiliki eksistensi mandiri dalam arti mutlak. Ia menerima keberadaan, kemampuan, kesempatan, dan kehidupan sebagai pemberian. Karena itu, relasi manusia dengan Allah secara fundamental adalah relasi kehambaan. Al-Qur'an menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[307] Pengabdian tersebut bukan karena Allah membutuhkan manusia, melainkan karena manusia membutuhkan orientasi kepada Allah agar keberadaannya menemukan tujuan yang benar.

Akhlak kepada Allah karena itu pertama-tama berupa pengakuan ontologis. Kesombongan merupakan cacat bukan hanya karena ia menyinggung manusia lain, tetapi karena ia mengandung ilusi kemandirian. Sebaliknya, kerendahan hati spiritual bukan penghinaan terhadap diri, melainkan kesadaran bahwa manusia adalah makhluk yang menerima segala sesuatu dari Allah dan bertanggung jawab atas

cara ia menggunakannya. Di sini penting dibedakan antara kerendahan hati dan pasivitas. Kehambaan tidak berarti meniadakan kapasitas manusia. Justru karena manusia diberi akal, kehendak, dan kemampuan memilih, ia bertanggung jawab secara moral. Kehambaan yang benar mengubah penggunaan kapasitas tersebut: ilmu menjadi amanah, kekuasaan menjadi tanggung jawab, harta menjadi sarana kebajikan, dan kebebasan menjadi ruang pengabdian.

Akhlak kepada Allah juga tidak boleh direduksi menjadi emosi religius. Cinta kepada Allah, misalnya, tidak cukup diukur dari intensitas perasaan. Al-Qur'an memberikan ukuran yang lebih objektif dengan menghubungkan klaim cinta kepada Allah dengan mengikuti Rasul (Q.S. Āli ʿImrān 3: 31).[308] Dengan demikian, cinta memiliki konsekuensi etis dan praksis. Ia harus terlihat dalam orientasi hidup.

Konsep ini menghindarkan dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah legalisme yang melihat hubungan dengan Allah hanya sebagai kepatuhan mekanis. Ekstrem kedua adalah spiritualisme subjektif yang mengklaim kedekatan dengan Allah tanpa keterikatan pada tuntunan wahyu. Keduanya kehilangan integrasi. Dalam kerangka Islam, batin dan syariat, cinta dan ketaatan, pengalaman spiritual dan tanggung jawab moral tidak semestinya dipertentangkan.

Akhlak kepada Allah akhirnya merupakan pembentukan manusia yang menyadari batas dirinya tanpa kehilangan martabatnya. Ia tidak menyembah dirinya, masyarakat, ideologi, harta, atau kekuasaan. Ia menerima bahwa seluruh nilai yang lain memperoleh tempatnya setelah hubungan dengan Allah ditempatkan pada posisi tertinggi.

Dengan demikian, akhlak kepada Allah adalah fondasi terdalam bagi seluruh akhlak lainnya. Cara manusia memperlakukan makhluk

pada akhirnya dipengaruhi oleh cara ia memahami kedudukannya sendiri di hadapan Sang Pencipta. Kehambaan yang benar bukan pengerdilan manusia, melainkan pembebasan manusia dari penghambaan kepada selain Allah.

Adab kepada Allah

Adab kepada Allah merupakan bentuk paling mendasar dari kesadaran akan ketidaksejajaran ontologis antara al-Khāliq dan makhluk. Karena Allah adalah Tuhan, sedangkan manusia adalah hamba, maka relasi kepada-Nya tidak dapat dibangun atas asumsi kesetaraan. Adab di sini berarti menempatkan Allah pada kedudukan yang sesuai dengan keagungan-Nya dan menempatkan diri pada kedudukan yang sesuai dengan kehambaan.

Kesalahan dalam adab kepada Allah dapat muncul dalam bentuk yang halus. Ia tidak selalu berupa penolakan terhadap Tuhan. Kesalahan dapat muncul ketika manusia menempatkan keinginannya sebagai ukuran tertinggi, memandang ibadah sebagai sarana untuk memuaskan ego spiritual, atau menganggap pengalaman keagamaan personal sebagai otoritas yang mengatasi wahyu. Dalam semua kasus tersebut terdapat persoalan penempatan: manusia mengambil posisi yang bukan miliknya.

Tauhid karena itu bukan sekadar proposisi teologis bahwa Allah itu satu. Tauhid menuntut reorganisasi seluruh pusat kehidupan. Ketika Allah menjadi pusat orientasi, maka kehendak manusia tidak lagi menjadi ukuran absolut. Keinginan harus ditimbang; ambisi harus dibatasi; kekuasaan harus dipertanggungjawabkan; dan pengetahuan harus disertai kesadaran akan keterbatasan.

Adab kepada Allah juga menuntut penghormatan terhadap apa yang berasal dari-Nya. Penghormatan terhadap wahyu, ibadah, tempat ibadah, ilmu agama, dan simbol-simbol kesucian tidak boleh dipahami sebagai formalitas belaka. Ia mencerminkan kesadaran bahwa manusia tidak hidup dalam dunia yang sepenuhnya profan dan netral. Ada realitas yang menuntut penghormatan karena keterkaitannya dengan Yang Mahasuci.

Namun, adab tidak sama dengan rasa takut yang patologis. Dalam tradisi Islam, relasi dengan Allah dibangun oleh keseimbangan antara *khawf* dan *rajāʾ*, antara rasa takut dan harapan. Takut menjaga manusia dari keberanian moral yang salah tempat; harapan mencegah rasa takut berubah menjadi keputusasaan. Keduanya diarahkan oleh kesadaran akan keadilan dan rahmat Allah.

Adab kepada Allah juga tampak dalam cara manusia menerima ketentuan-Nya. Tawakal bukan alasan untuk meninggalkan ikhtiar, dan ridha bukan berarti menganggap semua keadaan manusia secara moral sudah benar. Seorang hamba dapat ridha terhadap ketentuan Allah sambil tetap menolak kezaliman yang dilakukan manusia. Pembedaan ini penting agar spiritualitas tidak berubah menjadi legitimasi bagi ketidakadilan.

Pada tingkat yang lebih dalam, adab kepada Allah berarti berhenti menjadikan agama sebagai alat legitimasi ego. Ibadah tidak dilakukan untuk membangun superioritas atas orang lain. Ilmu agama tidak menjadi modal untuk merendahkan. Kesalehan tidak menjadi sumber klaim kemuliaan pribadi. Semakin dalam kehambaan, semakin kuat kesadaran bahwa segala kebaikan adalah karunia yang menuntut syukur, bukan alasan untuk membanggakan diri. Karena itu, adab

kepada Allah dapat dirumuskan sebagai ketepatan ontologis, spiritual, dan moral dalam menempatkan Allah sebagai Tuhan dan manusia sebagai hamba. Dari ketepatan inilah lahir bentuk-bentuk adab yang lain. Ketika pusat telah benar, orientasi kehidupan mulai memperoleh keteraturan.

Tauhid sebagai Fondasi Adab

Adab tidak mungkin memperoleh dasar yang kokoh apabila realitas dipahami sebagai tatanan tanpa pusat. Dalam Islam, pusat tersebut adalah tauhid. Tauhid bukan sekadar keyakinan bahwa Tuhan berjumlah satu, melainkan kesadaran bahwa hanya Allah yang memiliki kedudukan ketuhanan secara mutlak. Kesadaran ini memiliki konsekuensi etis karena ia menentukan hierarki segala sesuatu yang lain.

Jika Allah ditempatkan sebagai pusat, manusia tidak lagi bebas menyusun hierarki nilai berdasarkan kepentingan sesaat. Harta dapat bernilai, tetapi tidak absolut; kekuasaan dapat diperlukan, tetapi bukan sumber legitimasi terakhir; ilmu memiliki kemuliaan, tetapi tidak menjadikan manusia mahatahu. Semua memperoleh tempatnya secara proporsional. Di sinilah tauhid berfungsi sebagai prinsip adab.

Perspektif al-Attas membantu memperjelas hubungan tersebut. Kehilangan adab berkaitan dengan kekeliruan dalam mengenali tempat sesuatu dalam tatanan realitas.[309] Dari perspektif ini, kekacauan moral dapat dipahami sebagai kekacauan hierarki. Ketika sesuatu yang rendah ditempatkan di atas yang tinggi, atau sesuatu yang instrumental diperlakukan sebagai tujuan akhir, manusia mengalami ketidakadilan terhadap realitas.

Pemikiran ini dapat dibandingkan dengan tradisi etika kebajikan Aristoteles yang juga menaruh perhatian pada keteraturan tujuan. Kehidupan baik memerlukan kemampuan membedakan tujuan tertinggi dari sarana-sarana yang bernilai lebih rendah.[310] Akan tetapi, Islam memberikan struktur transenden yang lebih tegas: tujuan akhir manusia tidak berhenti pada *flourishing* manusiawi, melainkan terarah kepada Allah dan kehidupan akhirat.

Tauhid juga membebaskan manusia dari absolutisasi terhadap selain Allah. Dalam pengertian sosial-politik, ini berarti manusia tidak boleh mengangkat penguasa, kelompok, ideologi, tradisi, atau bahkan dirinya sendiri menjadi sumber kebenaran yang tidak dapat dikritik. Dalam pengertian psikologis, tauhid membebaskan manusia dari ketergantungan mutlak terhadap pengakuan manusia. Dalam pengertian spiritual, ia memurnikan orientasi ibadah.

Adab karenanya tidak hanya mengajarkan "bagaimana bersikap sopan", tetapi "apa yang harus ditempatkan paling tinggi". Seseorang dapat sangat santun namun kehilangan tauhid apabila seluruh hidupnya sebenarnya ditentukan oleh pengejaran status. Sebaliknya, seseorang dapat sederhana secara lahiriah tetapi memiliki adab yang mendalam apabila seluruh orientasinya tertata oleh kesadaran kepada Allah.

Dari sini dapat dipahami mengapa tauhid memiliki implikasi langsung terhadap pendidikan karakter. Karakter yang tidak memiliki pusat transenden mudah berubah mengikuti tekanan lingkungan. Nilai dapat bergeser mengikuti keuntungan. Kejujuran menjadi strategi selama menguntungkan. Kerendahan hati menjadi gaya selama mendatangkan popularitas. Tauhid memberikan alasan untuk

mempertahankan kebaikan bahkan ketika tidak ada keuntungan sosial. Proposisi yang dapat dikembangkan adalah bahwa tauhid memberikan struktur hierarkis yang memungkinkan adab memiliki ukuran objektif. Tanpa hierarki tersebut, adab mudah direduksi menjadi konvensi budaya. Dengan tauhid, adab memperoleh orientasi ontologis: manusia beradab karena ia mengenali tempat dirinya, tempat sesama manusia, tempat dunia, dan terutama tempat Allah dalam tatanan realitas.

Ta'zim kepada Allah

Taʿẓīm kepada Allah merupakan salah satu bentuk paling dalam dari adab spiritual. Ia menunjuk kepada pengagungan yang lahir dari pengenalan terhadap kebesaran Allah dan kesadaran akan keterbatasan manusia. *Taʿẓīm* tidak sekadar rasa kagum, sebab kekaguman dapat bersifat psikologis dan sementara. Ia adalah orientasi permanen yang menempatkan Allah sebagai realitas tertinggi dalam kesadaran manusia.

Pengagungan kepada Allah harus dibedakan dari pengagungan terhadap manusia. Manusia dapat dihormati, dicintai, bahkan ditaati dalam batas yang benar, tetapi tidak boleh diperlakukan sebagai objek penghambaan. Di sinilah tauhid menjadi penjaga *taʿẓīm*. Ketika pengagungan kehilangan batas tauhid, ia dapat berubah menjadi kultus terhadap manusia.

Sebaliknya, ketika *taʿẓīm* kepada Allah melemah, manusia mudah menjadi pusat ukuran. Ia menilai benar dan salah berdasarkan keuntungan, penerimaan sosial, atau kepentingan diri. Dalam keadaan semacam itu, hukum moral menjadi relatif terhadap kehendak ego. Kesadaran akan kebesaran Allah memecahkan absolutisme ego

tersebut. *Taʿẓīm* juga memiliki dimensi epistemologis. Semakin manusia menyadari keluasan realitas dan keterbatasan pengetahuannya, semakin ia memahami bahwa pengetahuan manusia tidak identik dengan pengetahuan Allah. Karena itu, kerendahan hati intelektual merupakan salah satu buah dari pengagungan yang benar. Kesadaran tersebut tidak menghalangi pencarian ilmu; justru mendorong pencarian yang lebih jujur.

Dalam kehidupan ibadah, *taʿẓīm* mengubah tindakan formal menjadi tindakan yang bermakna. Salat tidak lagi sekadar rangkaian gerakan; membaca wahyu tidak sekadar aktivitas verbal; doa tidak sekadar permintaan. Kesadaran bahwa manusia sedang menghadap Allah mengubah kualitas perhatian. Pada titik ini, adab menjadi kualitas kehadiran. Namun, *taʿẓīm* tidak boleh disalahpahami sebagai ketakutan yang menghapus harapan. Allah diagungkan bukan karena manusia memandang-Nya sebagai ancaman yang arbitrer, melainkan karena Dia adalah al-ʿAẓīm, Yang Mahabesar, dan seluruh keberadaan bergantung kepada-Nya. Rasa takut yang sehat berjalan bersama harapan, cinta, dan kepercayaan.

Dimensi sosialnya juga penting. Orang yang sungguh mengagungkan Allah seharusnya tidak mudah mengagungkan manusia secara berlebihan. Ia dapat menghormati ulama tanpa menganggap mereka ma‘shum; menghormati pemimpin tanpa menganggapnya mutlak; mencintai guru tanpa menjadikan guru sebagai sumber kebenaran yang tidak dapat dikritik. *Taʿẓīm* kepada Allah justru menjadi mekanisme pembebasan dari pengultusan makhluk. Dengan demikian, *taʿẓīm* merupakan disiplin kesadaran yang menata kembali skala kebesaran dalam diri manusia. Ketika Allah benar-benar ditempatkan

sebagai Yang Mahabesar, ego kehilangan hak untuk menjadi pusat. Dari sana lahir kerendahan hati, ketundukan, rasa malu moral, dan kesediaan untuk memperbaiki diri.

Mahabbah dan Pengabdian

Mahabbah kepada Allah merupakan salah satu bentuk tertinggi orientasi spiritual manusia. Akan tetapi, cinta kepada Allah tidak boleh dipahami semata-mata sebagai pengalaman emosional. Cinta religius memiliki struktur normatif: ia mengubah apa yang diinginkan, apa yang ditolak, bagaimana seseorang mengambil keputusan, dan kepada siapa hidup dipersembahkan. Al-Qur'an memberikan ukuran yang sangat penting bagi klaim cinta tersebut: "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku" (Q.S. Āli ʿImrān 3: 31).[311] Dengan demikian, cinta kepada Allah tidak dibiarkan menjadi klaim batin yang tidak dapat diuji. Ia memperoleh bentuk melalui *ittibāʿ* kepada Rasul. Cinta dan pengabdian bertemu pada tindakan.

Di sini terlihat bahwa mahabbah berbeda dari sentimentalitas. Sentimentalitas dapat membuat manusia merasa dekat dengan Tuhan tanpa mengubah perilakunya. Mahabbah justru menuntut transformasi kehendak. Apa yang dicintai Allah menjadi sesuatu yang dicintai hamba; apa yang dilarang-Nya tidak lagi sekadar dihindari karena takut hukuman, tetapi karena cinta kepada-Nya membuat pelanggaran itu bertentangan dengan orientasi diri.

Al-Ghazālī menempatkan dimensi cinta dalam konteks perjalanan spiritual yang lebih luas. Struktur *Iḥyāʾ* menunjukkan bahwa kehidupan keagamaan mencakup ibadah lahiriah sekaligus pembinaan kehidupan hati.[312] Dari perspektif ini, pengabdian bukan lawan dari cinta.

Pengabdian justru merupakan bentuk objektif cinta. Cinta yang tidak menghasilkan ketaatan kehilangan integritas; ketaatan yang sepenuhnya kehilangan cinta dapat berubah menjadi formalitas.

Perbandingan dengan etika Aristotelian menunjukkan titik temu sekaligus perbedaan. Aristoteles memahami kehidupan baik sebagai aktivitas yang sesuai dengan kebajikan dan diarahkan kepada *eudaimonia*.[313] Dalam Islam, pengabdian kepada Allah memiliki kedudukan yang lebih fundamental: manusia tidak menciptakan sendiri tujuan akhirnya. Ia menerima tujuan tersebut dalam wahyu. Karena itu, mahabbah bukan sekadar cinta terhadap kehidupan yang baik, tetapi cinta terhadap Allah sebagai sumber kebaikan dan tujuan pengabdian.

Pengabdian juga harus dibebaskan dari mentalitas transaksional. Jika manusia hanya beribadah karena mengharapkan keuntungan, maka hubungan dengan Allah berisiko direduksi menjadi pertukaran. Harapan terhadap pahala memang memiliki legitimasi dalam agama, tetapi spiritualitas yang matang bergerak lebih jauh: manusia beribadah karena Allah layak disembah, dicintai, diagungkan, dan ditaati.

Pada tingkat sosial, mahabbah kepada Allah semestinya memperhalus hubungan manusia dengan makhluk. Cinta kepada Allah tidak membenarkan kebencian sewenang-wenang kepada manusia. Sebaliknya, ia memberikan orientasi bagi kasih sayang, keadilan, dan pengampunan. Karena manusia berada dalam jaringan kehambaan yang sama, penghormatan terhadap martabat manusia memperoleh dasar yang lebih kuat.

Mahabbah dan pengabdian dengan demikian merupakan dua sisi dari transformasi kehendak. Mahabbah mengubah pusat kecintaan;

pengabdian mengubah arah tindakan. Ketika keduanya menyatu, ibadah tidak lagi dialami sebagai beban eksternal, tetapi sebagai bentuk keselarasan antara kehendak manusia dan orientasi yang lebih tinggi.

Ikhlas dan Kemurnian Kehendak

Jika mahabbah menyangkut arah cinta, ikhlas menyangkut kemurnian kehendak. Ikhlas merupakan persoalan yang sangat halus karena tindakan yang sama dapat memiliki makna spiritual yang berbeda berdasarkan orientasi batin yang menyertainya. Karena itu, akhlak tidak cukup dinilai dari bentuk tindakan. Pertanyaan tentang "untuk siapa" dan "demi apa" tindakan dilakukan menjadi sama pentingnya.

Kemurnian kehendak tidak berarti manusia harus bebas dari seluruh motif sekunder dalam arti psikologis. Manusia tetap memiliki kebutuhan, emosi, dan kepentingan. Yang dituntut adalah agar kehendak tersebut tidak menjadikan selain Allah sebagai tujuan tertinggi dalam ibadah. Di sinilah ikhlas berhubungan langsung dengan tauhid.

Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah dalam kerangka pemurnian agama bagi-Nya (Q.S. al-Bayyinah 98: 5).[314] Ayat tersebut menunjukkan bahwa ibadah tidak hanya ditentukan oleh aktivitas yang dilakukan, tetapi juga oleh orientasi pengabdian. Kemurnian kehendak menjadi bagian dari struktur ibadah itu sendiri.

Masalah ikhlas menjadi semakin kompleks dalam kehidupan sosial karena manusia hidup di bawah tatapan manusia lain. Pujian dapat menjadi candu moral. Seseorang dapat melakukan kebaikan lalu secara perlahan mengubah kebaikan tersebut menjadi modal simbolik bagi

dirinya. Kesalehan dapat berubah menjadi identitas sosial; ilmu dapat menjadi instrumen prestise; pelayanan dapat berubah menjadi strategi memperoleh kekuasaan. Semua itu menunjukkan bahwa korupsi kehendak tidak selalu muncul dalam bentuk kejahatan yang terang.

Dalam konteks ini, ikhlas merupakan bentuk kritik terhadap ego. Ia memaksa manusia bertanya apakah tindakan yang dilakukan masih akan dilakukan apabila tidak ada yang mengetahui, memuji, atau memberi imbalan. Pertanyaan semacam ini bukan formula untuk mengukur keikhlasan secara mutlak, tetapi latihan reflektif untuk membongkar ketergantungan terhadap pengakuan.

Al-Ghazālī memberikan tempat yang sangat besar kepada kehidupan batin dalam proyek pembaruan spiritualnya.[315] Hal tersebut relevan karena ikhlas tidak dapat dibentuk hanya melalui aturan eksternal. Ia membutuhkan *muhāsabah*, pengawasan terhadap motif, dan kesediaan melihat sisi-sisi ego yang tersembunyi.

Namun, ikhlas tidak boleh dijadikan alasan untuk menolak akuntabilitas sosial. Seseorang tidak dapat mengatakan bahwa "niat saya baik" lalu mengabaikan akibat tindakannya. Kemurnian niat dan kebenaran tindakan harus berjalan bersama. Ikhlas menyucikan orientasi, tetapi syariat dan akhlak tetap menguji bentuk tindakan.

Dalam pengertian ini, ikhlas merupakan kemurnian teleologis: kehendak manusia dibersihkan agar tujuan tertingginya tidak terpecah antara Allah dan kepentingan ego. Ia tidak menghapus kepribadian manusia, tetapi menata kepribadian itu di bawah orientasi kehambaan.

Posisi argumentatif yang dapat dikembangkan ialah bahwa ikhlas bukan sekadar niat baik, melainkan proses terus-menerus membebaskan kehendak dari dominasi selain Allah. Karena itu, ikhlas

bukan keadaan psikologis yang sekali tercapai lalu selesai. Ia merupakan disiplin spiritual yang harus terus diperbarui karena ego memiliki kemampuan luar biasa untuk memasuki bahkan tindakan yang paling saleh.

Syukur, Tawakkal, dan Ridha

Syukur, tawakal, dan ridha merupakan tiga bentuk akhlak spiritual yang berhubungan dengan cara manusia menerima realitas kehidupannya di bawah ketuhanan Allah. Ketiganya tidak identik. Syukur terutama berkaitan dengan pengakuan terhadap nikmat; tawakal berkaitan dengan ketergantungan kepada Allah dalam menghadapi masa depan; ridha berkaitan dengan penerimaan batin terhadap ketentuan Allah. Ketiganya membentuk orientasi yang berbeda tetapi saling menguatkan.

Syukur pertama-tama adalah tindakan epistemik: manusia mengenali sesuatu sebagai nikmat dan mengenali Pemberi nikmat. Karena itu, syukur lebih dalam daripada ucapan terima kasih. Ia mengandung pengakuan bahwa apa yang dimiliki manusia tidak sepenuhnya merupakan hasil otonomi dirinya. Bahkan kemampuan untuk bekerja, berpikir, mencintai, dan berusaha merupakan bagian dari karunia keberadaan.

Syukur juga memiliki konsekuensi etis. Nikmat tidak berhenti pada rasa senang; ia menuntut penggunaan yang tepat. Pengetahuan yang disyukuri digunakan untuk kebaikan, kekayaan digunakan secara bertanggung jawab, kesehatan digunakan untuk amal, dan kekuasaan diperlakukan sebagai amanah. Dengan demikian, syukur menghubungkan penerimaan nikmat dengan tanggung jawab.

Tawakal bergerak pada wilayah ketidakpastian. Manusia wajib berusaha, tetapi tidak memiliki kendali mutlak atas hasil. Tawakal membebaskan manusia dari ilusi kontrol total tanpa mendorongnya menjadi pasif. Ia merupakan bentuk pengakuan bahwa usaha manusia adalah sebab, bukan Tuhan. Dalam struktur ini, tawakal justru dapat memperkuat ikhtiar karena manusia tidak lagi menggantungkan harga dirinya semata-mata pada hasil.

Ridha memiliki dimensi yang lebih kontemplatif. Ia bukan persetujuan moral terhadap setiap kejadian yang dilakukan manusia. Kezaliman tetap kezaliman dan harus ditolak. Ridha menyangkut penerimaan terhadap ketentuan Allah sambil tetap menjalankan tanggung jawab moral manusia. Pembedaan ini sangat penting agar konsep spiritual tidak berubah menjadi pembenaran terhadap ketidakadilan.

Al-Ghazālī menempatkan tawakal dan keadaan-keadaan batin semacam ini dalam kerangka perjalanan spiritual yang mengubah ketergantungan manusia terhadap dunia.[316] Dalam pembacaan yang lebih luas, tawakal dan ridha bukan sekadar teknik mengatasi kecemasan. Keduanya mengubah cara manusia memandang dirinya sendiri: dari pemilik mutlak menjadi hamba yang berusaha dalam ruang keterbatasan.

Di sinilah ketiga konsep tersebut membentuk satu siklus. Syukur mengubah cara manusia memandang masa lalu dan apa yang telah diterima; tawakal mengubah cara menghadapi masa depan; ridha menata cara menerima kenyataan ketika hasil tidak sesuai kehendak. Ketiganya menyatukan dimensi waktu dalam satu orientasi spiritual. Perspektif ini memiliki relevansi terhadap kehidupan modern yang

sering mengukur keberhasilan melalui kontrol, produktivitas, dan pencapaian. Tawakal dan ridha mengoreksi keyakinan bahwa manusia harus mengendalikan segala sesuatu. Namun koreksi itu tidak berarti menolak produktivitas. Yang ditolak adalah absolutisasi kontrol.

Karena itu, syukur, tawakal, dan ridha dapat dipahami sebagai tiga bentuk kebebasan spiritual: syukur membebaskan manusia dari klaim kepemilikan absolut, tawakal membebaskannya dari kecemasan terhadap hasil, dan ridha membebaskannya dari pemberontakan ego terhadap kenyataan yang tidak dapat ia ubah.

Muraqabah dan Ihsan

Muraqabah merupakan kesadaran batin bahwa manusia hidup di bawah pengawasan Allah. Ia bukan sekadar keyakinan bahwa Allah "melihat" manusia, melainkan keadaan kesadaran yang membuat kehadiran pengawasan Ilahi memengaruhi pilihan bahkan ketika tidak ada pengawasan manusia. Dalam pengertian ini, muraqabah merupakan mekanisme spiritual yang menghubungkan iman dengan integritas moral.

Moralitas yang hanya bergantung pada pengawasan eksternal selalu rentan. Ketika kamera hilang, hukuman tidak terlihat, atau reputasi tidak terancam, manusia dapat kembali kepada kepentingan dirinya. Muraqabah menawarkan struktur yang berbeda: pusat pengawasan dipindahkan dari mata manusia kepada kesadaran akan Allah. Karena itu, ia berhubungan langsung dengan kejujuran yang paling dalam.

Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah mengetahui apa yang dibisikkan jiwa dan lebih dekat kepada manusia daripada urat nadinya (Q.S. Qāf

50: 16).[317] Ayat tersebut memberikan dasar kuat bagi kesadaran kedekatan Ilahi, tetapi kedekatan tersebut tidak boleh ditafsirkan secara materialistik atau spasial. Ia menunjuk kepada pengetahuan dan penguasaan Allah yang sempurna terhadap manusia. Muraqabah tumbuh dari kesadaran semacam itu.

Ihsan merupakan dimensi yang lebih tinggi lagi. Al-Qur'an menghubungkan ihsan dengan ketakwaan dan menyatakan bahwa Allah bersama orang-orang yang bertakwa dan berbuat ihsan (Q.S. al-Naḥl 16: 128).[318] Ihsan bukan sekadar melakukan lebih banyak kebaikan daripada kewajiban minimal. Ia menunjukkan kualitas keunggulan moral yang lahir dari kedalaman kesadaran.

Dalam horizon etika kebajikan, terdapat kemiripan dengan gagasan bahwa orang yang memiliki kebajikan tidak sekadar melakukan tindakan yang benar karena tekanan eksternal, tetapi telah membentuk disposisi yang membuat tindakan benar menjadi ekspresi dirinya.[319] Muraqabah memberikan dimensi transenden terhadap struktur tersebut. Manusia tidak hanya membentuk karakter agar menjadi "orang baik" menurut masyarakat, tetapi karena hidupnya berada di hadapan Allah.

Muraqabah juga memiliki konsekuensi epistemologis. Manusia belajar mengenali gerak batinnya sendiri: dorongan untuk dipuji, rasa iri, ambisi tersembunyi, keinginan menguasai, dan kecenderungan membenarkan diri. Kesadaran ini memungkinkan *muhāsabah*. Tanpa kemampuan mengamati batin, manusia mudah menyamakan keinginannya dengan kebenaran. Namun muraqabah tidak boleh berubah menjadi kecemasan patologis. Kesadaran akan pengawasan Allah harus ditempatkan dalam keseimbangan antara rasa takut dan

harapan. Allah bukan sekadar “pengawas” yang menunggu kesalahan, melainkan Tuhan Yang Maha Mengetahui, Mahaadil, dan Maharahman. Muraqabah yang sehat melahirkan tanggung jawab sekaligus ketenangan.

Dari perspektif monograf ini, ihsan merupakan tahap ketika akhlak tidak lagi hanya berfungsi sebagai pencegah kejahatan, tetapi menjadi dorongan menuju keunggulan kebaikan. Muraqabah menyediakan kesadaran internal yang memungkinkan keunggulan tersebut bertahan tanpa ketergantungan pada apresiasi sosial.

Karena itu, muraqabah dan ihsan memperlihatkan bahwa kesempurnaan moral dalam Islam bukan sekadar persoalan kepatuhan. Ia adalah pembentukan manusia yang hidup dengan kesadaran bahwa setiap tindakan memiliki dimensi transenden, bahkan ketika tindakan itu tidak diketahui siapa pun.

Kesempurnaan Akhlak sebagai Kesempurnaan Adab

Pembahasan mengenai akhlak dan adab mencapai titik sintesis ketika keduanya tidak lagi diperlakukan sebagai dua kategori yang terpisah. Akhlak memberikan kedalaman karakter, sedangkan adab memberikan ketepatan aktualisasi. Kesempurnaan manusia karena itu tidak dapat diukur hanya dari kualitas batinnya ataupun dari keteraturan perilaku lahiriahnya. Kesempurnaan menuntut pertemuan antara keduanya.

Al-Qur’an menjadikan Nabi Muhammad ﷺ sebagai *uswah ḥasanah* bagi mereka yang mengharap Allah dan hari akhir serta banyak mengingat Allah (Q.S. al-Aḥzāb 33: 21).[320] Keteladanan Nabi penting justru karena ia memperlihatkan bagaimana nilai-nilai transenden

memperoleh bentuk manusiawi. Wahyu tidak berhenti sebagai proposisi; ia menjelma menjadi karakter, kebiasaan, keputusan, hubungan sosial, dan respons terhadap konflik.

Di sini Q.S. al-Qalam 68: 4 memperoleh makna yang semakin dalam. Pengakuan terhadap *khuluq* Nabi sebagai agung tidak berdiri terpisah dari keseluruhan proyek kenabian. Tafsir al-Baghawī menghubungkan *khuluq* tersebut dengan adab Al-Qur'an dan dengan pelaksanaan perintah Allah.[321] Akhlak karenanya tidak terpisah dari wahyu; ia merupakan bentuk hidup dari wahyu yang telah meresap ke dalam manusia.

Sintesis ini juga dapat dipertemukan secara kritis dengan tradisi etika kebajikan. Aristoteles menunjukkan bahwa karakter etis membutuhkan disposisi yang dibentuk melalui latihan, pembiasaan, dan kemampuan praktis.[322] Ibn Miskawayh mengembangkan perhatian serupa terhadap pembentukan jiwa dan keseimbangan karakter dalam tradisi filsafat Islam.[323] Al-Ghazālī membawa persoalan tersebut ke dalam horizon spiritual yang lebih eksplisit melalui perhatian terhadap penyakit hati, penyucian jiwa, dan keutamaan.[324]

Al-Attas menambahkan dimensi tatanan dengan menjadikan *adab* sebagai pengenalan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu.[325] Jika seluruh perspektif tersebut dibaca secara dialogis, tampak bahwa akhlak yang sempurna bukan sekadar kumpulan kebajikan, dan adab bukan sekadar aturan perilaku. Keduanya merupakan struktur pembentukan manusia: karakter dibentuk dari dalam, kemudian ditempatkan secara tepat dalam tatanan relasional, intelektual, sosial, dan spiritual. Namun sintesis ini harus tetap menjaga perbedaan antartradisi. Tidak tepat menyamakan *eudaimonia* Aristotelian dengan tujuan kehambaan dalam Islam, sebagaimana tidak tepat menyamakan

konsep *hexis* dengan *khuluq* secara penuh. Demikian pula, *adab* al-Attas tidak boleh direduksi menjadi terjemahan sederhana dari virtue ethics Barat. Dialog intelektual justru menjadi bermakna ketika persamaan struktural diakui tanpa menghapus perbedaan ontologis dan teologis. Dari seluruh pembahasan dapat dikembangkan suatu proposisi konseptual: kesempurnaan akhlak adalah keadaan ketika kebajikan telah menjadi kualitas batin, sedangkan kesempurnaan adab adalah keadaan ketika kualitas tersebut diwujudkan secara tepat sesuai dengan tatanan kebenaran, relasi, dan tujuan kehidupan. Kesempurnaan manusia berada pada pertemuan keduanya. Dalam kerangka tersebut, akhlak yang matang melahirkan adab; adab yang benar memperlihatkan kedalaman akhlak. Iman memberikan orientasi, tauhid menetapkan pusat, taʿẓīm membentuk rasa hormat, mahabbah menggerakkan cinta, ikhlas memurnikan kehendak, syukur menata penerimaan, tawakal mengatur ketergantungan, ridha mendewasakan penerimaan terhadap ketentuan, muraqabah menjaga kesadaran, dan ihsan mengangkat kualitas tindakan. Semua itu menemukan kesatuan dalam kehambaan. Kesempurnaan akhlak, dengan demikian, bukan kesempurnaan manusia dalam arti menjadi bebas dari kelemahan. Ia adalah kesempurnaan arah. Manusia tetap makhluk yang terbatas, dapat salah, dan membutuhkan pertobatan. Kesempurnaan justru terletak pada kemampuan untuk terus mengembalikan diri kepada pusat yang benar. Dalam pengertian inilah kesempurnaan akhlak sekaligus merupakan kesempurnaan adab: manusia mengetahui siapa dirinya, kepada siapa ia mengabdi, bagaimana ia harus menata dirinya, dan bagaimana ia harus hadir di tengah dunia tanpa kehilangan orientasi kepada Allah.

GENEALOGI DAN KONSTRUKSI TAKHALLUQ BI AKHLAQILLAH

Asal-Usul dan Problem Terminologi Takhalluq

Istilah *takhalluq* berasal dari akar kata Arab *kh-l-q*, yang secara leksikal berkaitan dengan *khuluq* atau *akhlāq*, yakni karakter, perangai, disposisi moral, atau kualitas batin yang tercermin dalam tindakan. Namun, secara konseptual, *takhalluq* tidak cukup diterjemahkan sebagai "berakhlak" dalam pengertian umum. Bentuk verbalnya mengandung dimensi prosesual: seseorang tidak sekadar memiliki suatu kualitas moral, melainkan menjalani proses pembentukan sehingga suatu kualitas menjadi bagian relatif menetap dari struktur kepribadiannya. Dalam horizon tasawuf, makna ini memperoleh kedalaman tambahan karena pembentukan karakter tidak dipisahkan dari perjalanan spiritual, penyucian jiwa, pengendalian kehendak, dan orientasi kepada Allah.

Problem pertama muncul ketika *takhalluq* diterjemahkan secara terlalu sederhana sebagai "meniru sifat-sifat Tuhan". Terjemahan demikian segera menimbulkan persoalan teologis. Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia adalah makhluk; Allah bersifat azali dan tidak bergantung, sedangkan manusia bersifat temporal, terbatas, dan bergantung. Karena itu, tidak mungkin *takhalluq* dipahami sebagai pemindahan sifat-sifat ketuhanan ke dalam diri manusia secara ontologis. Yang mungkin terjadi ialah transformasi manusia pada tingkat etis, eksistensial, dan spiritual melalui penghayatan terhadap makna nama-nama dan sifat-sifat Allah yang memang memiliki

implikasi bagi kehidupan manusia. Al-Qur'an sendiri menyediakan dua landasan yang harus dibedakan. Di satu sisi, Allah memiliki *al-asmā' al-ḥusnā* dan manusia diperintahkan untuk menyeru-Nya melalui nama-nama tersebut (Q.S. al-A'rāf 7: 180).[326] Di sisi lain, prinsip transendensi menegaskan bahwa tidak ada sesuatu pun yang sebanding dengan-Nya (Q.S. al-Syūrā 42: 11). Kedua orientasi tersebut membentuk tegangan produktif antara *tanzīh* dan kemungkinan relasional manusia terhadap nama-nama Ilahi. *Takhalluq* harus ditempatkan di dalam tegangan itu, bukan dengan menghapus salah satu kutubnya.

Problem terminologis berikutnya berkaitan dengan perbedaan antara *khuluq*, *khalq*, *ṣifah*, *ism*, *ḥāl*, dan *maqām*. Akhlak tidak identik dengan sifat dalam pengertian teologis, sementara nama Ilahi tidak identik dengan karakter manusia. Nama adalah cara tertentu untuk menunjuk kepada Allah dan kesempurnaan-Nya; akhlak manusia adalah disposisi yang terbentuk dalam jiwa dan diwujudkan dalam tindakan. Karena itu, ketika seorang manusia disebut penyayang, keadilannya, kasih sayangnya, atau kemurahannya tidak boleh dipahami sebagai replika dari rahmat, keadilan, atau kemurahan Allah. Kesamaan istilah tidak berarti kesamaan hakikat.

Di sinilah tradisi etika Islam klasik memberikan perangkat analitis yang penting. Ibn Miskawayh, misalnya, memahami pembentukan karakter melalui pembiasaan dan penataan fakultas jiwa, sehingga kebajikan bukan sekadar pengetahuan mengenai kebaikan, melainkan kualitas yang menjadi relatif stabil melalui latihan.[327] Kerangka ini memungkinkan *takhalluq* dibaca bukan sebagai tindakan imitasi sesaat, tetapi sebagai proses pembentukan disposisi. Tasawuf kemudian memberikan orientasi transendental kepada proses tersebut: pembiasaan moral tidak berhenti pada harmonisasi jiwa, melainkan

diarahkan kepada penghambaan dan kedekatan kepada Allah. Dengan perspektif tersebut, *takhalluq* dapat dirumuskan secara lebih hati-hati sebagai proses aktualisasi kapasitas etis manusia melalui penghayatan terhadap makna nama dan sifat Ilahi dalam batas-batas kehambaan. Rumusan ini sekaligus menolak dua reduksionisme. Reduksionisme pertama menjadikan *takhalluq* sekadar etika sosial tanpa dimensi ketuhanan. Reduksionisme kedua menjadikannya metafisika imitasi Tuhan yang mengaburkan perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk.

Perkembangan istilah dalam tradisi tasawuf memperlihatkan bahwa maknanya juga tidak tunggal. Pada sebagian sufi awal, tekanan diberikan pada *adab*, *mujāhadah*, dan penyucian jiwa; pada al-Ghazālī, ia memperoleh formulasi sistematis melalui *Asmā' Allāh al-Ḥusnā*; pada Ibn 'Arabī, istilah tersebut berkembang ke dalam kerangka tajalli, relasi nama-nama Ilahi, dan kesempurnaan manusia; sedangkan pada tradisi kritik teologis, istilah itu justru dicurigai apabila membuka jalan kepada *tashbīh* atau konsepsi yang mengaburkan transendensi Tuhan.

Karena itu, sejarah *takhalluq* bukan sekadar sejarah sebuah istilah. Ia merupakan sejarah perdebatan mengenai pertanyaan yang jauh lebih mendasar: bagaimana manusia dapat berubah karena orientasinya kepada Tuhan tanpa mengklaim keserupaan ontologis dengan Tuhan? Pertanyaan inilah yang kemudian menjadi pusat konstruksi konseptual monograf ini.

Ungkapan *Takhalluq bi Akhlaqillah* dan Persoalan Nisbah Hadis

Ungkapan *takhalluq bi akhlāq Allāh* menempati posisi yang unik dalam sejarah tasawuf. Ia begitu sering digunakan sehingga dalam banyak karya populer seakan-akan telah menjadi proposisi normatif yang berdiri sendiri. Persoalannya muncul ketika ungkapan tersebut

dinisbatkan langsung kepada Nabi Muhammad ﷺ sebagai hadis. Pada titik ini, sejarah penggunaan istilah harus dipisahkan dari sejarah validitas transmisi.

Kajian akademik modern mengenai doktrin *takhalluq* menunjukkan bahwa riwayat dengan formula *takhallaqū bi-akhlāq Allāh* tidak memenuhi standar kritik hadis yang memungkinkan seseorang menjadikannya hadis Nabi yang mapan. Yousef Casewit mencatat bahwa riwayat tersebut dipandang oleh banyak ahli hadis sebagai hadis yang tidak memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan (*lā aṣla lahu*), dan bahwa penilaian serupa dikaitkan dengan Ibn Taymiyyah dan al-Suyūṭī.[328] Karena itu, ungkapan tersebut tidak layak digunakan dengan formulasi kategoris seperti "Rasulullah ﷺ bersabda" tanpa keterangan kritis.

Namun, penolakan terhadap status hadis tidak identik dengan penolakan terhadap seluruh gagasan etis yang kemudian diasosiasikan dengannya. Di sinilah diperlukan pembedaan metodologis antara validitas sanad sebuah ungkapan dan koherensi substansi gagasan dengan keseluruhan tradisi normatif Islam. Sebuah ungkapan dapat tidak terbukti sebagai hadis, tetapi gagasan yang terkandung di dalamnya masih dapat dikaji apabila memperoleh dukungan konseptual dari Al-Qur'an, hadis-hadis lain yang sahih, serta tradisi etika dan tasawuf.

Al-Qur'an, misalnya, menegaskan bahwa Allah memiliki nama-nama yang paling indah (Q.S. al-A'rāf 7: 180).[329] Hadis sahih mengenai sembilan puluh sembilan nama Allah juga menunjukkan pentingnya mengenali dan menghayati nama-nama tersebut, meskipun hadis itu sendiri tidak mengatakan bahwa manusia harus "menjadi seperti

Allah".[330] Karena itu, hubungan antara *asmā' Allāh* dan pembentukan manusia harus dikonstruksi melalui sejumlah teks, bukan melalui satu ungkapan yang status hadisnya problematik.

Persoalan menjadi lebih kompleks ketika sejarah intelektual menunjukkan bahwa formula *takhalluq* telah digunakan dalam berbagai lingkungan sebelum dan sesudah al-Ghazālī. Dalam kajian Casewit, gagasan yang serupa dapat dilacak pada sejumlah figur awal, antara lain al-Ḥasan al-Baṣrī, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, Sahl al-Tustarī, al-Ḥakīm al-Tirmidhī, dan Abū Bakr al-Wāsiṭī. Bahkan al-Wāsiṭī dikaitkan dengan pemahaman *takhalluq bi-akhlāq Allāh* sebagai salah satu formulasi mengenai hakikat tasawuf.[331] Fakta ini penting karena menunjukkan bahwa sejarah *takhalluq* lebih tua dan lebih kompleks daripada sejarah atribusi hadisnya.

Dalam konteks tersebut, ungkapan *takhalluq bi akhlāq Allāh* lebih tepat dipahami sebagai formula intelektual-sufistik daripada sebagai hadis Nabi yang dapat berdiri sendiri sebagai dalil. Formula tersebut merupakan kristalisasi dari suatu kecenderungan lebih luas dalam tasawuf: bahwa pengetahuan mengenai Allah seharusnya menghasilkan perubahan karakter; bahwa *ma'rifah* yang tidak mengubah perilaku merupakan pengetahuan yang belum mencapai konsekuensi etisnya; dan bahwa kedekatan kepada Allah harus memiliki manifestasi dalam cara manusia memperlakukan dirinya, sesama, dan dunia.

Kehati-hatian semacam ini bukan sekadar tuntutan kritik hadis. Ia juga memiliki fungsi teologis. Jika ungkapan tersebut diterima secara literal sebagai "meniru akhlak Allah", pembaca dapat tergelincir ke dalam pemahaman antropomorfis. Sebaliknya, jika ungkapan tersebut

ditolak secara total hanya karena status hadisnya bermasalah, kita kehilangan kesempatan untuk membaca perkembangan historis sebuah konsep yang sangat berpengaruh dalam etika sufistik.

Karena itu, posisi yang lebih memadai adalah posisi kritis-hermeneutis: formula tersebut tidak digunakan sebagai hadis Nabi yang terbukti, tetapi dikaji sebagai istilah tradisional yang memperoleh makna melalui jaringan teks Qur'ani, hadis yang sahih, praktik sufistik, dan refleksi teologis tentang nama-nama Allah. Dengan cara ini, integritas hadis tetap dijaga tanpa menutup kemungkinan analisis terhadap sejarah intelektual *takhalluq*.

Takhalluq dalam Tasawuf Awal

Sebelum *takhalluq* memperoleh artikulasi sistematis dalam diskursus nama-nama Ilahi, tasawuf awal telah mengembangkan suatu antropologi moral yang menempatkan perubahan batin sebagai inti perjalanan spiritual. Istilah-istilah seperti *tazkiyah*, *mujāhadah*, *riyāḍah*, *adab*, *maqām*, dan *ḥāl* menunjukkan bahwa kehidupan sufistik sejak awal tidak dimaksudkan sebagai penambahan pengetahuan metafisis semata. Pengetahuan harus menjadi transformasi diri.

Abū Naṣr al-Sarrāj, misalnya, dalam *al-Lumaʿ fī al-Taṣawwuf*, menempatkan praktik spiritual dalam hubungan erat dengan adab dan pembentukan karakter. Kajian terhadap *al-Lumaʿ* menunjukkan bahwa *maqāmāt* seperti taubat, waraʿ, zuhud, kefakiran, tawakal, dan rida dipahami sebagai tahapan yang ditempuh melalui ibadah, *mujāhadah*, dan latihan spiritual.[332] Struktur tersebut penting bagi genealogi *takhalluq* karena menunjukkan bahwa karakter tidak lahir dari kontemplasi abstrak, melainkan dari proses panjang disiplin diri.

Pada al-Sarrāj, adab memiliki kedudukan yang lebih dalam daripada sekadar sopan santun sosial. Adab adalah bentuk kesesuaian eksistensial antara seorang hamba dan tuntutan maqam yang sedang dijalaninya. Karena itu, seorang sufi tidak cukup mengetahui bahwa sabar, tawakal, zuhud, dan kasih sayang merupakan kebajikan; ia harus mengolah dirinya sedemikian rupa sehingga kebajikan tersebut menjadi pola respons yang relatif stabil.

Al-Qushayrī kemudian memberikan sistematisasi yang lebih luas. *Al-Risālah al-Qushayriyyah* menggabungkan biografi para sufi, penjelasan terminologi, maqāmāt dan aḥwāl, serta pembahasan mengenai adab.[333] Orientasi ini menunjukkan bahwa tasawuf awal berusaha mempertahankan hubungan antara pengalaman batin dan norma agama. Spiritualitas yang tidak berbuah adab tidak memperoleh legitimasi penuh dalam struktur pemikiran tersebut.

Yang menarik, dalam tradisi awal ini, transformasi karakter tidak selalu dirumuskan melalui bahasa *takhalluq bi akhlāq Allāh*. Ini berarti bahwa konsep tersebut bukan prasyarat untuk memahami etika sufistik. Sebaliknya, *takhalluq* muncul kemudian sebagai salah satu cara merumuskan persoalan yang sebenarnya telah hadir lebih awal: bagaimana manusia mengubah struktur dirinya agar selaras dengan kehendak Ilahi.

Francesco Chiabotti memperlihatkan bahwa dalam tradisi al-Qushayrī, *adab* bahkan memiliki hubungan erat dengan keteraturan hubungan manusia dengan nama dan sifat Allah. Yang ditekankan bukan klaim bahwa manusia memperoleh sifat ketuhanan, melainkan bahwa manusia belajar menempatkan dirinya secara tepat di hadapan Tuhan melalui penghayatan terhadap nama-nama dan tuntutan

etisnya.[334] Dengan demikian, *adab* dapat dipandang sebagai jembatan genealogis antara etika sufistik awal dan *takhalluq*.

Dalam perspektif ini, *takhalluq* sebaiknya tidak dibaca sebagai konsep yang tiba-tiba muncul dari luar tradisi tasawuf awal. Ia merupakan artikulasi baru atas intuisi lama: manusia harus berubah agar pengetahuannya tentang Allah memiliki konsekuensi eksistensial. Perbedaannya terletak pada bahasa teoretis yang digunakan. Tasawuf awal berbicara tentang *tazkiyah* dan *adab*; periode berikutnya semakin intens berbicara tentang nama-nama dan sifat-sifat Ilahi.

Perubahan bahasa tersebut membawa konsekuensi penting. Ketika transformasi moral dijelaskan melalui nama-nama Allah, persoalan epistemologis dan teologis menjadi lebih tajam. Tidak semua nama dapat dijadikan model perilaku secara langsung. *Al-Raḥmān* dan *al-Ghafūr*, misalnya, dapat menginspirasi kemurahan dan pengampunan manusia; tetapi *al-Khāliq* tidak dapat diambil sebagai kapasitas ontologis manusia untuk mencipta dari ketiadaan. Di sinilah problem yang kelak dihadapi al-Ghazālī telah mulai terbentuk. Genealogi *takhalluq* dengan demikian memperlihatkan sebuah pergeseran dari etika pembentukan diri menuju etika pembentukan diri melalui kontemplasi terhadap nama-nama Ilahi. Pergeseran tersebut tidak membatalkan tasawuf awal, tetapi memperluas horizon hermeneutisnya. *Takhalluq* menjadi mungkin karena sebelumnya telah ada tradisi panjang mengenai disiplin jiwa, pembentukan kebiasaan moral, dan adab terhadap Allah serta makhluk.

Al-Ghazali dan Takhalluq dengan Asma' Allah

Al-Ghazālī menempati titik balik penting dalam sejarah *takhalluq* karena ia membawa hubungan antara nama-nama Allah dan

pembentukan karakter ke dalam konstruksi teologis yang jauh lebih sistematis. Dalam *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, nama-nama Allah tidak diperlakukan sebagai daftar terminologis untuk dihafal, melainkan sebagai pintu menuju pemahaman mengenai kesempurnaan Ilahi sekaligus orientasi etis manusia.

Yang menarik dari al-Ghazālī adalah kesadarannya terhadap bahaya teologis konsep tersebut. Ia tidak memulai dari asumsi bahwa manusia begitu saja dapat "memiliki" sifat-sifat Allah. Sebaliknya, terdapat jarak ontologis yang tidak dapat ditembus antara Tuhan dan hamba. Kajian Yousef Casewit menunjukkan bahwa *al-Maqṣad* secara konsisten mempertahankan tegangan antara *tanzīh* dan kemungkinan *tashbīh*, dengan menegaskan adanya perbedaan fundamental antara Tuhan dan manusia.[335]

Dari sini, *takhalluq* harus dipahami secara analogis dan etis, bukan ontologis. Manusia dapat disebut penyayang, tetapi kasih sayang manusia tidak sama dengan rahmat Allah. Manusia dapat mengetahui, tetapi pengetahuan manusia tidak sama dengan ilmu Allah. Manusia dapat berkehendak, tetapi kehendaknya tidak identik dengan kehendak Ilahi. Kesamaan predikat tidak menghapus perbedaan cara berada.

Kekuatan al-Ghazālī terletak pada upayanya menjelaskan bagaimana nama-nama Ilahi dapat memiliki implikasi moral tanpa merusak tauhid. Nama Allah menjadi sumber orientasi kebajikan karena manusia dapat mengembangkan kualitas tertentu yang secara analogis berhubungan dengan makna nama tersebut. Namun, penerapannya bersifat selektif dan proporsional. Nama-nama yang menunjukkan keesaan, keazalian, atau kekuasaan absolut Allah tidak

dapat diterapkan kepada manusia dalam arti yang sama. Al-Ghazālī dengan demikian mengubah *takhalluq* menjadi persoalan partisipasi etis tanpa partisipasi ontologis. Manusia tidak mengambil keilahian Allah, tetapi menerima kemungkinan moral yang sesuai dengan statusnya sebagai hamba. Inilah salah satu sumbangan konseptual terpenting dari *al-Maqṣad*.

Kerangka tersebut dapat dibandingkan dengan etika kebajikan Aristotelian yang kemudian direkonstruksi dalam filsafat moral modern oleh Alasdair MacIntyre. Bagi MacIntyre, kebajikan memperoleh maknanya dalam suatu praksis dan orientasi menuju *telos* tertentu; karakter tidak dibangun melalui satu tindakan terisolasi, tetapi melalui pola kehidupan yang membentuk kemampuan menilai dan bertindak.[336] Perbedaannya mendasar: pada MacIntyre, *telos* moral dikonstruksi dalam kerangka praksis dan tradisi manusia, sedangkan pada al-Ghazālī orientasi terakhir kebajikan berakar pada hubungan manusia dengan Allah dan keselamatan jiwa. Meski demikian, keduanya berdekatan pada satu titik: karakter merupakan hasil pembentukan, bukan sekadar kepemilikan pengetahuan moral.

Al-Ghazālī juga menolak pemahaman yang menyempitkan nama-nama Allah menjadi objek pengetahuan teoritis. Mengetahui *al-Raḥīm* secara moral menuntut perubahan dalam cara manusia memperlakukan makhluk; mengetahui *al-Ghafūr* menuntut kemampuan mengampuni; memahami *al-Karīm* membuka orientasi kepada kemurahan. Nama Ilahi dengan demikian memiliki fungsi pedagogis dan etis.

Namun, konstruksi ini tidak bebas dari problem. Casewit menunjukkan bahwa sistematisasi al-Ghazālī kadang memperoleh

bentuk teologis yang sangat ketat sehingga penerapan semua nama kepada manusia menjadi sulit dipertahankan.[337] Problem tersebut terutama muncul ketika nama-nama yang menunjukkan keagungan dan kekhususan Ilahi dipaksa memiliki padanan etis manusiawi.

Karena itu, kontribusi al-Ghazālī bukanlah menyediakan daftar sifat Allah yang harus ditiru manusia. Sumbangan utamanya ialah membangun hermeneutika etis atas nama-nama Allah. Nama Ilahi berfungsi sebagai sumber orientasi, tetapi aktualisasinya harus melewati filter teologi, antropologi, syariat, dan keterbatasan manusia.

Dalam konstruksi monograf ini, *takhalluq* al-Ghazālī dapat diringkas sebagai proses di mana manusia mengubah pengetahuan tentang nama-nama Allah menjadi disposisi moral yang sesuai dengan kapasitas kemanusiaannya. Proses tersebut sekaligus merupakan pendidikan jiwa: dari mengetahui, menuju menghayati; dari menghayati, menuju membiasakan; dari membiasakan, menuju karakter.

Syekh Abdul Qadir al-Jailani: Tazkiyah, Adab, dan Transformasi Akhlak

Dalam tradisi ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, transformasi akhlak tidak tampil terutama sebagai teori tentang *Asmā’ Allāh*, melainkan sebagai disiplin konkret dalam kehidupan seorang hamba. Karena itu, menempatkan al-Jīlānī dalam genealogi *takhalluq* menuntut kehati-hatian: ia tidak harus dipaksakan sebagai pengembang terminologi *takhalluq bi akhlāq Allāh*. Kontribusinya lebih tepat dibaca melalui struktur *tazkiyah*, *mujāhadah*, *adab*, tawakal, sabar, dan ketundukan kepada syariat.

Dalam *Futūḥ al-Ghayb*, orientasi spiritual al-Jīlānī berulang kali bergerak pada persoalan bagaimana manusia melepaskan keterikatan

terhadap ego, dunia, dan kehendak diri untuk memperoleh ketergantungan yang lebih sempurna kepada Allah. Sumber-sumber mengenai karya tersebut menunjukkan bahwa pembahasannya mencakup perjuangan melawan diri, kesabaran, penyerahan diri, tauhid, rasa syukur, pelepasan keterikatan duniawi, dan kepatuhan kepada Al-Qur'an serta Sunnah.[338]

Struktur tersebut penting karena menunjukkan bahwa transformasi akhlak menurut al-Jīlānī bukan proyek estetika kepribadian. Ia merupakan konsekuensi dari perubahan orientasi eksistensial. Selama ego masih menjadi pusat keputusan, akhlak mudah menjadi instrumen reputasi. Ketika kehendak manusia mulai tunduk kepada kehendak Allah, tindakan moral memperoleh dimensi penghambaan.

Di sini *adab* memainkan fungsi sentral. Adab bukan sekadar tata krama, melainkan disiplin yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, dengan guru, dengan sesama, dan dengan dunia. Dalam perspektif tersebut, seseorang tidak dapat disebut matang secara spiritual hanya karena mengalami pengalaman batin. Pengalaman tersebut harus menghasilkan keteraturan perilaku.

Kajian kontemporer mengenai al-Jīlānī menekankan bahwa tasawufnya menggabungkan kejujuran kepada Allah dengan akhlak baik terhadap makhluk. *Mujāhadah*, tawakal, husn al-khuluq, syukur, sabar, dan *ṣidq* ditempatkan sebagai unsur penting dalam kehidupan spiritual.[339] Kerangka ini menunjukkan bahwa transformasi akhlak memiliki dua arah sekaligus: vertikal dalam hubungan dengan Allah dan horizontal dalam hubungan dengan manusia.

Dibandingkan dengan al-Ghazālī, al-Jīlānī tampak kurang sistematis dalam membangun teori etika berdasarkan nama-nama Allah. Namun,

justru di situlah kontribusinya. Ia menunjukkan bahwa teori moral tidak dapat menggantikan latihan moral. Pengetahuan tentang kemurahan Allah, misalnya, belum tentu menjadikan seseorang murah hati. Transformasi membutuhkan latihan melawan kekikiran; membutuhkan pembiasaan memberi; membutuhkan pelepasan keterikatan terhadap kepemilikan; dan membutuhkan kesadaran bahwa segala sesuatu yang dimiliki manusia pada akhirnya merupakan amanah.

Dengan demikian, al-Jīlānī memperkaya pengertian *takhalluq* melalui dimensi praksis. Jika al-Ghazālī memberikan kerangka hermeneutis untuk memahami hubungan antara nama-nama Allah dan karakter manusia, al-Jīlānī memberikan gambaran mengenai bagaimana perubahan karakter itu berlangsung secara asketik dan pedagogis.

Persamaan keduanya terletak pada penolakan terhadap moralitas yang hanya berada pada tingkat pengetahuan. Perbedaannya berada pada titik tekan. Al-Ghazālī bergerak dari pengetahuan tentang nama kepada kebajikan; al-Jīlānī bergerak dari disiplin diri, *mujāhadah*, dan ketundukan menuju perubahan batin. Kedua jalur tersebut sebenarnya saling melengkapi.

Di dalam perspektif ini, *takhalluq* dapat dipahami sebagai proses yang memerlukan tiga transformasi. Pertama, transformasi orientasi: dari diri menuju Allah. Kedua, transformasi disposisi: dari kecenderungan egoistik menuju kebajikan. Ketiga, transformasi tindakan: dari respons spontan yang dikendalikan hawa nafsu menuju tindakan yang dibentuk oleh adab.

Karena itu, al-Jīlānī penting bagi konstruksi monograf ini bukan karena ia menyediakan definisi formal *takhalluq*, melainkan karena ia

memperlihatkan mekanisme asketik yang membuat transformasi akhlak menjadi mungkin. *Takhalluq* tanpa *mujāhadah* mudah berubah menjadi slogan; *mujāhadah* tanpa orientasi ketuhanan dapat berubah menjadi disiplin psikologis belaka. Keduanya harus dipertautkan dalam struktur penghambaan.

Ibn ‘Arabi dan Takhalluq dalam Perspektif Tajalli

Pada Ibn ‘Arabī, *takhalluq* memperoleh horizon metafisis yang lebih kompleks. Jika pada al-Ghazālī nama-nama Allah menjadi sumber orientasi etis manusia dalam kerangka teologi yang menjaga jarak ontologis antara Tuhan dan hamba, Ibn ‘Arabī mengembangkan persoalan tersebut dalam struktur *tajallī*, *asmā’*, *barzakh*, dan kesempurnaan manusia.

Salah satu kontribusi penting Ibn ‘Arabī ialah pemahaman bahwa nama-nama Ilahi bukan sekadar label bagi Tuhan. Setiap nama menunjuk kepada relasi tertentu antara al-Ḥaqq dan ciptaan. William C. Chittick menjelaskan bahwa dalam pemikiran Ibn ‘Arabī, nama-nama Ilahi menjadi perantara konseptual yang memungkinkan manusia memahami hubungan antara Tuhan dan kosmos.[340] Nama-nama tersebut menunjukkan cara tertentu kehadiran dan pengaruh Ilahi termanifestasi dalam dunia.

Dalam kerangka ini, *takhalluq* tidak berarti manusia mengubah dirinya menjadi Tuhan. Ia berarti bahwa manusia menjadi tempat munculnya efek dan makna tertentu dari nama Ilahi dalam batas-batas kemanusiaannya. Seseorang dapat menjadi *marḥūm* dan *rāḥim* dalam relasi kemanusiaan; dapat mengaktualisasikan kemurahan, keadilan, ilmu, kesabaran, atau pengampunan. Akan tetapi, kualitas tersebut

tetap merupakan kualitas makhluk. Konsep *tajallī* memperdalam persoalan. Manifestasi Ilahi tidak berarti bahwa Dzat Allah masuk ke dalam manusia. Yang menjadi tampak adalah efek, tanda, atau hukum dari nama Ilahi. Karena itu, *takhalluq* merupakan proses kesiapan manusia untuk menerima dan memanifestasikan makna tertentu, bukan proses ontologis di mana Allah "menjadi" manusia.

Dalam salah satu karya yang berkaitan dengan nama-nama Ilahi, Ibn ʻArabī menggunakan struktur *taʻalluq*, *taḥaqquq*, dan *takhalluq* untuk menjelaskan tiga dimensi hubungan manusia dengan nama Allah. *Taʻalluq* menunjuk kepada keterhubungan atau ketergantungan kepada nama; *taḥaqquq* kepada realisasi maknanya; sedangkan *takhalluq* kepada pengambilan karakter yang sesuai dengan nama tersebut.[341] Struktur tripartit ini sangat penting karena memperlihatkan bahwa *takhalluq* tidak berdiri sendiri. Ia didahului oleh hubungan dan pengetahuan, kemudian diwujudkan sebagai kualitas hidup.

Dalam perkembangan pemikiran Ibn ʻArabī, *takhalluq* juga tidak dapat dipisahkan dari *adab*. Claude Addas menunjukkan bahwa *takhalluq* pada Ibn ʻArabī pada akhirnya terkait dengan kesesuaian tindakan manusia terhadap tuntutan nama Ilahi yang menguasai situasi tertentu.[342] Artinya, manusia tidak boleh memilih satu sifat secara mekanis. Kasih sayang tidak selalu berarti membiarkan kezaliman; ketegasan tidak selalu berarti kekerasan; kemurahan tidak selalu berarti memberikan sesuatu tanpa pertimbangan. Kebajikan memperoleh bentuknya melalui kesesuaian dengan konteks dan hukum.

Di sini Ibn ʻArabī bergerak lebih jauh daripada teori imitasi moral. *Takhalluq* menjadi kemampuan untuk menempatkan kualitas moral secara tepat. Kesempurnaan bukan akumulasi sifat baik secara

kuantitatif, tetapi harmonisasi kualitas sesuai dengan tuntutan keadaan. Kedermawanan yang tidak terkendali dapat menjadi pemborosan; kelembutan tanpa keadilan dapat memperpanjang ketidakadilan; keberanian tanpa hikmah dapat berubah menjadi agresivitas.

Namun, pemikiran Ibn ʻArabī juga menghadirkan risiko interpretatif. Bahasa tajalli dan kesatuan wujud dapat dibaca secara simplistis sebagai penghapusan perbedaan Tuhan dan manusia. Pembacaan semacam itu tidak memadai. Justru konsep *barzakh* dan status manusia sebagai hamba menunjukkan bahwa manusia berada pada wilayah relasional: ia menerima manifestasi, tetapi bukan sumber mutlaknya.

Kautsar Azhari Noer memperlihatkan bahwa pembacaan terhadap Ibn ʻArabī harus memperhatikan secara serius hubungan antara *tanzīh*, *tashbīh*, *tajallī*, dan *waḥdat al-wujūd*.[343] Karena itu, *takhalluq* Ibn ʻArabī lebih tepat dipahami sebagai etika ontologis yang tetap memerlukan disiplin teologis. Dalam sintesis monograf ini, kontribusi Ibn ʻArabī dapat dirumuskan sebagai penggeseran *takhalluq* dari sekadar "mengambil sifat" menuju menjadi lokus etis bagi manifestasi makna nama Ilahi melalui kesadaran, adab, dan ketepatan tindakan.

Al-Qashani dan Akhlak Ilahiah

ʻAbd al-Razzāq al-Kāshānī merupakan salah satu penerus penting tradisi Ibn ʻArabī yang membantu mengubah bahasa metafisis menjadi terminologi sufistik yang lebih sistematis. Dalam konteks *takhalluq*, kontribusinya terletak pada artikulasi hubungan antara nama Ilahi, kapasitas manusia, *ʻubūdiyyah*, dan aktualisasi kualitas moral.Dalam komentar al-Kāshānī atas *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, nama-nama Ilahi tidak

dipahami sebagai entitas yang terpisah dari Allah. Nama menunjukkan relasi dan makna tertentu dari al-Ḥaqq. Karena itu, manusia tidak mungkin memiliki nama Ilahi sebagaimana Allah memilikinya. Yang mungkin ialah manusia berada dalam relasi tertentu dengan nama tersebut dan mengalami pengaruhnya pada tingkat kehidupan spiritual.

Kajian mutakhir tentang leksikografi al-Kāshānī menunjukkan bahwa ia menghubungkan berbagai bentuk *'ubūdiyyah* dengan nama-nama Ilahi tertentu. Setiap nama berhubungan dengan bentuk penghambaan tertentu dan dengan kapasitas spiritual yang berbeda.[344] Kerangka ini sangat penting karena mengubah *takhalluq* dari model imitasi universal menjadi model diferensiasi spiritual.

Tidak semua manusia harus menampilkan kualitas Ilahi dalam bentuk yang sama. Seseorang mungkin memiliki kecenderungan kuat pada kasih sayang; yang lain pada kebijaksanaan; yang lain pada keadilan atau pelayanan. Perbedaan tersebut tidak berarti perbedaan nilai manusia secara sederhana, tetapi menunjukkan beragamnya kapasitas manusia dalam merespons nama-nama Ilahi.

Dalam kerangka tersebut, *takhalluq* tidak identik dengan reproduksi semua sifat Allah sekaligus. Ia merupakan aktualisasi kualitas tertentu yang sesuai dengan kesiapan dan tanggung jawab manusia. Ini memberikan dimensi antropologis yang penting: manusia tidak hanya memiliki tugas moral abstrak, tetapi juga mempunyai bentuk penghambaan yang khas.

Di sinilah al-Kāshānī dapat dibaca secara produktif bersama al-Ghazālī. Al-Ghazālī menekankan persoalan teologis mengenai batas antara sifat Ilahi dan kualitas manusia; al-Kāshānī lebih menonjolkan struktur relasional antara nama Ilahi dan bentuk *'ubūdiyyah*. Keduanya

berangkat dari persoalan yang sama tetapi menghasilkan tekanan berbeda.

Al-Ghazālī cenderung bertanya: bagaimana nama Allah dapat menjadi sumber kebajikan tanpa menyamakan Tuhan dengan manusia? Al-Kāshānī dapat dibaca bertanya: bagaimana manusia sebagai hamba memperoleh bentuk aktualisasi yang sesuai dengan nama Ilahi yang menjadi medan penghambaan dirinya? Pertanyaan kedua memperluas persoalan dari teologi moral menuju antropologi spiritual.

Namun, model ini juga membutuhkan kritik. Jika relasi antara manusia dan nama Ilahi dibaca secara deterministik, seseorang dapat tergoda menganggap dirinya secara eksklusif merupakan "manifestasi" nama tertentu. Ini berpotensi menghasilkan spiritualitas identitas yang tertutup. Padahal, manusia sebagai makhluk memiliki banyak dimensi, dan tidak satu nama pun dapat menghabiskan keseluruhan kemungkinan moralnya. Karena itu, *takhalluq* harus tetap ditempatkan dalam kerangka keseimbangan. Rahmat tanpa keadilan dapat menjadi permisivisme; keadilan tanpa rahmat dapat menjadi kekerasan; keberanian tanpa hikmah dapat menjadi agresi; kelembutan tanpa ketegasan dapat menjadi kelemahan. Kesempurnaan moral terletak pada keteraturan relasi antar-kualitas.

Dalam pengertian ini, *akhlāq ilāhiyyah* bukan daftar sifat yang ditempelkan kepada manusia. Ia adalah horizon normatif yang memandu pembentukan disposisi manusia. Al-Kāshānī membantu memperlihatkan bahwa transformasi moral selalu berlangsung melalui hubungan antara kapasitas, penghambaan, dan aktualisasi.

Konstruksi tersebut memungkinkan monograf ini mengembangkan proposisi bahwa *takhalluq* merupakan proses diferensiasi etis yang

tetap berada di bawah prinsip tauhid. Manusia menjadi semakin manusiawi bukan karena ia semakin "menjadi Tuhan", melainkan karena semakin sempurna dalam menjalankan bentuk kehambaannya.

Al-Jili dan Hubungan Takhalluq dengan Insan Kamil

Pada 'Abd al-Karīm al-Jīlī, genealogi *takhalluq* mencapai bentuk yang semakin eksplisit melalui konsep *al-insān al-kāmil*. Jika al-Ghazālī menekankan transformasi moral melalui nama-nama Allah dan Ibn 'Arabī menghubungkannya dengan *tajallī*, al-Jīlī menyusun keduanya dalam suatu antropologi metafisis mengenai manusia sempurna.

Al-Insān al-Kāmil tidak boleh dipahami sebagai gagasan bahwa manusia dapat mencapai kesempurnaan mutlak yang identik dengan Allah. Kesempurnaan manusia adalah kesempurnaan makhluk. Karena itu, manusia sempurna tetap berada dalam struktur kehambaan, meskipun kapasitasnya dalam menerima dan memantulkan nama-nama Ilahi mencapai tingkat paling komprehensif.

Kajian akademik mengenai al-Jīlī menunjukkan bahwa konsep manusia sempurna dalam pemikirannya merupakan pengembangan dari tradisi Ibn 'Arabī, tetapi memperoleh artikulasi yang lebih sistematis.[345] Manusia sempurna dipahami sebagai locus komprehensif bagi manifestasi nama dan sifat Ilahi, sekaligus sebagai mikrokosmos yang merekapitulasi struktur alam.

Konsep tersebut memberi *takhalluq* dimensi baru. Transformasi akhlak bukan lagi hanya proses menjadi orang baik dalam pengertian moral konvensional. Ia merupakan perjalanan menuju integrasi berbagai kualitas yang tersebar dalam diri manusia. Kesempurnaan berarti kemampuan mengaktualisasikan kualitas secara proporsional

sehingga manusia tidak terjebak dalam satu kecenderungan yang menguasai keseluruhan kepribadiannya.

Dalam pengertian ini, *insān kāmil* dapat dibaca sebagai bentuk ideal dari integrasi etis. Kasih sayang, keberanian, keadilan, pengetahuan, kesabaran, dan ketegasan tidak berdiri sendiri. Semua harus ditempatkan dalam struktur tauhid. Manusia sempurna bukan manusia yang paling banyak memiliki sifat, tetapi manusia yang paling harmonis dalam mengaktualisasikan kualitas sesuai dengan tempatnya.

Di sini terdapat kedekatan dengan gagasan Chittick mengenai aktualisasi nama-nama Ilahi dalam keseimbangan. Nama-nama tersebut tidak seharusnya diaktualisasikan secara acak; kesempurnaan menuntut hubungan yang tepat di antara berbagai kualitas.[346] Dengan demikian, *takhalluq* tidak boleh disamakan dengan imitasi mekanis.

Konsep al-Jīlī juga memberi tempat istimewa kepada Nabi Muhammad ﷺ sebagai model kesempurnaan manusia. Literatur mengenai al-Jīlī menunjukkan bahwa manusia sempurna dalam arti paling penuh dikaitkan dengan realitas Muhammadiyah, sementara manusia lain berpartisipasi secara bertingkat dalam kesempurnaan tersebut.[347] Struktur ini menjaga agar konsep *insān kāmil* tidak berubah menjadi individualisme spiritual.

Dari perspektif kritis, problem terbesar konsep ini muncul ketika bahasa “kesempurnaan” dibaca secara ontologis dan tidak lagi dibatasi oleh perbedaan antara *al-Ḥaqq* dan *al-khalq*. Jika manusia sempurna dipahami sebagai Allah yang mengambil bentuk manusia, maka seluruh struktur tauhid runtuh. Tetapi apabila manusia sempurna dipahami sebagai makhluk yang paling sempurna dalam merealisasikan kapasitas kehambaannya, konsep tersebut memperoleh koherensi yang lebih

kuat. Di sinilah *takhalluq* dan *insān kāmil* bertemu. *Takhalluq* adalah proses; *insān kāmil* adalah horizon kesempurnaan proses tersebut. Proses itu tidak pernah berarti menjadi Tuhan. Ia berarti menjadi manusia dalam bentuk yang paling utuh: manusia yang akalnya tertata, nafsunya terdidik, kehendaknya terarah, akhlaknya matang, dan hubungannya dengan Allah semakin sadar.

Konstruksi ini memungkinkan *takhalluq* dibaca sebagai teori perkembangan manusia yang bersifat integratif. Ia tidak hanya menyentuh moralitas, tetapi juga epistemologi, spiritualitas, psikologi diri, relasi sosial, dan orientasi eksistensial. Dalam kerangka tersebut, *insān kāmil* bukan sekadar figur mistik, melainkan horizon antropologis tentang manusia yang mengalami integrasi antara pengetahuan, kehendak, dan tindakan.

Perspektif Kritis Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim

Genealogi *takhalluq* tidak akan lengkap tanpa memperhitungkan kritik Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim. Keduanya penting bukan karena menyediakan teori alternatif *takhalluq* dalam bentuk yang sama, melainkan karena mengajukan pertanyaan kritis mengenai batas-batas penggunaan nama dan sifat Allah sebagai dasar pembentukan manusia.

Ibn Taymiyyah secara eksplisit mempersoalkan ungkapan *takhallaqū bi-akhlāq Allāh*. Dalam *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah*, ungkapan tersebut dipandang tidak memiliki dasar yang sahih sebagai hadis dan dikaitkan dengan problem teologis mengenai kemiripan manusia dengan Tuhan.[348] Kritik ini menunjukkan bahwa bagi Ibn Taymiyyah persoalan tersebut bukan hanya persoalan hadis, tetapi juga persoalan kategori: bagaimana mungkin bahasa yang menunjukkan karakter Ilahi

diterapkan kepada manusia tanpa membuka pintu *tashbīh*? Posisi Ibn Taymiyyah harus dibaca dalam konteks prinsipnya mengenai nama dan sifat Allah. Ia menekankan bahwa Allah harus disifati sebagaimana Dia menyifati diri-Nya dan sebagaimana Rasul menyifati-Nya, sambil menolak penyerupaan Allah dengan makhluk. Kerangka ini menciptakan batas epistemologis yang ketat: manusia dapat mengetahui makna tertentu dari nama Ilahi, tetapi tidak dapat menyamakan cara keberadaan sifat tersebut pada Allah dengan keberadaannya pada makhluk.

Kritik ini secara tidak langsung menguji konstruksi al-Ghazālī. Jika *takhalluq* diterapkan terlalu luas, manusia dapat menganggap semua nama Allah memiliki padanan manusiawi. Padahal, nama-nama seperti al-Khāliq, al-Mutakabbir, atau nama yang menunjukkan keesaan dan kekhususan Ilahi tidak dapat diperlakukan sebagai kebajikan manusia dalam pengertian yang sama.

Ibn al-Qayyim melanjutkan kecenderungan tersebut dengan memberi perhatian besar kepada nama dan sifat Allah dalam kerangka pembinaan hati. Namun, ia lebih menekankan bagaimana pengetahuan mengenai kesempurnaan Allah menghasilkan cinta, rasa takut, pengharapan, kerendahan hati, dan penghambaan. Dengan demikian, relasi manusia dengan nama Allah tetap memiliki konsekuensi moral, tetapi bukan melalui teori imitasi sifat secara langsung.

Di sinilah terlihat perbedaan antara kritik dan penolakan. Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim tidak menghapus hubungan antara pengetahuan tentang Allah dan perubahan akhlak. Yang mereka persoalkan ialah formulasi yang dapat mengaburkan batas ontologis. Dalam *Madārij al-Sālikīn*, Ibn al-Qayyim menjadikan nama dan sifat

Allah sebagai bagian penting dari struktur pengetahuan, cinta, pujian, dan perjalanan spiritual manusia.[349]

Secara konseptual, posisi ini memiliki kekuatan yang signifikan. Ia mengingatkan bahwa etika teologis tidak boleh mengorbankan teologi demi metafora spiritual. Penggunaan bahasa "meniru sifat Allah" harus selalu dikontrol oleh prinsip bahwa kesempurnaan Ilahi tidak memiliki padanan yang setara dalam makhluk.

Namun, posisi kritis tersebut juga menghadapi tantangan. Jika kehati-hatian teologis dibuat terlalu ketat, dimensi transformasi moral dari pengetahuan mengenai nama-nama Allah dapat menjadi kurang terartikulasikan. Padahal, tradisi Islam secara luas menghubungkan pengetahuan tentang Allah dengan perubahan hati dan tindakan.

Maka, perbedaan antara Ibn Taymiyyah–Ibn al-Qayyim dan al-Ghazālī tidak semata-mata berupa perbedaan "menerima" dan "menolak" *takhalluq*. Perbedaannya lebih mendasar: al-Ghazālī berusaha membangun jembatan analogis dari sifat Ilahi menuju kebajikan manusia, sedangkan Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim lebih menekankan penjagaan batas antara kesempurnaan Ilahi dan kesempurnaan makhluk.

Kedua pendekatan tersebut dapat dipertemukan pada satu prinsip: pengetahuan tentang Allah harus mengubah manusia. Yang diperdebatkan adalah bahasa yang paling aman untuk menjelaskan perubahan itu. Monograf ini mengambil posisi bahwa istilah *takhalluq* masih dapat dipertahankan secara konseptual apabila dipahami secara analogis, etis, dan praksis bukan ontologis.

Dengan formulasi tersebut, kritik Ibn Taymiyyah tidak perlu dibuang. Sebaliknya, kritik itu berfungsi sebagai pagar epistemologis

dan teologis bagi teori *takhalluq*. Demikian pula, konstruksi al-Ghazālī dan Ibn ʻArabī dapat dipertahankan sebagai sumber inspirasi etis tanpa harus menerima setiap konsekuensi metafisis yang mungkin ditarik dari bahasa mereka.

Sintesis Konseptual *Takhalluq bi Akhlaqillah*

Genealogi yang telah dibangun memperlihatkan bahwa *takhalluq bi akhlāq Allāh* tidak memiliki satu makna tunggal. Ia merupakan istilah yang memperoleh artikulasi berbeda dalam beberapa lapisan tradisi. Tasawuf awal menekankan *adab*, *mujāhadah*, dan penyucian jiwa; al-Ghazālī menghubungkannya secara sistematis dengan nama-nama Allah; Ibn ʻArabī memasukkannya ke dalam kerangka *tajallī* dan relasi nama Ilahi; al-Kāshānī mengembangkan dimensi *ʻubūdiyyah* dan diferensiasi spiritual; al-Jīlī menghubungkannya dengan *insān kāmil*; sementara Ibn Taymiyyah dan Ibn al-Qayyim memberikan batas kritis terhadap penggunaan bahasa tersebut.

Dari seluruh perbedaan itu, terdapat suatu titik temu yang lebih mendasar: *takhalluq* selalu berkaitan dengan perubahan manusia yang lahir dari relasinya dengan Allah. Perbedaannya terletak pada cara hubungan tersebut dikonseptualisasikan.

Sintesis pertama yang dapat dikembangkan ialah bahwa *takhalluq* bukan tindakan imitasi, melainkan transformasi disposisional. Manusia tidak menyalin sifat Allah sebagaimana seseorang meniru perilaku orang lain. Ia mengubah kecenderungan batin dan pola tindakannya berdasarkan kesadaran terhadap kesempurnaan Ilahi. Perbedaan ini penting karena menghindarkan teori *takhalluq* dari antropomorfisme. Sintesis kedua adalah bahwa *takhalluq* harus selalu bergerak melalui

tiga lapisan: orientasi, internalisasi, dan aktualisasi. Orientasi berarti mengarahkan diri kepada Allah; internalisasi berarti mengubah kesadaran tersebut menjadi disposisi moral; aktualisasi berarti mewujudkannya dalam tindakan konkret. Jika salah satu lapisan hilang, transformasi menjadi timpang.

Sintesis ketiga menyangkut hubungan antara *takhalluq* dan *tazkiyah*. *Takhalluq* tidak mungkin berlangsung tanpa pengosongan relatif terhadap disposisi yang merusak, seperti kesombongan, kedengkian, kebencian, kerakusan, dan dominasi ego. Karena itu, tradisi *takhallī–taḥallī–tajallī* dapat dibaca sebagai salah satu cara menggambarkan dinamika transformasi, meskipun tidak semua tradisi sufistik menyusun ketiganya dalam formula yang identik.

Sintesis keempat adalah prinsip proporsionalitas. Tidak semua nama Allah dapat diterapkan kepada manusia dalam arti moral yang sama. *Al-Raḥīm* dapat menjadi orientasi bagi belas kasih; *al-Ghafūr* bagi kemampuan mengampuni; *al-Karīm* bagi kemurahan; *al-ʻAdl* bagi keadilan. Tetapi nama-nama yang menunjukkan kekhususan ontologis Allah tidak dapat diterapkan secara literal kepada manusia.

Sintesis kelima adalah prinsip kehambaan. *Takhalluq* yang benar justru memperdalam *ʻubūdiyyah*. Semakin manusia menyadari bahwa segala kebaikan yang ada pada dirinya bersifat bergantung, semakin kecil alasan baginya untuk mengklaim kesempurnaan tersebut sebagai miliknya secara absolut. Dalam pengertian ini, *takhalluq* yang benar menghasilkan kerendahan hati, bukan kebanggaan spiritual.

Sintesis keenam menyangkut hubungan antara *takhalluq* dan adab. Kualitas moral tidak cukup dimiliki; ia harus ditempatkan secara tepat. Kasih sayang membutuhkan kebijaksanaan; keadilan membutuhkan

rahmat; keberanian membutuhkan pengendalian; pengetahuan membutuhkan kerendahan hati. Karena itu, *takhalluq* bukan akumulasi sifat baik, melainkan harmonisasi sifat baik.

Sintesis ketujuh berkaitan dengan pembentukan kebiasaan. Di sini terdapat titik dialog dengan etika kebajikan modern. MacIntyre menempatkan kebajikan dalam praktik, tradisi, dan orientasi menuju *telos*.[350] Tasawuf memberikan struktur yang serupa tetapi dengan horizon transendental: kebajikan dibentuk melalui latihan, namun tujuan akhirnya bukan sekadar keberfungsian sosial, melainkan kesempurnaan penghambaan. Berdasarkan keseluruhan dialog tersebut, monograf ini mengembangkan proposisi konseptual bahwa *takhalluq bi akhlāq Allāh* dapat dirumuskan sebagai:

proses transformasi disposisi manusia melalui orientasi sadar kepada nama dan kesempurnaan Ilahi, yang diwujudkan dalam kebajikan konkret sesuai kapasitas manusia, hukum agama, konteks tindakan, dan kesadaran permanen akan perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan al-makhlūq. Definisi tersebut merupakan sintesis, bukan atribusi utuh kepada salah satu tokoh. Ia mengambil unsur dari tradisi yang berbeda: kehati-hatian teologis al-Ghazālī dan Ibn Taymiyyah, orientasi nama Ilahi Ibn ‘Arabī, dimensi *‘ubūdiyyah* al-Kāshānī, integrasi kesempurnaan manusia al-Jīlī, serta disiplin transformasi moral dalam tasawuf awal. Dengan konstruksi demikian, *takhalluq* tidak lagi tampak sebagai slogan mistik yang samar. Ia dapat dibaca sebagai teori transformasi manusia yang mempunyai struktur epistemologis, etis, spiritual, dan praksis. Yang ditransformasikan bukan ontologi manusia menjadi ontologi Tuhan, melainkan cara manusia berada sebagai manusia di hadapan Tuhan.

Takhalluq sebagai Mekanisme Transformasi Manusia

Jika *takhalluq* dipahami sebagai proses transformasi, pertanyaan berikutnya bukan lagi apakah manusia boleh "meniru" sifat Allah, melainkan **bagaimana hubungan dengan Allah benar-benar mengubah struktur kepribadian manusia**. Pertanyaan ini menggeser pembahasan dari terminologi menuju mekanisme.

Transformasi pertama adalah transformasi orientasi. Manusia yang hidup berdasarkan dorongan ego cenderung menjadikan kepentingan diri sebagai pusat penilaian. Dalam kerangka tauhid, pusat tersebut digeser menuju Allah. Al-Qur'an menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[351] Ayat ini tidak dengan sendirinya merupakan teori *takhalluq*, tetapi menyediakan horizon normatif bahwa kehidupan manusia diarahkan kepada penghambaan.

Transformasi kedua adalah transformasi persepsi moral. Nama-nama Allah mengubah cara manusia memahami kualitas yang sebelumnya mungkin dipandang sebagai sekadar perilaku sosial. Kasih sayang, misalnya, tidak lagi sekadar strategi membangun hubungan; ia menjadi bentuk penghayatan terhadap rahmat. Keadilan bukan hanya kepatuhan terhadap norma; ia menjadi ekspresi tanggung jawab di hadapan Allah. Pengetahuan tidak hanya menjadi modal intelektual; ia menjadi amanah.

Transformasi ketiga adalah transformasi disposisi. Pengetahuan moral harus masuk ke dalam struktur kepribadian. Di sinilah *mujāhadah* dan latihan menjadi penting. Tradisi tasawuf awal menunjukkan bahwa taubat, wara', zuhud, sabar, tawakal, zikir, dan disiplin diri merupakan jalan pembentukan jiwa.[352] *Takhalluq* tidak

berlangsung melalui inspirasi sesaat, tetapi melalui repetisi tindakan yang perlahan mengubah kecenderungan batin.

Transformasi keempat adalah transformasi respons. Manusia yang belum matang bereaksi secara impulsif: marah ketika direndahkan, iri ketika melihat keberhasilan orang lain, membalas ketika disakiti, dan mencari pengakuan ketika berbuat baik. *Takhalluq* mengubah pola tersebut. Kebajikan menjadi kemampuan untuk memilih respons yang tepat, bukan sekadar kemampuan mengetahui apa yang benar.

Transformasi kelima adalah transformasi relasional. Akhlak tidak pernah hanya menyangkut hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Jika nama Ilahi menjadi horizon moral, maka manusia lain tidak lagi dipandang semata-mata sebagai alat bagi kepentingan diri. Relasi sosial memperoleh dimensi amanah. Karena itu, *takhalluq* harus menghasilkan perubahan dalam cara manusia memperlakukan yang lemah, berbeda, bergantung, dan bahkan mereka yang tidak memberikan keuntungan kepadanya.

Dalam kerangka ini, pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi dapat dipertimbangkan sebagai artikulasi kontemporer mengenai hubungan antara tasawuf, pembentukan karakter, dan transformasi manusia. Pada karya *Akhlak Tasawuf*, beliau secara eksplisit menempatkan akhlak, moral, etika, dan tasawuf dalam satu horizon pembahasan, serta mengaitkannya dengan kebutuhan spiritual manusia kontemporer.[353] Pada materi mengenai pembentukan karakter insaniyah, gagasan *takhalluq bi akhlāq Allāh* juga dikaitkan dengan karakter seperti rahmah, keadilan, dan hikmah.[354] Kontribusi ini relevan terutama pada tingkat penerjemahan bahasa tasawuf ke dalam diskursus pembentukan karakter.

Akan tetapi, konstruksi kontemporer semacam itu tetap memerlukan kontrol konseptual. *Takhalluq* tidak boleh direduksi menjadi pendidikan karakter dalam arti sekuler yang hanya mengukur perilaku yang dapat diamati. Sebaliknya, ia juga tidak boleh menjadi bahasa spiritual yang mengabaikan dimensi sosial konkret. Transformasi manusia baru memiliki validitas etis apabila perubahan batin menghasilkan perubahan tindakan.

Pada titik ini, *takhalluq* dapat dipahami sebagai suatu mekanisme transformasi berlapis: kesadaran → orientasi → latihan → pembiasaan → disposisi → respons → tindakan → karakter → adab sosial.

Rangkaian tersebut bukan prosedur mekanis. Ia merupakan pola perkembangan. Kesadaran dapat melemah; kebiasaan dapat rusak; karakter dapat mengalami kemunduran. Karena itu, transformasi bukan pencapaian final yang membuat manusia kebal terhadap kelemahan moral. Ia merupakan proses pemeliharaan diri yang terus-menerus.

Konsekuensi paling penting dari konstruksi ini ialah perubahan cara memahami kesempurnaan manusia. Manusia sempurna bukan manusia yang tidak pernah gagal, melainkan manusia yang memiliki kemampuan lebih besar untuk kembali kepada kebenaran, memperbaiki diri, mengendalikan ego, dan menjadikan pengalaman moral sebagai jalan pendewasaan. Kesempurnaan bersifat dinamis dan relatif terhadap kapasitas makhluk.

Pada akhirnya, *takhalluq* bukan proyek untuk membuat manusia menyerupai Tuhan. Ia justru merupakan proyek untuk mengembalikan manusia kepada kesadaran paling mendasar mengenai statusnya sebagai makhluk: bergantung, terbatas, bertanggung jawab, dan sekaligus diberi kapasitas untuk memantulkan kebajikan. Dalam

horizon tersebut, kemuliaan manusia tidak terletak pada penghapusan batas antara manusia dan Tuhan, melainkan pada kesempurnaan dalam menempati batas tersebut.

Inilah titik terdalam konstruksi monograf ini. *Takhalluq* dapat dipahami sebagai seni menjadi manusia secara semakin utuh karena manusia semakin sadar kepada Tuhan. Ia bergerak dari pengetahuan menuju karakter, dari karakter menuju tindakan, dan dari tindakan menuju adab. Orientasinya transenden, mekanismenya manusiawi, dan hasil yang diharapkan bersifat etis.

Dengan demikian, *takhalluq* merupakan mekanisme transformasi manusia bukan karena manusia memperoleh sifat ketuhanan, tetapi karena kesadaran terhadap kesempurnaan Ilahi membongkar keterbatasan ego, membentuk disposisi kebajikan, dan mengarahkan tindakan kepada kebaikan. Di situlah perbedaan ontologis antara Allah dan manusia justru menjadi syarat bagi kemungkinan etika: manusia tidak menjadi Allah; manusia menjadi hamba yang semakin sadar bagaimana seharusnya hidup sebagai manusia.

INTERNALISASI AKHLAK ILAHI

Dari Nilai Menjadi Kesadaran

Internalisasi akhlak tidak bermula ketika seseorang mampu menyebutkan sejumlah nilai moral dengan benar. Pengetahuan tentang kebaikan merupakan kondisi yang penting, tetapi belum identik dengan kesadaran moral. Seseorang dapat mengetahui bahwa kejujuran bernilai luhur sekaligus tetap berbohong ketika kebohongan memberikan keuntungan; dapat mengakui keadilan sebagai kebajikan sekaligus memperlakukan orang lain secara tidak adil ketika kepentingannya terancam. Jarak antara mengetahui yang baik dan menghayati yang baik merupakan salah satu persoalan paling mendasar dalam pendidikan akhlak. Di dalam jarak itulah berlangsung proses transformasi nilai menjadi kesadaran.

Al-Qur'an tidak menggambarkan moralitas sebagai sekadar pengetahuan normatif. Perintah untuk berlaku adil, berbuat ihsan, memberi kepada kerabat, dan menjauhi keburukan ditempatkan dalam kerangka peringatan agar manusia *tadhakkarūn*, mengambil pelajaran dan mengingat secara sadar (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[355] Struktur semacam ini penting secara epistemologis: nilai moral bukan sekadar proposisi yang tersimpan dalam ingatan, melainkan sesuatu yang harus memasuki mekanisme perhatian, penilaian, kehendak, dan tindakan manusia.

Dalam perspektif tersebut, kesadaran moral dapat dipahami sebagai keadaan ketika nilai tidak lagi hadir terutama sebagai objek yang berada di luar diri, melainkan menjadi prinsip yang ikut

membentuk cara seseorang melihat kenyataan. Orang yang telah menginternalisasikan keadilan tidak pertama-tama bertanya, “Apa keuntungan saya jika berlaku adil?”, melainkan melihat ketidakadilan sebagai sesuatu yang secara intrinsik bermasalah. Pada tingkat ini, nilai telah memperoleh daya evaluatif terhadap diri sendiri. Ia menjadi semacam horizon batin yang memungkinkan seseorang menilai keinginan, kepentingan, dan tindakannya sendiri.

Aristoteles memberikan salah satu analisis klasik yang penting mengenai persoalan ini. Kebajikan tidak cukup dipahami sebagai pengetahuan mengenai tindakan yang benar; ia harus menjadi disposisi karakter yang terbentuk melalui latihan dan kebiasaan. Pengetahuan moral baru memiliki daya praktis apabila seseorang mampu melihat apa yang tepat dalam situasi konkret dan bertindak berdasarkan penilaian tersebut. Karena itu, etika tidak berhenti pada penguasaan prinsip umum, tetapi menuntut pembentukan kemampuan melihat dan memilih yang baik.[356] Di sini tampak bahwa kesadaran bukan sekadar intensitas berpikir tentang nilai, melainkan kemampuan menjadikan nilai sebagai dasar penilaian praktis.

Al-Ghazālī mengembangkan persoalan tersebut dalam horizon yang berbeda. Bagi al-Ghazālī, pembentukan akhlak berkaitan dengan *riyāḍat al-nafs*, yakni pendisiplinan dan pelatihan jiwa. Sifat-sifat moral tidak muncul secara otomatis hanya karena seseorang memahami ajaran agama; jiwa harus dilatih sehingga kecenderungan-kecenderungannya memperoleh keseimbangan dan arah yang benar. Kebajikan pada akhirnya harus menjadi keadaan batin yang relatif menetap, bukan tindakan sesaat yang diproduksi oleh tekanan eksternal.[357] Persinggungan al-Ghazālī dengan tradisi kebajikan filosofis

menunjukkan bahwa persoalan internalisasi memiliki dimensi psikologis sekaligus spiritual.

Di titik ini perlu dibedakan antara kesadaran moral dan rasa bersalah. Rasa bersalah dapat muncul karena seseorang takut terhadap hukuman, kehilangan reputasi, atau penilaian sosial. Kesadaran moral lebih dalam karena pusat orientasinya telah bergeser: manusia melakukan yang baik bukan semata-mata karena ada pengawasan dari luar, melainkan karena kebaikan tersebut telah menjadi bagian dari cara ia memahami dirinya di hadapan Allah, dirinya sendiri, dan sesamanya. Pengawasan eksternal memang tetap memiliki tempat dalam kehidupan sosial, tetapi akhlak yang telah terinternalisasi bekerja bahkan ketika tidak ada seorang pun yang melihat.

Dimensi ini memperlihatkan pentingnya konsep *muraqabah* dalam tradisi spiritual Islam. Kesadaran bahwa manusia hidup dalam horizon pengetahuan Allah mengubah struktur pengalaman moral. Tindakan tidak lagi dipahami sebagai peristiwa privat yang berhenti pada dunia sosial; tindakan mempunyai dimensi pertanggungjawaban transenden. Kesadaran semacam itu bukan pengawasan paranoid, melainkan kesadaran eksistensial bahwa kebebasan manusia selalu berlangsung dalam relasi dengan Tuhan.

Charles Taylor, dalam pembahasannya tentang identitas moral modern, menunjukkan bahwa manusia memahami dirinya melalui apa yang dianggap bernilai dan melalui orientasi moral yang memberi makna terhadap kehidupannya.[358] Relevansinya bagi pembahasan akhlak terletak pada pengertian bahwa identitas bukan sekadar kumpulan karakteristik psikologis. Seseorang menjadi “siapa dirinya” melalui komitmen terhadap horizon nilai tertentu. Dalam kerangka

Islam, horizon tersebut tidak bersifat netral, sebab ia berakar pada tauhid dan orientasi pengabdian kepada Allah.

Karena itu, internalisasi nilai harus bergerak dari *mengetahui nilai* menuju *mengakui otoritas nilai atas diri*. Tahap kedua ini lebih menentukan. Seseorang mungkin mengetahui bahwa amanah itu baik, tetapi internalisasi baru terjadi ketika amanah memiliki otoritas untuk membatasi kepentingannya sendiri. Ia tidak mengambil sesuatu yang bukan haknya bukan karena takut tertangkap, melainkan karena mengambilnya bertentangan dengan siapa dirinya hendak menjadi.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kesadaran akhlak merupakan bentuk transformasi epistemik sekaligus eksistensial: nilai yang semula dipahami sebagai "sesuatu yang seharusnya dilakukan" berubah menjadi "cara berada yang harus diwujudkan". Transformasi tersebut belum merupakan karakter, sebab kesadaran masih memerlukan pengulangan tindakan agar memperoleh stabilitas. Namun tanpa perubahan kesadaran, kebiasaan mudah berubah menjadi mekanisme kosong. Akhlak yang matang karena itu menuntut kesinambungan antara pengetahuan, kesadaran, niat, dan tindakan.

Kesadaran merupakan ambang internalisasi. Pada ambang itu manusia mulai berhenti sekadar menerima nilai dan mulai membiarkan nilai tersebut menilai dirinya. Di sinilah pendidikan akhlak meninggalkan wilayah hafalan dan memasuki wilayah pembentukan manusia.

Dari Kesadaran Menjadi Kebiasaan

Kesadaran moral memiliki persoalan yang berbeda dari pengetahuan moral. Pengetahuan menjawab pertanyaan tentang apa

yang benar; kesadaran menjadikan kebenaran tersebut hadir dalam perhatian manusia; kebiasaan membawa kesadaran itu ke dalam pola tindakan yang berulang. Tanpa kebiasaan, kesadaran dapat tetap menjadi pengalaman sesaat menggetarkan batin ketika seseorang memperoleh pencerahan moral, tetapi menghilang ketika berhadapan dengan tekanan kepentingan, kelelahan, kemarahan, atau godaan.

Karena itu, internalisasi akhlak tidak dapat berhenti pada intensifikasi kesadaran. Nilai harus memperoleh tubuh dalam tindakan. Al-Qur'an sendiri berulang kali menghubungkan iman dengan tindakan, bukan sebagai dua realitas yang berdiri terpisah, melainkan sebagai hubungan yang saling membuktikan. Kesadaran keagamaan yang tidak memperoleh artikulasi praksis akan kehilangan daya transformatifnya.

Dalam kerangka Aristoteles, karakter moral terbentuk melalui pengulangan tindakan yang tepat. Kebajikan bukan sesuatu yang cukup dimiliki secara potensial; ia menjadi disposisi melalui praktik yang terus-menerus. Manusia menjadi adil dengan melakukan tindakan-tindakan yang adil, menjadi jujur dengan terus-menerus memilih kejujuran, dan belajar mengendalikan diri melalui praktik pengendalian diri.[359] Penting dicatat bahwa pembiasaan Aristotelian bukan sekadar repetisi mekanis. Tindakan yang diulang harus dilakukan dengan pemahaman dan penilaian yang tepat. Repetisi tanpa kesadaran dapat menghasilkan kebiasaan perilaku, tetapi belum tentu menghasilkan kebajikan.

Di sinilah tradisi Islam dan etika kebajikan dapat berdialog secara produktif. Al-Ghazālī menekankan bahwa jiwa perlu didisiplinkan melalui latihan berulang agar kecenderungan moral tertentu menjadi lebih kuat. Ia tidak memahami pembentukan akhlak sebagai penghapusan total seluruh dorongan manusia, melainkan sebagai

pengaturan dan pendisiplinan sehingga dorongan tersebut berada dalam tatanan yang benar.[360] Pandangan ini penting karena akhlak bukan proyek untuk menciptakan manusia tanpa emosi, melainkan manusia yang mampu menempatkan emosi di bawah orientasi moral.

Pembiasaan karena itu harus dibedakan dari indoktrinasi. Indoktrinasi berusaha menghasilkan kepatuhan tanpa membuka ruang bagi refleksi; pembiasaan moral justru menghubungkan tindakan berulang dengan kesadaran mengenai alasan moral yang mendasarinya. Anak yang selalu berkata jujur karena takut dihukum belum tentu memiliki kejujuran sebagai kebajikan. Ia baru berada pada tahap kepatuhan eksternal. Internalisasi mulai berlangsung ketika kejujuran tetap dipilih meskipun tidak ada hukuman dan kebohongan menawarkan keuntungan.

Pada titik ini, konsep *habitus* menjadi penting. Dalam pengertian etika kebajikan, karakter merupakan disposisi yang telah tertanam sedemikian rupa sehingga memengaruhi apa yang diperhatikan, diinginkan, dirasakan, dipilih, dan dilakukan seseorang.[361] Kebiasaan yang matang bukan hanya membuat tindakan menjadi lebih mudah; ia mengubah struktur respons manusia terhadap dunia. Seseorang yang telah terbiasa menolong tidak lagi melihat penderitaan sebagai gangguan yang harus dihindari, tetapi sebagai panggilan moral yang segera menarik perhatiannya.

Pembentukan kebiasaan juga memiliki dimensi sosial. Manusia tidak membentuk dirinya dalam ruang hampa. Keluarga, lembaga pendidikan, komunitas keagamaan, lingkungan kerja, dan budaya digital semuanya menyediakan pola pengulangan yang membentuk kecenderungan moral. Jika suatu lingkungan memberikan penghargaan

sistematis kepada manipulasi, kesombongan, dan oportunisme, nasihat moral yang terisolasi akan menghadapi struktur pembiasaan yang lebih kuat daripada ceramah nilai.

Alasdair MacIntyre membantu memperluas persoalan ini dengan menunjukkan pentingnya praktik sosial dan tradisi dalam pembentukan kebajikan. Kebajikan tidak hidup sebagai kualitas psikologis yang sepenuhnya privat; ia berkembang dalam praktik yang memiliki standar keunggulan dan dalam komunitas yang mewariskan pemahaman tentang apa yang layak dikejar.[362] Perspektif ini memberi koreksi terhadap pendekatan pendidikan akhlak yang terlalu individualistik. Tidak cukup mengajarkan manusia agar "menjadi baik"; masyarakat juga harus menyediakan ruang sosial tempat kebaikan dapat dipraktikkan dan dihargai.

Namun pembiasaan juga mengandung risiko. Kebiasaan yang tidak disertai refleksi dapat berubah menjadi konformitas. Seseorang mungkin terbiasa melakukan sesuatu hanya karena "begitulah kebiasaan masyarakat", sekalipun kebiasaan tersebut tidak adil. Karena itu, kebiasaan moral harus terus berada dalam dialog dengan kesadaran normatif. Tradisi dapat menjadi sumber kebijaksanaan, tetapi tidak semua kebiasaan sosial otomatis identik dengan akhlak.

Monograf ini memandang pembiasaan sebagai tahap *embodiment*: nilai mulai mengambil bentuk dalam tubuh, waktu, pilihan, dan pola respons manusia. Pada tahap ini, akhlak tidak lagi terutama dirasakan sebagai kewajiban yang berat. Ia mulai menjadi cara bertindak yang semakin spontan, meskipun spontanitas tersebut merupakan hasil latihan panjang. Paradoksnya, kebebasan moral justru dapat tumbuh melalui disiplin. Manusia menjadi semakin bebas melakukan kebaikan

ketika ia tidak lagi harus bernegosiasi secara terus-menerus dengan setiap godaan yang muncul.

Kebiasaan yang baik akhirnya menciptakan kesinambungan antara apa yang diyakini dan apa yang dilakukan. Namun kesinambungan itu belum merupakan karakter sepenuhnya. Kebiasaan masih dapat terikat pada konteks tertentu. Seseorang mungkin disiplin di lingkungan kerja tetapi tidak di rumah; sopan di depan publik tetapi kasar kepada orang terdekat. Karena itu, tahap berikutnya menuntut integrasi: kebiasaan harus berubah menjadi karakter yang relatif menyeluruh.

Dari Kebiasaan Menjadi Karakter

Kebiasaan merupakan pengulangan yang telah memperoleh stabilitas; karakter adalah integrasi yang membuat pola-pola tersebut menjadi ciri mendasar seseorang. Perbedaan ini menentukan kedalaman internalisasi akhlak. Seseorang dapat memiliki kebiasaan baik tanpa memiliki karakter baik dalam arti yang utuh. Ia mungkin jujur dalam transaksi tertentu karena sistem mengharuskannya, tetapi manipulatif ketika memiliki kesempatan; rendah hati di hadapan orang yang lebih kuat, tetapi merendahkan orang yang berada di bawahnya. Karakter menguji konsistensi moral ketika konteks berubah.

Karakter karena itu tidak dapat direduksi menjadi daftar perilaku. Dalam etika kebajikan kontemporer, karakter dipahami sebagai disposisi yang telah tertanam dan memengaruhi pola seseorang dalam memperhatikan, merasakan, menilai, memilih, dan bertindak.[363] Pengertian ini membawa konsekuensi penting bagi pendidikan akhlak: keberhasilan tidak cukup diukur dari seberapa sering seseorang melakukan perilaku tertentu, tetapi dari apakah perilaku tersebut telah

menjadi ekspresi dari struktur batin yang relatif stabil. Al-Qur'an memberikan gambaran yang kuat mengenai integritas semacam itu melalui tuntutan agar keadilan ditegakkan bahkan ketika berhadapan dengan kelompok yang dibenci. Keadilan tidak boleh ditentukan oleh afeksi sesaat; kebencian tidak boleh menjadi alasan untuk meninggalkan keadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[364] Ayat ini menunjukkan bahwa karakter moral justru diuji ketika nilai berhadapan dengan kepentingan emosional yang berlawanan dengannya. Orang berkarakter bukan orang yang tidak memiliki emosi, melainkan orang yang tidak menyerahkan arah moralnya kepada emosi yang sedang dominan.

Aristoteles menyebut kebajikan sebagai keadaan atau disposisi yang berhubungan dengan perasaan dan tindakan yang tepat. Karena itu, karakter yang baik bukan sekadar kemampuan melakukan tindakan tertentu, melainkan kemampuan merespons kenyataan secara tepat.[365] Di sini *phronēsis* atau kebijaksanaan praktis menjadi penting. Karakter tanpa kebijaksanaan dapat menjadi keras kepala atas nama prinsip; prinsip tanpa sensitivitas terhadap keadaan dapat menghasilkan tindakan yang secara formal benar tetapi secara moral tidak proporsional.

Tradisi Miskawayh memperkaya pembahasan ini melalui gagasan keseimbangan jiwa. *Tahdhīb al-akhlāq* menempatkan pembentukan kebajikan dalam hubungan dengan penataan daya-daya manusia dan pencapaian kesempurnaan moral. Sumber primer karya tersebut menunjukkan kedekatannya dengan tradisi etika Yunani, khususnya Aristoteles, sementara studi akademik kontemporer menunjukkan bagaimana Miskawayh mengembangkan sintesis antara filsafat moral

dan horizon etika Islam.[366] Nilai penting perspektif ini terletak pada penolakannya terhadap moralitas yang terfragmentasi: kebajikan tidak berdiri sendiri-sendiri, tetapi membentuk keteraturan jiwa.

Karakter juga mempunyai dimensi identitas. Ketika seseorang mengatakan "saya tidak dapat melakukan itu" karena tindakan tersebut bertentangan dengan integritas dirinya, moralitas telah memasuki wilayah identitas. Ia tidak lagi memilih antara kepentingan dan nilai seolah-olah keduanya berada pada tingkat yang sama; ia mengalami pilihan moral sebagai pertanyaan tentang siapa dirinya. Dalam horizon keagamaan, identitas ini memperoleh kedalaman tambahan karena manusia memahami dirinya sebagai *'abd*, hamba Allah. Akhlak tidak menjadi proyek penciptaan diri yang otonom dari Tuhan, tetapi proses pembentukan diri yang diarahkan oleh penghambaan.

Karena itu, karakter Islami tidak dapat disamakan dengan konstruksi kepribadian yang sekadar efektif secara sosial. Seseorang dapat karismatik, percaya diri, disiplin, dan sukses sekaligus memiliki karakter moral yang buruk. Karakter dalam kerangka akhlak menuntut orientasi normatif yang lebih tinggi daripada keberhasilan instrumental. Ia bertanya bukan hanya apakah seseorang mampu mencapai tujuan, tetapi apakah tujuan tersebut layak dan apakah cara mencapainya bermartabat.

MacIntyre membantu memperlihatkan bahwa karakter juga dibentuk oleh narasi kehidupan. Kebajikan diperlukan agar manusia dapat mengejar kebaikan yang memberikan koherensi terhadap kehidupannya, bukan sekadar mengumpulkan tindakan yang terpisah.[367] Dalam kerangka Islam, koherensi tersebut menemukan orientasi transenden melalui penghambaan kepada Allah. Karena itu,

akhlak bukan kumpulan sifat yang berdiri sendiri, melainkan struktur orientasi hidup.

Pada tingkat ini, kebiasaan berubah menjadi karakter ketika tindakan-tindakan moral memperoleh tiga sifat sekaligus: konsistensi, integrasi, dan orientasi. Konsistensi berarti nilai relatif stabil lintas situasi; integrasi berarti nilai tidak terpisah dari emosi, kehendak, dan penilaian; orientasi berarti keseluruhan kehidupan diarahkan menuju kebaikan yang diakui sebagai lebih tinggi daripada kepentingan sesaat.

Karakter juga tidak boleh dibekukan menjadi identitas yang tidak dapat dikritik. Seseorang yang menganggap dirinya "sudah baik" justru dapat kehilangan kemampuan melakukan *muhasabah*. Karakter yang matang memiliki kemampuan koreksi diri. Ia cukup stabil untuk tidak mudah berubah oleh tekanan, tetapi cukup reflektif untuk mengakui kesalahan dan memperbaiki diri.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini ialah bahwa internalisasi akhlak mencapai bentuk yang lebih matang ketika nilai telah menjadi bagian dari struktur identitas moral, tetapi identitas tersebut tetap terbuka terhadap koreksi normatif. Karakter bukan keadaan selesai; ia adalah stabilitas yang terus dipelihara melalui kesadaran, latihan, refleksi, dan pertanggungjawaban.

Rahmah

Rahmah menempati posisi khusus dalam konstruksi akhlak karena ia menghubungkan dimensi spiritual manusia dengan cara ia memperlakukan kehidupan di luar dirinya. Dalam pengertian yang dangkal, rahmah mudah direduksi menjadi rasa iba. Padahal, dalam horizon Qur'ani, rahmah mempunyai struktur yang lebih luas: ia

mengandung perhatian terhadap penderitaan, kelembutan dalam relasi, kesediaan mengurangi mudarat, dan orientasi aktif terhadap kebaikan makhluk.

Al-Qur'an menyebut pengutusan Nabi Muhammad ﷺ sebagai rahmat bagi seluruh alam (Q.S. al-Anbiyā' 21: 107).[368] Pernyataan tersebut memberi dasar normatif bagi pemahaman bahwa rahmah bukan sekadar emosi privat, melainkan kualitas yang harus memancar dalam cara manusia berelasi. Dalam ayat lain, kelembutan Nabi terhadap komunitasnya dikaitkan secara eksplisit dengan rahmat Allah; kekasaran dan kekerasan hati justru digambarkan sebagai sesuatu yang dapat membuat manusia menjauh (Q.S. Āli 'Imrān 3: 159).[369]

Kedua ayat tersebut memperlihatkan bahwa rahmah memiliki dimensi relasional dan institusional. Ia memengaruhi bukan hanya apa yang seseorang rasakan, tetapi bagaimana ia memimpin, menasihati, mengambil keputusan, memperlakukan kesalahan, dan menggunakan kekuasaan. Rahmah karena itu tidak identik dengan kelembekan. Seseorang dapat menolak kezaliman justru karena rahmah menuntut perlindungan terhadap pihak yang dizalimi.

Pembedaan ini penting. Dalam praktik moral, kasih sayang yang tidak disertai keadilan dapat berubah menjadi favoritisme. Seorang pemimpin yang "berbelas kasih" kepada pelaku kesalahan dengan mengorbankan korban tidak sedang menjalankan rahmah secara utuh. Sebaliknya, keadilan yang tidak memiliki rahmah dapat berubah menjadi penghukuman yang kehilangan sensitivitas terhadap martabat manusia. Rahmah dan keadilan karena itu tidak harus diposisikan sebagai dua kebajikan yang saling bertentangan; keduanya dapat membentuk koreksi timbal balik. Tradisi etika kebajikan memberikan

perspektif yang membantu menjelaskan persoalan tersebut. Kebajikan bukan respons emosional yang berdiri sendiri, melainkan kemampuan merespons situasi secara tepat.[370] Rahmah yang matang berarti mampu mengenali penderitaan secara proporsional dan menentukan tindakan yang benar-benar membantu. Karena itu, rahmah membutuhkan *hikmah*: tidak setiap bentuk pertolongan merupakan kebaikan, dan tidak setiap bentuk kelembutan menghasilkan pemulihan.

Al-Ghazālī menempatkan pembinaan jiwa sebagai proses disiplin yang mengubah orientasi batin.[371] Dari sudut ini, rahmah tidak cukup dibangun dengan memerintahkan seseorang "agar berbelas kasih". Jiwa perlu dibiasakan keluar dari keterpusatan pada diri. Selama ego tetap menjadi pusat penilaian, penderitaan orang lain cenderung dipahami berdasarkan sejauh mana ia mengganggu kepentingan pribadi. Internalisasi rahmah menuntut pergeseran pusat perhatian: orang lain tidak lagi sekadar objek penilaian, tetapi sesama makhluk yang memiliki martabat dan kerentanan.

Rahmah juga mempunyai dimensi epistemik. Untuk berbelas kasih secara benar, seseorang harus mampu mengetahui kondisi orang lain. Ketidakpedulian sering kali bukan semata-mata ketiadaan perasaan, tetapi kegagalan memperhatikan. Dunia yang penuh informasi dapat menghasilkan paradoks: semakin banyak penderitaan terlihat, semakin mudah manusia mengalami kejenuhan moral. Rahmah yang matang karena itu memerlukan kemampuan membedakan antara respons emosional sesaat dan komitmen etis yang berkelanjutan.

Qur'an 90:17 menghubungkan iman dengan saling menasihati dalam kesabaran dan rahmah.[372] Struktur ayat ini menarik karena rahmah tidak ditempatkan semata sebagai urusan individu, melainkan

sebagai sesuatu yang harus dipelihara secara timbal balik dalam komunitas. Akhlak menjadi ekologi moral: manusia tidak hanya membutuhkan kebajikan pribadi, tetapi lingkungan yang saling mengingatkan untuk mempertahankannya.

Dalam kerangka tersebut, rahmah dapat dipahami sebagai kemampuan menjadikan kebaikan pihak lain sebagai bagian dari horizon moral diri. Ia bukan penyangkalan terhadap perbedaan, bukan pula pembatalan terhadap keadilan. Rahmah adalah orientasi yang membuat kekuasaan menahan diri, kritik mempertahankan martabat, hukuman tidak berubah menjadi dendam, dan kebebasan tidak berubah menjadi pengabaian.

Monograf ini menempatkan rahmah sebagai salah satu prinsip integratif akhlak ilahi: bukan karena manusia dapat menjadi seperti Allah dalam arti ontologis, melainkan karena manusia, sebagai makhluk dan *'abd*, diperintahkan untuk mewujudkan bentuk-bentuk kebaikan yang sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk. Di sini perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk harus dipertahankan secara tegas. Rahmah manusia bukan sifat ketuhanan dalam diri manusia, melainkan kebajikan manusia yang berorientasi kepada kehendak dan petunjuk Allah.

Keadilan

Keadilan merupakan salah satu kebajikan yang paling sulit diinternalisasikan karena ia menuntut manusia mengatasi kecenderungan alami untuk memberikan bobot lebih besar kepada kepentingan dirinya sendiri dan kelompok yang dekat dengannya. Orang dapat berbicara tentang keadilan secara abstrak dengan mudah;

yang jauh lebih sulit ialah berlaku adil ketika keputusan tersebut merugikan kepentingan pribadi.

Al-Qur'an menempatkan keadilan dalam kedekatan langsung dengan takwa: orang beriman diperintahkan untuk tetap berlaku adil bahkan ketika kebencian terhadap suatu kelompok berpotensi menggerakkan mereka kepada ketidakadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[373] Formulasi ini mempunyai konsekuensi filosofis yang mendalam. Keadilan tidak bergantung pada simpati. Jika keadilan hanya diberikan kepada orang yang kita sukai, yang lahir bukan keadilan melainkan preferensi moral.

Q.S. al-Nisā' 4: 58 memperluas dimensi tersebut dengan menghubungkan amanah dan keadilan dalam pengambilan keputusan di antara manusia.[374] Keadilan dengan demikian tidak hanya berkenaan dengan distribusi hasil, tetapi juga dengan cara seseorang menjalankan kekuasaan, tanggung jawab, dan kewenangan. Orang yang memegang amanah tetapi menggunakan kewenangan secara bias telah gagal memenuhi substansi keadilan.

Dalam filsafat moral Aristoteles, keadilan memiliki posisi yang sangat luas karena berkaitan dengan relasi manusia terhadap orang lain dan tatanan kehidupan bersama.[375] Pandangan tersebut membantu menunjukkan bahwa keadilan bukan sekadar kualitas batin individual. Ia selalu mempunyai konsekuensi sosial. Seseorang dapat merasa dirinya baik secara personal, tetapi jika ia menggunakan kedudukan institusional untuk memberi keuntungan kepada kelompoknya sendiri, kualitas personal itu belum cukup.

Miskawayh juga menempatkan keadilan dalam struktur kebajikan yang berhubungan dengan keseimbangan berbagai daya manusia.[376]

Pembacaan tersebut membuka jalan untuk memahami keadilan bukan hanya sebagai aturan eksternal, tetapi sebagai keadaan tertib dalam diri. Manusia yang tidak mampu mengatur hasrat, amarah, dan kepentingannya sendiri akan lebih mudah menghasilkan ketidakadilan terhadap orang lain.

Namun keadilan tidak identik dengan kesamaan matematis. Perlakuan yang adil terkadang menuntut perlakuan yang berbeda karena keadaan manusia berbeda. Keadilan berarti memberikan kepada masing-masing apa yang menjadi haknya, bukan memaksakan keseragaman pada seluruh keadaan. Karena itu, keadilan memerlukan *hikmah* agar prinsip umum dapat diterapkan secara tepat pada kenyataan yang kompleks.

Persoalan ini juga menjelaskan mengapa keadilan membutuhkan karakter, bukan sekadar aturan. Aturan dapat menentukan prosedur, tetapi tidak selalu mampu mengantisipasi seluruh kemungkinan bias, konflik kepentingan, dan bentuk manipulasi. Karakter adil bekerja pada wilayah yang tidak seluruhnya dapat dijangkau oleh regulasi. Ia muncul ketika seseorang menolak menggunakan celah aturan untuk memperoleh keuntungan yang sebenarnya bertentangan dengan tujuan moral aturan tersebut.

MacIntyre menempatkan kebajikan dalam praktik sosial dan tradisi yang memberikan ukuran tentang keunggulan.[377] Perspektif ini relevan bagi keadilan karena lembaga sosial sendiri dapat membentuk atau merusak karakter. Institusi yang secara sistematis memberi penghargaan kepada nepotisme, manipulasi, atau korupsi akan membuat tindakan tidak adil tampak normal. Dalam kondisi demikian, persoalan keadilan tidak dapat diselesaikan hanya dengan

memperbaiki individu; struktur yang membentuk kebiasaan individu juga harus diperiksa.

Keadilan juga mempunyai dimensi epistemik. Untuk berlaku adil, manusia harus bersedia mengetahui fakta yang tidak menyenangkan bagi dirinya. Bias sering kali bekerja sebelum keputusan moral dibuat: manusia memilih informasi yang mendukung kepentingannya, mengabaikan kesaksian yang merugikan kelompoknya, dan membangun narasi yang membenarkan keputusan yang sebenarnya telah ditentukan sebelumnya. Karena itu, keadilan memerlukan kerendahan hati intelektual.

Di sinilah keadilan bertemu dengan tawadhu'. Orang yang merasa dirinya selalu benar akan sulit menjadi adil karena ia tidak memiliki ruang batin untuk mengoreksi penilaiannya. Sebaliknya, kesediaan mengakui keterbatasan diri memungkinkan seseorang memeriksa kembali motif, bukti, dan konsekuensi keputusan.

Monograf ini memahami keadilan sebagai kebajikan integratif yang menjaga agar akhlak tidak berhenti pada kebaikan interpersonal yang sentimental. Rahmah tanpa keadilan dapat jatuh menjadi keberpihakan; kejujuran tanpa keadilan dapat digunakan untuk menyampaikan fakta secara selektif; kesabaran tanpa keadilan dapat berubah menjadi pembiaran terhadap kezaliman. Keadilan memberikan struktur normatif yang memastikan bahwa kebajikan-kebajikan lain bekerja dalam tatanan yang benar.

Karena itu, internalisasi keadilan pada akhirnya bukan hanya kemampuan "bersikap adil", melainkan kemampuan menjadikan hak orang lain sebagai bagian dari struktur kesadaran moral diri. Ketika seseorang tidak lagi melihat kepentingan orang lain sebagai penghalang

bagi kepentingannya, melainkan sebagai bagian dari tatanan moral yang harus dihormati, keadilan mulai berubah dari aturan menjadi karakter.

Kejujuran dan Amanah

Kejujuran dan amanah merupakan dua kebajikan yang berhubungan erat tetapi tidak identik. Kejujuran terutama menyangkut kesesuaian antara apa yang diyakini benar dan apa yang dinyatakan atau direpresentasikan; amanah memiliki cakupan lebih luas karena menyangkut kesetiaan terhadap tanggung jawab, hak, kepercayaan, dan sesuatu yang dititipkan kepada seseorang. Kejujuran berbicara mengenai integritas representasi; amanah mengenai integritas tanggung jawab.

Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk berkata dengan perkataan yang lurus atau tepat (Q.S. al-Aḥzāb 33: 70).[378] Perintah tersebut penting karena bahasa merupakan salah satu medium utama pembentukan realitas sosial. Kebohongan tidak hanya menyampaikan informasi yang salah; ia dapat mengubah keputusan orang lain, merusak kepercayaan, memanipulasi relasi, dan menciptakan realitas sosial yang semu.

Amanah memperoleh formulasi yang sangat eksplisit dalam Q.S. al-Nisā' 4: 58, ketika manusia diperintahkan mengembalikan amanah kepada pihak yang berhak dan berlaku adil ketika memutuskan perkara.[379] Ayat ini menunjukkan bahwa amanah tidak terbatas pada benda yang dititipkan. Ia mencakup tanggung jawab yang melekat pada posisi dan kewenangan. Jabatan, pengetahuan, waktu, informasi, kekuasaan, bahkan kepercayaan interpersonal semuanya dapat

memiliki dimensi amanah. Kejujuran juga tidak boleh direduksi menjadi keterusterangan tanpa kebijaksanaan. Mengatakan sesuatu yang benar dengan tujuan mempermalukan orang lain tidak otomatis merupakan tindakan yang bermoral. Etika kebajikan mengingatkan bahwa kejujuran harus menjadi bagian dari keseluruhan karakter yang mampu menentukan apa yang benar, kapan harus dikatakan, kepada siapa, dan dengan cara bagaimana.[380] Di sinilah kejujuran membutuhkan rahmah dan hikmah.

Persoalan tersebut menjadi semakin kompleks dalam masyarakat digital. Informasi dapat disebarkan tanpa verifikasi dalam hitungan detik, sementara koreksi sering kali tidak memiliki daya sebanding dengan informasi awal. Kejujuran karena itu menuntut disiplin epistemik: tidak menyatakan sesuatu sebagai fakta ketika dasar pengetahuannya lemah, tidak mengubah dugaan menjadi kepastian, dan tidak memanfaatkan ketidaktahuan orang lain untuk memperoleh keuntungan.

Dalam perspektif al-Ghazālī, pembentukan karakter menuntut pendisiplinan jiwa yang terus-menerus.[381] Relevansinya bagi kejujuran sangat jelas. Kebohongan sering kali tidak lahir dari keputusan moral yang dramatis, tetapi dari rangkaian rasionalisasi kecil: menyembunyikan bagian tertentu, memperindah fakta, mengubah narasi, atau membiarkan orang lain mengambil kesimpulan yang salah. Kebiasaan semacam itu secara perlahan mengubah struktur batin sehingga manusia tidak lagi mengalami kebohongan sebagai sesuatu yang mengganggu.

Amanah mempunyai dimensi yang lebih luas lagi karena ia menuntut kesetiaan bahkan ketika tidak ada pengawasan. Di sinilah

amanah menjadi ujian paling jelas bagi internalisasi akhlak. Jika seseorang hanya menjalankan tanggung jawab ketika ada audit, maka yang bekerja adalah kontrol eksternal. Amanah telah menjadi karakter ketika seseorang menjaga hak yang dipercayakan kepadanya bahkan ketika pengkhianatan hampir mustahil diketahui.

Konsep ini juga mengoreksi pemahaman tentang profesionalisme yang terlalu sempit. Profesionalisme biasanya dipahami melalui kompetensi dan kepatuhan prosedural. Amanah menambahkan dimensi moral: kompetensi tanpa integritas dapat menjadi alat bagi kerusakan yang lebih besar. Orang yang sangat ahli tetapi menggunakan keahliannya untuk menipu tetap gagal secara moral.

Miskawayh membantu menunjukkan bahwa kebajikan merupakan keadaan jiwa yang relatif stabil, bukan sekadar tindakan yang dilakukan secara episodik.[382] Dalam kerangka tersebut, kejujuran dan amanah harus menjadi disposisi. Orang yang jujur bukan sekadar orang yang sesekali mengatakan kebenaran, tetapi orang yang secara konsisten tidak menjadikan kebohongan sebagai instrumen untuk mengatur realitas sesuai kepentingannya.

Ada pula dimensi spiritual yang tidak dapat diabaikan. Amanah berarti menyadari bahwa tanggung jawab manusia tidak berhenti pada penilaian manusia lain. Dalam Islam, manusia mempertanggungjawabkan tindakannya di hadapan Allah. Kesadaran ini memberikan kedalaman metafisik terhadap integritas: seseorang menjaga amanah bukan karena reputasi, melainkan karena ia mengakui bahwa segala tanggung jawab pada akhirnya berada dalam horizon pertanggungjawaban kepada Tuhan. Monograf ini memandang kejujuran dan amanah sebagai fondasi epistemik dan institusional

akhlak. Tanpa kejujuran, pengetahuan kehilangan kredibilitas; tanpa amanah, kekuasaan kehilangan legitimasi. Keduanya memungkinkan relasi manusia dibangun di atas kepercayaan yang tidak terus-menerus harus dipaksa oleh pengawasan. Akhlak yang matang karena itu tidak hanya bertanya, "Apakah saya berkata benar?" tetapi juga, "Apakah cara saya menggunakan kebenaran itu setia kepada amanah?" Pertanyaan kedua mengubah kejujuran dari sekadar kebajikan verbal menjadi integritas eksistensial.

Kesabaran

Kesabaran sering dipahami secara reduktif sebagai kemampuan menahan diri ketika menghadapi penderitaan. Pengertian tersebut benar tetapi belum memadai. *Ṣabr* dalam kerangka etika Islam bukan sekadar pasivitas terhadap keadaan, melainkan kapasitas mempertahankan orientasi moral ketika keadaan mengancam kestabilan emosi, kehendak, dan tindakan. Kesabaran karena itu bukan kebajikan untuk orang yang tidak berdaya; ia dapat menjadi bentuk kekuatan moral.

Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk bersabar, saling mengungguli dalam kesabaran, tetap teguh, dan bertakwa agar memperoleh keberhasilan (Q.S. Āli 'Imrān 3: 200).[383] Struktur perintah tersebut menunjukkan bahwa kesabaran mempunyai dimensi individual dan kolektif. Manusia bukan hanya harus bertahan sendiri, tetapi juga membangun lingkungan yang memungkinkan keteguhan moral dipelihara.

Q.S. al-Balad 90: 17 bahkan menempatkan kesabaran berdampingan dengan rahmah: orang beriman saling menasihati dalam

kesabaran dan saling menasihati dalam kasih sayang.[384] Kesabaran yang terlepas dari rahmah dapat berubah menjadi kekerasan terhadap diri dan orang lain; sebaliknya, rahmah tanpa kesabaran mudah runtuh ketika menghadapi kesulitan. Keduanya membentuk pasangan etis yang menjaga daya tahan sekaligus kelembutan.

Kesabaran juga harus dibedakan dari pembiaran. Seseorang yang diam terhadap ketidakadilan belum tentu sabar; ia mungkin takut, apatis, atau kehilangan keberanian moral. Kesabaran baru mempunyai nilai akhlak ketika ia mempertahankan orientasi kepada kebaikan tanpa menyerahkan diri kepada impuls destruktif. Dalam situasi ketidakadilan, kesabaran dapat justru menuntut keteguhan untuk terus memperjuangkan keadilan tanpa terjerumus menjadi kebencian.

Aristoteles tidak menggunakan konsep *ṣabr* dalam kerangka Qur'ani, tetapi analisisnya mengenai pengaturan emosi memberikan ruang dialog yang produktif. Kebajikan tidak berarti menghilangkan emosi, melainkan merasakan dan mengekspresikannya secara tepat.[385] Perspektif ini membantu menjelaskan bahwa kesabaran bukan ketiadaan marah, sedih, takut, atau kecewa. Kesabaran adalah kemampuan menempatkan emosi tersebut dalam tatanan tindakan yang benar.

Al-Ghazālī menekankan perlunya latihan jiwa agar kecenderungan manusia tidak menguasai dirinya secara destruktif.[386] Dari sudut ini, kesabaran merupakan hasil pendidikan internal. Manusia belajar menunda reaksi, mengatur dorongan, dan mempertahankan tujuan moral meskipun dorongan emosional mengarah ke arah yang berbeda. Kesabaran dengan demikian mempunyai dimensi psikologis yang nyata. Di era percepatan, persoalan ini menjadi semakin relevan. Budaya

digital mendorong respons segera: segera menjawab, segera menilai, segera marah, segera membagikan, segera menghakimi. Kesabaran menjadi bentuk resistensi moral terhadap impulsivitas. Ia menciptakan jarak antara rangsangan dan respons, dan dalam jarak tersebut manusia memperoleh kembali kebebasan untuk memilih.

Kesabaran juga berkaitan dengan temporalitas. Banyak kebaikan tidak menghasilkan hasil segera. Pendidikan, pemulihan relasi, pencarian ilmu, pembentukan karakter, dan pembangunan keadilan semuanya membutuhkan waktu. Manusia yang hanya menghargai hasil cepat akan mudah meninggalkan tindakan yang benar ketika hasilnya belum tampak. Kesabaran mempertahankan komitmen terhadap kebaikan ketika hasil belum tersedia.

Namun kesabaran juga membutuhkan *hikmah*. Tidak semua ketekunan layak dipertahankan. Bertahan dalam kesalahan bukan kesabaran; mempertahankan kebiasaan yang merusak bukan keteguhan moral. Kesabaran harus diarahkan oleh pengetahuan tentang apa yang layak dipertahankan dan kapan perubahan diperlukan. Di sini kesabaran menjadi kebajikan yang bergantung pada kebajikan lain.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa kesabaran merupakan kemampuan menjaga kesinambungan moral lintas waktu. Ia mempertahankan identitas moral manusia ketika situasi berubah. Seseorang yang sabar tidak membiarkan satu kegagalan mendefinisikan seluruh kehidupannya, satu penghinaan menentukan seluruh perilakunya, atau satu keterlambatan membuatnya meninggalkan tujuan yang benar. Pada tingkat karakter, kesabaran menjadi kualitas temporal manusia: kemampuan tetap menjadi orang yang sama dalam

orientasi moral meskipun keadaan terus berubah. Ia memberi struktur waktu kepada akhlak. Tanpa kesabaran, kebajikan mudah menjadi reaksi sesaat; dengan kesabaran, kebajikan memperoleh durasi dan ketahanan.

Kesabaran akhirnya bukan sekadar kemampuan menunggu. Ia adalah kemampuan untuk tetap setia kepada yang benar ketika waktu, emosi, dan keadaan belum memberikan alasan yang mudah untuk tetap bertahan.

Tawadhu'

Tawadhu' merupakan kebajikan yang sering disalahpahami sebagai sikap mengecilkan diri. Padahal kerendahan hati yang autentik tidak menuntut manusia menyangkal kemampuan, martabat, atau tanggung jawabnya. Ia menuntut ketepatan dalam menilai diri: mengetahui kelebihan tanpa menjadikannya alasan untuk merendahkan orang lain, mengetahui keterbatasan tanpa kehilangan keberanian untuk bertumbuh.

Al-Qur'an menggambarkan hamba-hamba al-Raḥmān sebagai orang yang berjalan di bumi dengan *hawn*, yakni dengan sikap rendah hati dan tenang, serta tidak membalas kebodohan dengan kebodohan (Q.S. al-Furqān 25: 63).[387] Ayat ini penting karena tawadhu' tidak hanya digambarkan sebagai perasaan batin, tetapi sebagai cara hadir di dunia. Kerendahan hati terlihat dalam cara seseorang bergerak, berbicara, dan merespons provokasi.

Tawadhu' karena itu bukan inferioritas. Inferioritas berangkat dari penilaian bahwa diri tidak berharga; tawadhu' berangkat dari pengetahuan yang jernih mengenai posisi diri. Orang yang tawadhu'

dapat memiliki ilmu dan kewenangan yang besar, tetapi tidak menganggap ilmu dan kewenangan tersebut sebagai lisensi untuk mendominasi.

Secara epistemologis, tawadhu' memiliki arti yang sangat penting. Pengetahuan yang matang selalu membawa kesadaran tentang batas pengetahuan. Manusia dapat mengetahui banyak hal sekaligus tetap terbatas. Ketika seseorang menganggap pengetahuannya lengkap, ia kehilangan kemampuan mendengar, mengoreksi, dan belajar. Tawadhu' intelektual karena itu bukan keraguan terhadap kebenaran, melainkan kesadaran bahwa pemahaman manusia tentang kebenaran selalu memiliki keterbatasan.

Dalam etika kebajikan, karakter yang baik tidak identik dengan rasa percaya diri yang tinggi. Kebajikan membutuhkan kemampuan menilai diri secara proporsional.[388] Tawadhu' dapat dipahami sebagai koreksi terhadap ego yang cenderung menjadikan diri sebagai pusat evaluasi. Ia memungkinkan seseorang menerima pujian tanpa mabuk oleh pujian dan menerima kritik tanpa segera mengubah kritik menjadi permusuhan.

Tradisi al-Ghazālī mengenai pendisiplinan jiwa memberi landasan yang relevan. Jiwa perlu dilatih agar kecenderungan-kecenderungan yang tidak tertata tidak mengambil alih orientasi moral.[389] Kesombongan merupakan salah satu bentuk keterpusatan diri: manusia menilai dirinya berdasarkan keunggulan relatif dan membutuhkan inferioritas orang lain agar merasa unggul. Tawadhu' memutus struktur psikologis tersebut.

Namun tawadhu' tidak boleh dipisahkan dari keadilan. Menganggap diri selalu rendah dapat membuat seseorang gagal

menggunakan kemampuan yang sebenarnya merupakan amanah. Seorang ilmuwan yang menolak berbicara ketika pengetahuannya dibutuhkan karena takut dianggap menonjol belum tentu tawadhu'; ia mungkin justru mengabaikan tanggung jawab. Kerendahan hati yang benar tidak menolak kompetensi, tetapi menolak menjadikan kompetensi sebagai sumber kesombongan.

Tawadhu' juga mempunyai dimensi sosial. Q.S. al-Furqān 25: 63 menghubungkan cara berjalan dengan cara merespons orang bodoh. Kerendahan hati bukan hanya persoalan interioritas, melainkan kualitas relasional. Orang yang rendah hati tidak merasa harus memenangkan setiap percakapan. Ia mampu menghentikan eskalasi ketika perdebatan tidak lagi menghasilkan kebaikan.

Dalam konteks pendidikan, tawadhu' merupakan syarat bagi pembelajaran sepanjang hayat. Guru yang merasa telah selesai belajar akan kehilangan kemampuan mendidik secara dialogis; peserta didik yang takut mengakui ketidaktahuan akan sulit berkembang. Tawadhu' membangun ruang epistemik tempat pertanyaan dapat diajukan tanpa rasa malu dan kesalahan dapat dikoreksi tanpa penghinaan.

Charles Taylor membantu melihat bahwa identitas moral modern sering dibentuk melalui tuntutan pengakuan dan artikulasi diri.[390] Tawadhu' memberi koreksi terhadap kecenderungan menjadikan pengakuan sosial sebagai ukuran utama harga diri. Manusia tidak harus selalu terlihat untuk menjadi bernilai. Nilai moral tidak identik dengan visibilitas.

Dalam kerangka Islam, koreksi tersebut mempunyai dimensi tauhid. Manusia adalah makhluk dan *'abd*, bukan pusat ontologis realitas. Kesadaran ini tidak menghancurkan martabat manusia; justru

membebaskannya dari kebutuhan untuk menjadi pusat segala sesuatu. Tawadhu' menjadi bentuk kesadaran proporsional tentang kedudukan diri di hadapan Allah dan sesama.

Posisi monograf ini adalah bahwa tawadhu' merupakan kebajikan epistemik, psikologis, dan sosial sekaligus. Ia mengatur cara manusia menilai dirinya, cara ia menggunakan pengetahuannya, dan cara ia memperlakukan orang lain. Karena itu, tawadhu' bukan ornamen kepribadian yang lembut, melainkan mekanisme pengendalian ego yang memungkinkan kebajikan lain berkembang tanpa dirusak oleh kesombongan.

Pemaafan

Pemaafan merupakan salah satu bentuk akhlak yang paling kompleks karena ia beroperasi di wilayah tempat keadilan, luka, ingatan, dan rekonsiliasi saling bertemu. Memaafkan tidak identik dengan menyatakan bahwa kesalahan tidak terjadi. Pemaafan juga tidak selalu berarti menghapus konsekuensi moral atau hukum dari suatu tindakan. Ia merupakan keputusan untuk tidak membiarkan kesalahan orang lain menguasai seluruh orientasi batin diri.

Al-Qur'an menghubungkan pengendalian amarah dengan pemaafan dalam gambaran tentang orang-orang yang berbuat ihsan (Q.S. Āli 'Imrān 3: 134).[391] Struktur ayat tersebut menunjukkan bahwa pemaafan tidak lahir dari ketiadaan kemarahan. Justru terdapat proses moral: manusia mengalami amarah, menahannya, lalu mampu memaafkan. Pemaafan dengan demikian merupakan transformasi terhadap energi emosional, bukan penyangkalan terhadapnya. Q.S. al-Nūr 24: 22 memperlihatkan dimensi lain: manusia yang memiliki

kelapangan dan kemampuan diminta memaafkan dan melapangkan hati, disertai pertanyaan apakah mereka tidak menginginkan Allah mengampuni mereka.[392] Pemaafan di sini berada dalam struktur timbal balik spiritual. Manusia belajar mengampuni dengan menyadari dirinya sendiri sebagai makhluk yang membutuhkan ampunan.

Q.S. al-Syūrā 42: 40 bahkan membedakan antara balasan yang setimpal dan pemaafan yang disertai *iṣlāḥ*, perbaikan.[393] Pembedaan ini sangat penting. Pemaafan Qur'ani bukan kewajiban untuk membiarkan kezaliman. Ada ruang bagi keadilan dan pembalasan yang proporsional, tetapi terdapat pula kemungkinan moral yang lebih tinggi: memaafkan sambil mengupayakan perbaikan.

Dengan demikian, pemaafan harus dibedakan dari rekonsiliasi. Seseorang dapat memaafkan tanpa langsung mempercayai kembali pelaku. Ia dapat melepaskan dendam sekaligus mempertahankan batas yang diperlukan untuk mencegah pengulangan kerugian. Pembedaan ini penting agar etika pemaafan tidak digunakan untuk menormalisasi kekerasan atau memaksa korban kembali ke situasi yang membahayakan.

Dari perspektif etika kebajikan, pemaafan merupakan tindakan yang membutuhkan penilaian praktis. Tidak semua respons terhadap kesalahan harus identik. Ada situasi ketika pemaafan personal dapat berjalan bersama tuntutan keadilan institusional. Ada pula keadaan ketika pemaafan harus disertai proses pertanggungjawaban. Kebajikan menuntut kemampuan membedakan keadaan-keadaan tersebut.

Al-Ghazālī memberikan konteks spiritual yang relevan melalui gagasan pendisiplinan jiwa.[394] Pemaafan dapat dipahami sebagai bentuk pelepasan ego dari kebutuhan untuk terus-menerus

mempertahankan luka sebagai identitas. Kebencian yang dipelihara terlalu lama menjadikan pelaku kesalahan terus hadir dalam batin korban. Pemaafan, dalam arti ini, dapat menjadi tindakan pembebasan diri.

Namun pemaafan juga dapat disalahgunakan. Meminta seseorang "segera memaafkan" tanpa mengakui luka yang dialaminya merupakan bentuk lain dari kekerasan moral. Pemaafan yang autentik memerlukan ruang bagi pengakuan terhadap kerugian. Tidak ada rekonsiliasi yang sehat jika kebenaran harus disembunyikan demi mempertahankan citra harmoni.

MacIntyre mengingatkan bahwa kehidupan moral manusia berlangsung dalam praktik dan relasi sosial.[395] Pemaafan karena itu tidak hanya memulihkan batin individu, tetapi dapat membuka kemungkinan bagi pemulihan komunitas. Namun pemulihan komunitas membutuhkan memori yang jujur. Masyarakat yang "memaafkan" dengan cara menghapus sejarah justru dapat mengulangi kesalahan yang sama.

Pemaafan juga berbeda dari kelupaan. Melupakan berarti tidak lagi mengingat; memaafkan dapat berarti mengingat tanpa membiarkan ingatan tersebut menjadi sumber dendam yang tak berkesudahan. Dalam arti ini, pemaafan merupakan transformasi hubungan manusia dengan masa lalu. Masa lalu tetap diakui, tetapi tidak lagi memegang kendali mutlak atas masa depan.

Monograf ini memandang pemaafan sebagai kebajikan transformatif yang menghubungkan rahmah dan keadilan. Rahmah mencegah keadilan berubah menjadi dendam; keadilan mencegah pemaafan berubah menjadi pembiaran. Pemaafan yang matang tidak

meniadakan kebenaran, melainkan mengubah cara manusia merespons kebenaran tentang kesalahan.

Pada tingkat karakter, pemaafan menunjukkan kebebasan batin. Manusia tidak lagi sepenuhnya ditentukan oleh luka yang pernah diterimanya. Ia mampu memilih respons yang lebih tinggi daripada impuls pembalasan. Kebebasan tersebut tidak berarti mengingkari penderitaan, tetapi menolak memberikan penderitaan itu kekuasaan tanpa batas atas kehidupan moralnya.

Hikmah

Hikmah merupakan kebajikan yang membuat kebajikan-kebajikan lain dapat bekerja secara tepat. Tanpa hikmah, keberanian dapat berubah menjadi kecerobohan, kejujuran menjadi kekasaran, kesabaran menjadi pasivitas, rahmah menjadi permisivisme, dan keadilan menjadi kekakuan. Hikmah karena itu tidak sekadar berarti memiliki banyak pengetahuan. Ia merupakan kemampuan memahami apa yang tepat dilakukan, kapan harus dilakukan, kepada siapa, dengan cara apa, dan demi tujuan apa.

Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk menyeru ke jalan Tuhan dengan hikmah, nasihat yang baik, dan argumentasi dengan cara terbaik (Q.S. al-Naḥl 16: 125).[396] Ayat ini menunjukkan bahwa kebenaran tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari cara penyampaiannya. Cara manusia membawa nilai ke dalam relasi sosial merupakan bagian dari nilai itu sendiri.

Dalam filsafat Aristoteles, konsep *phronēsis* memiliki kedekatan struktural dengan persoalan tersebut. Kebijaksanaan praktis memungkinkan seseorang menerapkan pemahaman umum terhadap

keadaan konkret.[397] Seseorang mungkin mengetahui bahwa kejujuran adalah kebajikan, tetapi masih memerlukan penilaian praktis untuk mengetahui bagaimana menyampaikan kebenaran tanpa mengubahnya menjadi penghinaan. Pengetahuan normatif memberi arah; kebijaksanaan praktis menentukan artikulasinya.

Miskawayh menempatkan *ḥikmah* dalam struktur kebajikan yang berhubungan dengan kesempurnaan rasional manusia.[398] Tradisi ini penting karena menunjukkan bahwa hikmah bukan kebajikan tambahan yang berdiri di luar karakter. Ia berkaitan dengan kemampuan akal menata berbagai kecenderungan sehingga tindakan tidak ditentukan oleh impuls yang terpisah-pisah.

Al-Ghazālī menawarkan perspektif yang berbeda namun dapat berdialog dengan kerangka tersebut. Etikanya tidak memisahkan pengetahuan dari pembentukan jiwa; akal dan disiplin spiritual harus bekerja bersama.[399] Pengetahuan yang tidak mengubah jiwa dapat menjadi sumber kesombongan intelektual. Sebaliknya, spiritualitas tanpa kemampuan membedakan dapat menghasilkan kesalehan yang tidak sensitif terhadap kompleksitas kenyataan.

Hikmah karena itu memiliki dimensi epistemik dan moral sekaligus. Ia menuntut kecukupan pengetahuan, tetapi juga kesadaran akan keterbatasan pengetahuan. Orang berhikmah tidak tergesa-gesa menyimpulkan karena ia mengetahui bahwa kenyataan sering lebih kompleks daripada kategori yang tersedia dalam pikirannya.

Di sinilah hikmah berhubungan erat dengan tawadhu'. Kesadaran atas keterbatasan diri memungkinkan seseorang mendengar perspektif lain tanpa kehilangan kemampuan menilai. Tawadhu' mencegah hikmah berubah menjadi kecerdasan yang arogan; hikmah mencegah

tawadhu' berubah menjadi keraguan yang tidak produktif. Hikmah juga mempunyai dimensi temporal. Tidak semua kebenaran harus disampaikan pada saat yang sama dan dengan intensitas yang sama. Ada tindakan yang benar pada satu keadaan tetapi tidak tepat pada keadaan lain. Karena itu, kebijaksanaan praktis menuntut kepekaan terhadap waktu. Kebenaran bukan hanya persoalan isi, tetapi juga persoalan artikulasi dan konteks.

Dalam kehidupan sosial, hikmah merupakan kemampuan membaca konsekuensi. Seseorang mungkin memiliki niat baik tetapi menghasilkan kerusakan karena gagal memperhitungkan dampak tindakannya. Etika yang hanya menilai niat tidak cukup. Sebaliknya, etika yang hanya menilai hasil juga tidak memadai. Hikmah mempertemukan niat, cara, konteks, dan akibat dalam satu penilaian yang lebih utuh.

MacIntyre menempatkan kebajikan dalam praktik yang memiliki tujuan internal dan standar keunggulan.[400] Perspektif ini memperlihatkan bahwa hikmah tidak dapat dibentuk hanya melalui refleksi abstrak. Ia berkembang melalui keterlibatan nyata dalam praktik kehidupan, karena seseorang belajar memahami kompleksitas moral melalui pengalaman, koreksi, kegagalan, dan refleksi.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa hikmah merupakan *meta-kebajikan* dalam arti fungsional: bukan karena ia lebih "suci" daripada kebajikan lain, tetapi karena ia membantu menentukan bentuk konkret kebajikan lain dalam keadaan tertentu. Hikmah menghindarkan akhlak dari formalisme. Ia mengubah prinsip menjadi penilaian, dan penilaian menjadi tindakan yang proporsional. Dalam horizon spiritual Islam, hikmah juga mengingatkan manusia bahwa

kecerdasan moral bukan milik ego. Manusia berusaha memahami kebenaran dengan akalnya, tetapi tetap berada dalam keterbatasan makhluk. Karena itu, hikmah idealnya menghasilkan ketajaman sekaligus kerendahan hati.

Karakter yang berhikmah akhirnya bukan karakter yang selalu memiliki jawaban. Ia adalah karakter yang tahu kapan harus berbicara, kapan harus diam, kapan harus bertahan, kapan harus mengalah, kapan harus memaafkan, kapan harus menegakkan batas, dan kapan harus mengubah cara bertindak. Hikmah menjadikan akhlak bukan sekadar kepatuhan terhadap bentuk, melainkan kecakapan moral dalam menghadapi kenyataan.

Akhlak terhadap Makhluk

Internalisasi akhlak ilahi mencapai ujian yang paling konkret dalam hubungan manusia dengan makhluk. Relasi dengan Allah tidak dapat dipisahkan dari cara manusia memperlakukan manusia lain, hewan, lingkungan, dan dunia kehidupan secara lebih luas. Akhlak terhadap makhluk bukan “tambahan sosial” setelah kesalehan spiritual selesai, melainkan salah satu ruang utama tempat kualitas spiritual menjadi dapat dikenali secara moral.

Al-Qur’an menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam keragaman bangsa dan suku agar saling mengenal, sementara ukuran kemuliaan tidak diletakkan pada identitas kelompok melainkan pada ketakwaan (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[401] Ayat ini mempunyai implikasi antropologis yang luas. Perbedaan tidak diberikan untuk menghasilkan hierarki kesombongan, tetapi untuk memungkinkan pengenalan dan relasi. Perspektif tersebut menggeser cara manusia memandang

sesama. Orang lain tidak pertama-tama harus diperlakukan berdasarkan kegunaan bagi diri. Ia memiliki kedudukan moral karena merupakan manusia dan makhluk ciptaan Allah. Kesadaran ini menjadi dasar bagi rahmah, keadilan, amanah, pemaafan, dan tawadhu' dalam ruang sosial.

Keadilan menuntut penghormatan terhadap hak; rahmah menuntut perhatian terhadap kerentanan; amanah menuntut tanggung jawab; tawadhu' menahan dominasi ego; pemaafan membuka kemungkinan pemulihan; hikmah menentukan cara menerapkan seluruh kebajikan tersebut. Akhlak terhadap makhluk dengan demikian bukan kebajikan yang berdiri sendiri, tetapi ruang sintesis seluruh akhlak yang telah dibahas.

Aristoteles membantu menunjukkan bahwa kebajikan memiliki dimensi sosial karena manusia hidup dalam komunitas dan kebaikan manusia tidak sepenuhnya dapat direalisasikan secara soliter.[402] Namun perspektif Qur'ani memperluas horizon tersebut melalui gagasan bahwa seluruh kehidupan manusia berlangsung dalam pertanggungjawaban kepada Allah. Relasi sosial tidak hanya memiliki konsekuensi horizontal; ia juga memiliki dimensi vertikal.

Miskawayh juga menempatkan kesempurnaan moral manusia dalam hubungan dengan kehidupan bersama.[403] Kebajikan bukan sekadar penyempurnaan individual, melainkan kondisi yang memungkinkan kehidupan sosial menjadi lebih tertib dan manusiawi. Dari sini tampak bahwa pembentukan karakter tidak boleh dipisahkan dari pembentukan lingkungan moral.

Konsekuensi pentingnya ialah bahwa akhlak terhadap makhluk tidak dapat direduksi menjadi keramahan interpersonal. Ia mencakup

cara manusia menggunakan kekuasaan, memperlakukan pekerja, mendidik anak, memperlakukan orang yang berbeda, menggunakan sumber daya, mengelola informasi, dan mengambil keputusan yang berdampak pada pihak lain. Akhlak hadir dalam struktur relasi, bukan hanya dalam ekspresi kesopanan.

Perspektif MacIntyre mengenai praktik dan institusi memperlihatkan bahwa kebajikan dapat dirusak oleh struktur sosial yang mengejar keuntungan eksternal secara berlebihan.[404] Hal ini relevan bagi kehidupan modern: suatu institusi dapat berbicara tentang integritas sekaligus menghasilkan insentif yang mendorong manipulasi. Dalam keadaan demikian, akhlak terhadap makhluk menuntut bukan hanya kesalehan personal, tetapi keberanian moral untuk memperbaiki praktik yang merendahkan manusia.

Relasi dengan makhluk juga harus melampaui batas antropo-sentrisme yang sempit. Jika manusia memahami dirinya sebagai *khalīfah* atau pemegang amanah di bumi, maka alam tidak dapat semata-mata diperlakukan sebagai objek konsumsi tanpa batas. Tanggung jawab terhadap lingkungan merupakan konsekuensi dari amanah, meskipun bentuk konkret penerapannya membutuhkan penalaran ekologis dan pengetahuan empiris yang memadai. Akhlak memberi orientasi normatif; ilmu membantu menentukan tindakan yang efektif.

Pada saat yang sama, perlu dijaga batas konseptual antara akhlak manusia dan sifat ketuhanan. Manusia tidak “menjadi Tuhan” karena memiliki rahmah, keadilan, atau hikmah. Allah adalah al-Khāliq; manusia adalah makhluk dan *‘abd*. Ketika manusia berbuat rahmah, ia menjalankan kebajikan yang diperintahkan dan diteladankan dalam

tradisi kenabian, bukan memperoleh sifat ketuhanan secara dzati. Pembedaan ontologis ini menjaga spiritualitas dari kecenderungan menghapus batas antara Pencipta dan ciptaan.

Dalam kerangka tersebut, akhlak terhadap makhluk merupakan ukuran penting bagi keberhasilan internalisasi. Nilai yang hanya menghasilkan pengalaman batin tetapi tidak mengubah cara seseorang memperlakukan sesama belum mencapai kepenuhan moralnya. Kesadaran spiritual yang tidak melahirkan penghormatan terhadap manusia lain masih menyisakan keterputusan antara orientasi vertikal dan praksis horizontal. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa akhlak ilahi, dalam batas-batas kemakhlukan manusia, harus dipahami sebagai transformasi orientasi relasional. Manusia belajar memandang makhluk bukan semata sebagai objek kepentingan, tetapi sebagai bagian dari tatanan ciptaan yang memiliki hak, kerentanan, dan tempat dalam tanggung jawab moral manusia. Dalam perspektif tersebut, akhlak menjadi jembatan antara kesalehan personal dan kehidupan bersama. Puncak internalisasi akhlak bukanlah kemampuan mengatakan bahwa seseorang "memiliki akhlak baik". Ukurannya terletak pada perubahan cara ia hadir di tengah makhluk: apakah kehadirannya menghadirkan keadilan atau ketakutan, rahmah atau penderitaan, amanah atau eksploitasi, kerendahan hati atau dominasi, perbaikan atau kerusakan.

Pada akhirnya, manusia yang menginternalisasikan akhlak tidak menjadikan dunia sebagai panggung pembuktian dirinya. Ia memahami dirinya sebagai bagian dari tatanan ciptaan dan sebagai pemegang amanah. Dari kesadaran itulah lahir bentuk karakter yang paling matang: manusia yang semakin dekat kepada Allah justru semakin bertanggung jawab terhadap makhluk.

TAKHALLUQ SEBAGAI MEKANISME TRANSFORMASI

Transformasi Nafs

Takhalluq tidak dapat dipahami secara memadai apabila perubahan akhlak hanya ditempatkan pada tingkat perilaku yang tampak. Akar persoalannya berada lebih dalam, yakni pada transformasi *nafs* sebagai pusat dorongan, kecenderungan, hasrat, dan orientasi batin manusia. Al-Qur'an menggambarkan jiwa manusia sebagai realitas yang memiliki kemungkinan moral yang terbuka: ia mengenali kecenderungan menuju keburukan sekaligus ketakwaan, sementara keberuntungan dikaitkan dengan proses penyuciannya (Q.S. al-Syams 91: 7–10).[405] Ayat tersebut penting bukan karena memberikan definisi psikologis tentang *nafs*, melainkan karena menempatkan manusia sebagai makhluk yang tidak selesai pada keadaan awalnya. Keberadaannya mengandung kemungkinan transformasi.

Di sinilah konsep *takhalluq* memperoleh kedalaman antropologis. Akhlak bukan sekadar seperangkat norma yang ditempelkan pada manusia dari luar, melainkan kualitas batin yang secara bertahap membentuk cara manusia merasakan, menilai, menghendaki, dan bertindak. Dalam tradisi al-Ghazālī, persoalan moral berhubungan erat dengan struktur batin yang meliputi *qalb*, *rūḥ*, dan *nafs*. Kajian terhadap pemikiran al-Ghazālī menunjukkan bahwa perhatian praktisnya lebih diarahkan pada kualitas dan keadaan batin daripada spekulasi mengenai hakikat metafisis masing-masing unsur tersebut.[406] Ini berarti transformasi spiritual harus dibaca sebagai perubahan kualitas internal yang kemudian memperoleh artikulasi eksternal dalam kehidupan.

Pandangan tersebut menemukan resonansi tertentu dalam etika kebajikan Aristotelian, meskipun keduanya berangkat dari horizon metafisis yang berbeda. Aristoteles memahami kebajikan sebagai disposisi yang dibentuk melalui latihan, pendidikan, dan pembiasaan, tetapi kebajikan tidak identik dengan rutinitas mekanis. Ia menuntut kemampuan memilih secara sadar dan tepat, terutama melalui *phronēsis*, atau kebijaksanaan praktis.[407] Perbandingan ini memperlihatkan sebuah titik temu penting: transformasi manusia tidak berlangsung melalui pengetahuan yang berhenti pada kognisi. Pengetahuan harus memasuki struktur disposisional manusia.

Perbedaannya justru terletak pada orientasi akhir. Etika Aristotelian bergerak menuju *eudaimonia*, yakni kehidupan yang berkembang secara baik melalui aktivitas yang selaras dengan kebajikan. Takhalluq dalam horizon Islam bergerak lebih jauh karena perubahan kualitas diri ditempatkan dalam relasi penghambaan kepada Allah. Dengan demikian, transformasi *nafs* bukan proyek pembentukan manusia yang otonom dalam pengertian modern, melainkan proses penataan diri agar dorongan-dorongan manusia tidak menjadi pusat orientasi eksistensialnya.

Dalam perspektif ini, *tazkiyat al-nafs* tidak seharusnya direduksi menjadi penolakan terhadap seluruh hasrat manusia. Hasrat adalah bagian dari kehidupan manusia; yang menjadi persoalan ialah arah, kadar, dan kedudukannya dalam keseluruhan struktur kehidupan. Transformasi terjadi ketika hasrat tidak lagi menjadi penguasa absolut atas tindakan. Kemarahan, ambisi, kebutuhan akan pengakuan, kecenderungan memiliki, bahkan keinginan untuk dihormati dapat diarahkan melalui disiplin moral sehingga tidak lagi menguasai subjek.

Yang berubah bukan keberadaan manusia sebagai makhluk yang memiliki dorongan, melainkan tata hubungan antara dorongan, kesadaran, pertimbangan moral, dan orientasi transendental.

Dalam kerangka kontemporer Yedi Supriadi, transformasi semacam ini ditempatkan dalam bahasa *tazkiyat al-nafs*, *muhasabah*, *muraqabah*, dan pembentukan karakter. Karya yang tersedia pada situs resminya memperlihatkan bahwa ia menghubungkan pembentukan karakter dengan proses spiritual yang tidak berhenti pada penguasaan pengetahuan keagamaan, tetapi menuntut implementasi nilai dalam perilaku.[408] Posisi ini relevan bagi konstruksi *takhalluq* karena mempertegas bahwa perubahan spiritual harus dapat dikenali dalam kualitas kehidupan, bukan hanya dalam intensitas pengalaman batin.

Akan tetapi, konsep transformasi *nafs* perlu dijaga dari romantisisme spiritual. Tidak setiap pengalaman batin merupakan tanda transformasi. Seseorang dapat mengalami ketenangan, ekstase, atau pengalaman religius yang kuat tanpa mengalami perubahan mendasar pada egoisme, ketidakadilan, keserakahan, atau cara memperlakukan orang lain. Karena itu, ukuran transformasi harus bersifat integratif: semakin dalam perubahan batin, semakin nyata pula kemampuan manusia mengendalikan dorongan, mempertimbangkan akibat tindakan, menerima koreksi, dan bertindak secara etis.

Al-Qur'an juga menghubungkan perubahan keadaan manusia dengan perubahan yang terjadi "pada diri mereka sendiri" (Q.S. al-Ra'd 13: 11).[409] Ayat ini tidak boleh dibaca secara simplistis sebagai doktrin bahwa seluruh keadaan sosial merupakan akibat langsung dari kesalahan psikologis individu. Konteks Qur'ani jauh lebih kompleks. Namun, ayat tersebut memberikan prinsip antropologis yang penting:

perubahan eksternal tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari perubahan internal. Dalam konteks *takhalluq*, prinsip itu dapat dikembangkan menjadi proposisi bahwa pembaruan perilaku yang tidak menyentuh struktur batin cenderung menghasilkan moralitas yang rapuh.

Transformasi *nafs*, karena itu, merupakan tahap awal dari mekanisme *takhalluq*: manusia bergerak dari spontanitas menuju penguasaan diri, dari dominasi dorongan menuju keteraturan batin, dan dari ego sebagai pusat orientasi menuju kehidupan yang ditata oleh nilai. Perubahan ini belum merupakan puncak transformasi. Ia baru menyediakan ruang interior bagi perubahan *qalb*, kehendak, kesadaran, perilaku, dan relasi. Namun tanpa perubahan pada tingkat *nafs*, seluruh bahasa tentang akhlak berisiko menjadi performatif: tampak baik di permukaan, tetapi tidak mengubah pusat penggerak kehidupan.

Transformasi Qalb

Jika *nafs* menunjuk pada medan dorongan dan kecenderungan yang harus ditata, *qalb* menunjuk pada kedalaman batin tempat manusia menerima, menilai, mengarahkan, dan memaknai pengalaman. Karena itu, transformasi *qalb* merupakan dimensi yang lebih subtil daripada sekadar pengendalian perilaku. Seseorang dapat menguasai tindakan lahiriahnya sementara struktur batinnya tetap dikuasai iri, kesombongan, kebencian, atau kebutuhan akan pengakuan. *Takhalluq* menuntut perubahan yang lebih mendalam: bukan hanya tangan yang tidak melakukan keburukan, melainkan hati yang secara bertahap kehilangan keterikatan eksesif terhadap keburukan tersebut.

Al-Ghazālī memberikan kerangka yang sangat penting untuk memahami persoalan ini. Kajian atas pemikirannya menunjukkan bahwa *qalb*, *rūḥ*, dan *nafs* tidak dapat diperlakukan sebagai istilah yang memiliki satu makna sederhana dan seragam dalam seluruh karyanya. Yang lebih penting bagi proyek etisnya ialah kualitas batin yang memungkinkan manusia mengalami transformasi.[410] Dengan pendekatan semacam itu, *qalb* dapat dipahami secara fungsional sebagai pusat orientasi batin, tanpa harus mereduksinya menjadi organ biologis ataupun menyamakannya begitu saja dengan konsep psikologis modern.

Al-Qur'an sendiri memberikan tempat yang penting bagi *qalb* dalam kehidupan spiritual. Kejernihan batin tidak identik dengan akumulasi informasi. Pengetahuan dapat bertambah sementara orientasi moral tidak berubah. Di sinilah *takhalluq* menuntut transformasi epistemik sekaligus afektif: manusia bukan hanya mengetahui apa yang baik, tetapi mulai mencintai kebaikan, merasakan keburukan sebagai sesuatu yang merusak, dan mengalami perubahan dalam cara ia memandang dirinya serta dunia.

Perspektif ini memiliki kemiripan tertentu dengan etika kebajikan, terutama pada gagasan bahwa karakter merupakan disposisi yang relatif menetap dan memengaruhi persepsi moral. Aristoteles menekankan bahwa manusia yang telah memiliki kebajikan tidak hanya mengetahui apa yang benar, tetapi juga memiliki disposisi emosional yang selaras dengan penilaian rasional.[411] Titik perbandingannya terletak pada integrasi antara kognisi, afeksi, dan tindakan. Perbedaannya tetap fundamental: Aristoteles mengartikulasikan integrasi tersebut dalam kerangka *eudaimonia* dan kebajikan manusia,

sedangkan tradisi Islam mengaitkannya dengan orientasi tauhid dan penghambaan kepada Allah.

Dari sini dapat dilihat mengapa *takhalluq* tidak identik dengan imitasi sifat-sifat ketuhanan dalam pengertian ontologis. Ketika tradisi tasawuf berbicara tentang *takhalluq bi akhlāq Allāh* atau keterarahan manusia kepada nama-nama dan sifat-sifat kesempurnaan Ilahi, yang dimaksud tidak boleh dibaca sebagai penghapusan jarak antara al-Khāliq dan makhluk. Kajian mengenai Ibn al-'Arabī menunjukkan bahwa pembicaraan tentang *takhalluq bi akhlāq Allāh* berkaitan dengan *asmā' Allāh*, tetapi penggunaannya tetap harus ditempatkan dalam kerangka relasi manusia sebagai makhluk.[412] Karena itu, transformasi *qalb* adalah transformasi reseptivitas dan orientasi moral manusia, bukan perubahan ontologis manusia menjadi sesuatu yang bersifat ilahi.

Perubahan *qalb* juga menuntut pemurnian cara manusia mempersepsi dunia. Hati yang dikuasai ego cenderung melihat realitas melalui kepentingan diri: orang lain menjadi alat, keberhasilan menjadi ukuran harga diri, agama menjadi sarana legitimasi, dan kebaikan menjadi modal simbolik. Sebaliknya, hati yang mengalami transformasi mulai memandang keberadaan dalam horizon amanah dan tanggung jawab. Perubahan tersebut bersifat hermeneutis: realitas yang sama dibaca melalui horizon makna yang berbeda.

Di sinilah konsep *qalb* memberikan kedalaman pada gagasan kesalehan. Kesalehan tidak cukup diukur melalui kuantitas tindakan ritual. Ritual memiliki fungsi transformasional ketika ia mengubah orientasi hati. Jika praktik keagamaan justru memperkuat kesombongan, eksklusivisme, atau penghinaan terhadap orang lain, terdapat persoalan antara bentuk lahiriah kesalehan dan transformasi

batin yang seharusnya dihasilkan. Yedi Supriadi menempatkan proses transformasi spiritual dalam rangkaian *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*: pengosongan dari sifat tercela, pengisian dengan sifat terpuji, dan pengalaman keterbukaan batin terhadap realitas Ilahi.[413] Sebagai konstruksi kontemporer, kerangka tersebut berguna untuk menjelaskan bahwa transformasi tidak berlangsung dalam satu gerakan. Ada proses pelepasan, pembentukan, dan pendalaman kesadaran. Namun ketiga istilah tersebut sebaiknya tidak diperlakukan sebagai urutan mekanis yang pasti sama bagi setiap manusia. Perjalanan batin memiliki dinamika, kemunduran, ambivalensi, dan kebutuhan koreksi yang berbeda-beda.

Transformasi *qalb* pada akhirnya dapat dipahami sebagai perubahan pusat gravitasi batin. Manusia tidak lagi menilai segala sesuatu terutama berdasarkan pertanyaan "apa yang menguntungkan aku?", melainkan mulai bergerak menuju pertanyaan "apa yang benar, baik, adil, dan diridhai Allah?" Pergeseran ini sangat penting karena ia mengubah sumber penilaian moral. Pada tahap tersebut, *takhalluq* mulai bergerak dari disiplin diri menuju pembentukan karakter. Hati tidak sekadar menahan kejahatan; ia mulai membenci kezaliman, mencintai keadilan, menghargai manusia lain, dan merasakan tanggung jawab sebagai bagian dari kehidupan spiritual.

Transformasi Kehendak

Transformasi kehendak merupakan titik penting dalam *takhalluq* karena manusia tidak hidup hanya dari apa yang diketahuinya. Pengetahuan tentang kebaikan belum menjamin pilihan yang baik. Di antara pengetahuan dan tindakan terdapat kehendak: kemampuan

untuk menetapkan arah, memilih kemungkinan tertentu, menolak kemungkinan lainnya, serta menanggung konsekuensi dari pilihan tersebut. Karena itu, perubahan moral yang tidak menyentuh struktur kehendak akan menghasilkan manusia yang mungkin mampu berbicara tentang kebaikan, tetapi tidak selalu mampu menghendakinya.

Persoalan ini telah lama dikenal dalam filsafat moral. Aristoteles membedakan antara mengetahui secara abstrak apa yang baik dan memiliki kebijaksanaan praktis yang memungkinkan seseorang menentukan apa yang harus dilakukan dalam situasi tertentu. *Phronēsis* bukan sekadar pengetahuan teoritis, melainkan kemampuan deliberatif yang terbentuk melalui pengalaman, latihan, dan karakter.[414] Perbandingan ini membantu menjelaskan bahwa kehendak yang matang bukan kehendak yang bebas dari seluruh dorongan, melainkan kehendak yang telah memiliki orientasi dan kemampuan memilih secara tepat.

Dalam perspektif Islam, transformasi kehendak memperoleh dimensi tambahan karena kehendak manusia ditempatkan dalam relasi penghambaan kepada Allah. Manusia bukan pusat absolut penentuan makna. Kehendaknya memperoleh orientasi dari nilai yang melampaui dirinya. Di sinilah *takhalluq* berbeda dari proyek pembentukan diri yang hanya mengutamakan otonomi personal. Kebebasan tidak dipahami sebagai kemampuan melakukan apa pun yang diinginkan, tetapi sebagai kemampuan melepaskan diri dari dominasi dorongan yang merendahkan martabat manusia.

Transformasi kehendak dengan demikian tidak berarti penghancuran kehendak personal. Justru sebaliknya, kehendak menjadi semakin matang ketika ia tidak lagi reaktif. Kehendak yang

belum tertransformasi cenderung bergerak berdasarkan impuls: ingin segera memperoleh, segera membalas, segera diakui, segera menang. Kehendak yang matang memiliki kemampuan menunda, mempertimbangkan, mengendalikan, dan memilih berdasarkan nilai. Jarak antara dorongan dan tindakan menjadi ruang moral tempat kebebasan bekerja.

Kerangka tersebut menjelaskan mengapa *takhalluq* membutuhkan latihan. Kebajikan tidak lahir secara sempurna dari satu keputusan. Ia berkembang melalui pengulangan tindakan yang secara perlahan membentuk disposisi. Literatur etika kebajikan menegaskan bahwa pembiasaan merupakan bagian penting dari pembentukan karakter, tetapi kebiasaan semata tidak cukup; kebajikan membutuhkan pilihan sadar dan pemahaman mengenai mengapa suatu tindakan memang layak dilakukan.[415] Di sini terdapat koreksi penting terhadap pemahaman spiritual yang terlalu mekanis. Dzikir, puasa, muhasabah, dan bentuk latihan lainnya tidak boleh dinilai hanya dari frekuensi, melainkan dari kemampuannya mengubah struktur kehendak.

Yedi Supriadi menghubungkan pembentukan diri spiritual dengan proses integrasi antara dimensi rasional dan spiritual manusia.[416] Pembacaan tersebut relevan karena kehendak yang matang tidak lahir dari penolakan terhadap rasionalitas. Sebaliknya, pertimbangan rasional dan orientasi spiritual perlu bekerja bersama. Namun, konstruksi tersebut perlu dibaca kritis agar “spiritualitas” tidak berubah menjadi legitimasi bagi keputusan subjektif. Klaim bahwa suatu pilihan berasal dari pengalaman batin tidak dengan sendirinya membuat pilihan itu benar. Kehendak spiritual tetap memerlukan ukuran etis, kemampuan reflektif, dan keterbukaan terhadap koreksi.

Transformasi kehendak juga berhubungan dengan konsep *mujāhadah*. Dalam pengertian yang relevan bagi pembentukan akhlak, *mujāhadah* merupakan upaya terus-menerus mengarahkan diri agar tidak tunduk begitu saja pada kecenderungan yang merusak. Perjuangan tersebut bersifat internal, tetapi konsekuensinya tidak berhenti pada interioritas. Kehendak yang mampu mengendalikan amarah, misalnya, menghasilkan relasi sosial yang berbeda dari kehendak yang selalu mengikuti impuls agresif.

Pada tingkat yang lebih dalam, transformasi kehendak mengubah pertanyaan dasar manusia. Kehendak yang belum matang bertanya, "Apa yang saya inginkan?" Kehendak yang mulai matang bertanya, "Apa yang seharusnya saya inginkan?" Perbedaan antara kedua pertanyaan tersebut sangat menentukan. Pertanyaan pertama menjadikan keinginan sebagai titik awal sekaligus ukuran. Pertanyaan kedua membuka ruang bagi kritik terhadap keinginan itu sendiri.

Dari perspektif ini, kebebasan tidak lagi identik dengan ekspansi pilihan tanpa batas. Seseorang dapat memiliki banyak pilihan sekaligus menjadi budak keinginannya sendiri. Sebaliknya, seseorang yang mampu menolak sesuatu yang sangat diinginkannya demi keadilan, amanah, atau kemaslahatan justru memperlihatkan bentuk kebebasan yang lebih matang. Takhalluq mengubah kebebasan dari kebebasan *dari* segala batas menjadi kebebasan *untuk* mengaktualisasikan kebaikan.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa transformasi kehendak merupakan mekanisme penghubung antara pemurnian batin dan pembentukan tindakan. *Nafs* menyediakan medan dorongan, *qalb* memberi orientasi nilai, sedangkan kehendak

mengubah orientasi tersebut menjadi pilihan. Tanpa transformasi kehendak, perubahan *nafs* dan *qalb* mudah berhenti sebagai pengalaman internal. Dengan transformasi kehendak, nilai memperoleh daya operasional dalam kehidupan.

Transformasi Kesadaran

Transformasi kesadaran merupakan dimensi yang membedakan perubahan moral yang dangkal dari perubahan eksistensial yang mendalam. Manusia dapat mengubah tindakan tanpa mengubah cara ia memandang dirinya, orang lain, dunia, dan Tuhan. Dalam keadaan demikian, perubahan perilaku mudah menjadi teknik adaptasi. Takhalluq menuntut perubahan yang lebih radikal: manusia mengalami pergeseran dalam horizon dari mana ia memahami keberadaannya.

Kesadaran dalam kerangka ini tidak dipersempit menjadi kesadaran psikologis bahwa "saya sedang melakukan sesuatu". Kesadaran memiliki dimensi orientatif. Ia menentukan apa yang dianggap penting, apa yang dianggap bernilai, apa yang dipersepsi sebagai ancaman, dan kepada apa kehidupan diarahkan. Karena itu, perubahan kesadaran dapat mengubah struktur pengalaman tanpa selalu mengubah keadaan objektif di luar diri.

Dalam tradisi tasawuf, kesadaran spiritual berkaitan dengan perhatian terus-menerus terhadap kehadiran dan pengawasan Ilahi. Yedi Supriadi mengembangkan bahasa kontemporer mengenai kesadaran spiritual, intuisi, dan pembentukan jati diri, serta menghubungkannya dengan perjalanan dari kondisi yang belum sepenuhnya sadar menuju kesadaran dan orientasi fitrah.[417] Kontribusi kerangka ini terletak pada penekanannya bahwa pembentukan diri

bukan sekadar akumulasi informasi keagamaan. Namun, istilah seperti "kesadaran lebih tinggi" perlu diperlakukan hati-hati. Ia tidak boleh menjadi klaim superioritas yang tidak dapat diuji secara etis.

Kesadaran yang benar-benar transformatif harus menghasilkan perubahan dalam cara manusia melihat dirinya. Ego tidak lagi menjadi pusat absolut. Keberhasilan tidak semata-mata diukur oleh penguasaan, popularitas, atau kepemilikan. Kegagalan tidak otomatis dipahami sebagai kehancuran identitas. Orang lain tidak semata-mata dilihat sebagai pesaing. Bahkan penderitaan dapat dibaca ulang sebagai ruang refleksi, meskipun pembacaan spiritual semacam itu tidak boleh digunakan untuk meniadakan realitas ketidakadilan atau penderitaan konkret.

Di sinilah konsep *muraqabah* menjadi penting. Kesadaran moral berkembang ketika tindakan tidak lagi sepenuhnya bergantung pada pengawasan eksternal. Manusia mulai memiliki pengawasan internal yang bersumber dari kesadarannya mengenai relasi dengan Allah. Struktur ini memiliki analogi tertentu dengan gagasan *conscience* dalam tradisi etika modern, tetapi keduanya tidak identik. Dalam kerangka tauhid, pengawasan batin tidak menjadikan manusia hakim absolut atas dirinya; ia justru menempatkan diri dalam relasi pertanggungjawaban kepada Yang Transenden.

Perbandingan dengan Aristoteles kembali memberikan klarifikasi. Bagi Aristoteles, orang yang memiliki kebajikan tidak hanya mengetahui aturan, tetapi memiliki kemampuan melihat apa yang secara moral penting dalam situasi tertentu.[418] Transformasi kesadaran dapat dibaca dalam horizon ini sebagai perubahan dalam "apa yang tampak penting". Ketika kesadaran berubah, prioritas persepsi ikut berubah.

Sesuatu yang dahulu dianggap sangat penting dapat kehilangan daya dominannya; sesuatu yang sebelumnya tidak terlihat dapat menjadi pusat perhatian moral.

Perubahan semacam ini mempunyai implikasi epistemologis. Manusia tidak pernah hidup hanya berdasarkan data; ia hidup berdasarkan data yang telah diberi makna. Dua orang dapat menghadapi peristiwa yang sama tetapi menghayatinya secara berbeda karena horizon kesadaran mereka berbeda. Takhalluq bekerja pada tingkat ini dengan membentuk horizon makna yang menjadikan keadilan, kasih sayang, amanah, kesederhanaan, dan tanggung jawab sebagai nilai yang semakin spontan hadir dalam persepsi moral.

Namun, transformasi kesadaran tidak boleh disamakan dengan pengalaman mistik. Pengalaman spiritual dapat menjadi bagian dari perjalanan seseorang, tetapi ia bukan ukuran tunggal kesempurnaan moral. Seseorang yang mengklaim memperoleh pengalaman batin yang mendalam tetap dapat gagal dalam keadilan sosial. Karena itu, pengalaman transenden harus dibaca melalui buah etisnya. Kesadaran yang tidak menghasilkan peningkatan kejujuran, pengendalian diri, kasih sayang, dan tanggung jawab patut dipertanyakan nilai transformasionalnya.

Pada titik ini, *takhalluq* dapat dipahami sebagai perubahan struktur perhatian. Manusia mulai memperhatikan apa yang sebelumnya diabaikan: niatnya sendiri, luka orang lain, dampak tindakannya, ketidakadilan yang tersembunyi, dan keterbatasan egonya. Kesadaran tidak lagi menjadi cermin yang hanya memantulkan diri, tetapi menjadi jendela yang membuka manusia kepada realitas yang lebih luas. Konstruksi ini memungkinkan hubungan yang erat antara *qalb*,

kehendak, dan kesadaran. *Qalb* menentukan orientasi batin; kehendak memilih dan mengarahkan; kesadaran memberikan kejernihan untuk melihat apa yang sedang terjadi dalam diri dan dunia. Transformasi ketiganya membentuk lingkaran yang saling memperkuat. Kesadaran yang jernih memperbaiki kehendak; kehendak yang tertata memperhalus *qalb*; *qalb* yang lebih bersih kembali memperluas kesadaran.

Karena itu, transformasi kesadaran bukan pelarian dari dunia. Justru ia merupakan kemampuan untuk hadir secara lebih penuh di dalam dunia tanpa kehilangan orientasi transendental. Kesadaran spiritual yang matang tidak menjauhkan manusia dari realitas sosial, melainkan membuatnya lebih peka terhadap konsekuensi moral dari keberadaannya.

Transformasi Perilaku

Transformasi perilaku merupakan dimensi yang paling mudah diamati sekaligus paling mudah disalahpahami. Mudah diamati karena perubahan dapat terlihat dalam tindakan; mudah disalahpahami karena perilaku yang baik belum tentu berasal dari karakter yang baik. Seseorang dapat bertindak dermawan karena ingin dipuji, bersikap santun karena kepentingan profesional, atau menampilkan kesalehan karena tuntutan lingkungan. Takhalluq menuntut lebih daripada kesesuaian lahiriah dengan norma: ia menuntut perubahan sumber internal dari tindakan.

Dalam etika Aristotelian, kebajikan tidak berhenti pada tindakan yang kebetulan benar. Kebajikan merupakan disposisi yang memungkinkan seseorang secara konsisten memilih tindakan yang

tepat dengan alasan yang tepat.[419] Perspektif ini memberikan perangkat analitis yang kuat untuk membedakan perilaku moral dari karakter moral. Tindakan baik yang terjadi secara kebetulan belum menunjukkan transformasi. Transformasi mulai terlihat ketika tindakan tersebut menjadi ekspresi dari disposisi batin yang relatif stabil.

Al-Ghazālī menawarkan kerangka yang memiliki kedekatan tertentu. Pembahasan mengenai akhlak dalam tradisi yang dikaitkan dengannya menempatkan karakter sebagai kualitas batin yang melahirkan tindakan secara relatif spontan. Dengan demikian, pendidikan moral tidak cukup berupa instruksi mengenai apa yang harus dilakukan; ia harus membentuk kondisi jiwa yang membuat kebaikan semakin mudah diwujudkan.[420] Perbandingan ini menunjukkan bahwa baik tradisi Islam klasik maupun etika kebajikan menolak reduksi moralitas menjadi kepatuhan eksternal semata.

Takhalluq karena itu dapat dipahami sebagai proses dari *doing good* menuju *being good*, meskipun formula tersebut harus digunakan dengan hati-hati. “Menjadi baik” bukan keadaan final yang membuat seseorang tidak lagi mungkin jatuh. Manusia tetap berada dalam kemungkinan salah, lalai, dan tergelincir. Yang berubah ialah struktur kecenderungannya: kebaikan semakin menjadi pilihan yang memiliki daya internal, sementara keburukan tidak lagi dirasakan sebagai sesuatu yang netral.

Dalam konteks ini, perilaku menjadi indikator, bukan keseluruhan definisi transformasi. Ia menguji apakah perubahan batin telah memperoleh bentuk objektif. Jika seseorang mengaku telah mengalami transformasi spiritual tetapi pola kehidupannya tetap ditandai kebohongan, ketidakadilan, penyalahgunaan kekuasaan, dan

penghinaan terhadap orang lain, klaim transformasi tersebut memiliki persoalan serius. Pengalaman batin perlu diuji oleh praksis.

Yedi Supriadi secara eksplisit menempatkan pembentukan karakter pada implementasi nilai dalam perilaku sehari-hari dan menekankan bahwa penguasaan ayat serta hadis tidak memadai apabila nilai tidak menjadi prinsip hidup.[421] Posisi ini penting karena menolak dikotomi antara spiritualitas dan praksis. Namun, ia juga perlu diperluas: perilaku yang baik bukan sekadar penerapan norma individual, melainkan perlu mempertimbangkan konteks, dampak, dan relasi kekuasaan. Tindakan yang tampak "baik" secara individual dapat menghasilkan dampak sosial yang tidak baik jika tidak disertai kebijaksanaan praktis.

Di sinilah *phronēsis* memberikan koreksi penting. Kebajikan tidak dapat dijalankan melalui algoritma moral yang kaku. Situasi konkret membutuhkan penilaian mengenai proporsi, konteks, kemungkinan akibat, dan kebutuhan pihak-pihak yang terlibat.[422] Takhalluq yang matang dengan demikian tidak menghasilkan manusia yang sekadar patuh terhadap daftar aturan, tetapi manusia yang mampu menerjemahkan nilai ke dalam keputusan yang sesuai dengan kompleksitas realitas.

Transformasi perilaku juga membutuhkan konsistensi lintas ruang. Kesalehan yang hanya tampil dalam ruang ibadah tetapi menghilang dalam perdagangan, keluarga, birokrasi, pendidikan, atau politik merupakan kesalehan yang terfragmentasi. Jika akhlak merupakan kualitas karakter, ia semestinya memiliki daya lintas konteks. Kejujuran tidak boleh hanya berlaku ketika menguntungkan; kasih sayang tidak boleh berhenti pada kelompok sendiri; keadilan tidak boleh bergantung pada kedekatan personal.

Persoalan ini membawa *takhalluq* ke wilayah integritas. Integritas berarti terdapat koherensi relatif antara apa yang diyakini, apa yang dikehendaki, dan apa yang dilakukan. Tidak berarti manusia tidak memiliki kontradiksi. Justru kesadaran terhadap kontradiksi merupakan bagian dari kedewasaan moral. Yang problematis ialah ketika kontradiksi tersebut dipelihara dan disembunyikan melalui citra kesalehan.

Perubahan perilaku juga tidak boleh diukur semata-mata secara kuantitatif. Bertambahnya ritual, aktivitas sosial, atau ekspresi religius tidak otomatis menunjukkan kedalaman transformasi. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah: apakah tindakan tersebut menunjukkan peningkatan kemampuan mengendalikan diri, menjaga hak orang lain, bertanggung jawab, bersikap adil, dan merespons penderitaan? Dengan ukuran semacam itu, perilaku menjadi manifestasi dari transformasi karakter, bukan sekadar statistik kesalehan.

Proposisi yang dapat dikembangkan adalah bahwa perilaku merupakan "medan verifikasi" bagi *takhalluq*. Transformasi batin memang tidak seluruhnya dapat diukur melalui tindakan lahiriah, tetapi ia tidak boleh sama sekali terputus dari tindakan. Batin tanpa praksis mudah berubah menjadi subjektivisme spiritual; praksis tanpa transformasi batin mudah berubah menjadi performativitas moral. Takhalluq menuntut perjumpaan keduanya.

Transformasi Relasi

Transformasi relasi merupakan konsekuensi logis dari transformasi diri. Manusia tidak pernah menjadi dirinya sendiri dalam ruang hampa. Ia menjadi pribadi melalui hubungan dengan keluarga, komunitas,

institusi, alam, dan sesama manusia. Karena itu, spiritualitas yang hanya memperhalus hubungan seseorang dengan dirinya sendiri tetapi tidak mengubah cara ia memperlakukan orang lain belum mencapai seluruh implikasi etis *takhalluq*.

Relasi merupakan ujian yang lebih berat daripada kesendirian spiritual karena relasi menghadirkan perbedaan kepentingan, konflik, keterbatasan, dan ketidaksempurnaan manusia lain. Seseorang dapat merasa damai dalam kontemplasi tetapi kehilangan kesabaran ketika berhadapan dengan orang yang berbeda pandangan. Takhalluq justru diuji ketika nilai yang diyakini harus diterjemahkan ke dalam hubungan yang konkret.

Etika kebajikan menempatkan relasi sosial sebagai bagian penting dari kehidupan yang baik. Pembentukan karakter bukan proses individual semata; kebajikan mencakup kemampuan menjalankan kehidupan bersama, membangun persahabatan, dan bertindak secara tepat terhadap orang lain.[423] Perspektif ini dapat dipertemukan dengan tradisi Islam melalui konsep *adab*, *rahmah*, *'adl*, *ihsān*, dan amanah. Meskipun istilah dan fondasi metafisisnya berbeda, keduanya sama-sama menunjukkan bahwa karakter moral memperoleh bentuknya dalam relasi.

Transformasi relasional mengubah cara manusia melihat orang lain. Orang lain tidak lagi diperlakukan semata sebagai objek kebutuhan pribadi. Bahkan ketika terjadi konflik, pihak lain tetap memiliki martabat yang tidak boleh dihapus. Dalam kerangka tauhid, pengakuan terhadap martabat tersebut berkaitan dengan kesadaran bahwa manusia sama-sama berada dalam posisi makhluk dan hamba. Perbedaan status sosial tidak mengubah prinsip dasar bahwa manusia

tidak boleh diperlakukan secara sewenang-wenang. Konsekuensi pentingnya ialah perubahan dalam penggunaan kekuasaan. Takhalluq tidak hanya relevan bagi orang yang tidak memiliki kekuasaan; ia justru semakin penting bagi mereka yang memilikinya. Kekuasaan dapat menjadi sarana pelayanan atau sarana pemuasan ego. Transformasi karakter terlihat ketika otoritas digunakan untuk menjaga amanah, melindungi yang rentan, dan memperluas kemaslahatan, bukan untuk memperbesar ketergantungan orang lain terhadap diri sendiri.

Yedi Supriadi dalam karya mengenai bimbingan kesehatan mental menempatkan *shuhbah* atau relasi pendampingan sebagai salah satu unsur dalam pembinaan karakter dan kesehatan mental.[424] Kontribusi ini menarik karena menunjukkan bahwa transformasi spiritual tidak selalu berlangsung secara soliter. Relasi dengan guru, komunitas, atau lingkungan dapat menjadi medium koreksi dan pembentukan diri. Namun, relasi spiritual juga mengandung risiko jika otoritas guru diperlakukan secara absolut. Karena itu, hubungan pembimbingan yang sehat harus mempertahankan martabat, tanggung jawab, dan kapasitas reflektif peserta didik.

Transformasi relasi juga berarti perubahan dari pola relasional yang berpusat pada transaksi menuju pola yang berpusat pada tanggung jawab. Dalam hubungan transaksional, pertanyaan dominannya ialah “apa yang saya dapatkan?” Dalam relasi yang telah mengalami transformasi, muncul pertanyaan “apa yang menjadi tanggung jawab saya terhadap keberadaan orang lain?” Pergeseran tersebut sangat penting dalam keluarga, pendidikan, organisasi, dan kehidupan sosial.

Dimensi ini memperluas makna *takhalluq* dari kesalehan personal menuju etika sosial. Orang yang mengembangkan kesabaran tetapi

tidak mampu mendengar orang lain belum sepenuhnya memahami kesabaran. Orang yang mengembangkan kasih sayang tetapi hanya kepada kelompoknya sendiri masih membawa batas ego kolektif. Orang yang mengembangkan keadilan tetapi menggunakannya hanya ketika menguntungkan dirinya belum mencapai integritas moral.

Relasi juga menuntut kemampuan menerima koreksi. Ego yang kuat cenderung mempertahankan citra diri bahkan ketika salah. Sebaliknya, transformasi spiritual menumbuhkan kemampuan mengakui kekeliruan tanpa mengalami koreksi sebagai kehancuran harga diri. Dalam pengertian ini, kerendahan hati bukan sekadar sikap sopan, melainkan kemampuan epistemik untuk mengakui bahwa pengetahuan dan penilaian diri manusia terbatas.

Takhalluq pada tingkat relasional akhirnya mengubah kualitas kehadiran manusia. Ia menjadi pribadi yang tidak hanya "melakukan kebaikan kepada orang lain", tetapi menghadirkan dirinya sebagai ruang aman bagi martabat orang lain. Kehadiran semacam itu tidak identik dengan kelembutan tanpa batas. Keadilan kadang membutuhkan ketegasan; kasih sayang kadang menuntut batas; amanah kadang mengharuskan penolakan. Justru karena itu, transformasi relasi membutuhkan kebijaksanaan, bukan sentimentalitas.

Posisi yang dikembangkan di sini ialah bahwa kualitas spiritual manusia tidak dapat dipisahkan dari kualitas relasinya. *Takhalluq* mengubah struktur "aku–engkau": dari hubungan yang didominasi penggunaan menjadi hubungan yang ditata oleh amanah, penghormatan, keadilan, dan kasih sayang. Pada tahap ini, transformasi personal mulai membuka jalan menuju transformasi sosial.

Transformasi Orientasi Kehidupan

Pada kedalaman tertentu, transformasi *takhalluq* tidak lagi hanya menyentuh apa yang dilakukan manusia, tetapi mengubah arah keseluruhan hidupnya. Manusia dapat memiliki banyak kebajikan sekaligus tetap mengalami fragmentasi orientasi. Ia mungkin jujur dalam pekerjaan, penyayang dalam keluarga, dan aktif dalam kegiatan sosial, tetapi seluruh aktivitas tersebut masih dapat berpusat pada kebutuhan akan status, pengakuan, atau kepuasan diri. Transformasi orientasi kehidupan terjadi ketika berbagai aktivitas mulai memperoleh koherensi dari suatu tujuan yang lebih mendasar.

Dalam horizon Islam, orientasi tersebut berkaitan dengan penghambaan kepada Allah. Al-Qur'an menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada-Nya (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[425] Ayat tersebut tidak memadai jika dipersempit menjadi kewajiban ritual semata. Dalam horizon *takhalluq*, ibadah menjadi orientasi eksistensial yang memungkinkan seluruh kehidupan kerja, keluarga, pengetahuan, pelayanan sosial, bahkan pengelolaan diri dibaca sebagai ruang penghambaan.

Yedi Supriadi menafsirkan orientasi tersebut dalam kerangka konsep diri Islami dengan menempatkan pengenalan kepada Allah dan pengabdian kepada-Nya sebagai pusat pembentukan identitas.[426] Kontribusinya penting karena menunjukkan bahwa identitas tidak semata-mata dibangun melalui kategori psikologis atau sosial. Namun, konstruksi tersebut perlu diperdalam dengan membedakan identitas spiritual dari identitas simbolik. Seseorang dapat memiliki identitas religius yang kuat secara simbolik tanpa mengalami perubahan mendalam dalam orientasi kehidupannya.

Orientasi hidup merupakan struktur hierarkis nilai. Ia menentukan apa yang dianggap sebagai tujuan dan apa yang dipandang hanya sebagai sarana. Kekayaan, jabatan, pengetahuan, popularitas, bahkan aktivitas keagamaan dapat menjadi sarana atau berubah menjadi tujuan absolut. Masalah moral muncul ketika sarana mengambil posisi sebagai tujuan. Manusia kemudian tidak lagi memiliki harta, tetapi dimiliki oleh harta; tidak lagi menggunakan kekuasaan, tetapi dikuasai oleh kekuasaan; bahkan tidak lagi menjalankan agama sebagai jalan penghambaan, tetapi menggunakan agama sebagai sumber status.

Dalam perspektif Aristoteles, kehidupan yang baik juga menuntut konsepsi mengenai tujuan tertinggi. Etika tidak hanya bertanya apakah tindakan tertentu benar, tetapi apa yang membuat keseluruhan hidup layak dijalani.[427] Perbandingan ini memperlihatkan bahwa moralitas selalu mengandung persoalan teleologis. Perbedaannya, orientasi Islam tidak berhenti pada *flourishing* manusia dalam dunia, melainkan menghubungkan kehidupan dengan pertanggungjawaban kepada Allah dan kehidupan akhirat.

Transformasi orientasi karena itu menghasilkan perubahan dalam cara manusia memahami keberhasilan. Keberhasilan tidak lagi identik dengan maksimalisasi kepemilikan atau pengakuan. Ia dinilai melalui pertanyaan yang lebih mendasar: apakah kehidupan ini semakin tertata oleh nilai? Apakah kekuasaan menghasilkan pelayanan? Apakah ilmu menghasilkan kebijaksanaan? Apakah kekayaan menghasilkan kemanfaatan? Apakah kesalehan menghasilkan kerendahan hati dan keadilan?

Di sinilah konsep makna kehidupan memperoleh tempat. Kehidupan yang bermakna bukan kehidupan tanpa penderitaan.

Makna justru menentukan bagaimana manusia merespons keterbatasan, kegagalan, kehilangan, dan ketidakpastian. Orientasi transformatif memungkinkan manusia melihat dirinya sebagai bagian dari sesuatu yang lebih besar daripada kepentingan egonya. Akan tetapi, makna spiritual tidak boleh digunakan untuk menormalisasi penderitaan yang seharusnya dilawan. Kesabaran terhadap penderitaan pribadi tidak identik dengan penerimaan terhadap ketidakadilan sosial.

Jasser Auda menawarkan perspektif yang berguna pada tahap ini melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang menekankan kebermaksudan, keterkaitan, keterbukaan, multidimensionalitas, dan orientasi kepada kemaslahatan.[428] Walaupun kerangka Auda terutama dikembangkan dalam filsafat hukum Islam, logika *purposefulness* tersebut dapat berdialog dengan konsep transformasi orientasi kehidupan. Nilai agama tidak cukup dipahami melalui fragmen aturan; ia perlu dibaca dalam hubungan dengan tujuan yang hendak diwujudkan.

Perbandingan ini membuka proposisi yang penting: transformasi orientasi kehidupan merupakan proses reorganisasi tujuan. Manusia tidak sekadar mengubah prioritas kecil, tetapi menata kembali hierarki nilai yang mengatur seluruh pilihan. Dari perspektif ini, *takhalluq* merupakan transformasi teleologis. Manusia mulai hidup bukan semata-mata berdasarkan apa yang dapat ia peroleh, melainkan berdasarkan apa yang layak ia abdikan.

Orientasi tersebut juga mencegah spiritualitas berubah menjadi narsisisme. Jika tujuan hidup benar-benar transenden, hasilnya semestinya bukan pembesaran ego spiritual, tetapi pelemahan

kebutuhan untuk menjadikan diri pusat perhatian. Semakin manusia memahami dirinya sebagai hamba, semakin kecil alasan untuk menjadikan pengalaman spiritual sebagai alat superioritas terhadap orang lain.

Dengan demikian, transformasi orientasi kehidupan merupakan tahap integratif dari seluruh proses *takhalluq*. *Nafs* ditata, *qalb* dimurnikan, kehendak diarahkan, kesadaran diperluas, perilaku dibentuk, dan relasi diperbaiki. Semua proses itu memperoleh arah melalui pertanyaan mengenai untuk apa manusia hidup. Tanpa orientasi tersebut, transformasi dapat terfragmentasi menjadi teknik pengembangan diri. Dengan orientasi penghambaan, transformasi memperoleh koherensi eksistensial.

Dari Kesalehan Personal Menuju Kemaslahatan

Seluruh rangkaian transformasi yang dibicarakan sebelumnya menemukan ujian terakhirnya pada pertanyaan tentang kemaslahatan. Jika *takhalluq* berhenti pada kesalehan personal, ia belum sepenuhnya menjawab persoalan etis manusia sebagai makhluk relasional. Kesalehan yang hanya menghasilkan ketenangan diri tetapi tidak meningkatkan kualitas kehidupan bersama dapat menjadi bentuk spiritualitas yang terisolasi. Karena itu, transformasi personal harus memiliki arah keluar: dari perbaikan diri menuju kontribusi terhadap kehidupan yang lebih adil, manusiawi, dan bermartabat.

Pergeseran tersebut tidak berarti bahwa kesalehan personal tidak penting. Sebaliknya, kemaslahatan yang tidak memiliki basis karakter mudah berubah menjadi aktivisme tanpa integritas. Masalahnya terletak pada pemisahan keduanya. Kesalehan personal menyediakan

sumber motivasi dan disiplin moral; kemaslahatan menyediakan medan aktualisasi dan pengujian sosial. Keduanya membentuk hubungan dialektis.

Al-Qur'an menghubungkan perubahan keadaan manusia dengan perubahan yang berlangsung pada diri mereka sendiri (Q.S. al-Ra'd 13: 11).[429] Pernyataan tersebut dapat dibaca secara hati-hati sebagai penegasan bahwa transformasi sosial tidak dapat dilepaskan sepenuhnya dari transformasi manusia yang menjalankannya. Namun, pembacaan yang individualistik harus dihindari. "Diri" manusia selalu berada dalam struktur sosial, budaya, ekonomi, dan politik. Karena itu, perubahan personal dan perubahan sosial tidak seharusnya dipertentangkan.

Konsep *maqāṣid* menyediakan jembatan konseptual antara moralitas personal dan kemaslahatan publik. Jasser Auda menekankan perlunya membaca hukum Islam melalui tujuan, kebermaksudan, keterhubungan, dan pendekatan sistemik, sehingga keadilan, hak, kebebasan, dan kemaslahatan tidak terlepas dari keseluruhan struktur kehidupan.[430] Kerangka ini dapat memperluas pengertian *takhalluq*: akhlak tidak hanya berhubungan dengan apakah seseorang memiliki karakter baik, tetapi juga dengan apakah karakter tersebut menghasilkan keputusan yang mempertimbangkan kehidupan orang lain.

Al-Fārābī memberikan horizon filosofis lain. Dalam pembahasan mengenai filsafat politik abad pertengahan, kehidupan politik yang baik dikaitkan dengan tujuan kebahagiaan dan pembentukan komunitas yang memungkinkan manusia mencapai kehidupan yang baik.[431] Perbandingan ini memperlihatkan bahwa transformasi manusia sejak

lama dipahami memiliki dimensi politik dan sosial. Manusia yang baik tidak hidup di luar komunitas; kualitas komunitas juga memengaruhi kemungkinan manusia menjalani kehidupan yang baik.

Di sinilah *takhalluq* memperoleh dimensi kritis. Jika manusia belajar menjadi penyayang tetapi bekerja dalam institusi yang menghasilkan eksploitasi, persoalannya tidak dapat diselesaikan hanya melalui peningkatan kesalehan individual. Jika seseorang jujur tetapi sistem memberikan insentif bagi korupsi, perubahan personal perlu disertai perubahan struktur. Takhalluq yang matang harus mampu membaca hubungan antara karakter dan institusi.

Kemaslahatan karena itu tidak boleh direduksi menjadi "membantu orang lain" dalam pengertian amal karitatif semata. Kemaslahatan memiliki dimensi struktural. Ia menyangkut penciptaan kondisi yang memungkinkan manusia hidup dengan martabat, keamanan, kebebasan moral, akses terhadap pendidikan, keadilan, dan kesempatan berkembang. Dengan demikian, spiritualitas yang matang tidak hanya menghasilkan orang yang suka menolong korban, tetapi juga manusia yang bertanya mengapa korban terus diproduksi.

Perubahan ini menuntut perluasan pengertian *ihsān*. Kebaikan tidak hanya berarti memberikan sesuatu kepada orang lain, tetapi melakukan sesuatu dengan kualitas moral yang tinggi. Dalam kehidupan sosial, *ihsān* dapat diterjemahkan menjadi pelayanan yang bermartabat, pengelolaan kekuasaan yang bertanggung jawab, pendidikan yang membebaskan, ekonomi yang tidak eksploitatif, dan relasi sosial yang tidak merendahkan.

Di sinilah posisi monograf ini mengambil bentuk yang lebih jelas. *Takhalluq* dipahami bukan sebagai proses meniru sifat-sifat Ilahi secara

ontologis, bukan pula teknik pengembangan diri untuk mencapai ketenangan personal. Ia merupakan mekanisme transformasi manusia yang bergerak dari perubahan struktur batin menuju perubahan kualitas tindakan dan relasi, kemudian menuju orientasi kehidupan yang berkontribusi terhadap kemaslahatan. Allah tetap al-Khāliq, manusia tetap makhluk dan ‘abd. Justru karena manusia adalah hamba, akhlaknya memperoleh arah pelayanan kepada kehidupan.

Sintesis tersebut juga memberikan koreksi terhadap dua reduksionisme. Reduksionisme pertama menjadikan agama semata-mata urusan privat sehingga kesalehan tidak memiliki konsekuensi sosial. Reduksionisme kedua menjadikan agama semata-mata instrumen perubahan sosial sehingga kedalaman batin dianggap tidak penting. Takhalluq menolak keduanya. Perubahan sosial tanpa transformasi karakter rentan menghasilkan reproduksi ego dalam bentuk baru; transformasi personal tanpa kepedulian sosial rentan menghasilkan spiritualitas yang narsistik.

Kemaslahatan dengan demikian merupakan horizon eksternal dari transformasi internal. Ia menjadi ukuran apakah perubahan diri telah memperoleh daya etis yang melampaui kepentingan pribadi. Seseorang yang mengalami transformasi tidak harus menjadi tokoh publik, aktivis, atau pemimpin. Kemaslahatan dapat hadir dalam skala yang sangat dekat: keluarga yang lebih sehat, pendidikan yang lebih manusiawi, pekerjaan yang lebih amanah, perdagangan yang lebih adil, lingkungan yang lebih terawat, atau komunitas yang lebih inklusif. Ukurannya bukan skala spektakuler, melainkan kualitas kontribusinya terhadap kehidupan. Dalam perspektif tersebut, *takhalluq* dapat dirumuskan sebagai gerak konsentris: dimulai dari *nafs*, diperdalam dalam *qalb*,

diarahkan melalui kehendak, dijernihkan oleh kesadaran, diwujudkan dalam perilaku, diuji dalam relasi, ditata oleh orientasi kehidupan, lalu diperluas menjadi kemaslahatan. Setiap lingkaran tidak menghapus lingkaran sebelumnya. Justru setiap tahap memperluas konsekuensi tahap sebelumnya.

Proposisi akhirnya ialah bahwa kesalehan personal dan kemaslahatan sosial bukan dua tujuan yang bersaing. Keduanya merupakan dua dimensi dari transformasi yang sama. Kesalehan memberi kedalaman pada tindakan sosial; kemaslahatan memberi verifikasi sosial terhadap kesalehan. Pada titik inilah *takhalluq* mencapai makna etisnya yang paling luas: manusia tidak sekadar menjadi lebih baik bagi dirinya sendiri, tetapi menjadi lebih mampu menghadirkan kebaikan bagi kehidupan yang berbagi ruang dengannya.

BAGIAN IV IHSAN

IHSAN SEBAGAI KUALITAS KEBERADAAN

Makna Ihsan

Ihsan merupakan salah satu konsep paling menentukan dalam arsitektur etika dan spiritualitas Islam karena ia menggeser perhatian dari sekadar kepatuhan terhadap norma menuju kualitas keberadaan subjek yang menjalankan norma tersebut. Secara etimologis, *ihsān* berkaitan dengan akar *ḥ-s-n* yang menunjuk pada kebaikan, keindahan, dan tindakan yang dilakukan dengan kualitas yang baik. Akan tetapi, mereduksi ihsan menjadi "berbuat baik" belum memadai untuk menangkap kedalaman maknanya. Dalam horizon Islam, ihsan menyentuh persoalan yang lebih mendasar: bagaimana manusia menghadirkan kualitas terbaik dari dirinya di hadapan Allah, sesama manusia, dan seluruh kenyataan yang dipercayakan kepadanya.

Al-Qur'an memperlihatkan bahwa ihsan memiliki medan makna yang luas. Ia dapat menunjuk kepada tindakan kebajikan, hubungan sosial yang luhur, kualitas ibadah, pengendalian diri, kemurahan hati, dan kesediaan melakukan kebaikan melampaui tuntutan minimal keadilan. Karena itu, ihsan tidak identik dengan moralitas dalam pengertian sekadar kepatuhan terhadap aturan. Keadilan menetapkan batas normatif yang tidak boleh dilanggar; ihsan bergerak lebih jauh dengan menghadirkan kualitas kebajikan yang membuat tindakan manusia bukan hanya benar secara normatif, melainkan juga luhur secara etis. Al-Qur'an menempatkan keadilan dan ihsan berdampingan:

Allah memerintahkan *al-ʻadl* dan *al-iḥsān* serta pemberian kepada kerabat, sekaligus melarang kekejian, kemungkaran, dan permusuhan (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[432]

Perbedaan antara keadilan dan ihsan tersebut penting bagi konstruksi etika Islam. Keadilan berhubungan dengan memberikan sesuatu sesuai haknya; ihsan memungkinkan seseorang memberikan lebih daripada yang secara ketat dituntut oleh hak. Dalam hubungan antarmanusia, keadilan dapat mencegah kezaliman, sedangkan ihsan membuka kemungkinan lahirnya kemurahan hati, pengampunan, empati, dan pengorbanan. Al-Qur'an menggambarkan *al-muḥsinūn* melalui kemampuan membelanjakan harta dalam keadaan lapang maupun sempit, menahan amarah, dan memaafkan manusia; mereka dicintai Allah (Q.S. Āli ʻImrān 3: 134).[433] Ihsan, dengan demikian, bukan kualitas abstrak yang hanya berada dalam kesadaran batin, melainkan kualitas yang memperoleh bentuk konkret dalam tindakan.

Dimensi tersebut menjelaskan mengapa ihsan lebih tepat dipahami sebagai kualitas keberadaan daripada sekadar kategori perbuatan. Dua orang dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah sama, tetapi kualitas batin yang melandasinya berbeda secara mendasar. Sedekah, misalnya, dapat dilakukan karena dorongan kasih, kewajiban moral, pencarian pengakuan, atau keinginan mempertahankan citra sosial. Secara lahiriah tindakan tersebut mungkin serupa; secara spiritual ia tidak identik. Ihsan masuk ke wilayah intensi, kesadaran, orientasi batin, dan cara subjek menempatkan dirinya di hadapan Allah. Karena itu, ihsan tidak berhenti pada pertanyaan "apa yang dilakukan manusia?", melainkan bergerak menuju pertanyaan "dari keadaan batin seperti apa tindakan itu lahir?"

Dalam tradisi intelektual Islam, persoalan tersebut berkelindan dengan pembahasan tentang *niyyah*, *ikhlāṣ*, *muraqabah*, *murāqabah al-qalb*, *taqwā*, dan *'ubūdiyyah*. Al-Qushayri, misalnya, menempatkan *muraqabah* sebagai salah satu pembahasan penting dalam disiplin tasawuf, berdampingan dengan *mujāhadah*, *tawakkul*, *yaqīn*, *'ubūdiyyah*, *ikhlāṣ*, dan *khuluq*. Struktur tersebut menunjukkan bahwa kualitas spiritual tidak berdiri sebagai pengalaman mistik yang terpisah dari pembentukan karakter; ia berhubungan erat dengan disiplin jiwa dan adab.[434]

Al-Ghazali mengembangkan orientasi serupa melalui analisis tentang hati, niat, penyakit jiwa, dan pembentukan akhlak. Dalam konstruksi *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, pembinaan keberagamaan tidak cukup dilakukan dengan mengatur tindakan eksternal. Yang perlu ditata adalah pusat batin yang melahirkan tindakan itu sendiri. Karena hati merupakan locus niat, kesadaran, dan orientasi moral, pembaruan tindakan menuntut pembaruan batin.[435] Di sini ihsan dapat dibaca sebagai kualitas integratif: ia menghubungkan dimensi normatif syariat, pembentukan akhlak, dan kesadaran kehadiran Allah.

Toshihiko Izutsu membantu memperluas pembacaan tersebut melalui analisis semantik terhadap konsep-konsep keagamaan Al-Qur'an. Kategori-kategori seperti *īmān*, *islām*, dan *'amal* tidak dapat dipahami sebagai istilah yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian dari jaringan makna yang membentuk pandangan dunia Qur'ani.[436] Pendekatan semacam ini memperingatkan agar ihsan tidak diterjemahkan secara sempit sebagai satu nilai moral yang terisolasi. Ia harus ditempatkan dalam jaringan relasional antara iman, amal, ketundukan, pengetahuan, dan orientasi kepada Allah.

Dalam pemikiran Indonesia kontemporer, Nurcholish Madjid juga menekankan hubungan antara iman, tata nilai ketuhanan, amal, dan kehidupan manusia dalam horizon kebudayaan dan peradaban.[437] Relevansinya terhadap ihsan terletak pada penolakan terhadap pemisahan tajam antara kesalehan pribadi dan kualitas kehidupan bersama. Kesadaran ketuhanan yang tidak melahirkan tanggung jawab kemanusiaan kehilangan sebagian daya etiknya; sebaliknya, moralitas sosial yang terputus dari orientasi transenden mudah berubah menjadi pragmatisme nilai.

Konstruksi ihsan karena itu perlu menghindari dua reduksi sekaligus. Reduksi pertama menjadikan ihsan semata-mata "kebaikan sosial", seolah-olah dimensi ketuhanan hanya latar belakang. Reduksi kedua menjadikannya pengalaman batin yang sangat privat sehingga tidak memiliki konsekuensi moral. Keduanya tidak memadai. Ihsan justru berada pada titik pertemuan antara kesadaran transenden dan tindakan imanen: kedalaman hubungan manusia dengan Allah diuji melalui kualitas kehadirannya di dunia.

Dalam kerangka yang dikembangkan monograf ini, ihsan dapat dirumuskan sebagai kualitas keberadaan yang lahir ketika kesadaran kehambaan kepada Allah mengintegrasikan niat, batin, tindakan, dan relasi sosial sehingga kebaikan tidak lagi sekadar dilakukan, melainkan menjadi cara berada. Formulasi ini merupakan sintesis, bukan definisi yang secara literal dinisbatkan kepada satu tokoh tertentu. Ia menempatkan ihsan sebagai kategori yang menjelaskan transformasi manusia dari pelaku tindakan moral menjadi subjek yang menjadikan kebaikan sebagai struktur kepribadiannya. Ihsan dengan demikian bukan lapisan tambahan setelah akhlak. Ia merupakan kedalaman yang

membuat akhlak memiliki daya hidup. Akhlak menjelaskan bentuk kebajikan; ihsan menjelaskan kualitas keberadaan yang membuat kebajikan itu dilakukan dengan kesadaran, keikhlasan, keindahan, dan tanggung jawab di hadapan Allah.

Ihsan dalam Al-Qur'an dan Hadis

Al-Qur'an tidak memperlakukan ihsan sebagai satu nilai moral yang terisolasi. Ia hadir dalam berbagai medan kehidupan dan memperlihatkan bahwa kebaikan yang sempurna selalu memiliki dimensi relasional: hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan dirinya sendiri, serta hubungan manusia dengan makhluk lain. Karena itu, pembacaan terhadap ihsan harus bergerak melampaui terjemahan leksikal "berbuat baik". Ihsan merupakan suatu orientasi etis yang menghubungkan kualitas tindakan dengan kualitas kesadaran yang melahirkannya.

Salah satu ayat yang paling eksplisit menyebut ihsan adalah Q.S. al-Baqarah 2: 195: setelah perintah untuk membelanjakan harta di jalan Allah, Al-Qur'an memerintahkan *wa-aḥsinū* dan menegaskan bahwa Allah mencintai *al-muḥsinīn*.[438] Struktur ayat ini menarik karena ihsan ditempatkan dalam konteks tindakan nyata. Ihsan bukan pelarian dari dunia material, melainkan cara mengarahkan penggunaan harta, kekuatan, dan kemampuan manusia kepada tujuan yang benar. Bahkan dalam konteks tersebut, Al-Qur'an sekaligus melarang manusia menjerumuskan dirinya kepada kebinasaan. Ihsan mengandung dimensi tanggung jawab terhadap kehidupan, bukan pengabaian terhadapnya. Q.S. al-Naḥl 16: 90 memberikan artikulasi yang lebih luas dengan mempertautkan keadilan, ihsan, dan tanggung jawab terhadap

kerabat. Susunan tersebut menunjukkan bahwa ihsan bukan alternatif terhadap keadilan, melainkan kedalaman moral yang melampaui batas minimal keadilan.[439] Jika keadilan menjaga agar hubungan manusia tidak jatuh ke dalam eksploitasi dan kezaliman, ihsan membuka ruang bagi kemurahan, kepedulian, pengampunan, dan pemberian yang tidak selalu dapat dihitung dalam kerangka pertukaran hak.

Q.S. Āli ʻImrān 3: 134 memperlihatkan ihsan melalui tiga disposisi yang sangat manusiawi: memberi dalam keadaan lapang dan sempit, menahan amarah, dan memaafkan.[440] Ayat ini memperlihatkan bahwa ihsan berhadapan langsung dengan struktur ego. Kemampuan memberi ketika seseorang memiliki keterbatasan, mengendalikan kemarahan ketika memiliki alasan untuk marah, serta memaafkan ketika secara psikologis seseorang terdorong untuk membalas, menunjukkan bahwa ihsan bukan sekadar spontanitas emosional. Ia merupakan bentuk penguasaan diri yang lahir dari orientasi moral lebih tinggi.

Hadis Jibril memberikan formulasi yang paling eksplisit mengenai ihsan. Dalam riwayat Ṣaḥīḥ Muslim, ketika Jibril bertanya kepada Nabi Muhammad ﷺ tentang ihsan, beliau menjawab bahwa ihsan adalah menyembah Allah seakan-akan melihat-Nya; jika tidak mampu mencapai keadaan tersebut, seseorang menyadari bahwa Allah melihatnya.[441] Riwayat yang sama juga terdapat dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.[442] Posisi hadis ini sangat penting karena ihsan ditempatkan bersama Islam dan iman dalam suatu struktur yang disebut sebagai pengajaran agama.

Hadis tersebut tidak sekadar memberikan definisi. Ia menunjukkan struktur vertikalitas keberagamaan: Islam terutama berkaitan dengan

ketundukan yang terwujud dalam praktik, iman berkaitan dengan pembenaran terhadap realitas keimanan, sedangkan ihsan menyentuh kualitas kesadaran yang menyertai seluruh pengabdian. Perbedaan ini tidak boleh dipahami sebagai pemisahan tiga agama yang berbeda. Ketiganya membentuk konfigurasi yang saling melengkapi. Ihsan memberi kedalaman interior kepada praktik, sementara praktik memberi bentuk konkret kepada kesadaran batin.

Tradisi tasawuf kemudian mengembangkan dimensi tersebut melalui konsep *muraqabah*. Al-Qushayri memasukkan *muraqabah* sebagai salah satu maqam penting dalam pembinaan spiritual, bersama sejumlah kebajikan dan disiplin jiwa lainnya.[443] Ini menunjukkan bahwa pengalaman ihsan tidak dipandang sebagai keadaan psikologis yang cukup dicapai sekali. Ia membutuhkan latihan perhatian terhadap Allah, pengawasan diri, pengendalian kecenderungan ego, dan kesinambungan amal.

Di sinilah terdapat perbedaan penting antara ihsan sebagai pengalaman sesaat dan ihsan sebagai kualitas keberadaan. Seseorang dapat mengalami kekhusyukan mendalam dalam suatu ibadah, tetapi pengalaman tersebut belum otomatis menunjukkan transformasi karakter. Ihsan menuntut agar kesadaran transenden memiliki kontinuitas etis. Ia harus tampak dalam cara seseorang berbicara ketika tidak diawasi, memperlakukan orang yang tidak memiliki kekuasaan atas dirinya, menggunakan harta ketika tidak memperoleh pujian, dan mengambil keputusan ketika kepentingan pribadi berhadapan dengan tuntutan moral.

Perspektif ini diperkuat oleh Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 yang menghubungkan pencarian kehidupan akhirat dengan tindakan

berbuat baik di dunia dan larangan melakukan kerusakan.[444] Ayat tersebut mengoreksi kecenderungan memahami spiritualitas sebagai pelepasan dari dunia. Orientasi akhirat justru diterjemahkan menjadi kualitas tindakan di dunia. Ihsan karenanya tidak menghapus dunia, melainkan mentransformasikan cara manusia hadir di dalamnya.

Pembacaan tersebut juga memiliki konsekuensi epistemologis. Ihsan tidak dapat diukur hanya melalui indikator eksternal. Tindakan yang sama dapat memiliki kualitas spiritual yang berbeda karena perbedaan niat dan kesadaran. Namun, ihsan juga tidak dapat direduksi menjadi subjektivitas batin yang kebal terhadap evaluasi moral. Kesadaran spiritual yang benar harus melahirkan konsekuensi etis yang dapat dikenali dalam tindakan.

Dari dialog antara Al-Qur'an, Hadis Jibril, dan tradisi tasawuf, dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa ihsan memiliki tiga lapisan yang tidak boleh dipisahkan: orientasi kepada Allah, kualitas batin, dan manifestasi etis. Jika orientasi kepada Allah hilang, ihsan berisiko berubah menjadi humanisme moral tanpa transendensi. Jika kualitas batin diabaikan, ihsan menjadi legalisme perilaku. Jika manifestasi etis ditinggalkan, ihsan berubah menjadi spiritualisme privat yang tidak menyentuh realitas kehidupan.

Posisi argumentatif monograf ini karena itu memandang ihsan sebagai prinsip integratif. Ia menyatukan ibadah dan akhlak, batin dan lahir, kesalehan personal dan tanggung jawab sosial. Al-Qur'an memberi horizon normatifnya, Hadis Jibril memberikan artikulasi kesadarannya, sementara tradisi tasawuf menyediakan bahasa latihan batin yang memungkinkan kesadaran tersebut menjadi karakter.

Kesadaran "Seakan-akan Melihat-Nya"

Ungkapan "seakan-akan melihat-Nya" merupakan salah satu formulasi paling subtil dalam tradisi etika-spiritual Islam. Ia tidak dapat dipahami secara harfiah sebagai klaim bahwa manusia memperoleh kemampuan melihat Allah dengan penglihatan inderawi. Hadis Jibril justru bergerak dalam wilayah kesadaran penghambaan: manusia bertindak dalam ibadah dengan intensitas kesadaran yang sedemikian tinggi sehingga kehadiran Allah menjadi realitas paling menentukan bagi orientasi batinnya.[445] Karena itu, istilah "seakan-akan" bukan pelemahan pengalaman spiritual, melainkan penanda keterbatasan ontologis manusia sekaligus tuntutan maksimal terhadap kualitas kesadarannya.

Kesadaran tersebut harus dibedakan dari pengalaman visual. Allah bukan objek empiris yang dapat ditempatkan sebagai sesuatu di antara objek-objek dunia. Jika "melihat Allah" dipahami sebagai pengalaman inderawi biasa, struktur teologis Islam mengenai perbedaan mutlak antara al-Khāliq dan makhluk akan terganggu. Karena itu, makna ihsan berada pada transformasi cara manusia menghayati tindakan, bukan pada perubahan ontologis manusia menjadi subjek yang memiliki kemampuan ketuhanan.

Hadis tersebut lebih tepat dibaca sebagai paradigma *intensifikasi kesadaran*. Dalam keadaan biasa, manusia dapat melakukan ibadah sementara pikirannya bergerak ke berbagai arah, kehendaknya terpecah, dan perhatian batinnya tidak sepenuhnya tertuju kepada Allah. Ihsan menuntut konsentrasi eksistensial: tindakan ibadah dilakukan dengan kesadaran bahwa ia benar-benar berada dalam relasi

penghambaan. Yang berubah bukan Allah, melainkan kualitas kehadiran manusia.

Di sini konsep *qalb* menjadi penting. Tradisi intelektual Islam tidak memandang hati semata-mata sebagai pusat emosi. Hati juga merupakan locus kesadaran moral, niat, pengenalan, dan orientasi spiritual. Al-Ghazali secara panjang lebar membahas struktur hati dan pengaruhnya terhadap pengetahuan serta tindakan manusia dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.[446] Pembahasan tersebut memberi dasar untuk memahami ihsan bukan sebagai teknik konsentrasi, tetapi sebagai pembentukan pusat kepribadian.

Kesadaran "seakan-akan melihat-Nya" juga mempunyai dimensi fenomenologis yang khas. Manusia tidak sekadar mengetahui proposisi "Allah ada"; ia menghayati keberadaan dirinya sebagai makhluk yang berada di hadapan Allah. Perbedaan antara mengetahui dan menghayati menjadi sangat penting. Pengetahuan proposisional dapat tetap berada pada tingkat konseptual, sedangkan kesadaran ihsan menuntut agar pengetahuan tersebut membentuk cara seseorang mengalami dirinya sendiri.

Toshihiko Izutsu, melalui pendekatan semantiknya terhadap konsep-konsep Qur'ani, memperlihatkan pentingnya memahami istilah keagamaan dalam jaringan relasionalnya, bukan sebagai definisi terisolasi.[447] Dalam kerangka tersebut, kesadaran ihsan dapat dibaca bersama konsep iman, amal, dan relasi manusia dengan Allah. Kesadaran kepada Tuhan memperoleh maknanya melalui perubahan cara manusia menilai tindakan dan dirinya.

Tradisi tasawuf memberikan bahasa yang lebih terperinci untuk proses tersebut. Al-Qushayri menempatkan *muraqabah* sebagai suatu

bentuk kewaspadaan spiritual yang berhubungan dengan kesadaran terhadap pengawasan Allah.[448] *Muraqabah* bukan paranoia religius, bukan ketakutan psikologis yang patologis, dan bukan sekadar rasa bersalah. Ia merupakan kewaspadaan moral yang lahir dari cinta, penghormatan, dan kesadaran akan kedekatan relasional dengan Allah.

Perbedaan ini menentukan kualitas spiritualitas. Jika kesadaran bahwa Allah melihat manusia hanya menghasilkan ketakutan terhadap hukuman, agama dapat berubah menjadi sistem kontrol eksternal. Ihsan menghendaki sesuatu yang lebih dalam: tindakan baik dilakukan bukan semata karena takut tertangkap, melainkan karena kehadiran Allah menjadi orientasi intrinsik dari tindakan itu sendiri. Dalam arti tersebut, ihsan mengubah struktur motivasi moral dari kontrol eksternal menuju kesadaran internal yang transenden.

Kesadaran "seakan-akan melihat-Nya" juga menuntut kejujuran terhadap diri. Manusia tidak lagi dapat memisahkan "diri publik" dari "diri yang sebenarnya" dengan mudah, karena ukuran utama tindakan bukan pandangan manusia. Inilah salah satu kekuatan etis ihsan. Ia memungkinkan lahirnya moralitas ketika tidak ada saksi manusia, tidak ada kamera, tidak ada penghargaan, dan tidak ada sanksi sosial. Kesadaran transenden berfungsi sebagai horizon evaluatif yang melampaui pengawasan sosial.

Dalam konteks kehidupan modern, dimensi ini mempunyai relevansi besar. Masyarakat kontemporer memiliki sistem pengawasan yang semakin kompleks, tetapi pengawasan eksternal tidak selalu menghasilkan integritas. Kamera dapat mengawasi perilaku, algoritma dapat merekam aktivitas, institusi dapat menetapkan prosedur, dan hukum dapat memberikan sanksi; namun tidak satu pun menjamin

bahwa manusia memiliki integritas ketika seluruh mekanisme tersebut tidak hadir. Ihsan menawarkan model pengawasan yang berbeda: pengawasan yang telah diinternalisasi sebagai kesadaran kehambaan.

Meski demikian, kesadaran tersebut tidak boleh dipahami sebagai penghapusan kebebasan. Manusia dalam Islam tetap merupakan makhluk yang memiliki kehendak dan tanggung jawab moral. Kesadaran bahwa Allah hadir tidak berarti manusia menjadi objek pasif dari determinisme spiritual. Justru karena manusia sadar akan kedudukannya sebagai hamba, ia semakin bertanggung jawab atas pilihan yang dibuatnya.

Dalam kerangka monograf ini, "seakan-akan melihat-Nya" dapat dipahami sebagai intensifikasi kesadaran kehambaan hingga orientasi kepada Allah menjadi pusat gravitasi tindakan. Ia bukan klaim visual, bukan penyatuan ontologis dengan Allah, dan bukan keadaan mistik yang membebaskan manusia dari norma syariat. Ia adalah bentuk kesadaran yang membuat tindakan ibadah memperoleh kedalaman interior dan tindakan etis memperoleh integritas.

Puncak dari kesadaran tersebut bukan pengalaman luar biasa yang dapat dipamerkan, melainkan kesederhanaan moral: seseorang menjadi lebih jujur ketika tidak ada yang melihat, lebih lembut ketika memiliki kekuasaan, lebih adil ketika dapat mengambil keuntungan, dan lebih rendah hati ketika memperoleh keberhasilan. Di situlah pengalaman spiritual memperoleh pembuktian etisnya.

Kesadaran bahwa Allah Melihat

Jika kesadaran "seakan-akan melihat-Nya" menggambarkan orientasi aktif manusia kepada Allah, bagian kedua dari formulasi Hadis

Jibril kesadaran bahwa Allah melihat manusia menggeser titik perhatian dari manusia kepada pengetahuan dan pengawasan Ilahi. Pergeseran ini sangat penting. Manusia mungkin tidak mampu mencapai intensitas kesadaran spiritual yang membuatnya beribadah "seakan-akan melihat", tetapi ia tetap dapat membangun kehidupan moral berdasarkan keyakinan bahwa dirinya senantiasa berada dalam pengetahuan Allah.

Al-Qur'an menyatakan secara eksplisit: "Tidakkah dia mengetahui bahwa Allah melihat?" (Q.S. al-'Alaq 96: 14).[449] Ayat tersebut muncul dalam konteks kritik terhadap tindakan menghalangi seorang hamba ketika melaksanakan salat. Dengan demikian, kesadaran bahwa Allah melihat tidak disajikan sebagai spekulasi metafisis, tetapi sebagai kritik terhadap kesombongan manusia yang bertindak seolah-olah dirinya tidak berada dalam horizon pengetahuan Ilahi. Q.S. al-Ḥadīd 57: 4 memberikan artikulasi yang lebih luas: Allah mengetahui apa yang masuk ke bumi dan apa yang keluar darinya, apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepadanya; Dia "bersama" manusia di mana pun mereka berada, dan Allah melihat apa yang mereka kerjakan.[450] Ungkapan tersebut tidak boleh ditafsirkan secara serampangan sebagai keberadaan fisik Allah di dalam ruang. Konteks ayat menghubungkan kebersamaan tersebut dengan pengetahuan dan penglihatan Allah. Karena itu, *ma'iyyah* Ilahi harus dipahami dalam horizon teologis yang mempertahankan perbedaan ontologis antara Allah dan makhluk. Q.S. Qāf 50: 16 bahkan menghubungkan pengetahuan Allah dengan bisikan jiwa manusia: Allah mengetahui apa yang dibisikkan oleh jiwa dan dinyatakan lebih dekat daripada urat leher.[451] Ayat ini memiliki daya reflektif yang luar biasa karena membawa pengawasan Ilahi ke wilayah

yang bahkan belum menjadi tindakan eksternal. Yang berada dalam pengetahuan Allah bukan hanya kata-kata dan perbuatan, tetapi juga gerak batin manusia.

Di sinilah konsep ihsan melampaui etika berbasis perilaku yang hanya memperhatikan tindakan yang dapat diamati. Etika manusia biasanya bekerja berdasarkan tindakan yang dapat dinilai secara eksternal. Ihsan memasuki wilayah pra-tindakan: niat, dorongan, kecenderungan, kebencian, kesombongan, keinginan membalas, dan hasrat memperoleh pengakuan. Kesadaran bahwa Allah melihat membuat manusia berhadapan dengan dirinya sendiri sebelum berhadapan dengan dunia.

Akan tetapi, penting membedakan kesadaran Ilahi dari mekanisme pengawasan sosial. Pengawasan sosial bergantung pada keterlihatan. Sesuatu dianggap aman ketika tidak diketahui orang lain. Dalam ihsan, justru ketersembunyian tidak menghilangkan dimensi moral. Kesendirian bukan ruang bebas nilai. Manusia tetap berada dalam relasi dengan Allah bahkan ketika seluruh saksi sosial telah hilang.

Konsekuensinya adalah lahirnya suatu bentuk integritas yang tidak bergantung pada reputasi. Orang yang berorientasi kepada penilaian manusia dapat menjadi baik selama citra dirinya dipertaruhkan. Namun orang yang berorientasi kepada pandangan Allah memiliki alasan untuk mempertahankan integritas bahkan ketika tindakan baiknya tidak akan pernah diketahui siapa pun. Inilah titik penting hubungan antara ihsan dan keikhlasan.

Dalam tradisi tasawuf, kesadaran semacam ini dikembangkan melalui *muraqabah*. Al-Qushayri memasukkan *muraqabah* dalam struktur latihan spiritual yang menuntut kewaspadaan terhadap

keadaan hati dan tindakan.[452] Ia tidak sekadar berarti "merasa diawasi", sebab ungkapan tersebut dapat menghasilkan kecemasan jika dilepaskan dari kerangka kasih dan penghambaan. Muraqabah lebih tepat dipahami sebagai kesiapsiagaan batin untuk mempertanggungjawabkan keberadaan diri di hadapan Allah.

Pemikiran Al-Ghazali memperkaya persoalan ini dengan memberikan perhatian besar kepada hati dan transformasi kualitas batin.[453] Pengawasan terhadap diri tidak cukup dilakukan terhadap tindakan yang telah terjadi. Manusia perlu mengenali motif yang mendahului tindakan. Kesadaran bahwa Allah mengetahui keadaan batin menjadikan proses evaluasi moral bersifat lebih dalam daripada sekadar pemeriksaan perilaku.

Di sini terdapat sebuah paradoks produktif. Kesadaran bahwa Allah melihat dapat menimbulkan rasa takut, tetapi jika dikembangkan secara matang ia justru menghasilkan kebebasan. Manusia tidak lagi harus terus-menerus mempertahankan citra dirinya di hadapan publik. Ia dapat melepaskan ketergantungan pada penilaian sosial karena ukuran terakhir keberadaannya bukan reputasi, melainkan keridaan Allah. Kesadaran transenden justru membebaskan manusia dari perbudakan terhadap pandangan manusia.

Pemikiran Nurcholish Madjid mengenai iman dan tata nilai ketuhanan dapat dibaca dalam arah yang sejalan: iman bukan sekadar penerimaan doktrin, melainkan orientasi yang membentuk tata nilai kehidupan manusia.[454] Dalam konteks ihsan, orientasi ketuhanan tersebut memperoleh bentuk psikospiritual berupa kesadaran bahwa tindakan manusia tidak pernah berada di luar pengetahuan Allah. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kesadaran "Allah

melihat" merupakan fondasi epistemik bagi integritas moral. Manusia bertindak baik bukan karena dunia selalu mampu melihatnya, melainkan karena ia mengetahui bahwa tidak ada wilayah eksistensial yang sepenuhnya berada di luar pengetahuan Allah. Kesadaran ini menghubungkan epistemologi ketuhanan dengan etika: apa yang diyakini manusia tentang pengetahuan Allah membentuk cara ia mengawasi dan menata dirinya.

Namun kesadaran tersebut harus dijaga dari penyempitan menjadi "Allah adalah pengawas". Allah dalam perspektif Islam bukan sekadar pengawas yang mencari kesalahan. Pengawasan Ilahi berada dalam horizon rububiyyah, rahmah, ilmu, keadilan, dan hikmah. Jika hanya aspek pengawasan yang ditekankan, spiritualitas dapat berubah menjadi kecemasan. Jika seluruh dimensi tersebut diintegrasikan, lahirlah kesadaran yang lebih dewasa: manusia merasa diawasi sekaligus dipelihara, dimintai pertanggungjawaban sekaligus diberi kesempatan untuk kembali.

Ihsan karenanya bukan kehidupan di bawah bayang-bayang ketakutan, melainkan kehidupan dalam kesadaran. Manusia mengetahui bahwa dirinya dilihat, lalu memilih untuk hidup secara lebih jujur karena pengetahuan tersebut telah menjadi bagian dari struktur batinnya.

Muraqabah dan Kehadiran Ilahi

Muraqabah merupakan salah satu konsep kunci untuk memahami bagaimana ihsan bergerak dari doktrin menuju disiplin kesadaran. Jika ihsan menggambarkan kualitas keberadaan dan Hadis Jibril memberikan orientasi kesadarannya, muraqabah menjelaskan proses

penghayatan yang memungkinkan kesadaran tersebut dipelihara dalam kehidupan sehari-hari. Ia adalah latihan kewaspadaan batin terhadap Allah, terhadap keadaan diri, dan terhadap arah tindakan sebelum tindakan itu memperoleh bentuk lahiriah.

Al-Qushayri menempatkan *muraqabah* sebagai salah satu pembahasan penting dalam *Risālah*-nya.[455] Posisi tersebut tidak kebetulan. Dalam tradisi tasawuf, perjalanan spiritual tidak dipahami sebagai akumulasi pengalaman ekstatis, melainkan sebagai pembentukan kualitas jiwa. Muraqabah menjadikan perhatian manusia terus-menerus diarahkan kepada hubungan antara dirinya dan Allah. Ia membentuk semacam "kesadaran reflektif" yang memungkinkan manusia mengamati gerak batinnya sendiri.

Karena itu, muraqabah berbeda dari introspeksi psikologis murni. Introspeksi modern dapat mengamati pikiran, emosi, dan motivasi sebagai fenomena psikologis. Muraqabah melakukan hal tersebut dalam horizon relasi transenden. Pertanyaan yang diajukan bukan hanya "mengapa saya menginginkan ini?", melainkan juga "apa kedudukan keinginan ini di hadapan Allah?" Bukan hanya "mengapa saya marah?", tetapi "apa yang kemarahan ini ungkapkan tentang hubungan saya dengan ego, orang lain, dan Tuhan?"

Perbedaan horizon tersebut sangat penting. Psikologi dapat membantu manusia memahami mekanisme emosinya, tetapi pengetahuan psikologis tidak dengan sendirinya menentukan orientasi normatif yang harus dipilih. Muraqabah menambahkan dimensi normatif-transenden: keadaan batin dinilai berdasarkan hubungannya dengan penghambaan kepada Allah. Al-Ghazali mengembangkan perhatian mendalam terhadap persoalan ini melalui analisis tentang

hati, nafs, kehendak, dan penyakit batin.[456] Baginya, problem manusia bukan hanya ketidaktahuan mengenai apa yang benar, tetapi juga ketidakmampuan mengarahkan kehendak kepada apa yang telah diketahuinya benar. Manusia dapat mengetahui bahwa kesombongan buruk, namun tetap menginginkan pujian; mengetahui bahwa iri hati merusak, namun tetap menikmati kegagalan orang lain. Muraqabah berfungsi membuka jarak reflektif antara kesadaran dan dorongan spontan.

Dalam kerangka tersebut, kehadiran Ilahi bukan pengalaman sensoris, melainkan kesadaran relasional. Allah tidak "hadir" sebagai objek yang berada di suatu lokasi tertentu. Kehadiran Ilahi merujuk kepada kenyataan bahwa manusia tidak pernah berada di luar pengetahuan, kekuasaan, dan ketetapan Allah. Q.S. al-Ḥadīd 57: 4 menyatakan bahwa Allah bersama manusia di mana pun mereka berada dan melihat apa yang mereka kerjakan.[457] Pernyataan ini harus dipahami secara teologis dengan tetap menjaga transendensi Allah.

Q.S. Qāf 50: 16 memperdalam perspektif tersebut dengan menegaskan pengetahuan Allah terhadap bisikan jiwa manusia.[458] Bagi praktik muraqabah, ayat ini mempunyai konsekuensi eksistensial: tidak ada "ruang batin privat" yang dapat dipakai manusia untuk menghindari tanggung jawab di hadapan Allah. Bahkan sebelum niat menjadi tindakan, ia telah berada dalam horizon ilmu Ilahi.

Namun, muraqabah tidak boleh disamakan dengan rasa bersalah yang terus-menerus. Rasa bersalah dapat membuat manusia terperangkap dalam masa lalu, sedangkan muraqabah mengarahkan perhatian kepada kesadaran dan perbaikan. Ia bukan sekadar "mengawasi kesalahan", tetapi menjaga agar arah kehidupan tetap

selaras dengan tujuan kehambaan. Karena itu, muraqabah mempunyai kedekatan dengan *tawbah*, *ikhlāṣ*, *taqwā*, dan *istiqāmah*.

Dimensi tersebut memperlihatkan bahwa spiritualitas Islam tidak identik dengan pelarian dari dunia. Justru semakin intens kesadaran seseorang kepada Allah, semakin kuat tuntutan agar ia bertanggung jawab terhadap dunia. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 memerintahkan manusia menggunakan apa yang diberikan Allah untuk memperoleh kebahagiaan akhirat, tanpa melupakan bagian kehidupan dunia, dan memerintahkan berbuat baik sebagaimana Allah telah berbuat baik.[459] Kehadiran Ilahi karenanya diterjemahkan menjadi tanggung jawab sosial.

Pemikiran Yedi Supriadi dalam karya *Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam* dapat ditempatkan secara proporsional dalam dialog ini. Dalam pembahasannya mengenai pendidikan karakter dan pembiasaan ibadah, ia menghubungkan pembentukan akhlak dengan kesadaran diri di hadapan Allah serta menjadikan ihsan sebagai bentuk kesadaran psikospiritual yang berfungsi sebagai pengendali internal tindakan.[460] Gagasan tersebut relevan terutama pada dimensi pedagogis: kesadaran kepada Allah tidak cukup diajarkan sebagai informasi, tetapi perlu ditransformasikan menjadi kebiasaan dan mekanisme pengendalian diri.

Akan tetapi, posisi tersebut perlu diperluas. Muraqabah tidak seharusnya direduksi menjadi "*inner controller*", karena istilah kontrol dapat memberi kesan bahwa agama hanya berfungsi sebagai mekanisme regulasi perilaku. Secara lebih mendalam, muraqabah mengubah struktur orientasi subjek. Manusia tidak hanya mengontrol dirinya agar tidak melakukan kesalahan; ia mengolah dirinya agar

seluruh keberadaannya semakin selaras dengan penghambaan. Di sinilah letak perbedaan antara disiplin moral dan transformasi spiritual. Disiplin moral bertanya apakah tindakan sesuai dengan norma. Muraqabah bertanya lebih jauh: siapakah manusia ketika ia memilih tindakan tersebut, apa yang sedang dicari oleh hatinya, dan kepada siapa ia mengarahkan keberadaannya? Muraqabah mempertemukan etika dengan ontologi personal.

Jika dibaca bersama tradisi tasawuf, Al-Qur'an, dan perspektif pendidikan kontemporer, dapat dikembangkan proposisi bahwa muraqabah merupakan mekanisme interiorisasi ihsan. Ia membuat kesadaran tentang Allah tidak berhenti sebagai konsep, tetapi menjadi struktur perhatian yang terus bekerja dalam pengambilan keputusan. Muraqabah mengubah kehadiran Ilahi dari pengetahuan yang dihafal menjadi horizon eksistensial yang dihayati.

Kehadiran Ilahi pada akhirnya bukan soal "merasakan sesuatu yang luar biasa" setiap saat. Ia justru tampak dalam kemampuan manusia mempertahankan orientasi moral dalam keadaan biasa. Ketika tidak ada pengalaman spiritual yang intens, muraqabah tetap bekerja sebagai kesadaran halus yang mengingatkan: tindakan ini mempunyai makna, niat ini mempunyai arah, dan diri ini berada dalam relasi dengan Allah.

Kesatuan Batin dan Lahir

Salah satu persoalan mendasar dalam pembahasan ihsan ialah kecenderungan memisahkan kesalehan batin dari perilaku lahir. Pemisahan tersebut dapat mengambil dua bentuk yang berlawanan. Pada satu sisi, agama direduksi menjadi kepatuhan lahiriah sehingga

kualitas niat dan keadaan hati kurang mendapat perhatian. Pada sisi lain, pengalaman spiritual dipandang begitu utama sehingga tindakan sosial dan moral dianggap sekunder. Keduanya menghasilkan fragmentasi manusia. Ihsan justru menuntut kesatuan.

Kesatuan batin dan lahir berarti bahwa keadaan batin dan tindakan lahir tidak boleh dipahami sebagai dua wilayah yang tidak berhubungan. Batin memberikan arah kepada tindakan, sedangkan tindakan menjadi pembuktian sekaligus pembentukan bagi batin. Niat tanpa tindakan mudah berubah menjadi klaim subjektif; tindakan tanpa niat dan kesadaran mudah menjadi formalitas. Ihsan berada pada hubungan dinamis antara keduanya.

Hadis Jibril memberikan dasar penting bagi struktur tersebut. Ihsan didefinisikan sebagai kualitas dalam beribadah, tetapi definisi itu tidak mengeluarkan manusia dari dunia tindakan. Sebaliknya, seluruh praktik keberagamaan memperoleh kedalaman melalui kualitas kesadaran yang menyertainya.[461] Dengan demikian, ihsan tidak menggantikan amal; ia menyempurnakan orientasi amal.

Al-Qur'an menunjukkan hubungan serupa antara keadaan batin dan tindakan sosial. Q.S. Āli 'Imrān 3: 134 menggambarkan *al-muḥsinūn* melalui tindakan memberi, menahan amarah, dan memaafkan.[462] Tidak ada pemisahan antara spiritualitas dan etika sosial. Pengendalian amarah adalah kerja batin, tetapi ia menjadi nyata dalam relasi interpersonal. Pemberian adalah tindakan lahir, tetapi kualitasnya ditentukan pula oleh keadaan batin.

Al-Ghazali membantu menjelaskan hubungan timbal balik tersebut melalui perhatian terhadap pembentukan karakter. Akhlak tidak sekadar tindakan yang dilakukan sesekali, melainkan keadaan jiwa yang

memungkinkan tindakan tertentu lahir dengan relatif mudah.[463] Perspektif ini penting karena menunjukkan bahwa pengulangan tindakan bukan hanya akibat dari karakter; ia juga membentuk karakter. Manusia menjadi baik bukan semata karena sesekali melakukan kebaikan, tetapi karena kebaikan secara bertahap menjadi disposisi dirinya.

Dalam bahasa Aristotelian, pembentukan kebajikan juga berkaitan dengan disposisi karakter yang dibangun melalui praktik. Namun tradisi etika kebajikan Aristoteles dan tradisi akhlak Islam tidak sepenuhnya identik. Aristoteles membahas kebajikan dalam horizon *eudaimonia* dan kehidupan baik manusia, sementara etika Islam menempatkan pembentukan karakter dalam horizon penghambaan kepada Allah. Perbandingan tersebut berguna justru karena memperlihatkan perbedaan fondasional: keduanya sama-sama menolak reduksi moralitas menjadi aturan eksternal, tetapi berbeda dalam orientasi metafisis dan tujuan akhirnya.

Dalam perspektif Qur'ani, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 menghubungkan orientasi akhirat dengan tindakan baik di dunia.[464] Hubungan ini menunjukkan bahwa spiritualitas tidak memerlukan pengingkaran terhadap dunia. Yang diubah adalah orientasi penggunaannya. Harta, pengetahuan, kekuasaan, dan kemampuan bukan sekadar sarana kepentingan diri, tetapi amanah yang memperoleh makna ketika diarahkan kepada kebaikan.

Nurcholish Madjid menempatkan iman dan tata nilai ketuhanan dalam hubungan dengan persoalan kemanusiaan dan peradaban.[465] Perspektif ini memperluas konsekuensi ihsan: kualitas batin tidak boleh berhenti dalam pengalaman individual. Jika kesadaran ketuhanan

benar-benar menjadi struktur kepribadian, ia semestinya memengaruhi cara manusia memperlakukan orang lain dan membangun kehidupan bersama.

Dalam konteks pendidikan, Yedi Supriadi juga menempatkan pembiasaan ibadah dan pembentukan akhlak dalam hubungan dengan kesadaran diri di hadapan Allah.[466] Kontribusi penting perspektif tersebut ialah penegasan bahwa ritual tidak boleh diajarkan sebagai tindakan yang terpisah dari pembentukan karakter. Salat, puasa, pembacaan Al-Qur'an, dan praktik ibadah lainnya memiliki nilai transformatif apabila membentuk kesadaran yang kemudian hadir dalam perilaku.

Namun, terdapat bahaya jika hubungan itu dirumuskan secara terlalu mekanis: seolah-olah semakin banyak ritual otomatis menghasilkan semakin tinggi ihsan. Hubungan antara ibadah dan akhlak lebih kompleks. Ritual dapat menjadi sarana transformasi, tetapi transformasi menuntut kesadaran, pemahaman, latihan, dan evaluasi diri. Bentuk lahiriah dapat bertahan sementara orientasi batin mengalami stagnasi.

Di sinilah Al-Qur'an memberikan kritik terhadap kesalehan yang kehilangan dimensi etik. Q.S. al-Mā'ūn, misalnya, menghubungkan pendustaan agama dengan pengabaian terhadap anak yatim dan orang miskin. Struktur kritik tersebut memperlihatkan bahwa agama yang tidak melahirkan kepedulian sosial mengalami kerusakan pada tingkat integrasi moralnya. Ihsan menuntut agar penghambaan kepada Allah tidak berhenti di ruang ritual, tetapi memperoleh bentuk dalam hubungan dengan manusia. Kesatuan batin dan lahir juga berarti bahwa manusia harus berhati-hati terhadap performativitas moral. Kebaikan

yang dilakukan terutama demi citra dapat menghasilkan perilaku yang tampak luhur tetapi rapuh secara spiritual. Sebaliknya, seseorang yang sungguh-sungguh memiliki kesadaran ihsan tidak membutuhkan penonton untuk mempertahankan kebaikannya. Integritas lahir dari kesatuan antara apa yang diketahui, diyakini, diniatkan, dan dilakukan.

Konstruksi konseptual yang dapat dikembangkan dari dialog tersebut adalah bahwa ihsan bekerja sebagai prinsip integrasi personal. Ia menyatukan niat dan tindakan, kesadaran dan kebiasaan, ibadah dan akhlak, kesalehan personal dan tanggung jawab sosial. Integrasi tersebut tidak berarti bahwa manusia selalu konsisten atau bebas dari kontradiksi. Justru kesadaran ihsan membuat kontradiksi itu terlihat dan mendorong proses koreksi diri.

Manusia yang berihsan bukan manusia yang tidak pernah salah. Ia adalah manusia yang tidak menjadikan kesalahan sebagai identitas permanen dan tidak membiarkan kesenjangan antara batin dan lahir menjadi keadaan normal. Ia mampu melakukan *muhāsabah*, memperbaiki niat, mengoreksi tindakan, dan kembali kepada orientasi penghambaan. Kesatuan batin dan lahir bukan kesempurnaan statis. Ia adalah proses integratif yang terus berlangsung. Ihsan menjadikan kehidupan moral sebagai perjalanan dari ketidakteraturan batin menuju keteraturan orientasi, dari tindakan yang terpecah menuju tindakan yang memiliki pusat, dan dari penampilan kesalehan menuju integritas keberadaan.

Ihsan sebagai Puncak Kesadaran Kehambaan

Ihsan dapat disebut sebagai puncak kesadaran kehambaan bukan karena ia menempatkan manusia pada kedudukan yang mendekati

ketuhanan, melainkan justru karena ia membawa manusia kepada kesadaran paling jernih mengenai kedudukannya sebagai *'abd*. Paradoks ini sangat penting. Semakin dalam ihsan, semakin kuat kesadaran bahwa manusia bukan Allah, tidak memiliki sifat ketuhanan secara dzati, dan tidak pernah keluar dari batas ontologis makhluk. Puncak spiritualitas Islam bukan penghapusan perbedaan antara Tuhan dan manusia, tetapi kesadaran paling mendalam mengenai relasi antara al-Khāliq dan makhluk.

Hadis Jibril menyediakan struktur dasar bagi pemahaman tersebut. Setelah Islam dan iman, ihsan digambarkan sebagai ibadah dalam kesadaran seakan-akan melihat Allah atau kesadaran bahwa Allah melihat manusia.[467] Posisi ihsan sebagai bagian dari struktur agama menunjukkan bahwa ia bukan spiritualitas yang berada di luar syariat. Sebaliknya, ia merupakan pendalaman kualitas penghambaan yang telah memperoleh bentuk melalui Islam dan iman.

Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 menegaskan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah.[468] Ayat ini memberi dasar ontologis bagi pembahasan kehambaan. Manusia tidak pertama-tama menentukan sendiri tujuan eksistensinya; ia menerima orientasi fundamental keberadaannya dari hubungan dengan Sang Pencipta. Ihsan merupakan salah satu cara paling mendalam untuk menghayati orientasi tersebut.

Akan tetapi, kehambaan tidak identik dengan pasivitas. Al-Qur'an justru menghubungkan pengabdian dengan tanggung jawab moral. Q.S. al-Naḥl 16: 90 memerintahkan keadilan dan ihsan.[469] Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77 menghubungkan orientasi akhirat dengan tindakan berbuat baik dan larangan melakukan kerusakan.[470] Dengan demikian, *'ubūdiyyah*

bukan pengunduran diri dari tanggung jawab duniawi. Ia merupakan dasar yang mengarahkan tindakan duniawi kepada tujuan moral yang lebih tinggi.

Tradisi tasawuf mengembangkan dimensi tersebut melalui konsep *'ubūdiyyah*. Dalam *Risālah*-nya, al-Qushayri menempatkan *'ubūdiyyah* di antara sejumlah konsep fundamental dalam pembentukan spiritual.[471] Kehambaan bukan sekadar status formal manusia di hadapan Allah, melainkan kesadaran eksistensial yang mengubah cara manusia memandang dirinya. Ia tidak lagi menjadikan ego sebagai pusat absolut penilaian.

Di sinilah ihsan berkaitan erat dengan pembebasan dari ego. Manusia yang menjadikan dirinya sebagai pusat kehidupan akan cenderung menilai segala sesuatu berdasarkan keuntungan, reputasi, kenyamanan, dan pengakuan terhadap dirinya. Kesadaran kehambaan menggeser pusat tersebut. Manusia tetap memiliki kehendak dan kepribadian, tetapi ia tidak menjadikan dirinya sebagai sumber nilai tertinggi.

Al-Ghazali memberikan kontribusi besar bagi pembacaan semacam ini melalui analisis mengenai penyakit hati seperti kesombongan, riya, hasad, cinta kedudukan, dan keterikatan berlebihan pada dunia.[472] Penyakit tersebut pada dasarnya memperlihatkan bagaimana ego mengambil posisi yang tidak semestinya. Ihsan menjadi proses pemulihan orientasi: manusia kembali menempatkan dirinya sebagai hamba, bukan sebagai pusat absolut keberadaan.

Kesadaran kehambaan juga mempunyai konsekuensi epistemologis. Manusia yang sadar sebagai hamba menyadari keterbatasan pengetahuannya. Ia tidak menganggap perspektifnya

identik dengan kebenaran mutlak. Kesadaran tersebut melahirkan kerendahan hati intelektual. Dalam konteks ini, ihsan bukan hanya kualitas moral, tetapi juga kualitas epistemik: manusia mengetahui bahwa pengetahuannya terbatas dan bahwa ia bergantung kepada Allah.

Toshihiko Izutsu menunjukkan betapa konsep iman dan amal dalam tradisi Islam berkaitan dengan struktur relasional yang lebih luas daripada sekadar penerimaan intelektual.[473] Pembacaan semacam itu memungkinkan ihsan dipahami sebagai tahap integrasi: keyakinan tidak berhenti sebagai proposisi, tetapi diterjemahkan menjadi cara hidup; amal tidak berhenti sebagai aktivitas, tetapi memperoleh orientasi melalui kesadaran kepada Allah.

Nurcholish Madjid, dalam konteks pemikiran Islam Indonesia, memperluas hubungan antara iman dan tata nilai ketuhanan dengan persoalan manusia dan peradaban.[474] Perspektif ini penting untuk menegaskan bahwa kesadaran kehambaan bukan alasan untuk merendahkan martabat manusia. Justru karena manusia memiliki hubungan langsung dengan Allah, ia memperoleh dasar moral untuk menghormati manusia lain. Kehambaan kepada Allah dapat membebaskan manusia dari penghambaan kepada manusia, kekuasaan, harta, dan prestise.

Dalam perspektif pendidikan, Yedi Supriadi menghubungkan pembentukan karakter dengan kesadaran keberadaan diri di hadapan Allah dan menggambarkan ihsan sebagai kesadaran psikospiritual yang berfungsi menginternalisasi pengendalian moral.[475] Kontribusi ini penting karena menunjukkan bahwa kesadaran kehambaan tidak lahir secara otomatis. Ia membutuhkan proses pendidikan, pembiasaan,

keteladanan, dan lingkungan yang memungkinkan nilai-nilai tersebut menjadi pengalaman hidup.

Akan tetapi, puncak kesadaran kehambaan tidak boleh diukur hanya melalui kepatuhan yang tampak. Kepatuhan lahiriah penting, tetapi ihsan menuntut kualitas yang lebih dalam: manusia menyadari mengapa ia taat, kepada siapa ketaatan itu diarahkan, dan bagaimana ketaatan tersebut membentuk cara ia memperlakukan dunia. Pada tingkat ini, ibadah dan akhlak tidak lagi tampak sebagai dua bidang yang terpisah.

Ihsan juga mengandung dimensi kebebasan. Secara paradoks, manusia menjadi paling bebas ketika ia menyadari dirinya sebagai hamba Allah. Sebab, jika Allah menjadi satu-satunya pusat pengabdian, manusia tidak perlu menundukkan dirinya secara absolut kepada kekuasaan duniawi. Ia dapat menghormati otoritas tanpa mengultuskannya, menggunakan harta tanpa diperbudak olehnya, menerima pujian tanpa menjadikannya sumber identitas, dan memperoleh kedudukan tanpa menganggapnya sebagai ukuran nilai dirinya.

Q.S. al-'Ankabūt 29: 69 menutup horizon ini dengan hubungan antara *jihad* dalam arti kesungguhan perjuangan dan bimbingan Allah menuju jalan-jalan-Nya, serta menegaskan kebersamaan Allah dengan orang-orang yang berbuat ihsan.[476] Ayat ini memberi dimensi dinamis kepada ihsan: ia bukan kondisi yang dicapai sekali dan selesai. Ia merupakan arah perjalanan yang melibatkan perjuangan terhadap diri, keadaan, dan berbagai kecenderungan yang menghalangi manusia dari orientasi kepada Allah. Dari keseluruhan pembahasan dapat dikembangkan konstruksi bahwa ihsan merupakan bentuk integrasi

tertinggi antara kesadaran ontologis sebagai hamba, orientasi epistemik kepada Allah, disiplin batin, kualitas ibadah, dan tanggung jawab etis terhadap kehidupan. “Puncak” di sini tidak berarti status manusia menjadi sempurna secara mutlak. Puncak berarti tercapainya tingkat kesadaran di mana berbagai dimensi keberadaan mulai menemukan pusat orientasi yang sama.

Kesadaran tersebut menghasilkan manusia yang tidak terpecah antara masjid dan kehidupan sosial, antara ibadah dan pekerjaan, antara keyakinan dan tindakan, antara kesalehan personal dan tanggung jawab kemanusiaan. Ia memahami bahwa seluruh kehidupannya berlangsung dalam horizon kehambaan.

Karena itu, ihsan tidak seharusnya dipahami sebagai kemewahan spiritual bagi segelintir orang. Ia merupakan prinsip yang memungkinkan agama mencapai kedalaman moralnya. Islam memberi bentuk pengabdian; iman memberi fondasi keyakinan; ihsan memberi kualitas kesadaran yang membuat keduanya hidup. Dalam ihsan, manusia tidak meninggalkan dunia demi Tuhan, tetapi menghadirkan orientasi kepada Tuhan ke dalam cara ia menjalani dunia.

Pada akhirnya, kualitas ihsan terlihat bukan dari seberapa sering manusia berbicara tentang pengalaman spiritualnya, melainkan dari perubahan cara ia berada: lebih jujur ketika tidak diawasi, lebih adil ketika memiliki kekuasaan, lebih lembut ketika mampu membalas, lebih rendah hati ketika berhasil, lebih sabar ketika diuji, dan lebih bertanggung jawab ketika diberi amanah. Di sanalah kesadaran kehambaan mencapai bentuk moralnya.

Ihsan, dengan demikian, merupakan puncak bukan karena manusia naik melampaui kemanusiaannya, melainkan karena ia semakin sadar

sepenuhnya akan kemanusiaannya sebagai makhluk yang bergantung kepada Allah. Semakin manusia mengenali keterbatasannya, semakin ia memahami kebutuhannya kepada Tuhan; semakin ia memahami kehambaannya, semakin ia mampu membangun kebebasan moral; dan semakin dalam kesadarannya kepada Allah, semakin nyata tanggung jawabnya terhadap sesama. Itulah titik ketika ihsan berubah dari konsep menjadi keberadaan, dari pengetahuan menjadi kesadaran, dari kesadaran menjadi karakter, dan dari karakter menjadi cara hidup.

IHSAN DAN KESEMPURNAAN AKHLAK

Integrasi Islam, Iman, dan Ihsan

Pembicaraan tentang ihsan tidak memadai apabila ia ditempatkan semata-mata sebagai tambahan moral terhadap Islam dan iman. Dalam struktur normatif Islam, ketiganya membentuk suatu kesatuan yang menunjukkan tiga dimensi fundamental keberagamaan: orientasi praksis, orientasi keyakinan, dan kualitas batin yang menghidupkan keduanya. Hadis Jibril menampilkan struktur ini secara sangat jelas. Ketika Nabi Muhammad ﷺ menjelaskan Islam, iman, dan ihsan sebagai jawaban atas pertanyaan Jibril, ketiganya tidak diletakkan sebagai kategori yang saling meniadakan, melainkan sebagai lapisan yang saling menyempurnakan. Ihsan dijelaskan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya; jika tidak mampu demikian, kesadaran bahwa Allah melihat manusia tetap menjadi horizon kesadaran moralnya.[477]

Struktur tersebut penting karena keberagamaan yang berhenti pada bentuk lahiriah mudah berubah menjadi formalitas, sedangkan iman yang tidak bertransformasi ke dalam tindakan berisiko menjadi abstraksi metafisis. Al-Qur'an sendiri memperlihatkan keterpaduan antara iman, amal, pengorbanan sosial, kesetiaan pada janji, dan kesabaran. Q.S. al-Baqarah 2:177 tidak menyederhanakan *al-birr* sebagai orientasi ritual[478]etapi menghubungkan iman kepada Allah, hari akhir, malaikat, kitab, dan para nabi dengan pemberian harta, pelaksanaan salat dan zakat, pemenuhan janji, serta kesabaran dalam kesulitan (Q.S. al-Baqarah 2: 177).

Di sini tampak bahwa Islam, iman, dan ihsan tidak tepat dipahami sebagai tiga tahap yang secara kronologis harus dilewati satu demi satu. Lebih tepat jika ketiganya dibaca sebagai tiga dimensi yang terus menerus berinteraksi. Islam memberikan bentuk praksis dan disiplin lahiriah; iman memberikan orientasi makna dan komitmen ontologis; ihsan memberikan kedalaman kesadaran dan kualitas moral pada seluruh praksis tersebut. Tanpa Islam, ihsan dapat kehilangan bentuk normatifnya. Tanpa iman, praksis dapat kehilangan orientasi transendennya. Tanpa ihsan, Islam dan iman dapat kehilangan daya transformasinya terhadap karakter.

Dalam perspektif ini, ihsan bukan sekadar "berbuat baik". Pengertian tersebut terlalu sempit karena mengurangi ihsan menjadi kategori perilaku sosial. Ihsan mengandung dimensi kualitas keberadaan pelaku. Perbuatan yang sama secara lahiriah dapat berbeda secara moral karena perbedaan niat, kesadaran, perhatian, dan hubungan batin pelakunya terhadap Allah. Dua orang dapat memberikan bantuan dalam jumlah yang sama, tetapi tindakan tersebut tidak otomatis memiliki kualitas ihsan yang sama. Yang satu mungkin digerakkan oleh kepedulian yang tulus, sedangkan yang lain oleh kebutuhan akan pengakuan. Ihsan dengan demikian menyentuh bukan hanya *apa* yang dilakukan, melainkan *bagaimana*, *mengapa*, dan *dengan kesadaran apa* tindakan itu dilakukan.

Al-Ghazali memberikan kerangka yang penting bagi pembacaan semacam ini. Dalam konstruksi etikany[479]tindakan moral tidak dapat dipisahkan dari pembentukan disposisi jiwa. Etika merupakan disiplin praktis yang menghubungkan pembinaan karakter dengan orientasi manusia menuju kebahagiaan akhirat; karena itu pembentukan akhlak

tidak berhenti pada pengetahuan mengenai yang baik, melainkan menuntut latihan dan transformasi batin.

Perspektif tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan Ibn Miskawayh. Dalam *Tahdhīb al-Akhlāq*, pembentukan karakter dipahami melalui tradisi etika yang memadukan unsur Aristotelian, Platonik, Neoplatonik, dan warisan intelektual Islam. Fokusnya adalah bagaimana jiwa memperoleh keutamaan, mencapai keseimbangan, dan mengarahkan kehidupan menuju kebahagiaan.Perbedaannya dengan keran[480] hadis Jibril tetap penting. Ibn Miskawayh berbicara dalam bahasa filsafat moral mengenai pembentukan karakter dan kebahagiaan, sedangkan hadis Jibril menempatkan ihsan dalam horizon penghambaan kepada Allah. Keduanya dapat berdialog, tetapi tidak boleh dilebur menjadi satu sistem yang dianggap identik.

Perbandingan dengan Aristoteles memperlihatkan persoalan yang lebih luas. Aristoteles memahami keutamaan moral sebagai sesuatu yang dibentuk melalui kebiasaan; manusia menjadi adil dengan melakukan tindakan-tindakan adil dan menjadi berani melalui tindakan-tindakan berani. Dalam kerangka ihsan, habituasi semacam itu memang penting, tetapi belum mencukupi. Islam menambahkan dimensi *muraqabah*: kualitas tindakan dibentuk oleh kesadaran bahwa manusia berada di hadapan Allah. Dengan demikian, ihsan memberikan dimensi transendental terhadap pembentukan kebiasaan moral.

Di sinilah integrasi Islam, iman, dan ihsan menghasilkan konsepsi manusia yang lebih utuh. Manusia bukan sekadar subjek yang menaati hukum, bukan pula sekadar individu yang memiliki seperangkat keyakinan, dan bukan hanya agen yang mengejar keutamaan. Ia adalah *ʻabd* yang mengaktualisa[481]an penghambaan melalui tubuh, akal, hati,

kehendak, dan relasinya dengan sesama makhluk. Ihsan menjadi kualitas yang membuat seluruh dimensi tersebut berorientasi pada keselarasan.

Pembacaan demikian juga mencegah reduksi ihsan menjadi perfeksionisme moral. Kesempurnaan yang dimaksud bukan tuntutan agar manusia menjadi tanpa kesalahan. Manusia tetap makhluk yang terbatas, rentan, dan dapat jatuh ke dalam kekeliruan. Kesempurnaan akhlak justru terletak pada kemampuan untuk terus mengoreksi diri, kembali kepada kebenaran, memperbaiki kerusakan, dan mempertahankan orientasi kepada Allah. Q.S. Āli ‘Imrān 3:135 menggambarkan orang-orang yang setelah melakukan kesalahan mengingat Allah, memohon ampun, dan tidak terus-menerus mempertahankan kesalahan tersebut.

Karena itu, posisi argumentatif yang dikembangkan monograf ini ialah bahwa integrasi Islam, iman, dan ihsan sebaiknya dipahami sebagai integrasi antara **norma, makna, dan kualitas kesadaran**. Islam memberi struktur normatif; iman memberi orientasi ontologis dan eksistensial; ihsan mengubah struktur dan orientasi itu menjadi kualitas hidup. Kesempurnaan akhlak bukanlah lapisan tambahan di atas keberagamaan, melainkan buah dari keberagamaan yang telah bergerak dari kepatuhan menuju kesadaran, dari kesadaran menuju pembentukan karakter, dan dari karakter menuju praksis yang memberi kebaikan kepada kehidupan.

Ihsan dan Integritas Diri

Integritas diri merupakan salah satu konsekuensi terdalam dari ihsan karena ihsan menolak keterbelahan antara apa yang diyakini, apa

yang dikatakan, dan apa yang dilakukan. Seseorang dapat terlihat baik di ruang publik, tetapi kehilangan orientasi moral ketika tidak ada pengawasan manusia. Dalam perspektif ihsan, keadaan semacam itu justru memperlihatkan persoalan pada pusat kehidupan moral: tindakan belum berakar pada kesadaran yang stabil. Hadis Jibril menempatkan ihsan pada kesadaran bahwa Allah senantiasa melihat manusia. Karena itu, kualitas moral tidak bergantung sepenuhnya pada hadir atau tidaknya pengawasan eksternal.[482]

Integritas dalam kerangka tersebut bukan sekadar kejujuran dalam pengertian tidak berbohong. Ia merupakan koherensi eksistensial. Seorang manusia berintegritas memiliki jarak yang relatif kecil antara nilai yang ia akui dan tindakan yang ia pilih. Ia tidak menjadikan moralitas sebagai pakaian sosial yang dipakai ketika menguntungkan dan dilepaskan ketika menghambat kepentingannya. Ihsan menghendaki agar nilai menjadi bagian dari struktur batin sehingga tindakan baik tidak selalu bergantung pada kalkulasi reputasi.

Al-Ghazali memberikan perangkat penting untuk memahami proses tersebut melalui perhatian pada kondisi jiwa. Dalam etika al-Ghazali, akhlak tidak hanya menunjuk t[483]akan yang tampak, tetapi keadaan yang relatif menetap dalam jiwa dan darinya tindakan dapat muncul secara mudah. Pembentukan moral karenanya menuntut perubahan internal, bukan hanya koreksi perilaku permukaan.Integritas menjadi mungkin ketika kebaikan tidak lagi sepenuhnya dirasakan sebagai paksaan dari luar, tetapi telah memperoleh tempat dalam disposisi batin.

Di titik ini, konsep *muraqabah* memiliki signifikansi epistemologis sekaligus etis. Manusia biasanya menilai dirinya melalui apa yang dapat

ia lihat: reputasi, keberhasilan, penerimaan sosial, atau hasil yang terukur. Ihsan menggeser pusat evaluasi tersebut kepada pertanyaan yang lebih dalam: apakah tindakan ini benar di hadapan Allah, sekalipun tidak menghasilkan penghargaan manusia? Pertanyaan tersebut mengubah struktur motivasi. Moralita[484]idak lagi sekadar persoalan citra diri, melainkan persoalan pertanggungjawaban.

Charles Taylor, dalam analisisnya mengenai identitas modern, menunjukkan bahwa identitas manusia selalu berkaitan dengan orientasi terhadap apa yang dianggap bernilai. Manusia tidak membentuk diri dalam ruang moral yang kosong; ia hidup dalam horizon evaluatif yang memungkinkan dirinya membedakan antara kehidupan yang lebih baik dan lebih buruk.Gagasan Taylor berguna bagi pembacaan ihsan karena memperlihatkan bahwa integritas tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan terhadap aturan. Integritas membutuhkan horizon nilai yang cukup kuat untuk menata pilihan ketika aturan formal saja tidak memberi jawaban yang memadai.

Akan tetapi, perbedaan epistemologis harus dijaga. Taylor menganalisis pembentukan identitas dan sumber moral dalam konteks filsafat modern, sedangkan ihsan berangkat dari hubungan manusia dengan Allah. Karena itu, dialog keduanya tidak berarti menyamaka[485]*oral source* dalam filsafat modern dengan sumber transenden dalam Islam. Yang dapat dipertemukan adalah pengakuan bahwa tindakan moral membutuhkan sumber orientasi yang lebih dalam daripada kalkulasi kepentingan sesaat.

Ihsan juga menguji integritas ketika kepentingan pribadi berhadapan dengan kewajiban. Dalam keadaan tertentu, manusia mengetahui yang benar tetapi mene[486]an bahwa pelaksanaannya

merugikan dirinya. Q.S. al-Baqarah 2:177 memasukkan pemenuhan janji dan kesabaran dalam kesulitan sebagai bagian dari gambaran tentang *al-birr*.Integritas karena itu memiliki dimensi temporal: seseorang harus tetap menjadi orang yang sama secara moral ketika kondisi berubah.

Perbandingan dengan Aristoteles membantu memperjelas persoalan ini. Keutamaan bagi Aristoteles membutuhkan pembiasaan sehingga seseorang tidak hanya mengetahui tindakan yang benar, tetapi membentuk disposisi untuk memilihnya.Ihsan menyerap intuisi tersebut mengenai pentingnya pembentukan karakter, tetapi menambahkan dimensi kesadaran ketuhanan. Integritas bukan hanya hasil latihan moral, melainkan latihan moral yang berlangsung dalam kesadaran bahwa manusia hidup dalam pengawasan Allah.

Dalam masyarakat modern, persoalan integritas menjadi semakin kompleks karena identitas seseorang terfragmentasi ke dalam banyak ruang: keluarga, profesi, organisasi, media sosial, komunitas keagamaan, dan ruang politik. Seseorang dapat mengembangkan standar moral yang berbeda-beda untuk setiap ruang tersebut. Ihsan justru menuntut kontinuitas moral. Bukan berarti setiap konteks harus diperlakukan dengan cara identik, sebab kebijaksanaan menuntut sensitivitas terhadap situasi; yang dituntut ialah agar prinsip dasar tidak berubah hanya karena audiens berubah.

Integritas juga tidak sama dengan kekakuan moral. Orang yang berintegritas tidak harus selalu bersikap keras. Ia dapat mengubah cara bertindak sesuai konteks tanpa mengubah orientasi moral. Keadilan dapat menuntut ketegasan dalam satu keadaan dan pengampunan

dalam keadaan lain. Karena itu, integritas lebih tepat dipahami sebagai konsistensi pada prinsip sekaligus keluwesan pada penerapannya.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa ihsan membentuk integritas melalui tiga mekanisme yang saling berkaitan: kesatuan orientasi batin, kontinuitas tindakan, dan kemampuan melakukan koreksi diri. Kesatuan orientasi mencegah keterbelahan antara nilai dan kepentingan; kontinuitas menjadikan nilai tampak dalam berbagai situasi; koreksi diri mencegah integritas berubah menjadi kesombongan moral. Orang yang berihsan tidak menganggap dirinya telah mencapai kesempurnaan, sebab kesadaran akan pengawasan Allah justru melahirkan kewaspadaan terhadap kelemahan diri.

Integritas tertinggi, dengan demikian, bukan keadaan psikologis merasa "sudah baik". Ia adalah kemampuan untuk tetap mengarahkan diri kepada kebaikan ketika tidak ada jaminan bahwa kebaikan itu akan segera menghasilkan keuntungan. Dalam pengertian ini, ihsan mengubah moralitas dari sekadar kepatuhan menjadi karakter dan dari karakter menjadi cara berada.

Ihsan dan Konsistensi Akhlak

Akhlak memperoleh makna moral yang sesungguhnya ketika kebaikan tidak bergantung pada suasana hati, keuntungan, atau penilaian orang lain. Konsistensi merupakan ukuran penting karena tindakan moral yang sporadis belum tentu menunjukkan karakter moral. Seseorang mungkin melakukan kebaikan ketika dipuji, tetapi kehilangan kesantunan ketika dikritik; ia mungkin murah hati ketika berkecukupan, tetapi berubah ketika berada dalam kesempitan. Al-Qur'an justru menghubungkan ihsan dengan kemampuan berbuat baik

dalam kondisi yang berbeda-beda. Q.S. Āli ‘Imrān 3:134 menggambarkan orang-orang yang berinfak dalam kelapangan maupun kesempitan, menahan amarah, dan memaafkan manusia; mereka disebut sebagai *al-muḥsinīn*, orang-orang yang berbuat ihsan.[487]

Ayat tersebut penting karena menampilkan ihsan bukan sebagai tindakan sesaat, melainkan pola disposisional. Kebaikan diuji ketika sumber daya berkurang, emosi meningkat, dan kepentingan diri terancam. Konsistensi akhlak karena itu bukan keseragaman perilaku, melainkan kestabilan orientasi moral di tengah perubahan keadaan.

Di sinilah perbedaan antara etika sebagai aturan dan akhlak sebagai karakter menjadi nyata. Aturan dapat menentukan apa yang wajib atau terlarang, tetapi karakter menentukan kualitas respons manusia dalam wilayah yang tidak sepenuhnya dapat dipetakan oleh aturan. Seseorang yang hanya berpegang pada batas minimum akan bertanya: “Apa yang masih diperbolehkan?” Sementara orientasi ihsan bertanya lebih jauh: “Apa yang paling layak dilakukan agar kebaikan benar-benar terwujud?”

Ibn Miskawayh membantu menjelaskan mekanisme pembentukan konsistensi tersebut. *Tahdhīb al-Akhlāq* menempatkan pembentuk[488]karakter sebagai proyek pendidikan jiwa. Karya itu membahas prinsip-prinsip etika, pembentukan karakter, kebaikan, keadilan, cinta dan persahabatan, serta kesehatan jiwa.Struktur tersebut menunjukkan bahwa akhlak tidak dipahami sebagai kumpulan kebajikan yang berdiri sendiri, melainkan sebagai tatanan jiwa yang memungkinkan berbagai keutamaan saling menopang.

Aristoteles memberikan paralel yang kuat. Keutamaan moral, menurutnya, terbentuk melalui tindakan berulang yang akhirnya membentuk kebiasaan. Akan tetapi, konsistensi dalam kerangka

Aristotelian tidak identik dengan repetisi mekanis. Keutamaan membutuhkan penilaian yang tepat terhadap situasi. Karena itu, konsistensi moral tidak berarti melakukan respons yang sama dalam semua keadaan, melainkan memiliki disposisi yang memungkinkan seseorang memilih tindakan yang tepat secar[489]roporsional.

Ihsan memperluas persoalan tersebut melalui dimensi kesadaran transenden. Konsistensi akhlak tidak hanya dibentuk oleh kebiasaan sosial, tetapi oleh orientasi kepada Allah. Hal ini membuat integritas moral memiliki dim[490]i yang lebih dalam daripada reputasi. Orang yang berihsan tidak hanya berusaha terlihat baik; ia berusaha menjaga kualitas tindakannya ketika tidak ada manusia yang menyaksikan.

Dimensi emosional juga tidak dapat diabaikan. Q.S. Āli ‘Imrān 3:134 secara eksplisit memasukkan pengendalian amarah dan pemberian maaf ke dalam karakter *al-muḥsinīn*.Martha Nussbaum, dalam kajiannya mengenai emosi, menunjukkan bahwa emosi bukan sekadar gangguan terhadap rasionalitas, melainkan berkaitan dengan penilaian manusia tentang apa yang dianggap bernilai dan penting. Perbandingan ini memperkaya pemahaman tentang ihsan: pengendalian amarah bukan penghapusan emosi, tetapi transformasi cara manusia merespons objek yang dianggap mengancam atau melukai dirinya.

Karena itu, akhlak yang konsisten tidak dapat dibangun melalui represi emosional semata. Orang yang hanya “menahan” kemarahan secara eksternal tetapi tetap memelihara kebencian mungkin telah mengendalikan perilaku, tetapi belum tentu mengalami transformasi karakter. Ihsan mengarah pada tingkat yang lebih dalam: kemampuan untuk mengelola emosi sedemikian rupa sehingga tindakan tidak menjadi perpanjangan spontan dari ego yang terluka.

Hadis Nabi ﷺ tentang kekuatan juga memperkuat prinsip tersebut. Kekuatan sejati tidak didefinisikan sebagai kemampu[491]mengalahkan lawan secara fisik, melainkan kemampuan menguasai diri ketika marah. Pengendalian diri di sini bukan kelemahan, tetapi bentuk kekuasaan atas diri sendiri. Akhlak yang matang muncul ketika manusia tidak menjadi budak impulsnya.

Konsistensi juga harus dibedakan dari absolutisme. Dalam situasi tertentu, perubahan tindakan justru diperlukan agar prinsip moral tetap terjaga. Keadilan terhadap orang yang berbeda-beda dapat menuntut bentuk perlakuan yang berbeda sesuai hak dan kebutuhan mereka. Karena itu, konsistensi tidak berada pada permukaan tindakan, melainkan pada struktur nilai yang mengarahkan tindakan.

MacIntyre menawarkan kontribusi penting dalam hal ini melalui kritiknya terhadap fragmentasi moral modern. Dalam *After Virtue*, ia menelusuri sejarah dan persoalan konseptual keutamaan serta mengajukan pemulihan etika kebajikan sebagai respons terhadap krisis moral modern. Dalam perspektif MacIntyre, keutamaan tidak berdiri terpisah dari praktik dan kehidupan naratif manusia. Pembacaan ini dapat dipertemukan dengan ihsan pada satu titik penting: karakter moral membutuhkan kesinambungan kehidupan, bukan sekadar keputusan terisolasi.

Perbedaannya tetap signifikan. MacIntyre membangun argumennya dalam tradisi Aristotelian dan kritik terhadap modernitas moral, sedangkan ihsan berakar pada tauhid dan penghambaan. Karena itu, sintesis yang dapat dikembangkan bukanlah penyamaan keduanya, melainkan pengakuan bahwa konsistensi moral membutuhkan struktur kehidupan yang menopang kebajikan. Dalam Islam, struktur tersebut

meliputi ibadah, muhasabah, adab, komunitas, dan kesadaran akan pertanggungjawaban akhirat.

Posisi monograf ini ialah bahwa konsistensi akhlak merupakan kesetiaan terhadap orientasi moral yang memungkinkan fleksibilitas tindakan tanpa kehilangan prinsip. Ihsan menjadikan konsistensi bukan sekadar keteguhan perilaku, melainkan keteguhan orientasi. Ia memungkinkan seseorang tetap lembut tanpa menjadi lemah, tegas tanpa menjadi kasar, memaafkan tanpa menghapus keadilan, dan rendah hati tanpa kehilangan martabat.

Kesempurnaan akhlak karena itu tidak tampak pada tindakan yang spektakuler, melainkan pada kemampuan mempertahankan kualitas moral dalam perkara-perkara biasa. Ketika kebaikan telah menjadi karakter, manusia tidak perlu terus-menerus mempertanyakan apakah ia sedang tampil sebagai orang baik. Kebaikan mulai hadir sebagai cara hidup.

Ihsan dalam Kondisi Sulit

Ihsan memperoleh makna yang paling tajam ketika manusia berhadapan dengan keadaan yang tidak ideal. Dalam keadaan mudah, kebaikan sering kali tidak membutuhkan pengorbanan besar. Seseorang dapat bersikap ramah ketika kepentingannya terpenuhi, murah hati ketika sumber dayanya berlebih, dan sabar ketika tidak sedang disakiti. Persoalan moral muncul ketika kenyamanan hilang. Karena itu, kualitas ihsan tidak terutama diuji oleh situasi yang memungkinkan manusia menjadi baik dengan mudah, melainkan oleh kondisi yang mendorongnya untuk meninggalkan kebaikan. Q.S. al-Baqarah 2:177 memasukkan kesabaran dalam penderitaan, kesempitan, dan situasi

konflik ke dalam karakter orang-orang yang benar dalam iman.[492] Sementara Q.S. Āli ‘Imrān 3:134 menggambarkan orang ya[493]berbuat ihsan sebagai mereka yang tetap berinfak dalam kelapangan maupun kesempitan dan mampu mengendalikan amarah. Kedua ayat tersebut memperlihatkan bahwa kesulitan bukan sekadar gangguan terhadap kehidupan moral; ia merupakan ruang pengujian kualitas moral.

Kesulitan menguji manusia karena ia mengubah struktur pilihan. Dalam keadaan normal, banyak pilihan moral dapat dilakukan tanpa biaya berarti. Dalam keadaan krisis, tindakan yang benar mungkin mengharuskan seseorang kehilangan keuntungan, menunda kepentingan, mengendalikan kemarahan, atau menerima ketidaknyamanan. Ihsan karena itu mengandung dimensi pengorbanan: kebaikan tidak selalu identik dengan apa yang paling mud[494]dilakukan.

Namun kesabaran dalam Islam tidak boleh disalahartikan sebagai penerimaan pasif terhadap semua keadaan. Q.S. Fussilat 41:34 memerintahkan respons terhadap keburukan dengan cara yang lebih baik dan menghubungkan keberhasilan moral itu dengan kesabaran (Q.S. Fuṣṣilat 41: 34–35).Ini bukan ajaran untuk menghapus batas antara keadilan dan kezaliman. Ia merupakan ajaran mengenai cara merespons keburukan tanpa membiarkan keburukan tersebut menentukan karakter diri.

Pembedaan ini sangat penting. Memaafkan tidak selalu berarti membiarkan pelanggaran berulang. Sab[495]tidak identik dengan menyerah. Ihsan tidak menuntut manusia kehilangan kemampuan untuk berkata tidak. Justru, kebaikan yang matang membutuhkan kemampuan membedakan antara pengendalian diri dan pembiaran

terhadap ketidakadilan. Dalam konteks tersebut, emosi memiliki peran penting. Nussbaum menunjukkan bahwa emosi berkaitan dengan penilaian terhadap hal-hal yang dianggap penting bagi kehidupan manusia. Kemarahan, misalnya, dapat muncul ketika seseorang menilai dirinya telah diperlakukan secara tidak adil. Persoalannya bukan semata-mata keberadaan kemarahan, melainkan apakah kemarahan tersebut diolah menjadi tindakan yang proporsional atau berubah menjadi pembenaran untuk membalas tanpa batas.

Hadis Nabi ﷺ mengenai pengendalian amarah memberikan dimensi praktis pada persoalan tersebut. Kekuatan manusia tidak diukur dari kemampuannya menaklukkan orang lain, melainkan dari kemampuannya menguasai diri ketika ber[496] dalam keadaan marah. Di sini terdapat pembalikan konsep kekuatan: kekuasaan atas orang lain bukan ukuran tertinggi kekuatan; penguasaan atas diri sendiri justru merupakan bentuk kekuatan yang lebih mendasar.

Al-Ghazali dapat dibaca secara produktif dalam kerangka ini. Pembentukan akhlak baginya berkaitan dengan latihan jiwa dan transformasi disposisi batin. Karena itu, kondisi sulit bukan sekadar peristiwa eksternal, melainkan meda[497]empat disposisi tersebut diuji. Jika seseorang hanya berperilaku baik karena keadaan mendukung, maka belum jelas apakah kebaikan tersebut telah menjadi karakter.

Aristoteles menawarkan analogi yang berguna melalui konsep pembiasaan keutamaan. Keutamaan menjadi stabil melalui praktik yang berulang sehingga manusia memiliki kesiapan tertentu untuk memilih tindakan yang baik. Dari perspektif ihsan, latihan semacam itu dapat dipahami sebagai pembentukan kesiapan batin untuk tetap mengarah kepada kebaikan ketika tekanan meningkat.

Akan tetapi, ihsan tidak menjanjikan bahwa orang yang beriman akan terbebas dari penderitaan. Q.S. al-Naḥl 16:97 menjanjikan kehidupan yang baik bagi orang beriman yang beramal saleh, tetapi ayat tersebut tidak dapat dibaca sebagai jaminan bahwa kehidupan dunia akan selalu bebas dari kesulitan. "Kehidupan yang baik" dalam horizon Qur'ani lebih tepat dipahami dalam kaitannya dengan kualitas kehidupan yang dibentuk oleh iman dan amal, bukan sebagai kontrak untuk memperoleh kenyamanan material.

Pada titik ini, ihsan menjadi bentuk kedewasaan eksistensial. Manusia tidak lagi mengukur kebenaran hanya dari hasil yang segera ia peroleh. Ia dapat tetap berbuat baik meskipun hasilnya belum terlihat. Ia dapat mempertahankan kejujuran meskipun kebohongan tampak lebih menguntungkan. Ia dapat memaafkan tanpa memperoleh rekonsiliasi segera. Ia dapat mempertahankan martabat orang lain meskipun dirinya sendiri sedang terluka.

Kesulitan juga membuka ruang bagi bentuk pengetahuan yang tidak tersedia dalam kenyamanan. Seseorang mengetahui kualitas kesabarannya ketika kesabarannya dituntut; mengetahui kedalaman keikhlasannya ketika tidak memperoleh pengakuan; dan mengetahui kekuatan integritasnya ketika kepentingan pribadi berhadapan dengan prinsip. Kesulitan tidak otomatis menghasilkan kematangan, tetapi ia menyediakan medan tempat kematangan dapat terbentuk.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa ihsan dalam kondisi sulit merupakan kemampuan mempertahankan orientasi kebaikan tanpa menyangkal realitas penderitaan. Ia tidak menuntut manusia berpura-pura bahwa kesulitan tidak menyakitkan. Sebaliknya, ia mengajarkan bagaimana rasa sakit tidak diberi hak untuk

menentukan seluruh tindakan moral. Kesedihan boleh hadir, kemarahan boleh muncul, ketakutan dapat dirasakan; tetapi manusia tetap memiliki tanggung jawab untuk menentukan apa yang akan dilakukan terhadap semuanya itu. ihan bukan moralitas yang hanya cocok bagi keadaan ideal. Ia justru merupakan etika bagi dunia yang tidak sempurna. Kesempurnaan akhlak tampak ketika manusia mampu mempertahankan kemanusiaannya di tengah keadaan yang berpotensi mendehumanisasikannya.

Ihsan dan Istiqamah

Istiqamah dan ihsan memiliki hubungan yang erat tetapi tidak identik. Istiqamah menunjuk keteguhan dalam jalan yang benar, sedangkan ihsan menunjuk kualitas keberadaan dan tindakan ketika seseorang menjalani jalan tersebut. Jika istiqamah memberi dimensi kesinambungan, ihsan memberi dimensi kedalaman. Seseorang dapat konsisten melakukan suatu tindakan tetapi melakukannya tanpa kesadaran, tanpa ketulusan, atau bahkan dengan cara yang merugikan. Sebaliknya, tindakan yang baik tetapi hanya muncul sesekali belum membentuk karakter yang stabil.

Q.S. Fuṣṣilat 41:34–35 memperlihatkan bahwa respons terbaik terhadap keburukan menuntut kesabaran.[498] Hubungan ini menunjukkan bahwa kualitas moral tidak cukup dibangun oleh intensitas sesaat. Ia membutuhkan daya tahan. Dalam kehidupan etis, yang menentukan bukan hanya kemampuan melakukan kebaikan sekali, tetapi kemampuan kembali melakukan kebaikan setelah mengalami kegagalan, kekecewaan, kelelahan, dan perubahan keadaan. Istiqamah juga tidak seharusnya dipahami sebagai keadaan

psikologis tanpa perubahan. Kehidupan manusia bersifat dinamis. Kondisi fisik, sosial, ekonomi, intelektual, dan emosional berubah. Karena itu, istiqamah tidak mungkin berarti mempertahankan bentuk perilaku secara mekanis. Yang dipertahankan adalah arah. Seorang manusia mungkin harus mengubah cara bekerja, pola interaksi, atau strategi menghadapi persoalan, tetapi tidak mengubah orientasi fundamentalnya terhadap kebenaran dan kebaikan.

Di sini perbedaan antara *form* dan *orientation* menjadi penting. Konsistensi yang hanya berada pada bentuk mudah berubah menjadi ritualisme. Sebaliknya, konsistensi orientasi memungkinkan kreativitas moral. Orang yang istiqamah tidak selalu bertindak dengan cara yang sama; ia bertindak dengan kesetiaan yang sama terhadap nilai yang diyakininya.

Aristoteles memberikan kontribusi penting mel[499]i konsep habituasi. Keutamaan dibentuk melalui tindakan yang dilakukan secara berulang sampai menjadi disposisi.Tradisi etika kebajikan modern, termasuk MacIntyre, kemudian menekankan bahwa keutamaan harus dipahami dalam konteks praktik dan perjalanan hidup yang lebih luas.[3[500] Perspektif ini membantu menjelaskan bahwa karakter bukan hasil dari satu keputusan heroik, melainkan dari kontinuitas pilihan.

Ihsan memberi arah transendental terhadap kontinuitas tersebut. Hadis Jibril mendefinisikan ihsan melalui kesadaran bahwa Allah melihat manusia. Jika kesadaran ini menjadi bagian dari struktur batin, istiqamah tidak lagi bergantung sepenuhnya pada pengawasan eksternal. Manusia memiliki sumber motivasi internal yang relatif stabil. Namun, istiqamah tidak boleh diromantisasi sebagai keteguhan tanpa kegagalan. Q.S. Āli ‘Imrān 3:135 justru menggambarkan orang

yang setelah melakukan kesalahan segera mengingat Allah, memohon ampun, dan tidak mempertahankan kesalahannya.Ayat ini mengandung pengertian penting: kontinuitas moral tidak berarti tidak pernah jatuh, tetapi tidak menjadikan kejatuhan sebagai identitas permanen.

Dalam perspektif ini, istiqamah memiliki struktur rekonstruktif. Manusia dapat menyimpang, tetapi ia mampu kembali. Ia dapat kehilangan konsentrasi moral, tetapi mampu mengembalikan orientasi. Ia dapat mengalami kemunduran, tetapi tidak menyerahkan seluruh dirinya kepada kemunduran tersebut. Istiqamah karenanya bukan garis lurus tanpa gangguan, melainkan kemampuan menjaga arah melalui proses kembali.

Al-Ghazali memberi landasan bagi gagasan tersebut melalui pentingnya latihan jiwa, muhasabah, dan disiplin spiritual Kesadaran moral perlu dipelihara karena manusia mengalami perubahan keadaan batin. Apa yang tampak kuat hari ini dapat melemah esok hari. Karena itu, kehidupan moral membutuhkan praktik-praktik yang memperbarui kesadaran.

Dari sudut psikologi moral, hal ini menunjukkan bahwa kebiasaan baik tidak hanya membutuhkan motivasi awal, tetapi juga struktur yang memungkinkan pengulangan. Di sinilah ritual keagamaan memiliki fungsi etis yang penting. Salat, puasa, zakat, zikir, dan bentuk ibadah lainnya tidak hanya memiliki nilai ritual; secara formatif, ia dapat membentuk ritme yang mengingatkan manusia kembali kepada orientasi transenden. Namun fungsi formatif tersebut tidak otomatis terjadi. Ritual dapat menjadi kebiasaan yang kosong apabila tidak disertai kesadaran. Ihsan menuntut agar pengulangan tidak berubah

menjadi mekanisasi. Seorang manusia tidak menjadi lebih baik hanya karena ia mengulang tindakan secara fisik. Yang diperlukan ialah pengulangan yang semakin mengintegrasikan tindakan dengan kesadaran. Dalam bahasa sederhana, istiqamah bukan sekadar "terus melakukan", melainkan "terus memperbaiki cara melakukan".

Karena itu, hubungan ihsan dan istiqamah dapat dipahami sebagai hubungan antara kualitas dan kesinambungan. Ihsan tanpa istiqamah berisiko menjadi moralitas sesaat; istiqamah tanpa ihsan berisiko menjadi rutinitas. Kesempurnaan akhlak menuntut keduanya: kebaikan yang memiliki kedalaman dan kesinambungan.

Posisi monograf ini menolak pemahaman istiqamah sebagai kekakuan. Istiqamah yang matang bersifat reflektif. Ia mampu menerima koreksi, menyesuaikan strategi, dan mengakui keterbatasan tanpa kehilangan arah. Bahkan, kemampuan mengubah diri setelah menyadari kesalahan merupakan salah satu bentuk istiqamah yang lebih tinggi daripada mempertahankan perilaku yang keliru hanya demi tampak konsisten. Dalam horizon ihsan, manusia akhirnya dipanggil untuk menjadi pribadi yang dapat dipercaya oleh dirinya sendiri. Ia mengetahui apa yang menjadi orientasi hidupnya, mengenali kelemahannya, dan terus mengembalikan dirinya kepada arah tersebut. Kesempurnaan akhlak tidak muncul karena manusia telah selesai, melainkan karena ia tidak berhenti melakukan perjalanan moral.

Ihsan dan Relasi dengan Makhluk

Ihsan mencapai bentuk sosialnya ketika kesadaran kepada Allah diterjemahkan menjadi kualitas hubungan dengan makhluk. Penghambaan kepada Allah tidak menghasilkan pengasingan dari dunia

manusia; sebaliknya, ia mengubah cara manusia memandang orang lain. Q.S. al-Nisā' 4:36 menghubungkan perintah menyembah Allah dengan berbuat ihsan kepada orang tua, kerabat, anak yatim, orang miskin, tetangga dekat dan jauh, sahabat, musafir, dan pihak lain yang berada dalam relasi sosial dengan manusia (Q.S. al-Nisā' 4: 36).[501]

Susunan ayat tersebut memiliki implikasi konseptual yang besar. Relasi sosial tidak diposisikan sebagai wilayah sekuler yang terpisah dari tauhid. Justru, pengakuan terhadap keesaan Allah memiliki konsekuensi etis terhadap cara manusia memperlakukan makhluk. Dengan demikian, ihsan bukan hanya kualitas ibadah individual, tetapi prinsip yang mengatur relasi.

Hadis Nabi ﷺ juga menghu[502]gkan iman dengan kemampuan menginginkan bagi saudara atau tetangga apa yang diinginkan seseorang bagi dirinya. Prinsip ini memperlihatkan bahwa keberagamaan yang matang mengandung pergeseran dari egosentrisme menuju kemampuan mengakui kepentingan moral orang lain. Akan tetapi, relasi dengan makhluk tidak dapat dibangun hanya melalui sentimentalitas. Ihsan membutuhkan keadilan. Q.S. al-Naḥl 16:90 menempatkan keadilan dan ihsan secara berdampingan, menunjukkan bahwa kebaikan yang tidak memiliki struktur keadilan dapat kehilangan arah. Keadilan menetapkan hak dan batas; ihsan memberi kualitas moral pada cara manusia memenuhi hak[503]n memperlakukan pihak lain.

Perbedaan ini penting karena ada kecenderungan memahami ihsan sebagai "bersikap baik kepada semua orang" tanpa memperhitungkan struktur relasi dan hak. Padahal, memberi sesuatu yang bukan milik kita bukanlah ihsan. Memaafkan kesalahan seseorang tidak selalu berarti

menghapus pertanggungjawaban. Menolong seseorang tidak berarti membenarkan semua tindakannya. Ihsan membutuhkan kebijaksanaan agar kebaikan tidak berubah menjadi bentuk baru dari ketidakadilan.

Ibn Miskawayh memberikan perhatian khusus terhadap keadilan, cinta, dan p[504]ahabatan sebagai bagian dari etika karakter. Ini menunjukkan bahwa keutamaan pribadi dan relasi sosial tidak dapat dipisahkan. Karakter yang baik harus memperoleh bentuk interpersonal. Tidak ada banyak arti bagi klaim seseorang te[505]ng kemuliaan batinnya apabila orang-orang di sekitarnya secara konsisten mengalami penghinaan, ketidakadilan, atau eksploitasi darinya.

Tradisi etika kebajikan modern juga mengarah pada persoalan tersebut. MacIntyre menolak pemahaman keutamaan sebagai kualitas yang sepenuhnya privat dan menghubungkannya dengan praktik sosial yang memiliki standar internal. Perspektif ini berguna untuk membaca ihsan karena memperlihatkan bahwa kualitas moral selalu diwujudkan dalam praktik konkret: mengajar, memimpin, berdagang, merawat keluarga, mengelola institusi, dan menjalankan tanggung jawab sosial.

Relasi dengan makhluk juga mencakup mereka yang berbeda. Q.S. al-Mā'idah 5:8 menegaskan bahwa kebencian terhadap suatu kelompok tidak boleh menyebabkan manusia meninggalkan keadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).Ayat tersebut mempunyai signifikansi epistemik: ia mengakui bahwa emosi sosial dapat mengganggu penilaian moral. Karena itu, keadilan menuntut disiplin terhadap kecenderungan manusia untuk memperlakukan pihak yang disukai secara berbeda dari pihak yang dibenci. Ihsan pada titik ini bukan sentimentalitas universal yang menghapus perbedaan, melainkan kemampuan memperlakukan pihak lain sebagai makhluk yang memilik[506]artabat moral meskipun

hubungan emosional kita terhadapnya berbeda. Inilah salah satu alasan mengapa ihsan memiliki daya korektif terhadap identitas kelompok. Ia mencegah loyalitas berubah menjadi pembenaran atas kesalahan dan mencegah permusuhan berubah menjadi penghapusan kemanusiaan.

Perhatian terhadap makhluk bahkan meluas kepada dunia nonmanusia. Hadis tentang ihsan dalam segala sesuatu menunjukkan bahwa prinsip ini mencakup cara manusia memperlakukan hewan, termasuk kewajiban mengurangi penderitaan ketika melakukan tindakan yang dibenarkan. Hal tersebut memperluas horizon akhlak dari hubungan antarmanusia menuju tanggung jawab terhadap makhluk secara lebih luas.

Martha Nussbaum, melalui analisisnya tentang emosi, memberi perangkat untuk memahami mengapa kemampuan memperhatikan kerentanan makhluk lain penting bagi etika. Emosi seperti kasih sayang berhubungan dengan pengakuan bahwa kehidupan kita sendiri dan kehidupan orang lain sama-sama rentan terhadap kehilangan dan keadaan yang tidak sepenuhnya berada dalam kendali. Dalam kerangka Islam, pengakuan terhadap kerentanan itu tidak berhenti pada psikologi empati, tetapi memperoleh horizon teologis melalui kesadaran bahwa semua makhluk berada dalam ciptaan Allah.

Ihsan karenanya menuntut transformasi cara memandang orang lain. Orang lain bukan sekadar instrumen bagi kepentingan diri, bukan objek untuk mengukuhkan identitas, dan bukan ancaman yang harus disingkirkan. Ia adalah sesama makhluk yang memiliki posisi dalam tatanan ciptaan. Relasi yang baik bukan berarti semua konflik dihapuskan, tetapi konflik tidak boleh menghilangkan disiplin moral.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa ihsan dalam relasi dengan makhluk merupakan perluasan kesadaran tauhid ke dalam etika perjumpaan. Semakin dalam kesadaran seseorang terhadap keterbatasan dirinya sebagai makhluk, semakin kecil alasan baginya untuk menjadikan ego sebagai pusat mutlak penilaian moral. Ihsan memindahkan pusat perhatian dari "apa yang dapat saya ambil dari relasi ini?" menuju "bagaimana relasi ini dapat berlangsung secara adil, bermartabat, dan membawa kebaikan?"

Dalam bentuk yang paling matang, ihsan menjadikan manusia bukan hanya baik ketika berhadapan dengan orang yang ia cintai, tetapi juga tertib secara moral ketika berhadapan dengan orang yang tidak ia sukai. Di situlah akhlak meninggalkan wilayah preferensi pribadi dan memasuki wilayah karakter.

Ihsan dan Kemaslahatan

Ihsan tidak berhenti pada pembentukan individu yang saleh dalam pengertian privat. Kualitas moral memperoleh bobot sosial ketika ia menghasilkan keadaan yang lebih baik bagi kehidupan bersama. Karena itu, pembicaraan mengenai ihsan perlu ditempatkan dalam horizon *maṣlaḥah*: bagaimana kebaikan moral berkontribusi terhadap terpeliharanya kehidupan, martabat, keadilan, keamanan, pengetahuan, dan kesejahteraan manusia tanpa mereduksi ihsan menjadi sekadar kalkulasi utilitarian.

Q.S. al-Naḥl 16:90 menempatkan keadilan dan ihsan berdampingan, kemudian mengaitkannya dengan pemberian kepada kerabat serta larangan terhadap kekejian, kemungkaran, dan agresi.[507] Struktur ini menunjukkan bahwa ihsan memiliki konsekuensi sosial. Ia

tidak hanya menyangkut kualitas hati, tetapi menghasilkan pola hubungan yang menahan kerusakan dan memperluas kebaikan.

Kemaslahatan tidak identik dengan keuntungan terbesar bagi jumlah manusia terbanyak. Di sinilah perbedaan antara ihsan dan utilitarianisme perlu dijaga. Dalam kalkulasi utilitarian, suatu tindakan pada prinsipnya dinilai berdasarkan konsekuensi agregatifnya. Ihsan memiliki struktur yang berbeda karena ia tetap dibatasi oleh kebenaran, keadilan, dan martabat moral manusia. Tidak semua tindakan yang menghasilkan manfaat agregatif dapat dibenarkan apabila manfaat tersebut diperoleh melalui penghancuran hak dasar piha[508]ertentu.

Ibn Miskawayh menempatkan keadilan, cinta, dan persahabatan dalam struktur etika yang berhubungan dengan kebahagiaan manusia. Ini memberi dasar untuk memahami bahwa kehidupan baik bukan hanya keadaan psikologis individu, tetapi berkaitan dengan kualitas relasi. Manusia mencapai kematangan mel[509]i kehidupan bersama, bukan melalui isolasi.

MacIntyre menambahkan dimensi institusional. Dalam *After Virtue*, ia membedakan barang-barang internal yang berkaitan dengan praktik dari barang-barang eksternal seperti uang, kekuasaan, dan status, serta mengingatkan bahaya ketika institusi mengejar barang eksternal dengan mengorbankan tujuan intrinsik praktik. Perspektif ini sangat relevan bagi ihsan. Dalam dunia profesional, pendidikan, pemerintahan, bisnis, dan organisasi keagamaan, kualitas moral tidak cukup diukur dari niat individu. Struktur institusi dapat mendukung atau merusak ihsan. Seorang individu mungkin berniat baik tetapi bekerja dalam sistem yang memberikan insentif terhadap manipulasi.

Dalam keadaan demikian, ihsan menuntut lebih dari kesalehan personal. Ia menuntut perhatian terhadap struktur yang memungkinkan kebaikan atau menghasilkan kerusakan. Kemaslahatan karenanya mempunyai dimensi kelembagaan.

Namun perhatian pada [510]uktur tidak boleh menghapus tanggung jawab personal. Individu tetap memiliki kewajiban untuk mengambil keputusan moral dalam batas kemampuannya. Hubungan antara individu dan institusi bersifat dialektis: manusia dibentuk oleh struktur, tetapi manusia juga dapat memperbaiki struktur.

Perspektif tersebut dapat dipertajam melalui konsep *itqān* yang berdekatan secara konseptual dengan ihsan. Hadis Nabi ﷺ menyatakan bahwa Allah menetapkan ihsan dalam segala sesuatu. Pesan moral hadis tersebut bukan hanya agar pekerjaan dilakukan secara "sempurna" dalam arti teknis, melainkan agar tindakan dilakukan dengan perhatian terhadap dampak dan penderitaan yang mungkin ditimbulkannya. Dalam konteks sosial, kualitas kerja dan kualitas moral tidak seharusnya dipisahkan.

Kemaslahatan juga menuntut kemampuan melihat konsekuensi jangka panjang. Tindakan yang tampak baik dalam jangka pendek dapat merusak kapasitas masyarakat untuk hidup secara sehat dalam jangka panjang. Bantuan yang terus menerus tanpa pemberdayaan, misalnya, dapat menghasilkan ketergantungan; kebijakan yang populer tetapi tidak adil dapat merusak kepercayaan; toleransi yang tidak memiliki batas dapat membiarkan pelanggaran[511]arena itu, ihsan membutuhkan hikmah.

Dalam tradisi Islam, hikmah bukan sekadar kecerdasan teknis. Ia merupakan kemampuan menempatkan sesuatu pada tempatnya dan

menentukan tindakan yang paling tepat dalam situasi tertentu. Kemaslahatan dengan demikian tidak dapat dipisahkan dari penilaian moral. Yang bermanfaat secara ekonomi belum tentu baik secara etis; yang efisien belum tentu adil; yang populer belum tentu benar.

Martha Nussbaum memperluas pembahasan mengenai kehidupan baik melalui perhatian pada kemampuan manusia untuk menjalani kehidupan yang bermartabat. Meskipun kerangka kapabilitasnya tidak identik dengan konsep *maṣlaḥah*, terdapat titik dialog dalam perhatian terhadap kondisi konkret yang memungkinkan manusia berkembang. Perbed[512]nya tetap harus dijaga: ihsan memperoleh orientasi normatif dari wahyu dan penghambaan, sedangkan teori kapabilitas bekerja dalam kerangka filsafat politik yang berbeda.

Dialog semacam ini berguna justru karena menunjukkan bahwa konsep kemaslahatan tidak perlu dikurung dalam bahasa internal tradisi. Ia dapat berdialog dengan diskursus internasional tentang keadilan, kesejahteraan, kapabilitas, institusi, dan pembangunan manusia, tanpa kehilangan fondasi teologisnya.

Ihsan juga mengandung prinsip anti-reduksionis: manusia tidak boleh direduksi menjadi angka, konsumen, tenaga kerja, pemilih, atau penerima manfaat. Setiap individu tetap merupakan subjek moral. Karena itu, kebijakan yang berorientasi kemaslahatan harus memperhatikan bukan hanya hasil agregatif, tetapi juga cara hasil tersebut dicapai. Q.S. al-Mā'idah 5:8 memberikan fondasi penting bagi prinsip tersebut dengan melarang kebencian menjadi alasan untuk meninggalkan keadilan. Kemaslahatan yang hanya berpihak kepada kelompok sendiri bukanlah kemaslahatan dalam arti moral yang utuh. Ia mudah berubah menjadi kepentingan kelompok yang diberi

legitimasi religius. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa ihsan dan kemaslahatan bertemu dalam orientasi pada kebaikan yang diwujudkan melalui tindakan yang adil, bermartabat, berkelanjutan, dan peka terhadap dampak. Ihsan memberi kualitas moral kepada pencarian kemaslahatan, sementara konsep kemaslahatan mencegah ihsan berhenti pada kesalehan individual yang tidak memiliki konsekuensi sosial.

Pada tingkat tertinggi, masyarakat yang berihsan bukan masyarakat yang hanya memiliki banyak individu baik, tetapi masyarakat yang institusi, kebiasaan, dan relasinya memungkinkan kebaikan berkembang. Kesempurnaan akhlak akhirnya bergerak dari karakter pribadi menuju etos sosial.

Ihsan sebagai Kesempurnaan Adab

Ihsan sebagai kesempurnaan adab merupakan titik tempat dimensi batin, moral, sosial, dan spiritual bertemu. Adab bukan sekadar tata krama, sebagaimana ihsan bukan sekadar keramahan. Adab mengandung kesadaran mengenai tempat, batas, proporsi, hak, kewajiban, dan cara yang layak dalam memperlakukan sesuatu. Karena itu, kesempurnaan adab tidak dapat diukur hanya dari kelembutan bahasa. Seseorang dapat berbicara sopan tetapi bertindak tidak adil; sebaliknya, ketegasan yang diperlukan dalam suatu keadaan dapat tetap menjadi bagian dari adab apabila dilakukan secara proporsional dan tanpa penghinaan.

Q.S. al-Naḥl 16:90 menempatkan ihsan berdampingan dengan keadilan.[513] Posisi tersebut memungkinkan pembacaan ihsan sebagai penyempurnaan kualitas moral di atas pemenuhan minimum hak.

Keadilan memastikan bahwa hak tidak dilanggar; ihsan memperhalus cara manusia memenuhi hak, memberi, menolong, memaafkan, d[514]memperlakukan sesama.

Q.S. al-Nisā' 4:36 bahkan menghubungkan penyembahan kepada Allah dengan ihsan terhadap berbagai kelompok sosial. Dengan demikian, adab memiliki akar ta[515]d. Cara manusia memperlakukan orang lain bukan wilayah yang terpisah dari hubungan vertikalnya dengan Allah.

Dalam tradisi al-Ghazali, pembentukan karakter merupakan proses yang menuntut transformasi jiwa, bukan sekadar penguasaan aturan perilaku.Ini menjelaskan mengapa adab yang sej[516] tidak dapat diproduksi hanya melalui etiket. Etiket dapat dipelajari dalam waktu singkat; adab menuntut pembentukan manusia. Etiket mengatur tampilan; adab mengatur orientasi.

Ibn Miskawayh juga memberikan dasar pe[517]ng karena *Tahdhīb al-Akhlāq* menempatkan kesehatan jiwa, pembentukan karakter, keadilan, cinta, dan persahabatan dalam satu arsitektur etika. Adab dalam kerangka tersebut dapat dipahami bukan sebagai aksesori sosial, tetapi sebagai ekspresi dari jiwa yang tertata.

Aristoteles membantu memperjelas bahwa keutamaan moral membutuhkan habituasi. Akan tetapi, adab Islam tidak berhenti pada pembentukan kebiasaan sosial. Ia mengandung dimensi kesadaran terhadap *adab al-'ubūdiyyah*: manusia menyadari kedudukannya sebagai makhluk dan hamba. Karena itu, kesempurnaan adab tidak berarti manusia menjadi "seperti Tuhan", apalagi memiliki sifat ketuhanan secara zat. Sebaliknya, adab justru semakin sempurna ketika manu[518] semakin sadar akan perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan

makhluk. Pembedaan ontologis tersebut penting dalam pembahasan ihsan. Kesempurnaan moral manusia bukan kesempurnaan ilahi. Manusia tetap terbatas, membutuhkan, dapat keliru, dan bergantung kepada Allah. Karena itu, ihsan tidak boleh diterjemahkan menjadi klaim bahwa manusia mengambil alih sifat ketuhanan. Kesempurnaan man[519]a adalah kesempurnaan dalam kapasitas kemakhlukannya: semakin benar pengabdiannya, semakin baik akhlaknya, semakin tertib relasinya, dan semakin jernih kesadarannya terhadap keterbatasan dirinya.

Hadis Jibril memberikan dasar spiritual bagi konstruksi tersebut: ihsan adalah beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, dan jika tidak mampu, menyadari bahwa Allah melihatnya. Adab dengan demikian lahir dari kesadaran kehadiran. Cara seseorang berbicara, menggunakan kekuasaan, memperlakukan orang lemah, menjalankan pekerjaan, dan merespons konflik memperoleh kualitas berbeda ketika ia sadar bahwa tindakannya tidak pernah berada di luar pengetahuan Allah.

Hadis mengenai ihsan dalam segala sesuatu memperluas prinsip ini ke ran[520]tindakan konkret. Ihsan menuntut ketepatan, perhatian, dan pengurangan penderitaan. Bahkan dalam tindakan yang secara hukum mungkin dibenarkan, car elaksanaannya tetap berada dalam cakrawala moral. Hal ini menunjukkan bahwa adab bukan sekadar menentukan *apakah* suatu tindakan boleh dilakukan, tetapi juga *bagaimana* tindakan tersebut dilakukan.

Pada titik ini, adab dapat dipahami sebagai dimensi estetis-etis dari moralitas. “Estetis” di sini tidak berarti dekoratif, melainkan menyangkut bentuk yang pantas bagi kebaikan. Kebenaran yang

disampaikan dengan penghinaan dapat kehilangan kualitas adab meskipun proposisi faktualnya benar. Kritik yang diperlukan dapat berubah menjadi penghancuran martabat apabila dilakukan dengan kesombongan. Sebaliknya, kelembutan yang tidak memiliki keberanian moral dapat menjadi bentuk ketidakjujuran.

Nussbaum membantu menunjukkan bahwa respons emosional manusia berkaitan dengan penilaian terhadap apa yang dianggap bernilai. Adab dapat dibaca sebagai bentuk pendidikan terhadap respons emosional tersebut. Ia mengajarkan manusia agar tidak memberikan seluruh kendali tindakan kepada dorongan spontan. Marah tidak otomatis memberi legitimasi untuk menghina; cinta tidak otomatis memberi hak untuk menguasai; rasa takut tidak otomatis membenarkan pengkhianatan.

MacIntyre memperlihatkan bahwa kebajikan memperoleh bentuknya dalam praktik sosial. Perspektif tersebut membantu menjelaskan mengapa adab harus diwujudkan dalam kehidupan konkret. Tidak ada adab abstrak yang berdiri di luar praktik. Adab seorang guru, pemimpin, pedagang, orang tua, murid, peneliti, hakim, dan pekerja dapat berbeda bentuk karena masing-masing memiliki tanggung jawab yang berbeda. Namun semuanya berbagi prinsip yang sama: penghormatan terhadap kebenaran, keadilan, martabat manusia, dan tanggung jawab.

Kesempurnaan adab juga mengandung kemampuan mengetahui kapan harus berbicara dan kapan harus diam; kapan harus memaafkan dan kapan harus memberi batas; kapan harus lembut dan kapan harus tegas; kapan harus tampil dan kapan harus mengundurkan diri. Karena itu, adab membutuhkan kebijaksanaan. Orang yang hanya menghafal

aturan sopan santun belum tentu memiliki adab; ia mungkin hanya memiliki repertori perilaku. Adab yang matang membutuhkan kemampuan membaca konteks tanpa kehilangan prinsip.

Di sinilah ihsan menjadi puncak pembentukan akhlak. Islam menyediakan struktur kewajiban, iman menyediakan orientasi makna, akhlak menyediakan disposisi karakter, dan adab memberi bentuk yang tepat bagi aktualisasi semuanya dalam kehidupan. Ihsan menyatukan dimensi tersebut dengan kesadaran bahwa tindakan manusia berlangsung di hadapan Allah dan berdampak pada makhluk.

Monograf ini mengembangkan proposisi akhir bahwa ihsan sebagai kesempurnaan adab adalah bentuk integrasi antara kebenaran normatif, kematangan karakter, kebijaksanaan situasional, dan kesadaran transenden. Kesempurnaan tersebut bukan keadaan tanpa kekurangan, melainkan proses terus-menerus untuk membuat cara hidup semakin sesuai dengan kebenaran yang diyakini.

Karena itu, kesempurnaan akhlak tidak seharusnya dicari terutama dalam citra kesalehan yang spektakuler. Ia justru tampak dalam perkara yang sering tidak mendapat perhatian: bagaimana seseorang berbicara kepada orang yang tidak dapat membalas, bagaimana ia memperlakukan bawahan, bagaimana ia menggunakan kekuasaan ketika tidak ada yang mengawasi, bagaimana ia bersikap ketika dikalahkan, bagaimana ia mengakui kesalahan, dan bagaimana ia menjaga hak orang lain ketika dirinya sendiri memiliki kesempatan untuk mengambil keuntungan.

Pada akhirnya, ihsan menjadikan adab sebagai bentuk konkret dari kesadaran ketuhanan. Akhlak yang sempurna bukan akhlak yang sekadar terlihat indah, melainkan akhlak yang lahir dari orientasi yang

benar, diwujudkan secara tepat, konsisten dalam berbagai keadaan, dan menghasilkan kebaikan bagi makhluk. Kesempurnaan itu tetap berada dalam batas kemanusiaan; justru karena manusia menyadari bahwa ia adalah makhluk, ia dapat menjalani kesempurnaan moral tanpa jatuh ke dalam klaim kesempurnaan ontologis yang hanya milik Allah.

BAGIAN V INSAN MUTAKHALLIQ

DARI INSAN KAMIL MENUJU INSAN MUTAKHALLIQ

Genealogi Konsep Insan Kamil

Pembicaraan mengenai *insān kāmil* tidak sepatutnya dimulai dari anggapan bahwa konsep tersebut lahir secara tiba-tiba dalam sistem metafisika Ibn ʻArabī. Genealoginya lebih panjang dan memperlihatkan suatu perkembangan gradual dalam cara tasawuf memahami manusia, kewalian, pengetahuan batin, serta hubungan antara manusia dan realitas Ilahi. Sebelum istilah *insān kāmil* memperoleh bentuk teknis yang kuat, tradisi sufi telah mengenal sejumlah kategori yang mengarah pada persoalan serupa: *al-walī al-kāmil* pada Abū Yazīd al-Bisṭāmī, *khatm al-awliyā'* pada al-Ḥakīm al-Tirmidhī, serta konsep *al-muḥaqqiq* dalam tradisi Ibn Sabʻīn. Dalam perkembangan berikutnya, Ibn ʻArabī menggunakan istilah *insān kāmil*, sementara al-Jīlī kemudian menjadikannya sebagai tema sentral sebuah karya khusus.[521]

Genealogi tersebut penting karena memperlihatkan bahwa "kesempurnaan manusia" pada mulanya bukan terutama persoalan status antropologis, melainkan persoalan transformasi eksistensial. Manusia sempurna dalam horizon tasawuf tidak sekadar manusia yang memiliki kecerdasan tinggi, keluhuran moral, atau keluasan pengetahuan. Kesempurnaan menunjuk kepada tingkat integrasi tertentu antara pengetahuan, kesadaran, penyucian jiwa, kewalian, dan kedekatan kepada Allah. Karena itu, sejarah konsep ini sekaligus merupakan sejarah perubahan cara memandang manusia: dari

manusia sebagai makhluk yang harus disucikan menuju manusia sebagai cermin yang mampu menerima dan memantulkan kesempurnaan tertentu dalam batas kemakhlukannya.

Pada al-Ḥakīm al-Tirmidhī, persoalan tersebut tampil melalui pembahasan mengenai kewalian dan *khatm al-awliyā'*. Fokusnya belum identik dengan metafisika *insān kāmil* sebagaimana berkembang kemudian, tetapi telah tersedia suatu struktur konseptual yang menghubungkan manusia pilihan dengan kedalaman pengetahuan batin dan kedekatan kepada Allah. Di sini tampak bahwa tradisi kesufian telah membangun kategori mengenai manusia yang mencapai tingkat tertentu dalam perjalanan spiritualnya. Kesempurnaan manusia dipahami secara vertikal: manusia dapat mengalami perubahan kualitas keberadaan melalui penyucian dan pengenalan.[522]

Perkembangan berikutnya menunjukkan pergeseran dari bahasa kewalian menuju bahasa antropologi-metafisis. Ibn 'Arabī memberikan artikulasi yang jauh lebih sistematis terhadap hubungan antara manusia, alam, nama-nama Ilahi, dan *al-Ḥaqq*. Dalam kerangka tersebut, manusia memperoleh kedudukan khusus karena mampu menghimpun berbagai dimensi realitas. Akan tetapi, penelitian Masataka Takeshita memberikan koreksi penting terhadap anggapan sederhana bahwa Ibn 'Arabī menjadikan istilah *al-insān al-kāmil* sebagai istilah teknis yang digunakan secara terus-menerus. Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ungkapan tersebut ternyata digunakan relatif terbatas, dan dalam sejumlah pemakaiannya berkaitan dengan Adam sebagai simbol manusia.[523] Fakta ini mengingatkan bahwa genealogi konsep tidak boleh disamakan dengan genealogi istilah. Perbedaan antara keduanya memiliki konsekuensi metodologis. Sebuah gagasan dapat memiliki

sejarah yang lebih tua daripada istilah yang kemudian digunakan untuk menamainya. Sebaliknya, sebuah istilah dapat memperoleh makna baru ketika masuk ke dalam sistem pemikiran tertentu. Karena itu, mengatakan bahwa Ibn ‘Arabī “menciptakan” konsep *insān kāmil* secara mutlak akan menyederhanakan sejarah intelektual tasawuf. Yang lebih dapat dipertanggungjawabkan ialah mengatakan bahwa Ibn ‘Arabī memberikan formulasi metafisis yang sangat menentukan bagi perkembangan konsep manusia sempurna dalam tasawuf berikutnya.[524]

Dalam horizon Ibn ‘Arabī, manusia berkaitan erat dengan gagasan mengenai mikrokosmos. Manusia bukan sekadar satu entitas di antara entitas-entitas lain, melainkan suatu bentuk penghimpunan yang memungkinkan berbagai tingkat realitas dipahami dalam satu struktur. Adam dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* memperoleh kedudukan istimewa karena menjadi lokus penghimpunan nama-nama Ilahi dan realitas kosmik. Manusia dengan demikian dibaca bukan hanya secara biologis atau psikologis, tetapi secara kosmologis dan ontologis.[525]

Al-Jīlī mengambil warisan ini dan mengembangkannya dengan sistematika yang lebih eksplisit. Karya *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’il* secara khusus mengorganisasikan persoalan manusia sempurna ke dalam suatu konstruksi metafisis yang lebih luas. Kajian akademik terhadap karya tersebut menunjukkan bahwa al-Jīlī mengembangkan gagasan Ibn ‘Arabī sekaligus memberikan penekanan yang berbeda, terutama melalui struktur *tajallī*, *Nūr Muḥammad*, tingkatan keberadaan, dan hubungan antara manusia sempurna dengan keseluruhan kosmos.[526] Perjalanan konseptual tersebut memperlihatkan satu hal yang mendasar: *insān kāmil* bukan konsep

yang dapat dipisahkan dari persoalan tentang bagaimana manusia berubah. Kesempurnaan tidak hanya menjawab pertanyaan "manusia seperti apa yang ideal?", tetapi juga secara implisit menuntut pertanyaan "melalui proses apa manusia bergerak menuju kualitas ideal tersebut?" Pada titik inilah dimensi etis dan spiritual menjadi tidak terpisahkan dari dimensi metafisis.

Dari sudut pandang monograf ini, genealogi tersebut membuka ruang bagi suatu pembacaan baru. *Insān kāmil* dapat dipandang sebagai horizon kesempurnaan, sedangkan *insān mutakhalliq* menunjuk kepada manusia yang secara sadar mengerjakan proses pembentukan dirinya melalui *takhalluq*, pembiasaan kebajikan, penyucian orientasi batin, dan penerjemahan nilai spiritual ke dalam tindakan. Perbedaannya bukan antara dua jenis manusia yang sepenuhnya terpisah, melainkan antara horizon kesempurnaan dan modus keberadaan yang sedang mengaktualisasikannya.

Dengan konstruksi demikian, pembahasan mengenai *insān mutakhalliq* tidak dimaksudkan untuk meniadakan tradisi *insān kāmil*. Sebaliknya, ia berangkat dari kesadaran bahwa bahasa kesempurnaan dapat kehilangan daya transformasinya apabila tidak diterjemahkan ke dalam proses pembentukan manusia. Kesempurnaan yang hanya dipahami sebagai kategori metafisis berisiko menjadi objek kontemplasi; kesempurnaan yang dibaca sebagai proses *takhalluq* dapat menjadi orientasi etis bagi kehidupan konkret.

Ibn 'Arabi dan Konsep Insan Kamil

Pada Ibn 'Arabī, manusia sempurna harus dipahami dalam keseluruhan arsitektur metafisis yang menghubungkan Allah, alam,

manusia, nama-nama dan sifat-sifat Ilahi, serta proses penyingkapan pengetahuan. Memisahkan *insān kāmil* dari arsitektur tersebut akan mengubah konsep yang pada dasarnya bersifat integral menjadi sekadar teori tentang kepribadian ideal. Manusia sempurna dalam horizon Ibn ʻArabī bukan terutama manusia yang "memiliki lebih banyak" daripada manusia lain, melainkan manusia yang struktur keberadaannya memungkinkan berbagai dimensi realitas terhimpun secara seimbang.

Salah satu pintu masuk paling penting adalah pembahasan mengenai Adam dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Adam ditempatkan dalam suatu struktur antropologis-kosmologis yang menjadikan manusia sebagai cermin komprehensif. Dalam pembacaan Ibn ʻArabī, manusia memiliki kedudukan istimewa karena ia mampu menghimpun realitas yang pada makhluk lain tampil secara parsial. Di sini istilah "kesempurnaan" tidak terutama berarti kesempurnaan moral dalam pengertian sehari-hari, melainkan kelengkapan kapasitas menerima berbagai bentuk pengetahuan dan tajallī.[527]

Gagasan tersebut berhubungan dengan konsep *al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*. Muhammad bukan sekadar figur historis yang dijadikan teladan moral, tetapi ditempatkan dalam struktur metafisis sebagai bentuk paling sempurna dari realitas manusia. Karena itu, manusia sempurna memperoleh dimensi normatif sekaligus ontologis: normatif karena Muhammad merupakan model manusia yang harus diteladani; ontologis karena realitas Muhammadiyah menjadi prinsip penting dalam penjelasan tentang kesempurnaan manusia dan hubungan manusia dengan kosmos.[528] Namun, pembacaan terhadap Ibn ʻArabī perlu dijaga dari simplifikasi teologis. Bahasa tentang

manusia sebagai “cermin” nama dan sifat Ilahi tidak boleh diubah menjadi klaim bahwa manusia memiliki sifat-sifat Allah dalam pengertian dzati atau bahwa manusia menjadi Tuhan. Struktur pemikirannya justru mengandaikan perbedaan fundamental antara *al-Ḥaqq* dan makhluk. Manusia menerima dan memantulkan, sedangkan Allah adalah sumber kesempurnaan. Karena itu, analogi cermin bersifat relasional dan representasional, bukan identifikasi ontologis.

Di sinilah konsep *tajallī* memperoleh arti penting. Tajallī tidak harus dipahami sebagai perubahan Allah menjadi sesuatu yang lain, melainkan sebagai cara tradisi tasawuf menjelaskan tersingkapnya nama dan sifat Ilahi dalam alam sesuai kapasitas penerima. Manusia sempurna menjadi lokus paling komprehensif dari proses tersebut. Kajian mengenai Ibn ‘Arabī menunjukkan bahwa *insān kāmil* terkait erat dengan pandangan bahwa manusia merupakan refleksi lengkap dari Realitas Ilahi pada tingkat manifestasi.[529]

Konstruksi ini sekaligus menerangkan mengapa Adam dan Muhammad menempati posisi penting. Adam merupakan figur antropologis yang menggambarkan manusia sebagai penghimpun realitas, sedangkan Muhammad menjadi bentuk paling sempurna dari realisasi tersebut. Dengan demikian, *insān kāmil* tidak identik dengan satu kategori biologis atau sosial. Ia merupakan kualitas eksistensial yang mencapai bentuk paling sempurna dalam kenabian Muhammad, sementara kemungkinan refleksi kesempurnaan tetap hadir dalam perjalanan para manusia yang menempuh jalan spiritual.

Aspek lain yang tidak kalah penting adalah hubungan antara kesempurnaan dan pengetahuan. Kesempurnaan manusia dalam tasawuf tidak dapat direduksi menjadi moralitas tanpa epistemologi.

Manusia sempurna adalah manusia yang mengalami transformasi cara mengetahui. Pengetahuan tidak berhenti pada informasi tentang Tuhan, tetapi bergerak menuju *ma'rifah*: pengetahuan yang mengubah cara manusia berada, merasakan, menilai, dan bertindak. Karena itu, kesempurnaan epistemik dan kesempurnaan etis pada akhirnya bertemu.

Perspektif tersebut memberikan kritik implisit terhadap pemahaman modern mengenai manusia yang terlalu menekankan fragmentasi fungsi. Manusia dapat memiliki kecerdasan tanpa kebijaksanaan, informasi tanpa orientasi moral, kemampuan teknis tanpa kedalaman spiritual, bahkan keberhasilan sosial tanpa integritas batin. Dalam perspektif Ibn 'Arabī, fragmentasi seperti itu justru menunjukkan ketidakseimbangan. Kesempurnaan menuntut integrasi.

Akan tetapi, konsep Ibn 'Arabī juga menghadirkan persoalan ketika dibawa ke dalam konteks pembentukan manusia kontemporer. Bahasa metafisis mengenai manusia sempurna sangat kaya untuk menjelaskan struktur realitas, tetapi tidak selalu memberikan perangkat operasional yang cukup eksplisit untuk menerangkan bagaimana transformasi karakter berlangsung dalam kehidupan sehari-hari. Di sinilah kebutuhan akan konstruksi *insān mutakhalliq* mulai memperoleh relevansinya.

Insān mutakhalliq tidak dimaksudkan sebagai pengganti *insān kāmil* pada tingkat metafisika. Ia merupakan artikulasi yang lebih berorientasi pada proses. Jika *insān kāmil* mengarahkan pandangan kepada kesempurnaan manusia, *insān mutakhalliq* mengarahkan perhatian kepada pekerjaan batin dan etis yang membuat manusia bergerak menuju kualitas tersebut. Kesempurnaan menjadi horizon; *takhalluq*

menjadi proses. onograf ini dengan demikian mengusulkan pembacaan yang menempatkan dua konsep tersebut dalam relasi dinamis. *Insān kāmil* menjawab pertanyaan tentang bentuk manusia yang paling utuh dalam horizon tasawuf Ibn ʻArabī; *insān mutakhalliq* menjawab pertanyaan mengenai bagaimana orientasi kesempurnaan itu diterjemahkan menjadi proses pembentukan diri. Perbedaan tersebut bersifat analitis, bukan pemutusan genealogis.

Al-Jili dan Kesempurnaan Insan

Jika Ibn ʻArabī memberikan fondasi metafisis yang menentukan bagi konsep *insān kāmil*, al-Jīlī mengubahnya menjadi sebuah konstruksi yang lebih eksplisit, sistematis, dan terfokus. Judul karya utamanya, *al-Insān al-Kāmil fī Maʻrifat al-Awākhir wa al-Awāʼil*, sendiri menunjukkan bahwa manusia sempurna ditempatkan dalam cakrawala pengetahuan tentang awal dan akhir realitas. Manusia tidak dibahas sebagai individu psikologis yang berdiri sendiri, tetapi sebagai simpul tempat berbagai tingkat eksistensi dapat dibaca.

Al-Jīlī sangat dipengaruhi oleh Ibn ʻArabī, tetapi pengaruh tersebut tidak berarti reproduksi tanpa perubahan. Kajian komparatif menunjukkan bahwa al-Jīlī melakukan elaborasi dan modifikasi terhadap gagasan Ibn ʻArabī, sehingga konsep *insān kāmil* dalam sistemnya memperoleh corak yang lebih sistematis dan teologis.[530] Karena itu, memahami al-Jīlī hanya sebagai "pengikut Ibn ʻArabī" tidak cukup. Ia adalah penerus yang mengembangkan warisan tertentu ke dalam struktur konseptualnya sendiri.

Dalam konstruksi al-Jīlī, *insān kāmil* berkaitan dengan proses *tajallī*. Kesempurnaan manusia merupakan titik ketika berbagai tingkat

manifestasi memperoleh bentuk yang paling lengkap dalam manusia. Kajian terhadap teks al-Jīlī mengidentifikasi pembahasan tentang *tajallī al-af'āl*, *tajallī al-asmā'*, *tajallī al-ṣifāt*, dan *tajallī al-dhāt* sebagai bagian penting dari struktur metafisisnya.[531] Akan tetapi, istilah-istilah tersebut harus dibaca dengan kehati-hatian teologis: manusia bukan Allah dan tidak menjadi Allah; ia adalah makhluk yang menjadi lokus manifestasi sesuai kapasitas yang diberikan kepadanya.

Puncak konstruksi tersebut berhubungan dengan *Nūr Muḥammad*. Dalam sistem al-Jīlī, realitas Muhammadiyah memiliki fungsi sentral dalam menjelaskan hubungan antara manusia sempurna, kosmos, dan tajallī. Muhammad tampil bukan hanya sebagai teladan etis, melainkan sebagai prototipe kesempurnaan manusia. Karena itu, kesempurnaan manusia biasa selalu bersifat partisipatif dan reflektif; ia tidak menghapus keunikan dan kedudukan Nabi Muhammad sebagai bentuk paling sempurna.

Di sini tampak perbedaan penting antara "menjadi sempurna" dan "menjadi tempat berlangsungnya kesempurnaan". Bahasa kedua lebih dekat dengan struktur metafisis al-Jīlī. Manusia sempurna bukan sumber kesempurnaan, melainkan penerima dan manifestasi yang paling lengkap dari prinsip-prinsip kesempurnaan. Distingsi ini sangat penting agar bahasa tasawuf mengenai tajallī tidak tergelincir menjadi penyamaan antara Tuhan dan manusia.

Al-Jīlī juga memberikan tempat penting bagi dimensi lahir dan batin. Kesempurnaan tidak dicapai dengan meniadakan syariat demi pengalaman batin. Kajian terhadap konsep al-Jīlī menunjukkan adanya hubungan antara pengamalan aspek lahiriah agama dan penghayatan batiniah terhadap makna ibadah.[532] Struktur tersebut memperlihatkan

bahwa kesempurnaan manusia tidak identik dengan pengalaman mistik yang terlepas dari pembentukan etis dan praksis keagamaan.

Karena itu, *insān kāmil* dalam al-Jīlī mengandung tiga lapisan yang saling berkaitan. Pertama, lapisan ontologis yang menjelaskan kedudukan manusia dalam struktur keberadaan. Kedua, lapisan epistemologis yang berkaitan dengan pengetahuan dan penyaksian. Ketiga, lapisan etis-spiritual yang menentukan bagaimana manusia menempuh proses penyucian dan pengaktualan potensi dirinya. Ketiganya tidak boleh dipisahkan jika konsep tersebut hendak dipahami secara utuh.

Salah satu kekuatan al-Jīlī adalah kemampuannya menghubungkan metafisika dengan struktur perjalanan manusia. Kesempurnaan bukan sekadar keadaan yang didefinisikan secara abstrak, tetapi memiliki dimensi proses melalui pendakian spiritual. Dalam perspektif ini, manusia memiliki kemungkinan untuk mendekati kualitas-kualitas kesempurnaan melalui latihan spiritual, meskipun kesempurnaan absolut tidak boleh dipahami sebagai pencapaian manusia yang menghapus perbedaan antara makhluk dan al-Ḥaqq.

Di sinilah konsep al-Jīlī dapat menjadi jembatan menuju *insān mutakhalliq*. Namun, jembatan tersebut harus dibangun secara selektif. Tidak seluruh perangkat metafisis al-Jīlī perlu dipindahkan menjadi kategori psikologis atau pedagogis. *Tajallī*, misalnya, memiliki kedalaman ontologis yang tidak dapat direduksi menjadi sekadar "perubahan perilaku". Sebaliknya, dimensi etis dari perjalanan menuju kesempurnaan dapat diterjemahkan ke dalam bahasa pembentukan karakter tanpa mengklaim bahwa seluruh metafisika tajallī telah terbukti secara empiris. Monograf ini memandang bahwa justru pada

titik tersebut diperlukan disiplin konseptual. *Insān mutakhalliq* tidak dibangun untuk menggantikan metafisika al-Jīlī dengan psikologi modern, melainkan untuk mengambil pertanyaan transformasional yang terkandung di dalamnya: bagaimana manusia mengubah struktur batinnya sehingga nilai-nilai kebajikan tidak lagi berhenti sebagai pengetahuan, tetapi menjadi karakter yang hidup?

Jawaban terhadap pertanyaan tersebut akan menggeser pusat perhatian dari "manusia yang telah sempurna" menuju "manusia yang terus membentuk dirinya". Pergeseran ini bukan pelemahan konsep *insān kāmil*, melainkan pembacaan pedagogis-etis terhadap daya transformatifnya.

Dimensi Akhlak dalam Konsep Insan Kamil

Konsep *insān kāmil* akan kehilangan sebagian besar daya transformatifnya apabila kesempurnaan dipisahkan dari akhlak. Meskipun istilah *insān kāmil* berkembang terutama dalam kerangka metafisis dan antropologis tasawuf, manusia sempurna tidak dapat dipahami sebagai realitas yang hanya menyangkut struktur ontologis. Kesempurnaan harus menemukan bentuk fenomenalnya dalam cara manusia memperlakukan dirinya, orang lain, alam, dan terutama dalam orientasinya kepada Allah.

Pada titik ini, akhlak berfungsi sebagai medan aktualisasi. Pengetahuan tentang kebenaran yang tidak mengubah watak belum mencapai bentuk pengetahuan yang dikehendaki tradisi tasawuf. Demikian pula pengalaman spiritual yang tidak melahirkan kerendahan hati, kasih sayang, keadilan, pengendalian diri, dan tanggung jawab sosial tidak cukup untuk disebut sebagai kesempurnaan manusia.

Akhlak menjadi indikator penting karena di dalamnya dimensi batin mengambil bentuk yang dapat dialami dalam tindakan.

Hal tersebut membantu menjelaskan hubungan antara *ma'rifah* dan *takhalluq*. Ma'rifah menunjuk kepada kedalaman pengenalan; *takhalluq* menunjuk kepada proses pembentukan diri sesuai dengan nilai yang telah dikenali. Keduanya tidak identik. Seseorang dapat mengetahui nilai kesabaran tetapi belum sabar; dapat memahami keadilan tetapi belum adil; dapat berbicara mengenai tawaduk tetapi masih dikuasai kesombongan. Jarak antara pengetahuan dan karakter merupakan ruang transformasi yang sangat penting.

Dalam tradisi tasawuf, proses tersebut berkaitan dengan *riyāḍah al-nafs*, *mujāhadah*, *muḥāsabah*, dan penyucian jiwa. Istilah-istilah tersebut menunjukkan bahwa akhlak bukan sekadar seperangkat aturan eksternal. Akhlak harus menjadi disposisi batin yang terbentuk melalui latihan. Karena itu, manusia yang baik tidak hanya "melakukan kebaikan" sesekali; kebaikan secara perlahan menjadi struktur kecenderungan dirinya.

Pembacaan terhadap al-Jīlī memperlihatkan bahwa jalan menuju kesempurnaan juga mencakup pengintegrasian dimensi lahir dan batin. Praktik keagamaan tidak berhenti pada bentuk formal, tetapi diarahkan kepada penghayatan makna batinnya.[533] Struktur ini penting bagi konstruksi *insān mutakhalliq*, sebab transformasi karakter tidak mungkin hanya bergantung pada pengetahuan normatif. Ia membutuhkan pengulangan praksis yang membentuk kecenderungan jiwa.

Dimensi akhlak juga mencegah konsep *insān kāmil* berubah menjadi elitisme spiritual. Jika kesempurnaan dipahami hanya sebagai

kemampuan mengalami keadaan batin tertentu atau menguasai pengetahuan metafisis, maka muncul kemungkinan pemisahan antara "orang yang tahu" dan kehidupan moralnya. Akhlak justru menguji klaim spiritualitas melalui konsekuensi praktisnya. Kedalaman batin harus terlihat dalam cara seseorang menggunakan kekuasaan, menghadapi perbedaan, mengendalikan dorongan, memperlakukan yang lemah, dan menerima keterbatasan dirinya.

Di sinilah konsep *takhalluq* memiliki daya kritis. Takhalluq tidak cukup diterjemahkan sebagai "meniru sifat Tuhan". Formulasi demikian memerlukan batas teologis yang tegas. Allah adalah *al-Khāliq*, sedangkan manusia adalah makhluk dan 'abd. Ketika tradisi tasawuf berbicara tentang pembentukan akhlak yang terkait dengan nama dan sifat Ilahi, yang dimaksud bukanlah pemindahan sifat ketuhanan ke dalam esensi manusia. Yang berubah ialah kualitas moral dan spiritual manusia sebagai makhluk: kasih sayang manusia tetap kasih sayang makhluk; keadilan manusia tetap keadilan makhluk; kebijaksanaan manusia tetap terbatas.

Distingsi tersebut membuat *takhalluq* lebih dapat dipahami sebagai transformasi orientasi daripada transformasi ontologis. Manusia tidak menjadi Tuhan; manusia menjadi lebih manusiawi karena orientasi hidupnya semakin tertata oleh nilai-nilai yang diakui sebagai kebajikan. Pada titik inilah tasawuf dapat dibaca sebagai proyek pembentukan manusia, bukan sekadar pencarian pengalaman mistik.

Dimensi akhlak juga memberikan ukuran terhadap keberhasilan transformasi. Keberhasilan tidak diukur hanya melalui pengalaman subjektif, tetapi melalui perubahan yang relatif stabil dalam disposisi perilaku. Manusia yang sebelumnya mudah dikuasai amarah, misalnya,

tidak menjadi sempurna hanya karena memahami keutamaan kesabaran. Transformasi baru memiliki makna ketika kesabaran mulai menjadi kemampuan aktual dalam menghadapi situasi yang sebelumnya memicu reaksi destruktif.

Kerangka tersebut membawa konsep *insān kāmil* dari wilayah metafisika menuju antropologi praksis. Kesempurnaan bukan hanya sesuatu yang dipikirkan; ia harus dihidupkan. Manusia menjadi ruang tempat nilai memperoleh bentuk. Dalam perspektif inilah akhlak bukan pelengkap dari *insān kāmil*, melainkan salah satu manifestasi paling nyata dari kesempurnaan yang dimaksud.

Monograf ini kemudian mengembangkan *insān mutakhalliq* sebagai manusia yang menjalani transformasi tersebut secara sadar dan berkelanjutan. Ia belum mengklaim kesempurnaan. Identitasnya justru ditentukan oleh keterbukaan terhadap pembentukan diri. Ia mengetahui bahwa antara nilai dan aktualisasi terdapat jarak, dan bahwa jarak tersebut hanya dapat diperkecil melalui latihan, refleksi, koreksi diri, serta konsistensi praksis.

Persamaan dan Perbedaan Insan Kamil dan Insan Mutakhalliq

Insān kāmil dan *insān mutakhalliq* berangkat dari intuisi yang sama: manusia tidak boleh dipahami semata-mata sebagai makhluk biologis atau sosial, sebab manusia memiliki kemungkinan transformasi yang melampaui keadaan faktualnya. Keduanya menolak antropologi yang menganggap manusia selesai pada bentuk empirisnya. Manusia selalu mengandung kemungkinan untuk menjadi lebih baik, lebih sadar, lebih beradab, dan lebih dekat kepada tujuan spiritual keberadaannya. Persamaan pertama terletak pada orientasi transformasional. Dalam

konsep *insān kāmil*, manusia bergerak menuju kesempurnaan melalui penyucian, pengetahuan, dan aktualisasi potensi spiritual. Dalam *insān mutakhalliq*, gerak tersebut diterjemahkan sebagai proses pembentukan karakter melalui *takhalluq*. Keduanya sama-sama menolak gagasan bahwa kualitas manusia ditentukan secara final oleh keadaan awalnya.

Persamaan kedua adalah sentralitas akhlak. Walaupun *insān kāmil* memiliki dimensi ontologis dan metafisis yang lebih kuat, kesempurnaan tidak dapat dipisahkan dari kualitas moral. *Insān mutakhalliq* menempatkan dimensi tersebut di pusat konstruksinya. Dengan demikian, *mutakhalliq* bukan konsep yang berdiri di luar tradisi *insān kāmil*, melainkan upaya memfokuskan salah satu implikasi terpentingnya: manusia harus mengalami perubahan kualitas diri.

Persamaan ketiga terdapat pada relasi antara batin dan tindakan. Kesempurnaan maupun *takhalluq* sama-sama mengandaikan bahwa transformasi sejati dimulai dari dalam tetapi tidak berhenti di dalam. Kesadaran batin harus memperoleh ekspresi dalam perilaku. Perbedaan antara keduanya muncul terutama pada titik berat konseptual, bukan pada orientasi dasarnya.

Perbedaan pertama bersifat ontologis-metafisis. *Insān kāmil* dalam Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī ditempatkan dalam struktur realitas yang berkaitan dengan tajallī, manusia sebagai mikrokosmos, *al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*, dan hubungan antara manusia dengan keseluruhan kosmos.[534] *Insān mutakhalliq*, sebagaimana dikonstruksikan dalam monograf ini, tidak dimaksudkan sebagai kategori ontologis baru dalam struktur kosmos. Ia merupakan kategori antropologis-etis yang menjelaskan modus pembentukan manusia.

Perbedaan kedua terletak pada temporalitas. *Insān kāmil* cenderung menunjuk kepada keadaan atau kualitas kesempurnaan yang menjadi horizon tertinggi. *Insān mutakhalliq* justru menonjolkan gerak. Kata *mutakhalliq* secara konseptual mengandung penekanan pada proses pembentukan karakter. Ia menunjuk kepada manusia yang sedang mengerjakan dirinya, bukan manusia yang telah menyatakan dirinya selesai.

Perbedaan ketiga berkaitan dengan epistemologi. *Insān kāmil* memiliki hubungan erat dengan *ma'rifah* dan pengetahuan tentang struktur realitas. Dalam *insān mutakhalliq*, pengetahuan tetap penting, tetapi nilai pengetahuan diuji melalui kemampuannya mengubah disposisi moral. Pengetahuan yang tidak membentuk karakter dipandang belum mencapai integrasi yang dikehendaki konsep tersebut.

Perbedaan keempat adalah persoalan akses. *Insān kāmil* sebagai kategori metafisis dapat mencapai tingkat abstraksi yang sangat tinggi. Ia menjelaskan manusia dalam kaitannya dengan kosmos dan Realitas Mutlak. *Insān mutakhalliq* dirancang agar dapat berbicara pada tingkat eksistensi manusia konkret: bagaimana seseorang membentuk kesabaran, kejujuran, tanggung jawab, kasih sayang, pengendalian diri, dan kebijaksanaan dalam kehidupan nyata.

Namun, perbedaan itu tidak boleh dibesar-besarkan. *Mutakhalliq* bukan "versi sekuler" dari *insān kāmil*, dan bukan pula koreksi yang menolak metafisika tasawuf. Ia merupakan konstruksi interpretatif yang mengambil orientasi transformasional dari tradisi tersebut lalu menempatkan proses pembentukan akhlak sebagai pusat analisis. Dari sini dapat dirumuskan hubungan yang lebih produktif: *insān kāmil*

adalah horizon, sedangkan *insān mutakhalliq* adalah modus perjalanan; *insān kāmil* menampilkan paradigma kesempurnaan, sedangkan *insān mutakhalliq* menampilkan dinamika pembentukannya; *insān kāmil* menjelaskan "manusia seperti apa yang paling sempurna", sedangkan *insān mutakhalliq* menjelaskan "manusia seperti apa yang terus-menerus membentuk dirinya menuju kualitas tersebut".

Relasi tersebut menghasilkan sebuah kontinuitas sekaligus diferensiasi. Kontinuitas diperlukan agar *insān mutakhalliq* tidak kehilangan akar tradisionalnya. Diferensiasi diperlukan agar konsep tersebut tidak sekadar menjadi pengulangan istilah *insān kāmil* dengan nama baru.

Secara filosofis, konstruksi ini juga menghindarkan kita dari dua ekstrem. Ekstrem pertama ialah idealisme yang menggambarkan manusia sempurna tanpa menjelaskan proses aktualisasinya. Ekstrem kedua ialah pragmatisme moral yang berbicara tentang perilaku tanpa horizon transendental. *Insān mutakhalliq* berusaha menempati ruang antara keduanya: memiliki horizon transendental, tetapi bekerja melalui proses etis yang konkret.

Mengapa Insan Mutakhalliq?

Pertanyaan mengenai perlunya konsep *insān mutakhalliq* muncul ketika konsep manusia sempurna menghadapi persoalan penerjemahan. Sebuah konsep dapat memiliki kedalaman metafisis yang luar biasa, tetapi tetap menyisakan persoalan apabila manusia kontemporer memerlukan bahasa yang lebih dekat dengan proses pembentukan dirinya. Istilah *insān mutakhalliq* ditawarkan untuk

mengisi ruang tersebut. Persoalan utamanya bukan bahwa konsep *insān kāmil* tidak memadai, melainkan bahwa kata "sempurna" mudah dipahami secara statis. Dalam penggunaan sehari-hari, kesempurnaan cenderung menunjuk kepada kondisi final: sesuatu telah mencapai bentuk terbaiknya. Padahal manusia hidup dalam waktu, mengalami perubahan, menghadapi kegagalan, melakukan koreksi, dan terus berhadapan dengan keterbatasan. Jika antropologi spiritual hendak berbicara secara serius mengenai manusia konkret, proses menjadi tidak dapat diabaikan.

Mutakhalliq menempatkan proses tersebut di pusat perhatian. Manusia tidak pertama-tama didefinisikan oleh klaim bahwa ia telah sempurna, melainkan oleh kesediaannya untuk terus dibentuk oleh kebajikan. Di dalamnya terkandung dimensi aktif: manusia melakukan latihan, mengoreksi kecenderungan, mengolah dorongan, membangun kebiasaan, menguji niat, dan menerjemahkan nilai menjadi tindakan.

Konstruksi tersebut penting karena transformasi manusia tidak berlangsung hanya melalui pemindahan informasi. Seseorang dapat mengetahui banyak hal mengenai tasawuf tanpa mengalami transformasi tasawufiah. Ia dapat menguasai terminologi *ma'rifah*, *mujāhadah*, *tazkiyah*, *tawakkal*, dan *riḍā*, tetapi pengetahuan terminologis tersebut belum dengan sendirinya membentuk karakter. Jarak antara mengetahui dan menjadi merupakan salah satu persoalan paling mendalam dalam pendidikan manusia.

Dalam kerangka itu, *insān mutakhalliq* dapat dipahami sebagai manusia yang menjadikan akhlak sebagai proyek eksistensial. Akhlak tidak lagi sekadar aturan yang berada di luar dirinya, tetapi menjadi kualitas yang secara bertahap terinternalisasi. Kejujuran, misalnya,

bukan hanya tindakan mengatakan sesuatu yang benar ketika menguntungkan, melainkan pembentukan struktur batin yang menolak manipulasi. Kesabaran bukan sekadar menahan diri pada satu peristiwa, tetapi kemampuan mengelola respons secara berulang. Tawaduk bukan gaya bahasa, melainkan kemampuan mengakui keterbatasan tanpa kehilangan martabat.

Konsep ini juga memiliki relevansi epistemologis. Manusia *mutakhalliq* memahami bahwa pengetahuan mengenai dirinya tidak pernah selesai. Ia membutuhkan *muḥāsabah* karena dirinya sendiri menjadi objek yang harus terus diperiksa. Kesadaran semacam ini menghasilkan kerendahan hati intelektual: manusia tidak mudah menganggap dirinya telah mencapai apa yang sebenarnya baru ia pahami secara konseptual.

Pada titik ini, pemikiran Yedi Supriadi dapat dipertimbangkan sebagai salah satu sumber kontemporer yang relevan. Dalam karya-karya yang tersedia melalui kanal resminya, ia menempatkan jiwa, kesadaran diri, spiritualitas, dan pembentukan karakter sebagai unsur yang saling berkaitan dalam proses transformasi manusia.[535] Laman resmi penulis juga mencatat karya mengenai *Konsep Transformasi Diri*, *Pendidikan Spiritual Islam*, *Tazkiyatun Nafs*, *Pembentukan Karakter Insaniyah*, dan *Akhlak Tasawuf*.[536] Kehadiran karya-karya tersebut membuat pemikiran Yedi Supriadi relevan untuk ditempatkan dalam dialog kontemporer mengenai manusia yang mengalami transformasi, meskipun monograf ini tidak menganggapnya sebagai sumber genealogis bagi istilah *insān mutakhalliq*.

Kehati-hatian tersebut penting. *Insān mutakhalliq* merupakan konstruksi konseptual monograf ini. Ia tidak boleh dinisbatkan kepada

Yedi Supriadi, Ibn ‘Arabī, atau al-Jīlī apabila mereka tidak secara eksplisit menggunakan dan merumuskan istilah tersebut dalam makna yang sama. Pemikiran Yedi Supriadi dapat menjadi mitra dialog bagi dimensi transformasi diri dan pembentukan karakter, bukan sumber atribusi atas konstruksi istilah ini.

Mengapa kemudian istilah tersebut diperlukan? Karena ia memungkinkan antropologi spiritual berbicara mengenai manusia tanpa terjebak pada ilusi finalitas. Manusia ideal tetap diperlukan sebagai orientasi, tetapi manusia aktual selalu berada dalam proses. Kesempurnaan menjadi horizon regulatif; *takhalluq* menjadi disiplin eksistensial.

Ada pula alasan etis. Konsep *insān mutakhalliq* menempatkan tanggung jawab manusia terhadap pembentukan dirinya secara lebih jelas. Manusia tidak dapat mengatakan bahwa karakter adalah sesuatu yang sepenuhnya sudah selesai ditentukan. Ia memiliki ruang untuk melatih diri, memperbaiki kebiasaan, mengubah respons, dan mengembangkan kualitas moral. Pada saat yang sama, konsep tersebut tidak mengandaikan otonomi mutlak, sebab seluruh proses transformasi tetap berlangsung dalam horizon penghambaan kepada Allah. *Insān mutakhalliq* dapat dipandang sebagai antropologi proses. Ia menjelaskan manusia bukan sebagai produk final, tetapi sebagai makhluk yang terus berada dalam pembentukan. Dalam bahasa yang lebih filosofis, manusia bukan hanya *ens* yang memiliki kualitas tertentu; ia juga *fieri*, sesuatu yang terus menjadi. Namun “menjadi” dalam monograf ini tidak bersifat tanpa arah. Ia diarahkan oleh kebajikan, pengenalan kepada Allah, pengendalian diri, dan tanggung jawab moral.

Insan Mutakhalliq sebagai Rekonstruksi Konseptual

Insān mutakhalliq pada akhirnya harus ditempatkan secara tegas sebagai rekonstruksi konseptual, bukan sebagai klaim bahwa tradisi tasawuf klasik telah memiliki istilah tersebut dalam pengertian yang identik. Rekonstruksi diperlukan karena tradisi tidak hanya diwarisi; ia juga dibaca, diuji, dan dikembangkan kembali ketika menghadapi persoalan manusia yang berubah. Kesetiaan intelektual kepada tradisi bukan berarti mengulang terminologi masa lalu tanpa transformasi konseptual.

Titik berangkat rekonstruksi ini adalah *insān kāmil*. Ibn 'Arabī menyediakan horizon metafisis mengenai manusia sebagai cermin komprehensif, sementara al-Jīlī mengelaborasinya melalui sistem *tajallī*, manusia sempurna, dan *Nūr Muḥammad*.[537] Akan tetapi, kedua konstruksi tersebut berada terutama pada tingkat metafisika dan antropologi spiritual. Monograf ini mengambil implikasi transformasionalnya lalu mengajukan kategori yang lebih menonjolkan proses pembentukan karakter.

Insān mutakhalliq karena itu dapat dirumuskan sebagai manusia yang secara sadar dan berkelanjutan membentuk dirinya melalui internalisasi kebajikan, penyucian orientasi batin, disiplin spiritual, refleksi diri, dan penerjemahan nilai ke dalam perilaku, dalam horizon penghambaan kepada Allah. Definisi ini mengandung beberapa unsur yang tidak dapat dipisahkan.

Pertama, terdapat unsur kesadaran. Transformasi tidak cukup berlangsung sebagai perubahan perilaku yang tidak disadari. Manusia perlu memahami kecenderungannya, mengenali kelemahan dirinya, dan menyadari arah perubahan yang hendak ditempuh. Kesadaran

memungkinkan proses pembentukan diri menjadi reflektif. Kedua, terdapat unsur keberulangan. Karakter tidak dibangun melalui satu tindakan heroik, melainkan melalui pola tindakan yang berulang. Di sinilah *takhalluq* memiliki dimensi habitus. Kebajikan harus memperoleh bentuk yang relatif stabil sehingga tidak sepenuhnya bergantung pada suasana hati atau kondisi eksternal.

Ketiga, terdapat unsur integrasi antara batin dan lahir. Transformasi batin yang tidak melahirkan perubahan perilaku belum mencapai bentuk penuh *takhalluq*. Sebaliknya, perilaku yang baik tanpa orientasi batin dapat kehilangan kedalaman spiritualnya. Manusia *mutakhalliq* berusaha menyatukan niat, kesadaran, kebiasaan, dan tindakan.

Keempat, terdapat unsur orientasi transendental. *Mutakhalliq* bukan sekadar proyek pengembangan diri dalam pengertian psikologi populer. Tujuannya bukan hanya menjadi individu yang lebih produktif, percaya diri, atau adaptif. Transformasi diarahkan kepada pembentukan manusia yang lebih tunduk kepada Allah, lebih jernih dalam orientasi hidup, dan lebih bertanggung jawab terhadap sesama.

Kelima, terdapat unsur keterbatasan ontologis. Manusia *mutakhalliq* tidak pernah menjadi Tuhan. Ia tidak memperoleh sifat-sifat Ilahi secara dzati. Ketika berbicara mengenai pembentukan akhlak yang selaras dengan nilai-nilai Ilahi, yang dimaksud adalah perubahan pada kualitas tindakan dan orientasi manusia sebagai makhluk. Batas ini merupakan syarat teologis agar *takhalluq* tidak disalahpahami sebagai *ḥulūl*, *ittiḥād*, atau penghapusan perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk.

Keenam, terdapat unsur keterbukaan. Manusia *mutakhalliq* tidak menganggap dirinya telah selesai. Justru kesadaran akan

ketidaksempurnaan menjadi energi moral untuk terus melakukan *muḥāsabah*. Kesempurnaan dalam arti mutlak tetap menjadi milik Allah, sedangkan manusia menjalani proses mendekati kualitas kebajikan tanpa mengklaim kesempurnaan absolut.

Rekonstruksi ini sekaligus memungkinkan dialog antara tasawuf klasik dan pemikiran kontemporer. Dalam karya-karya Yedi Supriadi yang dapat diverifikasi melalui sumber resminya, terdapat perhatian terhadap transformasi diri, pembentukan karakter insaniyah, pendidikan spiritual, *tazkiyat al-nafs*, dan relasi antara jiwa dengan pembentukan perilaku.[538] Unsur-unsur tersebut tidak digunakan untuk mengatakan bahwa Yedi Supriadi telah merumuskan *insān mutakhalliq*. Yang dapat dikatakan ialah bahwa pemikirannya menyediakan salah satu ruang dialog kontemporer bagi dimensi prosesual yang menjadi pusat konstruksi ini.

Rekonstruksi tersebut menghasilkan suatu pergeseran penting dalam antropologi tasawuf: dari ontologi kesempurnaan menuju etika pembentukan diri. Pergeseran ini tidak berarti meninggalkan ontologi. Sebaliknya, ia membuat implikasi ontologis dapat diterjemahkan ke dalam kehidupan etis. Manusia dipandang memiliki kemungkinan spiritual tertentu justru agar kemungkinan tersebut diwujudkan melalui proses kehidupan.

Pada tingkat praksis, *insān mutakhalliq* dapat dikenali melalui integrasi beberapa kemampuan: kemampuan mengendalikan dorongan, kemampuan melakukan refleksi diri, kemampuan menerima koreksi, kemampuan mengubah pengetahuan menjadi tindakan, kemampuan menjaga orientasi moral dalam situasi sulit, dan kemampuan mempertahankan kebajikan ketika tidak memperoleh

penghargaan eksternal. Semua itu merupakan manifestasi dari satu prinsip: karakter bukan sesuatu yang sekadar dimiliki, melainkan sesuatu yang dibentuk.

Konsepsi ini juga memberikan kritik terhadap spiritualitas yang terlalu berorientasi pada pengalaman. Pengalaman batin dapat memiliki nilai penting, tetapi ia tidak boleh menjadi satu-satunya ukuran transformasi. Pengalaman harus diuji melalui perubahan karakter. Demikian pula pengetahuan metafisis perlu diuji melalui kerendahan hati dan tanggung jawab. Semakin tinggi klaim spiritual seseorang, semakin besar tuntutan etis yang seharusnya mengikutinya.

Dalam kerangka tersebut, *insān mutakhalliq* bukan "manusia sempurna versi baru". Ungkapan demikian justru akan menghilangkan perbedaan konseptual yang hendak dibangun. Ia adalah kategori yang menekankan perjalanan menuju kesempurnaan. Jika *insān kāmil* menunjukkan horizon manusia yang utuh, *insān mutakhalliq* menjelaskan manusia yang sedang mengusahakan keutuhan tersebut melalui pembentukan akhlak.

Proposisi akhirnya dapat dirumuskan demikian: kesempurnaan manusia memperoleh makna eksistensial ketika ia diterjemahkan menjadi proses pembentukan karakter; dan proses pembentukan karakter memperoleh arah transendental ketika ia ditempatkan dalam horizon kesempurnaan manusia sebagai hamba Allah. Di antara dua kutub itulah *insān mutakhalliq* berdiri.

Konstruksi ini menjaga kesinambungan dengan warisan tasawuf sekaligus membuka ruang pembaruan. Ia tidak menghapus *insān kāmil*, tetapi mengubah pertanyaan yang diajukan kepadanya. Pertanyaannya bukan lagi semata-mata "siapakah manusia sempurna?", melainkan

juga “bagaimana manusia konkret mengerjakan dirinya agar semakin dekat dengan kualitas kemanusiaan yang sempurna?” Pergeseran pertanyaan tersebut merupakan inti rekonstruksi konseptual ini.

Dengan demikian, *insān mutakhalliq* dapat ditempatkan sebagai paradigma manusia transformatif: manusia yang tidak menganggap dirinya selesai, tidak memutus hubungan antara spiritualitas dan akhlak, tidak memisahkan pengetahuan dari perubahan diri, serta tidak menghapus batas antara makhluk dan al-Khāliq. Ia hidup dalam ketegangan kreatif antara keterbatasan dan kemungkinan, antara keadaan aktual dan cita-cita, antara pengetahuan dan pengamalan, antara manusia sebagaimana adanya dan manusia sebagaimana seharusnya menjadi.

DEFINISI DAN LANDASAN INSAN MUTAKHALLIQ

Makna Linguistik *Mutakhalliq*

Istilah *mutakhalliq* secara kebahasaan berakar pada kata Arab *khuluq* atau *akhlāq*, yang berada dalam medan semantik akar *kh-l-q*. Akar tersebut memiliki hubungan dengan makna penciptaan, pembentukan, pengukuran, dan bentuk; sementara *khuluq* menunjuk pada dimensi batin manusia yang berhubungan dengan perangai, disposisi, dan kualitas moral. Al-Rāghib al-Aṣfahānī membedakan *khalq* sebagai bentuk yang ditangkap oleh penglihatan dan *khuluq* sebagai kualitas yang ditangkap oleh penghayatan batin. Pembedaan tersebut penting karena memperlihatkan bahwa akhlak bukan sekadar perilaku yang tampak, melainkan konfigurasi interior yang kemudian memperoleh ekspresi lahiriah.[539]

Secara morfologis, *mutakhalliq* merupakan bentuk *ism al-fā'il* dari *takhallaqa*, yang mengandung pengertian mengambil, mengenakan, membentuk, atau mengusahakan suatu *khuluq* sebagai kualitas diri. Maknanya karena itu tidak identik dengan "orang yang memiliki akhlak" dalam pengertian statis. *Mutakhalliq* menunjuk pada subjek yang berada dalam proses pembentukan akhlak. Di dalamnya terkandung dimensi kesengajaan, latihan, pengulangan, dan internalisasi. Dengan demikian, kata tersebut sejak tingkat kebahasaan telah menyimpan suatu filsafat manusia: manusia bukan hanya makhluk yang *mempunyai* karakter, tetapi makhluk yang dapat membentuk dan dibentuk melalui kebiasaan moral. Perbedaan antara "berakhlak" dan "*mutakhalliq*" menjadi signifikan ketika istilah ini ditempatkan dalam kerangka

tasawuf. “Berakhlak” dapat menunjuk kepada keadaan faktual bahwa seseorang berperilaku baik; sedangkan *takhalluq* menunjuk kepada proses menjadikan kebaikan sebagai struktur batin yang relatif menetap. Dengan kata lain, yang menjadi perhatian bukan hanya tindakan, tetapi transformasi sumber tindakan. Seseorang dapat melakukan satu tindakan dermawan karena tekanan sosial, reputasi, kepentingan ekonomi, atau dorongan moral yang sesaat. Tindakan itu belum dengan sendirinya membuktikan bahwa kedermawanan telah menjadi *khuluq*. Akhlak dalam pengertian yang lebih mendalam menuntut perubahan pada cara seseorang menilai, menghendaki, merasakan, dan bertindak.

Pengertian tersebut menemukan resonansinya dalam tradisi etika kebajikan. Al-Ghazālī, ketika membahas akhlak, menempatkan *khuluq* sebagai keadaan jiwa yang melahirkan tindakan secara relatif mudah tanpa selalu memerlukan deliberasi panjang. Di sini akhlak berada di antara keputusan sadar[540]n spontanitas karakter. Ia bukan refleks biologis, tetapi juga bukan keputusan rasional yang selalu dimulai dari nol. Justru keberhasilan pendidikan moral tampak ketika pertimbangan normatif telah sedemikian terinternalisasi sehingga kebaikan menjadi kecenderungan yang hidup.[2]

Dimensi pembentukan itu membedakan *takhalluq* dari sekadar imitasi. Meniru bentuk luar perilaku orang saleh belum tentu berarti menjadi *mutakhalliq*. Seorang manusia dapat mengadopsi bahasa kesantunan, pakaian kesalehan, atau ritual tertentu tanpa perubahan mendalam pada orientasi dirinya. *Takhalluq* menghendaki korespondensi antara bentuk lahir dan struktur batin. Karena itu, istilah ini tidak tepat diterjemahkan hanya sebagai “berperilaku baik”. Ia lebih

dekat kepada pengertian “membentuk diri melalui akhlak” atau “menginternalisasi kualitas moral hingga menjadi disposisi karakter”.

Pada titik ini terdapat persoalan teologis yang tidak boleh diabaikan. Dalam literatur tasawuf dikenal ungkapan *takhalluq bi-akhlāq Allāh*. Ungkapan tersebut memang memiliki sejarah panjang dalam pembahasan etika spiritual, tetapi tidak bol[541]begitu saja dinisbatkan sebagai hadis Nabi ﷺ. Kajian akademik mengenai *al-Maqṣad al-Asnā* menunjukkan bahwa transmisi ungkapan tersebut tidak memenuhi standar kritik hadis dan oleh sejumlah ahli hadis dinilai tidak memiliki dasar yang dapat dipertanggungjawabkan sebagai hadis.

Kehati-hatian tersebut justru memperkuat, bukan melemahkan, konsep *mutakhalliq*. Jika istilah tersebut digunakan, ia harus dipahami dalam batas teologis yang ketat: manusia tidak “menjadi seperti Allah”, tidak memperoleh sifat ketuhanan secara dzati, dan tidak menghapus perbedaan antara *al-Khāliq* dan makhluk. Al-Ghazālī secara khusus mempertahankan jarak ontologis antara Tuhan dan hamba ketika menjelaskan kemungkinan etis manusia mengambil bagian tertentu dari makna nama-nama Ilah

Dari sini dapat dikembangkan pemahaman linguistik yang lebih memadai: *mutakhalliq* adalah manusia yang menjadikan pembentukan *khuluq* sebagai proyek eksistensial. Ia bukan sekadar pelaku tindakan moral, melainkan subjek yang mengolah sumber batinnya agar tindakan moral muncul dari karakter yang telah terbentuk. Dalam pengertian ini, *takhalluq* menghubungkan bahasa, psikologi moral, pendidikan jiwa, dan spiritualitas. Kata tersebut menyiratkan bahwa manusia selalu berada dalam kemungkinan untuk menjadi lebih baik atau lebih buruk karena karakter bukan sesuatu yang sepenuhnya

selesai sejak awal. Posisi ini juga menghindarkan konsep *mutakhalliq* dari dua reduksionisme. Reduksionisme pertama menyempitkan akhlak menjadi perilaku eksternal. Reduksionisme kedua menganggap karakter sebagai sesuatu yang sepenuhnya bawaan dan karenanya hampir tidak dapat ditransformasikan. *Takhalluq* berada di antara keduanya: manusia membawa kecenderungan, tetapi melalui pendidikan, latihan, kesadaran, lingkungan, teladan, dan disiplin spiritual, kecenderungan tersebut dapat diarahkan.

Secara linguistik *mutakhalliq* mengandung tiga lapisan makna sekaligus: pembentukan disposisi batin, manifestasi disposisi tersebut dalam tindakan, dan proses berkelanjutan menuju kualitas karakter yang lebih baik. Ketiga lapisan itu akan menjadi fondasi bagi dimensi terminologis, ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang dibahas berikutnya. *Mutakhalliq* pada akhirnya bukan kategori status, melainkan kategori proses; bukan gelar kesempurnaan, melainkan orientasi pembentukan diri.

Makna Terminologis

Secara terminologis, *insan mutakhalliq* dapat dirumuskan sebagai manusia yang secara sadar dan berkelanjutan membentuk struktur batinnya melalui internalisasi nilai-nilai kebajikan sehingga nilai tersebut menjadi disposisi karakter dan terwujud dalam tindakan. Rumusan ini sengaja menempatkan *mutakhalliq* sebagai kategori dinamis. Ia tidak menunjuk kepada manusia yang telah mencapai kesempurnaan absolut, melainkan kepada manusia yang menjadikan transformasi moral-spiritual sebagai modus keberadaannya. Pengertian demikian perlu dibedakan dari konsep *insān kāmil*. Dalam sejarah

tasawuf falsafi, *insān kāmil* memperoleh artikulasi metafisis yang sangat luas, terutama dalam pemikiran Ibn ‘Arabī dan ‘Abd al-Karīm al-Jīlī. Al-Jīlī mengembangkan konsep manusia sempurna dalam kerangka yang menghubungkan dimensi spiritual, metafisis, dan aktualisasi kualitas manusia.[542] Namun *insan mutakhalliq* tidak harus identik dengan *insān kāmil*. Yang pertama lebih menekankan proses etis-spiritual pembentukan diri, sedangkan yang kedua, dalam tradisi tertentu, dapat mencakup klaim metafisis mengenai struktur kesempurnaan manusia.

Pembedaan ini penting karena istilah “manusia sempurna” mudah disalahpahami sebagai keadaan ontologis yang telah final. Konsep *mutakhalliq* justru mempertahankan ketegangan produktif antara keadaan aktual dan kemungkinan transformatif. Manusia dinilai bukan hanya berdasarkan apa yang telah dicapainya, tetapi juga berdasarkan arah pembentukan dirinya. Seorang manusia yang masih bergulat dengan kelemahan tetapi secara jujur melakukan *tazkiyat al-nafs*, koreksi diri, dan pembiasaan kebajikan dapat berada dalam horizon *takhalluq* lebih kuat daripada seseorang yang memiliki citra kesalehan tetapi tidak mengalami transformasi batin.

Di sinilah *mutakhalliq* bertemu dengan teori kebajikan dalam filsafat moral. Alasdair MacIntyre memandang kebajikan bukan sekadar kepatuhan terhadap aturan,[543]lainkan kualitas yang memungkinkan manusia mencapai kebaikan yang melekat pada praktik kehidupan dan membangun bentuk kehidupan yang memiliki tujuan. Ia menghubungkan kebajikan dengan praktik, narasi kehidupan, dan tradisi moral. Walaupun kerangka MacIntyre tidak identik dengan tasawuf, terdapat titik temu metodologis: karakter tidak dibentuk oleh

keputusan moral yang terisolasi, tetapi oleh praksis yang berulang dan berada dalam horizon kebaikan tertentu.

Perbedaan fundamentalnya terletak pada sumber normativitas. Dalam MacIntyre, kebajikan dibaca dalam hubungan dengan *practice*, tradisi, dan telos kehidupan manusia; kerangka Islam, pembentukan akhlak tidak berhenti pada kebaikan yang dikonstruksi komunitas, melainkan berakar pada orientasi transenden kepada Allah dan teladan kenabian. Al-Qur'an menempatkan Rasulullah sebagai *uswah ḥasanah* bagi mereka yang mengharapkan Allah dan kehidupan akhirat serta banyak mengingat-Nya (Q.S. al-Aḥzāb 33: 21). Karena itu, *mutakhalliq* membutuhkan bukan hanya komunitas moral, melainkan horizon normatif yang melampaui preferensi sosial.

Charles Taylor memberikan titik perbandingan lain. Dalam *Sources of the Self*, ia menunjukkan bahwa identitas manusia selalu terkait dengan kerangka nilai yang memungkinkan seseorang membedakan kehidupan yang lebih atau kurang bermakna. Dari perspektif tersebut, manusia tidak pernah membentuk dirinya dalam ruang nilai yang kosong. Ia selalu hidup dalam suatu horizon yang menentukan apa yang dianggap layak dicintai, dikejar, atau ditolak. Pembacaan ini dapat membantu menjelaskan mengapa *mutakhalliq* bukan semata proyek perilaku: perubahan karakter mengandaikan perubahan orientasi nilai.

Namun, konsep Islam memberikan dimensi yang tidak sepenuhnya dapat direduksi ke dalam teori identitas moral modern. Jika identitas hanya dibentuk oleh kerangka evaluatif yang bersifat historis-kultural, maka sumber legitimasi nilai dapat tetap terbuka terhadap relativisasi. *Mutakhalliq* justru menempatkan transformasi manusia dalam hubungan dengan suatu tatanan normatif yang diyakini mendahului

subjektivitas manusia. Karena itu, pembentukan karakter tidak sekadar pertanyaan “manusia seperti apa yang ingin saya menjadi?”, melainkan “manusia seperti apa yang seharusnya saya menjadi di hadapan Allah?”

Pertanyaan kedua memiliki konsekuensi epistemologis dan etis. Ia menolak gagasan bahwa autentisitas identik denga[544]kspresi spontan diri. Manusia tidak otomatis menjadi baik hanya karena ia menjadi “dirinya sendiri”. Dalam kerangka *takhalluq*, diri justru perlu dididik, ditertibkan, dan ditransformasikan. Autentisitas bukan pembebasan dari semua norma, melainkan keselarasan antara diri yang telah ditempa dengan kebaikan yang secara normatif diakui.

Dari sudut tasawuf, proses tersebut berkaitan erat dengan *tazkiyah*, *mujāhadah*, *murāqabah*, *muḥāsabah*, dan pembiasaan amal. Karya kontemporer Syekh Dr. Yedi Supriadi juga menekankan bahwa pendidikan akhlak tidak memadai apabila berhenti pada penguasaan pengetahuan normatif; prinsip agama harus menjadi bagian dari kehidupan dan perilaku sehari-hari. Di sini tampak hubungan erat antara pendidikan dan *takhalluq*: pengetahuan merupakan prasyarat penting, tetapi transformasi terjadi ketika pengetahuan menjadi orientasi hidup.

Karena itu, *insan mutakhalliq* dapat dipahami melalui empat unsur terminologis. Pertama, kesadaran normatif, yakni pengenalan terhadap nilai yang harus diwujudkan. Kedua, latihan transformatif, yaitu usaha sistematis membentuk kecenderungan batin. Ketiga, inkorporasi karakter, yakni ketika kebajikan tidak lagi hadir sebagai tindakan terpisah tetapi menjadi disposisi. Keempat, manifestasi praksis, yakni kemampuan membawa karakter tersebut ke dalam relasi nyata dengan Tuhan, manusia, alam, pekerjaan, ilmu, dan kehidupan sosial.

Rumusan tersebut menghasilkan sebuah proposisi penting: *mutakhalliq* bukan manusia yang sekadar "mengetahui kebaikan", melainkan manusia yang mengalami perubahan hubungan antara pengetahuan, kehendak, dan tindakan. Jarak antara "mengetahui yang baik" dan "menjadi baik" menjadi wilayah utama *takhalluq*. Di sinilah konsep tersebut memperoleh kedalaman pedagogis sekaligus spiritual.

Landasan Ontologis

Landasan ontologis *insan mutakhalliq* bermula dari pertanyaan yang lebih mendasar daripada "bagaimana manusia berakhlak?" Pertanyaannya adalah: manusia macam apakah yang memungkinkan proses *takhalluq* itu terjadi? Jawabannya tidak dapat dibangun hanya dari teori perilaku. Manusia dalam perspektif Islam adalah makhluk yang memiliki dimensi jasmani, psikis, rasional, moral, dan spiritual, sekaligus berada dalam hubungan ketergantungan ontologis kepada Allah sebagai Pencipta.

Al-Qur'an menggambarkan manusia dalam ketegangan yang produktif. Manusia ditempatkan di bumi sebagai *khalīfah* (Q.S. al-Baqarah 2: 30), tetapi pada saat yang sama orientasi eksistensialnya diarahkan kepada pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[545] Dua ayat tersebut tidak seharusnya dibaca sebagai dua fungsi yang terpisah. Kekhalifahan menunjuk kepada dimensi tanggung jawab manusia dalam dunia, sedangkan penghambaan menunjuk kepada orientasi terdalam dari keberadaannya. *Mutakhalliq* lahir ketika keduanya bertemu: manusia mengolah dunia tanpa kehilangan kesadaran bahwa dirinya adalah hamba. Karena itu, ontologi *mutakhalliq* bukan ontologi otonomi absolut. Manusia bukan pusat

keberadaan yang menentukan makna secara mandiri. Ia adalah makhluk yang menerima keberadaannya sebelum mampu merefleksikannya. Kesadaran tersebut memiliki konsekuensi etis yang besar: jika eksistensi merupakan pemberian, maka kehidupan tidak semata ruang ekspresi kehendak, melainkan amanah.

Di sisi lain, posisi tersebut tidak berarti manusia pasif. Justru karena manusia memiliki kapasitas memilih dan bertindak, ia menjadi subjek moral. *Takhalluq* hanya bermakna apabila terdapat kemungkinan aktual untuk mengarahkan diri. Manusia bukan benda yang sekadar mengalami pembentukan dari luar; ia berpartisipasi secara sadar dalam pembentukan dirinya. Di sinilah konsep *mutakhalliq* menghindari determinisme sekaligus voluntarisme. Manusia tidak sepenuhnya bebas dari kondisi, tetapi ia juga tidak direduksi menjadi produk kondisi.

Perspektif Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī mengenai *insān kāmil* memperluas pembicaraan ini dengan menempatkan manusia dalam hubungan yang kompleks dengan nama-nama dan sifat-s[546]t Ilahi. Kajian mengenai al-Jīlī menunjukkan bahwa *insān kāmil* dipahami melalui kesempurnaan spiritual dan metafisis, dengan Nabi Muhammad ditempatkan sebagai paradigma manusia sempurna dalam kerangka pemikiran tersebut. Namun, konstruksi *mutakhalliq* dalam monograf ini tidak memerlukan seluruh komitmen metafisis *insān kāmil*. Yang diambil adalah wawasan bahwa manusia memiliki kapasitas untuk merealisasikan kualitas moral-spiritual dalam kehidupannya tanpa pernah menjadi identik dengan Tuhan.

Batas ontologis tersebut mutlak. Allah adalah *al-Khāliq*; manusia adalah makhluk. Allah tidak menjadi “mode[547]arakter” dalam arti manusia meniru Tuhan sebagai satu pribadi yang setara. Ketika sifat

seperti rahmah, ‘adl, atau karam digunakan sebagai horizon etis, manusia merealisasikannya dalam modus kemakhlukan yang terbatas, kontekstual, dan bergantung. Kajian mengenai al-Ghazālī memperlihatkan bahwa problem ini merupakan inti teologis *takhalluq*: bagaimana mengambil implikasi etis dari nama-nama Ilahi tanpa menghapus *tanzīh*, yakni ketakterbandingan Allah.

Ontologi *mutakhalliq* juga menolak pemisahan tajam antara tubuh dan jiwa. Akhlak selalu membutuhkan tubuh sebagai medium tindakan, sementara transformasi batin selalu terjadi dalam kehidupan konkret. Kesalehan yang hanya berlangsung dalam kesadaran internal tetapi tidak memengaruhi cara seseorang memperlakukan orang lain tidak memenuhi makna penuh *takhalluq*. Sebaliknya, perilaku lahiriah yang tidak memiliki integritas batin mudah berubah menjadi performativitas moral. Dalam perspektif tersebut, manusia adalah makhluk y[548] “menjadi”. Ia tidak berhenti pada apa yang telah diberikan kepadanya secara biologis. Ia memiliki sejarah moral. Setiap tindakan yang diulang membentuk kecenderungan; setiap kecenderungan yang dipelihara membentuk karakter; dan karakter yang terbentuk memengaruhi tindakan berikutnya. Dengan demikian, *mutakhalliq* adalah manusia yang menyadari dimensi temporal keberadaannya dan menjadikan perjalanan hidup sebagai proses pembentukan diri.

Gagasan ini menemukan padanan tertentu dalam pemikiran Charles Taylor mengenai diri sebagai subjek yang hidup dalam ruang moral. Identitas manusia tidak terbentuk hanya dari deskripsi psikologis tentang dirinya, tetapi dari apa yang dianggapnya bernilai dan layak diperjuangkan. Perbedaan dengan kerangka Islam terletak pada sumber terakhir nilai tersebut. Dalam kerangka *mutakhalliq*, ruang

moral tidak sekadar ditemukan dalam sejarah kebudayaan; ia ditafsirkan melalui wahyu, teladan kenabian, akal, dan pengalaman moral. Secara ontologis, *mutakhalliq* dengan demikian merupakan manusia yang berada di antara dua kutub: keterbatasan makhluk dan kemungkinan transformasi. Ia tidak dapat menjadi sempurna secara mutlak, tetapi ia dapat terus bergerak menuju kesempurnaan relatif dalam kualitas kehambaan. Justru ketidakselesaian itu membuat *takhalluq* menjadi proyek seumur hidup.

Landasan Epistemologis

Jika ontologi menjawab pertanyaan tentang "siapa manusia", epistemologi *insan mutakhalliq* menjawab pertanyaan tentang "bagaimana manusia mengetahui kebaikan yang harus diwujudkannya". Pertanyaan ini penting karena karakter yang baik tidak mungkin dibentuk tanpa pengetahuan mengenai apa yang baik, tetapi pengetahuan itu sendiri tidak otomatis menghasilkan transformasi.

Dalam perspektif Islam, sumber pengetahuan moral tidak dapat direduksi menjadi pengalaman subjektif. Wahyu memberikan horizon normatif yang memungkinkan manusia mengenali tujuan hidup dan batas-batas tindakan. Namun wahyu tidak bekerja dalam ruang kosong. Ia dibaca melalui akal, bahasa, tradisi keilmuan, pengalaman moral, dan refleksi manusia. Karena itu, epistemologi *mutakhalliq* bersifat integratif: wahyu menyediakan orientasi normatif, akal melakukan pemahaman dan penalaran, pengalaman menguji kedalaman internalisasi, sementara praktik membuktikan apakah pengetahuan telah berubah menjadi karakter. Al-Qur'an sendiri mengingatkan keterbatasan epistemik manusia ketika membahas *rūḥ*: manusia diberi

pengetahuan hanya sedikit (Q.S. al-Isrā' 17: 85).[549] Ayat tersebut tidak berarti manusia harus meninggalkan pencarian pengetahuan, melainkan menempatkan pengetahuan dalam horizon kerendahan hati epistemik. *Mutakhalliq* bukan manusia yang mengklaim mengetahui segala sesuatu tentang dirinya, Tuhan, atau realitas, melainkan manusia yang menyadari batas pengetahuannya dan karena itu terbuka terhadap koreksi.

Kesadaran epistemik tersebut membedakan *takhalluq* dari moralitas yang terlalu percaya diri. Orang yang menganggap dirinya telah selesai secara moral cenderung kehilangan kemampuan untuk melakukan *muḥāsabah*. Sebaliknya, manusia yang menyadari keterbatasan dirinya memiliki ruang batin untuk belajar, bertobat, memperbaiki penilaian, dan menata kembali kehendaknya.

Al-Ghazālī memberikan kontribusi penting melalui penekanannya terhadap hubungan antara ilmu dan transformasi jiwa. Pengetahuan yang tidak menghasilkan perubahan perilaku belum mencapai fungsi spiritualnya. Dalam konteks *takhalluq*, ilmu bukan akumu[550]i proposisi tentang Tuhan dan akhlak, tetapi pengetahuan yang secara bertahap mengubah cara manusia melihat dirinya, dunia, dan tindakannya.

Di sini perlu dibedakan antara **pengetahuan deklaratif** dan **pengetahuan yang terinkorporasi**. Pengetahuan deklaratif memungkinkan seseorang menjawab pertanyaan "apa itu sabar?", "apa itu ikhlas?", atau "mengapa keadilan penting?". Pengetahuan yang terinkorporasi tampak ketika seseorang mampu bersabar ketika dirugikan, mempertahankan kejujuran ketika tidak diawasi, dan berlaku adil ketika kepent[551]annya sendiri terlibat. Perbedaan tersebut

menjelaskan mengapa pendidikan moral yang hanya menambah informasi dapat gagal menghasilkan manusia berkarakter.

MacIntyre membantu memperjelas persoalan ini melalui gagasan bahwa kebajikan memperoleh makna dalam praktik. Kebajikan tidak cukup dipahami secara abstrak; ia dipelajari dan diwujudkan dalam aktivitas konkret yang memiliki standar keunggulan t[552]entu. Dalam kerangka *mutakhalliq*, prinsip tersebut dapat diperluas: ilmu akhlak harus memasuki praktik kehidupan sehingga seseorang bukan hanya mengetahui definisi kejujuran, tetapi hidup dalam praktik yang menuntut kejujuran.

Charles Taylor menambahkan bahwa manusia adalah subjek yang menafsirkan dirinya dalam horizon nilai. Karena itu, pengetahuan tentang diri tidak pernah sepenuhnya netral. Manusia memahami dirinya melalui pertanyaan tentang apa yang patut dicintai dan diperjuangkan. Dalam *takhalluq*, proses ini[553]njadi lebih eksplisit: manusia harus melakukan evaluasi terhadap motifnya sendiri. Ia tidak cukup bertanya “apa yang saya lakukan?”, tetapi juga “mengapa saya menginginkannya?” dan “jenis manusia apakah yang sedang dibentuk oleh keinginan tersebut?” Dengan demikian, epistemologi *mutakhalliq* bersifat refleksif. Subjek bukan hanya mengetahui objek moral; ia juga mengetahui dirinya sebagai subjek yang sedang dibentuk. Kesadaran seperti ini menjadikan *muḥāsabah* bukan sekadar introspeksi psikologis, melainkan metode epistemik untuk mengetahui kondisi jiwa dan mengoreksi orientasinya. Pada tingkat yang lebih dalam, epistemologi ini juga menuntut teladan. Q.S. al-Aḥzāb 33: 21 menempatkan Rasulullah sebagai *uswah ḥasanah*, sehingga pengetahuan moral tidak berhenti pada norma abstrak.[5] (Quran.com)

Teladan memberi bentuk konkret kepada nilai. Manusia belajar kesabaran dengan melihat bagaimana kesabaran dijalankan, belajar keadilan dengan melihat bagaimana keadilan diwujudkan, dan belajar kerendahan hati dengan mengamati bagaimana seseorang yang memiliki otoritas tidak diperbudak oleh otoritas tersebut.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa epistemologi *mutakhalliq* merupakan epistemologi yang bergerak dari **mengetahui**, menuju **memahami**, lalu menuju **menghayati**, dan akhirnya **menjadi**. Urutan ini bukan mekanisme linear yang selalu berhasil, tetapi menunjukkan bahwa pengetahuan moral memperoleh bentuk tertingginya ketika ia menjadi bagian dari karakter.

Landasan Aksiologis

Landasan aksiologis *insan mutakhalliq* berkaitan dengan pertanyaan tentang untuk apa manusia membentuk dirinya. Jika *takhalluq* hanya dipahami sebagai teknik memperbaiki perilaku, konsep tersebut akan kehilangan dimensi terdalamnya. Tujuannya bukan sekadar menghasilkan individu yang lebih sopan, produktif, atau diterima masyarakat, melainkan manusia yang kehidupannya semakin selaras dengan orientasi penghambaan kepada Allah.

Al-Qur'an menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[554] Dalam pembacaan yang lebih luas, ayat ini menjadikan ibadah bukan sekadar salah satu aktivitas manusia, melainkan orientasi eksistensial. Karena itu, nilai suatu karakter tidak berhenti pada manfaat sosialnya. Kejujuran, misalnya, bernilai bukan hanya karena menciptakan kepercayaan sosial,

tetapi juga karena mengarahkan manusia kepada integritas sebagai bentuk tanggung jawab di hadapan Allah.

Aksiologi *mutakhalliq* dengan demikian memiliki struktur teleologis. Ia bergerak menuju suatu kebaikan yang dipandang lebih tinggi daripada kepentingan sesaat. Dalam kerangka filsafat moral, hal ini memiliki kedekatan dengan etika kebajikan yang mempertanyakan bukan hanya "aturan apa yang harus saya ikuti?" atau "konsekuensi apa yang akan mun[555]?", tetapi "manusia macam apa yang sedang saya bentuk?" MacIntyre secara khusus menghidupkan kembali dimensi teleologis tersebut dalam filsafat moral modern.

Namun orientasi *mutakhalliq* tidak identik dengan eudaimonisme Aristotelian maupun teori kebajikan modern. Kebaikan manusia dalam Islam berakar pada hubungan dengan Allah dan kehidupan akhirat. Karena itu, kebajikan memiliki dua dimensi sekaligus: membentuk kualitas manusia di dunia dan mempersiapkannya untuk pertanggungjawaban transenden.

Hal tersebut mencegah reduksi akhlak menjadi utilitarianisme sosial. Sebuah tindakan dapat menghasilkan manfaat yang besar tetapi tetap problematis apabila dilakukan dengan motif yang merusak integritas batin. Sebaliknya, tindakan yang secara lahiriah sederhana dapat memiliki nilai moral yang tinggi apabila lahir dari kejujuran, kasih sayang, tanggung jawab, dan pengabdian yang tulus. Aksiologi *mutakhalliq* karena itu memberi perhatian pada tindakan sekaligus orientasi pelaku.

Di sinilah konsep *niyyah* menjadi relevan secara konseptual, meskipun tidak perlu direduksi menjadi slogan. Nilai moral suatu tindakan tidak hanya terletak pada akibat eksternalnya, tetapi juga

pada orientasi batin yang melahirkannya. Manusia dapat melakukan kebaikan untuk memperoleh pengakuan, dan tindakan tersebut mungkin tetap menghasilkan manfaat; tetapi *takhalluq* menuntut transformasi yang lebi[556]alam, yaitu perubahan sumber kehendak.

Perspektif Charles Taylor membantu menjelaskan bahwa kehidupan manusia selalu melibatkan *strong evaluation*: manusia tidak hanya memiliki keinginan, tetapi juga menilai sebagian keinginan sebagai lebih tinggi atau lebih rendah. Kerangka ini berguna untuk memahami bahwa pembentukan karakter bukan penindasan terhadap kehendak, melainkan pendidikan terhadap hierarki kehendak. Manusia *mutakhalliq* belajar membedakan antara apa yang ia inginkan dan apa yang layak diinginkan.

Dimensi aksiologis tersebut juga memiliki konsekuensi sosial. Akhlak yang benar tidak mengasingkan manusia dari dunia. Sebaliknya, kualitas moral harus diuji dalam relasi: bagaimana seseorang menggunakan kekuasaan, memperlakukan yang lemah, mengelola harta, menjalankan profesi, menyelesaikan konflik, dan menghadapi perbedaan. *Mutakhalliq* tidak hanya memiliki kehidupan spiritual privat; ia membawa struktur moral batinnya ke ruang sosial.

Konsekuensinya, *takhalluq* tidak boleh dikonstruksi sebagai proyek narsistik kesalehan. Ada risiko ketika spiritualitas terlalu berpusat pada "kesempurnaan diri" sehingga penderitaan orang lain hanya menjadi latar bagi pengalaman spiritual pribadi. Aksiologi *mutakhalliq* harus menolak kecenderungan tersebut. Semakin matang karakter seseorang, semakin besar tuntutan agar kehadirannya menghasilkan keadilan, rahmah, amanah, dan kemaslahatan. Dalam kerangka ini, manusia yang baik bukan manusia yang hanya memiliki banyak kualitas

positif, tetapi manusia yang memiliki orientasi nilai yang terintegrasi. Pengetahuan, kekuasaan, kecerdasan, kekayaan, dan kemampuan sosial tidak otomatis menjadi kebajikan. Semuanya memperoleh nilai moral berdasarkan arah penggunaannya. *Mutakhalliq* mengubah kapasitas menjadi tanggung jawab.

Pembacaan tersebut juga memberi ruang bagi kritik terhadap pendekatan moral yang terlalu instrumental. Jika akhlak hanya dihargai karena menghasilkan reputasi, produktivitas, kepemimpinan efektif, atau stabilitas sosial, maka kebaikan kehilangan otonomi moralnya. *Takhalluq* menuntut agar kebaikan dihargai sebagai bagian dari kesempurnaan manusia dalam relasinya dengan Allah.

Proposisi aksiologis yang dapat dikembangkan ialah bahwa *insan mutakhalliq* mengukur keberhasilan hidup bukan terutama dari banyaknya hasil yang dimiliki, tetapi dari kualitas manusia yang dibentuk melalui hasil tersebut. Kekuasaan bernilai apabila membentuk tanggung jawab; ilmu bernilai apabila melahirkan hikmah; kekayaan bernilai apabila melahirkan kedermawanan; dan kebebasan bernilai apabila digunakan secara bertanggung jawab.

Dalam pengertian tersebut, *takhalluq* adalah proyek pengalihan pusat gravitasi kehidupan: dari ego sebagai pusat penilaian menuju kebaikan yang melampaui ego. Ia bukan penghapusan diri, tetapi penataan diri. Manusia tetap memiliki kehendak, ambisi, kebutuhan, dan aspirasi, tetapi semuanya ditempatkan dalam tata nilai yang lebih tinggi.

Insan Mutakhalliq sebagai Manusia Transformatif

Istilah “manusia transformatif” menandai pergeseran penting dari manusia sebagai pemilik kualitas menuju manusia sebagai pelaku

perubahan diri. Dalam kerangka ini, *insan mutakhalliq* bukan produk akhir pendidikan moral, melainkan manusia yang menjadikan pendidikan terhadap dirinya sebagai proses tanpa titik berhenti. Transformasi tidak berarti perubahan identitas secara total, tetapi perubahan struktur orientasi: apa yang dicintai, apa yang ditakuti, apa yang dikejar, apa yang ditolak, dan bagaimana seseorang memahami keberadaannya di hadapan Allah.

Al-Qur'an memberikan dasar kuat bagi dimensi transformasional tersebut melalui konsep *tazkiyah*. Q.S. al-Syams 91: 9 menyatakan keberhasilan manusia dalam kaitannya dengan penyucian jiwa, sementara ayat berikutnya memperingatkan kegagalan yang muncul dari pengotoran jiwa.[557] Struktur ayat tersebut menunjukkan bahwa jiwa bukan sekadar sesuatu yang harus diterima apa adanya; ia merupakan wilayah tanggung jawab moral.

Transformasi karena itu tidak dapat dipahami sebagai proyek estetika kepribadian. Manusia tidak menjadi *mutakhalliq* hanya karena tampak lebih tenang, santun, atau karismatik. Ukuran transformasi terletak pada perubahan mendasar dalam hubungan antara dorongan, penilaian, dan tindakan. Orang yang dahulu mudah dikuasai amarah kemudian mampu mengendalikan diri; orang yang dahulu menjadikan pengakuan sosial sebagai kebutuhan utama kemudian mampu bekerja tanpa selalu menuntut apresiasi; orang yang dahulu melihat ilmu sebagai alat status kemudian menggunakannya sebagai amanah.

Di sini tradisi tasawuf memiliki kontribusi khas. *Mujāhadah* menunjukkan bahwa perubahan karakter membutuhkan usaha melawan kecenderungan diri yang tidak terarah. *Muḥāsabah* memungkinkan seseorang membaca ulang tindakannya. *Murāqabah*

mengubah kesadaran moral dari sekadar pengawasan eksternal menjadi kesadaran berada di hadapan Allah. Praktik-praktik tersebut menjadikan transformasi sebagai proses disiplin, bukan sekadar inspirasi.

Kajian Syekh Dr. Yedi Supriadi mengenai pendidikan Islam menegaskan pentingnya membawa pengetahuan keagamaan menjadi prinsip hi[558] yang terwujud dalam perilaku, serta menghubungkan proses *tazkiyat al-nafs* dengan disiplin seperti *muhasabah*, *muraqabah*, tawakal, dan ridha. Dalam kerangka monograf ini, gagasan tersebut dapat dibaca sebagai jembatan antara pendidikan, spiritualitas, dan pembentukan karakter: pendidikan yang tidak mengubah cara seseorang hidup belum mencapai kedalaman transformasi.

Akan tetapi, transformasi manusia tidak boleh disamakan dengan penghapusan ego secara simplistik. Dalam psikologi modern, Carl Gustav Jung misalnya memahami proses *individuation* sebagai integrasi berbagai dimensi kepribadian. Gagasan tersebut tidak identik dengan *tazkiyah*, tetapi membuka ruang perbandingan: kedua tradisi mengakui bahwa manusia perlu berhadapan dengan aspek dirinya yang tidak disadari dan tidak terintegrasi. Perbedaannya terletak pada orientasi final dan kerangka antropologis. Tasawuf menempatkan transformasi dalam horizon penghambaan kepada Allah, bukan sekadar integrasi psikologis.

Karena itu, *insan mutakhalliq* tidak identik dengan “manusia yang sehat secara psikologis”. Kesehatan psikologis merupakan kondisi yang penting, tetapi bukan ukuran final kesempurnaan moral-spiritual. Seseorang dapat stabil secara psikologis tetapi tetap egoistis; sebaiknya, proses pertobatan dan perubahan moral dapat melibatkan

konflik batin yang justru menjadi bagian dari pertumbuhan. Perspektif MacIntyre memperlihatkan dimensi sosial dari transformasi karakter. Kebajikan berkembang melalui praktik yang memiliki standar keunggulan dan berlangsung dalam komunitas. Hal ini penting bagi konsep *mutakhalliq*: manusia tidak mentransformasikan dirinya sendirian. Keluarga, guru, komunitas, tradisi, lembaga pendidikan, dan lingkungan sosial menyediakan ruang latihan sekaligus cermin ev[559]asi.

Namun, lingkungan tidak boleh menjadi ukuran moral terakhir. Komunitas dapat memelihara kebajikan, tetapi juga dapat menormalisasi keburukan. Karena itu, transformasi memerlukan kemampuan kritis terhadap tradisi sosial. Di sinilah wahyu dan akal memainkan fungsi korektif. Tradisi perlu dihormati tanpa diperlakukan sebagai sesuatu yang kebal dari evaluasi.

Charles Taylor membantu menjelaskan mengapa transformasi moral selalu melibatkan perubahan horizon identitas. Ketika manusia mengubah apa yang dianggap paling bernilai, ia pada saat yang sama mengubah pemahamannya mengenai siapa dirinya. *Mutakhalliq* karena itu bukan sekadar "orang yang berperilaku lebih baik"; ia adalah manusia yang identitas moralnya mengalami reorganisasi.

Transformasi semacam itu bersifat gradual dan tidak linear. Kemajuan dapat diselingi kemunduran. Kesadaran dapat tumbuh kemudian melemah. Kebajikan dapat menguat dalam satu bidang tetapi masih rapuh dalam bidang lain. Karena itu, konsep *mutakhalliq* lebih tepat dipahami sebagai identitas praksis daripada status ontologis yang final.

Dari perspektif ini, manusia transformatif adalah manusia yang mampu mengubah pengalaman menjadi kebijaksanaan. Kesalahan

tidak hanya menjadi sumber rasa bersalah, tetapi menjadi bahan refleksi; keberhasilan tidak hanya menjadi sumber kebanggaan, tetapi menjadi amanah; penderitaan tidak otomatis dimuliakan, tetapi diolah menjadi kedalaman; dan kekuasaan tidak hanya dinikmati, tetapi diuji melalui tanggung jawab.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa transformasi merupakan inti eksistensial *mutakhalliq*. Manusia disebut *mutakhalliq* bukan karena telah memiliki seluruh kebajikan, melainkan karena ia hidup dalam kesediaan untuk terus dibentuk oleh kebenaran, kebajikan, dan penghambaan. Dengan demikian, *takhalluq* adalah etika pembentukan diri yang berlangsung sepanjang kehidupan.

Insan Mutakhalliq sebagai *'Abd*

Puncak antropologi *mutakhalliq* tidak terletak pada penguatan ego, melainkan pada penemuan kembali manusia sebagai *'abd*. Istilah *'abd* menempatkan manusia dalam relasi fundamental dengan Allah. Ia menunjukkan bahwa kebebasan manusia tidak berdiri di luar hubungan, tetapi justru memperoleh orientasi melalui hubungan tersebut. Menjadi *'abd* berarti menerima bahwa kehidupan memiliki sumber, tujuan, dan pertanggungjawaban yang melampaui diri.

Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 memberikan landasan yang paling langsung: penciptaan jin dan manusia diarahkan kepada pengabdian kepada Allah.[560] Namun pengabdian tidak boleh dipersempit menjadi ritual. Ibadah dalam horizon yang lebih luas mencakup penataan seluruh kehidupan agar berada dalam orientasi yang benar. Karena itu, *mutakhalliq* sebagai *'abd* bukan manusia yang memisahkan kehidupan spiritual dari kehidupan sosial, melainkan manusia yang

mengintegrasikan keduanya. Konsep *'abd* juga menjadi koreksi terhadap kecenderungan modern untuk mendefinisikan manusia terutama sebagai individu otonom. Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas [561]ern terbentuk dalam horizon nilai tertentu dan bahwa gagasan tentang diri yang sepenuhnya terlepas dari kerangka moral merupakan konstruksi yang problematis. Dalam perspektif *'abd*, kritik tersebut memperoleh bentuk teologis: manusia tidak pernah menjadi sumber absolut bagi nilai dirinya sendiri.

Akan tetapi, penghambaan tidak identik dengan pasivitas. Seorang *'abd* tetap bertindak, memilih, menilai, dan bertanggung jawab. Bahkan, kesadaran sebagai hamba dapat menjadi dasar etika tanggung jawab yang lebih kuat karena manusia tidak memiliki dirinya secara absolut. Ilmu, kekuasaan, harta, tubuh, waktu, dan kemampuan dipandang sebagai amanah.

Paradigma tersebut mengubah makna kebebasan. Kebebasan bukan sekadar kemampuan memilih apa pun yang dikehendaki, melainkan kemampuan mengarahkan kehendak kepada yang benar. Manusia yang mampu melakukan apa pun tetapi diperbudak oleh hawa nafsu belum dapat disebut bebas dalam pengertian moral yang matang. Sebaliknya, kemampuan mengendalikan diri demi kebaikan merupakan bentuk kebebasan yang lebih substansial.

Di sinilah *takhalluq* dan *'ubūdiyyah* bertemu. Pembentukan akhlak bukan tujuan yang berdiri sendiri. Ia merupakan jalan agar manusia mampu menjalankan kehambaannya dengan lebih utuh. Kesabaran, kejujuran, keadilan, kasih sayang, tawaduk, dan amanah menjadi bentuk-bentuk konkret dari penghambaan. Al-Ghazālī sangat penti[562]dalam kerangka ini karena ia menempatkan relasi antara Tuhan

dan hamba sebagai batas teologis bagi *takhalluq*. Kajian terhadap *al-Maqṣad al-Asnā* menunjukkan bahwa ia menolak penghapusan jarak antara Tuhan dan manusia: manusia dapat memperoleh bagian etis tertentu dari makna nama-nama Ilahi, tetapi tetap merupakan hamba yang terbatas dan tidak pernah menjadi Tuhan.

Pembedaan ini sangat penting untuk menghindarkan *takhalluq* dari pembacaan mistik yang mengaburkan ontologi. Dalam monograf ini, *mutakhalliq* tidak dipahami sebagai manusia yang "mengambil sifat ketuhanan", melainkan manusia yang membentuk dirinya dengan kebajikan yang sesuai dengan kapasitas makhluk dan yang diarahkan [563]h nama-nama Ilahi sebagaimana dipahami secara teologis dan etis. Perbedaan tersebut bukan detail terminologis; ia merupakan batas aqidah dan sekaligus dasar etika.

Menjadi *'abd* juga berarti melepaskan ilusi kepemilikan mutlak atas diri. Manusia tidak memilih untuk ada, tidak menentukan seluruh kondisi kelahirannya, dan tidak mengendalikan seluruh akibat tindakannya. Kesadaran ini melahirkan kerendahan hati. Namun kerendahan hati bukan penghinaan diri. Ia adalah penempatan diri secara benar dalam struktur keberadaan.

Dalam perspektif al-Jīlī, pembicaraan mengenai manusia sempurna memiliki dimensi spiritual yang sangat tinggi. Monograf ini mengambil pelajaran penting dari tradisi tersebut tanpa menyamakan *mutakhalliq* dengan *insān kāmil*: semakin manusia mengalami kematangan spiritual, semakin ia menyadari kedudukannya sebagai hamba, bukan semakin menganggap dirinya memiliki status ketuhanan. Paradoks ini merupakan salah satu inti spiritualitas Islam. Manusia menjadi besar justru melalui kesadaran akan kehambaannya. Ia tidak kehilangan

martabat ketika mengakui ketergantungannya kepada Allah; sebaliknya, ia menemukan dasar martabat yang tidak bergantung pada pengakuan manusia. Karena itu, *insan mutakhalliq sebagai ʻabd* dapat dirumuskan sebagai manusia yang membentuk karakter, pengetahuan, kehendak, dan tindakan dalam kesadaran bahwa dirinya adalah makhluk yang bertanggung jawab kepada Allah. Kehambaan bukan salah satu dimensi tambahan dari *takhalluq*. Ia adalah orientasi yang menyatukan seluruh dimensinya.

Kesempurnaan Kehambaan sebagai Orientasi

Jika *mutakhalliq* dipahami sebagai manusia yang terus membentuk dirinya dan *ʻabd* sebagai orientasi ontologisnya, maka pertanyaan terakhir adalah ke mana proses tersebut diarahkan. Jawabannya bukan kesempurnaan yang menghapus keterbatasan manusia, melainkan **kesempurnaan kehambaan**. Istilah ini penting karena menggeser ukuran kesempurnaan dari penguasaan menuju pengabdian, dari kepemilikan menuju amanah, dan dari pemusatan diri menuju orientasi kepada Allah.

Kesempurnaan kehambaan tidak berarti manusia menjadi sempurna dalam arti mutlak. Kesempurnaan mutlak merupakan sifat yang tidak dapat disematkan kepada makhluk. Yang mungkin bagi manusia adalah kesempurnaan relatif dalam menjalankan kapasitas kemanusiaannya. Karena itu, seorang *mutakhalliq* semakin matang bukan ketika ia kehilangan seluruh kelemahan manusiawi, melainkan ketika ia semakin mampu mengelola kelemahan tersebut dalam arah yang benar. Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 memberi orientasi fundamental berupa pengabdian kepada Allah.[564] Sementara Q.S. al-Syams 91: 9–10

menempatkan penyucian jiwa sebagai jalan keberhasilan dan pengotorannya sebagai jalan kegagalan Kedua landasan tersebut jika dibaca secara sintesis menghasilkan struktur yang kuat: manusia diarahkan kepada pengabdian, dan pengabdian menuntut pembentukan jiwa.

Kesempurnaan kehambaan karena itu tidak cukup diukur dari kuantitas ritual. Ritual merupakan bagian penting dari kehidupan seorang *ʻabd*, tetapi kualitas kehambaan juga tampak dalam cara seseorang memperlakukan manusia lain, menggunakan pengetahuan, mengelola kekuasaan, menghadapi godaan, mengakui kesalahan, dan memperlaan dirinya sendiri. Penghambaan yang matang menghasilkan integrasi antara hubungan vertikal dan horizontal.

Teladan Rasulullah menjadi penting pada titik ini. Q.S. al-Aḥzāb 33: 21 menyebut beliau sebagai *uswah ḥasanah* bagi orang yang berharap kepada Allah dan hari akhir serta banyak mengingat Allah. Ayat ini memberikan bentuk konkret bagi kesempurnaan kehambaan. Manusia ti[565] diarahkan kepada ideal abstrak yang tidak dapat diwujudkan, tetapi kepada teladan historis yang memperlihatkan bagaimana iman, ibadah, kesabaran, kepemimpinan, kasih sayang, keberanian, dan tanggung jawab dapat hidup dalam satu pribadi.

Pada tingkat filsafat moral, gagasan ini berdekatan dengan kritik MacIntyre terhadap fragmentasi moral modern. Kebajikan harus membentuk suatu kehidupan yang memiliki koherensi naratif dan arah tujuan. Dalam kerangka *mutakhalliq*, koherensi tersebut memperoleh pusat yang lebih mendasar: seluruh kebajikan diarahkan kepada kesempurnaan kehambaan. Kejujuran, misalnya, bukan kebajikan yang

berdiri terpisah dari kesabaran dan keadilan; semuanya menjadi bagian dari pembentukan manusia yang hidup dalam amanah.

Akan tetapi, kesempurnaan kehambaan tidak boleh diubah menjadi proyek perfeksionisme. Perfeksionisme dapat melahirkan kecemasan moral, rasa superioritas, atau ketidakmampuan menerima kenyataan bahwa manusia selalu memiliki keterbatasan. *Takhalluq* justru menuntut kesinambungan antara ikhtiar dan kerendahan hati. Manusia berusaha dengan sungguh-sungguh, tetapi tidak menganggap dirinya telah mencapai kesempurnaan.

Dalam perspektif tersebut, kesempurnaan memiliki bentuk paradoksal. Semakin seseorang matang dalam kehambaan, semakin kecil kecenderungannya untuk mengklaim kesempurnaan. Kesalehan yang mata[566]menghasilkan *muhāsabah*, bukan pemujaan diri. Ilmu menghasilkan kerendahan hati, bukan kesombongan epistemik. Kekuasaan menghasilkan amanah, bukan dominasi. Pengaruh menghasilkan tanggung jawab, bukan kultus pribadi.

Al-Ghazālī memberikan dasar teologis yang kuat bagi paradoks tersebut melalui pembedaan a[567]ra kesempurnaan Ilahi dan kesempurnaan manusia. Manusia dapat mengembangkan kualitas etis tertentu yang berkaitan dengan nama-nama Ilahi, tetapi kualitas tersebut tetap berada pada taraf makhluk dan tidak identik dengan kesempurnaan Allah. Dengan demikian, kesempurnaan kehambaan adalah kesempurnaan dalam menerima batas, bukan penghapusan batas. Charles Taylor dapat membantu memperluas refleksi ini dengan gagasan bahwa manusia hidup dalam horizon nilai yang menentukan apa yang dianggap sebagai kehidupan yang layak dijalani. Dalam kerangka *mutakhalliq*, horizon tersebut ditentukan oleh orientasi

kepada Allah. Manusia tidak lagi menilai keberhasilan semata berdasarkan status, konsumsi, popularitas, atau penguasaan. Ukuran keberhasilan bergeser menuju kualitas relasi dengan Tuhan dan kualitas kehadiran moral di dunia.

Pada titik ini, *insan mutakhalliq* dapat dirumuskan sebagai manusia yang menjadikan kehidupan sebagai perjalanan menuju integrasi antara iman, ilmu, amal, akhlak, dan kehambaan. Iman memberikan orientasi, ilmu memberikan pemahaman, amal memberikan aktualisasi, akhlak memberikan bentuk karakter, dan kehambaan memberikan arah terakhir. Tidak satu pun cukup berdiri sendiri.

Dari keseluruhan pembahasan Bab 18 dapat dikembangkan suatu konstruksi konseptual: *mutakhalliq* adalah kategori manusia yang menjelaskan proses, *'abd* menjelaskan orientasi ontologis, sedangkan kesempurnaan kehambaan menjelaskan arah teleologis. Ketiganya membentuk satu kesatuan. Tanpa proses, kehambaan menjadi slogan. Tanpa kehambaan, pembentukan karakter dapat kehilangan orientasi transenden. Tanpa orientasi kesempurnaan, transformasi kehilangan arah.

Posisi argumentatif monograf ini karena itu tidak menempatkan *insan mutakhalliq* sebagai manusia yang telah selesai, melainkan sebagai manusia yang menjadikan ketidaksempurnaan sebagai ruang tanggung jawab. Ia sadar bahwa dirinya belum selesai, tetapi tidak menggunakan ketidaksempurnaan sebagai alasan untuk berhenti. Ia menerima keterbatasan, tetapi tetap berusaha melampauinya melalui pendidikan diri. Ia hidup di dunia, tetapi tidak menjadikan dunia sebagai horizon terakhir. Ia mengembangkan kapasitas manusiawi, tetapi tidak memutlakkan dirinya.

Kesempurnaan kehambaan akhirnya merupakan bentuk kedewasaan eksistensial. Manusia tidak lagi bertanya semata-mata, “Apa yang dapat saya miliki?” atau “Seberapa besar saya dapat menjadi?” Pertanyaan yang lebih mendalam ialah: “Untuk apa keberadaan saya diarahkan, dan manusia seperti apa yang sedang saya bentuk di hadapan Allah?” Di dalam pertanyaan terakhir itulah makna *mutakhalliq* mencapai kedalaman penuhnya.

ARSITEKTUR INSAN MUTAKHALLIQ

Hakikat: Menemukan Diri

Pertanyaan tentang manusia selalu berangkat dari paradoks: manusia merupakan makhluk yang paling dekat dengan dirinya sendiri, tetapi sekaligus yang paling mudah kehilangan pengenalan terhadap dirinya. Ia hidup melalui tubuhnya, bergerak dengan kehendaknya, berpikir melalui kesadarannya, dan membangun dunia melalui tindakannya; namun kedekatan eksistensial tersebut tidak dengan sendirinya menghasilkan pengetahuan yang benar tentang siapa dirinya. Seseorang dapat mengenali nama, sejarah, profesi, kedudukan sosial, bahkan kecenderungan psikologisnya, tanpa pernah sampai pada pengertian yang lebih mendasar mengenai hakikat keberadaannya.

Dalam horizon Islam, pencarian diri tidak terutama diarahkan kepada penemuan ego yang otonom, melainkan kepada penempatan manusia secara benar di hadapan Allah, dunia, dan dirinya sendiri. Al-Qur'an menghubungkan keberadaan manusia dengan pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[568] Ayat tersebut tidak semestinya dipersempit menjadi pernyataan tentang aktivitas ritual semata. Ia menunjuk kepada orientasi ontologis: manusia menemukan makna dirinya ketika memahami bahwa keberadaannya bukan hasil dari otonomi absolut, melainkan keberadaan makhluk yang menerima eksistensi, amanah, dan arah dari al-Khāliq.

Di sini "menemukan diri" berbeda secara mendasar dari proyek modern untuk menemukan diri sebagai pencipta makna yang

sepenuhnya mandiri. Kebebasan manusia dalam pandangan Islam tidak mengharuskan manusia menjadi sumber terakhir bagi nilai. Justru kebebasan memperoleh maknanya karena manusia mampu mengenali keterbatasan dirinya. Kesadaran mengenai kefakiran ontologis bukan penghinaan terhadap manusia; sebaliknya, ia merupakan jalan menuju pembebasan dari ilusi bahwa manusia adalah pusat mutlak realitas.

Al-Attas memberi tekanan penting pada persoalan ini melalui konsep *worldview* Islam dan kedudukan manusia di dalam tatanan wujud. Dunia tidak dipandang sebagai realitas yang sepenuhnya terputus dari makna transenden, sedangkan manusia tidak diperlakukan sekadar sebagai organisme sosial yang harus disesuaikan dengan kebutuhan materialnya.[569] Karena itu, pengenalan diri tidak dapat dipisahkan dari pengenalan terhadap tatanan realitas tempat manusia berada. Krisis manusia modern, dalam pembacaan ini, bukan semata-mata kekurangan informasi tentang dirinya, melainkan kekacauan dalam menempatkan dirinya di dalam hierarki realitas.

Pemikiran Ibn Miskawayh menawarkan dimensi lain. Pembentukan manusia berlangsung melalui penataan daya-daya jiwa sehingga kecenderungan yang semula tidak tertib dapat diarahkan menuju karakter yang baik.[570] Diri, karenanya, bukan sesuatu yang selesai dan statis. Ia merupakan kenyataan yang harus dibentuk. Dalam pengertian ini, menemukan diri mengandung unsur menemukan kemungkinan diri: mengenali apa yang ada dalam diri sekaligus melihat apa yang seharusnya menjadi diri.

Tasawuf memperdalam persoalan tersebut dengan menjadikan *nafs* sebagai medan mujahadah. Kesadaran diri tidak berhenti pada introspeksi psikologis, sebab manusia dapat menjadi korban dari

pengetahuan tentang dirinya sendiri. Ia dapat mengetahui kelemahannya tanpa sungguh-sungguh mengatasinya; mengetahui kesombongannya tanpa menjadi rendah hati; mengetahui keterikatannya pada dunia tanpa memperoleh kebebasan batin. Pengetahuan tentang diri baru menjadi transformatif ketika berubah menjadi latihan penyucian.

Di sinilah konsep insan *mutakhalliq* memperoleh fondasinya. Ia bukan manusia yang sekadar memiliki sejumlah karakter positif, melainkan manusia yang mengalami perubahan struktur batin sehingga cara melihat, menilai, merasakan, memilih, dan bertindak secara bertahap diarahkan oleh orientasi yang lebih tinggi. "Menemukan diri" dengan demikian bukan perjalanan menuju ego yang semakin kuat, melainkan perjalanan dari ego yang tidak tertata menuju diri yang mengetahui kedudukannya sebagai makhluk dan hamba.

Konstruksi tersebut juga mencegah dua reduksi. Reduksi pertama adalah reduksi biologis yang melihat manusia terutama sebagai organisme dengan kebutuhan dan dorongan. Reduksi kedua adalah reduksi spiritual yang mengabaikan tubuh, sejarah, relasi sosial, dan tanggung jawab konkret. Insan mutakhalliq harus dipahami sebagai kesatuan yang hidup: ia memiliki tubuh, jiwa, akal, kehendak, sejarah, dan relasi, tetapi seluruh unsur itu memperoleh orientasi melalui kesadaran kehambaan.

Maka, hakikat manusia tidak ditemukan hanya dengan bertanya, "Siapakah aku?" Pertanyaan yang lebih menentukan adalah, "Di hadapan siapa aku ada, untuk apa aku ada, dan menjadi manusia macam apa aku seharusnya?" Pertanyaan terakhir mengubah pencarian identitas menjadi proses pembentukan. Dari sinilah

arsitektur insan mutakhalliq mulai dapat dipahami: hakikat bukan titik akhir pengenalan diri, melainkan pintu menuju iman, ma'rifat, takhalluq, akhlak, adab, ihsan, rahmah, dan kemaslahatan.

Iman: Meneguhkan Keyakinan

Jika hakikat manusia menunjuk kepada pertanyaan tentang kedudukan eksistensial, iman memberikan orientasi yang memungkinkan manusia hidup berdasarkan pengenalan tersebut. Iman bukan sekadar persetujuan intelektual terhadap sejumlah proposisi keagamaan. Ia merupakan bentuk keterarahan eksistensi: apa yang diyakini menentukan apa yang dianggap nyata, bernilai, mungkin, harus dilakukan, dan layak diperjuangkan.

Dalam perspektif ini, iman mempunyai dimensi epistemik sekaligus etis. Ia memberi manusia kerangka untuk memahami realitas, tetapi juga menuntut konsekuensi dalam cara hidup. Pemisahan radikal antara keyakinan dan tindakan justru mengosongkan iman dari daya transformasinya. Pengetahuan tentang Allah yang tidak mengubah orientasi kehendak dapat menjadi pengetahuan yang secara eksistensial tidak selesai.

Al-Attas menghubungkan pendidikan Islam dengan pembentukan manusia secara menyeluruh, bukan sekadar transfer informasi. Konsep pendidikan dalam Islam berkaitan dengan pembentukan manusia yang mengetahui tempat yang tepat bagi dirinya dalam tatanan realitas.[571] Kerangka ini memperlihatkan bahwa iman tidak dapat direduksi menjadi pengetahuan proposisional. Pengetahuan menjadi bagian dari formasi manusia ketika ia menata cara manusia menempatkan dirinya, objek pengetahuannya, dan tujuan hidupnya.

Di sinilah terdapat perbedaan penting antara “memiliki keyakinan” dan “hidup berdasarkan keyakinan”. Seseorang dapat mengafirmasi keesaan Allah secara verbal tetapi tetap menjadikan reputasi, kekuasaan, harta, atau pengakuan sosial sebagai pusat keputusan hidup. Secara psikologis, manusia bahkan dapat memiliki beberapa pusat orientasi sekaligus. Secara teologis, persoalannya terletak pada hierarki: apa yang ditempatkan sebagai nilai tertinggi akan menentukan nilai-nilai lain.

Iman yang matang karena itu mengandung proses penertiban pusat orientasi. Tauhid tidak berhenti pada pernyataan mengenai keesaan Tuhan; ia menuntut pengakuan bahwa tidak ada sesuatu selain Allah yang boleh menempati kedudukan sebagai sumber pengabdian absolut. Dari sini iman mempunyai implikasi pembebasan. Manusia tidak lagi harus menjadikan makhluk sebagai ukuran tertinggi bagi harga dirinya.

Al-Ghazālī memberi tempat penting kepada pembinaan batin melalui ilmu, latihan, muhasabah, dan pengendalian diri. Dalam struktur pemikirannya, kehidupan keagamaan tidak cukup dipahami melalui tindakan lahiriah karena keadaan hati mempunyai hubungan dengan kualitas amal.[572] Perspektif ini memperlihatkan bahwa iman yang hidup selalu memiliki dimensi interioritas.

Namun interioritas tidak boleh dipahami sebagai pelarian dari dunia. Iman justru mengubah cara manusia hadir di dunia. Ia memengaruhi bagaimana seseorang memperlakukan kekuasaan ketika berkuasa, bagaimana menggunakan harta ketika memiliki, bagaimana bersikap ketika direndahkan, dan bagaimana memperlakukan orang lain ketika tidak memperoleh keuntungan dari relasi tersebut. Iman

menjadi nyata ketika keyakinan berhadapan dengan situasi yang menggoda manusia untuk mengkhianati apa yang diyakininya.

Dalam kerangka etika filosofis, perbandingan dengan Kant memperlihatkan perbedaan yang menarik. Kant menempatkan moralitas dalam struktur kewajiban dan kekuatan kehendak untuk bertindak sesuai prinsip moral.[573] Tradisi Aristotelian, sebaliknya, menekankan pembentukan disposisi karakter melalui kebiasaan dan kebijaksanaan praktis.[574] Islam dapat berdialog dengan keduanya tanpa harus identik dengan salah satunya. Iman menyediakan horizon transenden mengenai kebaikan, sementara pembentukan karakter dan kekuatan kehendak diperlukan agar horizon tersebut memperoleh bentuk dalam tindakan.

Karena itu, iman dalam arsitektur insan mutakhalliq dapat dipahami sebagai prinsip orientasi yang menghubungkan keyakinan dengan transformasi. Ia bukan sekadar “apa yang dipercayai”, melainkan “dari keyakinan itu manusia menjadi siapa”. Iman yang meneguhkan manusia tidak membuatnya merasa memiliki kebenaran sebagai milik ego, tetapi menempatkannya sebagai hamba yang bertanggung jawab terhadap kebenaran yang diyakininya.

Posisi ini penting agar iman tidak berubah menjadi identitas eksklusif tanpa kedalaman moral. Identitas keagamaan dapat dipakai untuk membangun solidaritas, tetapi juga dapat disalahgunakan untuk memperkuat superioritas kelompok. Insan mutakhalliq harus bergerak melampaui kebanggaan identitas menuju integritas. Ukuran iman bukan hanya intensitas pengakuan, tetapi kesanggupan membiarkan keyakinan menertibkan ego.

Ma‘rifat: Mengenal Allah

Ma‘rifat merupakan tahap ketika iman bergerak dari pengakuan menuju kedalaman pengenalan. Akan tetapi, istilah “mengenal Allah” harus diperlakukan dengan kehati-hatian teologis. Allah bukan objek pengetahuan seperti objek empiris yang dapat dikuasai oleh subjek. Karena itu, ma‘rifat tidak berarti manusia memperoleh pengetahuan total tentang Dzat Allah. Yang mungkin bagi manusia adalah pengenalan yang sesuai dengan keterbatasan makhluk, melalui wahyu, tanda-tanda kekuasaan-Nya, nama-nama dan sifat-sifat yang diberitakan-Nya, serta transformasi batin yang lahir dari penghayatan terhadap pengetahuan tersebut.

Perbedaan antara mengetahui sesuatu tentang Allah dan mengenal Allah menjadi penting. Pengetahuan pertama dapat berada pada tingkat informasional; yang kedua menyentuh orientasi eksistensial. Seseorang dapat menguasai terminologi teologi tetapi tetap dikuasai kesombongan, ketamakan, atau ketidakpedulian. Ma‘rifat yang tidak menundukkan ego berisiko menjadi modal simbolik, bukan jalan transformasi.

Tradisi tasawuf mengembangkan dimensi ini dengan menekankan perjalanan batin. Namun, ma‘rifat tidak boleh dipahami sebagai klaim bahwa manusia mencapai identitas ontologis dengan Allah. Perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk tetap fundamental. Semakin dalam pengenalan seorang hamba, semakin jelas pula kesadarannya mengenai kehambaan, ketergantungan, dan keterbatasannya.

Al-Ghazālī menjadikan penyucian hati dan pengenalan sebagai bagian dari transformasi kehidupan keagamaan. Dalam kerangka tersebut, hati bukan sekadar metafora emosi, melainkan pusat

orientasi batin manusia.[575] Ketika orientasi hati berubah, persepsi terhadap dunia juga berubah. Dunia tidak lagi diperlakukan sebagai tujuan akhir, tetapi sebagai ruang amanah.

Pembacaan semacam itu menemukan resonansi tertentu dengan analisis Toshihiko Izutsu mengenai struktur semantik istilah-istilah moral dan religius Al-Qur'an. Izutsu menunjukkan bahwa istilah Qur'ani memperoleh makna melalui jaringan relasionalnya di dalam keseluruhan medan semantik wahyu.[576] Pendekatan ini penting karena mencegah ma'rifat dipahami sebagai istilah yang berdiri sendiri. Pengenalan terhadap Allah memiliki konsekuensi terhadap cara manusia memahami dirinya, manusia lain, dunia, dosa, kebaikan, dan tujuan kehidupan.

Dalam tradisi filsafat, persoalan ini dapat dibandingkan dengan pertanyaan epistemologis tentang batas pengetahuan. Pengetahuan manusia selalu berada dalam kondisi tertentu, sehingga klaim terhadap realitas harus mempertimbangkan struktur dan batas subjek yang mengetahui. Dalam kerangka Islam, keterbatasan itu tidak berakhir pada skeptisisme. Ia justru membuka ruang bagi epistemologi yang mengakui wahyu sebagai sumber pengetahuan yang tidak dapat direduksi kepada pengalaman inderawi.

Al-Attas membantu memperluas persoalan tersebut dengan menempatkan pengetahuan dalam tatanan yang berkaitan dengan kebenaran, realitas, dan adab.[577] Pengetahuan tidak netral secara eksistensial. Cara manusia mengetahui akan memengaruhi cara ia menempatkan dirinya. Karena itu, ma'rifat yang benar semestinya menghasilkan ketertiban dalam diri, bukan sekadar keluasan informasi. Dari perspektif psikologi, pengalaman transformatif juga

memperlihatkan bahwa perubahan keyakinan dapat memengaruhi identitas dan orientasi hidup. Akan tetapi, pengalaman spiritual tidak boleh begitu saja disamakan dengan ma'rifat. Pengalaman psikologis merupakan data tentang pengalaman manusia; ma'rifat dalam kerangka Islam merupakan kategori religius yang mempunyai tuntutan teologis dan etis. Penyamaan keduanya akan menghilangkan kekhasan epistemologi agama.

Ma'rifat, dengan demikian, dapat dipahami sebagai pengetahuan yang mengubah posisi subjek. Manusia tidak menjadi "pemilik" Allah melalui pengetahuan; ia justru menjadi semakin sadar bahwa dirinya adalah hamba. Paradoks inilah yang menjadi ciri penting pengenalan spiritual: semakin manusia menyadari kebesaran Allah, semakin kecil dorongan untuk mengagungkan ego.

Dari sini lahir hubungan organik antara ma'rifat dan takhalluq. Pengenalan yang benar tidak berhenti pada kesadaran kontemplatif. Ia menuntut perubahan cara berada. Jika seseorang mengaku mengenal Allah tetapi pengetahuannya tidak melahirkan kerendahan hati, keadilan, amanah, kasih sayang, dan pengendalian diri, maka setidaknya terdapat persoalan serius mengenai kedalaman integrasi pengetahuan tersebut ke dalam kepribadiannya. Ma'rifat karena itu bukan puncak yang memutus manusia dari dunia. Ia merupakan kedalaman kesadaran yang mengembalikan manusia kepada dunia dengan kualitas kehadiran yang berbeda. Ia melihat kehidupan sebagai amanah, manusia lain sebagai sesama makhluk yang memiliki martabat, dan kekuasaan sebagai tanggung jawab. Dalam pengertian ini, ma'rifat merupakan jembatan antara pengetahuan tentang Yang Transenden dan etika kehidupan yang konkret.

Takhalluq: Mengubah Diri

Jika ma'rifat menyentuh dimensi pengenalan, takhalluq menyentuh persoalan perubahan. Pengetahuan spiritual memperoleh ukuran eksistensialnya ketika ia membentuk cara manusia bertindak. Dalam arsitektur insan mutakhalliq, takhalluq merupakan mekanisme transformasi yang menghubungkan orientasi batin dengan karakter.

Istilah takhalluq perlu digunakan secara teologis dengan presisi. Takhalluq tidak berarti manusia menjadi serupa dengan Allah dalam pengertian ontologis, apalagi memperoleh sifat-sifat ketuhanan secara dzati. Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk dan 'abd. Ketika tradisi spiritual berbicara tentang pembentukan diri berdasarkan nilai-nilai yang dinisbatkan kepada kesempurnaan ilahi, yang dimaksud harus dipahami pada tingkat etis dan eksistensial: manusia berusaha mewujudkan kebaikan yang diperintahkan Allah dalam batas kemanusiaannya.

Karena itu, istilah "takhalluq bi akhlāq Allāh" tidak boleh diperlakukan begitu saja sebagai hadis Nabi ﷺ tanpa verifikasi. Ia merupakan ungkapan yang mempunyai sejarah dalam literatur spiritual dan etika Islam, tetapi atribusi hadis memerlukan kehati-hatian. Secara akademik, yang lebih penting bukan memaksakan status tertentu kepada ungkapan tersebut, melainkan memahami bagaimana tradisi tasawuf menggunakan bahasa tersebut untuk menggambarkan proses pembentukan karakter.

Ibn Miskawayh memberikan salah satu formulasi filosofis paling penting mengenai perubahan karakter. Karakter tidak dipandang sebagai sesuatu yang sepenuhnya beku; ia dapat dibentuk melalui latihan dan pembiasaan.[578] Gagasan tersebut menemukan resonansi

dengan Aristoteles yang memahami kebajikan etis sebagai disposisi yang terbentuk melalui pembiasaan tindakan.[579] Perjumpaan kedua tradisi ini menunjukkan bahwa perubahan moral tidak cukup mengandalkan niat sesaat. Diri dibentuk melalui pola tindakan yang berulang.

Namun tradisi Islam memberikan lapisan tambahan. Dalam pembentukan karakter, tindakan lahiriah tidak berdiri sendiri karena niat dan orientasi batin menentukan nilai tindakan. Dengan demikian, takhalluq bukan sekadar teknik pembiasaan perilaku. Ia merupakan pembentukan struktur batin yang membuat kebaikan menjadi semakin natural bagi seseorang.

Al-Ghazālī menempatkan mujahadah, muhasabah, dan latihan jiwa dalam proses pembentukan tersebut.[580] Manusia perlu mengenali kecenderungan yang menguasai dirinya, kemudian melatih diri agar dorongan tersebut tidak menjadi penguasa. Transformasi berlangsung secara gradual. Ia tidak selalu dramatis dan tidak selalu tampak dari luar. Bahkan, perubahan yang paling mendalam sering kali terjadi ketika seseorang mulai bereaksi berbeda terhadap situasi yang sebelumnya menguasainya.

Di titik ini, takhalluq berbeda dari pencitraan moral. Pencitraan berusaha menghasilkan penampakan tertentu di hadapan orang lain; takhalluq berusaha mengubah subjek itu sendiri. Pencitraan membutuhkan penonton, sedangkan transformasi karakter harus tetap berlangsung ketika tidak ada yang menyaksikan. Karena itu, kualitas batin menjadi sangat penting.

Perspektif Kant memberikan kritik yang berguna terhadap kecenderungan menjadikan kebiasaan sebagai ukuran tunggal

kebajikan. Bagi Kant, kebajikan berkaitan dengan kekuatan kehendak untuk bertindak berdasarkan prinsip moral, bukan semata-mata pembiasaan psikologis.[581] Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa pembentukan karakter membutuhkan lebih dari repetisi: ia memerlukan kesadaran mengenai alasan moral tindakan.

Monograf ini memandang kedua dimensi tersebut sebagai sesuatu yang dapat dipertemukan secara kritis. Takhalluq membutuhkan prinsip agar kebiasaan tidak menjadi otomatisme, dan membutuhkan latihan agar prinsip tidak berhenti sebagai abstraksi. Kesadaran normatif dan pembentukan disposisi harus bekerja secara timbal balik.

Transformasi diri juga tidak boleh disamakan dengan penghapusan seluruh kepribadian. Manusia tidak dituntut menjadi pribadi tanpa temperamen, emosi, atau kehendak. Yang dituntut adalah penataan. Marah tidak harus dihapus, tetapi harus ditertibkan; keinginan tidak harus dimatikan, tetapi harus diarahkan; keberanian tidak harus diubah menjadi kelembutan pasif, tetapi harus ditempatkan pada tujuan yang benar.

Dengan demikian, takhalluq dapat dirumuskan sebagai proses pengalihan struktur respons manusia: dari reaksi spontan yang dikendalikan ego menuju tindakan yang semakin ditata oleh iman, ma‘rifat, dan pertimbangan moral. Ia merupakan transformasi kebiasaan, orientasi, dan disposisi secara bersamaan.

Insan mutakhalliq bukan manusia yang tidak lagi memiliki kelemahan. Ia adalah manusia yang menjadikan kelemahannya sebagai wilayah kesadaran dan latihan. Kesempurnaan dalam pengertian ini bukan ketiadaan perjuangan, melainkan keteraturan arah perjuangan. Takhalluq adalah proses menjadikan kebaikan bukan sekadar sesuatu

yang dikagumi, melainkan sesuatu yang perlahan-lahan menjadi cara berada.

Akhlak: Manifestasi Transformasi

Takhalluq menjelaskan proses perubahan, sedangkan akhlak memperlihatkan bentuk yang dihasilkan oleh proses tersebut. Karena itu, akhlak tidak seharusnya dipahami sekadar sebagai kumpulan aturan kesopanan. Akhlak adalah struktur kualitas moral yang membuat seseorang memiliki kecenderungan tertentu dalam menilai, merasakan, memilih, dan bertindak.

Perbedaan ini penting karena tindakan yang tampak baik belum tentu lahir dari karakter yang baik. Seseorang dapat bersedekah demi reputasi, bersikap sopan demi keuntungan, atau berbicara jujur karena takut dihukum. Secara lahiriah perilakunya mungkin benar, tetapi motif dan struktur karakternya belum tentu menunjukkan kematangan akhlak. Tradisi etika kebajikan modern juga menekankan bahwa kebajikan berkaitan dengan disposisi karakter dan alasan yang diakui pelaku sebagai alasan yang tepat.[582]

Ibn Miskawayh memahami pembentukan akhlak melalui penataan kekuatan jiwa.[583] Kerangka tersebut mengandung konsekuensi penting: manusia tidak boleh membiarkan daya rasional, daya marah, dan daya keinginan berkembang tanpa proporsi. Kebaikan muncul ketika unsur-unsur tersebut berada dalam keteraturan yang memungkinkan manusia bertindak sesuai pertimbangan yang benar.

Al-Ghazālī mengembangkan persoalan tersebut dalam horizon spiritual yang lebih kuat. Akhlak berkaitan dengan keadaan jiwa yang melahirkan perbuatan secara relatif mudah tanpa membutuhkan

pemaksaan yang terus-menerus.[584] Di sini terlihat bahwa akhlak merupakan hasil internalisasi. Perilaku baik yang pada awalnya terasa berat, melalui latihan yang benar, dapat menjadi kecenderungan yang lebih stabil.

Konstruksi ini membantu membedakan akhlak dari moralitas yang sekadar legalistik. Hukum moral tetap diperlukan, tetapi manusia tidak mungkin menjalani seluruh kehidupan dengan mengandalkan daftar aturan yang mengatur setiap kemungkinan situasi. Kehidupan penuh dengan keadaan ambigu yang membutuhkan penilaian. Aristoteles menyebut kemampuan tersebut dalam kaitannya dengan *phronēsis*, kebijaksanaan praktis.[585]

Akan tetapi, akhlak Islam tidak identik dengan etika kebajikan Aristotelian. Dalam Aristoteles, kehidupan baik berhubungan erat dengan *eudaimonia*, sementara dalam Islam kehidupan moral berada dalam orientasi pengabdian kepada Allah dan pertanggungjawaban akhirat. Kesamaan metodologis dalam pembentukan karakter tidak menghapus perbedaan teleologis. Perbedaan tujuan akhir ini menentukan cara kebajikan dipahami.

Karena itu, akhlak harus diposisikan sebagai manifestasi dari transformasi yang lebih dalam. Ia menjadi indikator apakah iman, ma'rifat, dan takhalluq benar-benar menembus kehidupan. Al-Qur'an menggambarkan Nabi Muhammad ﷺ sebagai memiliki akhlak yang agung (Q.S. al-Qalam 68: 4).[586] Ayat ini penting karena menempatkan kualitas moral bukan sebagai pelengkap kehidupan kenabian, melainkan sebagai bagian dari representasi Qur'ani mengenai pribadi Nabi. Akhlak juga mempunyai dimensi sosial. Kejujuran, keadilan, amanah, kesabaran, kasih sayang, dan kemurahan hati selalu memiliki

objek relasional. Tidak ada keadilan tanpa orang lain yang diperlakukan secara adil; tidak ada amanah tanpa sesuatu atau seseorang yang dipercayakan; tidak ada rahmah tanpa kehidupan yang rentan terhadap penderitaan.

Karena itu, pengukuran akhlak tidak cukup melalui kesalehan privat. Kesalehan yang kuat secara ritual tetapi melahirkan penghinaan, manipulasi, atau ketidakadilan terhadap orang lain mengandung kontradiksi yang harus dikritisi. Akhlak menuntut koherensi antara relasi vertikal dan horizontal.

Dalam kerangka tersebut, akhlak bukan dekorasi kepribadian, melainkan bentuk sosial dari transformasi spiritual. Ia membuat keadaan batin menjadi terbaca melalui pola hubungan. Ketika transformasi benar-benar terjadi, perubahan tidak hanya dirasakan oleh pelaku; orang-orang di sekitarnya juga mengalami konsekuensinya. Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini adalah bahwa akhlak merupakan “ujian publik” bagi perubahan privat. Tidak semua pengalaman batin dapat diverifikasi dari luar, tetapi kualitas relasi dapat memberikan indikasi mengenai arah transformasi. Semakin matang manusia secara spiritual, semestinya semakin kecil kecenderungannya menjadikan spiritualitas sebagai alat dominasi.

Dengan demikian, akhlak menghubungkan arsitektur internal insan mutakhalliq dengan dunia sosial. Ia merupakan titik ketika pembentukan diri berhenti menjadi proyek individual dan mulai memiliki konsekuensi bagi kehidupan bersama. Dari akhlak, pembahasan bergerak menuju adab: bukan hanya apakah seseorang melakukan kebaikan, melainkan apakah ia mengetahui bagaimana menempatkan sesuatu secara tepat.

Adab: Ketepatan Kehambaan

Jika akhlak menunjukkan kualitas karakter, adab menunjukkan ketepatan penempatan. Perbedaan ini tampak kecil secara terminologis, tetapi sangat menentukan secara konseptual. Akhlak menjawab pertanyaan tentang kualitas moral seseorang; adab menjawab pertanyaan tentang bagaimana seseorang menempatkan dirinya, orang lain, pengetahuan, tindakan, benda, dan nilai dalam hubungan yang tepat.

Dalam kerangka Islam, adab tidak identik dengan tata krama sosial. Seseorang dapat sangat santun secara lahiriah tetapi tidak beradab terhadap ilmu, terhadap kebenaran, atau terhadap kedudukan manusia lain. Sebaliknya, adab kadang-kadang menuntut keberanian untuk mengatakan sesuatu yang tidak menyenangkan apabila diam justru berarti membiarkan ketidakadilan.

Al-Attas menjadikan adab sebagai konsep sentral dalam filsafat pendidikan Islam. Pendidikan tidak sekadar bertujuan menghasilkan individu yang mengetahui, tetapi manusia yang mengetahui tempat yang tepat bagi dirinya dan berbagai hal dalam tatanan realitas.[587] Di sini adab mempunyai dimensi epistemologis: kesalahan menempatkan sesuatu bukan hanya kesalahan perilaku, tetapi dapat menjadi kesalahan dalam memahami realitas.

Konsep tersebut memberi dasar untuk membedakan ilmu dari sekadar informasi. Informasi dapat bertambah tanpa mengubah struktur diri. Ilmu yang beradab justru menuntut perubahan dalam cara manusia menggunakan apa yang diketahuinya. Pengetahuan tentang kekuasaan tanpa adab dapat menghasilkan manipulasi; pengetahuan

teknologi tanpa adab dapat menghasilkan kerusakan; pengetahuan agama tanpa adab dapat menghasilkan kesombongan intelektual.

Adab juga mempunyai dimensi ontologis. Manusia harus mengetahui bahwa ia bukan Tuhan, bukan pusat mutlak realitas, dan bukan pemilik absolut atas segala sesuatu. Kesadaran tersebut tidak mengurangi martabat manusia. Justru karena manusia mengetahui batas kedudukannya, ia dapat menjalankan kedudukannya secara benar.

Al-Ghazālī menunjukkan perhatian luas terhadap adab dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk makan, pergaulan, persahabatan, mencari nafkah, dan kehidupan sosial.[588] Signifikansinya bukan pada daftar etiket tersebut, melainkan pada gagasan bahwa spiritualitas harus memperoleh bentuk dalam detail kehidupan sehari-hari. Tidak ada pemisahan tajam antara kehidupan "sakral" dan "biasa" ketika setiap tindakan dapat menjadi arena pembentukan jiwa.

Di sinilah adab berbeda dari moralitas abstrak. Moralitas dapat dirumuskan sebagai prinsip, sedangkan adab menuntut kepekaan terhadap konteks. Orang yang benar tetapi tidak mengetahui cara menyampaikan kebenaran dapat melukai tanpa alasan. Orang yang ingin menolong tetapi tidak memahami martabat orang yang ditolong dapat mengubah bantuan menjadi penghinaan.

Adab karenanya memiliki kedekatan tertentu dengan kebijaksanaan praktis Aristotelian, tetapi orientasinya tidak identik. Aristoteles menekankan kemampuan menilai apa yang tepat dalam keadaan tertentu berdasarkan kebajikan dan *phronēsis*.[589] Adab Islam memperluas medan tersebut dengan memasukkan struktur hubungan manusia dengan Allah sebagai sumber normativitas tertinggi.

Dalam perspektif ini, adab dapat disebut sebagai “ketepatan kehambaan”. Seorang hamba yang tepat bukan manusia yang merendahkan dirinya secara patologis, melainkan manusia yang mengetahui siapa dirinya di hadapan Allah. Kerendahan hati tidak berarti menolak potensi; ia berarti tidak mengubah potensi menjadi klaim ketuhanan atas kehidupan.

Adab juga menjadi prinsip korektif terhadap individualisme. Manusia modern sering memahami kebebasan sebagai kemampuan melakukan apa yang diinginkan selama tidak melanggar batas legal. Adab menawarkan ukuran yang lebih halus: apakah tindakan itu tepat, pantas, proporsional, menghormati martabat, dan sesuai dengan kedudukan sesuatu dalam tatanan nilai?Karena itu, adab merupakan mekanisme yang menjaga agar transformasi spiritual tidak berubah menjadi kesalehan yang kasar. Ia mengajarkan bahwa kebenaran harus disampaikan dengan cara yang benar, ilmu harus digunakan secara bertanggung jawab, kekuasaan harus dibatasi oleh amanah, dan kebebasan harus ditempatkan dalam horizon tanggung jawab. Dalam arsitektur insan mutakhalliq, adab menjadi disiplin yang menjaga kesinambungan antara batin dan tindakan. Akhlak menunjukkan siapa seseorang telah menjadi; adab menunjukkan bagaimana kualitas tersebut diwujudkan secara tepat dalam situasi konkret. Keduanya saling membutuhkan: akhlak tanpa adab dapat kehilangan kepekaan kontekstual, sedangkan adab tanpa akhlak dapat berubah menjadi formalitas.

Ihsan: Menyempurnakan Kesadaran

Ihsan menandai pergeseran dari sekadar melakukan yang benar menuju kualitas kesadaran ketika melakukan yang benar. Ia menyentuh

pertanyaan yang lebih dalam daripada kepatuhan formal: dari kesadaran apa seseorang bertindak, kepada siapa tindakannya diarahkan, dan seberapa jauh kehadiran Allah membentuk pengalaman moralnya.

Dalam tradisi Islam, ihsan tidak dapat dipisahkan dari kesadaran akan pengawasan dan kedekatan Allah. Namun kesadaran tersebut tidak identik dengan rasa takut dalam pengertian psikologis semata. Ia merupakan kesadaran bahwa kehidupan manusia berlangsung di hadapan Allah. Karena itu, ihsan mengubah kualitas kehadiran: manusia tidak hanya mengerjakan sesuatu karena aturan menuntutnya, tetapi berusaha menghadirkan kesadaran spiritual di dalam tindakan tersebut.

Ihsan memperlihatkan mengapa moralitas tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan eksternal. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama dengan kualitas batin yang berbeda. Yang satu melakukannya karena takut hukuman; yang lain melakukannya karena kesadaran akan Allah dan kecintaan kepada kebaikan. Perbedaan tersebut mungkin tidak segera terlihat secara sosial, tetapi sangat penting dalam pembentukan karakter.

Dalam kerangka Al-Qur'an, Allah memerintahkan keadilan dan ihsan (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[590] Penggabungan keduanya penting. Keadilan memberikan struktur normatif yang menjamin hak dan batas; ihsan melampaui minimum kewajiban menuju kualitas kebaikan yang lebih tinggi. Keadilan bertanya apakah seseorang memberikan apa yang menjadi hak; ihsan juga bertanya apakah ia mampu memberi lebih dari sekadar hak ketika keadaan menuntut kemurahan. Dalam perspektif filsafat moral, hal tersebut memperlihatkan bahwa kehidupan etis

memiliki tingkat kedalaman yang tidak seluruhnya dapat ditangkap oleh aturan. Kant memberi tekanan kuat pada kewajiban dan prinsip universal, sedangkan Aristoteles menempatkan pembentukan karakter dan kebijaksanaan praktis sebagai inti kehidupan etis.[591] Ihsan membuka ruang bagi keduanya tetapi menambahkan dimensi kesadaran transenden: kebaikan bukan hanya benar secara rasional, melainkan juga dilakukan dalam horizon penghambaan.

Kesadaran ihsan juga mempunyai dimensi fenomenologis. Cara manusia mengalami dirinya berubah ketika ia tidak lagi memahami dirinya sebagai pusat tertutup. Kehadiran orang lain menjadi lebih bermakna, penderitaan menjadi panggilan etis, dan keberhasilan tidak lagi semata-mata ukuran nilai diri. Dalam pemikiran Emmanuel Levinas, perjumpaan dengan "yang lain" membongkar kecenderungan ego untuk menguasai dan menuntut tanggung jawab etis.[592] Meskipun kerangka Levinas tidak dapat begitu saja disamakan dengan ihsan, terdapat ruang dialog: kesadaran moral yang matang selalu membawa manusia keluar dari penutupan ego.

Namun ihsan Islam mempunyai horizon yang lebih luas daripada etika antarmanusia. Relasi dengan manusia lain merupakan konsekuensi dari relasi dengan Allah. Karena itu, ihsan tidak boleh dipahami sebagai sekadar keramahan interpersonal. Ia adalah kualitas kesadaran yang meliputi ibadah, kerja, ilmu, relasi sosial, dan cara seseorang menggunakan amanah.

Ihsan juga mengoreksi kesalehan yang terlalu berorientasi pada penilaian eksternal. Jika seseorang hanya baik ketika dilihat, maka kebaikannya masih bergantung pada penonton. Ihsan menumbuhkan integritas karena pusat orientasinya tidak bergantung pada pengakuan

manusia. Kesadaran semacam itu memiliki daya etis yang besar dalam masyarakat yang semakin dipenuhi mekanisme pencitraan.

Dalam konteks kontemporer, ihsan dapat menjadi prinsip penting bagi kehidupan profesional dan intelektual. Seorang ilmuwan yang bekerja dengan ihsan tidak memanipulasi pengetahuan demi reputasi; seorang pemimpin tidak memperlakukan jabatan sebagai milik pribadi; seorang pendidik tidak melihat peserta didik sekadar sebagai angka keberhasilan; seorang pedagang tidak mengeksploitasi kelemahan pembeli. Kesadaran transenden memberi kedalaman pada integritas profesional.

Ihsan dengan demikian bukan tambahan kosmetik setelah iman dan akhlak. Ia merupakan intensifikasi kesadaran. Manusia tidak hanya mengetahui yang benar dan membiasakan yang benar, tetapi menghadirkan kesadaran mendalam ketika melakukan yang benar. Dari perspektif arsitektur insan mutakhalliq, ihsan merupakan kualitas yang menyatukan pengetahuan, kehendak, tindakan, dan kehadiran spiritual.

Kesadaran tersebut belum mencapai kepenuhannya apabila hanya menghasilkan kesalehan individual. Ia harus bergerak menuju rahmah, sebab kesadaran akan Allah pada akhirnya mengubah cara manusia memandang makhluk. Dari ihsan lahirlah kualitas relasional yang memungkinkan manusia hadir bukan sebagai pusat tuntutan, melainkan sebagai sumber kebaikan.

Rahmah: Ekspresi Relasional

Rahmah merupakan titik ketika transformasi diri memperoleh bentuk paling nyata dalam relasi. Manusia tidak menjadi insan

mutakhalliq hanya karena keadaan batinnya semakin tertata. Kualitas transformasi harus dapat dirasakan dalam cara ia memperlakukan makhluk lain. Rahmah mengubah spiritualitas dari pengalaman interior menjadi energi relasional.

Secara konseptual, rahmah lebih dalam daripada perasaan kasihan. Kasihan dapat menempatkan seseorang dalam posisi superior terhadap objek yang dikasihani. Rahmah, sebaliknya, mengandung pengakuan terhadap martabat pihak lain. Ia tidak hanya melihat penderitaan, tetapi meresponsnya dengan kepedulian yang menghormati kemanusiaan.

Al-Qur'an menggambarkan Nabi Muhammad ﷺ sebagai rahmat bagi seluruh alam (Q.S. al-Anbiyā' 21: 107).[593] Ayat ini memiliki konsekuensi yang luas. Rahmah tidak dibatasi oleh kepentingan kelompok sempit. Ia memiliki cakrawala yang melampaui ego dan mengarahkan kehidupan kepada pemeliharaan, perlindungan, dan kebaikan.

Dalam tradisi etika, hubungan dengan orang lain sering ditempatkan dalam kerangka kewajiban, kebajikan, atau konsekuensi. Levinas memberikan tekanan berbeda dengan menempatkan perjumpaan dengan Yang Lain sebagai pengalaman yang menuntut tanggung jawab.[594] Pemikiran tersebut berguna untuk memperlihatkan bahwa relasi etis tidak selalu bermula dari kalkulasi keuntungan. Kehadiran orang lain sendiri dapat menginterupsi egoisme.

Islam memiliki sumber normatif yang berbeda, tetapi dapat berdialog dengan intuisi tersebut. Rahmah tidak meniadakan keadilan; justru rahmah harus bergerak dalam batas kebenaran dan keadilan. Kasih sayang yang tidak memiliki pertimbangan moral dapat berubah

menjadi permisivisme. Memaafkan orang yang melakukan kesalahan tidak selalu berarti menghapus tanggung jawabnya. Membantu seseorang tidak selalu berarti membiarkan pola ketergantungan yang merusak.

Karena itu, rahmah memerlukan kebijaksanaan. Ia bukan kelembutan yang kehilangan batas, tetapi kepedulian yang mencari kebaikan sejati. Dalam pendidikan, rahmah bukan berarti menurunkan standar; ia berarti menuntut dengan cara yang tetap menjaga martabat. Dalam kepemimpinan, rahmah bukan berarti menghindari keputusan sulit; ia berarti mengambil keputusan sulit tanpa menjadikan manusia sebagai objek penghinaan.

Dimensi ini penting karena spiritualitas dapat menghasilkan paradoks jika tidak dikawal oleh rahmah. Seseorang dapat menjadi sangat tekun beribadah tetapi keras terhadap kelemahan orang lain. Ia dapat berbicara tentang cinta kepada Allah tetapi mudah merendahkan manusia. Kontradiksi tersebut menunjukkan bahwa kesalehan belum sepenuhnya menjadi karakter relasional.

Al-Ghazālī memberi perhatian besar terhadap hubungan sosial, persaudaraan, kasih sayang, dan adab pergaulan dalam pembahasan etika kehidupan.[595] Hal tersebut menunjukkan bahwa kesempurnaan spiritual tidak dipahami sebagai isolasi dari manusia. Kehidupan bersama merupakan ruang aktualisasi karakter.

Rahmah juga mengandung dimensi sosial-politik. Masyarakat yang kehilangan rahmah cenderung mengukur manusia hanya berdasarkan produktivitas, status, kekayaan, atau kegunaan. Mereka yang lemah mudah dianggap sebagai beban. Insan mutakhalliq menawarkan logika berbeda: nilai manusia tidak identik dengan nilai ekonominya.

Kelemahan justru memanggil tanggung jawab sosial. Dalam dunia yang semakin terhubung tetapi tidak selalu semakin peduli, rahmah menjadi prinsip korektif. Teknologi dapat mempercepat komunikasi tanpa memperdalam perhatian. Informasi tentang penderitaan dapat berlimpah tanpa menghasilkan tindakan. Rahmah menuntut transformasi dari mengetahui penderitaan menuju kesediaan memikul sebagian tanggung jawab atasnya.

Di sini hubungan antara ihsan dan rahmah menjadi jelas. Ihsan menyempurnakan kualitas kehadiran manusia di hadapan Allah; rahmah menerjemahkan kualitas tersebut ke dalam hubungan dengan makhluk. Ihsan memberi kedalaman vertikal, sedangkan rahmah memberikan keluasan horizontal. Keduanya tidak dapat dipisahkan tanpa merusak arsitektur moral insan mutakhalliq.

Rahmah juga menjadi ukuran penting bagi klaim spiritualitas. Semakin dalam seseorang mengalami transformasi, semestinya semakin luas lingkaran pihak yang dapat ia perlakukan dengan kasih dan keadilan. Rahmah tidak menuntut kesamaan afeksi terhadap semua orang, tetapi menuntut agar tidak ada manusia yang direndahkan menjadi sekadar alat bagi kepentingan ego.

Dalam konstruksi monograf ini, rahmah dapat disebut sebagai ekspresi relasional dari ma‘rifat. Ketika manusia mengenal Allah secara semakin mendalam, ia tidak menjadi semakin terputus dari ciptaan, melainkan semakin bertanggung jawab terhadapnya. Kesadaran transenden yang menghasilkan ketidakpedulian sosial merupakan kesadaran yang belum mencapai integrasi etis.

Rahmah kemudian mengantar pembahasan menuju kemaslahatan. Kasih sayang yang matang tidak berhenti pada perasaan baik terhadap

manusia. Ia bertanya lebih jauh: kehidupan seperti apa yang memungkinkan manusia dan komunitas berkembang dalam kebaikan? Pertanyaan tersebut membawa insan mutakhalliq dari etika personal menuju orientasi kehidupan bersama.

Kemaslahatan: Orientasi Kehidupan

Kemaslahatan merupakan horizon tempat seluruh arsitektur insan mutakhalliq memperoleh orientasi sosial yang lebih luas. Jika hakikat berbicara tentang siapa manusia, iman tentang pusat keyakinannya, ma'rifat tentang kedalaman pengenalan, takhalluq tentang proses perubahan, akhlak tentang karakter, adab tentang ketepatan, ihsan tentang kualitas kesadaran, dan rahmah tentang relasi, maka kemaslahatan bertanya kepada arah mana seluruh kualitas tersebut harus dibawa dalam kehidupan bersama.

Kemaslahatan tidak identik dengan keuntungan. Sesuatu dapat menguntungkan sebagian orang tetapi merusak kehidupan banyak orang. Demikian pula sesuatu dapat tampak efektif dalam jangka pendek tetapi menghancurkan fondasi moral masyarakat dalam jangka panjang. Karena itu, maslahat harus dipahami dalam horizon kebaikan yang lebih utuh.

Tradisi hukum Islam mengembangkan konsep *maṣlaḥah* sebagai salah satu perangkat penting dalam memahami tujuan syariat. Namun konsep tersebut tidak boleh direduksi menjadi utilitarianisme sederhana. Dalam utilitarianisme, ukuran utama adalah konsekuensi dalam kaitannya dengan kesejahteraan atau kebahagiaan. Kemaslahatan Islam berada dalam struktur normatif yang lebih luas: manfaat harus selaras dengan kebenaran, keadilan, martabat manusia,

dan tujuan syariat. Perbedaan ini dapat diperdalam melalui perbandingan dengan teori etika modern. Etika konsekuensialis mengajukan pertanyaan tentang hasil tindakan; deontologi menekankan kewajiban; etika kebajikan menekankan karakter.[596] Kemaslahatan tidak harus memilih salah satu secara eksklusif. Ia dapat mengakui pentingnya konsekuensi tanpa mengorbankan prinsip, mengakui kewajiban tanpa mengabaikan konteks, dan mengakui karakter tanpa berhenti pada kesempurnaan individual.

Di sinilah insan mutakhalliq memperoleh dimensi peradaban. Transformasi manusia tidak lengkap apabila hanya membuat seseorang menjadi baik bagi dirinya sendiri. Kebaikan personal harus mempunyai kemampuan menghasilkan kebaikan yang melampaui dirinya. Orang yang jujur, misalnya, bukan hanya menjaga kemurnian dirinya; kejujurannya ikut membangun kepercayaan sosial. Orang yang amanah bukan hanya menyelamatkan jiwanya dari pengkhianatan; ia menjaga institusi dari kerusakan.

Pemikiran Ibn Miskawayh tentang hubungan kebajikan, kehidupan sosial, dan keteraturan moral memberikan jembatan penting dari etika individual menuju kehidupan bersama.[597] Aristoteles juga menempatkan kehidupan baik dalam komunitas politik, sebab manusia tidak mencapai kehidupan yang baik dalam isolasi total.[598] Meskipun dasar metafisis keduanya berbeda dari Islam, dialog tersebut memperlihatkan suatu kesamaan penting: manusia yang baik dan masyarakat yang baik tidak dapat dipikirkan secara terpisah.

Dalam konteks Islam, kemaslahatan harus tetap dikawal oleh tauhid. Tanpa orientasi transenden, bahasa maslahat dapat dengan mudah direduksi menjadi kalkulasi pragmatis. Sesuatu disebut

maslahat hanya karena dianggap menguntungkan mayoritas, padahal dapat mengorbankan minoritas yang tidak berdaya. Di sinilah prinsip keadilan dan rahmah berfungsi sebagai koreksi.

Kemaslahatan juga menuntut kemampuan membaca realitas. Seorang yang memiliki niat baik belum tentu menghasilkan maslahat. Kebijakan yang dirancang dengan niat membantu dapat menghasilkan ketergantungan; tindakan yang dimaksudkan untuk melindungi dapat berubah menjadi kontrol; pembangunan yang disebut kemajuan dapat merusak lingkungan dan meminggirkan kelompok rentan. Karena itu, kemaslahatan membutuhkan ilmu, pertimbangan empiris, kebijaksanaan, dan evaluasi konsekuensi.

Dimensi ini mempertemukan spiritualitas dengan tanggung jawab intelektual. Insan mutakhalliq tidak cukup memiliki hati yang baik; ia juga harus berusaha memahami kompleksitas dunia. Rahmah tanpa pengetahuan dapat salah arah, sedangkan pengetahuan tanpa rahmah dapat menjadi instrumen dominasi. Kemaslahatan lahir ketika keduanya dipertemukan dalam keputusan yang bertanggung jawab.

Al-Attas membantu memberi kerangka normatif bagi persoalan tersebut dengan menempatkan manusia dalam tatanan realitas yang memiliki makna dan tujuan.[599] Jika manusia salah memahami kedudukannya, ia juga berpotensi salah memahami apa yang disebut kemajuan. Kemajuan tidak dapat semata-mata diukur melalui pertumbuhan material apabila pertumbuhan tersebut menghasilkan kerusakan manusia dan lingkungan.

Dari perspektif ini, kemaslahatan dapat dipahami sebagai orientasi keluar dari diri. Insan mutakhalliq tidak berhenti pada kesempurnaan personal karena kesempurnaan moral yang tidak memiliki konsekuensi

sosial mudah berubah menjadi narsisisme spiritual. Ia harus bertanya apakah keberadaannya menghadirkan manfaat, keadilan, perlindungan, ilmu, kedamaian, dan peluang bagi kehidupan manusia untuk berkembang secara bermartabat.

Namun kemaslahatan tidak berarti mengejar manfaat tanpa batas. Kehidupan memiliki keterbatasan ekologis, sosial, dan moral. Karena itu, kemaslahatan menuntut kemampuan menetapkan prioritas dan batas. Apa yang baik bagi individu mungkin buruk bagi komunitas; apa yang baik bagi satu generasi mungkin merugikan generasi berikutnya. Pertimbangan maslahat harus mampu melihat relasi dan konsekuensi yang lebih luas.

Pada titik ini seluruh arsitektur insan mutakhalliq dapat dibaca sebagai satu gerak integratif. Hakikat menemukan manusia sebagai hamba; iman meneguhkan orientasi tauhid; ma'rifat memperdalam pengenalan; takhalluq mengubah struktur diri; akhlak memberi bentuk karakter; adab menertibkan relasi; ihsan menyempurnakan kesadaran; rahmah membuka diri kepada yang lain; dan kemaslahatan mengarahkan seluruh transformasi itu kepada kebaikan kehidupan bersama.

Posisi argumentatif yang dikembangkan monograf ini adalah bahwa insan mutakhalliq tidak seharusnya dipahami sebagai figur asketik yang menyelesaikan persoalan dirinya lalu berhenti. Ia merupakan manusia yang mengalami integrasi antara kesadaran transenden, pembentukan karakter, ketepatan relasional, dan tanggung jawab sosial. Kesempurnaan manusia bukan penarikan diri dari dunia, melainkan kemampuan hadir di dunia tanpa kehilangan orientasi kepada Allah. Karena itu, arsitektur insan mutakhalliq pada akhirnya bukan model

manusia yang selesai, melainkan pola keberadaan yang terus diperbarui. Ia bergerak dari pengenalan menuju pembentukan, dari pembentukan menuju relasi, dan dari relasi menuju kemaslahatan. Ukuran kedewasaan spiritual bukan seberapa tinggi manusia menilai dirinya, tetapi seberapa tepat ia menempatkan dirinya sebagai hamba dan seberapa luas kebaikan yang dapat mengalir melalui kehidupannya.

MODEL TRANSFORMASI INSAN MUTAKHALLIQ

Struktur Model

Model transformasi *insān mutakhalliq* dibangun atas asumsi bahwa pembentukan manusia tidak berlangsung melalui perubahan perilaku yang terpisah-pisah, melainkan melalui suatu kesinambungan ontologis, epistemologis, spiritual, moral, dan sosial. Istilah *mutakhalliq* dalam konstruksi ini menunjuk kepada manusia yang mengalami proses pembentukan karakter secara sadar melalui internalisasi nilai-nilai ketuhanan ke dalam struktur kepribadian, tanpa pernah menghapus perbedaan ontologis antara Allah sebagai al-Khāliq dan manusia sebagai makhluk serta ‘abd. Karena itu, *takhalluq* tidak dipahami sebagai kepemilikan sifat-sifat ketuhanan secara dzati, melainkan sebagai proses pembentukan disposisi moral manusia yang semakin selaras dengan kehendak Ilahi sebagaimana dipahami melalui wahyu dan tradisi etis Islam.

Struktur model ini bergerak melalui suatu rangkaian yang bersifat progresif sekaligus sirkular: hakikat → iman → ma‘rifat → *takhalluq* → akhlak → adab → ihsan → rahmah → kemaslahatan. Urutan tersebut bukanlah tahapan psikologis yang kaku. Ia lebih tepat dipahami sebagai konfigurasi relasional. Hakikat memberi orientasi ontologis; iman memberikan komitmen eksistensial; ma‘rifat memperdalam kesadaran; *takhalluq* mengubah kesadaran menjadi disposisi; akhlak memberi bentuk moral; adab mengatur ekspresi konkret; ihsan meningkatkan kualitas kehadiran moral; rahmah memperluas orientasi diri kepada kehidupan bersama; dan kemaslahatan menguji apakah transformasi

spiritual tersebut benar-benar menghasilkan kebaikan yang dapat dirasakan dalam dunia.

Al-Qur'an memberikan titik tolak yang sangat mendasar ketika menyatakan bahwa jin dan manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[600] Ayat ini tidak cukup dibaca sebagai legitimasi ritual individual. Dalam kerangka transformasi manusia, *'ibādah* merupakan orientasi eksistensial yang menempatkan manusia dalam relasi sadar dengan sumber keberadaannya. Dari orientasi tersebut lahir kemungkinan bagi perubahan cara manusia memahami dirinya, pengetahuannya, dorongan-dorongan batinnya, serta hubungannya dengan makhluk lain.

Model ini sekaligus menolak dua reduksionisme. Pertama, reduksionisme religius yang menyamakan keberagamaan dengan kepatuhan formal tanpa transformasi karakter. Kedua, reduksionisme etis-sekuler yang memisahkan moralitas dari horizon transendensi. Al-Ghazālī, dalam keseluruhan arsitektur *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, menunjukkan bahwa pembinaan manusia menuntut keterhubungan antara ilmu, keadaan batin, latihan jiwa, dan amal. Kajian kontemporer atas kerangka etika al-Ghazālī juga memperlihatkan integrasi dimensi moral dan spiritual dalam pembentukan karakter.[601]

Dari sini, struktur *insān mutakhalliq* dapat dipahami bukan sebagai daftar sifat ideal, melainkan sebagai mekanisme transformasi. Seseorang tidak disebut mutakhalliq karena mengetahui konsep akhlak, tetapi karena pengetahuan itu telah mengalami sedimentasi menjadi cara berada. Pengetahuan yang tidak mengubah orientasi batin berhenti sebagai informasi; iman yang tidak menghasilkan komitmen menjadi deklarasi; ma'rifat yang tidak melahirkan akhlak menjadi

pengalaman subjektif yang belum menemukan verifikasi etis. Ukuran transformasi justru tampak pada kemampuan manusia membawa kesadaran transendental ke dalam tindakan yang adil, penuh hormat, penuh kasih, dan menghasilkan kemaslahatan.

Dalam kerangka tersebut, model ini bersifat integratif karena setiap unsur mengoreksi kemungkinan penyimpangan unsur lainnya. Iman tanpa ma'rifat dapat menjadi formalistik; ma'rifat tanpa akhlak dapat menjadi elitis; akhlak tanpa adab dapat kehilangan sensitivitas kontekstual; ihsan tanpa rahmah dapat berubah menjadi kesalehan individual; dan rahmah tanpa orientasi kemaslahatan dapat berhenti pada sentimen. *Insān mutakhalliq* adalah manusia yang menyatukan seluruh dimensi tersebut dalam satu proses pembentukan diri

Hakikat dan Iman

Transformasi manusia tidak dapat dimulai dari perilaku semata karena perilaku selalu berakar pada suatu pemahaman mengenai siapa manusia dan untuk apa ia hidup. Pertanyaan tentang *hakikat* karena itu mendahului pertanyaan tentang karakter. Manusia dapat dipandang sebagai organisme biologis, subjek rasional, makhluk sosial, atau pribadi moral. Tradisi Islam menambahkan dimensi yang lebih radikal: manusia adalah makhluk yang sekaligus berada dalam relasi penghambaan kepada Allah. Relasi tersebut bukan aksesori metafisik, melainkan horizon yang menentukan orientasi keseluruhan kehidupan.

Al-Qur'an memperlihatkan bahwa iman tidak direduksi menjadi pengakuan verbal. Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15 menggambarkan orang-orang beriman sebagai mereka yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, tidak diliputi keraguan, serta mengerahkan harta dan diri mereka di

jalan Allah.[602] Struktur ayat tersebut penting secara konseptual: iman mempunyai dimensi keyakinan, keteguhan, dan pembuktian eksistensial. Iman bukan sekadar isi kesadaran, melainkan daya orientasi yang mengarahkan kehidupan.

Q.S. al-Baqarah 2: 177 bahkan menempatkan iman bersama praktik sosial, pemberian kepada kelompok rentan, pemenuhan janji, salat, zakat, dan kesabaran.[603] Susunan tersebut memperlihatkan bahwa *birr* tidak dapat direduksi menjadi simbol religius. Kesalehan memperoleh bentuknya melalui hubungan antara keyakinan transendental dan tanggung jawab konkret. Dalam kerangka *insān mutakhalliq*, iman karena itu berfungsi sebagai prinsip integrasi antara pandangan dunia dan praksis.

Di sini tampak kedekatan sekaligus perbedaan dengan diskursus filsafat moral modern. Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia tidak dapat dilepaskan dari "sumber moral" yang memberi bobot pada pilihan hidup dan menentukan apa yang dianggap bernilai.[604] Perspektif Taylor membantu menjelaskan mengapa transformasi karakter membutuhkan horizon makna yang lebih dalam daripada sekadar aturan perilaku. Akan tetapi, kerangka Islam bergerak lebih jauh: sumber moral tidak berhenti pada konstruksi historis identitas, melainkan berakar pada relasi manusia dengan Allah dan wahyu.

Karena itu, iman dalam model ini harus dipahami sebagai *orienting faith* iman yang mengorientasikan keseluruhan keberadaan. Ia membentuk cara seseorang menilai keberhasilan, kegagalan, kekuasaan, pengetahuan, penderitaan, dan hubungan dengan manusia lain. Iman yang matang menggeser pusat gravitasi kehidupan dari ego

menuju amanah. Manusia tidak lagi memahami dirinya sebagai pemilik absolut kehidupan, melainkan sebagai subjek yang bertanggung jawab atas apa yang dipercayakan kepadanya.

Konstruksi tersebut menghindarkan model dari kecenderungan menjadikan iman sebagai variabel psikologis yang berdiri sendiri. Iman merupakan struktur eksistensial. Ia mengubah pertanyaan "apa yang saya inginkan?" menjadi "untuk apa saya diciptakan?"; pertanyaan "apa yang menguntungkan saya?" menjadi "apa yang benar dan bermanfaat?"; dan pertanyaan "bagaimana saya berkuasa?" menjadi "bagaimana kekuasaan saya menjadi amanah?"

Monograf ini dengan demikian menempatkan iman sebagai pintu pertama transformasi, tetapi bukan titik akhirnya. Iman menyediakan arah; transformasi memerlukan kedalaman pengetahuan dan kesadaran. Di sinilah hubungan iman dengan ma'rifat menjadi penting.

Iman dan Ma'rifat

Jika iman memberikan orientasi, ma'rifat memberikan kedalaman. Namun keduanya tidak boleh dipertentangkan sebagai dua tingkat yang sepenuhnya terpisah. Dalam tradisi intelektual Islam, pengetahuan tentang Allah mempunyai persoalan epistemologis yang khas karena objek pengetahuan tersebut tidak dapat diperlakukan seperti objek empiris. *Ma'rifatullah* bukan sekadar akumulasi proposisi tentang Tuhan, melainkan pengenalan yang mengubah posisi subjek terhadap realitas.

Q.S. Fāṭir 35: 28 menghubungkan pengetahuan dengan *khashyah*: di antara para hamba Allah, orang-orang yang memiliki pengetahuan adalah mereka yang memiliki rasa takut atau ketundukan yang

mendalam kepada-Nya.[605] Hubungan ini penting. Al-Qur'an tidak menggambarkan pengetahuan tertinggi sebagai kemampuan menguasai objek, melainkan sebagai pengetahuan yang mengubah sikap subjek. Semakin dalam pengetahuan, semakin besar kesadaran akan kebesaran Allah dan keterbatasan manusia.

Di sinilah ma'rifat berbeda dari pengetahuan informasional. Seseorang dapat mengetahui terminologi teologis tanpa mengalami perubahan orientasi hidup. Ia dapat berbicara mengenai sifat-sifat Allah, tetapi tetap menjadikan ego sebagai pusat keputusan. Ma'rifat, dalam pengertian transformasional, justru ditandai oleh perubahan cara melihat diri dan dunia. Pengetahuan tentang Allah menjadi pengetahuan yang sekaligus menyingkap keterbatasan diri.

Al-Ghazālī memberi kontribusi penting dalam membedakan pengetahuan yang sekadar konseptual dari pengetahuan yang menghasilkan kepastian dan perubahan batin. Dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, problem pengetahuan keagamaan ditempatkan dalam konteks pencarian kepastian yang melampaui penerimaan mekanis terhadap informasi.[606] Pembacaan tersebut memiliki resonansi dengan diskusi filsafat agama modern tentang hubungan iman, pengetahuan, dan rasionalitas. Kajian filsafat Islam menunjukkan bahwa tradisi Muslim sendiri memiliki spektrum posisi yang luas mengenai peran akal, pengalaman, dan wahyu dalam pengetahuan keagamaan.[607]

Namun ma'rifat tidak boleh dipahami sebagai lisensi epistemik untuk mengabaikan batas-batas pengetahuan manusia. Q.S. al-Isrā' 17: 85 menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia mengenai rūḥ.[608] Ayat ini mengandung prinsip epistemik yang penting bagi model *insān mutakhalliq*: kedalaman spiritual harus berjalan bersama kerendahan

hati intelektual. Semakin tinggi seseorang mengklaim pengetahuan tentang realitas transenden, semakin besar tuntutan untuk mengakui batas pengetahuan manusia.

Di sini terdapat kritik terhadap kecenderungan spiritualisme yang menganggap pengalaman batin selalu identik dengan kebenaran objektif. Pengalaman spiritual mempunyai nilai eksistensial, tetapi interpretasinya tetap membutuhkan disiplin epistemik, tradisi keilmuan, dan koreksi normatif. Ma'rifat tidak menghapus akal; ia menempatkan akal dalam horizon yang lebih luas. Ia juga tidak menghapus wahyu; sebaliknya, pengalaman batin harus tetap dibaca dalam kerangka tauhid dan batas-batas syariat.

Monograf ini karena itu mengembangkan pengertian ma'rifat sebagai *transformative knowing*: pengetahuan yang tidak berhenti pada "mengetahui tentang Allah", tetapi membentuk kesadaran "berada di hadapan Allah". Pergeseran inilah yang memungkinkan iman bergerak dari keyakinan menuju kesadaran, dan dari kesadaran menuju *takhalluq*.

Ma'rifat dan Takhalluq

Persoalan paling menentukan dalam transformasi spiritual terletak pada pertanyaan tentang bagaimana pengetahuan menjadi karakter. Jika ma'rifat hanya menghasilkan pengalaman batin tanpa perubahan perilaku, hubungan antara epistemologi dan etika terputus. *Takhalluq* merupakan konsep yang menjembatani keduanya: pengetahuan tentang Allah mulai memperoleh bentuk dalam kualitas diri.

Istilah *takhalluq* perlu digunakan secara teologis hati-hati. Ia tidak berarti manusia menjadi memiliki sifat Allah secara dzati, apalagi

menyatu dengan Allah. Allah tetap al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk dan ‘abd. *Takhalluq* menunjuk pada proses pembentukan manusia agar perilakunya mencerminkan nilai-nilai moral yang dituntut agama seperti keadilan, kasih sayang, kesabaran, kejujuran, amanah, dan pengampunan dalam batas-batas kemanusiaannya.

Dalam konteks kontemporer, pemikiran Yedi Supriadi relevan terutama karena karya-karyanya mempertemukan tasawuf dengan pembentukan karakter, psikologi spiritual, dan transformasi diri. Situs resmi beliau mencantumkan karya *Akhlak Tasawuf*, sementara katalog karya digitalnya juga memuat *Konsep Transformasi Diri*, *Tazkiyatun Nafs*, *Pembentukan Karakter Insaniyah*, dan karya lain yang berdekatan dengan persoalan pembentukan kepribadian.[609] Karya *Konsep Diri Islami* secara eksplisit menghubungkan tujuan pengabdian kepada Allah dengan pengenalan kepada-Nya dan pembentukan karakter religius.[610]

Kontribusi perspektif tersebut terletak pada penekanan bahwa transformasi tidak cukup dipahami sebagai perubahan tindakan eksternal. Ia berhubungan dengan perubahan konsepsi diri. Seseorang yang memandang dirinya sebagai pusat absolut kepentingan akan cenderung mengorganisasi hidup berdasarkan kepemilikan, pengakuan, dan kontrol. Sebaliknya, kesadaran kehambaan menggeser struktur diri menuju amanah, tanggung jawab, dan pengabdian.

Akan tetapi, konstruksi tersebut perlu ditempatkan dalam dialog kritis dengan al-Ghazālī. Dalam etika al-Ghazālī, pembentukan karakter bukanlah hasil spontan dari pengetahuan, melainkan membutuhkan latihan, pengulangan, pengendalian dorongan jiwa, dan pembiasaan amal. Karena itu, *takhalluq* lebih tepat dipahami sebagai proses

embodied knowing: pengetahuan yang diinkorporasikan ke dalam kecenderungan bertindak.[611]

Perspektif ini juga berdekatan dengan gagasan Alasdair MacIntyre bahwa kebajikan tidak dapat dipisahkan dari praktik dan pembentukan kehidupan yang memiliki arah teleologis.[612] Perbedaannya mendasar: MacIntyre mengembangkan teori kebajikan dalam horizon tradisi moral dan praktik sosial, sedangkan *takhalluq* dalam kerangka Islam memperoleh orientasi transenden dari relasi dengan Allah. Titik temu keduanya terletak pada penolakan terhadap anggapan bahwa moralitas cukup direduksi menjadi kepatuhan terhadap seperangkat aturan.

Dari perbandingan tersebut muncul proposisi penting: *ma'rifat* baru menjadi transformatif ketika ia menembus struktur disposisional manusia. Pengetahuan yang belum mengubah kecenderungan batin masih berada pada tingkat kognitif. *Takhalluq* adalah tahap ketika pengetahuan mulai menjadi watak, dan watak mulai mengarahkan tindakan tanpa selalu membutuhkan instruksi eksternal.

Takhalluq dan Akhlak

Takhalluq memperoleh bentuk objektifnya melalui akhlak. Apabila *takhalluq* menunjuk kepada proses pembentukan, akhlak menunjuk kepada kualitas disposisional yang terbentuk. Karena itu, akhlak tidak identik dengan perilaku sesaat. Seseorang dapat melakukan kebaikan karena tekanan sosial, rasa takut terhadap hukuman, atau kepentingan tertentu tanpa memiliki karakter baik. Akhlak menuntut sesuatu yang lebih dalam: kecenderungan batin yang secara relatif stabil untuk memilih dan melakukan kebaikan. Dalam kerangka al-Ghazālī, akhlak berkaitan erat dengan keadaan jiwa yang melahirkan perbuatan secara

mudah tanpa memerlukan pertimbangan yang selalu baru. Pemahaman ini menjelaskan mengapa pendidikan moral tidak dapat hanya berupa transfer pengetahuan. Pengetahuan harus bertemu latihan, pengendalian diri, pembiasaan, dan refleksi.

Perhatian terhadap dimensi disposisional tersebut menemukan padanan menarik dalam etika kebajikan modern. MacIntyre mengkritik pemahaman moral yang hanya berpusat pada aturan atau keputusan individual, dan mengembalikan perhatian kepada kebajikan sebagai kualitas yang memungkinkan manusia menjalani praktik secara baik serta mengarahkan kehidupannya menuju suatu *telos*.[613] Perbandingan ini tidak berarti menyamakan etika Aristotelian-MacIntyrean dengan etika Islam. Titik persamaannya justru bersifat struktural: keduanya memahami manusia sebagai makhluk yang menjadi baik melalui pembentukan diri, bukan sekadar melalui keputusan moral sesaat.

Islam memberikan horizon tambahan melalui keterhubungan akhlak dengan tauhid. Akhlak bukan hanya persoalan "menjadi orang baik" menurut standar sosial, melainkan bagian dari kualitas penghambaan. Karena itu, akhlak memiliki dua dimensi sekaligus: vertikal dan horizontal. Ia menunjukkan kualitas hubungan manusia dengan Allah sekaligus kualitas hubungan manusia dengan makhluk.

Q.S. al-Baqarah 2: 177 memberikan gambaran yang sangat penting tentang integrasi tersebut. Keimanan dikaitkan dengan pemberian kepada yang membutuhkan, pemenuhan janji, salat, zakat, dan kesabaran.[614] Struktur ini mengoreksi pemisahan tajam antara kesalehan ritual dan kesalehan sosial. Akhlak bukan wilayah sekunder setelah ibadah selesai; ia merupakan salah satu cara keberagamaan menjadi nyata.

Dalam konteks ini, *takhalluq* dapat dipahami sebagai mekanisme internalisasi. Akhlak yang masih bergantung sepenuhnya pada pengawasan eksternal belum mencapai kedalaman yang diharapkan. Transformasi terjadi ketika kejujuran menjadi kecenderungan, amanah menjadi kebiasaan, keadilan menjadi orientasi, dan kasih sayang menjadi cara memperlakukan manusia lain.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai *Akhlak Tasawuf* juga relevan pada titik ini karena karya tersebut secara eksplisit ditempatkan dalam wilayah pertemuan akhlak, moral, etika, dan tasawuf.[615] Nilai konseptualnya terletak pada usaha menghubungkan pembinaan moral dengan proses spiritual, sehingga akhlak tidak dipandang sebagai seperangkat norma sosial yang berdiri sendiri.

Monograf ini mengembangkan sintesis bahwa *takhalluq* adalah dimensi prosesual dari akhlak: ia menjelaskan bagaimana akhlak dibentuk, sedangkan akhlak menjelaskan apa yang tampak sebagai kualitas karakter. Dengan demikian, keberhasilan transformasi tidak diukur terutama dari banyaknya pengetahuan moral, melainkan dari perubahan disposisi yang semakin konsisten antara keyakinan, batin, dan tindakan.

Akhlak dan Adab

Akhlak dan adab memiliki kedekatan, tetapi tidak identik. Akhlak terutama menunjuk pada kualitas moral yang berakar dalam diri, sedangkan adab menunjuk pada artikulasi kepantasan moral dalam relasi, situasi, dan tindakan. Dengan demikian, akhlak menjawab pertanyaan tentang “manusia macam apa saya?”, sementara adab

menjawab “bagaimana kualitas itu diwujudkan secara tepat dalam situasi tertentu?”

Pembedaan ini penting karena moralitas tanpa sensitivitas kontekstual dapat menghasilkan kekakuan. Kejujuran, misalnya, tidak berarti berbicara tanpa pertimbangan; keberanian tidak berarti agresivitas; keterbukaan tidak berarti menghapus batas privasi; dan kasih sayang tidak berarti membenarkan seluruh tindakan. Adab menghadirkan dimensi kebijaksanaan praktis yang membuat kebajikan memperoleh bentuk yang sesuai.

Dalam tradisi al-Ghazālī, pembentukan manusia berlangsung melalui perhatian terhadap tindakan-tindakan konkret: cara berbicara, makan, bergaul, belajar, mengajar, bekerja, beribadah, dan berhubungan dengan sesama. Karena itu, adab dapat dipandang sebagai ruang mikro tempat akhlak diuji. Karakter yang diklaim seseorang memperoleh validitas justru dalam tindakan sehari-hari yang tampaknya kecil.

Kajian kontemporer mengenai pemikiran pendidikan al-Ghazālī menunjukkan pentingnya adab dalam relasi guru dan peserta didik, khususnya sebagai kerangka moral bagi hubungan pendidikan.[616] Hal ini menunjukkan bahwa adab bukan sekadar etiket. Ia mempunyai dimensi epistemik: cara seseorang memperlakukan guru, ilmu, dan sesama memengaruhi cara ia menerima pengetahuan. Pengetahuan yang diperoleh tanpa adab berpotensi memperbesar kemampuan tanpa memperhalus karakter.

Perspektif tersebut dapat diperbandingkan dengan gagasan Charles Taylor mengenai *strong evaluations*. Manusia tidak sekadar memilih berdasarkan preferensi, tetapi menilai keinginan dan tindakannya berdasarkan horizon nilai yang lebih tinggi.[617] Adab dapat dipahami

sebagai bentuk praksis dari evaluasi semacam itu: manusia belajar bahwa tidak semua yang dapat dilakukan layak dilakukan, dan tidak semua yang benar secara abstrak tepat dilakukan dalam setiap keadaan. Adab juga mempunyai dimensi sosial. Ia mengatur relasi kekuasaan. Orang yang memiliki jabatan, pengetahuan, atau kemampuan lebih besar memiliki kemungkinan lebih besar untuk merendahkan orang lain. Adab mengubah keunggulan menjadi tanggung jawab. Dalam perspektif ini, semakin besar kapasitas seseorang, semakin besar pula tuntutan adabnya. Di sinilah adab menjadi penghubung antara akhlak personal dan etika sosial. Akhlak memberikan kualitas internal; adab mengubah kualitas tersebut menjadi pola relasional yang dapat dirasakan orang lain. Seseorang yang mengaku penyabar tetapi mempermalukan bawahannya belum memperlihatkan koherensi antara akhlak dan adab. Demikian pula seseorang yang berbicara tentang kerendahan hati tetapi menjadikan pengetahuan sebagai alat dominasi belum menyelesaikan transformasi dirinya.

Posisi argumentatif monograf ini adalah bahwa adab merupakan dimensi *situated morality* dalam model *insān mutakhalliq*: moralitas yang telah masuk ke dalam struktur situasi, relasi, waktu, tempat, peran, dan sensitivitas terhadap martabat manusia. Karena itu, transformasi tidak berhenti ketika akhlak telah tertanam; ia harus terus diuji dalam kerumitan kehidupan nyata.

Adab dan Ihsan

Adab memberi bentuk yang tepat kepada akhlak, sedangkan *ihsan* membawa bentuk tersebut menuju kualitas moral yang lebih tinggi. Jika adab bertanya mengenai kepantasan tindakan, ihsan menambahkan

dimensi kualitas batin dan kesungguhan dalam melakukan kebaikan. Ihsan bukan sekadar melakukan sesuatu yang benar, melainkan melakukannya dengan kesadaran yang mendalam tentang kehadiran Allah.

Al-Qur'an secara eksplisit menyandingkan *'adl* dan *iḥsān*: Allah memerintahkan keadilan dan ihsan serta melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan agresi (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[618] Susunan tersebut memperlihatkan bahwa ihsan bukan pengganti keadilan. Keadilan menetapkan batas normatif yang harus dihormati, sedangkan ihsan membuka kemungkinan melampaui batas minimum menuju kebaikan yang lebih luhur.

Perbedaan tersebut mempunyai implikasi besar. Keadilan menuntut seseorang memberikan apa yang menjadi hak; ihsan dapat mendorong seseorang memberikan lebih daripada sekadar hak minimum. Keadilan mencegah kezaliman; ihsan memungkinkan kemurahan. Dalam kerangka transformasi, seseorang belum sepenuhnya mencapai ihsan hanya karena ia tidak berbuat zalim. Ihsan menuntut kapasitas aktif untuk menghadirkan kebaikan.

Hadis Jibril yang mendefinisikan ihsan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, dan jika tidak melihat-Nya maka menyadari bahwa Allah melihatnya, memberikan struktur kesadaran yang sangat penting bagi konsep ini.[619] Kesadaran *murāqabah* mengubah moralitas dari sesuatu yang semata-mata diawasi oleh institusi menjadi sesuatu yang berakar dalam kesadaran internal.

Pada titik ini, ihsan dapat dipertemukan secara kritis dengan konsep *integrity* dalam etika modern. Integritas menuntut koherensi antara nilai yang diakui dan tindakan yang dilakukan. Namun ihsan

memperluas integritas tersebut melalui dimensi transendental: koherensi bukan hanya antara keyakinan dan tindakan, melainkan antara tindakan manusia dan kesadaran akan pengawasan Ilahi.

Ihsan juga memperhalus adab. Adab dapat membuat tindakan menjadi tepat; ihsan membuat tindakan itu dilakukan dengan kualitas batin yang tepat. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama, tetapi kualitas ihsannya berbeda. Yang satu melakukannya dengan enggan dan menghitung keuntungan, sementara yang lain melakukannya dengan kesadaran pengabdian. Secara lahiriah keduanya mungkin identik; secara spiritual tidak.

Konstruksi ini memungkinkan *insān mutakhalliq* dipahami sebagai manusia yang tidak lagi bergantung sepenuhnya pada mekanisme eksternal untuk berbuat baik. Ia memiliki pengawasan batin. Di sinilah transformasi menjadi relatif stabil: nilai tidak hanya ditaati karena aturan, tetapi karena telah menjadi bagian dari cara manusia hadir di dunia.

Akan tetapi, ihsan harus tetap dikawal oleh adab dan syariat. Klaim pengalaman batin tidak boleh digunakan untuk membenarkan tindakan yang secara normatif bertentangan dengan keadilan atau merugikan manusia lain. Ihsan yang autentik justru memperdalam penghormatan terhadap batas moral.

Ihsan dan Rahmah

Ihsan mencapai kedewasaan sosial ketika kualitas batin tersebut berubah menjadi *rahmah*. Rahmah bukan sekadar perasaan iba. Ia merupakan orientasi etis yang membuat seseorang peka terhadap kerentanan makhluk lain dan terdorong mengurangi penderitaan,

menjaga martabat, serta menghadirkan kebaikan. Al-Qur'an memberikan landasan fundamental melalui penggambaran Nabi Muhammad sebagai rahmat bagi seluruh alam (Q.S. al-Anbiyā' 21: 107).[620] Ayat ini mempunyai cakupan konseptual yang luas. Rahmah tidak dibatasi oleh kelompok sosial tertentu. Ia mengandung horizon universalitas yang menuntut perluasan kepedulian melampaui kepentingan diri dan kelompok.

Q.S. Āli 'Imrān 3: 134 menempatkan kemampuan menahan amarah dan memaafkan manusia dalam rangkaian karakter orang-orang yang berbuat ihsan.[621] Hubungan tersebut penting karena menunjukkan bahwa ihsan tidak hanya berhubungan dengan tindakan positif, tetapi juga kemampuan mengelola energi negatif dalam diri. Rahmah menuntut transformasi terhadap cara manusia merespons luka, penghinaan, dan konflik.

Dalam perspektif etika kepedulian, perhatian terhadap kerentanan dan relasi merupakan unsur penting dalam moralitas. Namun kerangka rahmah Islam tidak dapat disamakan sepenuhnya dengan *care ethics*. Rahmah mempunyai dasar teologis yang lebih luas karena manusia berbelas kasih bukan sekadar karena relasi afektif, melainkan karena kehidupan dipahami berada dalam cakrawala rahmat Ilahi.

Hal ini sekaligus mencegah rahmah berubah menjadi sentimentalitas. Kasih sayang yang tidak memiliki kebijaksanaan dapat mempertahankan ketidakadilan. Membiarkan penyalahgunaan karena alasan "kasihan" bukan selalu rahmah. Demikian pula pemberian yang menciptakan ketergantungan tidak otomatis menjadi bentuk kebaikan. Rahmah harus terhubung dengan hikmah, keadilan, dan kemaslahatan. Di sinilah ihsan menjadi fondasi rahmah. Ihsan membentuk kesadaran

bahwa manusia berada di hadapan Allah; rahmah memperluas kesadaran tersebut ke dalam relasi dengan makhluk. Dengan bahasa lain, ihsan adalah kualitas vertikal yang menemukan artikulasi sosial melalui rahmah.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai spiritualitas dan pembentukan karakter dapat ditempatkan dalam horizon ini karena karya-karyanya mengenai *Psikologi Transpersonal Islami* menghubungkan tazkiyatun nafs, ma'rifatullah, kebermaknaan hidup, dan transformasi kepribadian.[622] Nilai penting perspektif tersebut terletak pada usaha memahami kesehatan dan kematangan manusia bukan hanya sebagai stabilitas psikologis, tetapi sebagai proses spiritual yang menghasilkan orientasi hidup bermakna. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa rahmah merupakan *uji relasional* bagi ihsan. Ihsan yang tidak melahirkan rahmah perlu dipertanyakan kedalaman transformasinya. Seseorang mungkin memiliki pengalaman spiritual yang intens, tetapi jika pengalaman tersebut tidak membuatnya lebih lembut terhadap manusia, lebih adil kepada yang lemah, dan lebih bertanggung jawab terhadap kehidupan, maka hubungan antara pengalaman spiritual dan transformasi moral belum sepenuhnya terbentuk. Rahmah akhirnya menjadi gerakan keluar dari ego. Manusia yang telah mengalami transformasi tidak lagi menjadikan pengalaman spiritual sebagai kepemilikan pribadi. Ia mengubahnya menjadi kemampuan merawat, memaafkan, melindungi, menguatkan, dan memberi ruang bagi kehidupan lain untuk berkembang.

Rahmah dan Kemaslahatan

Rahmah memperoleh ukuran sosial yang lebih objektif ketika diterjemahkan ke dalam kemaslahatan. Jika rahmah menjelaskan

orientasi hati terhadap kehidupan, kemaslahatan menjelaskan konsekuensi sosial dari orientasi tersebut. Transformasi manusia tidak cukup dinilai berdasarkan kelembutan perasaan; ia harus dipertanyakan melalui dampaknya terhadap kehidupan konkret.

Tradisi *maqāṣid al-sharīʿah* memberikan perangkat penting untuk memahami persoalan ini. Al-Shāṭibī menempatkan kemaslahatan dalam kerangka tujuan syariat dan membedakan kebutuhan menjadi *ḍarūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*.[623] Kerangka tersebut menunjukkan bahwa kebaikan tidak dapat diukur secara sempit dari satu tindakan individual. Ia harus mempertimbangkan keberlangsungan kehidupan, perlindungan manusia, dan tatanan sosial yang memungkinkan manusia berkembang.

Dalam model *insān mutakhalliq*, kemaslahatan berfungsi sebagai horizon eksternal sekaligus kriteria etis. Rahmah yang autentik tidak boleh berhenti pada intensi baik. Ia harus mempertimbangkan akibat tindakan. Orang dapat bermaksud menolong, tetapi jika pertolongannya memperbesar kerusakan, tindakan tersebut memerlukan evaluasi ulang. Dengan demikian, kemaslahatan mengintroduksi dimensi kebijaksanaan praktis ke dalam spiritualitas.

Martha Nussbaum, melalui *Capabilities Approach*, menawarkan perspektif internasional yang berbeda tetapi dialogis. Ia menilai perkembangan manusia bukan hanya dari pertumbuhan ekonomi, melainkan dari apakah manusia memiliki kesempatan nyata untuk menjalani kehidupan yang bermartabat.[624] Perspektif ini tidak dapat disamakan dengan *maqāṣid*, tetapi menyediakan bahasa komparatif untuk memahami bahwa kesejahteraan manusia harus dinilai secara multidimensional.

Perbedaannya terletak pada fondasi normatif. Pendekatan kapabilitas berangkat dari teori politik dan etika mengenai martabat manusia, sedangkan *maqāṣid* berada dalam horizon normatif syariat. Namun keduanya dapat berdialog pada tingkat tertentu: keduanya menolak reduksi kesejahteraan menjadi satu indikator material.

Rahmah yang diarahkan kepada kemaslahatan juga memperluas cakupan transformasi dari individu ke institusi. Manusia yang berkarakter baik tetapi berada dalam struktur yang menghasilkan ketidakadilan tetap menghadapi persoalan etis yang lebih besar. *Insān mutakhalliq* karena itu bukan hanya individu yang santun dalam interaksi personal, tetapi juga subjek yang mempertanyakan apakah keputusan, kebijakan, organisasi, dan penggunaan kekuasaan menghasilkan kebaikan atau kerusakan.

Di sini konsep kemaslahatan menjadi koreksi terhadap spiritualitas privat. Spiritualitas yang hanya memperhatikan ketenangan batin berisiko mengabaikan penderitaan struktural. Sebaliknya, spiritualitas yang matang melihat penderitaan manusia sebagai panggilan moral. Rahmah menjadi energi, sedangkan kemaslahatan menjadi arah dan ukuran.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kemaslahatan merupakan dimensi *public verification* dari transformasi spiritual. Ia tidak membuktikan pengalaman batin secara metafisik, tetapi menyediakan medan etis untuk melihat apakah transformasi tersebut memiliki konsekuensi yang konstruktif. Semakin luas kapasitas seseorang untuk menghadirkan kebaikan tanpa merusak martabat manusia lain, semakin kuat integrasi antara rahmah dan kemaslahatan dalam dirinya.

Tahapan Transformasi

Tahapan transformasi *insān mutakhalliq* tidak sebaiknya dipahami sebagai tangga linear yang setelah satu tahap tercapai manusia tidak mungkin kembali mengalami kemunduran. Manusia tetap berada dalam dinamika antara kesadaran dan kelalaian, integritas dan kelemahan, orientasi transenden dan dorongan ego. Karena itu, model ini bersifat spiral: seseorang dapat kembali kepada tahap sebelumnya untuk memperdalamnya pada tingkat kesadaran yang lebih tinggi.

Tahap pertama adalah kesadaran hakikat. Manusia mulai menyadari bahwa kehidupannya memiliki dasar dan tujuan yang melampaui kepentingan temporal. Kesadaran ini tidak otomatis menghasilkan iman matang, tetapi menciptakan ruang eksistensial bagi pencarian.

Tahap kedua adalah iman. Kesadaran eksistensial memperoleh orientasi teologis melalui kepercayaan kepada Allah dan risalah-Nya. Iman memberikan pusat normatif yang memungkinkan manusia membedakan antara keinginan pribadi dan kewajiban moral.

Tahap ketiga adalah ma'rifat. Iman berkembang menjadi kesadaran yang lebih mendalam mengenai Allah, diri, keterbatasan manusia, dan makna kehidupan. Pada tahap ini, pengetahuan agama tidak lagi sekadar informasi, tetapi mulai membentuk cara melihat realitas.

Tahap keempat adalah *takhalluq*. Kesadaran mulai mengalami inkorporasi ke dalam struktur kepribadian. Nilai-nilai tidak lagi hanya diketahui, tetapi dilatih dan dibiasakan. Inilah wilayah *mujāhadah*, *muraqabah*, muhasabah, dan pembinaan jiwa. Tahap kelima adalah akhlak. Nilai yang dilatih mulai menjadi disposisi. Kebaikan tidak lagi selalu terasa sebagai beban eksternal. Ia mulai menjadi kecenderungan

karakter. Tahap keenam adalah adab. Akhlak memperoleh sensitivitas situasional. Manusia belajar bahwa kebaikan harus diwujudkan secara tepat, mempertimbangkan konteks, martabat orang lain, dan konsekuensi tindakan.

Tahap ketujuh adalah ihsan. Kesadaran moral mengalami pendalaman melalui *murāqabah*. Manusia berbuat baik bukan sekadar karena dilihat manusia, tetapi karena menyadari kehadiran Allah.

Tahap kedelapan adalah rahmah. Transformasi bergerak keluar dari pusat ego menuju kepedulian terhadap kehidupan lain. Manusia tidak lagi bertanya semata-mata bagaimana menjadi baik, tetapi bagaimana kebaikannya dapat menghidupkan dan melindungi.

Tahap kesembilan adalah kemaslahatan. Transformasi menemukan medan sosialnya. Nilai spiritual diuji dalam keputusan, relasi, pekerjaan, pendidikan, kepemimpinan, dan kehidupan publik.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai perkembangan kepribadian Islami memberikan titik dialog yang menarik. Dalam *Psikologi Kepribadian Islami*, beliau menggambarkan fase alam samar, alam sadar, dan alam fitrah serta menghubungkannya dengan perkembangan kesadaran dan pembentukan berbagai dimensi diri.[625] Model tersebut membantu memperlihatkan bahwa transformasi bukan sekadar perubahan perilaku, melainkan perubahan tingkat kesadaran.

Namun model *insān mutakhalliq* tidak mengadopsi fase tersebut secara identik. Ia mengembangkan arsitektur yang berbeda karena titik beratnya bukan hanya psikologi perkembangan spiritual, melainkan hubungan antara epistemologi, etika, adab, ihsan, rahmah, dan kemaslahatan. Transformasi juga memerlukan mekanisme koreksi. Muhasabah berfungsi sebagai evaluasi internal; *muraqabah* sebagai

kesadaran kehadiran Ilahi; taubat sebagai mekanisme pemulihan; dan praktik sosial sebagai medan pengujian. Dengan demikian, transformasi tidak identik dengan kesempurnaan psikologis. Ia adalah kemampuan untuk terus kembali kepada orientasi yang benar.

Dimensi-Dimensi Insan Mutakhalliq

Insān mutakhalliq merupakan konstruksi multidimensional karena manusia tidak mengalami transformasi hanya pada satu wilayah. Perubahan moral yang tidak disertai kejernihan epistemik dapat menjadi dogmatis; spiritualitas tanpa kemampuan sosial dapat menjadi privat; pengetahuan tanpa akhlak dapat menjadi instrumen dominasi. Model ini karena itu setidaknya mencakup tujuh dimensi yang saling berhubungan.

Dimensi pertama adalah **ontologis**. Manusia memahami dirinya sebagai makhluk dan ‘abd. Kesadaran ini menjadi batas teologis yang menjaga *takhalluq* dari pemahaman yang menghapus perbedaan antara Khāliq dan makhluk.

Dimensi kedua adalah **epistemologis**. Manusia mutakhalliq memiliki pengetahuan, tetapi juga kesadaran mengenai keterbatasan pengetahuannya. Q.S. al-Isrā’ 17: 85 menjadi pengingat bahwa manusia tidak memiliki pengetahuan tanpa batas.[626] Kerendahan hati epistemik merupakan bagian dari kematangan spiritual.

Dimensi ketiga adalah **spiritual**. Iman, ma‘rifat, dzikir, muraqabah, taubat, dan kesadaran kehambaan membentuk orientasi batin. Dimensi ini memastikan bahwa moralitas tidak kehilangan sumber transendennya. Dimensi keempat adalah **moral-psikologis**. Transformasi menghasilkan kemampuan mengelola dorongan,

menahan amarah, mengembangkan kesabaran, membangun kejujuran, dan menginternalisasi kebajikan. Di sinilah *takhalluq* menjadi karakter.

Dimensi kelima adalah **relasional**. Manusia mutakhalliq tidak hidup sebagai monad spiritual. Ia berhubungan dengan keluarga, guru, peserta didik, kolega, masyarakat, dan mereka yang berbeda darinya. Adab dan rahmah menjadi indikator penting pada dimensi ini.

Dimensi keenam adalah **sosial-institusional**. Karakter harus memengaruhi cara manusia menggunakan otoritas, mengelola organisasi, membuat kebijakan, dan mengambil keputusan. Kebaikan personal yang tidak pernah masuk ke dalam struktur sosial memiliki jangkauan transformasi yang terbatas.

Dimensi ketujuh adalah **teleologis-kemaslahatan**. Semua dimensi sebelumnya diarahkan kepada kehidupan yang baik dan bermanfaat. Nussbaum, dalam kerangka kapabilitas, menekankan pentingnya kondisi yang memungkinkan manusia hidup secara bermartabat.[627] Dalam model Islam, dimensi tersebut memperoleh orientasi tambahan melalui tujuan syariat dan pengabdian kepada Allah.

Dimensi-dimensi tersebut tidak berdiri paralel. Ia membentuk sistem. Dimensi ontologis menentukan arah; epistemologis menentukan cara memahami; spiritual memberi kedalaman; moral memberi disposisi; relasional memberi bentuk; sosial-institusional memberi jangkauan; dan teleologis memberi tujuan.

Kerangka ini juga memungkinkan evaluasi yang lebih kritis terhadap klaim transformasi. Seseorang yang memiliki pengalaman spiritual tetapi memperlakukan orang lain secara merendahkan menunjukkan disintegrasi antara dimensi spiritual dan relasional. Seseorang yang sangat aktif dalam pelayanan sosial tetapi tidak memiliki integritas

personal menunjukkan ketegangan antara dimensi sosial dan moral. Seseorang yang sangat berilmu tetapi menggunakan pengetahuan untuk dominasi menunjukkan kegagalan integrasi epistemologis dan etis.

Yedi Supriadi menawarkan gagasan mengenai lima "cahaya" yang berkaitan dengan hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku dalam fase alam fitrah.[628] Gagasan tersebut dapat dibaca secara konstruktif sebagai upaya menggambarkan keterhubungan interioritas dan ekspresi lahiriah. Monograf ini mengembangkannya ke arah yang lebih sistemik dengan menambahkan dimensi relasional, institusional, dan kemaslahatan.

Dengan demikian, *insān mutakhalliq* bukan manusia yang sekadar "berakhlak baik". Ia adalah manusia yang mengalami koherensi relatif antara cara berada, cara mengetahui, cara menghayati, cara bertindak, cara berelasi, dan cara menghadirkan kebaikan dalam kehidupan bersama.

Proposisi Grand Theory

Konstruksi *insān mutakhalliq* dapat dirumuskan sebagai grand theory transformasi manusia apabila ia mampu menjelaskan bukan hanya unsur-unsur pembentuk manusia ideal, tetapi juga hubungan kausal-konseptual di antara unsur-unsur tersebut. Model ini berangkat dari proposisi bahwa transformasi manusia terjadi ketika orientasi ontologis kepada Allah diinternalisasi melalui iman, diperdalam melalui ma'rifat, diwujudkan dalam *takhalluq*, distabilkan sebagai akhlak, dikontekstualisasikan melalui adab, diperdalam melalui ihsan, diperluas menjadi rahmah, dan diverifikasi melalui kemaslahatan.

Proposisi pertama dapat disebut proposisi orientasi: semakin kuat kesadaran manusia mengenai tujuan penghambaan, semakin jelas arah normatif transformasinya. Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 memberikan fondasi bagi proposisi ini.[629] Manusia tidak memahami dirinya secara utuh jika memisahkan keberadaan dari tujuan pengabdian.

Proposisi kedua adalah proposisi internalisasi: iman tidak menghasilkan transformasi yang stabil tanpa proses pengetahuan dan penghayatan yang memungkinkan nilai menjadi bagian dari struktur diri. Karena itu, iman dan ma'rifat membentuk hubungan yang saling memperdalam.

Proposisi ketiga adalah proposisi embodiment: ma'rifat menjadi transformatif ketika pengetahuan tersebut mengalami inkorporasi ke dalam disposisi melalui *takhalluq*. Pada titik ini, model berbeda dari pendekatan yang menempatkan pengetahuan moral sebagai faktor yang secara otomatis menghasilkan perilaku.

Proposisi keempat adalah proposisi karakter: *takhalluq* yang berkelanjutan menghasilkan akhlak sebagai disposisi moral yang relatif stabil. Al-Ghazālī memberi dasar kuat bagi pemahaman bahwa pembinaan karakter membutuhkan latihan jiwa, bukan sekadar penguasaan konsep.

Proposisi kelima adalah proposisi kontekstualisasi: akhlak membutuhkan adab agar kebajikan dapat diwujudkan secara tepat dalam situasi konkret. Kebajikan tanpa kebijaksanaan praktis berpotensi menjadi abstraksi.

Proposisi keenam adalah proposisi intensifikasi: adab meningkat menjadi ihsan ketika tindakan tidak lagi hanya diarahkan oleh kepantasan eksternal, tetapi oleh kesadaran internal mengenai

kehadiran Allah. Hadis Jibril memberikan fondasi tekstual bagi pengertian ihsan tersebut.[630]

Proposisi ketujuh adalah proposisi ekstensifikasi: ihsan yang matang memperluas orientasi diri menjadi rahmah. Transformasi spiritual memperoleh dimensi sosial ketika manusia semakin mampu merespons kehidupan lain dengan kepedulian dan pengampunan.

Proposisi kedelapan adalah proposisi verifikasi sosial: rahmah memperoleh validasi etis ketika diwujudkan dalam kemaslahatan. Transformasi yang menghasilkan kerusakan, penghinaan, eksploitasi, atau ketidakadilan menunjukkan adanya disintegrasi dalam model.

Proposisi kesembilan adalah proposisi integrasi: kualitas *insān mutakhalliq* tidak ditentukan oleh puncak satu dimensi, melainkan oleh koherensi relatif seluruh dimensi. Manusia dapat memiliki pengetahuan tinggi tetapi transformasi rendah; dapat memiliki aktivitas sosial tinggi tetapi integritas batin rendah. Model ini menilai kematangan berdasarkan integrasi.

Dari seluruh proposisi tersebut, grand theory dapat dirumuskan secara konseptual sebagai berikut:

Hakikat memberi orientasi; iman memberi komitmen; ma‘rifat memberi kedalaman; takhalluq memberi mekanisme internalisasi; akhlak memberi disposisi; adab memberi ketepatan praksis; ihsan memberi intensitas kesadaran; rahmah memberi keluasan relasional; dan kemaslahatan memberi verifikasi sosial.

Rumusan ini bukan klaim bahwa seluruh tradisi Islam menggunakan urutan terminologis tersebut secara eksplisit. Ia merupakan konstruksi sintesis monograf yang mempertemukan unsur-unsur yang ditemukan dalam tradisi wahyu, tasawuf, etika kebajikan, teori identitas, dan teori

kemanusiaan. Kekuatan teoritis model terletak pada kemampuannya menjelaskan hubungan antara interioritas dan praksis. Kelemahannya juga harus diakui: model ini terutama bersifat normatif-konseptual dan tidak boleh diperlakukan sebagai instrumen pengukuran empiris tanpa pengembangan metodologis lebih lanjut. Grand theory dalam pengertian ini adalah arsitektur penjelasan, bukan klaim bahwa transformasi manusia dapat direduksi menjadi formula mekanis.

Model Integratif Insan Mutakhalliq

Model integratif *insān mutakhalliq* merupakan titik konvergensi seluruh konstruksi sebelumnya. Ia tidak menggambarkan manusia ideal sebagai sosok yang telah terbebas dari kelemahan, melainkan manusia yang memiliki orientasi transformasional yang terus dipelihara. Kesempurnaan dalam model ini bersifat arah, bukan klaim kepemilikan status metafisik.

Model tersebut dapat divisualisasikan sebagai suatu lingkaran transformasi: Hakikat → Iman → Ma'rifat → Takhalluq → Akhlak → Adab → Ihsan → Rahmah → Kemaslahatan → kembali memperdalam Hakikat. Gerak kembali kepada hakikat tidak berarti kembali ke titik awal. Ia merupakan spiral. Pengalaman sosial dapat memperdalam iman; kegagalan moral dapat memperdalam muhasabah; pengalaman rahmah dapat memperdalam ma'rifat; dan keterlibatan dalam kemaslahatan dapat membuka kesadaran baru mengenai makna penghambaan. Transformasi karena itu tidak linear, tetapi rekursif.

Pada pusat model terdapat tauhid dan kehambaan. Pusat ini merupakan prinsip yang menjaga seluruh proses agar tidak mengalami disorientasi. *Takhalluq* tidak boleh mengarah kepada penyamaan

manusia dengan Allah. Manusia tidak “menjadi Ilahi”; ia menjadi manusia yang semakin baik dalam menjalankan fungsi kehambaannya. Distingsi ini merupakan pagar teologis bagi seluruh konstruksi.

Lapisan berikutnya adalah kesadaran yang terdiri atas iman dan ma‘rifat. Lapisan ini menentukan cara manusia memahami realitas. Setelah itu terdapat pembentukan karakter, yaitu *takhalluq* dan akhlak. Pada lapisan berikutnya terdapat praksis relasional, yaitu adab dan ihsan. Lapisan terluar adalah ekspansi sosial, yaitu rahmah dan kemaslahatan.

Struktur tersebut menghasilkan tiga arah transformasi sekaligus.

Pertama, transformasi vertikal, yakni perubahan hubungan manusia dengan Allah. Iman, ma‘rifat, muraqabah, dan ihsan merupakan unsur utamanya.

Kedua, transformasi horizontal, yakni perubahan hubungan manusia dengan manusia dan lingkungan kehidupan. Akhlak, adab, rahmah, dan kemaslahatan menjadi indikator utamanya.

Ketiga, transformasi interior, yakni perubahan hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Takhalluq, muhasabah, pengendalian nafs, dan pembentukan disposisi moral merupakan mekanismenya.

Ketiga arah ini harus berlangsung secara integratif. Spiritualitas vertikal tanpa transformasi horizontal dapat berubah menjadi spiritualisme privat. Aktivisme sosial tanpa transformasi interior dapat berubah menjadi pencarian pengakuan. Pembinaan diri tanpa orientasi transenden dapat kehilangan dasar normatif yang lebih tinggi.

Dalam dialog dengan tradisi internasional, model ini mempunyai kemiripan struktural dengan teori kebajikan MacIntyre karena sama-sama menolak reduksi etika menjadi aturan atau preferensi

individual.[631] Ia juga dapat berdialog dengan Taylor mengenai pembentukan identitas melalui horizon nilai,[632] serta dengan Nussbaum mengenai pentingnya kondisi yang memungkinkan manusia berkembang secara bermartabat.[633] Akan tetapi, model *insān mutakhalliq* tidak identik dengan salah satu perspektif tersebut. Ia dibangun dari horizon tauhid, wahyu, tasawuf, dan etika Islam, lalu diperluas melalui dialog dengan filsafat moral dan teori kemanusiaan kontemporer.

Perspektif Yedi Supriadi memberi kontribusi penting pada dimensi transformasi kesadaran, pembentukan karakter, psikologi spiritual, dan tazkiyatun nafs.[634] Namun monograf ini tidak menjadikan pemikiran beliau sebagai keseluruhan fondasi model. Pemikiran tersebut ditempatkan sebagai salah satu sumber primer kontemporer yang dipertemukan dengan al-Ghazālī, tradisi *maqāṣid*, teori kebajikan, teori identitas, dan pendekatan kapabilitas. Posisi tersebut penting untuk menjaga integritas atribusi sekaligus mencegah konstruksi monograf menjadi sekadar reproduksi satu pemikiran.

Model integratif ini akhirnya menghasilkan suatu pemahaman mengenai manusia yang berbeda dari paradigma pembentukan karakter yang hanya berorientasi perilaku. Manusia mutakhalliq bukan sekadar manusia yang “berperilaku baik”. Ia adalah manusia yang mengalami perubahan pusat orientasi dirinya: dari ego menuju kehambaan, dari pengetahuan menuju kesadaran, dari kesadaran menuju karakter, dari karakter menuju relasi, dan dari relasi menuju kemaslahatan.

Karena itu, ukuran terdalam transformasi bukanlah intensitas pengakuan spiritual, banyaknya pengetahuan agama, atau penampilan

kesalehan. Ukurannya adalah koherensi: apakah iman memengaruhi cara mengetahui; apakah ma'rifat memengaruhi cara hidup; apakah *takhalluq* membentuk akhlak; apakah akhlak melahirkan adab; apakah adab mencapai ihsan; apakah ihsan melahirkan rahmah; dan apakah rahmah menghasilkan kemaslahatan.

Pada tingkat ini, *insān mutakhalliq* dapat dipahami sebagai konstruksi manusia transformatif yang menyatukan dimensi ontologis, epistemologis, spiritual, moral, psikologis, relasional, dan sosial dalam satu arsitektur. Ia bukan manusia tanpa konflik, tetapi manusia yang memiliki kemampuan untuk mengembalikan konflik kepada orientasi tauhid. Ia bukan manusia tanpa kelemahan, tetapi manusia yang menjadikan kelemahan sebagai ruang muhasabah. Ia bukan manusia yang mengklaim telah mencapai kesempurnaan, tetapi manusia yang menjadikan kesempurnaan moral sebagai arah pengabdian.

Inilah inti model integratif: transformasi manusia tidak selesai ketika ia menjadi baik bagi dirinya sendiri. Transformasi mencapai kematangannya ketika kebaikan yang berakar pada kesadaran kepada Allah menjelma menjadi karakter, adab, ihsan, rahmah, dan kemaslahatan bagi kehidupan.

KARAKTERISTIK INSAN MUTAKHALLIQ

Kesadaran Kehambaan

Insan mutakhalliq tidak pertama-tama ditandai oleh keluasan pengetahuan, ketajaman intelektual, atau bahkan intensitas pengalaman spiritual, melainkan oleh kedalaman kesadaran mengenai kedudukannya sebagai hamba. Kehambaan (‘ubūdiyyah) merupakan horizon ontologis yang menempatkan manusia secara tepat di hadapan Allah: manusia bukan pusat realitas, bukan sumber kemutlakan nilai, dan bukan pemilik otonomi yang tidak terbatas. Ia adalah makhluk yang menerima keberadaan, kemampuan, kesempatan, dan orientasi hidup sebagai amanah. Al-Qur’an menghubungkan penciptaan jin dan manusia dengan pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[635] Ayat ini tidak semata-mata memberikan tujuan ritual bagi kehidupan, melainkan menggeser pusat orientasi eksistensial manusia dari ego menuju pengabdian.

Kesadaran kehambaan perlu dibedakan dari sekadar identitas keagamaan. Seseorang dapat mengakui dirinya sebagai hamba secara verbal, tetapi tetap menjalani kehidupan seolah-olah dirinya merupakan ukuran tertinggi bagi kebenaran dan kepentingan. Di sinilah ‘ubūdiyyah memperoleh dimensi etis. Kehambaan yang matang menuntut transformasi cara manusia memandang dirinya sendiri: dari subjek yang menuntut dunia untuk memenuhi kehendaknya menjadi subjek yang bersedia menundukkan kehendaknya kepada kebenaran. Penghambaan bukan penghapusan subjektivitas, melainkan penertiban

subjektivitas agar kebebasan manusia tidak berubah menjadi kesewenang-wenangan.

Al-Ghazālī memberi kerangka penting untuk memahami persoalan tersebut melalui perhatian yang intens terhadap pembentukan jiwa. Dalam kerangka etika spiritualnya, tindakan lahiriah tidak dapat dilepaskan dari keadaan batin yang melahirkannya. Manusia tidak menjadi baik hanya karena melakukan tindakan tertentu secara sesekali; kebaikan menuntut pembentukan disposisi jiwa sehingga tindakan baik menjadi ekspresi karakter. Pembacaan terhadap karya al-Ghazālī tentang nama-nama Allah juga memperlihatkan kehati-hatian teologis yang penting: terdapat jurang ontologis yang tidak dapat dihapus antara Tuhan dan hamba, sehingga orientasi etis terhadap nama-nama Ilahi tidak boleh dipahami sebagai penyamaan manusia dengan Tuhan.[636]

Kesadaran kehambaan karena itu bukan sikap pasif. Justru karena manusia menyadari dirinya sebagai ‘abd, ia memperoleh dasar untuk menjalankan amanah secara aktif. Kehambaan mengandung tanggung jawab karena seorang hamba tidak hidup semata-mata bagi dirinya sendiri. Ia berhadapan dengan Allah sekaligus dengan sesama manusia dan dunia yang menjadi ruang aktualisasi amanah. Kesadaran vertikal tersebut memiliki konsekuensi horizontal: semakin mendalam kesadaran seseorang mengenai ketergantungannya kepada Allah, semakin kuat tuntutan agar kekuasaan, pengetahuan, dan kemampuan yang dimilikinya tidak digunakan secara eksploitatif.

Dalam horizon tasawuf, kesadaran kehambaan juga menjadi koreksi terhadap kecenderungan spiritual yang menjadikan pengalaman batin sebagai sumber legitimasi ego. Pengalaman ekstase, pengetahuan

intuitif, atau kedekatan spiritual tidak dengan sendirinya membuktikan kematangan manusia. Ukuran yang lebih mendasar adalah apakah pengalaman tersebut melahirkan ketundukan, adab, kerendahan hati, dan tanggung jawab. Spiritualisasi yang tidak mengubah relasi manusia dengan kekuasaan dirinya sendiri masih menyisakan problem ego yang belum selesai.

Ibn ‘Arabī memperluas persoalan ini melalui hubungan antara al-Haqq dan al-khalq. Pembicaraan tentang nama-nama Ilahi tidak menghapus perbedaan antara Tuhan dan makhluk; nama-nama tersebut justru memperlihatkan bagaimana relasi antara Yang Mutlak dan yang relatif dapat dipahami tanpa meniadakan transendensi Tuhan.[637] Kesadaran kehambaan dengan demikian merupakan bentuk pengetahuan ontologis yang sekaligus menjadi disiplin etis. Manusia mengetahui bahwa dirinya bukan Tuhan, bukan pula bagian dari keilahian; ia adalah makhluk yang menerima kemungkinan untuk merefleksikan nilai-nilai kebajikan dalam keterbatasan kemanusiaannya. Dari sini dapat dikembangkan suatu proposisi bahwa kesadaran kehambaan merupakan fondasi seluruh karakter insan mutakhalliq. Tanpa ‘ubūdiyyah, ma‘rifat mudah berubah menjadi kebanggaan intelektual, iman menjadi identitas, akhlak menjadi performativitas sosial, dan spiritualitas menjadi konsumsi pengalaman subjektif. Kehambaan menjaga seluruh dimensi tersebut tetap terarah kepada Allah sekaligus membumikan konsekuensinya dalam kehidupan. Insan mutakhalliq bukan manusia yang kehilangan dirinya karena tunduk kepada Tuhan, melainkan manusia yang menemukan proporsi dirinya secara benar karena mengetahui kepada siapa seluruh keberadaannya tertuju.

Kedalaman Iman

Jika kesadaran kehambaan memberikan orientasi ontologis, iman memberikan kedalaman epistemik dan eksistensial bagi orientasi tersebut. Insan mutakhalliq tidak cukup hanya memiliki pengakuan keagamaan; iman harus menjadi struktur batin yang memengaruhi cara seseorang memahami kenyataan, menilai tindakan, menghadapi ketidakpastian, dan mengambil keputusan. Karena itu, kedalaman iman tidak terutama dapat diukur melalui intensitas ekspresi keagamaan, melainkan melalui sejauh mana keyakinan telah menjadi daya pembentuk karakter.

Iman yang mendalam mengubah hubungan manusia dengan realitas. Dunia tidak lagi dipandang sebagai keseluruhan yang tertutup pada yang empiris, tetapi sebagai ruang tanda, amanah, dan ujian. Kesadaran ini tidak berarti menolak rasionalitas atau pengalaman empiris. Sebaliknya, iman yang matang memungkinkan akal bekerja tanpa mengklaim bahwa seluruh realitas dapat direduksi menjadi apa yang segera terukur. Di sini terdapat perbedaan penting antara iman sebagai keyakinan yang hidup dan iman sebagai identitas sosial. Identitas dapat diwariskan; kedalaman iman harus dihayati.

Dalam tradisi al-Ghazālī, persoalan iman berkaitan erat dengan transformasi pengetahuan menjadi keadaan batin. Pengetahuan mengenai Tuhan tidak mencapai bentuk spiritual yang matang apabila hanya berhenti pada proposisi intelektual. Pengetahuan harus melahirkan *ḥāl* yang mengubah orientasi jiwa. Kerangka tersebut membantu menjelaskan mengapa seseorang dapat mengetahui banyak hal mengenai agama tetapi tetap tidak memiliki kedalaman iman. Informasi religius dan pembentukan iman berada pada tingkat yang

berbeda. Pendekatan tersebut dapat dipertemukan secara kritis dengan gagasan William James mengenai pengalaman religius sebagai pengalaman yang memiliki konsekuensi terhadap kehidupan pribadi. James tidak bekerja dalam kerangka teologi Islam, sehingga konsepsinya tidak dapat ditempatkan sebagai penjelasan normatif tentang iman Islam. Namun perspektifnya berguna untuk menunjukkan bahwa agama memiliki dimensi eksistensial yang tidak dapat direduksi menjadi persetujuan intelektual. Perbedaannya penting: tradisi Islam menempatkan wahyu sebagai sumber normatif, sedangkan pendekatan psikologi agama James terutama mengamati pengalaman keagamaan dari perspektif manusia.[638]

Dari perspektif tersebut, kedalaman iman dapat dipahami sebagai integrasi antara keyakinan, kesadaran, dan orientasi tindakan. Iman tidak identik dengan perasaan religius yang intens. Perasaan dapat berubah; iman yang matang justru bekerja ketika perasaan tidak mendukung. Pada saat kehilangan, kegagalan, ketidakpastian, atau ketidakadilan, kedalaman iman tampak dalam kemampuan mempertahankan orientasi moral tanpa menjadikan Tuhan sekadar instrumen untuk memenuhi keinginan pribadi.

Dimensi ini juga menuntut kerendahan hati epistemik. Orang beriman tidak harus mengetahui seluruh jawaban untuk dapat hidup secara bertanggung jawab. Pengakuan atas keterbatasan manusia merupakan bagian dari kematangan iman. Di sini iman tidak berlawanan dengan keraguan intelektual yang jujur. Yang harus ditolak adalah keraguan yang berubah menjadi sinisme total maupun kepastian yang berubah menjadi kesombongan epistemik. Kedalaman iman justru memungkinkan manusia hidup di antara keyakinan dan

keterbatasan pengetahuan tanpa kehilangan arah moral. Konstruksi insan mutakhalliq dengan demikian tidak menempatkan iman sebagai lapisan terpisah dari akhlak. Iman adalah energi internal yang memungkinkan nilai-nilai moral bertahan ketika tidak ada pengawasan sosial. Seseorang yang berbuat baik hanya karena takut reputasinya rusak masih bergantung pada penilaian eksternal. Kedalaman iman memungkinkan tindakan moral memperoleh orientasi yang lebih dalam: manusia bertindak benar karena menyadari pertanggungjawaban kepada Allah.

Posisi argumentatif yang dikembangkan di sini ialah bahwa kedalaman iman harus dipahami sebagai kemampuan iman untuk menata keseluruhan orientasi eksistensial manusia. Iman yang tidak menyentuh cara seseorang menggunakan kekuasaan, memperlakukan yang lemah, mengendalikan keinginan, dan menghadapi perbedaan masih berada pada tahap yang belum sepenuhnya transformatif. Insan mutakhalliq adalah manusia yang imannya tidak berhenti pada apa yang dipercayainya, tetapi hadir dalam cara ia menjadi manusia.

Kedalaman Ma‘rifat

Ma‘rifat menandai tingkat pengetahuan yang berbeda dari sekadar akumulasi informasi. Dalam tradisi tasawuf, ma‘rifat menunjuk kepada pengenalan yang bersifat eksistensial terhadap Allah, suatu pengetahuan yang tidak berhenti pada konsep tentang Tuhan tetapi mengubah cara manusia hadir di hadapan-Nya. Karena itu, kedalaman ma‘rifat tidak dapat diukur hanya dari kemampuan seseorang menjelaskan istilah-istilah metafisika. Ia lebih tampak pada perubahan cara melihat diri, dunia, dan tindakan.

Pembedaan antara *ʻilm* dan maʻrifat perlu dijaga tanpa mempertentangkan keduanya secara simplistis. Pengetahuan konseptual tetap diperlukan karena pengalaman spiritual tanpa disiplin intelektual dapat mudah jatuh ke dalam subjektivisme. Akan tetapi, pengetahuan konseptual tidak identik dengan transformasi batin. Maʻrifat terjadi ketika pengetahuan mengenai Tuhan memperoleh daya formatif: ia mengubah rasa takut, harap, cinta, kesadaran tanggung jawab, dan cara manusia memperlakukan makhluk.

Al-Ghazālī merupakan salah satu figur penting dalam artikulasi hubungan antara pengetahuan dan transformasi jiwa. Dalam kerangka pemikirannya, pengetahuan yang bernilai adalah pengetahuan yang menghasilkan perubahan keadaan batin. Ia mengkritik kecenderungan pengetahuan yang berhenti pada penguasaan istilah dan perdebatan, karena pengetahuan semacam itu dapat justru menjadi bahan bakar kesombongan. Maʻrifat karena itu tidak dapat dipisahkan dari penyucian motivasi.

Ibn ʻArabī menawarkan horizon yang berbeda namun dapat berdialog dengan kerangka tersebut. Dalam pemikirannya mengenai nama-nama Allah, manusia berhadapan dengan keterbatasan fundamental dalam memahami Dzat Ilahi. Yang dapat dikenal manusia berkaitan dengan nama dan manifestasi makna yang dapat dipahami, sedangkan Dzat Allah tidak menjadi objek pengetahuan manusia sebagaimana objek empiris.[639] Pembedaan ini sangat penting bagi konstruksi maʻrifat. Maʻrifat bukan klaim bahwa manusia telah menguasai hakikat Tuhan, melainkan kesadaran yang semakin dalam tentang Tuhan sekaligus semakin jernih tentang keterbatasan dirinya sendiri.

Di sinilah ma‘rifat memiliki hubungan erat dengan kerendahan hati epistemik. Semakin tinggi pengetahuan spiritual seseorang, semestinya semakin kecil kecenderungannya mengklaim kemutlakan pengetahuannya. Paradoks ini merupakan ciri penting pengalaman intelektual-spiritual: pengetahuan yang matang memperluas kesadaran mengenai apa yang diketahui sekaligus mengenai apa yang tidak dapat diketahui. Sebaliknya, klaim mengetahui Tuhan secara total justru mengindikasikan kegagalan memahami batas epistemologis manusia.

Perspektif fenomenologis dapat memperkaya pembacaan tersebut. Tradisi fenomenologi, meskipun tidak identik dengan tasawuf, menaruh perhatian pada cara realitas dialami dari perspektif subjek. Perbedaannya terletak pada horizon normatif dan ontologis. Fenomenologi tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran metafisika tasawuf. Akan tetapi, dialog antara keduanya memungkinkan pembedaan antara pengalaman religius sebagai fenomena kesadaran dan ma‘rifat sebagai konsep spiritual yang memiliki klaim teologis tertentu.

Kedalaman ma‘rifat juga mengandung konsekuensi etis. Seseorang tidak dapat mengklaim mengenal Tuhan sementara pengetahuannya tidak menghasilkan perubahan dalam relasi dengan makhluk. Pengenalan terhadap Allah sebagai al-Raḥmān, misalnya, semestinya mengembangkan sensitivitas terhadap penderitaan, meskipun manusia tentu tidak memiliki rahmat Allah dalam pengertian yang identik dengan kesempurnaan Ilahi. Di sini berlaku prinsip penting takhalluq: manusia mengambil orientasi moral dari makna kebajikan yang dikaitkan dengan nama-nama Ilahi tanpa menghapus perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk.[640]

Monograf ini memandang ma'rifat sebagai pengetahuan yang telah mengalami integrasi antara kesadaran teologis, pengalaman batin, dan pembentukan etis. Ma'rifat yang hanya menghasilkan bahasa metafisik belum mencapai kedalaman yang dimaksud. Sebaliknya, pengalaman batin yang tidak memiliki disiplin tauhid juga berisiko menghasilkan ilusi spiritual. Insan mutakhalliq berada pada titik integratif: ia mengenal Allah dengan kesadaran akan keterbatasan dirinya, dan pengetahuan tersebut mengubah cara ia menjalani kehidupan.

Kejernihan Qalb

Dalam antropologi spiritual Islam, qalb tidak memadai apabila diterjemahkan semata-mata sebagai organ emosional. Ia merupakan pusat kesadaran batin yang berkaitan dengan orientasi manusia terhadap kebenaran, niat, penilaian moral, dan hubungan dengan Allah. Kejernihan qalb karena itu tidak berarti ketiadaan emosi, melainkan kemampuan batin untuk menempatkan emosi, keinginan, pengetahuan, dan penilaian dalam tatanan yang benar.

Persoalan qalb menjadi penting karena manusia tidak hanya melakukan kesalahan akibat kurangnya informasi. Banyak penyimpangan justru terjadi ketika seseorang mengetahui yang benar tetapi memiliki kepentingan yang membuatnya enggan mengikutinya. Pengetahuan berada di satu sisi, sedangkan orientasi batin berada di sisi lain. Di sinilah konsep kejernihan qalb memperoleh relevansi epistemik sekaligus etis.

Al-Ghazālī secara konsisten menempatkan pembinaan batin sebagai bagian penting dari pendidikan manusia. Penyakit hati seperti kesombongan, iri, cinta berlebihan terhadap kedudukan, dan

keterikatan pada pujian dapat mengubah cara seseorang membaca realitas. Problemnya bukan semata-mata bahwa seseorang tidak mengetahui kebenaran, tetapi bahwa keinginan tertentu telah mengintervensi proses penilaian. Kejernihan qalb berarti kemampuan untuk melihat tanpa seluruhnya dikuasai oleh kepentingan ego.

Gagasan ini memiliki resonansi dengan pembahasan kontemporer mengenai *motivated reasoning*. Dalam psikologi kognitif, manusia dapat menggunakan kemampuan penalarannya bukan hanya untuk mencari kebenaran, tetapi juga untuk membela keyakinan atau kepentingan yang telah dimiliki. Tradisi tasawuf dan psikologi modern berbicara dalam bahasa yang berbeda, tetapi keduanya sama-sama memperlihatkan bahwa manusia tidak selalu menjadi penilai yang netral terhadap dirinya sendiri. Perbedaannya tetap harus dipertahankan: konsep *qalb* memiliki horizon spiritual dan teologis yang tidak dapat direduksi menjadi mekanisme kognitif.

Kejernihan qalb juga bukan keadaan statis. Ia memerlukan pemeliharaan. Dzikir, muraqabah, muḥāsabah, riyāḍah, dan pengendalian nafs dalam tradisi spiritual berfungsi sebagai praktik yang mengarahkan kembali pusat kesadaran manusia. Nilainya tidak terletak pada repetisi ritual semata, tetapi pada kemampuan praktik tersebut untuk mengurangi dominasi ego dan memperkuat orientasi kepada Allah.

Ibn ‘Arabī memberikan dimensi lain melalui pemikirannya mengenai kapasitas manusia menerima manifestasi makna nama-nama Ilahi. Manusia yang tidak terkungkung oleh satu kecenderungan egoistik dapat memiliki kapasitas lebih luas untuk merespons realitas secara proporsional. Kejernihan qalb dengan demikian berkaitan

dengan keluasan penerimaan tanpa kehilangan prinsip. Ia bukan relativisme spiritual, sebab keluasan tersebut tetap berakar pada tauhid.

Dari perspektif etika, kejernihan qalb dapat diuji melalui respons terhadap keadaan yang tidak menguntungkan diri sendiri. Ketika seseorang tetap mampu berlaku adil kepada orang yang tidak disukainya, mengakui kesalahan ketika harga dirinya terancam, atau menerima kebenaran dari orang yang lebih rendah status sosialnya, terdapat indikasi bahwa qalb tidak sepenuhnya dikuasai ego. Di sinilah kualitas batin memperoleh indikator perilaku.

Posisi argumentatif monograf ini ialah bahwa kejernihan qalb merupakan mekanisme integratif antara iman, ma'rifat, dan akhlak. Ia memungkinkan pengetahuan menjadi kebijaksanaan dan keyakinan menjadi karakter. Tanpa kejernihan qalb, pengetahuan agama dapat digunakan untuk membenarkan ego, sedangkan pengalaman spiritual dapat digunakan untuk memperoleh status. Insan mutakhalliq tidak ditandai oleh absennya pergulatan batin, tetapi oleh kemampuan mengelola pergulatan tersebut sehingga qalb semakin terbuka kepada kebenaran dan semakin tidak dikuasai kepentingan diri.

Pengendalian Nafs

Pengendalian nafs merupakan salah satu ciri yang paling menentukan dalam pembentukan insan mutakhalliq karena persoalan moral pada akhirnya tidak hanya berkaitan dengan mengetahui yang baik, tetapi dengan kemampuan mengarahkan dorongan diri agar tunduk kepada kebaikan. Nafs dalam kerangka spiritual Islam tidak layak disederhanakan menjadi sesuatu yang harus dimusnahkan.

Persoalan utamanya adalah orientasi, proporsi, dan pengendalian. Kehidupan manusia membutuhkan dorongan biologis, afektif, sosial, dan kehendak untuk berprestasi. Tanpa dorongan tersebut, manusia tidak dapat bertahan dan berkembang. Problem muncul ketika dorongan berubah menjadi pusat kehidupan. Keinginan yang seharusnya menjadi instrumen berubah menjadi tujuan; kebutuhan berubah menjadi kerakusan; kehormatan berubah menjadi narsisisme; kekuasaan berubah menjadi dominasi. Pengendalian nafs berarti mengembalikan dorongan kepada tatanan yang memungkinkan manusia tetap menjadi subjek moral.

Al-Ghazālī melihat pendidikan jiwa sebagai proses disiplin yang panjang. Mujāhadah dan riyāḍah tidak dimaksudkan untuk meniadakan seluruh kecenderungan manusia, melainkan menundukkan kecenderungan tersebut kepada akal dan syariat. Karena itu, asketisme tidak identik dengan kebencian terhadap dunia. Yang harus dikendalikan adalah keterikatan yang membuat dunia menjadi pusat orientasi.

Perspektif tersebut memiliki kemiripan tertentu dengan gagasan Aristoteles mengenai pembentukan kebajikan melalui kebiasaan, tetapi perbedaan fondasionalnya tidak dapat diabaikan. Aristoteles menempatkan kebajikan dalam kerangka *eudaimonia* dan pembentukan karakter melalui praksis rasional, sedangkan tasawuf Islam menempatkan pengendalian nafs dalam horizon penghambaan kepada Allah. Kesamaan keduanya terdapat pada penolakan terhadap moralitas yang hanya berupa pengetahuan abstrak; perbedaannya terletak pada teleologi terakhir. Psikologi kontemporer mengenai *self-regulation* juga menyediakan bahasa komparatif yang berguna.

Pengendalian diri dipahami sebagai kemampuan mengatur impuls dan perilaku agar selaras dengan tujuan yang dianggap bernilai. Namun kerangka spiritual menambahkan pertanyaan yang lebih mendasar: tujuan seperti apa yang layak mengatur diri? Seseorang dapat memiliki pengendalian diri yang tinggi tetapi menggunakannya untuk mencapai tujuan yang destruktif. Karena itu, disiplin diri saja tidak identik dengan kebajikan. Pengendalian harus diarahkan oleh orientasi moral yang benar.

Kelemahan pendekatan yang memandang nafs sebagai musuh absolut ialah kemungkinan lahirnya asketisme yang tidak proporsional. Manusia dapat mengembangkan kebencian terhadap kebutuhan tubuh, relasi sosial, atau kehidupan duniawi, lalu menganggap penolakan terhadap kehidupan sebagai ukuran kesalehan. Insan mutakhalliq justru menuntut keseimbangan: tubuh dirawat, kebutuhan diatur, harta digunakan, kedudukan dipertanggungjawabkan, dan keinginan tidak dijadikan penguasa.

Pengendalian nafs juga berhubungan erat dengan kebebasan. Secara paradoksal, manusia yang selalu mengikuti keinginan belum tentu bebas. Ia justru dapat menjadi budak impulsnya sendiri. Kebebasan spiritual muncul ketika manusia mampu berkata tidak kepada sesuatu yang diinginkannya karena mengetahui bahwa keinginan tersebut tidak layak diikuti. Dalam pengertian ini, pengendalian diri merupakan bentuk pembebasan dari dominasi diri.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kematangan insan mutakhalliq tidak ditandai oleh intensitas keinginan yang rendah, melainkan oleh kemampuan mengintegrasikan keinginan ke dalam tata nilai yang lebih tinggi. Nafs tidak harus dihancurkan; ia harus dididik.

Ketika dorongan diri memperoleh orientasi yang benar, energi yang semula menjadi sumber keserakahan dapat berubah menjadi daya pengabdian, keberanian, kreativitas, dan pelayanan. Pengendalian nafs dengan demikian merupakan transformasi energi manusia, bukan sekadar pengekangan.

Integritas Akhlak

Integritas akhlak merupakan keadaan ketika nilai yang diyakini, niat yang dikembangkan, keputusan yang diambil, dan tindakan yang dilakukan berada dalam kesinambungan relatif. Insan mutakhalliq tidak hidup melalui dua wajah moral: satu untuk ruang publik dan satu untuk ruang privat. Kesalehan tidak berhenti pada penampilan, sementara akhlak tidak bergantung sepenuhnya pada pengawasan sosial.

Persoalan integritas menjadi semakin kompleks ketika agama hadir dalam masyarakat sebagai identitas. Simbol keagamaan dapat dengan mudah terlihat, sedangkan kualitas batin tidak selalu terlihat. Karena itu, terdapat bahaya ketika ukuran keberagamaan bergeser dari transformasi karakter menuju performa simbolik. Integritas akhlak menuntut ukuran yang lebih dalam: apakah prinsip yang diucapkan tetap berlaku ketika penerapannya merugikan kepentingan pribadi?

Dalam tradisi Islam, hubungan antara iman dan akhlak mengandaikan bahwa keyakinan memiliki konsekuensi moral. Nabi Muhammad ditempatkan dalam Al-Qur'an sebagai teladan yang memiliki kedudukan etis penting, sementara tradisi hadis yang membicarakan penyempurnaan akhlak menunjukkan kuatnya hubungan antara misi kenabian dan pembentukan karakter. Akan tetapi, ungkapan yang populer mengenai "penyempurnaan akhlak"

harus dibedakan dari penggunaannya sebagai slogan; atribusi dan sumber hadis harus diverifikasi sebelum dijadikan dasar tekstual tertentu.

Al-Ghazālī membantu memperjelas dimensi internal integritas melalui konsep niat. Tindakan yang sama dapat memiliki nilai moral berbeda bergantung pada orientasi batin yang menyertainya. Di sini integritas tidak berarti hanya konsistensi antara ucapan dan perbuatan, tetapi juga konsistensi antara tindakan dan motif. Seseorang dapat melakukan tindakan yang secara lahiriah benar tetapi terdorong oleh kepentingan reputasi. Karena itu, integritas akhlak memerlukan pemeriksaan batin yang terus-menerus.

Perspektif Kantian tentang moralitas memberikan perbandingan yang produktif. Kant menekankan pentingnya bertindak karena kewajiban moral, bukan sekadar karena kecenderungan atau keuntungan. Dalam kerangka Islam, terdapat titik temu berupa pentingnya orientasi internal tindakan, tetapi teleologinya berbeda. Etika Islam tidak berhenti pada otonomi rasional; ia berakar pada penghambaan kepada Allah dan tanggung jawab moral di hadapan-Nya.

Integritas juga berarti kesediaan menerima konsekuensi moral dari keputusan. Orang yang mengubah prinsip setiap kali situasi berubah bukanlah manusia adaptif dalam arti etis, melainkan berpotensi menjadi oportunistik. Namun konsistensi tidak boleh dipahami sebagai kekakuan. Kebijaksanaan dapat menuntut perubahan keputusan apabila fakta berubah atau apabila pemahaman terhadap suatu keadaan menjadi lebih baik. Integritas berarti setia pada prinsip moral, bukan membekukan setiap keputusan.

Dalam kehidupan sosial, integritas akhlak menjadi sangat penting karena kepercayaan publik tidak dapat dibangun hanya melalui kompetensi. Seseorang mungkin cerdas, berpendidikan, dan profesional, tetapi tanpa integritas ia menjadi sumber ketidakpastian moral. Insan mutakhalliq menyatukan kompetensi dengan amanah: kemampuan tidak digunakan tanpa batas, pengetahuan tidak dimanipulasi untuk kepentingan diri, dan posisi tidak diperlakukan sebagai hak istimewa.

Posisi monograf ini menempatkan integritas sebagai jembatan antara kualitas batin dan kehidupan sosial. Kejernihan qalb harus memperoleh bentuk dalam konsistensi tindakan; iman harus memperoleh bentuk dalam kejujuran; ma'rifat harus memperoleh bentuk dalam tanggung jawab. Tanpa integritas, seluruh konstruksi spiritual dapat terpecah menjadi pengalaman-pengalaman yang tidak memiliki daya transformasi. Insan mutakhalliq adalah manusia yang perlahan-lahan mengurangi jarak antara siapa dirinya di hadapan Allah dan siapa dirinya ketika tidak ada manusia yang melihat.

Kesempurnaan Adab

Adab merupakan dimensi yang lebih halus daripada sekadar kepatuhan terhadap aturan. Ia menyangkut kemampuan menempatkan sesuatu secara tepat: diri pada tempatnya, ilmu pada tempatnya, kekuasaan pada tempatnya, perbedaan pada tempatnya, dan hubungan manusia dengan Allah pada proporsinya. Karena itu, kesempurnaan adab merupakan ekspresi dari ketepatan moral yang lahir dari kesadaran, bukan hanya dari hafalan norma. Dalam tradisi intelektual Islam, adab mempunyai cakupan luas. Ia berkaitan dengan

cara seseorang belajar, berbicara, berbeda pendapat, memperlakukan guru, menggunakan ilmu, dan menempatkan dirinya di tengah masyarakat. Adab menunjukkan bahwa kebenaran tidak hanya berkaitan dengan *apa* yang dikatakan, tetapi juga *bagaimana*, *kepada siapa*, *kapan*, dan *dengan tujuan apa* sesuatu dikatakan.

Al-Ghazālī menempatkan adab dalam banyak konteks kehidupan keagamaan dan sosial. Yang menarik ialah bahwa adab tidak berhenti pada tata krama formal. Adab mengandung disiplin batin: kemampuan menahan diri dari perilaku yang secara lahiriah mungkin diperbolehkan tetapi secara moral tidak patut. Karena itu, orang beradab bukan sekadar orang yang mengetahui aturan sopan santun, melainkan orang yang memiliki kepekaan terhadap proporsi.

Konsep ini dapat dibandingkan dengan gagasan etika kebajikan Aristoteles. *Phronēsis* atau kebijaksanaan praktis memungkinkan seseorang menentukan tindakan yang tepat sesuai keadaan konkret. Adab memiliki kedekatan fungsional dengan kemampuan tersebut, tetapi mempunyai horizon normatif yang berbeda. Adab Islam tidak hanya dibangun dari penalaran praktis mengenai kehidupan baik, tetapi juga dari kesadaran mengenai hubungan manusia dengan Allah dan tatanan moral yang diwariskan wahyu.

Kesempurnaan adab juga mengoreksi pemahaman yang terlalu legalistik mengenai moralitas. Tidak semua persoalan kehidupan dapat diselesaikan dengan pertanyaan “boleh atau tidak boleh”. Ada wilayah kepatutan, kelembutan, konteks, dan dampak. Dua tindakan dapat sama-sama diperbolehkan secara formal tetapi berbeda kualitas adabnya. Seseorang dapat mengatakan sesuatu yang benar dengan cara yang merendahkan orang lain. Kebenaran proposisionalnya tidak

otomatis menjadikan perilakunya beradab. Pada tingkat yang lebih dalam, adab merupakan bentuk pengakuan terhadap keterbatasan diri. Orang yang memiliki adab terhadap ilmu tidak menganggap dirinya telah mengetahui semuanya. Orang yang memiliki adab terhadap perbedaan tidak menjadikan ketidaksepakatan sebagai alasan untuk menghilangkan martabat pihak lain. Orang yang memiliki adab terhadap kekuasaan menyadari bahwa kemampuan memerintah tidak identik dengan hak untuk menindas.

Kesempurnaan adab juga berkaitan dengan takhalluq. Dalam kerangka yang hati-hati, manusia tidak "menjadi" memiliki sifat-sifat Allah secara ontologis. Ia hanya berusaha mewujudkan kebajikan yang sesuai dengan kapasitas manusia, seperti rahmah, keadilan, pengampunan, dan kemurahan, dengan tetap mempertahankan perbedaan mutlak antara al-Khāliq dan makhluk.[641] Adab menjadi mekanisme yang mengubah orientasi tersebut menjadi tindakan yang tepat.

Monograf ini memahami kesempurnaan adab sebagai kemampuan mengintegrasikan norma, konteks, niat, dan proporsi. Orang yang hanya menguasai aturan dapat menjadi keras; orang yang hanya mengandalkan perasaan dapat menjadi tidak konsisten. Adab menghubungkan keduanya melalui kebijaksanaan praktis. Karena itu, kesempurnaan adab merupakan tanda bahwa akhlak telah memperoleh kecerdasan kontekstual tanpa kehilangan prinsip.

Rahmah terhadap Makhluk

Rahmah merupakan salah satu ujian paling nyata bagi kematangan spiritual karena ia mengharuskan manusia keluar dari lingkaran

kepentingan dirinya sendiri. Seseorang dapat memiliki pengetahuan agama yang luas dan pengalaman spiritual yang intens, tetapi apabila keberadaannya justru menghasilkan ketakutan, penghinaan, atau penderitaan bagi makhluk, terdapat persoalan serius dalam integrasi spiritualitas dan akhlaknya.

Rahmah tidak identik dengan kelembutan tanpa batas. Kasih sayang yang tidak disertai kebijaksanaan dapat berubah menjadi pembiaran terhadap kezaliman. Karena itu, rahmah perlu dipahami sebagai orientasi untuk menghadirkan kebaikan dan mengurangi penderitaan dalam batas-batas keadilan. Ia dapat mengambil bentuk kelembutan, pengampunan, perlindungan, pendidikan, koreksi, bahkan ketegasan ketika ketegasan diperlukan untuk mencegah kerusakan yang lebih besar.

Dalam tradisi Islam, rahmah mempunyai dimensi teologis sekaligus etis. Allah dikenal melalui nama al-Raḥmān dan al-Raḥīm, sementara kehidupan Nabi Muhammad menjadi rujukan penting bagi artikulasi rahmah dalam relasi manusia. Namun manusia tidak dapat mengklaim rahmah dalam pengertian kesempurnaan Ilahi. Yang mungkin dilakukan manusia adalah mewujudkan kebajikan kasih sayang dalam kapasitas makhluk.

Kajian mengenai Ibn ‘Arabī menunjukkan bahwa nama-nama Ilahi memiliki fungsi sebagai standar bagi pembentukan etika.[642] Perspektif ini dapat dibaca sebagai dasar bagi gagasan bahwa pengenalan terhadap Allah seharusnya mempunyai konsekuensi pada cara manusia memperlakukan makhluk. Semakin dalam seseorang memahami rahmah sebagai nilai teologis, semakin besar tuntutan agar kehidupan sosialnya tidak menjadi sumber kekerasan yang tidak perlu.

Dalam perspektif etika modern, pemikiran Martha Nussbaum tentang kemampuan manusia dan perhatian terhadap kerentanan dapat menjadi dialog yang menarik. Pendekatan kapabilitas menaruh perhatian pada kondisi yang memungkinkan manusia menjalani kehidupan yang bermartabat. Ia tidak berangkat dari teologi Islam, tetapi memberikan bahasa etis untuk mempertimbangkan bagaimana institusi dan tindakan memengaruhi kemampuan makhluk hidup untuk berkembang.[643] Dialog ini membuka kemungkinan bahwa rahmah tidak cukup dipahami sebagai perasaan pribadi; ia harus memiliki konsekuensi sosial.

Perbedaan penting tetap ada. Rahmah dalam kerangka Islam berakar pada relasi manusia dengan Allah, sedangkan pendekatan kapabilitas bersifat filosofis-politik dan tidak memerlukan komitmen teologis. Namun keduanya dapat bertemu pada satu kesadaran: penderitaan makhluk tidak boleh dianggap tidak relevan secara moral. Insan mutakhalliq tidak mengukur keberhasilan spiritualnya hanya dari pengalaman internal, tetapi juga dari kualitas relasi yang dihasilkannya.

Rahmah juga menuntut keluasan lingkup moral. Makhluk bukan hanya manusia yang memiliki kesamaan identitas dengan dirinya. Kasih sayang harus melampaui kelompok, status, kepentingan, bahkan batas-batas sosial yang biasanya menjadi dasar eksklusivisme. Hal ini tidak berarti menghapus perbedaan normatif atau tanggung jawab khusus terhadap komunitas tertentu, tetapi mencegah perbedaan tersebut menjadi legitimasi untuk merendahkan kemanusiaan pihak lain.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa rahmah merupakan dimensi sosial dari ma‘rifat. Pengenalan kepada Allah yang semakin dalam seharusnya memperluas kapasitas manusia untuk

melihat penderitaan, bukan mempersempitnya. Rahmah adalah bentuk konkret dari keluasan batin: kemampuan untuk menghadirkan kebaikan tanpa selalu menuntut imbalan, memberikan ruang bagi kelemahan orang lain tanpa kehilangan keadilan, dan menggunakan kekuasaan untuk melindungi alih-alih mengeksploitasi.

Tawadhu'

Tawadhu' bukan sekadar sikap rendah hati dalam arti sosial. Ia merupakan koreksi terhadap kecenderungan ego untuk menempatkan diri sebagai pusat penilaian. Orang yang tawadhu' mengetahui kemampuan dirinya tanpa menjadikannya alasan untuk merendahkan orang lain. Ia dapat mengakui keunggulan tanpa mabuk keunggulan dan mengakui kekurangan tanpa kehilangan martabat.

Dalam kehidupan intelektual, tawadhu' memiliki arti khusus. Pengetahuan dapat menjadi sarana pembebasan, tetapi juga dapat menjadi sumber kesombongan. Semakin banyak seseorang mengetahui, semakin besar pula kemungkinan ia menggunakan pengetahuan sebagai simbol status. Tawadhu' intelektual bukan penolakan terhadap keahlian, melainkan kesadaran bahwa keahlian selalu memiliki batas.

Kerendahan hati juga berbeda dari rendah diri. Rendah diri mengurangi nilai diri secara tidak sehat; tawadhu' menempatkan diri secara proporsional. Manusia tidak perlu menyangkal kemampuan yang dimilikinya. Yang harus ditolak ialah kesimpulan bahwa kemampuan tersebut membuatnya lebih bernilai secara mutlak daripada orang lain. Dengan demikian, tawadhu' justru memungkinkan kepercayaan diri yang sehat karena identitas tidak sepenuhnya

bergantung pada superioritas. Dalam tradisi al-Ghazālī, kesombongan merupakan penyakit batin yang mengganggu hubungan manusia dengan Allah dan sesama. Pengetahuan mengenai penyakit tersebut penting, tetapi pengenalan intelektual tidak otomatis menyembuhkannya. Orang dapat mengetahui bahaya kesombongan sekaligus menjadi sombong karena pengetahuannya tentang kesombongan. Di sini terlihat kompleksitas pendidikan jiwa: ego mampu menyerap bahkan bahasa kerendahan hati untuk memperkuat dirinya.

Tawadhu' juga mempunyai dimensi epistemik. Kesediaan mengatakan "saya tidak tahu" merupakan bentuk kebajikan intelektual. Ia membuka ruang bagi pembelajaran dan koreksi. Sebaliknya, kepastian berlebihan membuat dialog menjadi mustahil karena semua informasi baru dipaksa masuk ke dalam kerangka yang sudah dianggap sempurna. Dalam hal ini, tawadhu' bukan kelemahan pengetahuan, melainkan kondisi psikologis yang memungkinkan pengetahuan berkembang.

Perbandingan dengan tradisi filsafat Barat memperlihatkan bahwa kerendahan hati epistemik telah menjadi persoalan penting dalam filsafat ilmu dan epistemologi kebajikan. Konsep *intellectual humility* menekankan kesadaran terhadap keterbatasan pengetahuan dan kesiapan untuk merevisi keyakinan. Tradisi Islam memberikan tambahan dimensi teologis: keterbatasan manusia bukan hanya fakta epistemik, tetapi juga bagian dari status ontologis manusia sebagai makhluk.

Karena itu, tawadhu' dalam insan mutakhalliq tidak berarti menolak kepemimpinan. Orang yang memiliki kemampuan tetap dapat

memimpin, bahkan mungkin berkewajiban memikul tanggung jawab kepemimpinan. Perbedaannya terletak pada orientasi: kepemimpinan dipandang sebagai amanah, bukan bukti keunggulan ontologis. Kekuasaan yang dipadukan dengan tawadhu' menghasilkan pelayanan; kekuasaan tanpa tawadhu' mudah berubah menjadi dominasi.

Posisi argumentatif monograf ini ialah bahwa tawadhu' merupakan mekanisme perlindungan terhadap seluruh kualitas spiritual yang telah diperoleh. Iman, ma'rifat, ilmu, dan pengalaman spiritual semuanya dapat menjadi bahan bakar ego apabila tidak disertai kerendahan hati. Tawadhu' menjaga agar pencapaian spiritual tidak berubah menjadi klaim superioritas. Semakin tinggi seseorang mendaki secara spiritual, semakin kuat tuntutan untuk menyadari bahwa dirinya tetap seorang hamba.

Keadilan

Keadilan dalam karakter insan mutakhalliq tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan terhadap aturan formal. Ia merupakan kemampuan menempatkan setiap persoalan secara proporsional, memberikan hak kepada yang berhak, dan menahan diri dari kecenderungan menjadikan kepentingan pribadi sebagai ukuran tunggal. Keadilan karena itu merupakan ujian terhadap kemampuan manusia keluar dari dominasi subjektivitas.

Keadilan paling sulit diwujudkan ketika kepentingan pribadi bertabrakan dengan hak pihak lain. Selama keadilan menguntungkan diri sendiri, seseorang mudah mengakuinya. Kedalaman moral terlihat ketika seseorang mampu mempertahankan keadilan meskipun keputusan tersebut mengurangi keuntungan dirinya. Dalam situasi

demikian, keadilan menjadi kebajikan, bukan sekadar strategi. Tradisi filsafat klasik telah lama menghubungkan keadilan dengan keteraturan. Plato, misalnya, memahami keadilan dalam kaitannya dengan keteraturan bagian-bagian jiwa dan polis. Aristoteles kemudian mengembangkan analisis yang lebih terperinci mengenai keadilan distributif dan korektif. Tradisi Islam berdialog dengan warisan tersebut tetapi menempatkan keadilan dalam horizon tauhid dan tanggung jawab kepada Allah. Keadilan bukan hanya kesesuaian antara manusia dan struktur sosial, tetapi juga bagian dari kewajiban moral.

Dalam konteks tasawuf, keadilan memiliki dimensi batin. Manusia harus adil terhadap dirinya sendiri dengan tidak membiarkan satu dorongan menguasai seluruh kehidupan. Keserakahan, amarah, dan hasrat terhadap status dapat membuat seseorang tidak adil bahkan sebelum ia melakukan tindakan sosial. Dengan demikian, keadilan eksternal memiliki akar dalam keteraturan internal.

Keadilan juga harus dibedakan dari keseragaman. Memberikan hal yang sama kepada setiap orang tidak selalu adil karena keadaan, kebutuhan, tanggung jawab, dan kontribusi dapat berbeda. Di sini kebijaksanaan diperlukan. Keadilan yang matang bukan mekanisme matematis yang mengabaikan konteks, melainkan kemampuan menentukan proporsi secara moral bertanggung jawab.

Perspektif John Rawls memberikan perbandingan modern yang penting. Rawls mengembangkan keadilan sebagai prinsip dasar struktur masyarakat dan menekankan pentingnya prinsip yang dapat diterima secara adil oleh orang-orang yang ditempatkan dalam kondisi tertentu. Kerangka tersebut berbeda dari etika spiritual Islam, tetapi memperlihatkan bahwa keadilan tidak dapat hanya dipahami sebagai

kebajikan individual; ia juga berkaitan dengan institusi.[644] Dimensi ini penting bagi konsep insan mutakhalliq. Kesalehan pribadi yang tidak peduli terhadap ketidakadilan struktural menghasilkan spiritualitas yang terputus dari realitas sosial. Sebaliknya, perjuangan sosial yang tidak memiliki disiplin batin dapat berubah menjadi kebencian, fanatisme, dan reproduksi kekerasan. Keadilan membutuhkan dua arah: pembenahan struktur dan pembentukan karakter.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa keadilan merupakan ekspresi eksternal dari keteraturan batin. Orang yang tidak mampu mengendalikan kepentingannya sendiri akan sulit berlaku adil ketika memperoleh kekuasaan. Karena itu, pendidikan menuju insan mutakhalliq harus mempertemukan tazkiyah al-nafs dengan kesadaran sosial. Keadilan bukan tambahan bagi spiritualitas; ia merupakan salah satu cara paling konkret untuk menguji apakah spiritualitas telah menjadi karakter.

Hikmah

Hikmah merupakan kemampuan melihat persoalan secara mendalam, menimbang akibat, memahami proporsi, dan memilih tindakan yang paling tepat dalam keadaan konkret. Ia berbeda dari kecerdasan dalam arti kemampuan kognitif. Orang cerdas dapat menemukan banyak kemungkinan, tetapi orang berhikmah mampu membedakan mana yang layak dilakukan.

Dalam tradisi Islam, hikmah memiliki kedudukan yang tinggi karena menghubungkan pengetahuan dengan tindakan. Pengetahuan tanpa hikmah dapat menghasilkan keputusan yang benar secara teoritis tetapi keliru dalam penerapannya. Sebaliknya, pengalaman tanpa

pengetahuan dapat menghasilkan kebiasaan yang tidak memiliki dasar. Hikmah bekerja pada ruang pertemuan antara prinsip dan konteks.

Aristoteles menyebut *phronēsis* sebagai kebijaksanaan praktis, yakni kemampuan deliberatif yang memungkinkan manusia menentukan tindakan yang tepat dalam keadaan konkret. Konsep ini memiliki kedekatan tertentu dengan hikmah, tetapi tidak dapat disamakan begitu saja. Hikmah dalam horizon Islam memiliki kedalaman metafisis dan teologis yang lebih kuat karena berkaitan dengan keteraturan yang dikehendaki Allah, sementara *phronēsis* Aristotelian terutama berkembang dalam kerangka etika kebajikan dan kehidupan manusia yang baik.[645]

Hikmah juga mengandung kemampuan membedakan hal yang prinsipil dari yang sekunder. Banyak konflik moral terjadi bukan karena manusia tidak mengetahui kebaikan, melainkan karena ia gagal menentukan prioritas. Ia memperlakukan perkara kecil sebagai prinsip mutlak dan mengorbankan perkara besar. Orang berhikmah tidak menghapus prinsip, tetapi memahami hierarki kepentingannya.

Dalam konteks pendidikan spiritual, hikmah mencegah penerapan metode yang seragam kepada semua orang. Setiap manusia memiliki kondisi, kapasitas, latar belakang, dan tingkat kematangan berbeda. Karena itu, nasihat yang tepat bagi seseorang belum tentu tepat bagi orang lain. Kesadaran ini membuat hikmah berhubungan erat dengan rahmah: mengetahui apa yang benar belum cukup; seseorang harus mengetahui cara menghadirkan kebenaran secara konstruktif.

Hikmah juga menuntut kesediaan menunda penilaian. Dunia manusia penuh ambiguitas. Informasi yang tidak lengkap, motif yang tidak terlihat, dan konsekuensi yang tidak segera muncul membuat

keputusan moral menjadi kompleks. Orang yang tergesa-gesa menilai sering kali mengubah asumsi menjadi fakta. Hikmah memberikan jarak antara stimulus dan respons sehingga pertimbangan dapat berlangsung.

Dalam pemikiran kontemporer, pendekatan *practical wisdom* juga menekankan kemampuan mengintegrasikan pengetahuan, nilai, konteks, dan tindakan. Dialog ini memperlihatkan bahwa kebajikan tidak selalu dapat diwujudkan melalui algoritma moral yang kaku. Namun, tradisi spiritual Islam menambahkan dimensi penting: hikmah bukan sekadar kecakapan sosial, tetapi kualitas jiwa yang seharusnya lahir dari pengenalan terhadap Allah, pengendalian nafs, dan kedalaman pengalaman moral.

Posisi monograf ini menempatkan hikmah sebagai kecerdasan etis insan mutakhalliq. Ia merupakan kemampuan untuk menerjemahkan iman, ma'rifat, rahmah, keadilan, dan adab ke dalam keputusan konkret. Tanpa hikmah, nilai-nilai luhur dapat diterapkan secara tidak proporsional. Dengan hikmah, prinsip memperoleh bentuk yang sesuai dengan kenyataan tanpa kehilangan identitas moralnya.

Kemaslahatan

Kemaslahatan memperluas horizon insan mutakhalliq dari pembentukan diri menuju tanggung jawab terhadap kehidupan bersama. Seseorang tidak dapat disebut matang secara moral hanya karena ia mampu mengendalikan dirinya. Kematangan juga menuntut kemampuan mempertimbangkan dampak keberadaannya terhadap orang lain dan lingkungan sosial tempat ia hidup. Dalam tradisi pemikiran Islam, maslahat mempunyai sejarah panjang dalam

pembahasan hukum dan etika. Al-Ghazālī memberikan perhatian penting terhadap tujuan-tujuan syariat dan perlindungan terhadap kepentingan fundamental manusia. Kerangka ini kemudian dikembangkan lebih luas oleh pemikir seperti al-Shāṭibī. Meski terdapat perbedaan metodologis di antara keduanya, keduanya membantu menunjukkan bahwa norma tidak dapat dipisahkan sepenuhnya dari tujuan moral yang hendak diwujudkan.

Kemaslahatan tidak identik dengan apa yang paling banyak disukai. Sesuatu dapat populer tetapi tidak baik. Sebaliknya, tindakan yang membawa maslahat jangka panjang kadang tidak segera menyenangkan. Karena itu, maslahat menuntut kemampuan membedakan manfaat sesaat dari kebaikan yang lebih mendasar. Di sinilah hikmah dan keadilan menjadi prasyaratnya.

Perspektif kontemporer dapat memperluas konsep ini melalui gagasan Amartya Sen mengenai kemampuan nyata manusia untuk menjalani kehidupan yang mereka memiliki alasan untuk hargai. Pendekatan tersebut tidak identik dengan maqāṣid al-sharī‘ah, tetapi membuka ruang perbandingan antara kesejahteraan yang dipahami sebagai hasil akhir dan kesejahteraan yang dipahami sebagai kemampuan manusia untuk berkembang.[646]

Perbandingan ini juga menunjukkan batas yang perlu dijaga. Kemaslahatan dalam Islam tidak boleh direduksi menjadi kalkulasi utilitarian. Utilitarianisme dapat menilai tindakan berdasarkan jumlah manfaat dan kerugian, sedangkan kerangka maqāṣid mempertahankan struktur nilai yang tidak semata-mata ditentukan oleh preferensi agregat. Ada hal-hal yang tetap memiliki martabat moral meskipun pelanggarannya mungkin menghasilkan keuntungan bagi mayoritas.

Kemaslahatan juga mengharuskan perluasan cakrawala waktu. Keputusan yang menghasilkan keuntungan ekonomi hari ini dapat menciptakan kerusakan ekologis atau sosial dalam jangka panjang. Insan mutakhalliq harus mampu mempertimbangkan generasi yang belum hadir sebagai bagian dari cakrawala moralnya. Dengan demikian, maslahat bukan sekadar "apa yang bermanfaat bagi saya dan kelompok saya", melainkan pertanyaan mengenai bentuk kehidupan yang memungkinkan kebaikan bersama berlangsung secara berkelanjutan.

Pada titik ini, kemaslahatan memperlihatkan hubungan antara spiritualitas dan tanggung jawab publik. Ibadah individual tidak boleh menghasilkan ketidakpedulian terhadap struktur sosial. Sebaliknya, aktivisme sosial tidak boleh mengabaikan pembentukan karakter. Insan mutakhalliq mempertemukan keduanya: ia memperbaiki diri agar mampu memperbaiki relasi dan memperbaiki relasi tanpa kehilangan disiplin memperbaiki diri.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kemaslahatan merupakan bentuk sosial dari kesadaran kehambaan. Karena manusia adalah hamba Allah, kemampuan yang dimilikinya bukan milik absolut yang boleh digunakan sesuka hati. Pengetahuan, harta, jabatan, dan kekuasaan merupakan amanah yang harus diarahkan pada kebaikan. Ukuran kematangan spiritual dengan demikian tidak berhenti pada kedekatan subjektif dengan Allah, tetapi juga pada jejak kemanfaatan yang ditinggalkan bagi kehidupan.

Konsistensi Batin dan Lahir

Konsistensi batin dan lahir merupakan tahap integratif yang menyatukan seluruh karakter insan mutakhalliq. Kesadaran

kehambaan, iman, ma'rifat, kejernihan qalb, pengendalian nafs, akhlak, adab, rahmah, tawadhu', keadilan, hikmah, dan kemaslahatan tidak boleh berhenti sebagai kualitas yang berdiri sendiri. Kesemuanya harus menemukan kesinambungan antara keadaan batin dan tindakan lahir.

Persoalan konsistensi menjadi penting karena manusia memiliki kemampuan luar biasa untuk membangun jarak antara apa yang diketahuinya dan apa yang dilakukannya. Ia dapat berbicara mengenai kejujuran sambil berbohong, berbicara mengenai tawadhu' sambil mencari pujian, berbicara mengenai rahmah sambil merendahkan yang lemah, atau berbicara mengenai keadilan sambil menggunakan kekuasaan untuk kepentingan kelompoknya. Kontradiksi semacam ini menunjukkan bahwa pengetahuan moral belum menjadi karakter.

Dalam tradisi tasawuf, transformasi manusia bukan sekadar perubahan pengetahuan, melainkan perubahan keadaan batin yang kemudian tercermin dalam perilaku. Di sinilah konsep takhalluq memperoleh makna yang lebih tepat. Takhalluq tidak seharusnya dipahami sebagai peniruan atribut Ilahi secara ontologis. Manusia tetap hamba dan Allah tetap al-Khāliq. Yang berubah adalah kualitas moral manusia ketika ia membentuk dirinya berdasarkan kebajikan yang dituntut oleh pengenalan terhadap Allah.

Kajian mengenai al-Ghazālī menunjukkan bahwa proyek etika nama-nama Ilahi memang berusaha menjelaskan hubungan antara nama-nama Allah dan pembentukan kebajikan manusia, tetapi dengan kehati-hatian teologis yang kuat agar tidak terjadi pengaburan perbedaan antara Tuhan dan manusia.[647] Ini merupakan titik yang sangat penting bagi konstruksi insan mutakhalliq. Kedekatan spiritual tidak boleh menghasilkan klaim ontologis yang keliru.

Ibn ‘Arabī menawarkan perspektif yang lebih metafisik mengenai hubungan nama-nama Ilahi dan proses menjadi manusia, sementara al-Ghazālī memberikan artikulasi yang lebih berhati-hati dalam menjaga batas teologis tersebut. Keduanya tidak harus dipaksa menjadi identik. Justru perbedaan itu produktif. Dari al-Ghazālī dapat diperoleh disiplin teologis mengenai batas antara Khāliq dan makhluk; dari Ibn ‘Arabī dapat diperoleh kedalaman refleksi mengenai bagaimana nama-nama Ilahi menjadi horizon pembentukan manusia.[648]

Pada tingkat psikologis, konsistensi tidak berarti bahwa manusia tidak pernah mengalami konflik batin. Insan mutakhalliq bukan manusia tanpa kelemahan. Yang membedakannya ialah cara ia merespons kelemahan. Ia mampu mengakui kegagalan, melakukan koreksi, dan kembali kepada orientasi moral. Konsistensi yang sejati karena itu bukan kesempurnaan statis, melainkan kesinambungan arah.

Konsep ini memiliki kedekatan dengan gagasan *integrity* dalam etika modern. Integritas menunjukkan kesatuan antara nilai dan tindakan sehingga seseorang dapat dikenali melalui prinsip yang relatif stabil. Namun perspektif spiritual Islam menambahkan dimensi pertanggungjawaban transenden: manusia tidak hanya berusaha menjadi konsisten terhadap dirinya sendiri, tetapi juga berusaha menyelaraskan dirinya dengan kehendak moral yang diyakini bersumber dari Allah.

Konsistensi batin dan lahir juga merupakan koreksi terhadap spiritualitas yang terlalu interior. Pengalaman qalbiah yang tidak menghasilkan perubahan sosial dapat menjadi pengalaman yang tertutup dalam dirinya sendiri. Sebaliknya, perilaku moral yang tidak memiliki akar batin mudah menjadi performatif. Insan mutakhalliq

berada dalam kesinambungan: batin memberi orientasi kepada lahir, sedangkan lahir menjadi medan pembuktian bagi kualitas batin.

Konstruksi yang dikembangkan monograf ini memandang insan mutakhalliq bukan sebagai manusia yang telah mencapai keadaan tanpa kemungkinan kesalahan, melainkan sebagai manusia yang struktur kehidupannya semakin koheren. Ia mengetahui siapa dirinya, kepada siapa ia mengabdi, apa yang diyakininya, nilai apa yang dipegangnya, bagaimana mengendalikan dorongan dirinya, dan bagaimana menerjemahkan seluruh kesadaran itu ke dalam relasi dengan makhluk. Kesempurnaan dalam pengertian ini bersifat integratif, bukan absolut.

Karena itu, karakter insan mutakhalliq dapat dipahami sebagai sebuah arsitektur moral-spiritual. Kesadaran kehambaan menyediakan orientasi ontologis; iman memberikan fondasi keyakinan; ma'rifat memperdalam pengenalan; qalb menyediakan pusat orientasi batin; pengendalian nafs mengatur dorongan; akhlak dan adab menerjemahkan nilai; rahmah memperluasnya kepada makhluk; tawadhu' melindungi dari kesombongan; keadilan menata relasi; hikmah menentukan proporsi; kemaslahatan memperluas tanggung jawab ke ruang sosial; dan konsistensi batin-lahir menyatukan semuanya menjadi karakter.

Di titik ini, insan mutakhalliq tidak tepat dipahami sebagai kategori status, apalagi gelar spiritual. Ia lebih tepat dipahami sebagai arah pembentukan manusia. Kesempurnaan bukan klaim bahwa manusia telah menyamai kesempurnaan Ilahi, melainkan proses tanpa henti untuk menata diri agar semakin sesuai dengan orientasi moral yang diyakininya benar. Justru karena manusia tetap makhluk, proses itu

selalu mengandung kemungkinan kekurangan, koreksi, dan pertumbuhan.

Pembacaan demikian menghasilkan posisi argumentatif terakhir bahwa takhalluq merupakan proyek integrasi manusia. Ia tidak berhenti pada peniruan perilaku, tetapi menyangkut transformasi pusat orientasi diri. Insan mutakhalliq adalah manusia yang perlahan mengurangi kesenjangan antara apa yang ia yakini, apa yang ia sadari, apa yang ia kehendaki, dan apa yang ia lakukan. Dalam integrasi itulah spiritualitas memperoleh bentuk etis, dan etika memperoleh kedalaman spiritual.

BAGIAN VI AKTUALISASI INSAN MUTAKHALLIQ

TRANSFORMASI PERSONAL

Mengenal Diri

Transformasi personal tidak bermula dari perubahan perilaku yang tampak, melainkan dari perubahan cara manusia memahami siapa dirinya. Sebelum seseorang bertanya bagaimana ia harus bertindak, ia perlu berhadapan dengan pertanyaan yang lebih mendasar: siapakah "aku" yang bertindak itu, dari mana ia berasal, kepada siapa ia bergantung, dan ke arah mana seluruh keberadaannya tertuju. Dalam horizon Islam, pertanyaan tentang diri tidak pernah sepenuhnya menjadi proyek introspeksi individual yang tertutup. Diri adalah makhluk, dan karena itu keberadaannya selalu memiliki relasi ontologis dengan Sang Pencipta. Al-Qur'an mengingatkan bahwa manusia diciptakan untuk beribadah kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[649]

Karena itu, mengenal diri tidak identik dengan mengetahui biografi personal, struktur kepribadian, status sosial, atau preferensi psikologis. Semua itu dapat menjadi bagian dari pengetahuan tentang diri, tetapi belum menyentuh lapisan terdalamnya. Ma'rifat al-nafs menuntut kesadaran mengenai keterbatasan, kecenderungan, kebutuhan, ketergantungan, sekaligus kemungkinan moral dan spiritual manusia. Diri yang dikenali secara jujur adalah diri yang mampu melihat kontradiksi antara apa yang diyakininya baik dan apa yang sesungguhnya dilakukannya. Pada tingkat ini, pengenalan diri merupakan bentuk pembongkaran ilusi tentang diri.

Al-Ghazālī memberikan tempat penting kepada pengenalan batin dalam proyek pembinaan manusia. Dalam struktur pemikirannya, kehidupan manusia tidak dapat dipahami hanya melalui tubuh dan aktivitas lahiriah; hati, akal, ruh, dan nafs menjadi medan tempat berlangsungnya pergulatan moral dan spiritual.[650] Pembacaan terhadap al-Ghazālī perlu ditempatkan secara hati-hati. Pengenalan diri bukan sarana untuk mengultuskan subjektivitas, melainkan jalan menuju kesadaran bahwa manusia bukan pusat mutlak realitas. Semakin jernih seseorang melihat dirinya sebagai makhluk yang fakir, terbatas, dan bergantung, semakin terbuka kemungkinan baginya untuk memahami makna penghambaan.

Di sini terdapat perbedaan penting dengan sebagian konsepsi modern tentang selfhood. Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia selalu berhubungan dengan horizon nilai yang lebih luas; manusia memahami dirinya melalui jawaban terhadap pertanyaan tentang apa yang bernilai dan apa yang layak diperjuangkan.[651] Pandangan tersebut dapat berdialog dengan tradisi Islam, meskipun keduanya tidak identik. Taylor berbicara dalam konteks sejarah pembentukan identitas moral modern, sedangkan kerangka Islam menempatkan horizon tertinggi itu pada relasi manusia dengan Allah. Kesamaannya terletak pada penolakan terhadap gagasan bahwa diri merupakan entitas yang sepenuhnya netral dan terlepas dari orientasi nilai.

Dari pertemuan kedua perspektif tersebut tampak bahwa mengenal diri merupakan tindakan hermeneutis sekaligus etis. Manusia membaca dirinya melalui orientasi terhadap sesuatu yang dianggap baik. Persoalan mendasarnya kemudian bukan sekadar

apakah seseorang mengenal dirinya, melainkan apakah ia mengenal dirinya dalam horizon kebenaran yang memadai. Introspeksi tanpa orientasi transenden dapat berubah menjadi narsisisme; sebaliknya, orientasi keagamaan tanpa kejujuran introspektif dapat berubah menjadi kesalehan formal yang tidak menyentuh struktur batin.

Mengenal diri, dalam kerangka insan mutakhalliq, akhirnya berarti mengetahui posisi diri secara proporsional: tidak merendahkan martabat manusia, tetapi juga tidak mengangkat ego menjadi pusat realitas. Kesadaran semacam ini menjadi fondasi bagi seluruh transformasi berikutnya. Seseorang hanya dapat membersihkan sesuatu yang berani ia lihat, dan hanya dapat mengarahkan sesuatu yang telah ia kenali.

Membersihkan Diri

Jika mengenal diri merupakan tindakan membuka kenyataan batin, membersihkan diri merupakan keberanian untuk bekerja atas kenyataan tersebut. Tazkiyah tidak seharusnya dipahami sebagai penghapusan kepribadian atau penolakan terhadap dunia, melainkan sebagai penataan kembali kecenderungan manusia agar dorongan-dorongan yang terdapat dalam dirinya tidak kehilangan orientasi moral. Al-Qur'an menyatakan bahwa keberuntungan dikaitkan dengan penyucian jiwa, sedangkan kerugian dikaitkan dengan pengotorannya (Q.S. al-Shams 91: 9–10).[652]

Pilihan istilah *tazkiyah* sendiri mengandung dimensi yang lebih kaya daripada sekadar "pembersihan". Ia mengisyaratkan proses yang sekaligus bersifat purifikatif dan pertumbuhan. Karena itu, manusia tidak dibentuk menjadi "kosong" dari dorongan, melainkan diarahkan

agar dorongan tersebut berada dalam susunan yang benar. Kemarahan, misalnya, tidak selalu harus dimusnahkan; keberanian moral justru dapat kehilangan tenaga apabila seluruh daya afektif manusia dipandang sebagai sesuatu yang harus ditekan. Yang menjadi persoalan adalah ketika dorongan menguasai pertimbangan moral dan mengarahkan manusia kepada tindakan yang merusak.

Gavin Picken menunjukkan bahwa konsep *tazkiyat al-nafs* memiliki dasar kuat dalam horizon Qur'ani dan telah dikembangkan secara luas dalam literatur Muslim, terutama dalam tradisi tasawuf.[653] Akan tetapi, perkembangan historis tersebut tidak berarti bahwa setiap formulasi tasawuf dapat begitu saja disamakan dengan makna Qur'ani. Ada jarak antara teks wahyu dan berbagai konstruksi spiritual yang muncul kemudian. Ketelitian akademik menuntut pembedaan antara prinsip normatif Al-Qur'an dan elaborasi mistik para sufi.

Ibn Miskawayh menawarkan jalur dialog yang menarik. Dalam *The Refinement of Character*, pembentukan karakter dipahami dalam kaitannya dengan pengaturan kekuatan-kekuatan jiwa dan pembentukan kebiasaan moral.[654] Pendekatan ini berbeda aksentuasinya dari tasawuf, tetapi keduanya bertemu pada pengertian bahwa karakter tidak lahir dari keputusan sesaat. Ia terbentuk melalui latihan yang berulang sehingga tindakan baik menjadi kecenderungan yang relatif menetap.

Perbedaan tersebut penting. Tazkiyah tidak boleh direduksi menjadi teknik psikologis untuk menghasilkan "diri yang lebih baik". Tujuannya bukan sekadar efisiensi pribadi, kesehatan mental, atau keberhasilan sosial. Orientasi akhirnya adalah keteraturan hubungan manusia dengan Allah, dengan dirinya, dan dengan makhluk. Sebaliknya,

dimensi psikologis tidak perlu ditolak. Ia dapat menjadi salah satu medan aktualisasi tazkiyah selama tidak menggantikan orientasi teologisnya.

Dalam kerangka insan mutakhalliq, membersihkan diri berarti mengubah struktur relasi internal manusia: dari dominasi ego menuju keteraturan kehendak, dari reaktivitas menuju kesadaran, dari kecenderungan mengambil menuju kesediaan memberi, dan dari pembenaran diri menuju kemampuan mengakui kesalahan. Proses tersebut tidak pernah selesai dalam satu tahap. Kebersihan batin bukan status permanen, melainkan kualitas yang harus terus dipelihara.

Karena itu, tazkiyah tidak dapat dipisahkan dari tindakan konkret. Kesalehan batin yang tidak melahirkan perubahan perilaku menunjukkan adanya jurang antara kesadaran dan pembiasaan. Sebaliknya, perilaku baik yang tidak disertai pembenahan niat dapat berhenti pada citra moral. Transformasi personal terjadi ketika keduanya bertemu: batin dibersihkan, kecenderungan ditata, dan tindakan menjadi ekspresi dari keteraturan tersebut.

Mengenal Allah

Pengenalan diri memperoleh arah tertingginya ketika manusia menyadari bahwa dirinya bukan realitas yang berdiri sendiri. Kesadaran akan keterbatasan manusia membuka pertanyaan mengenai sumber keberadaan, ketergantungan, dan tujuan. Di sinilah *ma'rifat Allāh* memperoleh kedudukan fundamental. Namun pengenalan Allah tidak boleh dipahami sebagai pengetahuan intelektual semata. Mengetahui bahwa Allah ada berbeda dari mengalami konsekuensi eksistensial bahwa Allah adalah Tuhan yang kepada-Nya manusia bergantung.

Dalam tradisi Islam, *ma'rifah* mengandung transformasi cara berada. Pengetahuan yang tidak mengubah hubungan manusia dengan kehidupan kehilangan sebagian daya spiritualnya. Al-Ghazālī menempatkan pengetahuan tentang Allah dalam keseluruhan proyek pembentukan manusia, bukan sebagai spekulasi metafisis yang terpisah dari pembentukan jiwa.[655] Pengetahuan menjadi efektif ketika ia mengubah orientasi kehendak.

Di sinilah perlu dijaga perbedaan antara Allah sebagai al-Khāliq dan manusia sebagai makhluk. Pengenalan terhadap sifat-sifat kesempurnaan Allah tidak berarti manusia memperoleh sifat ketuhanan secara ontologis. Dalam kerangka insan mutakhalliq, transformasi moral harus selalu bergerak melalui *'ubūdiyyah*: manusia meneladani nilai-nilai kebajikan yang diperintahkan Allah tanpa menyamakan dirinya dengan Allah. Jarak ontologis tersebut justru merupakan syarat agar transformasi spiritual tidak bergeser menuju penyamaan antara Pencipta dan ciptaan.

Al-Qur'an juga mengarahkan manusia kepada tanda-tanda Allah di dalam diri dan alam. Namun tanda bukanlah Tuhan itu sendiri. Alam, diri, pengalaman batin, dan realitas moral dapat menjadi medan pembacaan terhadap ayat-ayat kauniyah, tetapi tidak boleh menggantikan Allah sebagai tujuan pengenalan. Dalam kerangka ini, pengalaman spiritual memperoleh maknanya karena ia membawa manusia keluar dari keterpusatan pada ego menuju kesadaran ketuhanan.

William James, dari tradisi psikologi agama, memperlihatkan bahwa pengalaman keagamaan memiliki konsekuensi nyata terhadap kehidupan subjek.[656] Kontribusi pendekatan James penting sebagai

pengingat bahwa agama tidak hanya hidup dalam proposisi doktrinal, tetapi juga dalam pengalaman, kebiasaan, dan perubahan karakter. Namun pendekatan psikologis tersebut tidak dapat dengan sendirinya menetapkan kebenaran metafisis objek pengalaman. Ia menjelaskan dimensi pengalaman manusia; ia tidak menggantikan persoalan teologis tentang siapa yang dikenal.

Sintesis antara kedua horizon tersebut menghasilkan pembedaan yang produktif. *Ma'rifat Allāh* memiliki isi normatif dan teologis yang tidak dapat direduksi menjadi pengalaman psikologis, tetapi aktualisasinya memang berlangsung melalui kehidupan batin manusia. Pengenalan Allah karenanya harus mengubah cara seseorang menilai kekuasaan, kekayaan, penderitaan, keberhasilan, dan kegagalan. Orang yang mengenal Allah secara mendalam tidak serta-merta bebas dari kelemahan manusiawi, tetapi ia memiliki pusat orientasi yang berbeda.

Monograf ini memandang *ma'rifat Allāh* sebagai transformasi pusat gravitasi eksistensial: ego tidak lagi menjadi ukuran tertinggi bagi nilai, keputusan, dan tujuan. Ketika Allah menjadi orientasi tertinggi, manusia tidak kehilangan dirinya; ia justru menemukan proporsi dirinya sebagai hamba yang memiliki martabat, tanggung jawab, dan keterarahan.

Menguatkan Iman

Iman tidak cukup dipahami sebagai kepemilikan sejumlah proposisi yang dianggap benar. Dalam kehidupan konkret, iman bekerja sebagai struktur orientasi yang menentukan apa yang dianggap mungkin, bernilai, dan layak diperjuangkan. Karena itu, penguatan iman tidak identik dengan penambahan informasi keagamaan. Pengetahuan dapat

memperluas cakrawala seseorang, tetapi iman menuntut perubahan hubungan manusia dengan kebenaran yang diyakininya.

Al-Qur'an menggambarkan hati yang memperoleh ketenteraman melalui mengingat Allah (Q.S. al-Ra'd 13: 28).[657] Ayat tersebut tidak sepatutnya dibaca secara simplistis sebagai jaminan bahwa orang beriman tidak akan mengalami kegelisahan psikologis. Ia lebih tepat dipahami sebagai penunjuk kepada orientasi batin: ketenteraman terdalam tidak ditemukan dalam penguasaan total terhadap dunia, melainkan dalam keterhubungan eksistensial dengan Allah.

Iman yang kuat juga bukan iman yang tidak pernah mengalami pertanyaan. Sebaliknya, kedewasaan iman menuntut kemampuan membedakan antara keraguan intelektual, keguncangan emosional, dan penolakan moral. Ketiganya tidak identik. Seseorang dapat mengalami kegelisahan intelektual tanpa kehilangan orientasi iman; seseorang dapat memahami doktrin secara baik tetapi secara moral hidup bertentangan dengan keyakinannya. Karena itu, kekuatan iman harus dilihat melalui integrasi pengetahuan, kesadaran, kehendak, dan tindakan.

Al-Attas memberikan kontribusi penting dalam menempatkan pengetahuan dalam kerangka pandangan hidup Islam. Pengetahuan tidak berdiri netral dari persoalan kebenaran, tujuan, dan tata nilai; ia harus ditempatkan dalam keteraturan yang menghubungkan manusia dengan realitas dan kedudukan yang benar.[658] Dalam kerangka ini, penguatan iman tidak berarti menutup diri dari pengetahuan kritis. Justru iman yang matang membutuhkan disiplin intelektual agar keyakinan tidak berubah menjadi slogan. Di sisi lain, Charles Taylor membantu menunjukkan bahwa manusia selalu hidup dalam horizon

moral tertentu. Diri manusia terbentuk melalui hubungan dengan apa yang dianggap sebagai kebaikan yang lebih tinggi.[659] Perbedaan mendasarnya ialah bahwa horizon Islam tidak berhenti pada konstruksi historis nilai, melainkan berakar pada wahyu dan tauhid. Dialog tersebut memperlihatkan bahwa iman dapat dipahami sekaligus sebagai keyakinan teologis dan sebagai orientasi eksistensial.

Penguatan iman dengan demikian harus menghasilkan integrasi. Akal tidak dimatikan oleh iman, tetapi diarahkan; emosi tidak disangkal, tetapi ditata; kehendak tidak dilemahkan, tetapi didisiplinkan; dan tindakan tidak dipisahkan dari orientasi batin. Iman yang demikian tidak mudah runtuh ketika menghadapi perubahan keadaan karena ia tidak bergantung sepenuhnya pada keberhasilan eksternal.

Dalam konstruksi insan mutakhalliq, iman menjadi energi interior bagi seluruh transformasi. Tanpa iman, pembentukan akhlak berisiko berubah menjadi proyek etika sekuler yang hanya berorientasi pada reputasi sosial. Sebaliknya, iman tanpa pembentukan karakter dapat berhenti sebagai identitas simbolik. Hubungan keduanya bersifat organik: iman memberikan arah, sedangkan akhlak memperlihatkan daya hidup arah tersebut dalam tindakan.

Menghidupkan Akhlak

Akhlak merupakan titik ketika transformasi batin memperoleh bentuk yang dapat dikenali dalam kehidupan. Ia tidak cukup dipahami sebagai kepatuhan terhadap daftar norma. Akhlak menunjuk pada kualitas yang telah menjadi bagian dari struktur kepribadian sehingga tindakan baik tidak selalu memerlukan kalkulasi panjang. Karena itu, persoalan utama pembentukan akhlak bukan sekadar bagaimana

membuat manusia mengetahui mana yang baik, melainkan bagaimana kebaikan menjadi kecenderungan yang hidup dalam dirinya.

Ibn Miskawayh memberikan artikulasi filosofis yang kuat mengenai persoalan ini. Dalam *Tahdhīb al-Akhlāq*, karakter dikaitkan dengan keadaan jiwa yang mendorong tindakan dan dapat dibentuk melalui latihan.[660] Pemikiran ini penting karena memindahkan perhatian etika dari tindakan individual menuju disposisi. Seseorang dapat melakukan kebaikan karena tekanan sosial, ketakutan terhadap hukuman, atau kepentingan reputasi. Namun tindakan semacam itu belum tentu menunjukkan karakter yang telah matang.

Di titik ini, akhlak memiliki hubungan erat dengan pembiasaan. Kebajikan tidak lahir hanya dari intensitas pengalaman religius, tetapi dari pengulangan tindakan yang benar sampai tindakan tersebut menjadi bagian dari cara berada. Kesabaran, misalnya, tidak terbentuk melalui pengetahuan mengenai definisi sabar. Ia terbentuk melalui pengalaman berulang ketika seseorang belajar mengelola reaksi, menunda pembalasan, dan mempertahankan orientasi moral dalam keadaan sulit.

Tradisi al-Ghazālī memperluas persoalan tersebut ke wilayah penyakit hati. Keutamaan tidak hanya harus dibangun; sifat-sifat yang merusaknya juga perlu dikenali dan ditanggulangi. Struktur *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* sendiri memperlihatkan gerak dari pembahasan penyakit dan keburukan jiwa menuju kebajikan yang perlu diwujudkan.[661] Dengan demikian, akhlak tidak lahir melalui afirmasi positif semata. Ia menuntut kerja negatif berupa pembongkaran kecenderungan buruk.

Al-Attas memberikan dimensi lain melalui konsep adab. Dalam kerangka pemikirannya, pengetahuan dan tindakan harus ditempatkan

dalam tatanan yang benar sehingga manusia mengetahui kedudukan sesuatu secara tepat.[662] Akhlak, dalam perspektif ini, tidak dapat dipisahkan dari keteraturan penilaian. Orang yang kehilangan kemampuan membedakan kedudukan sesuatu dapat memiliki banyak informasi tetapi tetap mengalami kekacauan moral.

Dialog antara Ibn Miskawayh, al-Ghazālī, dan al-Attas menunjukkan bahwa akhlak memiliki sekurang-kurangnya tiga dimensi: disposisional, spiritual, dan epistemologis. Ia merupakan karakter yang dibentuk melalui kebiasaan; proses penyucian yang berhubungan dengan penyakit batin; dan keteraturan pengetahuan mengenai apa yang seharusnya ditempatkan di mana. Reduksi salah satu dimensi akan menghasilkan pemahaman yang timpang. Monograf ini memandang "menghidupkan akhlak" sebagai tahap ketika kebajikan berpindah dari wilayah konsep menuju struktur kebiasaan. Kata "menghidupkan" sengaja digunakan karena akhlak tidak sekadar dimiliki sebagai identitas. Ia harus bekerja dalam relasi, keputusan, penggunaan kekuasaan, pengelolaan konflik, dan cara memperlakukan mereka yang tidak memiliki daya tawar. Di sini kualitas akhlak diuji justru ketika tidak ada keuntungan langsung dari berbuat baik. Kebajikan yang hanya muncul ketika menguntungkan belum mencapai kematangan moral. Insan mutakhalliq harus mampu mempertahankan kebaikan ketika pujian tidak hadir, ketika keburukan dapat dilakukan tanpa diketahui, dan ketika kejujuran menuntut pengorbanan.

Menyempurnakan Adab

Jika akhlak menunjuk pada kualitas karakter, adab memperlihatkan bagaimana karakter tersebut menemukan bentuk yang tepat dalam

tatanan kehidupan. Adab bukan sekadar sopan santun. Sopan santun dapat berubah menjadi teknik sosial, sementara adab memiliki dimensi pengetahuan mengenai kedudukan, proporsi, dan hak. Karena itu, seseorang dapat tampak santun tetapi kehilangan adab apabila ia tidak mampu menempatkan sesuatu pada kedudukannya.

Al-Attas menjadikan adab sebagai salah satu konsep penting dalam filsafat pendidikan Islam. Kerangka yang dikembangkannya menghubungkan manusia, ilmu, hikmah, keadilan, amal, dan adab dalam satu tatanan konseptual.[663] Dalam kerangka tersebut, persoalan pendidikan bukan hanya transfer pengetahuan, tetapi pembentukan manusia yang mampu menempatkan diri dan realitas secara benar.

Pemahaman ini mempunyai implikasi besar bagi insan mutakhalliq. Kesempurnaan moral tidak cukup diukur dari banyaknya kebajikan yang dimiliki seseorang secara individual. Ia juga terlihat dari ketepatan dalam relasi: kapan berbicara dan kapan diam, kapan menegur dan kapan memaafkan, kapan tampil dan kapan memberi ruang, kapan menggunakan otoritas dan kapan menahan diri. Adab mengubah etika menjadi kepekaan terhadap konteks tanpa mengorbankan prinsip.

Dalam tradisi filsafat moral, persoalan semacam ini berdekatan dengan gagasan *practical wisdom*. Akan tetapi, adab Islam tidak identik dengan kebijaksanaan praktis Aristotelian. Ia memiliki fondasi teologis yang berbeda. Pertimbangan praktis tidak berdiri sendiri, melainkan berlangsung dalam horizon tauhid, wahyu, dan penghambaan. Perbedaan ini penting agar dialog lintas tradisi tidak menghasilkan penyamaan yang dangkal.

Adab juga memiliki dimensi epistemologis. Seseorang yang mengetahui banyak hal tetapi tidak memahami batas pengetahuannya

dapat bertindak tanpa adab terhadap ilmu. Sebaliknya, kerendahan hati intelektual tidak berarti relativisme. Ia berarti kesediaan menempatkan kepastian, dugaan, pengalaman, dan keterbatasan pada tingkat yang sesuai. Dalam dunia yang dipenuhi arus informasi, dimensi ini menjadi semakin penting. Akhlak dan adab karenanya memiliki hubungan yang saling melengkapi. Akhlak membentuk disposisi, sedangkan adab mengatur aktualisasinya. Akhlak tanpa adab dapat menjadi moralitas yang keras dan tidak peka; adab tanpa akhlak dapat berubah menjadi etiket yang manipulatif. Insan mutakhalliq membutuhkan keduanya agar kebaikan tidak hanya ada dalam niat dan karakter, tetapi juga hadir dalam bentuk tindakan yang proporsional. Kesempurnaan adab juga mengandung kritik terhadap ego. Ego cenderung menempatkan dirinya sebagai ukuran segala sesuatu. Adab mengajarkan keteraturan: guru tidak diperlakukan sebagai teman sebaya dalam konteks yang menuntut penghormatan; anak tidak diperlakukan sebagai objek kekuasaan; ilmu tidak diperlakukan sebagai alat kesombongan; alam tidak diperlakukan semata-mata sebagai benda eksploitasi. Setiap relasi menuntut pengenalan terhadap kedudukannya. Dalam konstruksi monograf ini, adab merupakan jembatan antara transformasi personal dan kemaslahatan sosial. Ketika manusia mampu menempatkan sesuatu secara tepat, hubungan sosial memperoleh struktur moral yang lebih sehat. Adab karenanya bukan lapisan tambahan setelah akhlak, melainkan bentuk sosial dari kematangan batin.

Menjaga Kehadiran Hati

Transformasi personal dapat gagal bukan karena manusia tidak mengetahui kebaikan, melainkan karena ia tidak hadir ketika harus

memilihnya. Kehadiran hati (*ḥuḍūr al-qalb*) menunjuk pada keadaan ketika kesadaran manusia tidak tercerai-berai antara apa yang diyakini, apa yang sedang dilakukan, dan apa yang sedang menjadi pusat perhatiannya. Ia bukan sekadar konsentrasi psikologis, tetapi keterarahan batin.

Dalam tradisi spiritual Islam, hati menempati posisi sentral karena kehidupan moral tidak hanya berlangsung pada tingkat tindakan lahiriah. Seseorang dapat melakukan tindakan yang secara formal benar sementara pikirannya dipenuhi kepentingan yang bertentangan dengan orientasi tindakan tersebut. Persoalan ini memperlihatkan bahwa kualitas amal tidak dapat sepenuhnya diukur dari bentuk eksternal.

Al-Ghazālī mengembangkan pembahasan yang luas mengenai hati, niat, perhatian batin, dan penyakit jiwa.[664] Baginya, kehidupan lahiriah dan batiniah tidak berdiri sebagai dua dunia yang terpisah. Tindakan menjadi bermakna secara spiritual karena memiliki hubungan dengan keadaan hati. Di sini, kehadiran hati menjadi disiplin untuk mencegah manusia hidup secara terfragmentasi.

Fenomena modern memperlihatkan tantangan yang berbeda. Manusia hidup dalam lingkungan yang terus memecah perhatian: arus informasi, notifikasi, tuntutan produktivitas, dan rangsangan tanpa henti. Charles Taylor membantu membaca modernitas sebagai ruang yang memperluas refleksivitas sekaligus memperumit sumber identitas manusia.[665] Tantangan kehadiran hati dalam masyarakat kontemporer karena itu bukan semata persoalan kelemahan individu; ia juga berkaitan dengan struktur kehidupan yang terus merebut perhatian. William James, melalui kajiannya mengenai pengalaman manusia,

menempatkan perhatian dan kebiasaan sebagai unsur penting dalam kehidupan psikologis.[666] Perspektif ini dapat berdialog dengan disiplin spiritual Islam. Namun, sekali lagi, ḥuḍūr al-qalb tidak boleh direduksi menjadi teknik peningkatan fokus. Fokus adalah salah satu kondisi psikologisnya; orientasi kepada Allah merupakan dimensi spiritual yang memberi arah.

Menjaga kehadiran hati berarti belajar mengembalikan diri ketika perhatian terpecah. Ia mengandung gerak kembali yang terus-menerus. Dalam ibadah, relasi sosial, pekerjaan, bahkan ketika berhadapan dengan konflik, manusia berulang kali kehilangan pusat kesadarannya. Kedewasaan bukan berarti tidak pernah kehilangan perhatian, melainkan memiliki kemampuan untuk kembali. Kehadiran hati juga berfungsi sebagai jembatan antara iman dan akhlak. Ketika hati hadir, tindakan tidak lagi sekadar reaksi otomatis. Ada jarak reflektif antara rangsangan dan respons. Dalam jarak tersebut terdapat kemungkinan moral: manusia dapat memilih untuk tidak membalas, memilih untuk berkata benar, memilih untuk menahan keinginan, atau memilih untuk mengakui kesalahan. Proposisi yang dikembangkan di sini ialah bahwa insan mutakhalliq tidak terutama dicirikan oleh intensitas pengalaman spiritual, melainkan oleh kontinuitas kehadiran moral. Pengalaman batin memperoleh legitimasi transformasional ketika ia memperbaiki kualitas perhatian manusia terhadap Allah, terhadap dirinya, dan terhadap sesama.

Muhasabah

Muhasabah merupakan bentuk refleksivitas moral yang menjadikan kehidupan pribadi sebagai ruang evaluasi. Ia berbeda dari rasa bersalah

yang tidak terarah. Rasa bersalah dapat melumpuhkan ketika seseorang hanya mengulang kesalahan dalam pikirannya tanpa memahami sebab dan konsekuensinya. Muhasabah justru menghendaki pemeriksaan yang jujur agar manusia dapat mengetahui jarak antara nilai yang diyakini dan tindakan yang dijalankan.

Al-Ghazālī mengembangkan muhasabah sebagai bagian dari disiplin pengawasan terhadap diri. Tradisi yang dibahas dalam kajian tentang pemikirannya memperlihatkan rangkaian latihan yang mencakup penetapan komitmen, pengawasan, pemeriksaan, koreksi, perjuangan, dan teguran terhadap diri.[667] Struktur ini menunjukkan bahwa evaluasi moral bukan tindakan retrospektif belaka. Ia berkaitan pula dengan persiapan sebelum bertindak dan pengendalian selama tindakan berlangsung.

Muhasabah karena itu memiliki tiga dimensi waktu. Manusia menilai masa lalu untuk memahami kesalahan; memeriksa masa kini agar tidak hanyut dalam otomatisme; dan mengarahkan masa depan melalui komitmen baru. Dalam pengertian ini, muhasabah adalah mekanisme pembentukan kesinambungan moral. Ia mengubah pengalaman menjadi pengetahuan tentang diri.

Charles Taylor menunjukkan bahwa identitas manusia terbentuk dalam hubungan dengan apa yang dianggap baik dan layak diperjuangkan.[668] Jika demikian, muhasabah dapat dipahami sebagai evaluasi terhadap koherensi identitas moral. Pertanyaan pentingnya bukan hanya “apa yang saya lakukan?”, tetapi “manusia seperti apa yang sedang saya bentuk melalui tindakan tersebut?” Pertanyaan kedua lebih dalam karena mengarahkan perhatian dari tindakan tunggal menuju karakter. Muhasabah juga perlu dibedakan dari

introspeksi yang berlebihan. Introspeksi dapat berubah menjadi keterpusatan patologis pada diri ketika seseorang terus-menerus mengamati dirinya tanpa bergerak menuju perubahan. Muhasabah memiliki orientasi praksis. Ia berakhir pada koreksi, bukan pada obsesi terhadap diri. Dalam tradisi Islam, evaluasi diri juga memperoleh horizon eskatologis. Manusia tidak hanya bertanggung jawab kepada citra dirinya atau penilaian masyarakat, tetapi kepada Allah. Karena itu, ukuran keberhasilan muhasabah tidak dapat direduksi menjadi "merasa lebih baik". Kadang-kadang muhasabah justru menghasilkan ketidaknyamanan karena seseorang dipaksa melihat kebohongan yang selama ini disembunyikan dari dirinya sendiri. Mujahadah yang akan dibahas sesudahnya tidak mungkin berjalan tanpa muhasabah. Seseorang tidak dapat berjuang melawan kecenderungan yang tidak ia kenali. Sebaliknya, muhasabah tanpa mujahadah menghasilkan kesadaran yang mandek. Hubungan keduanya bersifat dinamis: muhasabah mengungkap medan perjuangan, sedangkan mujahadah mengerahkan tenaga untuk mengubahnya. Monograf ini menempatkan muhasabah sebagai perangkat epistemologis transformasi diri. Ia menghasilkan pengetahuan tentang diri bukan untuk memperbesar ego, melainkan untuk mengoreksi arah hidup. Pada tingkat inilah muhasabah menjadi salah satu syarat utama lahirnya insan mutakhalliq: manusia yang mampu menjadikan dirinya sendiri objek evaluasi moral sebelum menilai dunia di luar dirinya.

Mujahadah

Muhasabah menghasilkan pengetahuan mengenai keadaan diri, tetapi pengetahuan tidak otomatis melahirkan perubahan. Di antara

mengetahui kelemahan dan mampu mengatasinya terdapat wilayah perjuangan. Dalam tradisi Islam, wilayah tersebut dikenal melalui konsep *mujāhadah*: pengerahan kesungguhan untuk menundukkan kecenderungan yang menghalangi manusia dari orientasi moral dan spiritualnya.

Mujahadah perlu dibedakan dari kekerasan terhadap diri. Ia bukan kebencian terhadap tubuh, emosi, atau kebutuhan manusiawi. Yang menjadi sasaran adalah dominasi kecenderungan yang menjauhkan manusia dari keteraturan moral. Dalam pengertian ini, mujahadah merupakan proses pendidikan kehendak. Manusia belajar bahwa tidak setiap keinginan harus diwujudkan, tidak setiap emosi harus diikuti, dan tidak setiap kesempatan harus dimanfaatkan.

Al-Ghazālī menempatkan perjuangan terhadap diri dalam rangkaian pembinaan jiwa yang berhubungan dengan muhasabah, pengawasan, dan pembentukan kebajikan.[669] Struktur tersebut menunjukkan bahwa transformasi bukan hasil dari satu keputusan heroik. Ia merupakan latihan yang berulang, sering kali sunyi, dan tidak selalu menghasilkan perubahan yang segera tampak.

Ibn Miskawayh menyediakan perspektif filosofis yang memperjelas mekanisme pembentukan tersebut. Karakter terbentuk melalui latihan dan pembiasaan, sehingga tindakan yang semula memerlukan usaha dapat berkembang menjadi kecenderungan yang lebih spontan.[670] Dalam kerangka ini, mujahadah bukan sekadar menahan diri, tetapi mengubah diri melalui tindakan yang berulang. Kesabaran dilatih dengan bersabar; keberanian moral dibentuk dengan melakukan tindakan berani yang benar; kemurahan hati bertumbuh melalui kebiasaan memberi.

Di sini terdapat persoalan penting: apakah manusia yang harus "berjuang melawan dirinya" berarti memiliki diri yang secara keseluruhan buruk? Jawabannya tidak. Konsep tersebut harus dibaca secara lebih terpilah. Dalam diri terdapat kemampuan yang dapat diarahkan kepada kebaikan maupun keburukan. Mujahadah adalah proses penataan, bukan pemusnahan manusia.

Perspektif psikologi modern dapat membantu menjelaskan mengapa pembiasaan penting. William James memberi perhatian besar pada kebiasaan dalam kehidupan manusia dan memperlihatkan bahwa perilaku tidak hanya dibentuk oleh keputusan sadar yang terisolasi.[671] Namun, psikologi tidak menentukan tujuan moral dari latihan tersebut. Ia dapat menjelaskan bagaimana kebiasaan terbentuk, sedangkan tradisi etika dan agama menjawab pertanyaan tentang kebiasaan macam apa yang layak dibentuk.

Mujahadah juga memiliki dimensi sosial. Orang yang mampu menahan ego lebih mungkin menghindari penyalahgunaan kekuasaan, penghinaan terhadap orang lain, dan keputusan yang semata-mata menguntungkan dirinya. Dengan demikian, perjuangan terhadap diri bukan proyek individualistis. Ia mempunyai konsekuensi publik.

Konstruksi insan mutakhalliq karenanya membutuhkan pemahaman mujahadah sebagai disiplin kebebasan. Manusia menjadi bebas bukan ketika semua keinginannya dapat dipenuhi, melainkan ketika ia tidak diperbudak oleh setiap keinginan yang muncul. Kebebasan semacam ini bukan penolakan terhadap kehendak, tetapi kemampuan menata kehendak berdasarkan kebaikan yang lebih tinggi.

Mujahadah pada akhirnya merupakan bentuk kesetiaan terhadap orientasi yang telah ditemukan melalui ma'rifah, iman, dan

muhasabah. Tanpa perjuangan, pengenalan diri menjadi pengetahuan; tanpa perjuangan, iman menjadi identitas; tanpa perjuangan, akhlak menjadi ideal. Mujahadah mengubah semuanya menjadi praksis.

Istiqamah

Transformasi personal tidak ditentukan terutama oleh intensitas perubahan sesaat, melainkan oleh kemampuan mempertahankan arah ketika intensitas tersebut menurun. Karena itu, *istiqāmah* merupakan tahap yang mengubah transformasi dari pengalaman menjadi struktur kehidupan. Seseorang dapat mengalami kesadaran yang mendalam, tersentuh oleh pengalaman spiritual, atau mengambil keputusan moral yang kuat; tetapi ukuran kematangan terletak pada apa yang terjadi setelah pengalaman tersebut berlalu.

Istiqamah mengandung dimensi kontinuitas. Ia tidak berarti bahwa manusia tidak pernah jatuh, ragu, lemah, atau melakukan kesalahan. Menuntut kesempurnaan psikologis semacam itu justru dapat menghasilkan idealisme yang rapuh. Istiqamah lebih tepat dipahami sebagai kemampuan mempertahankan orientasi kepada kebaikan dan kembali kepada orientasi tersebut ketika terjadi penyimpangan.

Dalam perspektif Qur'ani, pengabdian kepada Allah tidak dibatasi oleh satu episode kehidupan. Perintah untuk beribadah kepada Allah berlangsung sampai datangnya kepastian akhir kehidupan (Q.S. al-Ḥijr 15: 99).[672] Ayat ini memberikan horizon temporal bagi transformasi: pengabdian bukan proyek sementara, melainkan orientasi yang menyertai kehidupan manusia.

Jika mengenal diri merupakan awal pembukaan kesadaran, membersihkan diri merupakan pemurnian, mengenal Allah merupakan

penetapan orientasi, iman merupakan penguatan pusat keyakinan, akhlak merupakan pembentukan karakter, adab merupakan penataan relasi, kehadiran hati merupakan pemusatan kesadaran, muhasabah merupakan evaluasi, dan mujahadah merupakan perjuangan, maka istiqamah adalah kemampuan mempertahankan keseluruhan proses tersebut dalam perjalanan waktu. Ia bukan tahap yang berdiri terpisah, melainkan prinsip yang menjaga semua tahap agar tidak terputus.

Di sinilah Ibn Miskawayh dan al-Ghazālī dapat dibaca dalam satu dialog. Ibn Miskawayh menekankan pembentukan disposisi melalui kebiasaan; al-Ghazālī memberikan kedalaman spiritual terhadap pembinaan jiwa dan kehidupan batin.[673] Perbedaan aksentuasi tersebut tidak harus dihapus. Justru dari keduanya dapat dikembangkan pemahaman bahwa kontinuitas moral membutuhkan mekanisme kebiasaan sekaligus orientasi spiritual.

Al-Attas memperluas persoalan tersebut melalui konsep keteraturan manusia terhadap ilmu, amal, keadilan, dan adab.[674] Istiqamah tidak berarti pengulangan mekanis. Ia menuntut konsistensi dalam keteraturan nilai. Seseorang dapat sangat konsisten melakukan sesuatu, tetapi konsistensi tersebut tidak otomatis bernilai moral. Yang membuat istiqamah bermakna adalah arah yang dipertahankan.

Charles Taylor membantu mengingatkan bahwa identitas manusia memiliki dimensi temporal: manusia memahami dirinya melalui kesinambungan antara masa lalu, orientasi masa depan, dan nilai yang dianggap penting.[675] Dialog ini memperlihatkan bahwa istiqamah bukan sekadar konsep religius tentang “keteguhan”, melainkan juga persoalan pembentukan identitas. Manusia menjadi siapa dirinya melalui apa yang terus-menerus ia lakukan dan pertahankan.

Posisi argumentatif monograf ini menempatkan istiqamah sebagai prinsip integratif transformasi personal. Insan mutakhalliq bukan manusia yang telah mencapai keadaan batin tanpa cacat, melainkan manusia yang memiliki orientasi moral-spiritual yang cukup kuat untuk terus melakukan koreksi, pembaruan, dan pengembalian diri. Transformasi tidak diukur dari absennya kegagalan, tetapi dari kemampuan menjadikan kegagalan sebagai kesempatan kembali kepada arah yang benar.

Pada titik ini, seluruh rangkaian transformasi personal menemukan bentuknya. Mengenal diri tanpa mengenal Allah dapat berakhir pada keterpusatan ego. Mengenal Allah tanpa membersihkan diri dapat berhenti pada pengetahuan. Membersihkan diri tanpa akhlak dapat menjadi asketisme yang tertutup. Akhlak tanpa adab dapat menjadi moralitas yang kasar. Kehadiran hati tanpa muhasabah dapat kehilangan koreksi. Muhasabah tanpa mujahadah menjadi kesadaran yang mandek. Mujahadah tanpa istiqamah menjadi ledakan semangat yang cepat padam.

Insan mutakhalliq adalah manusia yang mengintegrasikan seluruh gerak tersebut ke dalam kontinuitas hidup. Transformasi personal dengan demikian tidak berakhir pada kesempurnaan individual yang terisolasi. Ia menjadi prasyarat bagi gerak berikutnya: ketika manusia telah mengolah dirinya, kualitas transformasi itu harus diuji dalam relasi sosial, tanggung jawab, pelayanan, keadilan, dan kemaslahatan. Di sanalah pembentukan manusia berakhlak menemukan konsekuensi publiknya.

TRANSFORMASI SOSIAL

Dari Kesalehan Individual Menuju Kesalehan Sosial

Kesalehan dalam horizon Islam tidak memperoleh makna penuhnya apabila berhenti pada pengalaman batin dan kepatuhan individual. Ibadah memang berangkat dari relasi manusia dengan Allah, tetapi orientasi transendennya justru menguji kualitas hubungan manusia dengan dunia sosial. Persoalannya bukan sekadar apakah seseorang memiliki ketekunan ritual, melainkan apakah ketekunan tersebut mengubah cara ia memperlakukan manusia lain, menggunakan kekuasaan, memperoleh harta, menjalankan profesi, membangun keluarga, dan merespons penderitaan di sekitarnya. Kesalehan karena itu perlu dipahami sebagai kualitas eksistensial yang mempunyai konsekuensi sosial.

Al-Qur'an sendiri memperlihatkan bahwa kebajikan tidak direduksi menjadi orientasi ritual. Dalam uraian tentang al-birr, Al-Qur'an menghubungkan iman dengan pemberian harta kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, dan mereka yang membutuhkan, serta dengan pemenuhan janji dan kesabaran (Q.S. al-Baqarah 2: 177).[676] Struktur ayat tersebut penting secara konseptual: dimensi vertikal dan horizontal tidak dipertentangkan, melainkan ditempatkan dalam satu konfigurasi moral. Iman yang benar tidak menghilangkan tanggung jawab sosial; justru iman memperoleh bentuk etisnya melalui tindakan yang menyentuh kehidupan manusia lain.

Di sinilah perlu dibedakan antara kesalehan sebagai status personal dan kesalehan sebagai daya transformasi sosial. Kesalehan sebagai

status personal mudah berubah menjadi identitas simbolik: seseorang merasa saleh karena ritual, penampilan, komunitas, atau bahasa keagamaannya. Kesalehan sebagai daya transformasi sosial menuntut ukuran yang lebih berat, sebab kualitasnya terlihat dari akibat moral tindakan. Orang yang saleh bukan hanya orang yang mampu mengendalikan dirinya ketika berhadapan dengan Tuhan, tetapi juga orang yang tidak menjadikan manusia lain sebagai instrumen bagi kepentingannya.

Al-Ghazālī memberikan kerangka penting untuk memahami persoalan ini. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* tidak memisahkan secara tajam kehidupan spiritual dari tata pergaulan manusia. Bagian-bagian mengenai kehidupan sosial mencakup adab makan, perkawinan, mencari penghidupan, persahabatan, dan kewajiban persaudaraan, sementara pembahasan tentang penyakit dan kebajikan jiwa mengarahkan perhatian kepada transformasi batin.[677] Struktur tersebut memperlihatkan bahwa pembinaan jiwa tidak dimaksudkan menghasilkan manusia yang semakin terasing dari kehidupan sosial. Sebaliknya, kebersihan batin harus menemukan artikulasinya dalam adab relasional.

Tradisi sufistik bahkan memberikan kritik lebih tajam terhadap kesalehan yang berhenti pada ego spiritual. Tazkiyat al-nafs bukan sekadar pengurangan keinginan duniawi, melainkan penataan keakuan sehingga manusia tidak lagi menjadikan dirinya pusat penilaian moral. Dalam kerangka ini, penyakit seperti kesombongan, riya, hasad, dan cinta berlebihan terhadap kedudukan mempunyai konsekuensi sosial karena semuanya merusak kemampuan seseorang untuk mengakui martabat orang lain. Transformasi batin dengan demikian mempunyai

dimensi politik dan sosial yang sering tidak disadari: seseorang yang tidak mampu menundukkan egonya akan mudah mengubah keutamaan agama menjadi alat dominasi.

Pemikiran modern mengenai keadilan memperlihatkan persoalan yang serupa dari perspektif berbeda. John Rawls menempatkan struktur dasar masyarakat sebagai objek penting penilaian keadilan, sebab kehidupan seseorang tidak hanya ditentukan oleh pilihan personal, tetapi juga oleh institusi yang mendistribusikan hak, kesempatan, sumber daya, dan penghargaan sosial.[678] Amartya Sen kemudian menggeser perhatian dari sekadar distribusi barang menuju kemampuan nyata manusia untuk menjalani kehidupan yang mereka nilai berharga.[679] Dua perspektif tersebut tidak dapat disamakan dengan etika Islam, tetapi keduanya membantu memperluas pertanyaan mengenai kesalehan: kebajikan individual tidak cukup apabila struktur sosial membuat manusia lain kehilangan kesempatan untuk hidup secara bermartabat. Dalam kerangka Qur'ani, dimensi sosial tersebut memperoleh orientasi yang lebih tegas melalui perintah keadilan dan ihsan (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[680] Keadilan menetapkan batas yang tidak boleh dilanggar; ihsan melampaui sekadar tidak merugikan menuju kesediaan menghadirkan kebaikan. Keduanya menunjukkan bahwa transformasi sosial tidak dapat dibangun hanya melalui moralitas negatif tidak mencuri, tidak menipu, tidak menyakiti melainkan membutuhkan moralitas positif berupa perhatian, solidaritas, pemberian, pengampunan, dan pemeliharaan kehidupan bersama.

Karena itu, kesalehan sosial tidak boleh dipahami sebagai tambahan eksternal terhadap kesalehan individual. Ia merupakan aktualisasi sosial dari transformasi batin. Seseorang yang mengalami

ma'rifat tetapi tetap eksploitatif, religius tetapi diskriminatif, rajin beribadah tetapi merendahkan manusia lain, menghadirkan kontradiksi antara sumber spiritualitas dan konsekuensi etisnya. Kritik tersebut bukan berarti pengalaman spiritual kehilangan nilai personal, melainkan menegaskan bahwa pengalaman itu belum mencapai kepenuhan moral apabila tidak menghasilkan perubahan relasional. Pembacaan komparatif antara etika Islam dan teori keadilan modern memperlihatkan adanya perbedaan titik tolak. Rawls berbicara terutama tentang legitimasi institusional; Sen tentang kebebasan substantif dan kapabilitas; Al-Ghazālī tentang pembentukan jiwa; sedangkan Al-Qur'an menghubungkan keseluruhannya dengan tanggung jawab manusia di hadapan Allah. Keempat horizon tersebut tidak perlu dilebur menjadi satu teori. Justru perbedaannya memungkinkan konstruksi yang lebih kaya: transformasi sosial membutuhkan subjek moral yang tertata, relasi yang adil, dan institusi yang memungkinkan manusia hidup bermartabat. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa kesalehan sosial merupakan tahap aktualisasi dari kesalehan individual. Perubahan sosial yang berakar pada spiritualitas tidak dimulai dengan ambisi mengubah orang lain, melainkan dengan transformasi cara seseorang menggunakan kebebasan, kekuasaan, harta, pengetahuan, dan pengaruh. Dari sinilah spiritualitas bergerak dari ruang batin menuju struktur kehidupan bersama.

Keluarga

Keluarga merupakan ruang sosial pertama tempat nilai moral mengalami konkretisasi. Sebelum seseorang berhadapan dengan institusi pendidikan, pasar, negara, atau ruang publik, ia terlebih dahulu

mengalami dunia melalui relasi keluarga. Di sanalah manusia belajar apakah kekuasaan berarti perlindungan atau dominasi, apakah perbedaan dapat dinegosiasikan atau harus ditundukkan, apakah kesalahan dapat diperbaiki atau selalu dihukum, dan apakah kasih sayang merupakan kebajikan atau sekadar emosi sesaat. Karena itu, transformasi sosial yang mengabaikan keluarga sebenarnya mengabaikan salah satu medan pembentukan manusia yang paling menentukan.

Keluarga dalam perspektif Islam tidak semata-mata institusi biologis. Ia merupakan ruang amanah, pendidikan, pemeliharaan, dan pembentukan adab. Hubungan antaranggotanya mengandung hak sekaligus kewajiban. Kesalehan keluarga tidak dapat diukur hanya dari seberapa religius aktivitas rumah tangga, tetapi dari kualitas relasi yang dibangun di dalamnya. Rumah yang penuh simbol keagamaan tetapi sarat kekerasan, penghinaan, manipulasi, atau ketidakadilan justru memperlihatkan kegagalan menerjemahkan nilai spiritual menjadi kehidupan.

Konsep *rahmah* menjadi penting dalam kerangka ini. Al-Qur'an menggambarkan relasi suami-istri dengan bahasa *mawaddah* dan *raḥmah* (Q.S. al-Rūm 30: 21). Penggunaan dua istilah tersebut menunjukkan bahwa relasi keluarga tidak cukup dibangun atas kontrak formal. Ia memerlukan orientasi afektif dan etis yang memungkinkan manusia hidup bersama bukan sekadar karena kewajiban, tetapi karena kesediaan merawat keberadaan satu sama lain.

Dimensi ini mempunyai konsekuensi terhadap pemahaman tentang otoritas keluarga. Otoritas yang tidak dikendalikan oleh etika mudah berubah menjadi dominasi. Dalam keluarga patriarkal maupun keluarga

yang mengklaim dirinya egaliter, persoalan mendasarnya tetap sama: apakah kekuasaan digunakan untuk memelihara kehidupan atau untuk mempertahankan kepentingan diri. Ukuran moralnya bukan semata siapa yang memiliki otoritas formal, melainkan bagaimana otoritas tersebut dijalankan.

Hannah Arendt, dalam analisisnya mengenai ranah privat dan publik, menunjukkan bahwa rumah tangga memiliki dinamika yang berbeda dari ruang publik, tetapi kehidupan manusia tidak dapat direduksi kepada salah satunya.[681] Perspektif tersebut berguna untuk membaca keluarga sebagai ruang pembentukan kapasitas manusia sebelum ia memasuki dunia bersama. Keluarga yang gagal membangun penghormatan terhadap kebebasan dan martabat akan membawa pola relasional tersebut ke ruang sosial yang lebih luas.

Di sini pendidikan keluarga memperoleh arti yang lebih dalam daripada transfer pengetahuan agama. Anak belajar terutama melalui struktur relasi yang ia alami. Jika orang tua mengajarkan kejujuran tetapi membiasakan manipulasi; mengajarkan penghormatan tetapi mempermalukan anggota keluarga; mengajarkan kasih sayang tetapi menggunakan kekerasan sebagai instrumen disiplin, maka anak menerima pelajaran moral yang kontradiktif. Pendidikan yang paling kuat bukanlah yang paling banyak berbicara, melainkan yang paling konsisten diwujudkan.

Al-Ghazālī menempatkan adab kehidupan manusia sebagai bagian dari proyek pembinaan jiwa.[682] Perspektif ini dapat diperluas ke dalam keluarga: adab bukan sekadar aturan kesopanan, tetapi bentuk konkret dari pengendalian diri. Menahan amarah, menghormati privasi, memenuhi janji, menjaga ucapan, dan memberi ruang kepada anggota

keluarga untuk berkembang merupakan tindakan moral yang tampaknya sederhana, tetapi secara kumulatif membentuk struktur psikologis dan sosial manusia.

Keluarga juga harus dibaca secara kritis agar tidak dir romantisasi. Tidak semua keluarga secara otomatis merupakan ruang kebajikan. Keluarga dapat menjadi tempat reproduksi kekerasan, diskriminasi, ketimpangan gender, kontrol berlebihan, bahkan fanatisme. Karena itu, menjadikan keluarga sebagai fondasi transformasi sosial tidak berarti menganggap seluruh praktik keluarga sebagai baik. Justru keluarga perlu ditempatkan di bawah kritik etis yang sama dengan institusi sosial lainnya.

Abdurrahman Wahid memperluas cakrawala pemikiran Islam Indonesia dengan menempatkan agama dalam hubungan dengan masyarakat, demokrasi, keadilan, dan kemanusiaan.[683] Relevansinya bagi keluarga terletak pada prinsip bahwa keberagamaan tidak boleh kehilangan kemampuan untuk membaca manusia konkret. Relasi keluarga yang sehat bukan sekadar relasi yang “sesuai norma”, melainkan relasi yang memungkinkan setiap anggota memperoleh penghormatan sebagai manusia.

Dari perspektif tersebut, keluarga dapat dipahami sebagai laboratorium pertama kesalehan sosial. Di dalamnya seseorang belajar bahwa mencintai bukan berarti memiliki, mendidik bukan berarti menguasai, menasihati bukan berarti merendahkan, dan memimpin bukan berarti meniadakan kehendak orang lain. Keluarga yang demikian bukan hanya menghasilkan individu yang lebih matang, tetapi juga memproduksi kebudayaan sosial yang lebih beradab.

Pendidikan

Pendidikan merupakan mekanisme utama yang mengubah nilai menjadi kebiasaan, pengetahuan menjadi orientasi, dan keyakinan menjadi pola tindakan. Karena itu, transformasi sosial tidak mungkin hanya mengandalkan perubahan moral individual tanpa menyentuh sistem pendidikan yang membentuk generasi. Pendidikan bukan sekadar institusi yang mempersiapkan seseorang memasuki pasar kerja; ia adalah ruang tempat masyarakat menentukan jenis manusia seperti apa yang hendak dibentuk dan jenis kehidupan bersama seperti apa yang dianggap layak.

Dalam perspektif Islam, pengetahuan memiliki hubungan erat dengan tanggung jawab moral. Pengetahuan yang tidak menghasilkan adab dapat berubah menjadi instrumen kesombongan; kecerdasan tanpa kebijaksanaan dapat memperbesar daya rusak manusia. Karena itu, pendidikan tidak cukup menghasilkan manusia yang mengetahui apa yang benar. Ia perlu membentuk kemampuan untuk mencintai kebenaran, mengendalikan kepentingan diri, mempertimbangkan akibat tindakan, dan menghormati martabat orang lain.

Azyumardi Azra menempatkan pendidikan Islam dalam hubungan dengan tradisi, modernisasi, dan tantangan perubahan sosial.[684] Perspektif tersebut penting karena pendidikan Islam tidak dapat dibangun dengan memilih secara simplistis antara tradisi dan modernitas. Tradisi menyediakan memori intelektual dan moral, sedangkan modernitas menghadirkan persoalan baru yang membutuhkan kemampuan kritis. Pendidikan yang matang justru mempertemukan keduanya secara produktif. Paulo Freire memberikan kritik berbeda tetapi berharga terhadap pendidikan yang menjadikan

peserta didik sekadar objek penerimaan pengetahuan. Dalam *Pedagogy of the Oppressed*, ia mengembangkan gagasan pendidikan dialogis sebagai alternatif terhadap model pendidikan "perbankan", yaitu pendidikan yang terutama menempatkan pengetahuan sebagai sesuatu yang ditransfer kepada peserta didik.[685] Kerangka Freire tidak identik dengan epistemologi Islam, tetapi kritiknya relevan untuk menilai praktik pendidikan yang menjadikan kepatuhan sebagai pengganti pemahaman.

Dialog dalam pendidikan bukan berarti meniadakan otoritas guru. Persoalannya adalah transformasi bentuk otoritas: dari otoritas yang menutup pertanyaan menjadi otoritas yang memungkinkan pertumbuhan intelektual. Guru tetap memiliki tanggung jawab epistemik dan moral, tetapi peserta didik tidak diperlakukan sebagai wadah kosong. Ia dipandang sebagai subjek yang memiliki pengalaman, pertanyaan, dan kemampuan reflektif.

Di sinilah pendidikan agama menghadapi tantangan khusus. Pengajaran agama dapat membentuk manusia yang mendalam secara spiritual, tetapi juga dapat apabila dilakukan secara reduktif melahirkan keberagamaan yang hanya menghafal kategori halal-haram tanpa kemampuan membaca kompleksitas manusia. Pendidikan Islam perlu mengembangkan kesatuan antara *'ilm*, *adab*, dan *hikmah*: mengetahui, berperilaku secara benar, dan memahami konteks.

Pendidikan juga tidak boleh hanya mengajarkan toleransi sebagai slogan. Peserta didik perlu mengalami struktur pembelajaran yang adil. Jika sekolah berbicara mengenai persaudaraan tetapi mempermalukan siswa yang lemah; berbicara tentang keadilan tetapi memperlakukan siswa berdasarkan status ekonomi; berbicara mengenai akhlak tetapi

menggunakan kekerasan sebagai metode disiplin, maka institusi tersebut mengajarkan kontradiksi.

Amartya Sen membantu memperluas persoalan dengan konsep kapabilitas. Pendidikan bernilai bukan hanya karena memberikan sertifikat atau pengetahuan, melainkan karena memperluas kemampuan manusia untuk memilih dan menjalani kehidupan yang memiliki alasan untuk dihargai.[686] Dalam kerangka ini, keberhasilan pendidikan tidak dapat direduksi pada nilai ujian. Pertanyaan yang lebih mendasar adalah: apakah pendidikan memperluas kemampuan berpikir, berkomunikasi, bekerja sama, mengambil keputusan, dan berpartisipasi secara bermartabat?

Martha Nussbaum mengembangkan pendekatan kapabilitas dengan menekankan kondisi-kondisi yang memungkinkan manusia menjalani kehidupan yang layak secara manusiawi.[687] Perbedaannya dengan Sen penting: Nussbaum lebih eksplisit menawarkan daftar kapabilitas sentral, sementara Sen mempertahankan keterbukaan terhadap proses deliberatif mengenai apa yang perlu dinilai. Perbedaan ini menunjukkan bahwa pendidikan tidak hanya berurusan dengan *apa yang harus diketahui*, tetapi juga dengan pertanyaan normatif mengenai *manusia seperti apa yang hendak dimungkinkan oleh pendidikan*.

Dalam konteks transformasi sosial, pendidikan seharusnya menghasilkan manusia yang mampu berpindah dari logika kompetisi menuju kemampuan kolaborasi tanpa kehilangan keunggulan intelektual. Pengetahuan tidak kehilangan nilai ketika dibagikan; justru nilainya meningkat ketika digunakan untuk memperluas kemungkinan hidup orang lain. Pendidikan yang demikian membentuk modal sosial

sekaligus modal moral. Monograf ini memandang pendidikan sebagai infrastruktur batin dan sosial transformasi. Ia bekerja lebih lambat daripada kebijakan politik, tetapi pengaruhnya lebih dalam karena membentuk cara manusia memahami dirinya dan orang lain. Reformasi sosial yang tidak menyentuh pendidikan sering hanya mengubah prosedur; transformasi pendidikan yang berhasil dapat mengubah kebudayaan.

Kepemimpinan

Kepemimpinan merupakan ujian yang lebih keras terhadap kesalehan daripada ruang privat, sebab kepemimpinan mempertemukan moralitas dengan kekuasaan. Selama seseorang hanya mengendalikan dirinya, kualitas moralnya belum sepenuhnya diuji oleh kemungkinan menggunakan orang lain untuk memenuhi kepentingannya. Kekuasaan mengubah situasi tersebut. Ia memberi kemampuan untuk menentukan arah, membagi sumber daya, membuka atau menutup kesempatan, serta memengaruhi kehidupan banyak orang. Karena itu, kepemimpinan yang tidak ditundukkan oleh akhlak dapat menjadikan kesalehan sebagai legitimasi bagi dominasi.

Al-Qur'an menghubungkan keadilan dengan kewajiban menunaikan amanah (Q.S. al-Nisā' 4: 58). Struktur moral tersebut menunjukkan bahwa kepemimpinan bukan terutama hak untuk memerintah, melainkan amanah untuk menjaga hak. Kekuasaan menjadi sah secara moral ketika ia melindungi kehidupan bersama, bukan ketika ia berhasil mempertahankan dirinya sendiri.

Keadilan juga tidak boleh dikalahkan oleh kedekatan emosional. Al-Qur'an menegaskan bahwa kebencian kepada suatu kelompok tidak

boleh mendorong seseorang meninggalkan keadilan (Q.S. al-Mā'idah 5: 8).[688] Prinsip ini memiliki implikasi luas bagi kepemimpinan kontemporer. Pemimpin diuji bukan ketika ia memperlakukan pendukungnya secara baik, melainkan ketika ia mampu berlaku adil terhadap mereka yang tidak menyukainya, berbeda pilihan, atau bahkan mengkritiknya.

John Rawls memusatkan perhatian pada keadilan institusional, bukan semata-mata kebajikan personal penguasa.[689] Perspektif ini penting karena kepemimpinan yang baik tidak boleh bergantung hanya pada karakter individu. Institusi perlu dirancang sedemikian rupa sehingga kekuasaan dapat diawasi, dikritik, dan dikoreksi. Kesalehan pemimpin tidak boleh menjadi alasan untuk menghapus mekanisme pertanggungjawaban.

Di sinilah terdapat perbedaan penting antara etika kepemimpinan Islam dan kultus terhadap figur religius. Dalam kultur tertentu, pemimpin yang dianggap saleh dapat memperoleh legitimasi simbolik yang begitu kuat sehingga kritik kepadanya dipersepsi sebagai serangan terhadap agama. Logika tersebut berbahaya. Menghormati ulama atau pemimpin tidak berarti menangguhkan penilaian moral terhadap tindakannya. Justru semakin besar otoritas yang dimiliki seseorang, semakin tinggi tuntutan akuntabilitasnya.

Hannah Arendt membantu memperdalam persoalan dengan menempatkan tindakan dan kehidupan bersama sebagai unsur penting kondisi manusia.[690] Politik dalam pengertian yang lebih mendasar tidak hanya berkaitan dengan administrasi kekuasaan, tetapi dengan kemampuan manusia bertindak bersama dalam dunia yang mereka bagi. Kepemimpinan karena itu tidak seharusnya menggantikan

kapasitas masyarakat, melainkan mengaktifkannya. Pemimpin yang baik tidak menciptakan ketergantungan permanen. Ia menciptakan kapasitas. Prinsip tersebut memiliki kedekatan dengan pendekatan kapabilitas Amartya Sen: kebijakan yang baik memperluas kebebasan substantif manusia untuk bertindak.[691] Kepemimpinan yang selalu membuat masyarakat bergantung pada figur pemimpin, meskipun disertai retorika pelayanan, pada akhirnya melemahkan masyarakat.

Dalam konteks ini, musyawarah tidak cukup dipahami sebagai teknik pengambilan keputusan. Ia adalah etika epistemik: pengakuan bahwa pengetahuan mengenai kehidupan bersama tidak pernah dimonopoli oleh satu orang. Pemimpin membutuhkan pengalaman orang lain agar keputusan tidak terjebak dalam perspektif yang sempit. Musyawarah juga mengandung pengendalian ego, sebab pemimpin harus mampu menerima bahwa keputusan terbaik tidak selalu berasal dari dirinya.

Kepemimpinan spiritual bahkan menghadapi bahaya yang lebih subtil. Seseorang dapat menggunakan kedalaman spiritual, karisma, atau pengetahuan agama untuk memperoleh kepatuhan yang melampaui kewajaran. Karena itu, kesalehan pemimpin perlu diuji melalui indikator yang dapat diamati: keadilan dalam distribusi, keterbukaan terhadap kritik, perlindungan terhadap yang lemah, kesediaan mengakui kesalahan, dan kemampuan melepaskan kekuasaan ketika amanah menuntutnya.

Monograf ini menempatkan kepemimpinan sebagai praktik pelayanan terhadap martabat manusia. Pemimpin tidak menjadi lebih mulia karena memiliki pengikut; ia justru memikul tanggung jawab lebih besar karena tindakannya memiliki konsekuensi yang lebih luas.

Kesalehan dalam kepemimpinan bukan intensitas simbol agama yang ditampilkan, melainkan kemampuan mengubah kekuasaan menjadi amanah yang menghasilkan keadilan.

Kehidupan Ekonomi

Ekonomi merupakan salah satu wilayah paling nyata tempat moralitas diuji oleh kepentingan. Seseorang dapat berbicara mengenai kejujuran dengan mudah ketika tidak ada keuntungan yang dipertaruhkan; persoalan berubah ketika keuntungan, posisi, atau akses terhadap sumber daya mulai terlibat. Karena itu, transformasi sosial membutuhkan etika ekonomi yang tidak berhenti pada larangan individual, tetapi mempertanyakan bagaimana produksi, distribusi, konsumsi, dan kepemilikan membentuk kehidupan manusia.

Al-Qur'an tidak memandang harta sebagai realitas yang netral secara moral. Harta dapat menjadi sarana kemaslahatan, tetapi juga dapat melahirkan kesenjangan dan penindasan ketika dikelola tanpa tanggung jawab. Perintah menunaikan amanah, memenuhi takaran dan timbangan, serta larangan memakan harta orang lain secara batil memperlihatkan bahwa kehidupan ekonomi merupakan bagian dari wilayah akhlak.

Al-Ghazālī secara eksplisit memasukkan persoalan memperoleh penghidupan dan halal-haram ke dalam struktur *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.[692] Signifikansinya terletak pada penolakan terhadap pemisahan antara spiritualitas dan ekonomi. Cara memperoleh nafkah merupakan bagian dari pembentukan jiwa karena sumber penghidupan berhubungan dengan kebutuhan, keinginan, dan penggunaan kekayaan. Akan tetapi, etika ekonomi tidak cukup dibangun melalui pertanyaan "halal atau

haram" dalam pengertian legal-formal. Ada pertanyaan etis yang lebih luas: apakah suatu transaksi secara substantif mengeksploitasi ketimpangan daya tawar? Apakah pekerja memperoleh perlakuan yang adil? Apakah keuntungan diperoleh dengan memindahkan biaya sosial dan ekologis kepada pihak lain? Apakah konsumen dibentuk menjadi manusia yang terus-menerus merasa kekurangan agar konsumsi dapat diperbesar?

Amartya Sen memberikan koreksi penting terhadap pengukuran kesejahteraan yang hanya mengandalkan pendapatan. Menurut kerangka kapabilitas, kehidupan manusia harus dinilai berdasarkan kebebasan nyata yang tersedia bagi mereka.[693] Pendapatan memang penting, tetapi nilainya bergantung pada kemampuan manusia mengubah sumber daya tersebut menjadi kehidupan yang mereka anggap bernilai. Dua orang dengan pendapatan sama dapat memiliki peluang hidup yang berbeda karena perbedaan pendidikan, kesehatan, keamanan, lingkungan, atau struktur sosial.

Martha Nussbaum memperkuat perspektif tersebut dengan menempatkan sejumlah kapabilitas manusia sebagai prasyarat kehidupan yang bermartabat.[694] Perspektif ini dapat berdialog dengan etika Islam melalui konsep *maslahah*, meskipun keduanya tidak identik secara epistemologis. Jika ekonomi hanya mengejar pertumbuhan agregat tanpa mempertanyakan siapa yang memperoleh manfaat dan siapa yang menanggung beban, maka pertumbuhan dapat berlangsung bersamaan dengan kemerosotan kehidupan manusia.

Elinor Ostrom memberikan dimensi lain yang penting. Dalam *Governing the Commons*, ia menunjukkan melalui kajian kelembagaan bahwa persoalan sumber daya bersama tidak selalu harus diselesaikan

melalui pilihan sederhana antara kontrol negara dan privatisasi.[695] Komunitas dapat membangun mekanisme pengelolaan bersama yang efektif apabila memiliki aturan, kepercayaan, pengawasan, dan kapasitas kolektif yang memadai. Temuan ini relevan bagi etika ekonomi karena menunjukkan bahwa kehidupan ekonomi tidak harus dibayangkan sebagai pertarungan permanen antara kepentingan individual dan negara.

Kehidupan ekonomi yang beradab memerlukan institusi yang mengakui kepentingan bersama. Prinsip tersebut tidak berarti menolak pasar. Pasar dapat menjadi mekanisme koordinasi yang produktif, tetapi ia bukan sumber moralitas itu sendiri. Pasar mampu menentukan harga; ia tidak dengan sendirinya menentukan apa yang layak dihargai. Ia dapat mempertemukan penjual dan pembeli; ia tidak otomatis menjamin bahwa semua pihak memiliki daya tawar yang seimbang.

Di sinilah akhlak ekonomi perlu bergerak pada dua tingkat. Tingkat pertama adalah integritas personal: jujur, amanah, tidak menipu, tidak memanipulasi. Tingkat kedua adalah tanggung jawab struktural: membangun praktik ekonomi yang tidak memproduksi ketidakadilan secara sistematis. Kesalehan yang hanya memeriksa kejujuran individu tetapi mengabaikan struktur eksploitasi akan kehilangan sebagian daya kritisnya.

Abdurrahman Wahid membahas hubungan Islam dengan ekonomi kerakyatan, moralitas ekonomi, birokrasi, dan pasar dalam kumpulan pemikirannya.[696] Kontribusi perspektif tersebut terletak pada usaha menempatkan persoalan ekonomi dalam konteks kemanusiaan dan kehidupan masyarakat, bukan semata dalam kategori teknis pertumbuhan. Monograf ini mengembangkan pandangan bahwa

ekonomi yang berorientasi akhlak harus menggabungkan integritas transaksi, keadilan distribusi, perluasan kapabilitas, dan tanggung jawab terhadap kehidupan bersama. Kekayaan tidak dinilai hanya dari jumlah yang dimiliki, melainkan dari cara diperoleh, cara digunakan, dan akibat sosial yang ditimbulkannya.

Ruang Digital

Ruang digital mengubah bentuk kehidupan sosial dengan cara yang lebih mendalam daripada sekadar menyediakan alat komunikasi baru. Ia mengubah kecepatan interaksi, struktur perhatian, cara manusia membangun reputasi, cara pengetahuan beredar, dan cara konflik berkembang. Karena itu, persoalan etika digital tidak dapat direduksi menjadi nasihat agar pengguna "berhati-hati" di internet. Yang berubah bukan hanya medianya, tetapi kondisi sosial tempat manusia mengambil keputusan moral.

Ruang digital menghapus sebagian batas antara ruang privat dan ruang publik. Ucapan yang sebelumnya hanya didengar beberapa orang dapat menyebar kepada ribuan bahkan jutaan manusia. Kesalahan yang dahulu cepat hilang dapat direkam, disalin, dan diedarkan kembali. Dalam situasi seperti ini, tanggung jawab moral tidak lagi dapat diukur hanya berdasarkan niat awal. Dampak dan kemungkinan penyebaran menjadi bagian dari pertimbangan etis.

Al-Qur'an memberikan prinsip yang sangat relevan melalui larangan merendahkan kelompok lain, mencela, berprasangka, dan melakukan *ghibah* (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 11–12). Prinsip tersebut tidak perlu dianggap sebagai "aturan internet" dalam arti historis. Namun struktur moralnya dapat diterapkan pada komunikasi digital karena persoalan

yang dihadapi tetap berkaitan dengan martabat, kehormatan, prasangka, dan penyebaran informasi mengenai orang lain.

Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13 memberikan horizon yang lebih luas dengan menegaskan bahwa keragaman manusia diarahkan kepada proses *ta'āruf*, bukan penghinaan atau superioritas identitas.[697] Ayat tersebut penting dalam masyarakat digital karena algoritma dan jaringan sosial dapat memperkuat kecenderungan manusia untuk berkumpul hanya dengan mereka yang memiliki keyakinan serupa. *Ta'āruf* menuntut keterbukaan terhadap keberadaan yang berbeda, sementara ruang digital sering justru memberi insentif terhadap polarisasi.

Persoalan digital juga menyangkut epistemologi. Informasi yang cepat tidak identik dengan informasi yang benar. Konten yang viral tidak otomatis memiliki nilai epistemik lebih tinggi daripada konten yang tidak populer. Dalam masyarakat jaringan, perhatian menjadi sumber daya yang diperebutkan. Karena itu, etika digital membutuhkan disiplin verifikasi, kesediaan menunda respons, dan kemampuan membedakan antara fakta, opini, interpretasi, serta manipulasi.

Amartya Sen menekankan pentingnya transparansi sebagai salah satu kebebasan instrumental dalam kehidupan sosial.[698] Konsep tersebut dapat dibawa secara kritis ke ruang digital: masyarakat membutuhkan kondisi informasi yang memungkinkan manusia mengambil keputusan tanpa manipulasi. Namun transparansi juga tidak boleh dipahami sebagai hak untuk mengetahui segala sesuatu tentang orang lain. Privasi tetap merupakan aspek martabat manusia.

Hans Jonas, meskipun menulis dalam konteks teknologi yang berbeda, menawarkan prinsip yang sangat relevan: perkembangan teknologi memperluas daya tindakan manusia sehingga etika harus

memperhitungkan konsekuensi jangka panjang dan dampak terhadap generasi mendatang.[699] Prinsip tanggung jawab ini dapat diterapkan pada teknologi digital. Desain platform, kecerdasan buatan, pengumpulan data, dan sistem rekomendasi memiliki konsekuensi yang tidak selalu terlihat pada saat tindakan dilakukan.

Ruang digital juga mengubah karakter kepemilikan identitas. Reputasi seseorang semakin dibentuk oleh jejak digital yang dapat berlangsung lama. Karena itu, etika digital membutuhkan keseimbangan antara akuntabilitas dan kesempatan untuk memperbaiki diri. Masyarakat yang tidak mengenal pengampunan digital dapat berubah menjadi masyarakat penghakiman permanen Kesalehan digital dengan demikian tidak berarti menambahkan doa atau kutipan agama ke dalam media sosial. Ia berarti membawa prinsip *ṣidq*, *amānah*, *ḥayā'*, *'adl*, dan *raḥmah* ke dalam arsitektur komunikasi digital. Orang yang saleh secara digital tidak menyebarkan informasi hanya karena menguntungkan kelompoknya, tidak mempermalukan orang demi mendapatkan perhatian, dan tidak menjadikan penderitaan orang lain sebagai komoditas konten. Monograf ini memandang ruang digital sebagai **ruang moral baru**. Ia bukan wilayah bebas nilai. Setiap unggahan, komentar, gambar, algoritma, dan keputusan desain mengandung konsekuensi terhadap manusia lain. Karena itu, transformasi sosial pada zaman digital menuntut perluasan kesadaran moral: dari etika tindakan langsung menuju etika terhadap tindakan yang dimediasi teknologi.

Relasi Antarmanusia

Relasi antarmanusia merupakan tempat paling langsung bagi nilai moral memperoleh bentuk. Institusi dapat menghasilkan aturan,

hukum dapat menetapkan batas, dan pendidikan dapat menanamkan pengetahuan; tetapi pada akhirnya manusia tetap berhadapan dengan manusia lain sebagai pribadi yang memiliki martabat, kerentanan, kehendak, dan pengalaman. Di sinilah akhlak diuji bukan sebagai konsep, melainkan sebagai cara hadir.

Al-Qur'an memberikan dasar antropologis yang kuat melalui pernyataan bahwa manusia diciptakan dari laki-laki dan perempuan serta dijadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[700] Keragaman bukan kecelakaan yang harus dihapuskan. Ia merupakan kondisi kehidupan manusia. Persoalan moralnya adalah bagaimana perbedaan tersebut diolah menjadi pengenalan, bukan permusuhan.

Ayat tersebut juga mengoreksi hierarki sosial yang dibangun atas identitas. Ukuran kemuliaan di hadapan Allah tidak diletakkan pada ras, bangsa, status ekonomi, atau afiliasi kelompok, tetapi pada *taqwā*. Hal ini tidak berarti manusia memperoleh hak untuk mengukur ketakwaan orang lain secara sewenang-wenang. Justru karena ukuran terdalam itu berada dalam pengetahuan Allah, manusia memiliki alasan etis untuk menahan diri dari kesombongan moral.

Sahih Muslim memuat gambaran Nabi ﷺ bahwa orang beriman saling menopang seperti sebuah bangunan.[701] Hadis ini penting bukan karena ia menyediakan metafora sosial yang indah, tetapi karena ia menunjukkan konsepsi relasional tentang komunitas: kekuatan seseorang tidak dipahami hanya dari kapasitas individualnya, melainkan dari kemampuannya menopang dan ditopang oleh orang lain. Al-Ghazālī mengembangkan dimensi relasional ini dalam pembahasan mengenai persaudaraan, persahabatan, dan kewajiban

sosial.[702] Dalam kerangka sufistik, hubungan dengan manusia lain menjadi cermin bagi keadaan jiwa. Kesombongan, iri hati, dan cinta status tidak mungkin diuji dalam ruang isolasi; semuanya tampak ketika manusia berhadapan dengan keberhasilan, kegagalan, kritik, atau kelebihan orang lain.

Perspektif ini memiliki titik temu dengan pemikiran sosial modern yang menolak anggapan bahwa manusia dapat dipahami sepenuhnya sebagai individu terisolasi. Amartya Sen, misalnya, menempatkan kebebasan dalam jaringan kesempatan sosial dan institusional.[703] Kebebasan seseorang tidak hanya bergantung pada pilihan internal, tetapi pada kondisi sosial yang memungkinkan pilihan tersebut diwujudkan.

Abdurrahman Wahid menawarkan dimensi yang sangat relevan bagi konteks Indonesia: agama harus mampu hadir dalam kehidupan masyarakat plural tanpa kehilangan orientasi moralnya.[704] Pluralitas tidak menuntut relativisme total, tetapi membutuhkan kemampuan membedakan antara keyakinan yang dipegang secara teguh dan cara memperlakukan manusia yang berbeda keyakinan. Seseorang dapat memiliki keyakinan yang kuat tanpa menjadikan perbedaan sebagai alasan untuk menghilangkan martabat orang lain.

Relasi antarmanusia juga membutuhkan etika batas. Kasih sayang bukan berarti membiarkan ketidakadilan; toleransi bukan berarti menerima kekerasan; penghormatan bukan berarti menghapus kritik. Justru relasi yang sehat memerlukan kemampuan mengatakan tidak terhadap tindakan yang merusak, sambil tetap mempertahankan penghormatan terhadap pribadi. Di sinilah keadilan dan rahmah perlu dipertemukan. Keadilan tanpa rahmah dapat berubah menjadi

proseduralisme yang dingin; rahmah tanpa keadilan dapat berubah menjadi belas kasihan yang tidak menyentuh struktur ketidakadilan. Hubungan manusia yang matang memerlukan keduanya: pengakuan terhadap hak sekaligus kepekaan terhadap kerentanan.

Monograf ini memahami relasi antarmanusia sebagai arena aktualisasi martabat. Manusia tidak membuktikan kedalaman spiritualitasnya terutama ketika berada sendirian dalam suasana kontemplatif, tetapi ketika berhadapan dengan orang yang tidak dapat memberinya keuntungan. Cara memperlakukan bawahan, orang miskin, orang yang berbeda pendapat, kelompok minoritas, bahkan orang yang tidak disukai, menjadi indikator penting dari kualitas moral.

Akhlak terhadap Alam

Relasi manusia dengan alam sering ditempatkan sebagai persoalan tambahan dalam pembahasan akhlak, seolah-olah moralitas hanya berlaku ketika manusia berhubungan dengan manusia lain. Padahal kehidupan manusia sepenuhnya berlangsung di dalam jaringan ekologis yang lebih luas. Air, tanah, udara, tumbuhan, hewan, dan iklim bukan latar pasif bagi kehidupan manusia. Mereka merupakan kondisi yang memungkinkan kehidupan berlangsung.

Al-Qur'an memperingatkan bahwa kerusakan telah tampak di darat dan laut sebagai akibat dari perbuatan manusia (Q.S. al-Rūm 30: 41).[705] Ayat ini tidak boleh digunakan secara serampangan sebagai legitimasi bagi setiap teori ekologis kontemporer, tetapi ia memberikan dasar moral yang jelas: tindakan manusia dapat menghasilkan kerusakan yang melampaui dirinya sendiri. Kekhalifahan manusia juga perlu dibaca secara hati-hati. Menjadi *khalīfah* tidak berarti manusia

memperoleh izin untuk mengeksploitasi alam tanpa batas. Kekuasaan yang diberikan selalu berhubungan dengan amanah. Karena itu, dominasi teknologis perlu dibedakan dari pengelolaan yang bertanggung jawab. Manusia memiliki kemampuan mengubah alam, tetapi kemampuan tidak identik dengan hak moral untuk melakukan apa pun.

Hans Jonas memberikan formulasi filosofis yang kuat mengenai persoalan tersebut. Menurutnya, teknologi modern telah memperluas daya tindakan manusia sehingga konsekuensi tindakan dapat mencapai generasi yang belum lahir.[706] Etika tradisional yang hanya berfokus pada hubungan langsung antara pelaku dan korban menjadi tidak memadai ketika sebuah tindakan hari ini dapat mengubah kondisi kehidupan manusia dalam jangka sangat panjang.

Dalam konteks Islam, gagasan tanggung jawab antargenerasi tersebut dapat berdialog dengan amanah dan larangan melakukan kerusakan. Perbedaannya tetap penting. Jonas membangun argumentasi dari metafisika dan etika sekuler, sedangkan Islam menempatkan manusia dalam relasi teologis dengan Sang Pencipta. Namun keduanya bertemu pada satu persoalan fundamental: kemampuan manusia yang semakin besar harus diimbangi dengan tanggung jawab yang semakin luas.

Elinor Ostrom memperlihatkan bahwa pengelolaan sumber daya bersama tidak selalu berhasil melalui sentralisasi atau privatisasi.[707] Komunitas dapat mengembangkan institusi untuk mengelola sumber daya bersama apabila memiliki aturan yang sesuai, mekanisme pengawasan, dan kapasitas kolektif. Perspektif ini penting bagi etika

ekologis karena persoalan lingkungan sering kali bukan sekadar masalah kesadaran individual, melainkan persoalan kelembagaan.

Kesalahan ekologis juga dapat berasal dari cara manusia mendefinisikan kemajuan. Jika kemajuan hanya diukur berdasarkan jumlah produksi dan konsumsi, alam mudah direduksi menjadi input ekonomi. Pertanyaan etis kemudian digeser dari “apakah tindakan ini baik bagi kehidupan?” menjadi “apakah tindakan ini menguntungkan?”. Perubahan tersebut tampaknya teknis, tetapi sebenarnya merupakan perubahan moral.

Akhlak terhadap alam karena itu tidak cukup diwujudkan melalui kebiasaan individual seperti mengurangi sampah, meskipun tindakan tersebut penting. Ia juga membutuhkan kesadaran struktural mengenai pola produksi, konsumsi, energi, tata ruang, dan penggunaan sumber daya. Kesalehan ekologis tidak boleh dibebankan sepenuhnya kepada individu ketika sistem ekonomi menghasilkan insentif yang mendorong eksploitasi.

Terdapat pula dimensi spiritual yang lebih dalam. Alam dalam tradisi Qur’ani tidak sekadar benda mati yang menunggu dimanfaatkan. Ia merupakan bagian dari ciptaan Allah dan memiliki keteraturan yang menunjukkan tanda-tanda kebesaran-Nya. Karena itu, merusak alam bukan hanya persoalan teknis; ia dapat menjadi bentuk kegagalan manusia memahami kedudukannya sendiri.

Monograf ini mengembangkan konsepsi amanah ekologis: manusia memiliki kemampuan khusus atas alam sekaligus tanggung jawab khusus terhadap keberlanjutan kehidupan. Keunggulan manusia tidak boleh ditafsirkan sebagai lisensi eksploitasi, melainkan sebagai peningkatan tanggung jawab. Semakin besar kemampuan manusia

mengubah dunia, semakin besar pula kewajiban moralnya untuk mempertimbangkan akibat perubahan tersebut.

Adab Sosial sebagai Manifestasi Ma'rifat

Ma'rifat sering dipahami sebagai pengetahuan batin mengenai Allah, tetapi pemahaman tersebut menjadi problematis apabila ma'rifat dipisahkan dari perubahan karakter. Pengetahuan spiritual yang tidak mengubah cara seseorang memperlakukan manusia lain berisiko menjadi pengalaman subjektif yang tidak memiliki daya etis. Dalam tradisi tasawuf, pengetahuan tentang Tuhan justru menuntut perubahan kualitas diri karena semakin dalam kesadaran seseorang mengenai keterbatasan dirinya, semakin kecil alasan baginya untuk mempertuhankan ego.

Persoalan ini menuntut kehati-hatian teologis. *Ma'rifat* tidak berarti manusia memperoleh pengetahuan yang menyamai pengetahuan Allah. Manusia tetap makhluk; Allah tetap al-Khāliq. Karena itu, bahasa mengenai kedekatan spiritual tidak boleh diubah menjadi klaim penyamaan ontologis antara Tuhan dan manusia. Pengalaman batin harus ditempatkan dalam kerangka *'ubūdiyyah*, bukan penghapusan perbedaan antara al-Khāliq dan makhluk.

Dalam kerangka tersebut, adab menjadi indikator penting. Jika ma'rifat adalah transformasi cara memandang Tuhan, manusia, dan dunia, maka perubahan tersebut seharusnya tampak dalam tindakan. Orang yang semakin sadar akan ketergantungannya kepada Allah semestinya semakin sulit membenarkan kesombongan terhadap manusia lain. Ia mengetahui bahwa status, kekayaan, pengetahuan, dan pengaruh bukan milik mutlak dirinya.

Al-Ghazālī memberikan kontribusi penting melalui proyek integrasi antara ilmu lahir, pembinaan batin, dan adab kehidupan.[708] *Iḥyā'* menunjukkan bahwa spiritualitas tidak berhenti pada pengetahuan tentang keutamaan; ia menuntut latihan untuk mengubah kecenderungan jiwa. Dengan demikian, adab bukan lapisan kosmetik di atas spiritualitas, tetapi bentuk sosial dari disiplin batin.

Hadis yang menggambarkan rahmat sebagai unsur yang memungkinkan makhluk saling menyayangi memberikan dimensi penting bagi hubungan antara pengalaman ketuhanan dan kehidupan sosial.[709] Rahmah yang hadir di antara manusia dipahami sebagai bagian dari rahmat Allah yang diberikan kepada ciptaan. Ini tidak berarti manusia memiliki sifat ketuhanan secara dzati; manusia hanya menjadi penerima dan pelaku tindakan rahmah dalam batas kemakhlukannya.

Di titik ini, ungkapan populer *takhalluq bi akhlāq Allāh* perlu digunakan secara sangat hati-hati. Ia tidak boleh ditafsirkan sebagai manusia "memiliki sifat Allah" secara ontologis. Pembacaan yang lebih aman adalah bahwa manusia diperintahkan mengaktualisasikan kebajikan yang sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk seperti kasih sayang, keadilan, kemurahan, dan pengampunan tanpa menyamakan kualitas makhluk dengan sifat kesempurnaan Allah.

Abdullah Yusuf Ali dan berbagai tradisi tafsir tidak perlu diseragamkan dalam membaca ayat-ayat tentang sifat Allah. Perbedaan pendekatan teologis justru mengingatkan bahwa bahasa spiritual selalu memiliki batas. Ma'rifat bukan izin untuk berbicara tanpa disiplin tentang hakikat Tuhan. Ia menuntut kerendahan epistemik.

Dalam kerangka ini, adab sosial menjadi semacam *ujian epistemologis* terhadap ma'rifat. Seseorang dapat mengklaim memiliki

pengalaman spiritual yang tinggi, tetapi pertanyaan moral tetap sederhana: bagaimana ia memperlakukan orang yang lebih lemah? Bagaimana ia merespons kritik? Apakah ia mampu meminta maaf? Apakah ia menggunakan pengetahuan agama untuk membimbing atau mempermalukan? Apakah kedekatan spiritual membuatnya lebih lembut atau justru lebih merasa superior?

Pembacaan ini juga memperlihatkan bahwa tasawuf tidak semestinya diposisikan sebagai pelarian dari dunia sosial. Transformasi batin justru diperlukan agar manusia hadir dalam dunia dengan ego yang lebih terkendali. Jika seseorang meninggalkan kesibukan dunia tetapi tetap membawa kesombongan, iri, dan hasrat dominasi, maka perubahan eksternal tersebut belum menyentuh akar persoalan. Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa ma'rifat yang matang selalu memiliki jejak sosial. Jejak tersebut bukan berupa jumlah pengikut atau simbol kesalehan, melainkan kualitas adab: kelembutan tanpa kelemahan, ketegasan tanpa kesombongan, keberanian tanpa kebencian, dan kerendahan hati tanpa kehilangan martabat. Ma'rifat menjadi sosial ketika kesadaran tentang Allah mengubah cara manusia hadir bagi makhluk.

Rahmah sebagai Orientasi Sosial

Jika transformasi sosial hendak berangkat dari kedalaman spiritual, ia membutuhkan orientasi moral yang mampu menghubungkan keadilan dengan kelembutan, hak dengan kepedulian, dan kebebasan dengan tanggung jawab. Konsep *rahmah* memiliki kemampuan sintesis semacam itu. Ia tidak sekadar berarti rasa kasihan, sebab belas kasihan dapat muncul tanpa menghasilkan perubahan struktural. Rahmah

dalam horizon etis Islam lebih tepat dipahami sebagai orientasi aktif untuk menjaga, meringankan, memulihkan, dan mengembangkan kehidupan.

Al-Qur'an menggambarkan Nabi Muhammad ﷺ sebagai *raḥmah li-l-'ālamīn* (Q.S. al-Anbiyā' 21: 107). Ayat tersebut memberikan horizon profetik yang penting: kehadiran kenabian tidak diarahkan kepada kehancuran dunia, tetapi kepada rahmah. Dalam membaca ayat ini, rahmah tidak seharusnya direduksi menjadi kelembutan sentimental. Ia mencakup orientasi moral yang mengarahkan kekuasaan, pengetahuan, hukum, dan hubungan sosial kepada kemaslahatan.

Hadis dalam Sahih Muslim mengenai rahmat memperlihatkan bahwa rahmah merupakan kualitas yang hadir dalam hubungan antarmakhluk.[710] Hadis lain menggambarkan orang beriman sebagai bangunan yang saling menguatkan.[711] Kedua sumber tersebut menunjukkan bahwa kehidupan sosial yang ideal tidak dibangun oleh individu-individu yang hanya mengejar keselamatan personal, melainkan oleh manusia yang menyadari keterhubungan nasib mereka.

Rahmah tidak boleh dipertentangkan dengan keadilan. Justru keadilan merupakan salah satu bentuk rahmah karena ketidakadilan menimbulkan penderitaan yang dapat dicegah. Namun rahmah juga melampaui keadilan minimal. Keadilan bertanya apa yang menjadi hak seseorang; rahmah bertanya apa yang dapat dilakukan untuk menjaga kehidupan seseorang ketika ia berada dalam keadaan rentan.

Di sinilah pendekatan kapabilitas Amartya Sen memiliki ruang dialog yang produktif. Sen menilai pembangunan melalui kebebasan substantif dan kesempatan nyata manusia.[712] Dari perspektif rahmah, memperluas kapabilitas berarti menciptakan kondisi agar manusia

tidak sekadar bertahan hidup, tetapi memiliki peluang untuk mengembangkan kehidupannya. Perbedaannya adalah bahwa konsep rahmah memperoleh orientasi teologis yang tidak terdapat dalam kerangka Sen.

Martha Nussbaum, dengan pendekatan kapabilitasnya, menekankan bahwa kehidupan manusia yang layak memerlukan kondisi minimum yang memungkinkan manusia menjalankan fungsi-fungsi fundamental.[713] Dialog ini membantu mengkonkretkan rahmah. Kasih sayang sosial tidak cukup berupa perasaan; ia harus menjadi institusi yang memungkinkan manusia memperoleh pendidikan, kesehatan, keamanan, kebebasan, dan penghormatan.

Abdurrahman Wahid memberikan dimensi sosial-politik yang khas dalam konteks Indonesia. Pembelaan terhadap manusia yang tertindas, penghormatan terhadap pluralitas, dan perhatian terhadap keadilan menunjukkan bahwa keberagamaan dapat diterjemahkan menjadi keberpihakan pada martabat manusia.[714] Perspektif ini memperluas rahmah dari hubungan antarindividu menuju kehidupan kewargaan.

Rahmah juga membutuhkan keberanian. Masyarakat yang hanya ingin “damai” dapat memilih diam ketika terjadi ketidakadilan. Padahal diam dalam situasi tertentu justru dapat memperpanjang penderitaan. Rahmah yang matang harus mampu menolak kekerasan, mengkritik kesewenang-wenangan, dan melindungi korban. Karena itu, kelembutan tidak identik dengan pasivitas.

Pada saat yang sama, rahmah tidak boleh menjadi paternalistik. Membantu orang lain dengan cara yang merendahkan martabatnya bukan bentuk rahmah yang sempurna. Bantuan yang baik harus memperkuat kapasitas penerima untuk berdiri sebagai subjek. Di

sinilah rahmah berhubungan dengan pemberdayaan. Tujuan kepedulian bukan membuat orang lain selamanya bergantung kepada kemurahan hati pihak yang lebih kuat.

Rahmah juga perlu melampaui batas kelompok. Jika seseorang hanya menunjukkan kasih sayang kepada kelompok yang memiliki keyakinan, etnis, kelas, atau orientasi politik yang sama, maka yang hadir mungkin solidaritas kelompok, tetapi belum tentu rahmah dalam cakupan yang luas. Al-Qur'an menempatkan kemuliaan manusia dalam kerangka yang tidak bergantung pada identitas suku dan bangsa (Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13).[715] Rahmah karena itu harus mampu menyeberangi batas-batas identitas.

Dalam perspektif ekologis, rahmah bahkan dapat diperluas kepada makhluk nonmanusia melalui tanggung jawab menjaga kondisi kehidupan. Dalam perspektif digital, rahmah berarti menolak penghinaan dan eksploitasi perhatian. Dalam ekonomi, ia berarti memastikan bahwa keuntungan tidak dibangun di atas penderitaan pihak yang tidak memiliki daya tawar. Dalam kepemimpinan, ia berarti menggunakan kekuasaan untuk melindungi, bukan menguasai.

Seluruh pembahasan transformasi sosial dalam bab ini akhirnya bertemu pada satu gagasan: spiritualitas yang matang tidak mengasingkan manusia dari dunia, tetapi mengubah cara ia hadir di dalam dunia. Kesalehan individual memberi fondasi batin; keluarga membentuk karakter relasional; pendidikan memperluas kapasitas; kepemimpinan menguji penggunaan kekuasaan; ekonomi menguji integritas terhadap harta; ruang digital menguji tanggung jawab komunikasi; relasi sosial menguji penghormatan terhadap martabat; dan etika ekologis menguji kesadaran terhadap kehidupan yang

melampaui diri. Rahmah menjadi orientasi yang menyatukan seluruh medan tersebut tanpa menghapus kekhasan masing-masing. Ia bukan teori sosial yang menggantikan keadilan, bukan emosi yang menggantikan hukum, dan bukan spiritualitas yang menggantikan institusi. Ia merupakan orientasi moral yang memberi arah bagi semuanya.

Posisi argumentatif monograf ini berangkat dari keyakinan bahwa transformasi sosial yang berkelanjutan membutuhkan tiga lapisan yang saling menguatkan: tazkiyah pada tingkat diri, adab pada tingkat relasi, dan keadilan pada tingkat struktur. Rahmah memungkinkan ketiganya berhubungan. Tanpa tazkiyah, perubahan struktur dapat direbut oleh ego; tanpa adab, institusi dapat kehilangan wajah manusiawi; tanpa keadilan, rahmah dapat berubah menjadi kemurahan hati yang tidak menyentuh akar ketimpangan.

Pada titik itulah kesalehan memperoleh bentuk sosialnya yang paling utuh. Ia tidak lagi sekadar bertanya, “Seberapa dekat aku dengan Tuhan?”, tetapi juga mengajukan pertanyaan yang lebih menggetarkan: apakah kedekatan itu membuat keberadaanku menjadi rahmat bagi kehidupan di sekitarku?

INSAN MUTAKHALLIQ DAN KRISIS MANUSIA MODERN

Krisis Makna

Krisis manusia modern tidak pertama-tama merupakan krisis kekurangan informasi, teknologi, atau kemampuan mengendalikan lingkungan. Ia lebih dalam daripada itu: krisis mengenai alasan mengapa kehidupan patut dijalani dan ke arah mana kehidupan semestinya diarahkan. Manusia modern dapat mengetahui semakin banyak hal mengenai dunia, tetapi pengetahuan tersebut tidak dengan sendirinya memberikan jawaban atas pertanyaan tentang tujuan hidup. Di sinilah paradoks modernitas menjadi nyata: perluasan kapasitas manusia berjalan beriringan dengan ketidakpastian mengenai orientasi eksistensialnya.

Charles Taylor menunjukkan bahwa modernitas tidak sekadar berarti berkurangnya agama dalam kehidupan publik. Perubahan yang lebih mendasar terletak pada terbentuknya kondisi sosial ketika keberimanan menjadi salah satu kemungkinan di antara berbagai kemungkinan hidup yang tersedia. Dunia modern memungkinkan manusia hidup dalam suatu kerangka yang tidak lagi secara otomatis mengandaikan keterarahan kepada transendensi.[716] Pergeseran tersebut memiliki konsekuensi ambivalen. Ia dapat membuka ruang kebebasan, kritik, dan pluralitas, tetapi sekaligus membuat manusia harus terus-menerus membangun sendiri horizon makna yang sebelumnya disediakan oleh kosmologi, tradisi, dan komunitas.

Persoalan tersebut menjadi lebih tajam ketika kebebasan dipahami terutama sebagai kemampuan memilih. Pilihan yang semakin banyak

tidak selalu menghasilkan kehidupan yang semakin bermakna. Sebaliknya, kelimpahan pilihan dapat melahirkan kecemasan eksistensial karena manusia tidak lagi sekadar dituntut memilih tindakan, melainkan juga menentukan alasan yang membenarkan pilihannya. Kebebasan tanpa orientasi nilai berpotensi berubah menjadi beban.

Viktor Frankl memberikan artikulasi psikologis yang penting mengenai persoalan tersebut. Dalam kerangka logoterapi, manusia tidak terutama digerakkan oleh pencarian kesenangan, melainkan oleh kehendak untuk menemukan makna.[717] Pemikiran Frankl penting bagi pembacaan tasawuf karena memperlihatkan bahwa penderitaan, keterbatasan, dan ketidakpastian tidak selalu dapat dihapus dari kehidupan manusia. Yang menentukan justru hubungan manusia dengan semua itu. Makna bukan sekadar perasaan nyaman, melainkan orientasi yang memungkinkan seseorang menempatkan pengalaman hidup dalam horizon yang lebih luas.

Al-Qur'an memberikan horizon yang berbeda sekaligus lebih mendasar. Kehidupan manusia tidak dibiarkan tanpa arah ontologis: penciptaan jin dan manusia dikaitkan dengan pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[718] Ayat tersebut tidak memadai jika direduksi menjadi perintah ritual dalam arti sempit. Dalam horizon tauhid, pengabdian merupakan orientasi eksistensial yang menata seluruh keberadaan manusia: cara mengetahui, bekerja, mencintai, menggunakan kekuasaan, memperlakukan sesama, serta memandang dunia.

Di sinilah konsep *insān mutakhalliq* memperoleh relevansinya. Manusia yang mengalami pembentukan akhlak tidak sekadar memiliki seperangkat perilaku baik; ia memiliki pusat orientasi yang

memungkinkan tindakannya memperoleh koherensi. Akhlak bukan aksesori moral yang ditempelkan pada kehidupan yang sudah selesai, melainkan bentuk konkret dari makna yang telah diinternalisasi. Krisis makna, karena itu, pada tingkat terdalam merupakan krisis keterarahan diri.

Al-Ghazālī membantu memperjelas dimensi tersebut melalui hubungan antara pembentukan karakter dan disiplin jiwa. Baginya, akhlak tidak berhenti pada kepatuhan lahiriah, tetapi berkaitan dengan pembentukan disposisi batin yang membuat perbuatan baik lahir secara relatif stabil.[719] Makna hidup dengan demikian tidak cukup diketahui; ia harus menjadi struktur kepribadian.

Pembacaan komparatif tersebut menunjukkan bahwa krisis makna tidak dapat diselesaikan hanya dengan menambahkan lebih banyak tujuan ke dalam kehidupan manusia. Yang dibutuhkan adalah reorganisasi hierarki nilai. *Insān mutakhalliq* menawarkan kemungkinan itu: manusia tidak membangun makna dari kehendak yang sepenuhnya terlepas, tetapi menemukan arah hidup melalui hubungan antara kehambaan kepada Allah, penyucian diri, tanggung jawab moral, dan pengabdian kepada kehidupan.

Posisi yang dikembangkan monograf ini karena itu memandang krisis makna sebagai kegagalan integrasi antara tujuan, nilai, dan pembentukan karakter. Pemulihan makna tidak identik dengan pelarian dari dunia modern. Ia justru menuntut kemampuan berada di dalam dunia tanpa menjadikan dunia sebagai ukuran terakhir keberadaan.

Krisis Spiritual

Krisis spiritual berbeda dari krisis makna meskipun keduanya saling berkaitan. Krisis makna berkenaan dengan hilangnya orientasi

mengenai tujuan kehidupan; krisis spiritual menunjuk pada putusnya hubungan manusia dengan kedalaman keberadaannya sendiri, dengan sesama, dengan alam, dan dalam horizon agama dengan Yang Transenden. Manusia dapat memiliki tujuan hidup yang jelas secara pragmatis, tetapi tetap mengalami kekosongan spiritual apabila seluruh tujuannya berhenti pada kepentingan duniawi.

Modernitas tidak harus dipahami secara simplistis sebagai musuh spiritualitas. Charles Taylor memperlihatkan bahwa kondisi sekular modern justru menghasilkan pluralisasi kemungkinan spiritual, bukan semata-mata penghapusan agama.[720] Masalahnya bukan bahwa manusia modern sama sekali tidak mencari transendensi, melainkan bahwa pencarian tersebut berlangsung dalam ruang yang sangat terfragmentasi. Spiritualitas dapat berubah menjadi konsumsi identitas, pengalaman sesaat, atau komoditas psikologis.

William James, dari perspektif psikologi agama, menunjukkan pentingnya pengalaman religius personal dalam memahami kehidupan keagamaan.[721] Kontribusi James terletak pada pengingat bahwa agama tidak sepenuhnya dapat direduksi menjadi institusi, doktrin, atau identitas sosial. Namun kerangka James juga memiliki batas apabila pengalaman spiritual dilepaskan dari pertanyaan mengenai kebenaran, wahyu, dan disiplin moral. Pengalaman batin yang intens belum dengan sendirinya menjadi ukuran kecukupan spiritual.

Tasawuf menawarkan koreksi penting terhadap reduksi spiritualitas menjadi pengalaman emosional. Orientasi sufistik tidak berhenti pada pencarian keadaan batin yang menyenangkan. Ia berhubungan dengan *tazkiyat al-nafs*, pengendalian kecenderungan egoistik, pembentukan keikhlasan, dan pengembangan akhlak. Al-Qur'an menghubungkan

keberhasilan manusia dengan penyucian jiwa (Q.S. al-Shams 91: 9).[722] Struktur normatif tersebut memperlihatkan bahwa spiritualitas Qur'ani memiliki dimensi etis: kedalaman batin harus menghasilkan transformasi manusia.

Krisis spiritual manusia modern justru sering muncul karena terdapat jarak antara pengalaman religius dan pembentukan karakter. Seseorang dapat memiliki bahasa keagamaan yang kaya, tetapi tetap dikuasai kesombongan, kecemasan status, konsumtivisme, dan agresivitas sosial. Di sinilah *insān mutakhalliq* menjadi kategori korektif. Spiritualitas yang matang harus tampak dalam cara manusia menggunakan kebebasan, memperlakukan yang lemah, menahan dorongan diri, serta mengelola kekuasaan.

Seyyed Hossein Nasr membaca krisis modern sebagai krisis yang berhubungan dengan hilangnya pandangan sakral terhadap realitas. Dalam *The Encounter of Man and Nature*, ia menghubungkan kerusakan relasi manusia dengan alam dengan krisis spiritual dan intelektual modern.[723] Kritik Nasr sangat kuat ketika menunjukkan bahwa eksploitasi alam bukan semata persoalan teknis, melainkan berkaitan dengan cara manusia memahami realitas. Namun pembacaannya perlu ditempatkan secara kritis: tidak setiap problem modern dapat dijelaskan oleh satu sebab spiritual, karena struktur ekonomi, politik, teknologi, dan institusional juga membentuk perilaku manusia.

Tasawuf memungkinkan sintesis yang lebih seimbang. Ia tidak mengajarkan pelarian dari dunia, tetapi transformasi cara berada di dalam dunia. Dunia tidak dipandang sebagai tujuan absolut, namun juga tidak harus ditolak sebagai sesuatu yang intrinsik buruk. Yang

menjadi problem adalah ketika sesuatu yang bersifat instrumental berubah menjadi tujuan final.

Konsep *insān mutakhalliq* karena itu dapat dipahami sebagai model spiritual yang berkarakter etis. Manusia spiritual bukan manusia yang semakin jauh dari realitas sosial, melainkan manusia yang semakin mampu menghadirkan kedalaman batinnya dalam tindakan. Spiritualitas mencapai kematangannya ketika dzikir membentuk perhatian, ibadah membentuk disiplin, pengetahuan membentuk kerendahan hati, dan cinta kepada Allah membentuk kasih terhadap makhluk.

Krisis spiritual dengan demikian tidak diselesaikan oleh penambahan aktivitas religius semata. Yang diperlukan adalah perubahan struktur batin. Dalam kerangka tersebut, tasawuf tidak terutama relevan karena menawarkan pengalaman mistik yang eksotis, tetapi karena menyediakan bahasa dan disiplin untuk mengubah pusat gravitasi kehidupan manusia dari ego menuju Tuhan.

Krisis Akhlak

Krisis akhlak tidak dapat dipahami hanya melalui meningkatnya jumlah pelanggaran moral. Persoalan yang lebih mendalam terletak pada melemahnya kapasitas manusia untuk mengubah pengetahuan moral menjadi karakter. Manusia modern mungkin mengetahui bahwa kejujuran, keadilan, kesetiaan, dan kasih sayang merupakan kebajikan, tetapi pengetahuan tersebut tidak otomatis menghasilkan perilaku yang sesuai.

Di sini penting membedakan moralitas sebagai sistem aturan dari akhlak sebagai struktur disposisi. Aturan menjawab pertanyaan

mengenai apa yang boleh atau tidak boleh dilakukan; akhlak menyentuh pertanyaan yang lebih mendasar: manusia macam apa yang secara konsisten memilih yang baik bahkan ketika tidak ada pengawasan eksternal. Perbedaan ini menjelaskan mengapa sistem hukum yang semakin kompleks tidak selalu menghasilkan masyarakat yang semakin berkarakter.

Al-Ghazālī memberikan kontribusi penting melalui penekanannya pada pembentukan *khuluq*. Dalam kerangka etikanya, tindakan baik tidak berdiri sendiri, melainkan berakar pada keadaan jiwa yang memungkinkan tindakan tersebut dilakukan secara stabil.[724] Akhlak karena itu bukan sekadar performa sosial. Ia adalah bentuk batin yang telah memperoleh daya kebiasaan.

Pendekatan tersebut memiliki kedekatan tertentu dengan tradisi etika kebajikan Aristotelian, meskipun fondasi teologisnya berbeda. Aristoteles menempatkan kebajikan dalam pembentukan disposisi yang memungkinkan manusia bertindak secara tepat, sementara al-Ghazālī menempatkan pembentukan karakter dalam kerangka *nafs*, akal, wahyu, dan orientasi eskatologis. Perbedaan ini tidak boleh dihapus melalui istilah “virtue” yang terlalu umum. Dalam tradisi Islam, akhlak memiliki dimensi penghambaan yang membuat pembentukan karakter terkait dengan hubungan manusia kepada Allah.

Toshihiko Izutsu, melalui analisis semantik terhadap konsep etis Al-Qur’an, menunjukkan bahwa istilah moral Qur’ani memperoleh makna melalui jaringan relasi konseptualnya.[725] Pendekatan tersebut penting karena mencegah pemahaman akhlak secara leksikal dan terisolasi. Nilai seperti *birr*, *taqwā*, kejujuran, kesabaran, dan keberanian memperoleh arti melalui keseluruhan struktur etis Al-Qur’an.

Krisis akhlak manusia kontemporer juga berkaitan dengan perubahan lingkungan sosial. Richard Sennett menunjukkan bagaimana perubahan kapitalisme dan pola kerja modern dapat memengaruhi kontinuitas karakter, loyalitas, serta hubungan seseorang dengan waktu dan pekerjaannya.[726] Kritik ini tidak berarti bahwa kapitalisme secara otomatis menghasilkan manusia tidak bermoral. Yang lebih tepat adalah bahwa struktur sosial tertentu dapat memperkuat kecenderungan tertentu: orientasi jangka pendek, fleksibilitas tanpa akar, kompetisi, dan penilaian diri berdasarkan performa.

Dalam keadaan demikian, pembentukan akhlak membutuhkan lebih daripada nasihat. Ia membutuhkan latihan. Al-Ghazālī menekankan disiplin jiwa dan pembiasaan tindakan sebagai bagian dari proses pembentukan karakter.[727] Akhlak tumbuh melalui pengulangan yang sadar sampai tindakan moral tidak lagi sepenuhnya bergantung pada dorongan eksternal.

Insān mutakhalliq karenanya bukan manusia yang sekadar "memiliki akhlak", tetapi manusia yang telah mengalami proses internalisasi nilai sehingga kehendak, pengetahuan, emosi, dan tindakan bergerak menuju arah yang relatif selaras. Model ini sekaligus menghindarkan moralitas dari dua ekstrem: legalisme yang hanya menilai tindakan lahiriah dan subjektivisme yang menyerahkan moralitas sepenuhnya kepada perasaan individu.

Konstruksi konseptual yang dikembangkan monograf ini memandang akhlak sebagai mekanisme integrasi antara norma dan kepribadian. Krisis akhlak muncul ketika norma berada di luar diri, sementara hasrat berada di dalam diri tanpa proses pendidikan yang memadai. *Takhalluq* merupakan proses memperkecil jarak tersebut.

Akhlak akhirnya bukan sekadar cara manusia memperlakukan orang lain. Ia adalah cara manusia membentuk dirinya sendiri. Ketika manusia berulang kali memilih kejujuran, kesabaran, keadilan, dan kasih sayang, ia bukan hanya menghasilkan tindakan baik; ia sedang mengubah struktur dirinya. Pada titik inilah akhlak menjadi antropologi: pertanyaan mengenai apa yang baik berubah menjadi pertanyaan mengenai manusia macam apa yang sedang dibentuk.

Krisis Adab

Jika akhlak terutama menyentuh kualitas karakter moral, adab menyentuh kualitas hubungan manusia dengan tatanan realitas. Krisis adab karena itu tidak identik dengan krisis kesopanan. Seseorang dapat berbicara sopan tetapi tidak memiliki adab terhadap ilmu, waktu, otoritas, alam, atau dirinya sendiri. Adab menuntut pengenalan terhadap tempat yang tepat bagi sesuatu dalam keseluruhan tatanan kehidupan.

Syed Muhammad Naquib al-Attas memberikan artikulasi penting mengenai persoalan ini melalui filsafat pendidikan Islam. Dalam kerangka al-Attas, pendidikan berkaitan erat dengan pembentukan manusia yang mengenali tempat yang tepat bagi segala sesuatu dan bertindak sesuai dengan pengenalan tersebut.[728] Pendidikan dengan demikian bukan sekadar transfer pengetahuan, sebab pengetahuan yang tidak menghasilkan keteraturan diri dapat memperbesar kemampuan manusia tanpa memperdalam kebijaksanaannya.

Krisis adab modern tampak ketika pengetahuan dipisahkan dari tanggung jawab. Informasi diperlakukan sebagai barang yang dapat dikonsumsi, sementara otoritas ilmiah dinilai terutama berdasarkan

kegunaan praktisnya. Dalam ruang digital, persoalan tersebut semakin rumit karena setiap orang memperoleh kemampuan untuk berbicara kepada publik tanpa proses pembentukan intelektual yang sebanding dengan daya jangkau komunikasinya.

Adab terhadap ilmu menuntut kesediaan membedakan antara mengetahui dan merasa mengetahui. Ia menuntut kerendahan hati epistemik: kesadaran bahwa tidak semua informasi memiliki bobot yang sama, tidak semua pendapat memiliki dasar yang sama, dan tidak semua suara layak diberi otoritas yang sama. Dalam hal ini, adab merupakan etika epistemologi.

Dimensi tersebut berhubungan dengan krisis pendidikan. Pendidikan modern dapat menjadi sangat efektif dalam menghasilkan kompetensi teknis, tetapi kompetensi tidak selalu menghasilkan kebijaksanaan. Manusia dapat mahir mengembangkan kecerdasan buatan tanpa memahami pertanyaan etis mengenai bagaimana kecerdasan itu seharusnya digunakan. Ia dapat menguasai ekonomi tanpa memahami batas moral akumulasi. Ia dapat menguasai komunikasi tanpa belajar mendengar.

Al-Attas menempatkan pendidikan dalam kerangka pembentukan manusia secara menyeluruh, bukan semata-mata pengembangan kemampuan instrumental.[729] Perspektif tersebut memperkaya tradisi pendidikan kontemporer dengan mengingatkan bahwa tujuan pendidikan harus berkaitan dengan jenis manusia yang hendak dibentuk.

Di sini *insān mutakhalliq* dapat dipertautkan dengan *adab*. Takhalluq memastikan bahwa nilai menjadi karakter; adab memastikan bahwa karakter tersebut bekerja dalam tatanan hubungan yang benar.

Manusia yang penyayang tetapi tidak memiliki disiplin epistemik dapat tetap menyebarkan kesalahan. Manusia yang cerdas tetapi tidak memiliki adab dapat menggunakan kecerdasannya untuk manipulasi. Manusia yang religius tetapi tidak memiliki adab dapat mengubah keyakinan menjadi alat merendahkan orang lain.

Krisis adab juga merupakan krisis proporsi. Manusia modern cenderung mengukur segala sesuatu dengan skala yang mudah dihitung: produktivitas, kecepatan, jumlah, popularitas, keterjangkauan, dan keuntungan. Padahal tidak semua nilai tunduk pada ukuran kuantitatif. Keheningan, kebijaksanaan, kesetiaan, perhatian, dan penghormatan terhadap martabat manusia tidak selalu menghasilkan angka yang segera dapat dipertukarkan.

Dalam kerangka Qur'ani, manusia memiliki kemuliaan yang tidak semata-mata berasal dari produktivitasnya. Al-Qur'an menyatakan bahwa anak cucu Adam telah dimuliakan (Q.S. al-Isrā' 17: 70).[730] Kemuliaan tersebut menyediakan dasar normatif untuk memahami adab sebagai penghormatan terhadap martabat manusia, bukan sebagai etiket sosial belaka.

Sintesis yang dikembangkan monograf ini menempatkan adab sebagai dimensi struktural dari *insān mutakhalliq*. Takhalluq tanpa adab dapat berubah menjadi kesalehan individual yang tidak tertata secara sosial; adab tanpa pembentukan batin dapat menjadi formalitas. Keduanya harus bertemu: manusia membentuk dirinya agar mampu menempatkan diri, ilmu, benda, kekuasaan, alam, dan sesama pada kedudukan yang semestinya.

Krisis adab pada akhirnya merupakan krisis kemampuan manusia untuk membedakan "apa yang dapat dilakukan" dari "apa yang patut

dilakukan". Peradaban yang hanya memperbesar kemampuan tanpa memperhalus pertimbangan moral dapat menjadi semakin kuat sekaligus semakin berbahaya. *Insān mutakhalliq* menawarkan prinsip sebaliknya: kemampuan harus tumbuh bersama kedalaman karakter dan ketepatan penempatan nilai.

Materialisme dan Kehampaan Batin

Materialisme modern tidak cukup dipahami sebagai kepemilikan terhadap benda. Persoalannya menjadi lebih serius ketika pola "memiliki" berubah menjadi cara utama manusia memahami dirinya. Erich Fromm membedakan orientasi *having* dan *being* untuk menunjukkan bahwa kehidupan dapat diarahkan pada akumulasi kepemilikan atau pada aktualisasi keberadaan.[731] Perbedaan tersebut bukan sekadar ekonomi; ia menyentuh struktur eksistensi.

Manusia yang mendefinisikan dirinya melalui apa yang dimiliki akan mengalami kerentanan identitas karena benda selalu dapat hilang, dibandingkan, ditingkatkan, atau digantikan. Identitas kemudian menjadi proyek akumulasi tanpa titik akhir. Rumah harus lebih besar, pengalaman harus lebih eksklusif, penampilan harus lebih menarik, dan status harus terus diperbarui. Kehidupan bergerak dalam logika "belum cukup".

Masalahnya bukan bahwa benda-benda material tidak penting. Kehidupan manusia membutuhkan sandang, pangan, tempat tinggal, teknologi, dan sumber daya ekonomi. Kritik spiritual terhadap materialisme menjadi keliru apabila berubah menjadi romantisasi kemiskinan. Yang dipersoalkan ialah pembalikan hierarki: ketika sarana hidup menjadi tujuan hidup.

Nasr membaca modernitas melalui persoalan yang lebih luas, yakni perubahan pandangan manusia terhadap realitas dan alam.[732] Ketika alam dipandang terutama sebagai objek eksploitasi, manusia secara tidak langsung juga mengubah dirinya menjadi subjek yang menilai segala sesuatu berdasarkan kegunaan. Hubungan instrumental kemudian meluas dari alam ke manusia lain, bahkan kepada diri sendiri.

Di titik tersebut, kehampaan batin dapat muncul justru di tengah kelimpahan. Frankl membantu menjelaskan bahwa kepuasan kebutuhan tidak identik dengan pemenuhan makna.[733] Manusia dapat mencapai kenyamanan tertentu tetapi tetap tidak mengetahui untuk apa kenyamanan itu digunakan. Kelimpahan tanpa orientasi dapat menjadi bentuk lain dari kemiskinan eksistensial.

Krisis ini memperlihatkan keterbatasan pendekatan yang menganggap manusia terutama sebagai konsumen. Konsumsi dapat memberikan kesenangan, tetapi kesenangan tidak identik dengan kebahagiaan; kebahagiaan pun belum tentu identik dengan kebermaknaan. Tasawuf memasukkan kategori yang berbeda: *zuhd*. Zuhud tidak harus dipahami sebagai penolakan terhadap dunia, melainkan sebagai pembebasan batin dari ketundukan kepada dunia.

Perbedaan ini sangat penting. Orang yang tidak memiliki banyak harta belum tentu zuhud, sedangkan seseorang yang memiliki kekayaan dapat memiliki keterlepasan batin dari kekayaannya. Ukurannya bukan jumlah benda, melainkan posisi benda dalam struktur kehendak. Apakah harta dimiliki oleh manusia atau justru manusia dimiliki oleh harta?

Insān mutakhalliq memberikan model alternatif terhadap manusia konsumtif. Ia tidak menolak dunia, tetapi menolak menjadikan dunia

sebagai pusat ontologis kehidupan. Benda digunakan, bukan disembah secara simbolik; kekayaan dikelola, bukan dijadikan identitas; teknologi dimanfaatkan, bukan dibiarkan menentukan nilai kehidupan.

Konstruksi ini menggeser persoalan materialisme dari kritik terhadap konsumsi menuju kritik terhadap antropologi. Problem utamanya bukan "terlalu banyak memiliki", melainkan "menjadi manusia melalui kepemilikan". Ketika harga diri ditentukan oleh benda, manusia secara perlahan kehilangan kemampuan untuk mengalami dirinya sebagai makhluk yang bernilai sebelum semua atribut sosial tersebut melekat.

Dalam kerangka Qur'ani, orientasi penghambaan menyediakan koreksi ontologis. Manusia tidak diciptakan untuk menjadi konsumen absolut, melainkan untuk mengabdi kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[734] Pengabdian tersebut menempatkan seluruh benda pada kedudukan instrumental yang tepat. Dunia dapat dicintai, digunakan, dan dirawat, tetapi tidak boleh mengambil tempat yang hanya layak bagi Tuhan. Kehampaan batin karena itu bukan semata-mata akibat kekurangan pengalaman. Ia dapat muncul ketika pengalaman kehilangan arah transenden. *Insān mutakhalliq* memulihkan keseimbangan dengan mengubah relasi manusia terhadap benda: dari kepemilikan yang menguasai menuju penggunaan yang bertanggung jawab; dari konsumsi yang kompulsif menuju kecukupan; dari identitas berbasis barang menuju identitas berbasis keberadaan.

Fragmentasi Diri

Manusia modern hidup dalam banyak peran yang tidak selalu bergerak dalam satu arah. Ia dapat menjadi profesional di tempat kerja,

konsumen di pasar, pengguna media sosial di ruang digital, anggota keluarga di rumah, dan individu religius dalam ruang ibadah. Keberagaman peran itu pada dirinya sendiri bukan masalah. Persoalan muncul ketika tidak terdapat prinsip yang memungkinkan seluruh peran tersebut terintegrasi.

Fragmentasi diri terjadi ketika seseorang tidak lagi mengalami dirinya sebagai satu kesatuan moral. Apa yang dianggap benar dalam satu ruang dapat dianggap tidak relevan dalam ruang lain. Identitas menjadi situasional, sementara nilai berubah mengikuti tekanan lingkungan. Manusia tidak lagi bertanya, “Siapa saya dalam keseluruhan kehidupan?”, melainkan hanya, “Siapa saya dalam konteks ini?”

Anthony Giddens menjelaskan modernitas lanjut melalui proses refleksivitas identitas: diri terus-menerus harus dipertahankan dan direvisi melalui informasi baru serta pilihan hidup.[735] Kondisi tersebut memperluas otonomi, tetapi juga meningkatkan tuntutan terhadap individu. Identitas menjadi proyek yang harus dikelola.

Charles Taylor memberikan dimensi lain melalui konsep “self” modern yang semakin mengalami dirinya sebagai pusat refleksi personal.[736] Dalam keadaan tertentu, refleksivitas tersebut produktif. Namun ketika refleksi tidak memiliki horizon moral yang lebih luas, ia dapat berubah menjadi perhatian tanpa akhir terhadap citra diri.

Media digital memperkuat keadaan tersebut. Sherry Turkle menunjukkan bahwa teknologi komunikasi dapat menghasilkan paradoks: manusia semakin terhubung secara teknis tetapi dapat semakin kehilangan kemampuan untuk melakukan percakapan yang mendalam.[737] Diri kemudian dibentuk melalui representasi yang terus-menerus diperbarui. Apa yang ditampilkan kepada orang lain mulai

memengaruhi apa yang dianggap sebagai diri sendiri. Fragmentasi semacam ini memiliki konsekuensi spiritual. Tasawuf sejak awal memiliki perhatian terhadap persoalan keterpecahan batin, terutama melalui konsep *nafs* dan perjuangan menundukkan kecenderungan egoistik. Penyucian jiwa bukan sekadar menghilangkan sifat buruk satu per satu, melainkan menata kembali pusat diri.

Dalam kerangka *takhalluq*, integrasi diri tidak berarti menghapus kompleksitas manusia. Manusia tetap memiliki banyak peran, emosi, kebutuhan, dan kemungkinan. Yang diperlukan ialah kesatuan orientasi. Seorang profesional, orang tua, warga negara, intelektual, dan Muslim tidak harus menjadi identitas yang saling bertentangan apabila semuanya berada di bawah horizon nilai yang koheren.

Al-Ghazālī memberi landasan penting melalui gagasannya tentang disiplin jiwa. Ia tidak mengajarkan penghapusan dorongan manusia, tetapi pengaturan dan pengendaliannya melalui akal dan latihan moral.[738] Ini merupakan koreksi terhadap pandangan yang menganggap integritas diri berarti tidak memiliki konflik batin. Manusia yang matang bukan manusia tanpa dorongan yang bertentangan, melainkan manusia yang mampu mengatur dorongan tersebut dalam suatu hierarki nilai.

Al-Qur'an menyatakan keberhasilan manusia berkaitan dengan penyucian jiwa (Q.S. al-Shams 91: 9).[739] Bahasa penyucian mengisyaratkan proses, bukan keadaan yang selesai sekali jadi. Integrasi diri adalah pekerjaan eksistensial yang terus berlangsung.

Dari sini dapat dikembangkan proposisi bahwa *insān mutakhalliq* merupakan bentuk manusia yang mengalami integrasi normatif. Ia tidak bebas dari kontradiksi, tetapi memiliki prinsip untuk mengolah

kontradiksi tersebut. Kejujuran yang dijalankan di ruang privat dan publik, amanah yang berlaku ketika diawasi maupun tidak, serta penghormatan terhadap manusia yang berbeda status menunjukkan adanya kontinuitas moral.

Fragmentasi diri pada akhirnya bukan akibat keberagaman peran, melainkan akibat hilangnya pusat orientasi. Manusia yang memiliki banyak wajah belum tentu terfragmentasi; manusia yang hanya memiliki satu wajah pun dapat terpecah secara batin. Persoalan utamanya adalah apakah seluruh ekspresi diri dapat dipertanggungjawabkan kepada satu horizon nilai.

Dalam kerangka monograf ini, *takhalluq* merupakan proses membangun kontinuitas tersebut. Ia membuat manusia tidak sekadar memiliki identitas, tetapi memiliki integritas.

Keterasingan Manusia

Keterasingan manusia modern tidak hanya berarti kesepian. Seseorang dapat dikelilingi banyak orang, aktif dalam jaringan sosial, dan tetap mengalami keterputusan dari dirinya sendiri. Keterasingan lebih tepat dipahami sebagai gangguan dalam hubungan manusia dengan dirinya, pekerjaannya, sesamanya, waktu, alam, dan dunia yang dihuni.

Hartmut Rosa menghubungkan pengalaman tersebut dengan percepatan sosial. Modernitas ditandai oleh dorongan untuk mempercepat komunikasi, produksi, perubahan sosial, dan ritme kehidupan.[740] Ironinya, teknologi yang dirancang untuk menghemat waktu dapat justru menciptakan pengalaman kekurangan waktu. Manusia bekerja lebih cepat agar dapat melakukan lebih banyak hal,

tetapi jumlah hal yang harus dilakukan terus meningkat. Keterasingan muncul ketika manusia tidak lagi mengalami dunia sebagai sesuatu yang dapat dihayati, melainkan sebagai rangkaian tuntutan yang harus dikelola. Waktu menjadi sumber daya, manusia menjadi jaringan kontak, alam menjadi bahan baku, dan tubuh menjadi instrumen produktivitas. Hubungan dengan realitas berubah menjadi hubungan instrumental.

Sennett memperlihatkan bagaimana fleksibilitas dunia kerja modern dapat mengikis kontinuitas karakter.[741] Apabila manusia terus-menerus dipaksa menyesuaikan diri dengan perubahan, ia dapat kehilangan pengalaman mengenai kesinambungan biografis. Pertanyaan "menjadi siapa saya?" menjadi sulit dijawab ketika kehidupan sosial menuntut perubahan identitas secara konstan.

Kritik tersebut tidak boleh dibaca sebagai nostalgia terhadap masa lalu. Masyarakat tradisional juga memiliki bentuk keterasingan, hierarki yang menindas, dan keterbatasan kebebasan. Yang perlu diperiksa adalah struktur yang membuat manusia sulit mengalami pekerjaannya, relasinya, dan dirinya sebagai sesuatu yang bermakna.

Tasawuf memberikan kemungkinan bahasa alternatif melalui gagasan kehadiran batin. *Ḥuḍūr*, *murāqabah*, *dhikr*, dan *muhāsabah* dapat dibaca sebagai latihan untuk mengembalikan kesadaran kepada apa yang sedang dijalani. Manusia yang terus-menerus hadir secara fisik tetapi absen secara batin mengalami bentuk keterasingan yang halus.

Al-Qur'an menyatakan bahwa hati memperoleh ketenteraman dalam mengingat Allah (Q.S. al-Raʿd 13: 28).[742] Ayat ini tidak semestinya direduksi menjadi formula psikologis bahwa dzikir otomatis

menghilangkan seluruh kecemasan. Ia lebih tepat dibaca sebagai pernyataan mengenai orientasi batin: ketenteraman tidak hanya bergantung pada penguasaan eksternal atas dunia, tetapi pada keterhubungan hati dengan Allah.

Dalam perspektif *insān mutakhalliq*, keterasingan adalah kehilangan hubungan yang benar. Manusia terasing dari dirinya ketika ia hidup bertentangan dengan nilai yang diyakininya; terasing dari sesama ketika orang lain hanya dipandang sebagai alat; terasing dari alam ketika alam hanya dipandang sebagai objek; dan terasing dari Tuhan ketika kehidupan tidak lagi memiliki horizon transenden.

Konsep *takhalluq* menawarkan jalan pemulihan melalui pembentukan relasi. Akhlak mengubah orang lain dari objek menjadi sesama; adab mengubah dunia dari benda yang dapat dieksploitasi menjadi realitas yang memiliki tatanan; spiritualitas mengubah waktu dari komoditas menjadi amanah.

Rosa berbicara mengenai kemungkinan *resonance* sebagai bentuk relasi alternatif terhadap dunia.[743] Konsep ini tidak identik dengan tasawuf, tetapi terdapat ruang dialog konseptual yang produktif. Resonansi menunjuk pada hubungan di mana manusia tidak sekadar menguasai dunia, melainkan mengalami dirinya sebagai disentuh dan diubah oleh dunia. Tasawuf memperdalam persoalan tersebut dengan menambahkan dimensi transenden: hubungan dengan dunia memperoleh kedalaman karena dunia dipahami dalam keterhubungannya dengan Allah.

Posisi monograf ini tidak menyamakan teori resonansi dengan tasawuf. Keduanya berasal dari konteks epistemologis yang berbeda. Namun perbandingan tersebut memperlihatkan bahwa problem

keterasingan modern tidak harus dijawab melalui penolakan terhadap modernitas. Yang dibutuhkan ialah pemulihan bentuk relasi yang memungkinkan manusia kembali mengalami kehidupan sebagai sesuatu yang bernilai.

Insān mutakhalliq dengan demikian merupakan manusia yang tidak hanya hidup di dalam dunia, tetapi hadir di dalamnya. Kehadirannya bersifat moral, spiritual, dan relasional. Ia bekerja tanpa menjadikan kerja sebagai seluruh identitas, menggunakan teknologi tanpa diperbudak olehnya, menikmati dunia tanpa mengabsolutkannya, dan berhubungan dengan manusia lain tanpa mereduksi mereka menjadi instrumen.

Krisis Relasi Manusia dan Teknologi

Teknologi tidak dapat diperlakukan sebagai kekuatan eksternal yang sepenuhnya netral. Setiap teknologi membawa bentuk tertentu dalam mengorganisasi perhatian, waktu, hubungan, dan tindakan. Persoalan etis teknologi karena itu bukan hanya pertanyaan tentang apa yang dapat dilakukan oleh mesin, tetapi tentang manusia macam apa yang terbentuk melalui kebiasaan menggunakan mesin tersebut.

Sherry Turkle menunjukkan bahwa teknologi digital dapat menciptakan paradoks komunikasi: manusia semakin mudah terhubung tetapi semakin sulit mempertahankan percakapan yang mendalam.[744] Problemnya bukan sekadar penggunaan telepon atau media sosial secara berlebihan. Yang lebih penting ialah perubahan norma kehadiran. Seseorang dapat berada bersama orang lain secara fisik sambil secara mental terus berada di tempat lain. Krisis ini memperlihatkan bahwa perhatian merupakan sumber daya

antropologis. Manusia menjadi dirinya melalui apa yang terus-menerus diperhatikannya. Jika perhatian selalu terpecah, maka pengalaman diri juga cenderung terpecah. Keheningan menjadi sulit, kesendirian terasa mengancam, dan refleksi mendalam digantikan oleh respons cepat.

Byung-Chul Han membaca masyarakat kontemporer melalui kelelahan yang dihasilkan bukan semata oleh larangan, tetapi oleh tuntutan produktivitas dan performa.[745] Individu modern dapat mengalami dirinya sebagai pengusaha bagi dirinya sendiri: selalu harus bekerja, memperbaiki, memasarkan, dan mengoptimalkan diri. Teknologi memperkuat proses tersebut dengan membuat tuntutan produktivitas hadir hampir tanpa batas ruang dan waktu.

Kritik terhadap teknologi harus dijaga agar tidak jatuh pada romantisme anti-teknologi. Teknologi telah memperluas akses pengetahuan, kesehatan, komunikasi, dan kerja sama manusia. Masalahnya terletak pada subordinasi manusia terhadap logika teknologis ketika kecepatan, efisiensi, dan konektivitas menjadi nilai tertinggi.

Dalam perspektif *adab*, teknologi harus ditempatkan pada kedudukan yang tepat. Ia adalah alat, bukan ukuran final kehidupan. Pertanyaan “apakah teknologi ini dapat digunakan?” harus disertai pertanyaan “untuk tujuan apa?”, “dengan konsekuensi apa?”, dan “manusia macam apa yang dibentuk oleh penggunaannya?”

Di sinilah *insān mutakhalliq* menjadi penting. Takhalluq menyediakan disiplin batin yang memungkinkan manusia menggunakan teknologi tanpa menyerahkan kendali atas perhatian dan kehendaknya. Kesabaran, *waraʿ*, pengendalian diri, dan kesadaran akan keterbatasan merupakan kebajikan yang memperoleh relevansi baru

dalam masyarakat digital. Krisis teknologi juga berkaitan dengan relasi antarmanusia. Turkle menekankan pentingnya percakapan tatap muka bagi empati, hubungan, dan kemampuan reflektif.[746] Percakapan memiliki unsur risiko yang tidak dimiliki komunikasi instan: seseorang harus hadir, mendengar, menanggapi, dan menghadapi kemungkinan ketidaksetujuan. Justru risiko itulah yang membuat percakapan membentuk manusia.

Tasawuf dapat memberikan kontribusi dengan mengembalikan perhatian kepada kualitas kehadiran. Dzikir, khalwah dalam makna disiplin tertentu, *muhāsabah*, dan latihan diam bukan sekadar praktik spiritual individual. Secara antropologis, semuanya melatih kemampuan manusia untuk tidak selalu tunduk kepada rangsangan eksternal.

Teknologi modern juga menghadirkan persoalan baru melalui kecerdasan buatan. Mesin semakin mampu menghasilkan bahasa yang menyerupai percakapan manusia. Namun kemampuan menghasilkan respons tidak identik dengan pengalaman moral, tanggung jawab, atau kesadaran spiritual. Di sinilah manusia perlu mempertahankan batas konseptual antara kecanggihan sistem dan kualitas kemanusiaan.

Insān mutakhalliq tidak didefinisikan oleh ketidakmampuan menggunakan teknologi. Sebaliknya, ia adalah manusia yang cukup matang untuk menempatkan teknologi dalam hierarki tujuan. Ia dapat menggunakan perangkat digital tanpa menjadikan dirinya produk algoritme; dapat menerima bantuan mesin tanpa menyerahkan penilaian moral; dan dapat memanfaatkan konektivitas tanpa kehilangan kemampuan untuk hening. Posisi monograf ini karena itu tidak menyerukan kembali ke masa sebelum teknologi. Yang

dibutuhkan adalah teknologi yang ditundukkan kepada tujuan manusiawi dan manusia yang memiliki disiplin batin untuk menggunakannya. Krisis relasi manusia dan teknologi pada akhirnya adalah krisis subordinasi: apakah teknologi menjadi alat manusia yang beradab, atau manusia berubah menjadi perpanjangan dari sistem teknologis yang ia ciptakan sendiri?

Relevansi Tasawuf bagi Manusia Kontemporer

Relevansi tasawuf pada zaman modern tidak seharusnya diukur dari seberapa banyak istilah sufistik dapat dipopulerkan, melainkan dari kemampuannya menjawab persoalan antropologis yang nyata. Jika tasawuf hanya menjadi estetika spiritual, gaya hidup, atau konsumsi simbolik, ia justru dapat diserap oleh logika yang hendak dikritiknya.

Kekuatan utama tasawuf terletak pada pandangannya terhadap manusia sebagai makhluk yang belum selesai. Manusia memiliki kemungkinan untuk berubah melalui latihan. Jiwa tidak dipandang sebagai sesuatu yang harus diterima begitu saja, tetapi sebagai realitas yang membutuhkan pendidikan, disiplin, penyucian, dan orientasi.

Al-Ghazālī menunjukkan bahwa pembentukan karakter menuntut *riyāḍat al-nafs* dan pembiasaan.[747] Ini memiliki relevansi yang besar dalam masyarakat yang menghendaki perubahan instan. Tasawuf mengajarkan logika transformasi yang berbeda: perubahan mendalam membutuhkan waktu, pengulangan, pengawasan diri, dan kesediaan menghadapi kelemahan.

Relevansi berikutnya terletak pada pemulihan perhatian. Manusia kontemporer hidup dalam lingkungan yang memperebutkan perhatian secara intensif. Tasawuf menyediakan disiplin *dhikr* dan *murāqabah*

yang dapat dipahami sebagai latihan menghadirkan kesadaran kepada Allah. Q.S. al-Raʿd 13: 28 menempatkan dzikir dalam hubungan dengan ketenteraman hati.[748]

Namun tasawuf tidak boleh direduksi menjadi teknik relaksasi. Perbedaan ini penting. Relaksasi dapat mengurangi ketegangan, sedangkan spiritualitas sufistik mengubah orientasi hidup. Tujuannya bukan sekadar membuat manusia merasa lebih tenang agar dapat kembali bekerja lebih produktif, tetapi mengubah pertanyaan mengenai apa yang layak dikejar.

Relevansi ketiga terletak pada kritik terhadap ego. Banyak persoalan kontemporer konsumtivisme, narsisisme, kompetisi status, agresivitas digital memiliki hubungan dengan dorongan untuk memperbesar diri. Tasawuf tidak mengajarkan penghancuran kepribadian, tetapi transformasi ego agar tidak menjadi pusat absolut kehidupan.

Dalam hal ini, *takhalluq* harus dibaca secara hati-hati. Ia bukan berarti manusia menjadi serupa dengan Allah dalam pengertian ontologis. Allah tetap al-Khāliq, sedangkan manusia tetap makhluk dan *ʿabd*. Pembentukan akhlak manusia merupakan proses meneladani nilai-nilai kebajikan yang diperintahkan wahyu, bukan memperoleh sifat ketuhanan secara dzati.

Relevansi keempat adalah pemulihan hubungan antara spiritualitas dan akhlak. Tasawuf yang tidak menghasilkan kejujuran, amanah, kasih sayang, keadilan, dan kerendahan hati kehilangan salah satu ukuran terpenting keberhasilannya. Di sinilah kritik William James terhadap bentuk agama yang harus dinilai melalui buah kehidupan dapat menjadi titik dialog, meskipun fondasi epistemologis James berbeda

dari tasawuf.[749] Relevansi kelima berkaitan dengan relasi manusia dan alam. Kritik Nasr terhadap modernitas menunjukkan bahwa krisis ekologis memiliki dimensi spiritual dan kosmologis.[750] Tasawuf dapat berkontribusi melalui cara pandang yang tidak menempatkan alam semata-mata sebagai objek konsumsi. Alam dapat dipahami sebagai tanda yang mengarahkan manusia kepada kesadaran tentang keteraturan dan ketergantungan eksistensial.

Tasawuf juga memiliki keterbatasan yang harus diakui. Ia dapat disalahgunakan menjadi pelarian dari persoalan struktural jika pengalaman batin dipisahkan dari tanggung jawab sosial. Ia juga dapat mengalami romantisasi masa lalu atau berubah menjadi otoritarianisme guru apabila kritik intelektual dan tanggung jawab moral dilemahkan. Karena itu relevansi tasawuf kontemporer harus bersifat kritis, bukan apologetik.

Monograf ini mengembangkan pemahaman bahwa tasawuf paling relevan ketika dibaca sebagai pedagogi transformasi manusia. Ia mengajarkan bagaimana manusia mengelola hasrat, perhatian, kekuasaan, kepemilikan, waktu, dan relasi. Dengan demikian tasawuf tidak berdiri di luar kehidupan modern, tetapi menyediakan prinsip untuk menghidupi modernitas tanpa diperbudak oleh seluruh logikanya.

Insān mutakhalliq merupakan sintesis dari kemungkinan tersebut: manusia yang memiliki kedalaman spiritual, integritas moral, disiplin diri, kecakapan intelektual, dan tanggung jawab sosial. Tasawuf menjadi relevan bukan karena menawarkan nostalgia, melainkan karena mempertahankan pertanyaan yang sering dilupakan modernitas: untuk menjadi manusia seperti apakah seluruh kemajuan itu diarahkan?

Insan Mutakhalliq sebagai Alternatif Model Manusia

Seluruh krisis yang dibahas sebelumnya pada akhirnya bertemu pada satu persoalan antropologis: manusia macam apa yang hendak dibentuk oleh peradaban? Krisis makna, spiritualitas, akhlak, adab, materialisme, fragmentasi diri, keterasingan, dan teknologi bukan persoalan yang sepenuhnya terpisah. Semuanya dapat dibaca sebagai gejala dari ketidakseimbangan antara kemampuan manusia dan pembentukan manusia.

Peradaban modern telah memperbesar kemampuan manusia secara luar biasa. Manusia mampu mengubah lingkungan, mengelola informasi dalam skala yang sebelumnya tidak terbayangkan, memperpanjang kemampuan tubuh melalui teknologi medis, dan membangun jaringan komunikasi global. Namun pertambahan kemampuan tidak identik dengan pertambahan kebijaksanaan. Persoalan fundamentalnya adalah apakah perkembangan kemampuan tersebut disertai perkembangan kualitas manusia. Al-Qur'an memberikan dua horizon penting bagi antropologi ini. Pertama, manusia memiliki kemuliaan sebagai anak Adam (Q.S. al-Isrā' 17: 70).[751] Kedua, kehidupan manusia memiliki orientasi pengabdian kepada Allah (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[752] Kedua ayat tersebut memungkinkan konstruksi antropologi yang menghindari dua ekstrem: manusia tidak direduksi menjadi makhluk biologis-ekonomis, tetapi juga tidak diangkat menjadi entitas ketuhanan.

Insān mutakhalliq berada di antara martabat dan kehambaan. Ia bermartabat karena Allah memuliakannya; ia menjadi hamba karena keberadaannya tidak bersumber dari dirinya sendiri. Dua dimensi tersebut tidak bertentangan. Justru kesadaran sebagai hamba membebaskan manusia dari kebutuhan menjadikan dirinya sebagai

pusat absolut, sedangkan kesadaran akan martabat mencegah kehambaan berubah menjadi penghinaan terhadap diri manusia.

Al-Attas membantu memperkaya model ini melalui gagasan pendidikan sebagai pembentukan manusia yang memiliki adab.[753] Pendidikan dalam kerangka tersebut tidak berhenti pada kecerdasan, sebab manusia berilmu tetapi tanpa adab dapat menggunakan pengetahuannya secara destruktif. Pengetahuan perlu ditempatkan dalam struktur nilai. Al-Ghazālī menambahkan dimensi pembentukan karakter. Manusia tidak menjadi baik hanya karena mengetahui kebaikan; ia perlu melatih jiwa sehingga kebaikan menjadi disposisi yang relatif stabil.[754] *Insān mutakhalliq* karena itu merupakan manusia yang mengalami proses *takhalluq*: nilai berpindah dari tingkat pengetahuan menuju kebiasaan, dari kebiasaan menuju karakter, dan dari karakter menuju cara berada.

Model tersebut dapat dibandingkan dengan manusia modern yang digambarkan Fromm melalui orientasi *having*.[755] Perbedaannya bukan antara manusia yang memiliki harta dan manusia yang tidak memiliki harta, melainkan antara manusia yang menjadikan kepemilikan sebagai pusat identitas dan manusia yang menempatkan benda dalam fungsi yang proporsional. *Insān mutakhalliq* dapat memiliki kekayaan tanpa menjadi milik kekayaan.

Ia juga berbeda dari manusia performatif yang dianalisis Han.[756] Produktivitas tidak ditolak, tetapi tidak boleh menjadi ukuran tunggal harga diri. Manusia bukan sekadar apa yang berhasil ia produksi. Nilainya tidak habis ketika produktivitas menurun, sebagaimana martabatnya tidak meningkat hanya karena status sosial meningkat.

Dalam relasi teknologi, *insān mutakhalliq* bukan manusia anti-teknologi. Ia adalah manusia yang memiliki kecakapan etis untuk

menggunakan teknologi. Turkle mengingatkan bahwa konektivitas teknis dapat mengikis percakapan dan empati.[757] Model manusia yang dikembangkan di sini menjawab persoalan tersebut dengan prinsip kehadiran: teknologi boleh memperluas komunikasi, tetapi tidak boleh menghapus manusia dari komunikasi. Dalam relasi dengan waktu, ia tidak membiarkan percepatan sosial menentukan seluruh ritme kehidupannya. Kritik Rosa mengenai percepatan dan alienasi menunjukkan bahwa manusia modern dapat kehilangan kemampuan untuk mengalami kehidupan sebagai keseluruhan yang bermakna.[758] *Insān mutakhalliq* memerlukan ruang untuk bekerja, beribadah, belajar, mencintai, diam, mengingat, dan melakukan refleksi.

Dalam relasi dengan alam, kritik Nasr memberi peringatan bahwa alam tidak semata-mata objek eksploitasi.[759] Manusia yang beradab memahami bahwa penguasaan teknis harus dibatasi oleh tanggung jawab moral. Model ini tidak boleh dijadikan citra manusia sempurna yang telah terbebas dari konflik batin. *Insān mutakhalliq* adalah manusia yang terus dibentuk. Kesempurnaannya bersifat prosesual. Ia jatuh, melakukan koreksi, bertaubat, belajar, memperbaiki diri, dan mengulangi latihan moral. Karena itu *takhalluq* lebih tepat dipahami sebagai pedagogi eksistensial daripada status sosial. Dari keseluruhan pembahasan dapat dikembangkan proposisi konseptual bahwa *insān mutakhalliq* merupakan model manusia integratif yang mempertemukan empat dimensi: orientasi tauhid, pembentukan akhlak, adab terhadap tatanan realitas, dan tanggung jawab terhadap dunia kehidupan. Keempatnya saling mengoreksi. Tauhid tanpa akhlak dapat menjadi abstraksi; akhlak tanpa orientasi transenden dapat kehilangan dasar final; adab tanpa transformasi batin dapat menjadi

formalitas; spiritualitas tanpa tanggung jawab sosial dapat menjadi pelarian. Di sinilah posisi argumentatif monograf ini mencapai bentuknya. Alternatif terhadap krisis manusia modern tidak cukup berupa kritik terhadap kapitalisme, teknologi, sekularisasi, konsumerisme, atau individualisme secara terpisah. Semua kritik tersebut perlu ditempatkan dalam proyek yang lebih mendasar: rekonstruksi manusia.

Insān mutakhalliq menawarkan rekonstruksi tersebut bukan dengan menolak modernitas secara keseluruhan, melainkan dengan menolak klaim bahwa kemampuan teknis, efisiensi ekonomi, kebebasan pilihan, dan konektivitas digital merupakan ukuran final kemajuan manusia. Kemajuan baru menjadi manusiawi apabila menghasilkan manusia yang lebih mampu mengendalikan diri, lebih adil terhadap sesama, lebih beradab terhadap ilmu, lebih bertanggung jawab terhadap alam, dan lebih sadar akan kedudukannya sebagai hamba Allah. Manusia masa depan, dalam perspektif ini, bukan manusia yang paling cepat, paling kaya informasi, paling produktif, atau paling terkoneksi. Ia adalah manusia yang mampu mengintegrasikan kecerdasan dengan kebijaksanaan, kebebasan dengan tanggung jawab, kemampuan dengan adab, dan kehidupan dunia dengan kesadaran transenden.

Insān mutakhalliq bukan pelarian dari masa depan. Ia justru merupakan pertanyaan yang harus dibawa ke masa depan: ketika manusia semakin mampu melakukan apa pun, apakah ia juga semakin mampu menentukan apa yang patut dilakukan? Jika jawabannya tidak, maka kemajuan peradaban masih menyisakan pekerjaan antropologis yang belum selesai.

DARI AKHLAK MENUJU RAHMAH DAN KEMASLAHATAN

Akhlak dan Tanggung Jawab Sosial

Akhlak dalam horizon Islam tidak memadai apabila dipahami semata-mata sebagai kualitas batin yang menentukan kesalehan individual. Akhlak memang berakar pada pembentukan jiwa, tetapi kebermaknaannya justru diuji ketika manusia memasuki ruang relasional: ketika ia berhadapan dengan orang lain, menggunakan kekuasaan, mengelola harta, menjalankan profesi, mengambil keputusan, serta menentukan apakah kehadirannya menjadi sumber keamanan atau justru sumber kerentanan bagi sesamanya. Akhlak karena itu memiliki dimensi sosial yang inheren. Ia tidak berhenti pada pertanyaan tentang "siapa diri seseorang", melainkan bergerak menuju pertanyaan yang lebih menentukan: "apa yang terjadi pada orang lain karena kehadiran dirinya?"

Al-Ghazālī memberikan salah satu fondasi penting bagi pembacaan semacam ini. Dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, pembinaan jiwa tidak dipisahkan dari pengaturan kehidupan konkret. Struktur karyanya memperlihatkan bahwa spiritualitas mencakup ibadah, pembentukan batin, kehidupan keluarga, aktivitas ekonomi, persaudaraan, interaksi sosial, serta pengendalian dorongan-dorongan diri. Bahkan pembahasan tentang adab makan ditempatkan dalam bagian yang berhubungan dengan manusia dan masyarakat, sementara pembahasan niat, keikhlasan, dan kejujuran ditempatkan sebagai bagian dari pembentukan kebajikan batin.[760] Artinya, akhlak bukan sekadar ornamen bagi keberagamaan; ia merupakan mekanisme yang

menghubungkan transformasi interior dengan kualitas kehidupan bersama.

Di sini muncul perbedaan penting antara moralitas yang hanya bersifat reputasional dan akhlak yang bersifat transformatif. Seseorang dapat memiliki citra santun, religius, dan beradab dalam ruang privat, tetapi pada saat yang sama menjalankan praktik ekonomi yang eksploitatif, menggunakan jabatan untuk kepentingan diri, atau memperlakukan kelompok lain secara diskriminatif. Dalam situasi semacam itu, terdapat disjungsi antara kesalehan personal dan tanggung jawab sosial. Problemnya bukan sekadar bahwa individu tersebut "kurang baik", melainkan bahwa struktur moral dirinya belum mencapai koherensi: nilai yang diakui secara normatif belum menjelma menjadi pola tindakan yang mengatur hubungan dengan sesama.

Al-Qur'an sendiri menghubungkan kualitas moral dengan tindakan sosial secara sangat erat. Perintah berlaku adil dan berbuat ihsan dalam Q.S. al-Naḥl 16: 90 berdampingan dengan perintah memberi kepada kerabat dan larangan terhadap perbuatan keji, kemungkaran, dan agresi.[761] Susunan normatif ini penting karena menunjukkan bahwa kebajikan tidak dapat direduksi menjadi kesalehan individual. *Iḥsān* memiliki konsekuensi relasional, sementara larangan terhadap *baghy* agresi atau tindakan melampaui batas menunjukkan bahwa moralitas juga berfungsi sebagai pembatas terhadap penggunaan kekuatan.

Perbandingan dengan etika kepedulian kontemporer memperlihatkan kedekatan tertentu sekaligus perbedaan fundamental. Virginia Held mengembangkan *ethics of care* sebagai pendekatan yang memberi perhatian kepada relasi, ketergantungan, kebutuhan konkret, solidaritas, dan transformasi struktur sosial yang memungkinkan

praktik kepedulian berlangsung tanpa penindasan.[762] Tradisi ini mengoreksi kecenderungan etika yang terlalu abstrak dalam membayangkan manusia sebagai individu otonom yang berdiri sendiri. Manusia pada kenyataannya selalu berada dalam jaringan ketergantungan dan tanggung jawab. Akan tetapi, kerangka akhlak Islam tidak identik dengan *care ethics*. Kepedulian dalam Islam berakar pada pandangan tentang manusia sebagai makhluk moral yang bertanggung jawab di hadapan Allah; ia bukan semata-mata produk relasi sosial atau konstruksi kewajiban antarmanusia.

Perbedaan tersebut justru membuka ruang sintesis. Etika kepedulian membantu memperjelas dimensi konkret dari tanggung jawab sosial, sedangkan akhlak Islam memberikan horizon transenden yang menghindarkan kepedulian dari reduksi menjadi sekadar preferensi emosional. Kasih sayang kepada yang dekat tidak cukup apabila tidak disertai kemampuan memperluas kepedulian kepada mereka yang tidak memiliki hubungan personal dengan pelaku. Di sinilah akhlak harus berkembang menjadi keadilan. Kepedulian yang hanya diarahkan kepada kelompok sendiri dapat berubah menjadi partikularisme; sebaliknya, keadilan yang sepenuhnya abstrak dapat kehilangan kepekaan terhadap penderitaan konkret.

Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13 memperluas horizon tersebut dengan menempatkan keberagaman manusia sebagai ruang *ta'āruf*, bukan alasan bagi pembentukan hierarki kemanusiaan berdasarkan asal-usul sosial.[763] Prinsip ini mempunyai implikasi etis yang luas: tanggung jawab sosial tidak boleh berhenti pada solidaritas internal komunitas. Akhlak yang matang harus mampu mengubah perbedaan menjadi kemungkinan perjumpaan.

Karena itu, tanggung jawab sosial dapat dipahami sebagai tahap eksternal dari pembentukan akhlak. Ia muncul ketika kebajikan batin memperoleh bentuk institusional dan relasional. Kejujuran melahirkan integritas dalam profesi; amanah membentuk tata kelola yang dapat dipercaya; kasih sayang menumbuhkan perlindungan terhadap kelompok rentan; tawaduk membatasi kecenderungan menggunakan kekuasaan secara sewenang-wenang; dan muraqabah melahirkan kesadaran bahwa tidak semua tindakan yang secara formal diperbolehkan secara moral layak dilakukan.

Pembacaan ini menggeser pusat perhatian dari moralitas sebagai "kepemilikan sifat baik" menuju moralitas sebagai "kemampuan menghasilkan kebaikan". Perbedaan tersebut bersifat mendasar. Sifat baik yang tidak berdampak pada relasi sosial masih berada dalam tahap potensial; ia baru menjadi akhlak yang matang ketika menjelma menjadi praktik yang memperkecil penderitaan, memperluas keadilan, menjaga martabat manusia, dan memungkinkan orang lain berkembang.

Monograf ini karena itu mengembangkan proposisi bahwa akhlak harus dipahami sebagai kapasitas relasional untuk menghadirkan kebaikan secara bertanggung jawab. Transformasi akhlak tidak selesai ketika manusia berhasil mengendalikan dirinya; ia mencapai bentuk sosialnya ketika pengendalian diri tersebut menghasilkan ruang kehidupan yang lebih aman, adil, dan bermartabat bagi orang lain. Dari sini perjalanan konseptual bab ini bergerak secara wajar dari akhlak menuju adab, dari adab menuju rahmah, dari rahmah menuju keadilan, dan dari keadilan menuju kemaslahatan.

Adab dan Tanggung Jawab Peradaban

Jika akhlak menunjuk pada kualitas moral yang mengakar dalam diri, adab menunjukkan bagaimana kualitas tersebut mengambil bentuk yang tepat dalam ruang kehidupan bersama. Adab karena itu tidak cukup diterjemahkan sebagai sopan santun. Kesopanan hanyalah salah satu ekspresinya. Dalam pengertian yang lebih substantif, adab merupakan kemampuan menempatkan sesuatu secara tepat: mengetahui batas, memahami konteks, menghormati hak, mengenali tanggung jawab, serta bertindak dengan mempertimbangkan keteraturan moral yang lebih luas daripada kepentingan diri.

Perbedaan antara akhlak dan adab tidak perlu diperlakukan sebagai pemisahan kategoris. Keduanya lebih tepat dilihat sebagai dua dimensi dari satu proses pembentukan manusia. Akhlak berhubungan dengan disposisi moral; adab memperlihatkan bagaimana disposisi itu diwujudkan dalam praktik. Seseorang mungkin memiliki pengetahuan tentang pentingnya kejujuran, tetapi adab menuntutnya mengetahui bagaimana kejujuran tersebut dijalankan dalam transaksi, kepemimpinan, pendidikan, komunikasi, dan penyelesaian konflik. Adab mengubah prinsip abstrak menjadi kecakapan praktis.

Tradisi intelektual Islam memberikan perhatian besar kepada dimensi tersebut. Dalam karya al-Ghazālī, adab tidak hanya berkaitan dengan ritual, tetapi juga dengan pola makan, hubungan sosial, persaudaraan, pencarian pengetahuan, pekerjaan, dan pengelolaan diri.[764] Hal ini menunjukkan bahwa peradaban tidak dibangun pertama-tama oleh institusi yang megah, melainkan oleh manusia yang memiliki kemampuan mengendalikan hasrat, memahami batas, dan mengarahkan kebebasan kepada kebaikan.

Di sinilah gagasan adab memiliki arti peradaban. Peradaban pada dasarnya adalah kemampuan suatu masyarakat untuk mengubah kekuatan menjadi keteraturan yang bermartabat. Pengetahuan tanpa adab dapat menghasilkan manipulasi; teknologi tanpa adab dapat memperbesar kapasitas penghancuran; ekonomi tanpa adab dapat mengubah manusia menjadi instrumen produksi dan konsumsi; politik tanpa adab dapat mereduksi kekuasaan menjadi dominasi. Kemajuan material dengan demikian tidak identik dengan kemajuan peradaban.

Marshall Hodgson, dalam pembacaannya terhadap sejarah Islam dalam kerangka sejarah dunia, memperlihatkan pentingnya membaca kebudayaan Islam sebagai bagian dari proses sejarah global yang kompleks, bukan sebagai fenomena yang terisolasi.[765] Pendekatan tersebut membantu memperluas pengertian peradaban: ia tidak semata-mata berupa pencapaian material, melainkan juga konfigurasi nilai, institusi, pengetahuan, dan praktik manusia yang terbentuk dalam sejarah.

Akan tetapi, pembacaan peradaban berbasis nilai menghadapi persoalan serius. Siapa yang menentukan nilai apa yang dianggap sebagai nilai pembentuk peradaban? Bagaimana mencegah klaim tentang "nilai peradaban" berubah menjadi legitimasi untuk mengidealkan masa lalu? Kritik semacam ini penting sebab romantisisme peradaban dapat mengaburkan fakta bahwa masyarakat historis selalu mengandung kontradiksi: pencapaian intelektual dapat berdampingan dengan ketimpangan; kemajuan ilmu dapat berjalan bersama konflik politik; kesalehan publik dapat hidup berdampingan dengan praktik eksklusivisme. Fazlur Rahman menawarkan salah satu jalan keluar dari problem tersebut melalui perhatian terhadap prinsip

moral Al-Qur'an dan kebutuhan menerjemahkannya ke dalam persoalan historis yang terus berubah. Dalam *Islam and Modernity*, ia mengkritik pembacaan yang gagal membedakan prinsip moral umum dari respons normatif terhadap situasi historis tertentu.[766] Signifikansinya bagi konsep adab terletak pada kemampuan membedakan antara bentuk historis dan orientasi moral. Tanggung jawab peradaban tidak berarti mengulang bentuk masa lampau, melainkan menghidupkan prinsip moralnya dalam kondisi baru.

Dengan kerangka demikian, adab peradaban dapat dipahami sebagai disiplin kolektif untuk mengarahkan pengetahuan, kekuasaan, ekonomi, teknologi, dan kebudayaan kepada tujuan yang menghormati martabat manusia. Ia menuntut lebih daripada perilaku santun individual karena menyentuh cara suatu masyarakat mengorganisasikan kehidupannya.

Persoalan ini menjadi semakin penting dalam masyarakat modern yang ditandai oleh kompleksitas teknologi dan institusi. Kapasitas manusia untuk mengubah dunia berkembang jauh lebih cepat daripada kapasitas moralnya untuk mempertanggungjawabkan perubahan tersebut. Ketimpangan digital, eksploitasi ekologis, manipulasi informasi, dan konsentrasi kekuasaan merupakan contoh bahwa persoalan peradaban pada akhirnya adalah persoalan etika.

Dalam kerangka Islam, tanggung jawab peradaban tidak dapat dipisahkan dari kesadaran bahwa manusia adalah makhluk yang diberi amanah. Namun amanah tersebut bukan lisensi untuk menguasai secara sewenang-wenang. Ia merupakan kewajiban untuk mengelola kemampuan manusia tanpa merusak tatanan kehidupan yang menjadi tempat berlangsungnya kehidupan bersama.

Monograf ini memandang adab sebagai jembatan antara moralitas individual dan etika peradaban. Akhlak menyediakan orientasi batin; adab mengubah orientasi tersebut menjadi tata laku; institusi menerjemahkannya menjadi struktur; dan kebudayaan membuatnya diwariskan lintas generasi. Dari sinilah peradaban dapat dipahami bukan sekadar sebagai hasil sejarah, melainkan sebagai proyek moral yang selalu harus diperbarui.

Rahmah sebagai Prinsip Kehidupan

Rahmah merupakan salah satu konsep yang paling mudah kehilangan kedalaman ketika direduksi menjadi kelembutan perasaan. Dalam horizon Qur'ani, rahmah mempunyai cakupan yang jauh lebih luas. Ia bukan sekadar emosi positif terhadap orang lain, melainkan orientasi keberadaan yang menghendaki terpeliharanya kehidupan, terangkatnya penderitaan, dan terbukanya kemungkinan bagi makhluk untuk berkembang dalam keadaan yang bermartabat.

Q.S. al-Anbiyā' 21: 107 memberikan dasar yang sangat penting: Nabi Muhammad ﷺ disebut sebagai rahmat bagi seluruh alam.[767] Cakupan *al-'ālamīn* menghalangi pembacaan rahmah yang terlalu sempit sebagai kebaikan eksklusif bagi kelompok tertentu. Rahmah memiliki orientasi universal, meskipun penerapannya selalu berlangsung melalui tindakan konkret dalam ruang dan sejarah tertentu.

Universalitas tersebut tidak berarti bahwa rahmah adalah sentimentalitas tanpa batas. Rahmah yang tidak disertai kebijaksanaan dapat menghasilkan paternalism; keinginan "menolong" dapat berubah menjadi penguasaan atas mereka yang dianggap perlu

ditolong. Karena itu, rahmah harus dipertemukan dengan keadilan dan penghormatan terhadap agensi manusia. Membantu seseorang dengan cara merendahkan martabatnya bukanlah bentuk rahmah yang matang.

Di sinilah etika kepedulian kontemporer menyediakan dialog yang produktif. Virginia Held menempatkan kepedulian sebagai pendekatan moral yang memperhatikan relasi konkret, kebutuhan, ketergantungan, dan transformasi struktur yang memungkinkan relasi tersebut berlangsung secara tidak menindas.[768] Perspektif ini memperlihatkan bahwa penderitaan manusia tidak selalu muncul karena kejahatan individual; ia dapat diproduksi oleh struktur sosial yang secara formal tampak normal. Rahmah karena itu tidak boleh hanya diwujudkan sebagai kemurahan hati terhadap korban, tetapi harus bergerak menuju perubahan kondisi yang menghasilkan korban.

Perbedaan penting tetap harus dijaga. *Care* dalam etika kontemporer terutama dikembangkan sebagai kategori etis yang berangkat dari pengalaman relasional manusia. Rahmah dalam Islam memiliki kedalaman teologis yang lebih luas: ia berhubungan dengan cara manusia memahami hubungan dirinya dengan Allah, sesama manusia, dan seluruh ciptaan. Karena itu, rahmah tidak hanya menjawab pertanyaan “bagaimana saya memperlakukan orang lain?”, tetapi juga “manusia macam apa yang seharusnya saya menjadi agar kehadiran saya menjadi sumber kebaikan?”

Pertanyaan terakhir membawa rahmah ke tingkat ontologis sekaligus etis. Manusia tidak diciptakan untuk menjadi pusat mutlak realitas. Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56 menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental penciptaan jin dan manusia.[769] Jika

orientasi tersebut diterima, maka kehidupan sosial tidak menjadi wilayah sekuler yang terpisah dari spiritualitas. Relasi dengan sesama merupakan salah satu ruang aktualisasi pengabdian.

Rahmah kemudian dapat dipahami sebagai bentuk sosial dari kesadaran ketuhanan. Ia bukan berarti manusia memiliki sifat Allah secara dzati, apalagi menyamakan manusia dengan al-Khāliq. Manusia tetap makhluk dan ‘abd. Yang berubah adalah orientasi moral manusia: ia berusaha menghadirkan manfaat, perlindungan, kelembutan, dan pembebasan dari penderitaan sebagai ekspresi penghambaan kepada Allah.

Konstruksi tersebut juga membantu menjelaskan mengapa rahmah tidak dapat dipertentangkan secara sederhana dengan ketegasan. Ada keadaan ketika melindungi seseorang justru menuntut pembatasan terhadap tindakan yang merusak. Rahmah kepada korban kekerasan dapat menuntut penghentian kekerasan; rahmah kepada masyarakat dapat menuntut pembatasan terhadap korupsi; rahmah kepada generasi mendatang dapat menuntut pembatasan eksploitasi ekologis. Rahmah bukan kelembutan yang kehilangan daya korektif. Ia adalah orientasi kepada kebaikan yang dapat mengambil bentuk lembut ataupun tegas sesuai kebutuhan moral situasi.

Dari sudut ini, rahmah juga mempunyai dimensi ekologis dan lintas-generasi. Jika “seluruh alam” dibaca sebagai cakrawala normatif, manusia tidak dapat membatasi tanggung jawab moralnya pada manusia yang hadir di hadapannya. Cara manusia memperlakukan hewan, lingkungan, sumber daya alam, dan generasi mendatang menjadi bagian dari pertanyaan tentang rahmah. Hal ini memperluas cakrawala akhlak dari antropocentrisme sempit menuju tanggung

jawab terhadap jaringan kehidupan. Rahmah pada akhirnya bukan sekadar salah satu kebajikan di antara kebajikan lain. Dalam konstruksi yang dikembangkan monograf ini, rahmah berfungsi sebagai prinsip orientatif yang mengarahkan kebajikan agar tidak kehilangan tujuan kemanusiaannya. Keadilan mencegah rahmah berubah menjadi favoritisme; kebijaksanaan mencegahnya menjadi sentimentalitas; keberanian mencegahnya menjadi pasivitas; dan pengetahuan mencegahnya menjadi tindakan yang justru memperbesar kerusakan.

Rahmah yang demikian menjadi titik transisi dari etika karakter menuju etika kehidupan bersama. Ia membuat transformasi diri memiliki arah sosial: manusia tidak hanya berusaha menjadi baik, tetapi berusaha agar keberadaannya menghasilkan kondisi yang memungkinkan kebaikan tumbuh pada kehidupan yang lebih luas.

Keadilan sebagai Manifestasi Ma‘rifat

Ma‘rifat sering dipahami sebagai pengetahuan spiritual tentang Allah yang bersifat batiniah dan personal. Pemahaman tersebut mempunyai dasar dalam tradisi tasawuf, tetapi menjadi problematis apabila pengetahuan spiritual dipisahkan dari konsekuensi etisnya. Pengetahuan tentang Tuhan yang tidak mengubah cara manusia memperlakukan sesama menyisakan pertanyaan mendasar: dalam arti apa pengetahuan tersebut telah menjadi kesadaran yang hidup?

Al-Ghazālī menempatkan transformasi batin sebagai proses yang melibatkan pengawasan terhadap niat, keinginan, dan tindakan. Pembinaan jiwa bukan pencapaian intelektual yang berdiri sendiri, melainkan jalan menuju perubahan kualitas manusia.[770] Dalam kerangka ini, ma‘rifat tidak layak dipahami sebagai akumulasi informasi

tentang Tuhan. Ia lebih dekat kepada perubahan cara berada: manusia melihat dirinya sebagai makhluk yang bergantung, terbatas, bertanggung jawab, dan tidak berhak menjadikan ego sebagai pusat moralitas.

Keadilan menjadi salah satu konsekuensi paling penting dari kesadaran tersebut. Orang yang menyadari keterbatasan dirinya semestinya tidak mudah menjadikan kehendak pribadi sebagai ukuran mutlak. Keadilan menuntut kemampuan menahan kepentingan diri ketika kepentingan tersebut bertentangan dengan hak pihak lain. Karena itu, keadilan merupakan ujian eksternal bagi kualitas ma'rifat.

Al-Qur'an memerintahkan orang beriman untuk menegakkan keadilan bahkan apabila kesaksian tersebut merugikan diri sendiri, orang tua, atau kerabat.[771] Struktur ayat ini menarik karena secara eksplisit menginterupsi loyalitas primordial. Kebenaran tidak boleh tunduk kepada kedekatan personal. Keadilan menuntut suatu bentuk pelepasan diri dari ego dan kelompok.

Dalam perspektif etika politik modern, John Rawls mengembangkan gagasan *justice as fairness* melalui konstruksi *original position*, yang dimaksudkan untuk menghasilkan prinsip keadilan dari kondisi penalaran yang tidak memihak.[772] Kerangka ini memiliki fungsi penting: ia menunjukkan bahwa keadilan membutuhkan mekanisme untuk mengendalikan bias yang lahir dari posisi sosial tertentu. Akan tetapi, pendekatan Rawls bergerak terutama pada tingkat legitimasi prinsip dan struktur sosial-politik, sedangkan ma'rifat bergerak dari transformasi subjek moral.

Perbedaan ini tidak perlu menghasilkan oposisi. Justru keduanya menunjukkan dua sisi persoalan yang sering dipisahkan. Institusi yang

adil membutuhkan mekanisme yang membatasi bias dan penyalahgunaan kekuasaan; tetapi institusi tersebut tetap dijalankan oleh manusia yang memiliki hasrat, kepentingan, dan kemampuan untuk memanipulasinya. Sebaliknya, manusia yang memiliki kesadaran spiritual tetapi hidup dalam struktur yang tidak adil tidak cukup hanya mengandalkan kesalehan personal.

Etika kepedulian memperumit persoalan lebih jauh. Tradisi *care ethics* mengingatkan bahwa keadilan yang terlalu abstrak dapat mengabaikan ketergantungan, kebutuhan konkret, dan relasi manusia.[773] Keadilan tidak cukup dipahami sebagai pembagian hak secara formal jika kondisi sosial menyebabkan sebagian orang tidak memiliki kemampuan nyata untuk menikmati hak tersebut. Perspektif ini memperkaya konsep keadilan dengan dimensi perhatian terhadap yang rentan.

Dari tiga horizon tersebut ma'rifat, keadilan sebagai fairness, dan kepedulian muncul suatu sintesis yang penting. Ma'rifat menyediakan transformasi subjek; keadilan menyediakan prinsip dan struktur; rahmah menyediakan kepekaan terhadap penderitaan konkret. Ketiganya saling membutuhkan. Tanpa ma'rifat, keadilan dapat berubah menjadi prosedur yang dingin; tanpa keadilan, rahmah dapat menjadi belas kasihan yang tidak menyentuh struktur; tanpa rahmah, ma'rifat dapat mengurung spiritualitas dalam pengalaman individual.

Keadilan sebagai manifestasi ma'rifat dengan demikian tidak berarti setiap tindakan orang yang dianggap memiliki ma'rifat otomatis adil. Klaim tersebut terlalu kuat dan tidak dapat dipertanggungjawabkan. Yang dapat dikembangkan secara lebih hati-hati ialah proposisi bahwa semakin mendalam kesadaran manusia tentang keterbatasan dirinya

dan tanggung jawabnya kepada Allah, semakin kuat tuntutan etis untuk menolak tindakan yang menjadikan diri sendiri sebagai ukuran tunggal kebenaran.

Di sinilah ma‘rifat memiliki konsekuensi epistemologis. Ia mengubah cara manusia memahami pengetahuannya sendiri. Orang yang menyadari keterbatasan tidak mudah memutlakkan interpretasinya. Kesadaran epistemik semacam ini mempunyai dampak sosial: ia membuka kemungkinan mendengar pihak lain, mengakui kesalahan, menerima koreksi, dan menahan klaim kebenaran ketika bukti belum memadai.

Keadilan kemudian bukan sekadar distribusi sesuatu yang material. Ia juga menyangkut distribusi pengakuan, kesempatan berbicara, akses terhadap pengetahuan, perlindungan hukum, dan kemampuan berpartisipasi dalam menentukan kehidupan bersama. Keadilan menjadi praktik konkret dari kesediaan mengakui bahwa manusia lain memiliki martabat moral yang tidak lebih rendah daripada dirinya.

Posisi argumentatif monograf ini bertolak dari sini: ma‘rifat yang matang tidak menjauhkan manusia dari dunia sosial, tetapi justru mengembalikannya kepada dunia dengan tanggung jawab yang lebih besar. Semakin manusia menyadari bahwa dirinya bukan pusat mutlak realitas, semakin sulit ia membenarkan penindasan atas nama kepentingannya sendiri. Dalam arti inilah keadilan dapat dipahami sebagai salah satu manifestasi sosial dari ma‘rifat.

Kemaslahatan sebagai Buah Takhalluq

Kemaslahatan merupakan istilah yang mempunyai kedudukan penting dalam tradisi hukum dan etika Islam, tetapi penggunaannya

memerlukan kehati-hatian konseptual. *Maṣlaḥah* tidak boleh direduksi menjadi segala sesuatu yang dianggap bermanfaat oleh manusia. Jika demikian, konsep tersebut kehilangan dimensi normatifnya dan dapat digunakan untuk membenarkan hampir semua kepentingan. Kemaslahatan harus dibedakan dari keuntungan, kenyamanan, atau preferensi kelompok tertentu.

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, konsep *maqāṣid al-sharī'ah* memberikan kerangka yang lebih luas untuk memahami tujuan normatif hukum. Ibn 'Āshūr menempatkan pembahasan maqāṣid sebagai instrumen penting untuk memahami tujuan umum syariat dan menghadapi persoalan baru yang tidak selalu dapat diselesaikan melalui pengulangan bentuk hukum yang telah tersedia.[774] Perhatian terhadap tujuan memperluas horizon hukum dari pertanyaan "apa bentuk ketentuannya?" menuju pertanyaan "kebaikan manusia macam apa yang hendak diwujudkan dan kerusakan macam apa yang hendak dicegah?"

Jasser Auda kemudian mengembangkan pendekatan sistem terhadap maqāṣid, dengan menempatkan tujuan, keterhubungan, kompleksitas, dan keterbukaan sistem sebagai bagian dari pembacaan hukum Islam kontemporer.[775] Kontribusinya penting karena kemaslahatan dalam masyarakat modern tidak selalu dapat diukur secara linear. Kebijakan yang menguntungkan satu sektor dapat merugikan sektor lain; solusi jangka pendek dapat menciptakan kerusakan jangka panjang; peningkatan efisiensi dapat mengurangi keadilan. Kemaslahatan menuntut penilaian yang lebih menyeluruh.

Hubungan kemaslahatan dengan *takhalluq* menjadi menarik pada titik ini. Jika *takhalluq* dipahami secara hati-hati sebagai proses

pembentukan karakter manusia melalui penghayatan nilai-nilai moral yang sesuai dengan kehambaan kepada Allah, maka kemaslahatan dapat dipandang sebagai salah satu buah sosial dari pembentukan karakter tersebut. Manusia yang jujur, adil, amanah, rahīm, dan mampu menahan ego memiliki kemungkinan lebih besar untuk menghasilkan keputusan yang tidak hanya menguntungkan dirinya.

Namun relasi tersebut tidak bersifat otomatis. Orang baik tidak selalu menghasilkan kebijakan yang baik apabila pengetahuannya terbatas. Sebaliknya, seseorang dengan kemampuan teknis tinggi dapat menghasilkan kebijakan efektif tanpa memiliki karakter moral yang memadai. Kemaslahatan karena itu menuntut integrasi antara karakter, pengetahuan, dan penilaian konsekuensial.

Fazlur Rahman membantu memperjelas persoalan ini dengan penekanannya terhadap prinsip moral umum Al-Qur'an dan kebutuhan menghubungkannya dengan kondisi konkret.[776] Kemaslahatan tidak cukup ditentukan dengan mencari analogi formal terhadap masa lalu. Ia memerlukan pembacaan terhadap tujuan moral yang lebih dalam dan penerjemahannya ke dalam keadaan historis baru.

Di sini terdapat kemungkinan dialog antara *maqāṣid* dan teori etika kontemporer. Dalam teori keadilan, pertanyaan tentang distribusi manfaat dan beban menjadi penting. Dalam etika kepedulian, perhatian diarahkan kepada kebutuhan dan relasi konkret. Dalam etika kebajikan, karakter pelaku menjadi bagian dari evaluasi moral. Tradisi *maqāṣid* dapat berdialog dengan ketiganya tanpa kehilangan identitas normatifnya. Ia menyediakan bahasa tujuan moral yang memungkinkan karakter, relasi, institusi, dan konsekuensi ditempatkan dalam satu kerangka.

Akan tetapi, *maṣlaḥah* juga mempunyai potensi penyalahgunaan. Penguasa dapat mengklaim suatu kebijakan sebagai "demi kemaslahatan umum" ketika sebenarnya kebijakan tersebut melindungi kepentingan kelompok dominan. Karena itu, klaim kemaslahatan harus dapat diuji melalui keadilan, transparansi, pengetahuan empiris, serta perlindungan terhadap kelompok yang rentan. Kemaslahatan yang tidak dapat mempertanggungjawabkan siapa yang memperoleh manfaat dan siapa yang menanggung beban berisiko menjadi bahasa legitimasi kekuasaan.

Q.S. al-Naḥl 16: 90 memberikan horizon penting: keadilan dan ihsan muncul sebagai perintah, sedangkan agresi dan tindakan melampaui batas dilarang.[777] Ayat ini menunjukkan bahwa manfaat tidak dapat dipisahkan dari batas moral. Sesuatu yang menguntungkan mayoritas tetapi dibangun melalui kezaliman terhadap minoritas tidak otomatis menjadi maslahat.

Dalam kerangka *takhalluq*, kemaslahatan juga bukan hanya persoalan hasil akhir. Cara mencapai tujuan merupakan bagian dari nilai moral itu sendiri. Tidak setiap jalan menuju hasil yang tampak baik dapat dibenarkan. Kejujuran, amanah, dan keadilan tidak boleh dikorbankan begitu saja atas nama efisiensi. Kemaslahatan yang sejati harus memiliki kesesuaian antara tujuan dan cara.

Monograf ini mengembangkan proposisi bahwa *takhalluq* dan *maṣlaḥah* membentuk hubungan antara etika karakter dan etika publik. Takhalluq membentuk manusia yang menjadi subjek moral; maṣlaḥah menguji apakah kualitas moral tersebut menghasilkan kebaikan yang dapat dirasakan dalam kehidupan bersama. Dengan demikian, kemaslahatan bukan sekadar "buah" dalam pengertian hasil pasif,

tetapi ukuran yang menguji apakah transformasi moral telah berhasil melampaui batas diri.

Manusia dan Tanggung Jawab Peradaban

Pembicaraan mengenai tanggung jawab peradaban pada akhirnya kembali kepada manusia. Institusi tidak lahir dari ruang kosong, demikian pula kebudayaan, ilmu pengetahuan, teknologi, dan sistem ekonomi. Semuanya merupakan hasil pilihan manusia yang dikonsolidasikan menjadi kebiasaan, struktur, dan institusi. Karena itu, persoalan peradaban tidak dapat diselesaikan hanya dengan memperbaiki sistem tanpa memperhatikan kualitas manusia yang menghidupkan sistem tersebut.

Namun kebalikannya juga tidak memadai. Menjelaskan kemunduran peradaban semata-mata sebagai akibat "kerusakan moral individu" mengabaikan fakta bahwa manusia bertindak dalam struktur sosial tertentu. Pilihan individu dipengaruhi oleh institusi, distribusi kekuasaan, kesempatan ekonomi, sistem pendidikan, teknologi, dan kebudayaan. Tanggung jawab peradaban karena itu bersifat ganda: manusia bertanggung jawab membentuk dirinya sekaligus ikut bertanggung jawab atas struktur yang membentuk kehidupan bersama.

Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13 memberikan cakrawala antropologis yang penting dengan menyatakan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku untuk saling mengenal.[778] Perbedaan sosial tidak dimaksudkan sebagai fondasi kesombongan kolektif. Ia menjadi ruang interaksi. Dari sini dapat ditarik konsekuensi bahwa peradaban yang sehat bukanlah peradaban yang menghapus perbedaan,

melainkan yang memiliki kapasitas mengelola perbedaan tanpa menjadikannya alasan untuk merendahkan martabat pihak lain.

Marshall Hodgson memberikan kontribusi penting dalam memahami peradaban Islam sebagai bagian dari sejarah dunia. Penggunaan kerangka "Islamicate" dalam karyanya membantu membedakan antara Islam sebagai agama normatif dan berbagai bentuk kebudayaan yang berkembang dalam masyarakat yang dipengaruhi Islam.[779] Pembedaan ini berguna secara metodologis karena mencegah penyamaan sederhana antara seluruh produk sejarah masyarakat Muslim dengan tuntutan normatif agama.

Konsekuensinya cukup penting. Tanggung jawab peradaban umat Islam bukanlah mempertahankan semua warisan historis atas nama kesakralan, melainkan melakukan penilaian kritis terhadap warisan tersebut. Apa yang masih mendukung martabat manusia perlu dipelihara; apa yang bertentangan dengan prinsip keadilan perlu dikritik; apa yang tidak lagi sesuai dengan kebutuhan zaman perlu ditafsirkan kembali; dan apa yang belum pernah muncul dalam sejarah perlu dikembangkan jika diperlukan bagi kemaslahatan.

Fazlur Rahman memberikan artikulasi modern terhadap kebutuhan tersebut. Pembacaannya menuntut kemampuan membedakan prinsip moral umum dari respons yang terikat pada konteks historis tertentu.[780] Dengan demikian, tanggung jawab peradaban bukan reproduksi masa lalu, tetapi kreativitas moral yang tetap berakar pada orientasi normatif Islam.

Pada tingkat yang lebih luas, tanggung jawab peradaban juga menyentuh relasi manusia dengan pengetahuan. Masyarakat yang menghasilkan pengetahuan tetapi tidak memiliki etika penggunaannya

dapat mengalami apa yang secara paradoksal dapat disebut “kemajuan tanpa kedewasaan”. Pengetahuan memperbesar kekuasaan manusia, sementara akhlak menentukan apakah kekuasaan itu digunakan untuk membangun atau merusak.

Karena itu, pendidikan memiliki posisi strategis. Pendidikan yang hanya menghasilkan kompetensi teknis tanpa pembentukan karakter menghasilkan manusia yang mampu melakukan banyak hal tetapi tidak selalu mampu menentukan apa yang layak dilakukan. Sebaliknya, pendidikan moral yang tidak memberikan kemampuan intelektual menghasilkan idealisme yang tidak mempunyai kapasitas mengubah realitas. Tanggung jawab peradaban membutuhkan sintesis keduanya.

Pada titik ini, konsep adab menjadi sangat penting. Adab memberikan orientasi mengenai cara pengetahuan, kekuasaan, dan kebebasan digunakan. Ia menuntut kesadaran bahwa kemampuan bukanlah pembenaran. Justru semakin besar kemampuan seseorang atau suatu institusi, semakin besar pula tanggung jawab moral yang menyertainya.

Tanggung jawab peradaban juga harus melampaui kepentingan generasi sekarang. Kebijakan ekologis, pendidikan, pengelolaan sumber daya, dan pembangunan teknologi memiliki konsekuensi yang berlangsung lebih lama daripada masa hidup pembuat keputusan. Karena itu, tanggung jawab moral harus mencakup mereka yang belum hadir sebagai subjek politik tetapi akan menerima akibat dari keputusan hari ini.

Dari perspektif ini, manusia tidak sekadar “penghuni” peradaban. Ia adalah pembentuk sekaligus pewarisnya. Setiap generasi menerima institusi yang tidak mereka ciptakan sendiri, lalu menentukan apakah

akan memperbaikinya, membiarkannya, atau memperburuknya. Tanggung jawab peradaban dengan demikian merupakan bentuk amanah lintas generasi.

Posisi monograf ini menolak dua reduksionisme sekaligus. Pertama, reduksionisme individualistik yang menganggap perubahan masyarakat cukup dimulai dari perubahan moral individu tanpa transformasi struktur. Kedua, reduksionisme struktural yang menganggap manusia hanya produk sistem sehingga tanggung jawab personal menjadi kabur. Peradaban dibentuk oleh hubungan dialektis antara manusia dan struktur: manusia menciptakan institusi, institusi membentuk manusia, dan keduanya harus terus dikoreksi oleh orientasi moral.

Dari Transformasi Diri Menuju Transformasi Sosial

Transformasi diri merupakan titik awal yang tidak dapat dilewati, tetapi ia bukan titik akhir. Kesalehan yang hanya menghasilkan ketenangan individual tanpa sensitivitas terhadap ketidakadilan sosial masih menyisakan persoalan mengenai keluasan makna transformasi tersebut. Sebaliknya, aktivisme sosial yang tidak dibarengi pembentukan batin mudah terjebak dalam kemarahan, pencarian pengaruh, atau reproduksi kekuasaan yang semula hendak dikritiknya. Tantangan utama terletak pada bagaimana menghubungkan keduanya tanpa mereduksi salah satunya.

Tradisi tasawuf memberikan perangkat konseptual untuk memulai dari transformasi interior. Pengendalian nafs, muḥāsabah, keikhlasan, dan pembentukan kebajikan merupakan mekanisme untuk mengurangi dominasi ego dalam diri manusia. Al-Ghazālī secara sistematis membahas disiplin jiwa, pemeriksaan diri, niat, kejujuran, dan

kebajikan sebagai bagian dari proyek pembentukan manusia.[781] Nilai strategisnya bagi transformasi sosial terletak pada kesadaran bahwa struktur sosial yang buruk juga dapat diperkuat oleh manusia yang membawa keserakahan, kebencian, dan ambisi pribadi ke dalam institusi.

Tetapi transformasi diri tidak boleh dijadikan alasan untuk mengabaikan struktur. Seseorang dapat sangat disiplin secara spiritual dan tetap hidup dalam sistem yang mengeksploitasi orang lain tanpa pernah mempertanyakan mekanismenya. Karena itu, spiritualitas harus memiliki kemampuan membaca realitas sosial. Kesadaran terhadap ego perlu diperluas menjadi kesadaran terhadap kekuasaan.

Di sinilah konsep rahmah, keadilan, dan kemaslahatan bertemu. Rahmah mengarahkan perhatian kepada penderitaan konkret; keadilan menuntut koreksi terhadap relasi yang tidak setara; kemaslahatan menuntut pencarian kondisi yang memungkinkan kehidupan bersama berkembang. Ketiganya membuat transformasi diri bergerak keluar dari ruang psikologis menuju ruang sosial.

Etika kepedulian memberikan dukungan konseptual terhadap gerakan tersebut. Virginia Held menekankan bahwa kepedulian tidak cukup dipahami sebagai relasi personal; struktur sosial tempat praktik kepedulian berlangsung juga perlu diperhatikan.[782] Perspektif ini penting karena banyak penderitaan justru berlangsung melalui sistem yang dianggap normal. Kemiskinan, ketidaksetaraan akses, marginalisasi, dan ketergantungan tidak selalu dapat diselesaikan melalui kebaikan hati individual. Mereka membutuhkan perubahan institusional. Rawls, dari arah berbeda, memperlihatkan pentingnya prinsip keadilan bagi struktur dasar masyarakat.[783] Jika Held

mengingatkan bahwa manusia selalu berada dalam jaringan relasi dan kepedulian, Rawls menunjukkan bahwa relasi sosial juga memerlukan prinsip fairness yang dapat membatasi kesewenang-wenangan. Keduanya dapat dibaca sebagai koreksi terhadap dua ekstrem: moralitas yang terlalu individualistik dan moralitas relasional yang tidak cukup memiliki mekanisme institusional untuk mengendalikan ketidakadilan.

Tradisi Islam menawarkan kemungkinan sintesis melalui maqāṣid. Kemaslahatan menuntut agar hukum, kebijakan, dan institusi dibaca dari tujuan moral yang hendak diwujudkan. Pendekatan sistem Jasser Auda memperluas kemungkinan tersebut dengan menekankan kompleksitas dan keterhubungan dalam analisis maqāṣid.[784] Transformasi sosial dengan demikian tidak dapat hanya mengejar satu indikator keberhasilan. Kebijakan yang meningkatkan produktivitas tetapi merusak kesehatan sosial, lingkungan, atau martabat manusia harus dinilai secara lebih komprehensif.

Perubahan sosial juga memerlukan perubahan kebudayaan. Institusi dapat berubah secara formal sementara kebiasaan moral tetap sama. Undang-undang dapat menjamin kesetaraan, tetapi budaya diskriminatif masih dapat berlangsung dalam praktik. Sebaliknya, perubahan budaya tanpa perubahan institusi dapat kehilangan daya tahan. Transformasi sosial karena itu membutuhkan hubungan timbal balik antara perubahan manusia, kebudayaan, dan struktur.

Fazlur Rahman memberi arah penting bagi persoalan ini melalui upayanya menghubungkan prinsip moral Al-Qur’an dengan persoalan masyarakat modern.[785] Relevansinya bukan pada pemberian formula siap pakai, melainkan pada keberanian metodologis untuk

memperlakukan tradisi sebagai sumber orientasi moral yang harus terus diaktualkan dalam situasi baru.

Transformasi sosial yang lahir dari transformasi diri juga harus menghindari ilusi kemurnian moral. Tidak ada manusia yang sepenuhnya terbebas dari kepentingan, keterbatasan, dan kemungkinan kesalahan. Karena itu, proyek perubahan sosial harus memiliki mekanisme koreksi diri. Gerakan yang mengklaim dirinya sepenuhnya bermoral justru berpotensi menjadi dogmatis ketika kehilangan kemampuan mengkritik dirinya sendiri.

Kesadaran tersebut membawa kita kembali kepada ma'rifat. Kesadaran akan Allah seharusnya sekaligus melahirkan kesadaran akan keterbatasan diri. Manusia yang mengetahui bahwa dirinya bukan pemilik kebenaran secara mutlak akan lebih terbuka terhadap musyawarah, kritik, dan koreksi. Spiritualitas yang matang bukan penghapusan nalar kritis, melainkan pendalaman tanggung jawab dalam menggunakan nalar.

Pada akhirnya, transformasi sosial tidak boleh dipahami sebagai ekspansi ego moral ke ruang publik. Ia bukan proyek untuk memaksakan citra kesalehan tertentu kepada masyarakat. Transformasi sosial yang berakar pada akhlak justru mengurangi ego: ia memperbesar ruang bagi martabat manusia, keadilan, pengetahuan, solidaritas, dan kehidupan yang layak.

Posisi argumentatif monograf ini dapat dirumuskan secara ringkas: transformasi diri menyediakan subjek moral, rahmah menyediakan orientasi kemanusiaan, keadilan menyediakan koreksi terhadap kekuasaan, adab menyediakan bentuk perilaku, dan kemaslahatan menyediakan horizon tujuan. Apabila kelima dimensi tersebut

terhubung, spiritualitas tidak lagi berhenti sebagai pengalaman privat. Ia menjadi energi etis yang bekerja melalui manusia untuk memperbaiki dunia tanpa mengklaim dirinya sebagai pemilik mutlak dunia.

Perjalanan dari akhlak menuju rahmah dan kemaslahatan dengan demikian bukan perjalanan meninggalkan diri menuju masyarakat, melainkan perluasan lingkaran tanggung jawab. Manusia terlebih dahulu menata dirinya agar tidak menjadi sumber kerusakan; kemudian ia menata relasinya agar menjadi sumber kebaikan; selanjutnya ia ikut menata institusi agar kebaikan tersebut tidak bergantung semata-mata pada kemurahan hati individual. Di situlah transformasi moral mencapai dimensi peradabannya.

BAGIAN VII TAKHALLUQ SEBAGAI JALAN MENJADI INSAN MUTAKHALLIQ

KETIKA MA‘RIFAT MENJADI AKHLAK DAN ADAB

Pengetahuan yang Menjadi Kesadaran

Pengetahuan dalam horizon etika Islam tidak memperoleh kepenuhannya ketika sesuatu diketahui secara konseptual. Pengetahuan baru mencapai bobot eksistensial ketika ia mengubah cara manusia memandang dirinya, dunia, dan orientasi hidupnya. Karena itu, persoalan fundamental bukan semata-mata berapa banyak yang diketahui manusia, melainkan apa yang terjadi pada dirinya setelah mengetahui. Di sinilah perbedaan antara *‘ilm* sebagai kepemilikan informasi dan pengetahuan sebagai transformasi batin menjadi penting. Pengetahuan yang hanya berhenti pada memori, argumentasi, atau kemampuan verbal belum dengan sendirinya menghasilkan manusia yang lebih baik.

Al-Ghazālī memberikan landasan penting bagi pembedaan tersebut melalui cara ia menempatkan ilmu dalam keseluruhan proyek penghidupan kembali agama. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* tidak memperlakukan ilmu sebagai akumulasi pengetahuan yang terpisah dari pembentukan diri. Struktur pembahasannya mempertautkan ilmu dan keyakinan dengan ibadah, latihan jiwa, pembentukan akhlak, serta pengawasan batin.[786] Arsitektur tersebut memperlihatkan bahwa ilmu memiliki fungsi teleologis: ia seharusnya mengarahkan manusia kepada keadaan

eksistensial yang lebih baik, bukan sekadar memperluas kapasitas mengetahui. Persoalan menjadi lebih tajam apabila pengetahuan dibedakan menjadi pengetahuan yang bersifat instrumental dan pengetahuan yang bersifat transformatif. Pengetahuan instrumental menjawab pertanyaan mengenai bagaimana sesuatu dilakukan; pengetahuan transformatif mengubah pertanyaan menjadi bagaimana seseorang seharusnya berada ketika melakukan sesuatu. Seorang manusia dapat mengetahui konsep keadilan tanpa menjadi adil, memahami teori tentang kerendahan hati tanpa menjadi rendah hati, bahkan menguasai diskursus tentang ketakwaan tanpa mengalami perubahan mendasar dalam orientasi hidupnya. Jarak antara mengetahui dan menjadi inilah yang harus dijembatani oleh kesadaran.

Dalam kerangka tersebut, kesadaran bukan sekadar keadaan psikologis berupa "menyadari" sesuatu. Kesadaran adalah pengetahuan yang telah memperoleh daya normatif terhadap subjek. Sesuatu yang diketahui mulai hadir sebagai alasan untuk menilai, mengendalikan, memilih, dan mengarahkan tindakan. Pengetahuan mengenai kebaikan, misalnya, menjadi kesadaran ketika kebaikan tidak lagi dipandang sebagai objek pembicaraan eksternal, melainkan sebagai tuntutan yang dirasakan mengikat diri sendiri. Transformasi ini menunjukkan bahwa pengetahuan memasuki wilayah kehendak.

Ibn Miskawayh membantu memperjelas dimensi tersebut dari perspektif etika pembentukan karakter. Dalam *Tahdhīb al-Akhlāq*, persoalan etika ditempatkan dalam kerangka penyempurnaan jiwa dan pembentukan disposisi moral. Akhlak tidak dipahami sebagai pengetahuan teoritis tentang baik dan buruk belaka, tetapi berkaitan dengan keadaan jiwa yang memengaruhi tindakan manusia.[787] Dari sini

dapat ditarik satu konsekuensi konseptual: pengetahuan moral baru memiliki daya pembentukan apabila ia berhasil berhubungan dengan struktur batin yang melahirkan tindakan.

Monograf ini karena itu mengembangkan pembedaan antara *mengetahui tentang kebaikan* dan *mengetahui sebagai kebaikan*. Pada tingkat pertama, kebaikan berada di hadapan subjek sebagai objek epistemik. Pada tingkat kedua, pengetahuan tentang kebaikan telah menjadi orientasi internal. Peralihan tersebut dapat disebut sebagai epistemisasi kesadaran: pengetahuan tidak lagi hanya memberi manusia isi pikiran, tetapi membentuk cara hadirnya manusia di dalam realitas.

Di sinilah *ma'rifah* memperoleh relevansi khusus. *Ma'rifah* dalam kerangka spiritual tidak tepat direduksi menjadi "informasi tentang Tuhan". Ia menunjuk pada pengenalan yang melibatkan kedalaman relasi eksistensial antara manusia dan realitas yang dikenalnya. Ketika pengenalan terhadap Allah semakin dalam, konsekuensinya semestinya bukan sekadar bertambahnya terminologi teologis, tetapi berubahnya orientasi kehidupan. Pengetahuan tentang ketergantungan manusia kepada Allah, misalnya, semestinya melahirkan kesadaran mengenai keterbatasan diri; kesadaran mengenai keterbatasan diri membuka kemungkinan lahirnya kerendahan hati; dan kerendahan hati selanjutnya menjadi kondisi bagi pembentukan karakter.

Mekanisme transformasional ini penting karena ia menjelaskan mengapa pendidikan moral tidak cukup diselenggarakan melalui transfer pengetahuan. Pengetahuan dapat memberikan arah, tetapi kesadaran memberi daya orientasi. Pengetahuan mengatakan apa yang benar; kesadaran membuat kebenaran itu hadir sebagai sesuatu yang

harus dihayati. Karena itu, persoalan utama pendidikan manusia bukan hanya *knowing what is right*, melainkan *becoming responsive to what is right*.

Konstruksi ini juga memberikan kritik terhadap intelektualisme moral yang mengandaikan bahwa mengetahui kebaikan secara otomatis menghasilkan perbuatan baik. Pengalaman manusia justru menunjukkan adanya kemungkinan disjungsi antara pengetahuan dan tindakan. Seseorang dapat memiliki kapasitas reflektif tinggi sekaligus gagal mengendalikan keserakahan, kemarahan, kesombongan, atau hasrat akan pengakuan. Al-Ghazālī secara luas membahas penyakit-penyakit batin dan latihan jiwa justru karena persoalan moral tidak selesai pada tingkat kognitif.[788]

Maka, tahap pertama dalam rantai *takhalluq* yang dikembangkan monograf ini bukan sekadar "pengetahuan", melainkan pengetahuan yang telah mengalami internalisasi menjadi kesadaran. Pengetahuan merupakan bahan awal; kesadaran merupakan perubahan status epistemik menjadi orientasi eksistensial. Dari sinilah kemungkinan karakter mulai terbuka.

Proposisi yang dapat dirumuskan pada tahap ini adalah: semakin pengetahuan memperoleh integrasi dengan kesadaran moral dan spiritual, semakin besar kemungkinannya menjadi daya pembentuk diri; sebaliknya, pengetahuan yang terputus dari kesadaran mudah berubah menjadi sekadar kompetensi kognitif. Proposisi tersebut bukan klaim bahwa setiap pengetahuan secara otomatis menghasilkan perubahan moral, melainkan penegasan mengenai syarat transformasional pengetahuan. Dengan demikian, *takhalluq* tidak dimulai dari tindakan lahiriah yang terpisah dari pengetahuan. Ia

bermula dari perubahan cara mengetahui. Manusia terlebih dahulu harus melihat kebaikan sebagai kebenaran yang menuntut dirinya sebelum ia mampu menjadikannya kebiasaan yang menetap. Pada titik inilah pengetahuan mulai meninggalkan statusnya sebagai milik intelektual dan memasuki wilayah pembentukan manusia.

Kesadaran yang Menjadi Karakter

Kesadaran belum identik dengan karakter. Seseorang dapat memiliki kesadaran moral yang kuat pada suatu saat, tetapi kesadaran tersebut belum tentu stabil ketika berhadapan dengan tekanan, kepentingan, kebiasaan, atau dorongan emosional. Karakter mulai terbentuk ketika orientasi sadar tidak lagi bergantung sepenuhnya pada keputusan sesaat, melainkan menjadi kecenderungan yang relatif menetap dalam diri. Dengan demikian, perpindahan dari kesadaran menuju karakter merupakan perpindahan dari keadaan batin menuju struktur disposisional.

Karakter dalam pengertian ini tidak sama dengan citra sosial. Ia bukan reputasi yang dibangun melalui penilaian orang lain, melainkan pola kecenderungan yang menentukan bagaimana seseorang merespons kenyataan. Orang yang berkarakter jujur bukan hanya orang yang sesekali mengatakan kebenaran, tetapi orang yang kejujuran telah menjadi kecenderungan internal sehingga kebohongan tidak lagi menjadi pilihan yang mudah bahkan ketika kebohongan memberikan keuntungan. Karakter karena itu berada di antara kesadaran dan tindakan: ia adalah bentuk stabilisasi kesadaran ke dalam disposisi.

Ibn Miskawayh merupakan salah satu sumber klasik yang penting untuk memahami proses tersebut. Pembahasannya mengenai karakter

dan penyempurnaan jiwa memperlihatkan bahwa etika tidak berhenti pada pengenalan intelektual terhadap kebajikan. Karakter berhubungan dengan keadaan jiwa yang menghasilkan tindakan secara relatif mudah dan terarah.[789] Dalam kerangka demikian, pendidikan moral harus bekerja bukan hanya pada apa yang dipikirkan seseorang, tetapi pada bagaimana struktur batinnya dibentuk.

Al-Ghazālī memberikan dimensi spiritual yang lebih kuat terhadap proses ini. Pembahasan mengenai *riyāḍah* dan *mujāhadah* menunjukkan bahwa pembentukan akhlak menuntut latihan yang berulang. Jiwa tidak serta-merta menjadi tertata hanya karena seseorang telah mengetahui norma. Kecenderungan-kecenderungan yang telah mengakar memerlukan disiplin, pengawasan, dan latihan untuk ditata kembali.[790] Di sini kesadaran memperoleh bentuk praksis: apa yang disadari sebagai baik harus dilatih sampai menjadi kecenderungan yang dapat diandalkan.

Perbedaan antara kesadaran dan karakter dengan demikian dapat dirumuskan melalui dimensi stabilitas. Kesadaran bersifat reflektif; karakter bersifat disposisional. Kesadaran bertanya, “Apa yang seharusnya saya lakukan?” Karakter membuat jawaban atas pertanyaan itu semakin tertanam dalam cara seseorang bereaksi. Kesadaran memerlukan perhatian; karakter menyediakan kecenderungan. Kesadaran dapat muncul melalui refleksi; karakter membutuhkan pembiasaan.

Namun, karakter tidak boleh direduksi menjadi kebiasaan mekanis. Kebiasaan yang dilakukan tanpa pemahaman dapat menghasilkan kepatuhan lahiriah tanpa kedalaman moral. Karena itu, hubungan kesadaran dan karakter bersifat sirkular sekaligus progresif: kesadaran

mengarahkan latihan, latihan memperkuat disposisi, disposisi yang terbentuk memperdalam kesadaran, dan kesadaran yang semakin matang mengoreksi karakter ketika ditemukan kecenderungan yang menyimpang.

Dalam kerangka ini, *takhalluq* dapat dipahami sebagai proses habituasi nilai. Nilai yang semula hadir sebagai pengetahuan, kemudian dihayati sebagai kesadaran, lalu dilatih sampai memperoleh daya kebiasaan. Akan tetapi, istilah "habituasi" perlu digunakan secara hati-hati. Dalam tradisi spiritual Islam, pembiasaan bukan sekadar mekanisme psikologis, melainkan bagian dari *tazkiyah* dan *mujāhadah*: manusia berusaha menata kecenderungan dirinya agar semakin sesuai dengan orientasi moral yang diyakininya.

Konstruksi ini memungkinkan monograf membedakan karakter dari moralitas situasional. Moralitas situasional terjadi ketika seseorang melakukan kebaikan karena kondisi eksternal mendukung. Karakter moral terlihat ketika orientasi kebaikan bertahan justru ketika kondisi eksternal tidak mendukung. Dengan demikian, ukuran karakter bukan terutama intensitas perbuatan baik pada keadaan ideal, melainkan konsistensi orientasi ketika manusia berada dalam keadaan yang menguji dirinya.

Konsekuensinya bagi manusia kontemporer sangat penting. Kehidupan modern menghasilkan lingkungan yang terus-menerus mendorong respons cepat, perubahan perhatian, dan pencarian kepuasan segera. Dalam lingkungan demikian, karakter menjadi bentuk resistensi terhadap fragmentasi diri. Manusia yang tidak memiliki disposisi moral yang stabil mudah ditentukan oleh rangsangan eksternal: pujian membentuk tindakannya, keuntungan menentukan

pilihannya, tekanan sosial mengubah pendiriannya. Karakter memungkinkan manusia mempertahankan kontinuitas moral di tengah perubahan situasi.

Dari perspektif masa depan, persoalan ini bahkan menjadi lebih penting. Ketika teknologi semakin mampu memperluas kemampuan manusia untuk memperoleh informasi, membuat keputusan, memproduksi teks, dan memengaruhi lingkungan, keunggulan manusia tidak lagi dapat diletakkan semata-mata pada kapasitas mengetahui. Persoalan yang semakin mendasar justru menjadi kapasitas untuk menggunakan pengetahuan secara bertanggung jawab. Di sinilah karakter memperoleh fungsi epistemik-praktis: ia menentukan bagaimana kemampuan digunakan.

Monograf ini karena itu mengembangkan proposisi kedua: kesadaran moral menjadi karakter apabila nilai yang disadari mengalami proses internalisasi, latihan, pembiasaan, dan pengujian hingga menjadi disposisi yang relatif stabil dalam merespons realitas. Hubungan tersebut bukan formula otomatis, melainkan mekanisme pembentukan.

Karakter sekaligus menjadi jembatan menuju akhlak. Namun, keduanya tidak boleh disamakan begitu saja. Karakter menunjuk pada struktur disposisional manusia; akhlak dalam horizon Islam memperoleh dimensi normatif dan spiritual yang lebih khusus. Dengan kata lain, tidak setiap karakter yang kuat otomatis merupakan akhlak yang baik. Seorang manusia dapat memiliki karakter yang konsisten tetapi konsisten dalam keserakahan, kekerasan, atau manipulasi. Karena itu, karakter membutuhkan orientasi normatif agar kekuatan disposisionalnya diarahkan kepada kebaikan.

Di sinilah tahap berikutnya dalam *takhalluq* memperoleh landasannya: karakter harus ditransformasikan menjadi akhlak.

Karakter yang Menjadi Akhlak

Karakter merupakan struktur kecenderungan; akhlak merupakan karakter yang memperoleh orientasi normatif, spiritual, dan praksis. Pembedaan ini penting agar pembahasan mengenai pembentukan manusia tidak jatuh ke dalam psikologisasi moral. Karakter dapat menjelaskan mengapa seseorang cenderung bertindak dengan cara tertentu, tetapi belum menjawab apakah kecenderungan itu layak secara moral. Akhlak menghubungkan disposisi manusia dengan ukuran kebaikan.

Dalam tradisi etika Islam, persoalan akhlak tidak dapat dipisahkan dari pembinaan jiwa. Ibn Miskawayh menempatkan penyempurnaan karakter dalam kaitannya dengan kebajikan, keseimbangan kekuatan jiwa, keadilan, persahabatan, dan kesehatan jiwa.[791] Struktur ini menunjukkan bahwa akhlak bukan sekadar kumpulan norma perilaku, melainkan kondisi manusia yang memungkinkan tindakan baik muncul dari keteraturan internal.

Al-Ghazālī mengembangkan dimensi tersebut dengan mengaitkan akhlak dengan proses *tazkiyah*, *riyāḍah*, dan *mujāhadah*. Dalam perspektifnya, penyakit moral seperti kesombongan, dengki, cinta berlebihan terhadap kedudukan, dan keterikatan terhadap kenikmatan tidak cukup diatasi melalui pengetahuan normatif. Ia memerlukan pengenalan terhadap penyakit batin sekaligus latihan untuk mengubah kecenderungannya.[792] Dengan demikian, akhlak merupakan hasil dari proses transformasi yang menyentuh struktur terdalam manusia.

Peralihan dari karakter menuju akhlak dapat dipahami sebagai proses normativisasi disposisi. Karakter menyediakan kestabilan; akhlak memberikan arah. Karakter membuat seseorang konsisten, sedangkan akhlak menentukan apa yang semestinya dipertahankan secara konsisten. Dalam pengertian ini, akhlak tidak sekadar "karakter baik", tetapi karakter yang tertata berdasarkan orientasi kebaikan yang lebih tinggi.

Perbedaan ini menjadi sangat penting ketika konsep akhlak dibawa ke dalam konteks kontemporer. Dunia modern sering memuji kualitas seperti keberanian, ketegasan, kreativitas, kemampuan memimpin, dan daya juang. Semua itu dapat menjadi kebajikan, tetapi dapat pula berubah menjadi instrumen dominasi apabila tidak dikendalikan oleh orientasi moral. Keberanian tanpa keadilan dapat menjadi kekerasan; kecerdasan tanpa integritas menjadi manipulasi; kepemimpinan tanpa amanah berubah menjadi dominasi; efisiensi tanpa rahmah dapat menghasilkan sistem yang efektif sekaligus tidak manusiawi.

Akhlak karena itu harus dipahami sebagai integrasi antara kemampuan dan arah. Ia bukan kelembutan yang pasif, melainkan keteraturan seluruh daya manusia sehingga kemampuan bertindak tidak tercerabut dari pertimbangan moral. Pada titik ini, *takhalluq* memperoleh dimensi yang lebih dalam: manusia tidak sekadar berusaha memiliki sifat-sifat baik, tetapi mengorganisasi seluruh keberadaannya agar tindakan lahir dari orientasi kebaikan.

Persoalan tersebut juga memperjelas kedudukan kehendak. Akhlak bukan kondisi deterministik yang menghapus kebebasan. Justru karena manusia memiliki kemampuan memilih, pembentukan akhlak menjadi mungkin. Latihan moral mengurangi dominasi dorongan-dorongan

yang tidak tertata tanpa menghapus kemampuan memilih. Manusia yang berakhlak bukan manusia yang tidak lagi memiliki dorongan, melainkan manusia yang mampu menempatkan dorongan dalam tata nilai yang lebih tinggi.

Dalam horizon spiritual, transformasi karakter menjadi akhlak juga mengandung dimensi orientasi kepada Allah. Akan tetapi, orientasi ini tidak boleh dipahami secara simplistis sebagai klaim bahwa manusia memperoleh sifat-sifat ketuhanan secara dzati. Perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk tetap mutlak. Karena itu, *takhalluq* harus dipahami sebagai pembentukan perilaku dan disposisi manusia sesuai dengan nilai-nilai yang diperintahkan dan dipuji dalam agama, bukan sebagai penyamaan manusia dengan Allah.

Di sinilah kehati-hatian teologis menjadi bagian integral dari konstruksi konseptual. Bahasa tentang "berakhlak dengan akhlak ilahiah", apabila digunakan tanpa penjelasan, berpotensi menimbulkan kekaburan ontologis. Monograf ini tidak menempatkan manusia sebagai pemilik sifat ketuhanan, melainkan sebagai makhluk yang mengaktualisasikan kebajikan manusiawi sesuai dengan kapasitas kemakhlukannya dan dalam kerangka penghambaan kepada Allah.

Akhlak juga menandai pergeseran dari moralitas individual menuju relasionalitas. Seseorang tidak memperlihatkan akhlaknya hanya dalam hubungan dengan dirinya sendiri, tetapi dalam cara ia memperlakukan orang lain, lingkungan, amanah, kekuasaan, pengetahuan, dan berbagai bentuk keterbatasan yang mengelilinginya. Akhlak dengan demikian memiliki dimensi sosial yang tidak dapat dipisahkan dari kesalehan personal. Dari sini terlihat bahwa akhlak merupakan titik artikulasi antara batin dan dunia. Kesadaran memberi orientasi; karakter

memberi stabilitas; akhlak menerjemahkan keduanya menjadi pola keberadaan yang memiliki nilai normatif. Akan tetapi, akhlak belum mencapai bentuk sosialnya yang paling halus apabila ia belum menjadi *adab*.

Adab membawa persoalan akhlak ke wilayah kecocokan tindakan dengan konteks. Seseorang dapat memiliki niat baik dan disposisi moral, tetapi masih bertindak secara tidak tepat karena tidak mengetahui bagaimana kebaikan harus diwujudkan dalam situasi tertentu. Akhlak menjawab pertanyaan mengenai kualitas moral manusia; *adab* memperhalus kualitas tersebut menjadi kecakapan menempatkan diri, perkataan, tindakan, waktu, ruang, dan relasi secara proporsional.

Monograf ini karenanya merumuskan proposisi ketiga: karakter menjadi akhlak ketika disposisi yang telah stabil diarahkan oleh orientasi normatif dan spiritual sehingga kemampuan bertindak manusia memperoleh kualitas moral; akhlak selanjutnya membutuhkan adab agar nilai moral tersebut memperoleh bentuk praksis yang tepat dalam relasi konkret. Dengan demikian, akhlak merupakan bukan titik akhir, melainkan ambang menuju suatu bentuk keberadaan yang lebih reflektif. Manusia yang berakhlak tidak hanya melakukan yang baik; ia mulai belajar bagaimana kebaikan harus hadir secara tepat, proporsional, dan bermartabat. Dari sinilah adab menjadi tahap transformasional berikutnya.

Akhlak yang Menjadi Adab

Jika akhlak menunjuk pada kualitas moral yang tertanam dalam diri, adab menunjukkan kemampuan menghadirkan kualitas tersebut secara

tepat dalam ruang kehidupan. Adab dengan demikian bukan sekadar tata krama dalam pengertian sosial yang sempit. Ia merupakan bentuk praksis dari keteraturan moral: kemampuan mengetahui apa yang layak, kepada siapa, dalam keadaan apa, dengan cara bagaimana, dan demi tujuan apa suatu tindakan dilakukan.

Pembedaan ini penting karena moralitas yang baik belum selalu menghasilkan tindakan yang tepat. Seseorang dapat berkata benar tetapi mengatakannya dengan cara yang mempermalukan orang lain; dapat memberi nasihat tetapi melakukannya tanpa mempertimbangkan martabat pihak yang dinasihati; dapat menegakkan prinsip tetapi kehilangan kebijaksanaan dalam membaca keadaan. Adab memasukkan dimensi proporsionalitas ke dalam akhlak.

Al-Ghazālī memberikan perhatian luas terhadap bentuk-bentuk adab dalam kehidupan sehari-hari. Pembahasannya mengenai adab makan, hubungan sosial, persaudaraan, mencari nafkah, perjalanan, dan berbagai praktik kehidupan menunjukkan bahwa kesalehan tidak diletakkan semata-mata dalam ruang ritual.[793] Adab justru memperlihatkan bagaimana orientasi keagamaan diterjemahkan ke dalam detail kehidupan. Yang tampak kecil secara lahiriah dapat menjadi indikator keteraturan batin.

Di sini adab berfungsi sebagai “tata bahasa” moral. Sebagaimana bahasa memiliki struktur yang membuat maksud dapat disampaikan secara tepat, adab menyediakan struktur agar kebaikan dapat hadir tanpa merusak relasi yang hendak dijaga. Kebaikan tidak hanya membutuhkan substansi, tetapi juga bentuk. Sebuah tindakan yang secara tujuan tampak baik dapat kehilangan nilai sosialnya apabila dilakukan dengan cara yang tidak tepat.

Dalam pengertian tersebut, adab merupakan pengembangan penting atas konsep akhlak. Akhlak menjawab "siapa manusia itu dalam kecenderungan moralnya"; adab menjawab "bagaimana manusia itu hadir di hadapan yang lain". Akhlak berakar pada kualitas internal; adab mengaktualisasikannya dalam relasi. Akhlak memberi konsistensi; adab memberi ketepatan.

Konsep adab juga mengandung kesadaran akan batas. Manusia yang beradab menyadari bahwa tidak semua yang dapat dilakukan layak dilakukan, tidak semua yang benar harus disampaikan dengan cara yang sama, dan tidak setiap kesempatan untuk berbicara harus digunakan. Kesadaran batas ini menjadi sangat penting dalam kehidupan kontemporer yang ditandai oleh ekspansi kemampuan komunikasi. Teknologi memungkinkan manusia berbicara kepada banyak orang dalam waktu singkat, tetapi kemampuan berbicara tidak identik dengan kemampuan berbicara secara beradab.

Karena itu, adab dapat dibaca sebagai etika penggunaan kemampuan. Semakin besar kekuasaan manusia baik berupa pengetahuan, teknologi, ekonomi, maupun pengaruh sosial semakin besar kebutuhan terhadap adab. Pengetahuan tanpa adab dapat menjadi kesombongan epistemik; kekuasaan tanpa adab menjadi dominasi; kebebasan tanpa adab menjadi kesewenang-wenangan; teknologi tanpa adab menjadi instrumen manipulasi.

Adab juga menuntut pengakuan terhadap *hak* dan *maqām* yang berbeda-beda. Dalam hubungan guru dan murid, orang tua dan anak, pemimpin dan masyarakat, sesama sahabat, atau manusia dan alam, bentuk tindakan yang tepat tidak selalu identik. Kesetaraan martabat manusia tidak berarti keseragaman semua relasi. Adab mengajarkan

bahwa penghormatan terhadap manusia harus diwujudkan melalui sensitivitas terhadap struktur hubungan, tanggung jawab, dan batas kewenangan.

Dalam perspektif ini, adab dapat menjadi kategori penting untuk membaca kembali persoalan etika publik. Banyak krisis kontemporer bukan semata-mata disebabkan oleh absennya pengetahuan mengenai norma, melainkan oleh hilangnya kepekaan terhadap konteks relasional. Manusia mengetahui bahwa penghinaan itu buruk, tetapi sistem komunikasi membuat penghinaan menjadi hiburan. Manusia mengetahui pentingnya privasi, tetapi teknologi menjadikan pengumpulan data sebagai kebiasaan. Manusia memahami keadilan, tetapi kepentingan pribadi mengubah penilaian terhadap orang lain. Adab bekerja tepat pada ruang antara pengetahuan normatif dan praksis sosial.

Pada tingkat spiritual, adab juga mengandung kesadaran bahwa manusia tidak berdiri sebagai pusat absolut realitas. Ia belajar menempatkan dirinya secara proporsional di hadapan Allah, sesama manusia, dan dunia. Karena itu, adab merupakan bentuk konkret dari kesadaran akan keterbatasan. Manusia yang beradab tidak harus merendahkan dirinya secara patologis; ia hanya tidak menempatkan dirinya pada posisi yang bukan miliknya.

Di sinilah hubungan akhlak dan adab dapat dipahami secara transformasional. Akhlak memberikan disposisi untuk mencintai kebaikan; adab mengajarkan bagaimana kecintaan tersebut diwujudkan tanpa kehilangan proporsi. Akhlak melahirkan kejujuran; adab mengajarkan kapan, bagaimana, dan untuk tujuan apa kebenaran disampaikan. Akhlak melahirkan kasih sayang; adab membuat kasih

sayang tidak berubah menjadi pembiaran. Akhlak melahirkan keberanian; adab mencegah keberanian berubah menjadi agresivitas.

Tahap ini membawa *takhalluq* menuju dimensi yang lebih tinggi, yaitu *ihsan*. Jika adab adalah kemampuan menghadirkan kebaikan secara tepat, ihsan merupakan pendalaman kualitas keberadaan yang membuat kebaikan dilakukan bukan hanya karena tuntutan eksternal, melainkan karena manusia telah membangun orientasi batin yang luhur terhadap Allah dan sesama.

Monograf ini mengembangkan proposisi keempat: akhlak menjadi adab ketika kualitas moral internal memperoleh kecakapan kontekstual sehingga kebaikan dapat diwujudkan secara proporsional, relasional, dan bermartabat. Dengan demikian, adab bukan aksesori akhlak, tetapi bentuk praksis yang memungkinkan akhlak bekerja dalam kompleksitas kehidupan.

Pada tahap ini, *takhalluq* telah bergerak dari perubahan pengetahuan menuju perubahan cara berada bersama yang lain. Namun, transformasi tersebut belum berhenti pada ketepatan tindakan. Ada tingkat kedalaman ketika manusia bukan hanya bertindak secara tepat, tetapi menghadirkan kualitas terbaik dari tindakannya. Tingkat tersebut membuka jalan menuju *ihsan*.

Adab yang Menjadi Ihsan

Adab menata cara manusia hadir dalam relasi; *ihsan* memperdalam kualitas kehadiran tersebut. Jika adab menjawab persoalan ketepatan tindakan, ihsan membawa manusia menuju kualitas terbaik dalam melakukan tindakan. Karena itu, ihsan tidak memadai jika diterjemahkan hanya sebagai “berbuat baik”. Ia mengandung dimensi

intensifikasi moral: kebaikan dilakukan dengan kesadaran yang lebih dalam, kualitas yang lebih tinggi, dan orientasi yang melampaui sekadar kepatuhan formal.

Pada tahap ini, hubungan antara lahir dan batin menjadi semakin erat. Adab memastikan bahwa tindakan memiliki bentuk yang tepat; ihsan memastikan bahwa bentuk tersebut dihidupi dengan kualitas batin yang tepat. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama secara lahiriah, tetapi kualitas ihsannya berbeda. Yang satu melakukannya karena terpaksa, yang lain dengan kesadaran tanggung jawab; yang satu sekadar memenuhi tuntutan minimum, yang lain berusaha menghadirkan yang terbaik.

Ihya' 'Ulūm al-Dīn menunjukkan bahwa bagi al-Ghazālī kehidupan beragama tidak berhenti pada kepatuhan formal. Pembinaan jiwa, *murāqabah*, *muḥāsabah*, niat, keikhlasan, cinta, takut, harap, dan berbagai keadaan batin menunjukkan adanya dimensi kualitas yang melampaui tindakan lahiriah.[794] Dari perspektif ini, ihsan dapat dibaca sebagai orientasi untuk mempertemukan kualitas tindakan dan kualitas batin.

Hal ini membuat ihsan berbeda dari perfeksionisme. Perfeksionisme berpotensi menempatkan kesempurnaan sebagai tuntutan terhadap performa diri; ihsan justru menempatkan kualitas tindakan dalam hubungan dengan kesadaran akan Allah dan tanggung jawab moral. Ia tidak mengharuskan manusia menjadi tanpa cacat, tetapi mengarahkannya untuk melakukan kebaikan dengan kesadaran, keikhlasan, ketekunan, dan perhatian yang semakin matang.

Dalam kerangka *takhalluq*, ihsan juga menunjukkan bahwa transformasi moral tidak berhenti pada "menjadi orang baik".

Pertanyaan yang lebih mendalam adalah: bagaimana kebaikan menjadi kualitas keberadaan? Pada tingkat adab, manusia belajar bertindak secara tepat. Pada tingkat ihsan, manusia belajar menghadirkan kebaikan dengan kualitas batin yang membuat tindakan tersebut memiliki kedalaman.

Di sinilah konsep *niyyah* menjadi relevan. Tindakan manusia tidak hanya memiliki dimensi eksternal, tetapi juga orientasi internal. Dua tindakan yang serupa secara lahiriah dapat berbeda secara moral karena berbeda tujuan dan orientasinya. Pembahasan al-Ghazālī mengenai niat dan keikhlasan memperlihatkan bahwa nilai tindakan berkaitan erat dengan keadaan batin pelakunya.[795] Karena itu, ihsan dapat dipahami sebagai proses penyatuan antara kualitas perbuatan dan kemurnian orientasi.

Namun, ihsan tidak boleh ditarik menjadi individualisme spiritual. Kualitas batin yang benar justru semestinya meningkatkan kualitas relasi. Seseorang yang semakin sadar akan tanggung jawabnya kepada Allah tidak seharusnya semakin tidak peduli terhadap manusia. Sebaliknya, kesadaran spiritual yang matang mestinya memperhalus cara memperlakukan makhluk. Ihsan dengan demikian menjadi jembatan antara kedalaman vertikal dan tanggung jawab horizontal.

Pada titik ini, *rahmah* muncul bukan sebagai konsep yang terpisah dari ihsan, melainkan sebagai konsekuensi relasionalnya. Ketika kebaikan telah menjadi cara berada, perhatian terhadap penderitaan, keterbatasan, dan martabat makhluk lain semakin kuat. Ihsan yang tidak melahirkan kepedulian terhadap kehidupan akan kehilangan salah satu konsekuensi moral terpentingnya. Dalam konteks kontemporer, ihsan dapat memberikan koreksi terhadap budaya “minimum

compliance". Banyak sistem modern bekerja berdasarkan standar minimum: apa yang diwajibkan hukum, apa yang diizinkan prosedur, atau apa yang dianggap cukup oleh indikator formal. Kerangka tersebut penting bagi keteraturan, tetapi tidak cukup untuk menghasilkan kehidupan yang manusiawi. Ihsan bergerak melampaui minimum menuju kualitas.

Di bidang pendidikan, misalnya, ihsan berarti tidak berhenti pada penyampaian kurikulum, tetapi memperhatikan perkembangan manusia yang belajar. Dalam kepemimpinan, ihsan tidak berhenti pada kepatuhan administratif, tetapi menyentuh kualitas keputusan dan dampaknya terhadap manusia. Dalam teknologi, ihsan berarti tidak hanya bertanya apakah suatu sistem dapat dibuat, tetapi apakah ia layak dibuat, siapa yang akan terdampak, dan bagaimana martabat manusia dijaga.

Dengan demikian, ihsan menyediakan kategori etis untuk menghadapi dunia yang semakin kompleks. Ketika kemampuan teknis berkembang lebih cepat daripada kedewasaan moral, ihsan berfungsi sebagai prinsip yang mengarahkan kemampuan menuju kualitas penggunaan. Ia mendorong manusia untuk bertanya bukan hanya "dapatkah saya melakukan ini?", tetapi "bagaimana saya seharusnya melakukannya agar menghasilkan kebaikan yang lebih utuh?"

Monograf ini mengembangkan proposisi kelima: adab menjadi ihsan ketika ketepatan tindakan tidak lagi dipahami sekadar sebagai kepatuhan terhadap bentuk yang benar, tetapi sebagai upaya menghadirkan kualitas terbaik dari tindakan melalui integrasi niat, kesadaran, tanggung jawab, dan orientasi kepada kebaikan. Ihsan kemudian membuka horizon rahmah. Namun hubungan keduanya

tidak boleh dirumuskan secara deterministik. Tidak setiap tindakan yang secara subjektif dianggap ihsan otomatis menghasilkan rahmah. Karena itu, rahmah perlu dipahami sebagai orientasi relasional yang menguji apakah kualitas moral manusia benar-benar terbuka kepada kehidupan di luar dirinya.

Ihsan yang matang tidak memperbesar ego spiritual. Ia justru mengurangi keterpusatan pada diri. Semakin dalam seseorang mengalami tanggung jawab moral, semakin kecil kecenderungannya menjadikan kebaikan sebagai sarana membangun superioritas. Pada titik inilah ihsan menemukan ekspresi sosialnya dalam rahmah.

Ihsan yang Melahirkan Rahmah

Rahmah menandai perubahan orientasi dari kesempurnaan moral personal menuju keterbukaan terhadap keberadaan yang lain. Jika ihsan menuntut manusia melakukan kebaikan dengan kualitas terbaik, rahmah memastikan bahwa kebaikan tersebut tidak terputus dari penderitaan, kebutuhan, kerentanan, dan martabat makhluk lain. Rahmah dengan demikian merupakan dimensi afektif-relasional dari kematangan moral.

Akan tetapi, rahmah tidak identik dengan perasaan iba. Iba dapat bersifat sesaat dan bahkan dapat mempertahankan relasi superior-inferior: seseorang merasa kasihan kepada pihak lain tanpa sungguh-sungguh mengakui martabatnya. Rahmah memiliki cakupan yang lebih dalam karena mengandung dorongan untuk menjaga, memulihkan, melindungi, dan menghadirkan kebaikan. Ia mengubah hubungan dengan yang lain dari sekadar objek kepedulian menjadi subjek yang memiliki martabat.

Dalam kerangka *takhalluq*, rahmah dapat dipahami sebagai eksternalisasi kematangan batin. Manusia yang mengalami ihsan tidak lagi menilai kehidupan hanya dari kepentingannya sendiri. Ia mulai mampu melihat konsekuensi tindakannya terhadap manusia lain, komunitas, dan lingkungan. Transformasi ini penting karena moralitas yang sepenuhnya berpusat pada diri dapat tetap mempertahankan bentuk spiritual yang tinggi tetapi kehilangan daya sosial.

Al-Ghazālī menyediakan dasar penting untuk memahami dimensi sosial tersebut melalui pembahasan persaudaraan, hubungan sosial, adab, kemurahan hati, pengendalian diri, serta akhlak kehidupan Nabi.[796] Struktur pembahasan itu menunjukkan bahwa pembinaan jiwa tidak dimaksudkan untuk menghasilkan isolasi moral. Kesalehan batin memiliki konsekuensi pada cara manusia hidup bersama.

Ibn Miskawayh juga memperlihatkan bahwa etika manusia tidak dapat dilepaskan dari hubungan dengan sesama. Pembahasan mengenai keadilan, cinta, dan persahabatan dalam *Tahdhīb al-Akhlāq* memperlihatkan bahwa penyempurnaan moral memiliki dimensi relasional.[797] Kebajikan bukan hanya kualitas seseorang dalam kesendirian, melainkan kemampuan membangun hubungan yang baik dan adil.

Rahmah dalam konstruksi monograf ini karena itu tidak dipahami sebagai tambahan sentimental terhadap akhlak. Ia merupakan indikator bahwa akhlak telah melampaui keterpusatan pada diri. Ketika manusia benar-benar mengalami transformasi moral, perubahan tersebut seharusnya dapat dirasakan oleh lingkungan relasionalnya. Kebaikan yang tidak pernah mengurangi penderitaan orang lain, tidak menjaga martabat yang lemah, dan tidak menghasilkan kepedulian

sosial perlu dipertanyakan kedalaman transformasinya. Namun rahmah juga tidak boleh dipahami sebagai kelembutan tanpa batas. Rahmah yang tidak disertai kebijaksanaan dapat berubah menjadi permisivitas. Membiarkan seseorang terus melakukan kerusakan bukan selalu bentuk kasih sayang. Melindungi seseorang dari seluruh konsekuensi tindakannya juga dapat menghambat pertumbuhan moral. Karena itu, rahmah membutuhkan *hikmah*: kemampuan membedakan kapan kelembutan diperlukan, kapan ketegasan diperlukan, dan kapan pembatasan justru menjadi bentuk perlindungan.

Di sini terlihat bahwa rantai *takhalluq* bukan proses linear yang sederhana. Setiap tahap memperkaya tahap sebelumnya. Adab mencegah akhlak menjadi kasar; ihsan memperdalam adab; rahmah menguji ihsan dalam relasi; sementara hikmah diperlukan agar rahmah tidak kehilangan arah. Dengan demikian, transformasi moral lebih tepat dipahami sebagai proses spiral: manusia bergerak ke tingkat yang lebih tinggi sambil mengintegrasikan kualitas-kualitas yang telah dibentuk sebelumnya.

Relevansi rahmah bagi manusia kontemporer semakin kuat ketika dunia menghadapi krisis yang bersifat sistemik. Perubahan teknologi, ketimpangan, konflik, migrasi, kerusakan lingkungan, dan berbagai bentuk kerentanan manusia tidak dapat dijawab hanya dengan kompetensi teknis. Persoalan-persoalan tersebut menuntut kemampuan untuk melihat dampak keputusan terhadap mereka yang tidak hadir dalam ruang pengambilan keputusan. Rahmah memperluas horizon moral dari “apa yang menguntungkan saya” menuju “apa yang terjadi pada kehidupan karena tindakan saya”. Dalam konteks teknologi, misalnya, rahmah dapat menjadi prinsip korektif terhadap

logika efisiensi yang mengabaikan manusia yang berada di luar parameter sistem. Suatu keputusan dapat efisien tetapi menghasilkan penderitaan yang tidak terlihat oleh indikator formal. Rahmah menuntut agar manusia memperhitungkan yang rentan dan yang tidak memiliki daya tawar. Ia memperluas objek pertimbangan etis.

Dalam kehidupan publik, rahmah juga dapat mengurangi polarisasi. Perbedaan pendapat tidak lagi dipahami sebagai alasan untuk menghapus martabat pihak lain. Rahmah tidak mengharuskan kesepakatan; ia menuntut agar ketidaksepakatan tetap berada dalam horizon kemanusiaan. Dengan demikian, rahmah dapat menjadi salah satu basis etika dialog dalam masyarakat yang plural.

Namun, arah akhir rahmah bukan sekadar terciptanya relasi yang lebih lembut. Rahmah harus memiliki konsekuensi struktural. Jika seseorang menyayangi manusia tetapi tetap mempertahankan struktur yang secara sistematis menghasilkan kerusakan, rahmah belum mencapai konsekuensi sosialnya. Pada titik inilah rahmah bergerak menuju kemaslahatan.

Monograf ini mengembangkan proposisi keenam: ihsan melahirkan rahmah ketika kualitas moral dan spiritual manusia membuka orientasinya kepada martabat, kebutuhan, kerentanan, dan keberlangsungan kehidupan yang lain; rahmah mencapai kematangannya ketika kepedulian tersebut diterjemahkan ke dalam tindakan yang memperbaiki kondisi kehidupan.

Rahmah dengan demikian bukan akhir dari proses *takhalluq*. Ia merupakan energi moral yang menghubungkan transformasi personal dengan transformasi sosial. Jika akhlak menjawab pertanyaan tentang manusia macam apa yang menjadi dirinya, rahmah mulai mengajukan

pertanyaan yang lebih luas: dunia macam apa yang lahir dari keberadaan manusia tersebut?

Jawaban atas pertanyaan itu adalah kemaslahatan.

Rahmah yang Menghasilkan Kemaslahatan

Kemaslahatan merupakan horizon tempat transformasi moral memperoleh konsekuensi sosial yang dapat dinilai. Jika *rahmah* adalah orientasi yang membuka diri terhadap kebaikan kehidupan yang lain, kemaslahatan adalah bentuk objektif dan sosial dari orientasi tersebut. Karena itu, kemaslahatan tidak boleh direduksi menjadi keuntungan material atau kenyamanan mayoritas. Ia menunjuk pada keadaan kehidupan yang memungkinkan kebaikan, martabat, keberlangsungan, dan kesejahteraan manusia terpelihara secara proporsional.

Tradisi *maqāṣid al-sharī'ah* menyediakan salah satu perangkat konseptual paling penting untuk memahami hubungan antara norma dan kemaslahatan. Al-Shāṭibī mengembangkan pembahasan tujuan syariat secara sistematis dan menempatkan *maqāṣid* sebagai kerangka penting dalam memahami hukum dan orientasi syariat.[798] Kerangka tersebut memungkinkan pembacaan terhadap norma bukan semata-mata sebagai aturan terpisah, tetapi sebagai bagian dari tujuan yang lebih luas.

Namun, hubungan antara rahmah dan kemaslahatan dalam monograf ini bukanlah klaim bahwa al-Shāṭibī secara eksplisit merumuskan rantai *ma'rifah* → *kesadaran* → *karakter* → *akhlak* → *adab* → *ihsan* → *rahmah* → *kemaslahatan*. Rantai tersebut tidak ditempatkan sebagai atribusi kepada satu tokoh. Ia merupakan konstruksi sintesis monograf yang mempertemukan dimensi epistemik,

etis, spiritual, relasional, dan teleologis yang terdapat dalam berbagai tradisi pemikiran Islam.

Al-Ghazālī menyediakan fondasi bagi dimensi transformasi jiwa; Ibn Miskawayh memperkaya teori pembentukan karakter; tradisi adab memperlihatkan bagaimana moralitas diterjemahkan ke dalam praksis; dan tradisi *maqāṣid* memberikan horizon tujuan sosial. Jika berbagai lapisan tersebut dibaca secara dialogis, muncul kemungkinan untuk membangun suatu model transformasional yang tidak berhenti pada pembentukan individu, tetapi menjelaskan bagaimana kualitas individu dapat diarahkan menuju kehidupan bersama yang lebih maslahat.

Di sinilah kebaruan konseptual bagian ini harus ditempatkan secara proporsional. Monograf ini tidak mengklaim telah menemukan teori yang sama sekali belum pernah dibahas dalam sejarah pemikiran Islam. Kebaruannya berada terutama pada rekonstruksi hubungan antarkonsep. Konsep-konsep tersebut memiliki sejarah masing-masing, tetapi hubungan transformasionalnya sebagai satu rantai integratif dikembangkan di sini sebagai konstruksi monograf.

Konstruksi tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

Ma‘rifah → Kesadaran → Karakter → Akhlak → Adab → Ihsan → Rahmah → Kemaslahatan.

Rantai ini bukan urutan kronologis yang kaku. Ia merupakan model normatif-transformasional. *Ma‘rifah* menyediakan kedalaman pengenalan; kesadaran menginternalisasikan pengenalan tersebut; karakter menstabilkannya menjadi disposisi; akhlak memberikan orientasi normatif; adab menerjemahkannya ke dalam konteks relasional; ihsan meningkatkan kualitas pelaksanaan; rahmah membuka orientasi kepada kehidupan yang lain; dan kemaslahatan

menjadi horizon sosial tempat seluruh transformasi itu memperoleh pembuktian praksis.

Model tersebut sekaligus menghindarkan dua reduksionisme. Pertama, reduksionisme spiritual yang menganggap transformasi cukup terjadi di dalam batin. Kedua, reduksionisme sosial yang menilai kebaikan hanya berdasarkan dampak eksternal tanpa memperhatikan kualitas subjek yang bertindak. Dalam model ini, transformasi personal dan transformasi sosial saling berhubungan tanpa disamakan.

Kemaslahatan juga tidak boleh dipahami secara utilitarian sebagai "hasil yang paling menguntungkan bagi sebanyak mungkin orang". Konsep maslahat dalam tradisi Islam memiliki horizon normatif yang lebih kompleks. Al-Shāṭibī menempatkan tujuan syariat dalam kerangka perlindungan dan pengembangan berbagai kebutuhan fundamental kehidupan.[799] Karena itu, kemaslahatan harus dibaca melalui pertimbangan nilai, bukan semata-mata kalkulasi manfaat.

Kerangka tersebut memiliki implikasi besar bagi manusia masa kini. Persoalan etika kontemporer sering muncul ketika manfaat jangka pendek bertentangan dengan keberlangsungan jangka panjang. Sebuah kebijakan dapat menghasilkan pertumbuhan ekonomi tetapi merusak lingkungan; sebuah teknologi dapat meningkatkan efisiensi tetapi memperbesar ketimpangan; sebuah sistem dapat menguntungkan mayoritas tetapi mengorbankan kelompok yang tidak memiliki daya tawar. Kemaslahatan menuntut perluasan horizon penilaian sehingga manfaat tidak dipisahkan dari keadilan, keberlanjutan, martabat, dan perlindungan terhadap yang rentan.

Rahmah menjadi penting pada tahap ini karena ia memberikan sensitivitas manusiawi kepada konsep maslahat. Kemaslahatan tanpa rahmah dapat berubah menjadi abstraksi administratif; rahmah tanpa

kemaslahatan dapat berhenti pada belas kasih individual. Keduanya membutuhkan satu sama lain. Rahmah memberi orientasi kemanusiaan, sedangkan kemaslahatan memberi struktur sosial bagi realisasi orientasi tersebut.

Dengan demikian, *takhalluq* memperoleh dimensi peradaban. Manusia yang mengalami transformasi moral bukan sekadar menjadi individu yang saleh, tetapi berpotensi menjadi agen yang menghasilkan kualitas kehidupan bersama. Ukuran kematangan spiritualnya tidak semata-mata berada pada pengalaman batin yang tidak terlihat, melainkan juga pada kemampuan menghadirkan keadilan, menjaga martabat, mengurangi kerusakan, memperkuat solidaritas, dan membuka kemungkinan kehidupan yang lebih baik. Di sini terdapat konsekuensi penting bagi konsep *insān mutakhalliq*. Manusia yang "berakhlak" tidak selesai ketika ia memiliki sejumlah sifat terpuji. Ia menjadi *insān mutakhalliq* ketika proses pembentukan akhlak telah menjadi struktur keberadaan yang menghasilkan relasi sosial yang membawa rahmah dan kemaslahatan. Dengan demikian, kesempurnaan moral tidak diukur hanya secara intrapersonal, tetapi juga melalui kemampuan transpersonalnya.

Konstruksi ini dapat dirumuskan dalam proposisi utama: takhalluq merupakan proses transformasional yang mengubah pengetahuan menjadi kesadaran, kesadaran menjadi karakter, karakter menjadi akhlak, akhlak menjadi adab, adab menjadi ihsan, ihsan menjadi rahmah, dan rahmah menjadi orientasi praksis bagi kemaslahatan. Rantai tersebut merupakan sintesis dan rekonstruksi konseptual monograf, bukan atribusi keseluruhan kepada al-Ghazālī, Ibn Miskawayh, al-Shāṭibī, atau tokoh tertentu. Proposisi tersebut

selanjutnya memungkinkan dirumuskannya model teoretis yang lebih ringkas: Transformasi epistemik → transformasi intrapersonal → transformasi moral → transformasi relasional → transformasi sosial.

Ma'rifah dan kesadaran bekerja terutama pada transformasi epistemik; karakter dan akhlak membentuk transformasi intrapersonal; adab dan ihsan menghubungkan manusia dengan relasi konkret; rahmah memperluas cakupan moral; dan kemaslahatan menandai transformasi sosial. Model ini menunjukkan bahwa *takhalluq* tidak tepat dipahami sebagai sekadar "meniru sifat-sifat baik", tetapi sebagai arsitektur perubahan manusia.

Kebaruan konstruksi tersebut paling tepat ditempatkan pada tingkat rekonstruksi dan pengembangan konseptual, dengan kemungkinan dikembangkan lebih lanjut menjadi model teoretis. Belum terdapat dasar yang cukup dalam materi yang diverifikasi untuk menyebutnya sebagai "teori pertama" atau teori yang sepenuhnya baru. Justru kehati-hatian semacam ini memperkuat integritas akademiknya: yang ditawarkan bukan klaim kebaruan absolut, melainkan cara baru untuk mengorganisasi dan menghubungkan khazanah yang telah berkembang secara terpisah.

Bagi manusia kontemporer, model tersebut menawarkan kritik terhadap pemisahan antara kecerdasan dan kebijaksanaan, antara spiritualitas dan etika sosial, serta antara kesalehan individual dan kemaslahatan publik. Bagi manusia masa depan, ia menawarkan prinsip yang lebih mendasar: semakin besar kemampuan manusia untuk mengetahui dan bertindak, semakin penting kemampuan untuk mengubah pengetahuan menjadi karakter, karakter menjadi tanggung jawab, dan tanggung jawab menjadi kebaikan yang dapat dirasakan kehidupan bersama. Dengan demikian, puncak *takhalluq* bukanlah

pengagungan diri karena merasa telah mencapai kualitas moral tertentu. Sebaliknya, semakin jauh transformasi berlangsung, semakin kuat kesadaran bahwa kualitas moral harus terus diuji melalui relasi, tanggung jawab, dan dampaknya terhadap kehidupan. *Insān mutakhalliq* bukan manusia yang selesai, melainkan manusia yang keberadaannya terus diarahkan oleh proses pembentukan akhlak dan diwujudkan dalam rahmah serta kemaslahatan.

Pada titik inilah seluruh rantai memperoleh maknanya. Pengetahuan yang tidak menjadi kesadaran kehilangan daya transformasinya. Kesadaran yang tidak menjadi karakter mudah menguap. Karakter yang tidak menjadi akhlak dapat menjadi sekadar kekuatan disposisional tanpa orientasi moral. Akhlak yang tidak menjadi adab kehilangan ketepatan praksis. Adab yang tidak menjadi ihsan berisiko berhenti pada formalitas. Ihsan yang tidak melahirkan rahmah dapat berubah menjadi spiritualitas yang terpusat pada diri. Rahmah yang tidak menghasilkan kemaslahatan berhenti pada sentimentalisme. Kemaslahatan, karena itu, menjadi horizon yang menguji apakah keseluruhan proses *takhalluq* benar-benar telah bergerak dari transformasi diri menuju kebermanfaatan kehidupan.

Inilah konstruksi utama yang ditawarkan Bagian VII: *takhalluq* bukan sekadar proses memperindah karakter individual, melainkan jalan transformasional dari pengetahuan menuju kesadaran, dari kesadaran menuju karakter, dari karakter menuju akhlak, dari akhlak menuju adab, dari adab menuju ihsan, dari ihsan menuju rahmah, dan dari rahmah menuju kemaslahatan. Dalam struktur tersebut, manusia tidak hanya menjadi lebih mengetahui atau lebih saleh secara personal; ia bergerak menuju bentuk keberadaan yang semakin mampu menghadirkan kebaikan bagi dunia yang ditempatinya.

INSAN MUTAKHALLIQ: SINTESIS GRAND THEORY

Hakikat sebagai Kesadaran Eksistensial

Pembicaraan tentang *insān mutakhalliq* harus dimulai dari pertanyaan yang lebih mendasar daripada persoalan perilaku: apakah manusia sungguh menyadari hakikat keberadaannya? Pertanyaan tersebut menggeser pusat perhatian dari manusia sebagai entitas biologis menuju manusia sebagai makhluk yang mengalami, menafsirkan, memilih, dan mempertanggungjawabkan keberadaannya. Dalam horizon Islam, manusia tidak memperoleh makna semata-mata dari fakta bahwa ia hidup, melainkan dari orientasi ontologis yang menghubungkan keberadaannya dengan Allah. Al-Qur'an menempatkan penghambaan sebagai orientasi fundamental penciptaan manusia (Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56).[800]

Hakikat manusia karena itu tidak memadai jika direduksi menjadi rasio, kehendak, tubuh, atau struktur sosial. Keseluruhan dimensi tersebut penting, tetapi semuanya berada dalam suatu struktur eksistensial yang lebih dalam: manusia adalah makhluk yang berasal dari Allah, hidup dalam ketergantungan kepada-Nya, dan bergerak menuju pertanggungjawaban di hadapan-Nya. Kesadaran eksistensial dalam kerangka ini bukan sekadar kesadaran bahwa "aku ada", melainkan kesadaran mengenai *untuk apa aku ada*, *kepada siapa keberadaanku bergantung*, dan *ke arah mana keberadaanku harus diarahkan*.

Dimensi tersebut penting karena manusia dapat memiliki pengetahuan tentang agama tanpa menjadikan pengetahuan itu

sebagai orientasi eksistensial. Seseorang dapat memahami konsep ketuhanan, mengetahui norma moral, bahkan menguasai literatur spiritual, tetapi tetap hidup dalam keterputusan antara pengetahuan dan keberadaan. Di sinilah persoalan manusia modern memperoleh kedalaman filosofisnya: krisis manusia bukan selalu kekurangan informasi, melainkan keterputusan antara apa yang diketahui, apa yang diyakini, dan bagaimana seseorang menjalani kehidupannya.

Pemikiran Yedi Supriadi mengenai konsep diri Islami bergerak dalam arah yang relevan dengan persoalan tersebut. Dalam uraian yang tersedia pada karya *Konsep Diri Islami*, ia menempatkan hubungan manusia dengan Allah sebagai unsur penting dalam pembentukan identitas diri, sehingga konsep diri tidak berhenti pada dimensi psikologis dan sosial, tetapi memperoleh horizon spiritual.[801] Gagasan ini dapat dibaca sebagai upaya mengembalikan persoalan identitas manusia kepada hubungan antara kesadaran diri dan kesadaran ketuhanan.

Namun, monograf ini tidak menyamakan kesadaran eksistensial dengan keadaan spiritual yang telah sempurna. Kesadaran merupakan kemungkinan awal, bukan hasil akhir. Ia harus bergerak menjadi keyakinan, pengenalan, transformasi, dan tindakan. Dengan demikian, hakikat manusia tidak dipahami sebagai keadaan statis, melainkan sebagai kapasitas transformatif yang menuntut aktualisasi terus-menerus.

Dari perspektif tersebut, *insān mutakhalliq* dapat dirumuskan sebagai manusia yang tidak hanya mengetahui siapa dirinya, tetapi menghidupi kesadaran mengenai asal, tujuan, keterbatasan, tanggung jawab, dan orientasi transendennya. Kesadaran eksistensial menjadi

pintu masuk menuju transformasi karena seseorang hanya dapat mengubah arah hidup apabila terlebih dahulu menyadari arah hidup yang sedang dijalaninya.

Konstruksi ini sekaligus membedakan *insān mutakhalliq* dari manusia yang sekadar memiliki identitas religius. Identitas dapat diperoleh secara sosial; kesadaran eksistensial harus diperjuangkan secara personal. Identitas dapat diwariskan; kesadaran harus dihayati. Karena itu, manusia transformatif bukan manusia yang sekadar memiliki banyak pengetahuan keagamaan, melainkan manusia yang membiarkan pengetahuan tersebut mengubah cara ia memahami keberadaan.

Iman sebagai Fondasi Keyakinan

Jika kesadaran eksistensial menjawab pertanyaan mengenai orientasi keberadaan, iman memberikan struktur keyakinan yang memungkinkan orientasi tersebut menjadi stabil. Iman dalam kerangka ini tidak dipahami sekadar sebagai persetujuan intelektual terhadap sejumlah proposisi teologis. Ia merupakan cara berada yang membuat manusia menempatkan realitas transenden sebagai horizon utama kehidupannya. Karena itu, iman harus dibedakan dari pengetahuan tentang iman. Pengetahuan dapat berada pada tingkat konseptual, sedangkan iman menuntut keterlibatan eksistensial.

Perbedaan tersebut menjadi penting dalam konstruksi *insān mutakhalliq*. Transformasi moral tidak mungkin memiliki fondasi yang kokoh apabila kebaikan hanya dipahami sebagai konstruksi sosial atau preferensi individual. Akhlak memerlukan dasar normatif yang lebih dalam. Dalam Islam, dasar tersebut berhubungan dengan keyakinan

kepada Allah sebagai sumber kebenaran, nilai, dan pertanggungjawaban. Iman memberi manusia alasan untuk berbuat baik bahkan ketika kebaikan tersebut tidak memperoleh penghargaan sosial.

Iman juga mengubah struktur motivasi manusia. Manusia yang bertindak semata-mata karena pengawasan eksternal akan cenderung berhenti ketika pengawasan menghilang. Sebaliknya, iman menghadirkan kesadaran bahwa tindakan memiliki dimensi pertanggungjawaban yang melampaui penilaian manusia. Dengan demikian, iman merupakan mekanisme internalisasi normativitas.

Di sinilah relevansi iman bagi teori transformasi diri menjadi lebih jelas. Transformasi tidak cukup dilakukan melalui teknik perubahan perilaku. Teknik dapat mengubah kebiasaan, tetapi tidak selalu mengubah orientasi nilai. Iman bekerja pada tingkat yang lebih fundamental karena ia menentukan apa yang dianggap benar, bernilai, bermakna, dan layak diperjuangkan.

Dalam pemikiran Yedi Supriadi, orientasi ketuhanan ditempatkan sebagai bagian penting dari pembentukan diri dan kebermaknaan hidup. Dalam *Psikologi Transpersonal Islami*, misalnya, ia menghubungkan *tazkiyatun nafs* dan *ma'rifatullah* dengan terbentuknya kesadaran tauhidi dan kehidupan yang bermakna.[802] Gagasan tersebut dapat ditempatkan sebagai salah satu jembatan antara dimensi teologis dan psikologis dalam konstruksi manusia transformatif.

Monograf ini mengembangkan pembacaan yang lebih sistematis: iman merupakan fondasi, bukan sekadar salah satu unsur, dalam proses *takhalluq*. Tanpa iman, perubahan moral berisiko menjadi program

etika yang terlepas dari orientasi transenden; dengan iman, transformasi moral memperoleh horizon makna yang menyatukan keyakinan dan tindakan.

Namun iman tidak boleh dipahami sebagai keadaan final yang membebaskan manusia dari proses pembentukan. Justru iman yang hidup menuntut aktualisasi. Jika iman tidak bergerak menuju perubahan kualitas diri, ia berisiko berhenti sebagai identitas simbolik. Karena itu, hubungan antara iman dan *takhalluq* bersifat dinamis: iman memberi orientasi kepada transformasi, sementara transformasi memperlihatkan kualitas penghayatan iman dalam kehidupan.

Proposisi konseptual yang dapat dirumuskan di sini adalah bahwa iman berfungsi sebagai *fondasi orientasional* bagi transformasi manusia: ia menentukan pusat gravitasi eksistensial manusia, sehingga perubahan karakter tidak berlangsung secara acak, tetapi diarahkan menuju penghambaan dan kedekatan kepada Allah.

Ma‘rifat sebagai Kesadaran Ilahiah

Iman memberikan fondasi keyakinan, tetapi transformasi manusia memerlukan kedalaman kesadaran. Dalam tradisi tasawuf, *ma‘rifat* menandai dimensi pengenalan kepada Allah yang tidak dapat direduksi menjadi akumulasi informasi tentang Tuhan. Pengetahuan konseptual mengenai sifat-sifat Allah berbeda dari kesadaran batin yang menjadikan pengenalan tersebut berpengaruh terhadap orientasi kehidupan.

Perbedaan ini penting karena manusia dapat mengetahui sesuatu tanpa membiarkan pengetahuan tersebut mengubah dirinya. *Ma‘rifat* dalam horizon sufistik justru mengandaikan perubahan relasi antara

subjek dan realitas yang dikenalnya. Pengenalan kepada Allah mengubah cara manusia melihat dirinya sendiri: dari pusat otonom menjadi hamba; dari pemilik mutlak menjadi penerima amanah; dari makhluk yang merasa mandiri menjadi makhluk yang menyadari ketergantungannya.

Al-Ghazālī memberikan salah satu fondasi penting bagi pembacaan tersebut melalui hubungan antara pengetahuan tentang nama-nama Allah dan pembentukan kebajikan manusia. Dalam *al-Maqṣad al-Asnā*, pembicaraan tentang nama-nama ilahi tidak berhenti pada pengertian teologis, tetapi memiliki implikasi etis bagi pembentukan karakter manusia.[803] Kajian akademik mengenai karya tersebut menunjukkan bahwa *takhalluq* pada al-Ghazālī dibangun dengan tetap mempertahankan jarak ontologis antara Allah dan manusia: kesempurnaan sifat ilahi tidak identik dengan kualitas manusia yang terbatas.[804]

Karena itu, *ma'rifat* tidak tepat dipahami sebagai peleburan manusia ke dalam Tuhan. Kesadaran ilahiah justru memperjelas kedudukan manusia sebagai hamba. Semakin dalam seseorang mengenal keagungan Allah, semakin kuat kesadarannya mengenai keterbatasan dirinya. Di sini terdapat paradoks spiritual: pengenalan kepada Yang Mahamutlak memperdalam pengenalan terhadap keterbatasan diri.

Yedi Supriadi juga menempatkan *ma'rifatullah* dalam kerangka pembentukan diri dan kebermaknaan hidup. Dalam uraian *Konsep Diri Islami*, pengenalan kepada Allah dikaitkan dengan pengabdian dan pembentukan identitas religius yang lebih utuh.[805] Gagasan tersebut dapat dibaca sebagai upaya menghubungkan *ma'rifat* dengan psikologi

kebermaknaan, bukan sekadar dengan pengalaman mistik. Monograf ini mengembangkan hubungan tersebut menjadi suatu mekanisme transformasional: *ma'rifat* berfungsi sebagai perubahan pusat kesadaran. Selama manusia menjadikan ego sebagai pusat absolut, pengetahuan agama mudah berubah menjadi instrumen pembenaran diri. Ketika Allah menjadi pusat orientasi, pengetahuan mulai berfungsi sebagai jalan koreksi diri. Transformasi demikian merupakan prasyarat bagi *takhalluq*.

Dengan demikian, *ma'rifat* tidak ditempatkan sebagai puncak yang terpisah dari etika, tetapi sebagai kesadaran yang harus menghasilkan perubahan karakter. Pengenalan yang tidak melahirkan kerendahan hati, kejujuran, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial perlu dipertanyakan kualitas transformasionalnya.

Proposisi yang dapat dirumuskan adalah: semakin pengetahuan ketuhanan terinternalisasi sebagai kesadaran eksistensial, semakin besar kemungkinan pengetahuan tersebut berfungsi sebagai daya transformasi karakter. Dalam kerangka ini, *ma'rifat* merupakan jembatan antara epistemologi spiritual dan etika kehidupan.

Takhalluq sebagai Transformasi Diri

Takhalluq merupakan titik balik dari pengetahuan menuju perubahan. Istilah ini tidak seharusnya dipahami sebagai tindakan meniru Allah secara literal, sebab perbedaan ontologis antara al-Khāliq dan makhluk tidak mungkin dihapus. Persoalannya ialah bagaimana nilai-nilai kebajikan yang diasosiasikan dengan nama dan sifat Allah dapat menjadi orientasi etis manusia dalam batas kemanusiaannya. Kajian tentang al-Ghazālī menunjukkan bahwa doktrin *takhalluq*

memiliki problem teologis yang serius apabila dibaca tanpa pembedaan antara kesempurnaan ilahi dan kebajikan manusia. Al-Ghazālī sendiri menggunakan istilah tersebut secara hati-hati dan menempatkan perolehan kualitas moral manusia dalam kerangka keterbatasan makhluk.[806] Manusia tidak menjadi ilahi; manusia menjadi lebih manusiawi melalui orientasi kepada kesempurnaan moral yang ditunjukkan oleh wahyu.

Karena itu, *takhalluq* lebih tepat dipahami sebagai proses pembentukan disposisi moral. Ia bukan satu tindakan tunggal, melainkan transformasi yang berlangsung melalui latihan, pengendalian diri, pembiasaan, refleksi, dan penghayatan nilai. Dalam bahasa psikologis, perubahan tersebut bergerak dari tingkat kognitif menuju afektif dan konatif; dalam bahasa tasawuf, ia berhubungan dengan penyucian jiwa dan pembentukan akhlak.

Di sinilah *takhalluq* berbeda dari moralitas performatif. Seseorang dapat melakukan tindakan baik karena tekanan sosial tanpa mengalami transformasi batin. *Takhalluq* menuntut agar kebaikan secara bertahap menjadi karakter. Kejujuran, misalnya, tidak lagi sekadar tindakan yang dilakukan ketika menguntungkan, melainkan menjadi disposisi yang bekerja bahkan ketika kebohongan lebih mudah dilakukan.

Yedi Supriadi memberikan ruang penting bagi pembacaan transformasional ini melalui karya-karya yang membahas pembentukan karakter, *tazkiyatun nafs*, dan transformasi diri. Katalog karya pada laman resminya menunjukkan adanya karya khusus mengenai *Konsep Transformasi Diri*, *Tazkiyatun Nafs*, *Pembentukan Karakter Insaniyah*, serta *Akhlak Tasawuf*.[807] Kehadiran rangkaian tema tersebut menunjukkan perhatian sistematis terhadap hubungan antara

pembinaan batin dan pembentukan karakter, meskipun monograf ini tidak mengatribusikan seluruh model transformasi yang dikembangkan di sini kepada Yedi Supriadi.[808]

Konstruksi monograf ini menempatkan *takhalluq* sebagai mekanisme inti dalam perjalanan *insān mutakhalliq*. Iman menyediakan orientasi; *ma'rifat* memperdalam kesadaran; *takhalluq* mengubah orientasi dan kesadaran tersebut menjadi disposisi karakter. Dengan demikian, *takhalluq* merupakan proses mediasi antara pengalaman batin dan manifestasi moral.

Kebaruan konseptual pada bagian ini bukan klaim bahwa *takhalluq* baru ditemukan atau baru dipahami. Kebaruannya terletak pada penempatannya sebagai mekanisme transformasional dalam sebuah arsitektur yang lebih luas. Ia menjadi engsel yang menghubungkan epistemologi spiritual dengan ontologi manusia dan etika sosial.

Proposisinya dapat dirumuskan: *takhalluq* merupakan proses internalisasi nilai transenden ke dalam struktur kepribadian manusia melalui latihan dan penghayatan, sehingga kualitas yang semula diketahui secara konseptual berubah menjadi disposisi moral yang relatif menetap.

Akhlak sebagai Manifestasi Batin

Transformasi diri tidak memperoleh makna akademik dan etis apabila hanya berlangsung dalam ruang pengalaman batin. Akhlak menjadi titik ketika kualitas internal manusia dapat dikenali melalui tindakan. Karena itu, akhlak tidak sekadar kumpulan norma perilaku, melainkan bentuk eksternal dari struktur batin yang telah mengalami pembentukan. Dalam tradisi Islam, akhlak mempunyai kedudukan yang

berbeda dari kepatuhan formal. Seseorang dapat menaati aturan karena takut terhadap hukuman, sementara akhlak menuntut kualitas karakter yang membuat kebaikan menjadi kecenderungan internal. Perbedaan tersebut menjelaskan mengapa pembentukan akhlak tidak dapat diselesaikan melalui transfer pengetahuan moral saja.

Hubungan antara batin dan tindakan juga menghindarkan kita dari dua ekstrem. Ekstrem pertama menganggap bahwa pengalaman spiritual sudah cukup tanpa manifestasi etis. Ekstrem kedua mereduksi akhlak menjadi perilaku yang dapat diukur secara lahiriah tanpa memperhatikan niat dan struktur kesadaran. *Insān mutakhalliq* menuntut integrasi keduanya: kualitas batin harus memiliki jejak dalam tindakan, sedangkan tindakan harus terus dikoreksi oleh kualitas batin.

Yedi Supriadi menempatkan akhlak, moral, etika, dan tasawuf dalam satu medan pembahasan dalam *Akhlak Tasawuf*. Deskripsi karya tersebut menunjukkan perhatian terhadap hubungan antara pembinaan spiritual, akhlak, dan relevansi tasawuf bagi kehidupan kontemporer.[809] Hal ini memberi ruang bagi pembacaan bahwa akhlak tidak dipisahkan dari proses spiritual, tetapi merupakan salah satu bentuk aktualisasinya.[810]

Akan tetapi, monograf ini mengembangkan suatu penajaman: akhlak tidak ditempatkan sebagai titik akhir transformasi. Akhlak merupakan manifestasi yang membuktikan bahwa transformasi batin telah memperoleh bentuk sosial. Ia sekaligus menjadi medan pengujian. Kesadaran yang mengaku telah mendalam tetapi menghasilkan kesombongan, kekerasan, penghinaan, atau ketidakpedulian terhadap manusia lain mengandung kontradiksi antara pengalaman spiritual dan manifestasi etis. Dengan demikian, akhlak

memiliki fungsi diagnostik. Ia dapat digunakan untuk menguji apakah iman, *ma'rifat*, dan *takhalluq* sungguh menghasilkan perubahan. Dalam pengertian ini, akhlak bukan sekadar "buah" dari spiritualitas, tetapi juga ukuran apakah spiritualitas tersebut telah terintegrasi.

Konstruksi tersebut membawa kita pada pemahaman bahwa manusia transformatif tidak ditentukan oleh intensitas pengalaman batinnya semata, melainkan oleh konsistensi hubungan antara kesadaran batin dan tindakan. Akhlak menjadi ruang pertemuan antara interioritas dan dunia.

Proposisi konseptualnya ialah bahwa kualitas transformasi spiritual dapat memperoleh validasi etis sejauh ia menghasilkan perubahan yang konsisten pada cara manusia memperlakukan dirinya, orang lain, lingkungan, dan amanah kehidupannya. Dengan demikian, akhlak menjadi manifestasi batin sekaligus instrumen evaluasi transformasi.

Adab sebagai Kesempurnaan Kehambaan

Jika akhlak menjelaskan kualitas karakter, *adab* menjelaskan ketepatan manusia dalam menempatkan sesuatu pada tempatnya. Karena itu, adab memiliki dimensi yang lebih relasional dan struktural. Ia menyangkut cara manusia berhubungan dengan Allah, dengan dirinya sendiri, dengan manusia lain, dengan ilmu, dengan alam, bahkan dengan keterbatasannya sendiri.

Dalam kerangka kehambaan, adab pertama-tama berarti kesadaran posisi. Manusia tidak menempati posisi Tuhan; ia adalah hamba. Kesadaran ini bukan penghinaan terhadap manusia, melainkan pembebasan dari ilusi absolutisasi diri. Ketika manusia memahami dirinya sebagai *'abd*, kekuasaan, pengetahuan, dan kemampuan tidak

lagi dipandang sebagai kepemilikan mutlak, melainkan amanah. Adab karena itu memiliki fungsi ontologis. Ia menjaga agar transformasi spiritual tidak melahirkan kesalahpahaman tentang status manusia. Semakin tinggi pengalaman spiritual seseorang, semakin penting ketepatan adabnya. Pengetahuan tentang Allah seharusnya melahirkan kerendahan hati, bukan klaim kesetaraan dengan-Nya.

Pertautan antara adab dan *takhalluq* menjadi sangat penting. Jika *takhalluq* dipahami sebagai orientasi manusia kepada kebajikan yang berakar pada nama-nama Allah, adab memastikan orientasi tersebut tidak berubah menjadi klaim ontologis. Manusia dapat menjadi penyayang tanpa menjadi "Yang Maha Penyayang"; dapat menjadi adil tanpa menjadi sumber mutlak keadilan; dapat memaafkan tanpa memperoleh kesempurnaan pengampunan ilahi.

Kajian tentang al-Ghazālī memperlihatkan bahwa pembedaan antara Tuhan dan hamba merupakan bagian penting dari fondasi teologis *takhalluq*. Kesempurnaan sifat ilahi tidak dapat dipindahkan secara identik kepada manusia.[811] Dengan demikian, adab berfungsi sebagai prinsip pembatas sekaligus pengarah.

Pada tingkat sosial, adab juga mengubah pemahaman tentang moralitas. Orang yang beradab bukan hanya orang yang mengetahui aturan sopan santun, tetapi orang yang memahami proporsi, konteks, hak, tanggung jawab, dan martabat pihak lain. Adab menghubungkan kebajikan dengan ketepatan relasional.

Dalam konstruksi *insān mutakhalliq*, adab dapat dipandang sebagai tahap ketika akhlak memperoleh kecanggihan eksistensial. Akhlak menjadikan seseorang baik; adab mengajarkan bagaimana kebaikan itu diwujudkan secara tepat. Orang yang jujur tetapi tidak beradab dapat

melukai orang lain dengan cara menyampaikan kebenaran tanpa hikmah. Orang yang dermawan tetapi tidak beradab dapat menjadikan pemberiannya sebagai alat merendahkan penerima.

Karena itu, adab merupakan bentuk kematangan akhlak. Ia mengubah kebaikan dari sekadar kualitas individual menjadi kebijaksanaan relasional. Kesempurnaan kehambaan bukan banyaknya simbol spiritual, melainkan kemampuan menempatkan diri secara benar di hadapan Allah dan makhluk.

Proposisi yang dikembangkan adalah bahwa *adab* berfungsi sebagai mekanisme integrasi antara kualitas moral dan ketepatan relasional: semakin matang akhlak seseorang, semakin besar tuntutan agar kebaikan tersebut diwujudkan dengan kesadaran posisi, proporsi, konteks, dan martabat pihak lain.

Ihsan sebagai Kesadaran Integratif

Ihsān menandai tahap ketika dimensi keyakinan, kesadaran, karakter, dan tindakan mulai berada dalam satu struktur kesadaran. Ia tidak cukup diterjemahkan sebagai "berbuat baik", sebab maknanya dalam tradisi Islam memiliki kedalaman spiritual dan etis. Al-Qur'an memerintahkan *ihsān* sekaligus menghubungkannya dengan kecintaan Allah kepada para *muḥsinīn* (Q.S. al-Baqarah 2: 195).[812]

Dalam kerangka transformasi manusia, *ihsān* dapat dipahami sebagai kualitas kehadiran. Manusia tidak hanya melakukan sesuatu yang benar, tetapi melakukannya dengan kesadaran mengenai kehadiran Allah, kualitas niat, dan konsekuensi tindakan. Karena itu, *ihsān* mengintegrasikan dimensi internal dan eksternal. Kesadaran integratif tersebut penting karena fragmentasi merupakan salah satu

persoalan utama manusia. Seseorang dapat memiliki identitas religius tetapi keputusan ekonominya tidak mencerminkan nilai moral; dapat berbicara mengenai kasih sayang tetapi berperilaku kasar; dapat menguasai ilmu tetapi menggunakan ilmu untuk dominasi. *Ihsān* menuntut koherensi.

Dalam pembacaan monograf ini, *ihsān* tidak ditempatkan sebagai tambahan setelah akhlak dan adab, melainkan sebagai kualitas integratif yang memungkinkan seluruh unsur sebelumnya bekerja secara serentak. Iman memberikan orientasi; *ma'rifat* memberikan kesadaran; *takhalluq* membentuk disposisi; akhlak memanifestasikannya; adab mengatur relasinya; *ihsān* menyatukan semuanya dalam kualitas kehadiran yang sadar.

Ayat mengenai *ihsān* juga memperlihatkan bahwa kebajikan tidak dipisahkan dari tindakan sosial. Perintah untuk berbuat baik berdampingan dengan larangan kehancuran dan dikaitkan dengan kecintaan Allah kepada orang-orang yang berbuat baik.[813] Karena itu, *ihsān* tidak boleh direduksi menjadi pengalaman batin individual.

Yedi Supriadi mengembangkan perhatian terhadap kesadaran spiritual, pembentukan karakter, dan kehidupan bermakna dalam karya-karya yang berkaitan dengan psikologi spiritual dan tasawuf.[814] Dalam kerangka tersebut, kehidupan yang sehat dan bermakna berkaitan dengan integrasi hati, jiwa, pikiran, dan orientasi ketuhanan.[815]

Monograf ini mengembangkan integrasi tersebut ke dalam kerangka *insān mutakhalliq*. *Ihsān* menjadi kualitas yang mencegah fragmentasi antara spiritualitas dan kehidupan. Ia membuat seseorang menghadirkan nilai transenden dalam pekerjaan, keluarga, ilmu,

ekonomi, kepemimpinan, dan relasi sosial. Karena itu, *ihsān* dapat dipandang sebagai tahap integratif dalam transformasi manusia. Ia bukan sekadar tingkat moral yang lebih tinggi, tetapi cara kesadaran bekerja ketika manusia tidak lagi memisahkan "ibadah" dari kualitas kehidupan sehari-hari.

Proposisi konseptualnya: *ihsān* merupakan bentuk kesadaran integratif yang menghubungkan orientasi transenden, kualitas batin, tindakan moral, dan tanggung jawab relasional dalam satu pola kehidupan yang koheren.

Rahmah sebagai Ekspresi Relasional

Transformasi manusia tidak mencapai kematangannya dalam ruang batin individual. Ia harus keluar menuju relasi. *Rahmah* menjadi konsep penting karena mengubah spiritualitas dari orientasi yang berpusat pada keselamatan diri menjadi kepedulian terhadap keberadaan yang lain.

Rahmah bukan sekadar emosi iba. Ia merupakan disposisi yang menggabungkan kepekaan, kepedulian, perlindungan, dan tindakan yang menghendaki kebaikan bagi pihak lain. Dalam kerangka ini, seseorang tidak cukup "merasakan" penderitaan orang lain; ia dituntut mengembangkan respons yang sesuai dengan martabat dan kebutuhan pihak tersebut.

Hubungan antara *ihsān* dan *rahmah* memperlihatkan perkembangan penting. *Ihsān* menuntut kualitas tindakan yang terbaik; *rahmah* mengarahkan kualitas tersebut kepada relasi. Dengan demikian, spiritualitas tidak berhenti pada kesempurnaan personal, tetapi memperoleh bentuk sosial.

Konstruksi ini juga memberikan koreksi terhadap kecenderungan spiritualitas yang terlalu introspektif. Pengalaman kedalaman batin dapat menjadi sangat individualistik apabila tidak diterjemahkan menjadi kepedulian terhadap manusia lain. *Insān mutakhalliq* justru harus semakin peka terhadap kerentanan, ketidakadilan, penderitaan, dan kebutuhan sesama.

Dalam konteks ini, *rahmah* merupakan konsekuensi relasional dari transformasi batin. Ia menjawab pertanyaan yang tidak dapat dijawab hanya oleh konsep *tazkiyah*: untuk siapa kesucian diri itu diwujudkan? Jika penyucian jiwa hanya menghasilkan kepuasan spiritual individual, transformasi tersebut belum memperoleh dimensi sosial yang memadai.

Al-Qur'an juga menghubungkan *ihsān* dengan keadilan dan pemberian kepada kerabat serta melarang kekejian, kemungkaran, dan permusuhan (Q.S. al-Naḥl 16: 90).[816] Struktur ayat tersebut penting karena menunjukkan bahwa kebajikan memiliki konsekuensi sosial dan relasional, bukan hanya spiritual individual.

Yedi Supriadi, dalam karya-karya yang berkaitan dengan spiritualitas dan psikologi Islami, menekankan pentingnya hubungan antara kesadaran spiritual, makna hidup, dan kehidupan yang lebih bermartabat.[817] Pembacaan ini dapat diperluas bahwa kedalaman spiritual tidak semestinya menghasilkan penarikan diri dari dunia, melainkan kualitas kehadiran yang lebih bertanggung jawab di dalamnya.[818]

Monograf ini mengembangkan *rahmah* sebagai indikator relasional *insān mutakhalliq*. Manusia transformatif bukan hanya manusia yang lebih tenang, lebih sadar, atau lebih saleh secara personal, tetapi

manusia yang keberadaannya menjadi sumber keamanan, penghormatan, pertolongan, dan kebaikan bagi lingkungan relasionalnya.

Proposisinya adalah bahwa transformasi spiritual memperoleh kematangan sosial ketika kesadaran transenden berubah menjadi *rahmah*, yakni disposisi untuk menghendaki dan mengupayakan kebaikan bagi yang lain tanpa kehilangan prinsip keadilan dan tanggung jawab.

Dengan demikian, *rahmah* menjadi jembatan antara kesempurnaan personal dan tanggung jawab sosial. Ia menghindarkan manusia dari spiritualitas yang hanya menyelamatkan "diri sendiri" dan mengarahkannya menuju kebermaknaan yang bersifat relasional.

Kemaslahatan sebagai Tujuan Transformasi

Jika *rahmah* mengubah spiritualitas menjadi orientasi relasional, *kemaslahatan* memberikan arah sosial yang lebih luas bagi transformasi tersebut. Manusia yang telah mengalami perubahan batin tidak seharusnya berhenti pada kualitas dirinya sendiri. Transformasi memperoleh legitimasi sosial ketika menghasilkan kehidupan yang lebih baik dan mengurangi kerusakan.

Tradisi *maqāṣid al-sharī'ah* memberikan perangkat penting untuk memahami orientasi tersebut. Al-Ghazālī mengembangkan pembahasan tentang kemaslahatan melalui perlindungan terhadap lima unsur pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam literatur *maqāṣid*, konstruksi tersebut kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh pemikir sesudahnya.[819] Namun, kemaslahatan tidak boleh dipahami secara utilitarian semata. Tidak setiap sesuatu yang dianggap

menguntungkan oleh manusia otomatis merupakan *maṣlaḥah* dalam pengertian normatif Islam. Kemaslahatan harus berkaitan dengan tujuan syariat dan tidak boleh dipisahkan dari orientasi moralnya.[820] Karena itu, konsep kemaslahatan memiliki dimensi normatif sekaligus sosial.

Hubungannya dengan *insān mutakhalliq* menjadi penting. Transformasi batin dapat mengubah manusia menjadi pribadi yang jujur, sabar, penyayang, dan beradab. Akan tetapi, ketika kualitas tersebut dibawa ke ruang sosial, pertanyaan baru muncul: apakah kehadiran manusia tersebut menghasilkan kebaikan yang lebih luas? Di sinilah *kemaslahatan* menjadi orientasi akhir.

Konstruksi monograf ini tidak menyatakan bahwa tradisi *maqāṣid* sebelumnya telah merumuskan rantai transformasional *iman–ma'rifat–takhalluq–akhlak–adab–ihsān–rahmah–kemaslahatan*.
Rantai tersebut merupakan konstruksi sintesis monograf. Tradisi menyediakan konsep-konsep yang kuat, tetapi hubungan transformasionalnya dirumuskan kembali di sini sebagai satu arsitektur konseptual.

Hubungan tersebut juga mengubah cara memahami kesalehan. Kesalehan tidak cukup dinilai dari intensitas ritual individual. Ia harus diperiksa melalui konsekuensinya terhadap kehidupan. Ilmu yang membuat seseorang semakin arogan gagal memenuhi fungsi transformasionalnya. Kekayaan yang membuat seseorang semakin eksploitatif bertentangan dengan orientasi rahmah. Kekuasaan yang memperbesar kerusakan tidak dapat disebut sebagai keberhasilan manusia transformatif. Kemaslahatan dengan demikian menjadi *telos* sosial dari transformasi spiritual. Ia tidak menghapus orientasi akhirat,

tetapi justru memberi bentuk etis bagi kehidupan dunia. Manusia yang sadar akan pertanggungjawaban transenden akan memperlakukan dunia bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai ruang amanah.

Implikasinya bagi masa depan sangat signifikan. Krisis ekologis, ketimpangan ekonomi, konflik identitas, perkembangan teknologi, dan perubahan struktur sosial menuntut model manusia yang mampu mengintegrasikan kecerdasan dengan tanggung jawab moral. *Insān mutakhalliq* menawarkan orientasi bahwa kemajuan tidak cukup diukur dari kemampuan menghasilkan, tetapi dari kemampuan menghasilkan tanpa merusak martabat kehidupan.

Proposisi yang dikembangkan adalah bahwa transformasi manusia mencapai orientasi sosial yang matang ketika kualitas batin diterjemahkan menjadi tindakan yang meningkatkan kemaslahatan dan mengurangi mafsadah. Dengan demikian, *kemaslahatan* menjadi horizon sosial dari transformasi personal.

Insan Mutakhalliq sebagai Model Manusia Transformatif

Setelah rangkaian konsep sebelumnya ditempatkan dalam hubungan yang sistematis, *insān mutakhalliq* dapat dipahami bukan sebagai gelar spiritual, melainkan sebagai model antropologis. Ia menggambarkan manusia yang keberadaannya bergerak melalui proses transformasi dari kesadaran menuju karakter dan dari karakter menuju kemaslahatan.

Model tersebut tidak dibangun dengan menganggap bahwa semua tahap berlangsung secara linear dan sekali jadi. Kehidupan manusia lebih kompleks. Iman dapat melemah, kesadaran dapat kabur, karakter

dapat mengalami regresi, dan kualitas moral dapat berubah karena tekanan situasi. Karena itu, transformasi harus dipahami sebagai proses dinamis yang memerlukan pembaruan terus-menerus.

Namun demikian, terdapat suatu struktur arah yang dapat dirumuskan: Hakikat → Iman → Ma'rifat → Takhalluq → Akhlak → Adab → Ihsan → Rahmah → Kemaslahatan. Rangkaian tersebut bukan klaim bahwa satu tokoh tertentu telah merumuskan seluruh hubungan tersebut dalam bentuk yang sama. Ia merupakan konstruksi sintesis monograf yang mempertemukan sejumlah warisan konseptual ke dalam model transformasional. Kontribusinya bukan penciptaan konsep-konsep tersebut, melainkan rekonstruksi hubungan di antara konsep-konsep yang secara tradisional sering dibahas dalam medan yang berbeda.

Hakikat menyediakan pertanyaan eksistensial. Iman memberi orientasi keyakinan. *Ma'rifat* memperdalam orientasi menjadi kesadaran ilahiah. *Takhalluq* mengubah kesadaran menjadi proses pembentukan diri. Akhlak menjadi manifestasi karakter. Adab mengatur manifestasi tersebut secara tepat dalam relasi. *Ihsan* mengintegrasikan keseluruhan kualitas. *Rahmah* mengarahkannya kepada yang lain. Kemaslahatan menjadikan dampak transformasi dapat dibaca dalam kehidupan bersama.

Model tersebut memiliki nilai teoritis karena menjelaskan mekanisme, bukan hanya daftar konsep. Satu tahap tidak sekadar ditempatkan berdampingan dengan tahap lain, melainkan diberi fungsi dalam proses perubahan. Inilah yang membedakan model transformasional dari katalog istilah spiritual. Model ini juga memiliki implikasi antropologis. Manusia tidak dipandang sebagai makhluk yang

selesai pada saat lahir, memperoleh pendidikan, atau mencapai kedewasaan biologis. Ia merupakan *being-in-transformation*: makhluk yang selalu dapat bergerak menuju integrasi atau mengalami fragmentasi. Kesempurnaan dalam konteks ini bukan keadaan tanpa keterbatasan, melainkan kemampuan untuk terus mengarahkan keterbatasan menuju kebaikan.

Istilah *insān mutakhalliq* juga harus dibedakan dari klaim *insān kāmil* dalam tradisi metafisika tertentu. Monograf ini tidak sedang membangun doktrin metafisika mengenai manusia sempurna secara absolut. Fokusnya lebih terbatas dan lebih dapat dipertanggungjawabkan: membangun model etis-spiritual mengenai manusia yang terus mengaktualisasikan nilai melalui transformasi karakter dan relasi sosial.

Dalam konteks masa depan, model tersebut dapat menjadi dasar dialog antara tasawuf, pendidikan karakter, psikologi spiritual, etika profesi, kepemimpinan, dan teori pembangunan manusia. Nilai model terletak pada kemampuannya menghubungkan interioritas manusia dengan konsekuensi sosial kehidupannya. Kebaruan pada tahap ini berada terutama pada tingkat rekonstruksi dan model konseptual, bukan klaim pengembangan teori yang sepenuhnya baru. Model tersebut baru secara konstruktif dalam monograf karena hubungan antarkonsepnya dirumuskan sebagai mekanisme transformasi yang utuh.

Kebaruan dan Kontribusi Konseptual

Kebaruan monograf ini harus dinyatakan secara proporsional. Tidak terdapat alasan akademik yang memadai untuk menyebut seluruh

konstruksi *insān mutakhalliq* sebagai teori yang belum pernah ada. Konsep iman, *ma'rifat*, *takhalluq*, akhlak, adab, *ihsān*, *rahmah*, dan *maṣlaḥah* memiliki sejarah intelektual yang panjang. Sebagian bahkan telah menjadi unsur sentral dalam tradisi teologi, fikih, filsafat, dan tasawuf.

Karena itu, kontribusi konseptual monograf berada terutama pada tingkat sintesis, rekonstruksi, dan pengembangan model. Yang dikembangkan bukan bahan dasarnya, melainkan hubungan sistematis di antara bahan-bahan tersebut.

Pertama, monograf merekonstruksi hubungan antara epistemologi dan etika. *Ma'rifat* tidak diposisikan sebagai pengetahuan yang berhenti pada kontemplasi, tetapi sebagai kesadaran yang memiliki konsekuensi pembentukan karakter. Dengan demikian, pengetahuan spiritual memperoleh dimensi transformasional.

Kedua, monograf menempatkan *takhalluq* sebagai mekanisme mediasi. Ia menghubungkan keyakinan dan kesadaran dengan karakter. Ini penting karena banyak pembahasan mengenai spiritualitas bergerak langsung dari keyakinan menuju perilaku tanpa menjelaskan bagaimana perubahan internal berlangsung.

Ketiga, monograf mengintegrasikan akhlak dan adab. Akhlak dipahami sebagai manifestasi kualitas karakter, sedangkan adab menjelaskan ketepatan relasional dari manifestasi tersebut. Integrasi ini mencegah moralitas menjadi sekadar daftar kebajikan individual.

Keempat, *ihsān* ditempatkan sebagai prinsip integratif. Ia menyatukan kualitas batin, tindakan, niat, dan kesadaran akan kehadiran Allah. Kelima, *rahmah* diposisikan sebagai mekanisme relasional yang membawa transformasi keluar dari ruang individual.

Keenam, *kemaslahatan* dirumuskan sebagai orientasi sosial dari seluruh proses.

Dengan demikian, kontribusi utama dapat dirumuskan melalui proposisi:

Manusia menjadi mutakhalliq bukan semata-mata karena memiliki akhlak terpuji, tetapi karena mengalami proses transformasional yang mengintegrasikan kesadaran eksistensial, iman, ma'rifat, pembentukan karakter, adab, ihsan, rahmah, dan orientasi kemaslahatan.

Proposisi tersebut memiliki kebaruan pada tingkat rekonstruktif. Ia tidak mengklaim bahwa setiap unsur adalah baru. Kebaruannya terletak pada hubungan sistemik dan mekanisme transformasional yang dibangun di antara unsur-unsur tersebut.

Kontribusi kedua bersifat antropologis. Model ini menolak pemisahan tajam antara manusia spiritual dan manusia sosial. Kesempurnaan spiritual justru diukur melalui kemampuan menghadirkan nilai transenden dalam dunia relasional. Kontribusi ketiga bersifat futuristik: model ini menawarkan kriteria normatif untuk menilai kemajuan manusia bukan hanya berdasarkan kecerdasan, produktivitas, atau kekuasaan, tetapi berdasarkan kapasitas transformasional dan kemampuannya menghasilkan kemaslahatan.

Dalam konteks pemikiran Yedi Supriadi, karya-karya yang tersedia menunjukkan perhatian terhadap konsep diri Islami, psikologi transpersonal, spiritualitas, tasawuf, pembentukan karakter, dan transformasi diri.[821] Monograf ini menempatkan kontribusi tersebut sebagai salah satu sumber kontemporer yang berdialog dengan tradisi lebih panjang, bukan sebagai satu-satunya asal-usul model yang dibangun.[822]

Karena itu, tingkat kebaruan yang paling dapat dipertanggungjawabkan adalah **rekonstruksi konseptual yang menghasilkan model teoretis awal**. Pengembangan menuju teori yang lebih kuat masih memerlukan pengujian konseptual, dialog lintas disiplin, dan pengembangan indikator transformasi yang tidak mereduksi kedalaman spiritual menjadi ukuran psikometrik sederhana.

Batas Teologis Takhalluq

Setiap konstruksi mengenai *takhalluq* harus melewati batas teologis yang ketat. Tanpa batas tersebut, istilah "berakhlak dengan akhlak Allah" dapat disalahpahami sebagai klaim bahwa manusia dapat memiliki sifat-sifat Allah secara identik. Pemahaman semacam itu tidak dapat diterima dalam kerangka tauhid yang mempertahankan perbedaan ontologis antara Allah dan makhluk.

Persoalan ini bukan sekadar masalah terminologi. Ia menyentuh struktur dasar teologi Islam. Allah adalah al-Khāliq, sedangkan manusia adalah makhluk dan *'abd*. Kesempurnaan Allah bersifat mutlak, sedangkan kualitas manusia bersifat terbatas, diperoleh, berubah, dan bergantung. Karena itu, *takhalluq* tidak berarti manusia "menjadi seperti Allah" dalam pengertian ontologis.

Kajian akademik tentang al-Ghazālī menunjukkan bahwa persoalan ini memang menjadi bagian penting dari doktrin *takhalluq*. Al-Ghazālī mempertahankan jarak yang tidak dapat dijembatani antara Tuhan dan hamba, sekaligus membuka ruang bagi manusia untuk memperoleh kebajikan yang berkaitan dengan nama-nama ilahi dalam kapasitas manusia.[823] Bahkan istilah *takhalluq* sendiri digunakan dengan kehati-hatian dan tidak dimaksudkan sebagai bukti tekstual yang berdiri

sendiri.[824] Karena itu, ungkapan *takhalluq bi-akhlāq Allāh* juga harus diperlakukan secara akademik dengan kehati-hatian. Ungkapan tersebut populer dalam literatur etika dan tasawuf, tetapi tidak semestinya langsung dinisbatkan sebagai hadis Nabi ﷺ. Kajian hadis yang dirujuk dalam studi akademik mengenai al-Ghazālī menunjukkan bahwa atribusi ungkapan tersebut sebagai hadis tidak memenuhi standar kritik hadis dan dipandang tidak memiliki dasar hadis yang dapat diterima.[825]

Batas ini justru memperkuat konstruksi *insān mutakhalliq*. Jika manusia tidak dapat menjadi Tuhan, maka transformasi manusia harus dipahami sebagai penyempurnaan kapasitas kemanusiaannya dalam orientasi kepada Allah. Manusia menjadi lebih adil, lebih penyayang, lebih sabar, lebih pemaaf, dan lebih bijaksana bukan karena ia memperoleh sifat ketuhanan secara dzati, tetapi karena ia mengaktualisasikan kebajikan sesuai kapasitas makhluk dan tuntunan wahyu.

Pembatasan ini juga menghindarkan *takhalluq* dari pembacaan *hulūl* atau *ittiḥād*. Transformasi spiritual tidak menghapus subjek manusia. Bahkan semakin matang kesadaran kehambaan, semakin jelas perbedaan antara Allah dan manusia.

Secara filosofis, batas tersebut menghasilkan paradoks yang produktif: manusia diarahkan kepada kesempurnaan moral tanpa pernah menjadi sempurna secara ontologis. Ia bergerak mendekati kesempurnaan etis tetapi tetap berada dalam kondisi kefakiran ontologis sebagai makhluk. Justru ketegangan inilah yang memungkinkan *takhalluq* tetap menjadi proses, bukan klaim pencapaian absolut. Dalam kerangka monograf, batas teologis tersebut

menjadi prinsip pengaman seluruh model. *Ma'rifat* tidak menjadi peleburan ontologis; *takhalluq* tidak menjadi peniruan literal terhadap Allah; *ihsān* tidak menjadi klaim kesempurnaan; dan *insān mutakhalliq* tidak menjadi manusia yang menghapus status kehambaannya.

Dengan demikian, batas teologis bukan penghalang terhadap pengembangan konsep, melainkan syarat agar pengembangan tersebut tetap sahih. Kebaruan yang tidak memiliki disiplin teologis justru akan kehilangan dasar keislamannya.

Batas Akademik dan Ruang Pengembangan Teori

Konstruksi *insān mutakhalliq* memiliki kekuatan sebagai model sintesis, tetapi tidak boleh dinyatakan melampaui kapasitas epistemiknya. Monograf ini membangun hubungan konseptual; ia belum dengan sendirinya membuktikan bahwa hubungan tersebut merupakan hukum universal perkembangan manusia.

Batas pertama terletak pada kompleksitas manusia. Transformasi spiritual tidak berlangsung melalui tahapan yang selalu linear. Manusia dapat bergerak maju dan mundur, mengalami konflik batin, berada dalam kondisi sosial yang berbeda, dan memiliki kemampuan reflektif yang tidak sama. Karena itu, diagram transformasi tidak boleh dipahami sebagai algoritma perkembangan manusia.

Batas kedua berkaitan dengan persoalan pengukuran. Konsep seperti *ma'rifat*, *takhalluq*, *ihsān*, dan *rahmah* memiliki dimensi batin yang tidak seluruhnya dapat ditangkap oleh instrumen kuantitatif. Upaya mengoperasionalkannya harus dilakukan secara hati-hati agar tidak mengubah konsep spiritual menjadi sekadar skor psikologis.

Batas ketiga adalah persoalan lintas tradisi. Konsep-konsep tersebut memiliki sejarah yang kompleks dalam teologi, tasawuf, filsafat, etika, dan fikih. Model monograf merupakan hasil rekonstruksi tertentu, bukan representasi tunggal atas keseluruhan tradisi Islam.

Batas keempat menyangkut dialog dengan psikologi kontemporer. Karya Yedi Supriadi memperlihatkan upaya mempertemukan tasawuf, spiritualitas, psikologi, dan pembentukan karakter.[826] Karya-karya tersebut membuka ruang dialog produktif, tetapi dialog antara kategori spiritual dan kategori psikologis tetap membutuhkan ketelitian epistemologis agar tidak terjadi penyamaan konsep yang sebenarnya berbeda.[827]

Ruang pengembangan teori karena itu terbuka pada beberapa arah. Pertama, diperlukan penelitian konseptual yang membandingkan model ini dengan teori perkembangan moral, psikologi kepribadian, psikologi transpersonal, dan teori *virtue ethics*. Kedua, diperlukan penelitian historis untuk menelusuri apakah hubungan antara setiap tahap dalam model memiliki paralel eksplisit dalam karya-karya klasik atau merupakan hasil rekonstruksi modern.

Ketiga, perlu dikembangkan kerangka evaluasi yang dapat membedakan perubahan perilaku sementara dari perubahan karakter. Keempat, diperlukan studi mengenai bagaimana model tersebut bekerja dalam pendidikan, kepemimpinan, kehidupan keluarga, organisasi, dan kehidupan digital.

Kelima, pengembangan teori harus menguji kemungkinan hubungan non-linear. Bisa jadi *rahmah* memperdalam *ma'rifat*; pengalaman *ihsān* dapat memperkuat iman; kegagalan moral dapat memicu muhasabah yang memperdalam kesadaran eksistensial.

Dengan demikian, model yang pada tahap awal digambarkan linear dapat dikembangkan menjadi sistem transformasional yang bersifat sirkular dan refleksif.

Pada tingkat ini, monograf menawarkan model teoretis awal, bukan teori yang telah selesai. Klaim tersebut justru merupakan bentuk integritas akademik. Teori yang kuat tidak lahir dari keberanian menyebut sesuatu sebagai teori, melainkan dari kemampuan menunjukkan konsep, mekanisme, batas, kondisi penerapan, dan kemungkinan pengujiannya.

Ruang pengembangan paling menjanjikan berada pada penyelidikan mengenai mekanisme transformasi: bagaimana keyakinan menjadi kesadaran, bagaimana kesadaran menjadi disposisi, bagaimana disposisi menjadi karakter, dan bagaimana karakter menghasilkan tindakan relasional yang berkelanjutan. Pertanyaan tersebut dapat menjadi agenda pengembangan teori pada tahap berikutnya. Dengan demikian, keterbatasan model bukan kelemahan yang harus disembunyikan. Ia merupakan bagian dari arsitektur akademiknya. Model yang mengetahui batasnya memiliki peluang lebih besar untuk dikembangkan secara ilmiah daripada klaim teori yang sejak awal menganggap dirinya telah final.

Arah Pengembangan Pemikiran

Konstruksi *insān mutakhalliq* membuka arah pengembangan pemikiran yang melampaui pembahasan tasawuf sebagai disiplin spiritual individual. Tantangan utama masa depan adalah bagaimana prinsip transformasi manusia dapat diterjemahkan ke dalam berbagai bidang kehidupan tanpa kehilangan kedalaman teologisnya.

Arah pertama adalah pendidikan. Pendidikan yang hanya menghasilkan kecerdasan kognitif tidak cukup untuk menghadapi dunia yang semakin kompleks. Model *insān mutakhalliq* memungkinkan pendidikan dipahami sebagai proses perubahan hubungan antara pengetahuan, kesadaran, karakter, dan tanggung jawab. Pengetahuan tidak lagi menjadi tujuan final, tetapi bahan bagi pembentukan manusia yang mampu menggunakan kecerdasannya secara etis.

Arah kedua adalah kepemimpinan. Pemimpin transformatif tidak cukup memiliki kompetensi teknis. Ia memerlukan integritas batin, kemampuan mengendalikan diri, adab terhadap kekuasaan, dan orientasi kemaslahatan. Dalam kerangka ini, *takhalluq* dapat dikembangkan menjadi etika kepemimpinan yang menghubungkan karakter personal dengan dampak sosial.

Arah ketiga adalah kehidupan digital. Teknologi memperluas kemampuan manusia, tetapi sekaligus memperbesar kapasitas manipulasi, kecanduan, polarisasi, dan produksi informasi yang tidak bertanggung jawab. *Insān mutakhalliq* memberikan prinsip bahwa kemampuan teknologis harus tunduk kepada integritas karakter. Semakin besar daya yang dimiliki manusia, semakin besar tuntutan adabnya.

Arah keempat adalah ekonomi dan pembangunan. Kemaslahatan mengharuskan pembangunan dinilai bukan hanya berdasarkan pertumbuhan, tetapi juga berdasarkan dampaknya terhadap martabat manusia, keadilan, lingkungan, dan keberlanjutan. Dalam kerangka tersebut, *rahmah* memberikan orientasi relasional dan *maṣlaḥah* memberikan orientasi kebijakan. Arah kelima adalah dialog antara tasawuf dan ilmu manusia. Karya-karya Yedi Supriadi memperlihatkan

upaya mempertautkan spiritualitas, tasawuf, psikologi, kesehatan mental, dan pembentukan diri.[828] Upaya tersebut dapat dikembangkan lebih jauh melalui dialog kritis dengan psikologi kontemporer, ilmu pendidikan, filsafat moral, ilmu sosial, dan studi agama.[829]

Pada tingkat yang lebih filosofis, arah pengembangan pemikiran ini mengembalikan pertanyaan mengenai "manusia macam apa yang hendak dibentuk oleh peradaban?" Peradaban modern cenderung mengukur kemajuan melalui kapasitas produksi, inovasi, kecepatan, dan penguasaan teknologi. Model *insān mutakhalliq* mengusulkan ukuran yang berbeda: kemajuan harus dinilai pula dari kemampuan manusia mengendalikan kekuasaan, memelihara martabat, memperluas rahmah, dan menghasilkan kemaslahatan.

Di sinilah model tersebut memperoleh relevansi masa depan. Masa depan manusia tidak hanya ditentukan oleh teknologi yang diciptakan, tetapi oleh karakter manusia yang menggunakannya. Teknologi dapat memperbesar kebijaksanaan atau kebodohan, kasih sayang atau kekerasan, keadilan atau manipulasi. Karena itu, persoalan terdalam masa depan tetap merupakan persoalan antropologis: manusia macam apa yang akan mengendalikan kemampuan tersebut?

Rangkaian transformasional yang dibangun monograf dapat dirumuskan kembali sebagai berikut:

Hakikat → Iman → Ma'rifat → Takhalluq → Akhlak → Adab → Ihsan → Rahmah → Kemaslahatan.

Rangkaian ini tidak dimaksudkan sebagai dogma perkembangan spiritual yang kaku. Ia merupakan model heuristik yang menjelaskan arah transformasi. Hakikat memberi pertanyaan; iman memberi orientasi; *ma'rifat* memberi kedalaman; *takhalluq* memberi

mekanisme; akhlak memberi bentuk karakter; adab memberi ketepatan relasional; *ihsān* memberi integrasi; *rahmah* memberi orientasi kemanusiaan; dan kemaslahatan memberi tujuan sosial.

Pada titik inilah istilah *insān mutakhalliq* memperoleh makna penuh. Ia bukan manusia yang telah selesai, melainkan manusia yang menjadikan transformasi sebagai modus keberadaannya. Ia terus belajar, menyadari, memperbaiki, menghaluskan karakter, menata relasi, memperluas kasih sayang, dan mengarahkan kehidupannya kepada kemaslahatan.

Kebaruan akhir monograf ini karena itu dapat disebut sebagai model transformasional-rekonstruktif tentang manusia. Ia tidak menggantikan tradisi yang telah ada, melainkan menyusun kembali sejumlah warisan konseptual ke dalam suatu arsitektur yang memungkinkan dialog antara spiritualitas, etika, psikologi, pendidikan, dan persoalan manusia masa depan.

Proposisi akhirnya ialah bahwa manusia transformatif dalam perspektif Islam tidak mencapai kesempurnaan dengan meninggalkan kemanusiaannya, tetapi dengan memurnikan, mengintegrasikan, dan mengarahkan kapasitas kemanusiaannya kepada penghambaan, kebajikan, rahmah, dan kemaslahatan. Di dalam struktur inilah *takhalluq* menemukan makna paling produktif: bukan menjadi Tuhan, melainkan menjadi manusia yang semakin sadar akan kehambaannya dan semakin nyata manfaat keberadaannya bagi kehidupan.

Catatan Akhir

[1] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan pengabdian kepada Allah sebagai orientasi fundamental keberadaan manusia.

[2] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥashr 59: 19. Ayat ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara kelupaan terhadap Allah dan keterasingan manusia dari kesadaran mengenai dirinya.

[3] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami, laman karya penulis, tahun publikasi tidak dicantumkan. Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsep diri dalam perspektif Islam sebagai konstruksi yang mencakup dimensi psikologis, sosial, dan spiritual serta diarahkan kepada pengenalan dan pengabdian kepada Allah.

[4] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan untuk memberikan dasar bagi pembahasan mengenai keterbatasan epistemologis manusia dalam memahami dimensi rūḥ dan realitas yang melampaui kemampuan pengetahuannya.

[5] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami, laman karya penulis, tahun publikasi tidak dicantumkan. Sumber ini relevan untuk menjelaskan hubungan konseptual antara konsep diri, ma'rifah, pengabdian, dan pembentukan karakter religius.

[6] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā, ed. Muhammad Muṣṭafā Abū al-'Ulā (Kairo: Maktabat al-Jindī, 1968). Karya ini digunakan untuk membahas hubungan antara pengenalan terhadap nama-nama Allah dan orientasi etis manusia; keberadaan edisi tersebut dapat diverifikasi dalam bibliografi karya-karya al-Ghazālī.

[7] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā," Journal of Islamic Ethics 4, no. 1–2 (2020): 155–200. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan problem teologis takhalluq, terutama kebutuhan mempertahankan perbedaan antara Allah dan manusia sambil menjelaskan relevansi etis nama-nama ilahi bagi pembentukan kebajikan manusia.

[8] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bagi pembahasan mengenai penyucian jiwa dan tanggung jawab manusia dalam membentuk kualitas batinnya.

[9] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf, laman karya penulis, tahun publikasi tidak dicantumkan. Karya ini digunakan untuk menempatkan akhlak, moral, etika, dan tasawuf dalam hubungan dengan penyucian diri serta kedekatan spiritual kepada Allah.

[10] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad Aḥmad, hadis tentang pertanyaan kepada 'Ā'ishah mengenai akhlak Rasulullah ﷺ, no. 25302 dalam salah satu penomoran yang terverifikasi. Riwayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa akhlak Nabi ﷺ dipahami oleh 'Ā'ishah dalam keterkaitannya dengan al-Qur'an; riwayat tersebut dinilai memiliki sanad sahih oleh Shu'ayb al-Arna'ūṭ dalam Takhrīj al-Musnad.

[11] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam, karya penulis, informasi penerbitan yang tersedia pada sumber daring penulis. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk melihat perhatian Yedi Supriadi terhadap fitrah, insān kāmil, tazkiyat al-nafs, pembentukan karakter, dan pendidikan Islam yang integratif.

[12] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini kembali digunakan secara khusus untuk membangun dimensi adab epistemik, yakni kesadaran bahwa pengetahuan manusia memiliki batas dan tidak seluruh realitas berada dalam jangkauan pengetahuan manusia.

[13] Al-Albānī, Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah, penilaian terhadap ungkapan "takhallaqū bi-akhlāq Allāh," no. 2822. Sumber ini digunakan hanya untuk memverifikasi bahwa ungkapan tersebut tidak dapat diperlakukan begitu saja sebagai hadis Nabi ﷺ. Penilaian serupa mengenai ketiadaan dasar hadis bagi ungkapan tersebut juga dicatat dalam sumber-sumber fatwa dan kajian hadis yang membahas persoalan atribusinya.

[14] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā," Journal of Islamic Ethics 4, no. 1–2 (2020): 155–200. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan bahwa pemikiran al-Ghazālī mengenai takhalluq berusaha menjaga jarak ontologis antara Tuhan dan hamba sekaligus mempertahankan kemungkinan pembentukan kebajikan manusia berdasarkan refleksi terhadap nama-nama ilahi.

[15] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā, ed. Muhammad Muṣṭafā Abū al-'Ulā (Kairo: Maktabat al-Jindī, 1968). Sumber ini digunakan untuk dasar primer pembahasan tentang hubungan nama-nama ilahi, kebajikan, dan batas teologis takhalluq.

[16] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan sebagai pijakan normatif untuk mengembangkan proposisi bahwa perubahan kondisi manusia berkaitan dengan perubahan yang berlangsung dalam dirinya, tanpa mereduksinya menjadi formula psikologis sederhana.

[17] Yedi Supriadi, Psikologi Perkembangan Islami, karya penulis, informasi tahun publikasi tidak dicantumkan pada laman sumber yang digunakan. Karya ini relevan untuk melihat perkembangan manusia sebagai proses yang mencakup dimensi fisik, mental, dan spiritual serta tahapan pencarian jati diri.

[18] Mukhtar H. Ali, "Futuwwa as the Noblest Character Traits (Makārim al-Akhlāq) in Anṣārī's Manāzil al-Sā'irīn with al-Kāshānī's Commentary," Journal of Islamic Ethics 4, no. 1–2 (2020): 8–24. Artikel ini digunakan untuk memperjelas hubungan antara futuwwa, penaklukan ego, perjalanan spiritual, dan makārim al-akhlāq dalam tradisi Anṣārī dan al-Kāshānī.

[19] Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad Aḥmad, hadis tentang pernyataan 'Ā'ishah bahwa akhlak Rasulullah ﷺ adalah al-Qur'an, no. 25302 dalam salah satu penomoran yang terverifikasi. Riwayat ini digunakan sebagai dasar tekstual untuk memahami keteladanan profetik sebagai perwujudan nilai-nilai al-Qur'an dalam karakter dan tindakan.

[20] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menjelaskan bahwa pengabdian kepada Allah merupakan orientasi fundamental penciptaan manusia.

[21] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami, laman resmi penulis. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara konsep diri, dimensi spiritual manusia, pengenalan kepada Allah, dan orientasi pengabdian.

[22] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan perhatian tasawuf al-Ghazālī terhadap hati, jiwa, akal, dan pembinaan kehidupan batin.

[23] Tinjauan Status Hadits "Man Arafa Nafsahu Arafa Rabbahu", NU Online, 2018. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan kehati-hatian dalam menisbatkan ungkapan tersebut sebagai hadis Nabi serta mencatat perbedaan penilaian ulama mengenai asal-usulnya.

[24] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual untuk membahas hubungan antara kelupaan terhadap Allah dan kehilangan kejernihan pengenalan terhadap diri.

[25] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Krisis Identitas Islami, laman resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi pembacaan Yedi Supriadi mengenai krisis identitas sebagai persoalan yang memiliki dimensi psikologis sekaligus spiritual.

[26] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan kerangka al-Ghazālī mengenai qalb, rūḥ, nafs, dan ʿaql dalam pembahasan kehidupan batin manusia.

[27] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan untuk menegaskan keterbatasan epistemologis manusia dalam memahami dimensi terdalam keberadaannya.

[28] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Biografi dan Pemikiran, laman resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi gagasan Yedi mengenai jiwa sebagai unsur pembentukan jati diri serta tiga fase pembentukan kepribadian yang dipaparkan olehnya.

[29] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk memahami medan konseptual nafs, qalb, rūḥ, dan ʿaql dalam kerangka pembinaan kehidupan batin dan moral manusia.

[30] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Biografi dan Pemikiran, laman resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi pemaknaan Yedi mengenai Nurrunnafsi atau cahaya jiwa sebagai unsur dalam pembentukan jati diri dan perilaku.

[31] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk membahas konsep fiṭrah sebagai bagian dari antropologi Qur'ani dan orientasi dasar manusia kepada agama yang lurus.

[32] Al-Qur'an, Q.S. al-Aʿrāf 7: 172. Ayat ini digunakan untuk membahas gagasan tentang mīthāq primordial dan orientasi manusia kepada pengakuan atas ketuhanan Allah.

[33] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam, laman resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan yang dibuat Yedi antara ontologi manusia, fiṭrah, insān kāmil, dan tazkiyat al-nafs dalam pendidikan Islam.

[34] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan untuk membangun argumen mengenai hubungan antara kelupaan terhadap Allah dan kehilangan orientasi dalam pengenalan diri.

[35] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Krisis Identitas Islami, laman resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan gagasan Yedi mengenai krisis identitas sebagai disorientasi spiritual serta perlunya hubungan antara aspek rasional dan spiritual dalam proses pemulihan.

[36] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Krisis Identitas Islami, laman resmi penulis. Sumber yang sama digunakan untuk mengidentifikasi penggunaan konsep takhallī, taḥallī, dan tajallī dalam penjelasan Yedi mengenai perjalanan penyucian jiwa.

[37] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara pembinaan kehidupan batin, muḥāsabah, penyucian jiwa, dan pembentukan akhlak dalam perjalanan spiritual.

[38] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan penghambaan kepada Allah sebagai arah fundamental perjalanan manusia.

[39] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami, laman resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara konsep diri, pengenalan kepada Allah, dzikir, pengabdian, dan pembentukan kepribadian religius dalam pemikiran Yedi.

[40] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Krisis Identitas Islami, laman resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk mengidentifikasi penggunaan istilah takhallī, taḥallī, dan tajallī dalam kerangka perjalanan penyucian jiwa yang dipaparkan Yedi; penjelasan mengenai batas ontologis antara Allah dan manusia merupakan konstruksi analitis monograf ini.

[41] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 21. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual bagi hubungan antara perintah beribadah, penciptaan manusia, dan pengenalan Allah sebagai Rabb yang menciptakan manusia. (Quran.com)

[42] Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Al-'Ubudiyyah: Being a True Slave of Allah, penerjemah Nasiruddin al-Khattab (London: Ta-Ha Publishers, 1999). Karya ini digunakan untuk menjelaskan keluasan konsep ibadah sebagai kategori yang mencakup dimensi lahir dan batin kehidupan manusia. (Ta-Ha Publishers)

[43] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan utama untuk menjelaskan ibadah sebagai orientasi fundamental penciptaan jin dan manusia. (Korpus Al-Qur'an)

[44] Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Al-'Ubudiyyah: Being a True Slave of Allah, penerjemah Nasiruddin al-Khattab (London: Ta-Ha Publishers, 1999). Karya ini digunakan untuk menghubungkan kesempurnaan kehambaan dengan cinta kepada Allah serta pemurnian orientasi batin manusia. (Ta-Ha Publishers)

[45] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami. Informasi mengenai karya dan uraian pokoknya tersedia pada laman resmi penulis; data penerbitan yang lebih lengkap tidak dicantumkan pada sumber resmi yang diperiksa. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan bagaimana konsep diri manusia dibaca dalam kaitannya dengan ibadah, pengenalan kepada Allah, dan orientasi spiritual. (Yedi Supriadi)

[46] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 21. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan konseptual antara 'ibādah, penciptaan manusia, dan penyebutan Allah sebagai Rabb. (Quran.com)

[47] Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Al-'Ubudiyyah: Being a True Slave of Allah, penerjemah Nasiruddin al-Khattab (London: Ta-Ha Publishers, 1999). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsekuensi praktis dan batiniah dari hubungan kehambaan kepada Allah. (Ta-Ha Publishers)

[48] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 79. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai larangan mengalihkan kehambaan manusia kepada manusia serta pentingnya orientasi rabbāniyyah. (Quran.com)

[49] Al-Qur'an, Q.S. Fāṭir 35: 15. Ayat ini digunakan sebagai dasar ontologis mengenai kebutuhan manusia kepada Allah dan kemahakayaan Allah yang tidak bergantung kepada makhluk. (Islam Awakened)

[50] Al-Qur'an, Q.S. Fāṭir 35: 15. Ayat ini digunakan sebagai landasan ontologis mengenai kefakiran dan ketergantungan manusia kepada Allah serta kemahakayaan Allah. (Islam Awakened)

[51] Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Al-‘Ubudiyyah: Being a True Slave of Allah, penerjemah Nasiruddin al-Khattab (London: Ta-Ha Publishers, 1999). Sumber ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara kehambaan, kefakiran kepada Allah, dan pembebasan manusia dari ketergantungan absolut kepada makhluk. (Ta-Ha Publishers)

[52] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami. Data bibliografis penerbitan tidak dicantumkan secara lengkap pada laman resmi penulis yang diperiksa. Sumber ini digunakan untuk menghubungkan pembentukan konsep diri dengan orientasi kepada Allah, ibadah, dan pengabdian. (Yedi Supriadi)

[53] Al-Qur’an, Q.S. al-Insān 76: 3. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa manusia diberi petunjuk sekaligus berada dalam kapasitas untuk meresponsnya secara berbeda, sehingga pilihan memiliki dimensi moral. (Korpus Al-Qur'an)

[54] Al-Qur’an, Q.S. al-Kahf 18: 29. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai pilihan manusia sekaligus konsekuensi moral yang mengikuti pilihan tersebut. (Quran.com)

[55] Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Al-‘Ubudiyyah: Being a True Slave of Allah, penerjemah Nasiruddin al-Khattab (London: Ta-Ha Publishers, 1999). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara kehambaan, cinta, kehendak, dan kebebasan manusia dari penghambaan kepada selain Allah. (Ta-Ha Publishers)

[56] Hamdan Maghribi, Alfina Hidayah, dan Arikhah Arikhah, “Ibn Taimiyyah dan Rancang Bangun Taṣawuf Salafi,” Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf, Vol. 8, No. 2 (2022). Artikel ini digunakan sebagai sumber sekunder untuk menempatkan pemikiran Ibn Taymiyyah mengenai tasawuf dan praktik spiritual dalam konteks kritiknya terhadap penyimpangan dan penekanannya pada keterikatan tasawuf dengan syariat. (Journal IAIN Kudus)

[57] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 70. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai kemuliaan dan martabat yang dianugerahkan Allah kepada manusia. (Islam Awakened)

[58] Al-Qur’an, Q.S. Āli ‘Imrān 3: 79. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa manusia, termasuk pemilik otoritas keagamaan, tidak boleh menempatkan dirinya sebagai objek penghambaan yang menggantikan Allah. (Quran.com)

[59] Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Al-‘Ubudiyyah: Being a True Slave of Allah, penerjemah Nasiruddin al-Khattab (London: Ta-Ha Publishers, 1999). Karya ini digunakan untuk memahami kehambaan kepada Allah sebagai orientasi yang memuliakan manusia dan membebaskannya dari penghambaan kepada selain Allah. (Ta-Ha Publishers)

[60] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami. Data penerbitan lengkap tidak dicantumkan pada laman resmi penulis yang diperiksa. Sumber ini digunakan untuk menghubungkan konsep diri dengan orientasi kepada Allah, pengabdian, dan pembentukan identitas spiritual manusia. (Yedi Supriadi)

[61] Al-Qur’an, Q.S. al-Tīn 95: 4. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai penciptaan manusia dalam bentuk yang baik dan sebagai dasar untuk membedakan antara potensi kemanusiaan dan aktualisasinya. (Korpus Al-Qur'an)

[62] Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, Al-‘Ubudiyyah: Being a True Slave of Allah, penerjemah Nasiruddin al-Khattab (London: Ta-Ha Publishers, 1999). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara penyempurnaan kehambaan, cinta kepada Allah, dan pembentukan kehidupan spiritual manusia. (Ta-Ha Publishers)

[63] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami. Data bibliografis penerbitan lengkap tidak dicantumkan pada laman resmi penulis yang diperiksa. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan hubungan antara konsep diri, pengenalan kepada Allah, pengabdian, dan pembentukan karakter religius. (Yedi Supriadi)

[64] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Data tahun dan penerbitan lengkap tidak dicantumkan pada laman resmi penulis yang diperiksa. Sumber ini digunakan untuk menguatkan pembacaan mengenai keterkaitan akhlak, pembinaan spiritual, dan transformasi manusia dalam perspektif tasawuf kontemporer. (Yedi Supriadi)

[65] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini menjadi landasan epistemologis untuk menegaskan keterbatasan manusia dalam mengetahui hakikat ruh dan mencegah pembahasan metafisik mengenai ruh dari klaim pengetahuan yang melampaui wahyu.

[66] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥijr 15: 29. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan ruh dengan penciptaan dan pemuliaan manusia, dengan tetap mempertahankan perbedaan ontologis antara Allah sebagai Pencipta dan manusia sebagai makhluk.

[67] Yedi Supriadi, "Filsafat Ruh (Sirrul Asrar)," situs resmi Yedi Supriadi. Tulisan ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan konstruksi hubungan ruh, nafs, dan jasad dalam pemikiran Yedi Supriadi.

[68] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai 'ajā'ib al-qalb. Karya ini digunakan untuk menjelaskan arsitektur batin manusia dan penggunaan konseptual qalb, rūḥ, nafs, dan 'aql dalam antropologi spiritual al-Ghazālī.

[69] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini digunakan sebagai landasan utama untuk memahami nafs sebagai realitas yang dapat mengalami penyucian maupun pengotoran dan karenanya bersifat transformatif.

[70] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, bagian tentang muhlikāt dan pembinaan jiwa. Karya ini digunakan untuk menganalisis sumber-sumber penyakit batin serta kebutuhan untuk menata dorongan dan kehendak dalam proses pendidikan spiritual.

[71] Al-Qur'an, Q.S. Yūsuf 12: 53. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kecenderungan nafs kepada keburukan tanpa menjadikannya determinasi moral yang menutup kemungkinan penyucian dan perubahan.

[72] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, bagian muhlikāt, terutama pembahasan mengenai penyakit kesombongan, ujub, iri, dan kecintaan terhadap kedudukan. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan akar batin dari perilaku moral dan kebutuhan pemeriksaan motif.

[73] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, The Secret of Secrets (Sirr al-Asrār), interpreted by Tosun Bayrak (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992). Edisi ini digunakan sebagai sumber bagi uraian mengenai dimensi batin perjalanan spiritual dan kedudukan hati dalam struktur kehidupan ruhani; penggunaannya tetap memperhatikan perlunya kehati-hatian terhadap persoalan transmisi dan atribusi teks.

[74] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 43. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kondisi ketika hawa nafsu mengambil posisi dominan dan secara metaforis menjadi "tuhan" bagi orientasi hidup manusia.

[75] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7: 179. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan fungsi qalb sebagai pusat pemahaman dan sekaligus menunjukkan dimensi moral dari kemampuan mengetahui.

[76] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb. Bagian ini digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan qalb sebagai realitas lahir dan batin yang memiliki fungsi pengetahuan dan transformasi spiritual.

[77] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini menjadi dasar teologis untuk menghubungkan ketenteraman hati dengan orientasi zikir kepada Allah.

[78] Yedi Supriadi, Psikologi Spiritual (Cirebon: CV. Iman Rijajullah, 2024); Yedi Supriadi, Filsafat Qalbu (Sirrul Asrar), situs resmi Yedi Supriadi. Karya-karya tersebut digunakan untuk menempatkan pembahasan qalb dalam perkembangan pemikiran tasawuf-psikologi kontemporer Yedi Supriadi.

[79] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, bagian muhlikāt. Bagian ini digunakan untuk menganalisis struktur penyakit moral seperti kesombongan, iri, riya, kecintaan terhadap kedudukan, dan keterikatan kepada dunia.

[80] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bahwa keberhasilan manusia berkaitan dengan proses penyucian nafs, sedangkan pengotorannya membawa kerugian.

[81] Yedi Supriadi, Ketahanan Mental, situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk melihat hubungan antara kesehatan mental, pengelolaan hati dan jiwa, serta orientasi spiritual dalam pemikiran kontemporer Yedi Supriadi.

[82] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini menjadi landasan utama konsep tazkiyah sebagai penyucian dan pengembangan potensi moral nafs.

[83] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan ibadah, pembinaan jiwa, muhasabah, latihan moral, dan pembentukan akhlak dalam tradisi spiritual Islam.

[84] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam, khususnya pembahasan tentang Tazkiyatun Nafs dalam Mencapai Insan Kamil. Sumber ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk melihat tazkiyat al-nafs sebagai paradigma transformatif dalam pendidikan dan pembentukan manusia.

[85] Al-Qur'an, Q.S. al-'Ankabūt 29: 69. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara kesungguhan spiritual dan pencarian petunjuk Allah.

[86] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, terutama pembahasan pembentukan akhlak dan pendidikan jiwa. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perlunya latihan, pembiasaan, dan pengendalian diri dalam transformasi moral.

[87] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, The Secret of Secrets (Sirr al-Asrār), interpreted by Tosun Bayrak (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara dimensi lahir ibadah dan perjalanan batin dalam kerangka sufistik yang dinisbatkan kepada al-Jīlānī.

[88] Yedi Supriadi, Meditasi Islam dan Konsep Transformasi Diri, tersedia dalam himpunan karya elektronik resmi Yedi Supriadi. Sumber-sumber tersebut digunakan untuk memperlihatkan usaha kontemporer menghubungkan latihan batin, perhatian, dan transformasi diri dalam perspektif Islam.

[89] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, The Secret of Secrets (Sirr al-Asrār), interpreted by Tosun Bayrak (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992). Edisi ini digunakan sebagai sumber primer utama untuk membaca konsepsi perjalanan batin, hubungan syariat dan jalan spiritual, serta kedudukan hati dalam struktur kehidupan ruhani.

[90] Ahmad Muslimin, "Rahasia dalam Rahasia," 2016. Tulisan ini digunakan secara terbatas sebagai sumber sekunder yang memuat petikan dan penjelasan mengenai

metafora hati sebagai cermin dalam tradisi Sirr al-Asrār; penggunaannya tidak dijadikan dasar tunggal untuk menetapkan atribusi tekstual.

[91] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bagi pemahaman transformasi nafs dari keadaan yang belum tertata menuju keadaan yang mengalami penyucian.

[92] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, bagian tentang pembinaan jiwa dan akhlak. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa daya-daya manusia tidak harus dimusnahkan, tetapi perlu ditata secara proporsional melalui pendidikan moral dan spiritual.

[93] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan fungsi zikir sebagai orientasi kesadaran kepada Allah dan kaitannya dengan ketenteraman hati.

[94] Yedi Supriadi, Konsep Transformasi Diri dan Tazkiyatun Nafs, tersedia dalam himpunan karya elektronik resmi Yedi Supriadi. Sumber-sumber ini digunakan untuk memperkaya dialog antara konsep transformasi spiritual klasik dan bahasa psikologi-spiritual kontemporer.

[95] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara zikir, ketenteraman hati, dan orientasi kesadaran kepada Allah.

[96] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, terutama pembahasan mengenai pengawasan diri, pemeriksaan amal, niat, dan kehidupan batin. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan muhāsabah dan muraqabah sebagai disiplin kesadaran spiritual.

[97] Yedi Supriadi, Bimbingan Spiritualitas dan Intuisi Islam serta Spiritualitas dan Intuisi dalam Pembentukan Jati Diri, tersedia dalam himpunan karya elektronik resmi Yedi Supriadi. Karya-karya ini digunakan untuk memperkaya pembahasan mengenai hubungan spiritualitas, intuisi, kesadaran, dan pembentukan jati diri, dengan tetap membedakan pengalaman subjektif dari klaim kebenaran wahyu.

[98] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, The Secret of Secrets (Sirr al-Asrār), interpreted by Tosun Bayrak (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk menjelaskan hubungan antara pendalaman batin, penghambaan, dan praktik keagamaan dalam kerangka tasawuf yang dinisbatkan kepada al-Jīlānī.

[99] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperlihatkan bahwa identitas manusia selalu dibentuk dalam horizon nilai dan sumber moral yang lebih luas daripada ego individual. (Wikipedia)

[100] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan normatif mengenai orientasi pengabdian manusia kepada Allah dan digunakan untuk menempatkan kehambaan sebagai struktur dasar keberadaan manusia.

[101] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, ed. Elton D. Daniel dan terj. Claud Field (London: Routledge, 1991). Bagian "Knowledge of Self" digunakan untuk menjelaskan bahwa pengenalan diri dalam kerangka al-Ghazālī melampaui pengenalan terhadap tubuh dan mengarah pada pertanyaan mengenai asal, tujuan, dan hakikat manusia. (Routledge)

[102] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan negatif antara melupakan Allah dan kehilangan orientasi terhadap diri sendiri. (Quran.com)

[103] Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Penafsiran al-Qurṭubī digunakan untuk memperlihatkan bahwa "melupakan

diri" dipahami dalam hubungan dengan kegagalan manusia melakukan kebaikan bagi keselamatan dirinya. (Quran.com)

[104] Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, bagian mengenai pengetahuan manusia atas dirinya. Bagian ini digunakan untuk menegaskan bahwa pengenalan diri mengungkap kemungkinan, ketergantungan, kehinaan kehambaan, dan kebutuhan manusia kepada Allah. (The Single Monad Model of the Cosmos)

[105] Franz Magnis-Suseno, Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral (Jakarta: PT Kanisius). Karya ini digunakan untuk memperjelas hubungan konseptual antara kebebasan dan tanggung jawab, sehingga kebebasan tidak dipahami sebagai kemandirian absolut. (Google Books)

[106] Nurcholish Madjid, Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Karya ini digunakan untuk menempatkan tauhid dalam kaitannya dengan pembebasan manusia dari pengultusan terhadap selain Allah. (Katalog Paramadina)

[107] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risāla al-Qushayriyya, bagian-bagian mengenai tawakkul, yaqīn, riḍā, dan 'ubūdiyya. Sumber ini digunakan sebagai landasan primer bagi pemahaman tasawuf mengenai ketergantungan spiritual, kepercayaan kepada Allah, dan kehambaan.

[108] Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, bagian mengenai pengetahuan manusia atas dirinya. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan hubungan antara pengenalan diri, kemungkinan ontologis, kefakiran, dan ketergantungan makhluk kepada Allah. (The Single Monad Model of the Cosmos)

[109] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 30. Ayat ini menjadi landasan utama pembahasan mengenai fitrah sebagai bagian dari penciptaan manusia sekaligus orientasi kepada agama yang lurus. (Repo UIN Ar-Raniry)

[110] Nurcholish Madjid, Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Karya ini digunakan untuk mempertemukan dimensi tauhid, kemanusiaan, kebebasan, dan orientasi moral manusia dalam pemikiran Islam modern Indonesia. (Katalog Paramadina)

[111] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai pembanding internasional untuk menganalisis hubungan antara identitas, interioritas, autentisitas, dan sumber-sumber moral dalam modernitas. (Wikipedia)

[112] Syekh Dr. Yedi Supriadi, "Konsep Diri Islami," laman resmi karya Yedi Supriadi. Sumber primer kontemporer ini digunakan secara terbatas untuk menunjukkan hubungan antara konsep diri, tujuan hidup, zikir, dan orientasi spiritual kepada Allah; informasi tahun penerbitan tidak dicantumkan karena tidak tersedia secara terverifikasi pada sumber yang diperiksa. (Yedi Supriadi)

[113] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 20–21. Ayat ini digunakan untuk menempatkan diri manusia sebagai salah satu medan refleksi terhadap tanda-tanda Allah, sehingga introspeksi memperoleh dimensi spiritual dan teologis.

[114] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bagi pemahaman bahwa pengabdian kepada Allah merupakan orientasi fundamental keberadaan manusia.

[115] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risāla al-Qushayriyya, bagian mengenai ‘ubūdiyya, tawakkul, ikhlāṣ, dan maqāmāt spiritual. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kehambaan dalam tasawuf merupakan maqām etis-spiritual, bukan sekadar status formal.

[116] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, ed. Elton D. Daniel dan terj. Claud Field (London: Routledge, 1991). Sumber ini digunakan untuk memperkuat analisis mengenai pengetahuan diri, penyucian jiwa, dan hubungan antara kehidupan batin dengan orientasi kepada Allah. (Routledge)

[117] Hamka, Tasawuf Modern. Karya ini digunakan untuk memperlihatkan bahwa tasawuf dapat dipahami sebagai pembinaan jiwa yang tetap berhubungan dengan kehidupan dunia dan pembentukan karakter; pembacaan akademik terhadap karya tersebut juga menegaskan perhatian Hamka terhadap keteguhan jiwa, pembentukan akhlak, dan kebahagiaan spiritual. (Jurnal Elektronik UIKA Bogor)

[118] Martin Buber, I and Thou. Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif untuk memperjelas dimensi relasional dalam hubungan manusia dengan Tuhan, sekaligus untuk menunjukkan perbedaan antara relasi dialogis Buber dan konsep kehambaan dalam teologi Islam. (Wikipedia)

[119] Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, bagian mengenai pengetahuan manusia atas dirinya. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pengenalan diri membawa kepada kesadaran akan kemungkinan, kefakiran, kebutuhan, dan kehambaan manusia kepada Allah. (The Single Monad Model of the Cosmos)

[120] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, ed. Elton D. Daniel dan terj. Claud Field (London: Routledge, 1991), bagian “Knowledge of Self.” Sumber ini digunakan sebagai sumber primer untuk menunjukkan bahwa pengenalan diri dalam pemikiran al-Ghazālī berkaitan dengan pertanyaan tentang hakikat dan tujuan manusia. (Routledge)

[121] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risāla al-Qushayriyya, bagian mengenai mujāhada, murāqaba, dan mukhālafat al-nafs. Sumber ini digunakan untuk menempatkan pengenalan diri dalam tradisi latihan dan pengawasan batin tasawuf. (Open Library)

[122] Al-Qur’an, Q.S. Fuṣṣilat 41: 53. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa diri manusia merupakan salah satu ruang tempat tanda-tanda Allah dapat dikenali.

[123] Syekh Dr. Yedi Supriadi, “Konsep Diri Islami,” laman resmi karya Yedi Supriadi. Sumber primer kontemporer ini digunakan untuk memperlihatkan upaya menghubungkan konsep diri dengan orientasi spiritual kepada Allah; tahun penerbitan tidak dinyatakan karena tidak ditemukan secara terverifikasi pada sumber yang diperiksa. (Yedi Supriadi)

[124] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif untuk menunjukkan bahwa identitas manusia tidak dapat dilepaskan dari orientasi moral dan sumber nilai. (Wikipedia)

[125] Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, bagian mengenai ilmu pengetahuan manusia atas dirinya. Sumber primer ini digunakan untuk memperjelas hubungan antara pengenalan diri, kemungkinan ontologis, kefakiran, dan pengenalan terhadap Allah, sekaligus menjaga batas antara pengetahuan manusia dan Zat Allah. (The Single Monad Model of the Cosmos)

[126] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, ed. Elton D. Daniel dan terj. Claud Field (London: Routledge, 1991). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan

hubungan sistematis antara pengetahuan diri, pengetahuan tentang Allah, dan transformasi menuju kebahagiaan spiritual. (Routledge)

[127] Muḥyī al-Dīn Ibn ʻArabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, bagian-bagian mengenai maʻrifa dan pengetahuan manusia tentang Allah. Sumber primer ini digunakan untuk menegaskan bahwa pengetahuan manusia tentang Allah memiliki batas dan tidak identik dengan penguasaan terhadap Zat Allah. (The Single Monad Model of the Cosmos)

[128] Andi Herawati, "Concerning Ibn ʻArabī's Account of Knowledge of God (Maʻrifa) al-Haqq." Kajian ini digunakan sebagai sumber akademik sekunder untuk menjelaskan hubungan antara pengetahuan diri dan maʻrifa dalam pemikiran Ibn ʻArabī sekaligus keterbatasan pengetahuan manusia terhadap al-Ḥaqq. (PhilPapers)

[129] William C. Chittick, Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʻArabi's Cosmology. Albany: State University of New York Press. Karya ini digunakan sebagai studi internasional utama mengenai kosmologi Ibn ʻArabī, khususnya hubungan antara penyingkapan Ilahi, kosmos, dan jiwa manusia. (Wardah Books Store)

[130] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai batas epistemologis untuk menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia, termasuk dalam pengalaman spiritual.

[131] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan ingatan kepada Allah dengan kesadaran manusia terhadap dirinya sendiri. (Quran.com)

[132] Hamka, Tasawuf Modern. Karya ini digunakan untuk memperlihatkan bahwa kedalaman spiritual harus berimplikasi pada pembentukan jiwa, karakter, dan kemampuan menjalani kehidupan secara seimbang. Kajian akademik mengenai pemikiran Hamka menegaskan hubungan antara tasawuf, keteguhan jiwa, pembentukan akhlak, dan kebahagiaan. (Jurnal Elektronik UIKA Bogor)

[133] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami dan materi resmi mengenai spiritualitas, intuisi, serta pembentukan jati diri. Sumber primer kontemporer ini digunakan secara terbatas untuk memperkuat dialog mengenai hubungan kesadaran diri dan orientasi spiritual; informasi tahun penerbitan tidak dicantumkan karena tidak tersedia secara terverifikasi pada sumber yang diperiksa. (Yedi Supriadi)

[134] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-ʻIlm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Karya ini merupakan kitab pertama Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn dan membahas definisi, kategori, fungsi, kewajiban, serta dimensi etis ilmu dalam kehidupan keagamaan. Informasi bibliografis dan cakupan karya dapat diverifikasi melalui penerbitnya. (Fons Vitae Publishing)

[135] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʻArabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memahami epistemologi Ibn al-ʻArabī, khususnya pembedaan tingkat pengetahuan dan hubungan antara pengetahuan intelektual, pengalaman spiritual, serta pengetahuan mengenai realitas ilahiah. (JSTOR)

[136] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-ʻIlm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Sumber primer ini digunakan untuk membedakan fungsi dan nilai ilmu dalam kerangka pemikiran al-Ghazālī serta menunjukkan bahwa ilmu memiliki konsekuensi etis dan keagamaan. (Fons Vitae Publishing)

[137] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Munqidh min al-Ḍalāl. Sumber primer ini digunakan sebagai dasar pembacaan atas krisis epistemologis al-Ghazālī dan perbedaan antara kepastian intelektual dengan kepastian yang berhubungan dengan transformasi spiritual.

[138] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini memberikan kajian akademik mendalam mengenai epistemologi Ibn al-'Arabī, termasuk perbedaan antara pengetahuan intelektual dan pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman langsung. (JSTOR)

[139] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai epistemologi Islam dan kritik terhadap penyempitan konsep pengetahuan menjadi aktivitas empiris atau rasional semata. Informasi bibliografis karya tersebut dapat diverifikasi melalui katalog dan sumber bibliografis yang tersedia. (Wikipedia)

[140] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai keterbatasan epistemologis manusia dalam memahami perkara yang berada di luar jangkauan pengetahuan manusia.

[141] Al-Qur'an, Q.S. al-Shūrā 42: 11. Ayat ini menjadi dasar teologis untuk mempertahankan perbedaan ontologis antara Allah dan makhluk ketika membicarakan ma'rifatullah.

[142] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk membaca secara akademik hubungan antara pengetahuan, pengalaman spiritual, teologi, dan metafisika dalam pemikiran Ibn al-'Arabī. (JSTOR)

[143] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-'Ilm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Karya ini digunakan untuk menempatkan ilmu dalam hubungan dengan iman, amal, dan pembentukan kehidupan keagamaan, bukan sekadar sebagai penguasaan informasi. (Fons Vitae Publishing)

[144] Ivan Fanani Qomusuddin, Teguh Hariyanto, dan Sam'un, "Science, Heart, and the Senses: A Study of Imam Al-Ghazali's Thought," Al-Mujaddid: Jurnal Ilmu-ilmu Agama 7, no. 2 (2025). Artikel ini digunakan sebagai sumber sekunder untuk menguatkan pembacaan mengenai keterkaitan indra, pengetahuan, dan qalb dalam pemikiran al-Ghazālī. (Jurnal Stai Sebelas April)

[145] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-'Ilm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keluasan konsep ilmu al-Ghazālī serta hubungan antara pengetahuan, iman, akal, dan kehidupan keagamaan. (Fons Vitae Publishing)

[146] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pluralitas tingkat pengetahuan dalam epistemologi Ibn al-'Arabī, termasuk pengetahuan intelektual dan pengetahuan melalui pengalaman langsung. (Muhyiddin Ibn Arabi Society)

[147] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). Karya ini digunakan untuk memperluas kritik epistemologis terhadap

reduksi pengetahuan serta menjelaskan relasi wahyu, inteleksi, dan pengetahuan sakral. (Wikipedia)

[148] Muhammad Hasyim, "Pendidikan Hati Perspektif al-Ghazālī dalam Kitab Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn," Al-Idaroh: Jurnal Studi Manajemen Pendidikan Islam 1, no. 2 (2017). Artikel ini digunakan sebagai sumber sekunder mengenai fungsi pendidikan hati dan hubungan antara pembinaan batin dengan tindakan yang sesuai dengan syariat dalam pembacaan terhadap al-Ghazālī. (Pondok Jurnal)

[149] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-'Ilm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Sumber primer ini menempatkan pencarian ilmu dalam kerangka kewajiban, etika pencari ilmu, dan tujuan kehidupan keagamaan. (Fons Vitae Publishing)

[150] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-'Ilm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Karya ini digunakan untuk menunjukkan posisi sentral ilmu dalam kerangka spiritual al-Ghazālī serta hubungannya dengan iman, akal, dan pembentukan manusia. (Fons Vitae Publishing)

[151] Muhammad Hasyim, "Pendidikan Hati Perspektif al-Ghazālī dalam Kitab Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn," Al-Idaroh: Jurnal Studi Manajemen Pendidikan Islam 1, no. 2 (2017). Sumber sekunder ini digunakan untuk mendukung pembacaan mengenai qalb sebagai pusat pembinaan batin dan hubungannya dengan pembentukan perilaku. (Pondok Jurnal)

[152] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 31. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai kapasitas pengetahuan manusia dan kedudukan pengetahuan dalam konstruksi antropologis Al-Qur'an.

[153] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pembedaan Ibn al-'Arabī antara pengetahuan rasional dan pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman keadaan batin. (Muhyiddin Ibn Arabi Society)

[154] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). Karya ini digunakan untuk membahas hubungan wahyu, inteleksi, dan pengetahuan sakral dalam perspektif Islam tradisional. (Wikipedia)

[155] Al-Qur'an, Q.S. al-Shūrā 42: 11. Ayat ini menjadi dasar teologis utama untuk mempertahankan prinsip tanzīh dan perbedaan ontologis antara Allah dan makhluk.

[156] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan sebagai dasar mengenai keterbatasan epistemologis manusia terhadap realitas yang berada di luar jangkauan pengetahuan manusia.

[157] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk memahami hubungan antara pengetahuan mengenai Tuhan, nama dan sifat ilahi, pengalaman spiritual, dan struktur epistemologi Ibn al-'Arabī. (JSTOR)

[158] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai keterbatasan pengetahuan diskursif dan struktur metafisis pengetahuan dalam perspektif tradisional Islam. (Wikipedia)

[159] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-'Ilm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Sumber primer ini digunakan untuk menempatkan ilmu dan pencarian pengetahuan

dalam kerangka pembentukan kehidupan keagamaan dan moral. (Fons Vitae Publishing)

[160] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan normatif mengenai orientasi fundamental keberadaan manusia sebagai makhluk yang diciptakan untuk beribadah kepada Allah.

[161] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Book of Knowledge (Kitāb al-'Ilm), Book 1 of The Revival of the Religious Sciences, terj. Kenneth Honerkamp (Louisville: Fons Vitae, 2015). Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan hubungan ilmu dengan iman, kehidupan moral, dan pembentukan manusia dalam kerangka al-Ghazālī. (Fons Vitae Publishing)

[162] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq wa-Taṭhīr al-A'rāq. Karya ini digunakan untuk dialog komparatif mengenai pembentukan keutamaan, struktur jiwa, dan hubungan pengetahuan dengan pembentukan karakter. Pembacaan akademik kontemporer juga menempatkan Tahdhīb al-Akhlāq dalam pembahasan mengenai jiwa dan etika kebajikan. (jurnal.uia.ac.id)

[163] Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai hilangnya orientasi transenden dalam pengetahuan modern dan pentingnya dimensi sakral dalam memahami manusia serta realitas. (Wikipedia)

[164] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 21. Ayat ini menjadi landasan bahwa ibadah kepada Allah diarahkan kepada pembentukan ketakwaan, sehingga pengabdian tidak berhenti pada tindakan ritual tetapi memiliki dimensi transformasi moral-spiritual.

[165] Achmad Khudori Soleh, "Al-Ghazali's Concept of Happiness in The Alchemy of Happiness," Journal of Islamic Thought and Civilization, 12, no. 2, 2022, 196–211. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan dalam pemikiran al-Ghazālī antara pengenalan diri, pembentukan hati, ibadah, kontemplasi, dan cinta kepada Allah.

[166] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai pembentukan identitas manusia melalui horizon moral dan sumber-sumber makna yang lebih luas daripada subjektivitas individual.

[167] Al-Qur'an, Q.S. al-'Ankabūt 29: 45. Ayat ini menjadi dasar argumentasi bahwa shalat memiliki konsekuensi moral, yakni mencegah kekejian dan kemungkaran, sehingga ibadah memiliki fungsi pembentukan kesadaran etis.

[168] Achmad Khudori Soleh, "Al-Ghazali's Concept of Happiness in The Alchemy of Happiness," Journal of Islamic Thought and Civilization, 12, no. 2, 2022, 196–211. Sumber ini digunakan untuk membaca ibadah dalam kerangka pembentukan hati, pengenalan diri, dan orientasi cinta kepada Allah.

[169] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai perspektif psikologi agama mengenai pengalaman personal, transformasi batin, pertobatan, dan mistisisme.

[170] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai hubungan antara identitas, orientasi moral, dan sumber makna.

[171] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai hubungan antara dzikrullah dan ketenteraman hati.

[172] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, terjemahan Claud Field (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara dzikir, perhatian hati, cinta kepada Allah, dan perubahan orientasi jiwa.

[173] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Sumber ini digunakan sebagai pembanding psikologi agama mengenai pengalaman personal dan perubahan orientasi kehidupan religius.

[174] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, 8, no. 3, 2020, 235–254. Artikel ini digunakan secara khusus untuk membaca praktik dzikir dalam konteks pembentukan jati diri dan kesadaran spiritual pada Majelis Dzikir Rijalullah.

[175] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 190–191. Ayat ini menjadi dasar hubungan integral antara dzikir, penggunaan akal, dan refleksi terhadap penciptaan.

[176] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk membandingkan cara tradisi modern memahami identitas dan horizon moral dengan kerangka spiritual Islam.

[177] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, terjemahan Claud Field (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1991). Bagian mengenai pengingatan kepada Allah digunakan untuk menjelaskan muraqabah sebagai kesadaran bahwa Allah mengetahui tindakan lahir dan batin manusia.

[178] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 18. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi praktik evaluasi diri melalui perhatian terhadap apa yang dipersiapkan manusia bagi kehidupan yang akan datang.

[179] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, terjemahan Claud Field (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1991). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya pemeriksaan terhadap penggunaan waktu, tindakan, dan orientasi jiwa dalam kehidupan spiritual.

[180] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai perspektif filosofis komparatif mengenai pembentukan diri melalui orientasi terhadap nilai dan sumber moral.

[181] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 31. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa klaim cinta kepada Allah memperoleh verifikasi praksis melalui kesediaan mengikuti Rasul.

[182] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, terjemahan Claud Field (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1991). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara cinta kepada Allah, ibadah, pengenalan, dan kebahagiaan spiritual.

[183] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai pembanding psikologi agama mengenai pengalaman religius dan perubahan orientasi personal.

[184] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini membantu menempatkan mahabbah dalam dialog dengan teori filosofis tentang identitas dan komitmen terhadap sumber nilai.

[185] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, terjemahan Claud Field (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1991). Karya ini digunakan untuk memahami khauf dan rajā' sebagai unsur pembinaan jiwa yang saling mengimbangi dalam perjalanan spiritual.

[186] Al-Qur'an, Q.S. al-Zumar 39: 53. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif bagi prinsip harapan terhadap rahmat Allah dan penolakan terhadap keputusasaan spiritual.

[187] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 1959). Karya ini digunakan secara komparatif untuk memperkaya analisis mengenai hubungan antara orientasi makna, penderitaan, dan kemampuan manusia mempertahankan arah eksistensial.

[188] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Alchemy of Happiness, terjemahan Claud Field (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan tawakkal dalam hubungan dengan penggunaan sebab, pengendalian keterikatan terhadap hasil, dan ketergantungan manusia kepada Allah.

[189] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 1959). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai ruang kebebasan manusia dalam menghadapi keadaan yang tidak sepenuhnya dapat dikontrol.

[190] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, 8, no. 3, 2020, 235–254. Artikel ini digunakan sebagai sumber primer-kontemporer untuk memahami hubungan praktik dzikir, pembentukan kesadaran, jati diri, dan ma'rifat dalam konteks Majelis Dzikir Rijalullah.

[191] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai pembanding internasional untuk memahami pengalaman religius, transformasi batin, dan keragaman pengalaman mistik dari perspektif psikologi agama.

[192] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas pembacaan ma'rifat sebagai proses pembentukan identitas melalui orientasi kepada sumber-sumber nilai yang lebih tinggi.

[193] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk hubungan antara pengetahuan keagamaan, pembinaan batin, dan orientasi kehidupan spiritual.

[194] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, khususnya pembahasan mengenai penyucian hati, tahapan kebersihan batin, serta penghilangan sifat tercela dan pengembangan sifat terpuji. Sumber digital yang diverifikasi memperlihatkan secara eksplisit hubungan antara penyucian hati dan pembentukan kualitas moral. (Ghazali)

[195] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara keberuntungan manusia dan proses penyucian jiwa.

[196] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Futūḥ al-Ghayb. Edisi tematik yang terverifikasi memuat pembahasan mengenai kasyf dan penyaksian, kedekatan kepada Allah, perjuangan melawan nafs, fanā', penyerahan diri, tauhid, kesabaran, dan keridaan, sehingga relevan untuk membaca ma'rifat dalam hubungan dengan kehambaan. (Safis Pub)

[197] James Winston Morris, "Ibn 'Arabi," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan struktur konseptual nama-nama ilahi, hubungan al-

Ḥaqq dan al-khalq, serta keterbatasan manusia dalam mengetahui Dzat Allah. (Encyclopedia of Philosophy)

[198] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989). Karya ini merupakan kajian akademik penting mengenai metafisika Ibn 'Arabī, khususnya imajinasi, tajallī, nama-nama ilahi, dan struktur pengetahuan sufistik. Informasi bibliografis karya diverifikasi melalui katalog bibliografis yang tersedia. (Wikipedia)

[199] Mohd Sani Badron, "Divine Names as the Standard of Ethics: A Translation of Ibn al-'Arabī's Concise Explanation of al-Asmā' al-Ḥusnā," Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam 25, no. 2. Artikel ini relevan karena memperlihatkan hubungan eksplisit antara nama-nama Allah dan standar etika dalam pemikiran Ibn 'Arabī. (Jati)

[200] Makoto Sawai, The Divine Names in Ibn 'Arabi's Theory of Oneness of Existence (American University in Cairo, 2014). Karya ini secara khusus menganalisis nama-nama ilahi dalam hubungan dengan tajallī, ḥaḍrah, dan insān kāmil. (AUC Knowledge Fountain)

[201] 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah. Keberadaan karya dan atribusinya kepada al-Qāshānī terdokumentasi dalam katalog British Library dan katalog manuskrip lainnya. (British Library Archives)

[202] "Multilingual Transmission and Sufi Lexicography: ʿAbdul Razzāq Kāshānī and the Transmission of Ibn ʿArabī," Religions. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan posisi al-Qāshānī sebagai sistematisator dan pengembang terminologi sufistik dalam tradisi Ibn 'Arabī. (MDPI)

[203] 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah. Sumber ini relevan untuk pembahasan tentang fungsi terminologi, pengelompokan istilah, dan sistem simbolik yang digunakan untuk menjelaskan pengalaman serta struktur metafisik tasawuf. (MDPI)

[204] 'Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il. Keberadaan dan atribusi karya terverifikasi melalui katalog bibliografis. (Google Buku)

[205] Kiki Muhamad Hakiki dan Arsyad Sobby Kesuma, "Insan Kamil dalam Perspektif Syaikh Abd al-Karim al-Jili dan Pemaknaannya dalam Konteks Kekinian," Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 3, no. 2 (2018): 175–186. Artikel ini digunakan untuk memperbandingkan konsep insān kāmil al-Jīlī dengan Ibn 'Arabī. (Garuda Kemdikbud)

[206] Yedi Supriadi, "Dzikir, Spiritualitas dan Intuisi: Studi tentang Pembentukan Jati Diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka," Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling dan Psikoterapi Islam 8, no. 3 (2020): 235–254. Artikel ini digunakan secara terbatas untuk menunjukkan artikulasi kontemporer mengenai hubungan dzikir, praktik spiritual, ma'rifat, pembersihan batin, dan pembentukan jati diri. (ResearchGate)

[207] Al-Qur'an, Q.S. Fāṭir 35: 28. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan intrinsik antara pengetahuan dan khashyah; tafsir al-Qurṭubī juga mengaitkan kualitas ilmu dengan lahirnya rasa takut kepada Allah. (Quran.com)

[208] Al-Ghazālī, pemikiran etis sebagaimana dikaji dalam literatur akademik tentang hubungan pengetahuan, kehendak, tindakan, dan pembentukan jiwa. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan bahwa pengetahuan dalam etika al-

Ghazālī memiliki dimensi praktis dan bahwa tindakan berulang berperan dalam pembentukan disposisi jiwa. (MDPI)

[209] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985). Karya ini digunakan untuk memperbandingkan konsep pengalaman religius yang memiliki kualitas noetic dengan gagasan transformasi kesadaran; edisi Harvard University Press tahun 1985 terverifikasi sebagai edisi revisi yang memuat karya James tersebut. (Google Books)

[210] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual bagi argumentasi mengenai hubungan antara melupakan Allah dan kehilangan orientasi terhadap diri; tafsir al-Qurṭubī membaca "melupakan diri" dalam kaitannya dengan kegagalan manusia mengusahakan kebaikan bagi dirinya. (Quran.com)

[211] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual mengenai hubungan antara zikir dan ketenteraman hati, sekaligus untuk memperlihatkan bahwa orientasi kesadaran dalam tradisi Islam memiliki dimensi pembentukan batin. (Wikipedia)

[212] Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault (Oxford: Blackwell, 1995). Karya ini digunakan sebagai pembanding internasional mengenai hubungan antara pengetahuan filosofis, latihan spiritual, dan transformasi cara hidup. Bibliografi karya tersebut terverifikasi. (You Must Change Your Life)

[213] Kajian akademik mengenai etika al-Ghazālī digunakan untuk menjelaskan bahwa tindakan yang dilakukan secara deliberatif dan berulang dapat membentuk keadaan jiwa. Sumber tersebut juga menempatkan pemikiran al-Ghazālī dalam dialog dengan tradisi etika Aristotelian dan Thomistik. (MDPI)

[214] Ali Altaf Mian, "Agents of Grace: Ethical Agency between Ghazālī and the Anthropology of Islam," American Journal of Islam and Society. Artikel ini digunakan untuk memperjelas keterbatasan gagasan tentang agensi moral yang sepenuhnya otonom dalam pembacaan atas al-Ghazālī, terutama hubungan antara pengetahuan, kehendak, kemampuan bertindak, dan rahmat ilahi. (Ajis)

[215] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini menjadi landasan argumentasi mengenai hubungan antara orientasi kepada Allah dan kesadaran yang benar tentang diri. Tafsir al-Qurṭubī menghubungkan "melupakan diri" dengan kehilangan perhatian terhadap kebaikan yang seharusnya diusahakan bagi diri. (Quran.com)

[216] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan untuk membangun kerangka normatif bahwa orientasi fundamental manusia berkaitan dengan pengabdian kepada Allah. (Quran.com)

[217] Al-Ṭabarī, tafsir atas Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Tafsir tersebut memuat beberapa penafsiran awal mengenai liya'budūn, termasuk pengertian ketundukan dan pengabdian kepada Allah. Sumber ini digunakan untuk mencegah reduksi ayat kepada pemahaman ritual yang terlalu sempit. (Quran.com)

[218] Kajian Ali Altaf Mian atas etika al-Ghazālī digunakan untuk menunjukkan pentingnya pengetahuan, kehendak, intensi, kemampuan bertindak, dan rahmat dalam memahami agensi etis. (Ajis)

[219] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985). Karya ini digunakan sebagai perspektif pembanding mengenai perubahan kesadaran melalui pengalaman

religius dan mistik, bukan sebagai dasar normatif bagi konsep ma'rifat Islam. (Google Books)

[220] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985). Bagian mengenai pengalaman religius dan mistik digunakan sebagai perspektif fenomenologis-psikologis untuk membedakan pengalaman subjektif tentang "kehadiran" dari klaim ontologis mengenai realitas ilahi. (Perpustakaan Klasik Kristiani Ethereal)

[221] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan fungsi orientatif zikir terhadap hati, bukan sebagai klaim bahwa zikir merupakan teknik psikologis yang secara mekanis menghasilkan ketenangan. (YouTube)

[222] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan normatif mengenai orientasi pengabdian manusia kepada Allah. (Quran.com)

[223] Al-Ṭabarī, tafsir atas Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Tafsir tersebut memperlihatkan tradisi penafsiran yang memahami liya'budūn dalam kaitannya dengan pengabdian dan ketundukan kepada Allah. (Quran.com)

[224] Ali Altaf Mian, "Agents of Grace: Ethical Agency between Ghazālī and the Anthropology of Islam," American Journal of Islam and Society. Artikel ini digunakan untuk menguraikan keterkaitan antara pengetahuan, kehendak, kemampuan bertindak, intensi, dan rahmat dalam etika al-Ghazālī. (Ajis)

[225] Al-Qur'an, Q.S. Fāṭir 35: 28. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan ilmu dengan khashyah sebagai indikator penting dari kedalaman pengetahuan religius. (Quran.com)

[226] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq. Tradisi pemikiran yang direpresentasikan karya ini digunakan untuk menjelaskan pembentukan karakter melalui pembinaan jiwa dan pembentukan disposisi moral; kajian akademik mengenai tradisi tersebut juga menempatkan Tahdhīb al-Akhlāq sebagai karya utama etika karakter dalam filsafat Islam. (UKM e-Journal)

[227] Kajian akademik tentang etika al-Ghazālī digunakan untuk mendukung hubungan antara tindakan yang dilakukan secara berulang dan pembentukan keadaan jiwa. (MDPI)

[228] Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault (Oxford: Blackwell, 1995). Karya ini digunakan sebagai pembanding mengenai hubungan antara latihan spiritual, pembentukan karakter, dan transformasi cara hidup. (You Must Change Your Life)

[229] Al-Qur'an, Q.S. Fāṭir 35: 28, khususnya hubungan antara 'ilm dan khashyah. Tafsir al-Qurṭubī juga memuat tradisi awal yang menghubungkan kualitas seorang yang benar-benar berilmu dengan rasa takut kepada Allah. (Quran.com)

[230] Al-Qur'an, Q.S. al-Ṣaff 61: 2. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk membahas problem ketidaksesuaian antara deklarasi moral dan tindakan aktual, khususnya dalam konteks kritik terhadap pengetahuan yang tidak diwujudkan.

[231] Kajian akademik mengenai etika al-Ghazālī digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengetahuan praktis, tindakan, kehendak, dan pembentukan jiwa melalui pengulangan tindakan. (MDPI)

[232] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai pengalaman religius, mistik, dan konsekuensi praktisnya bagi kehidupan personal. (Google Books)

[233] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥasyr 59: 19. Ayat ini digunakan untuk memperkuat argumentasi bahwa problem religius tidak hanya menyangkut absennya pengetahuan tentang Allah, tetapi juga hilangnya orientasi yang benar terhadap diri. (Quran.com)

[234] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 14–15. Ayat tersebut digunakan untuk menjelaskan perbedaan antara deklarasi keislaman dan iman yang telah mengakar dalam batin, sekaligus menghubungkan iman dengan keteguhan dan pengorbanan praksis. (Quran.com)

[235] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 35b. Hadis ini digunakan sebagai landasan primer untuk menunjukkan keluasan struktur iman yang mencakup pengakuan tauhid, tindakan etis, dan kualitas moral seperti rasa malu. (Sunnah)

[236] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan karena menganalisis struktur semantik konsep-konsep etiko-religius Al-Qur'an dan hubungan moral manusia dengan Allah. (JSTOR)

[237] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an: Second Edition (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Karya ini digunakan untuk memperluas pembacaan iman ke dalam visi moral Al-Qur'an mengenai manusia sebagai individu dan anggota masyarakat. (Google Buku)

[238] Al-Qur'an, Q.S. al-Anfāl 8: 2. Ayat ini menjadi dasar tekstual untuk memahami iman sebagai keadaan batin yang tercermin dalam respons hati, pertumbuhan iman, dan tawakal. (Quran.com)

[239] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan konseptual antara relasi manusia dengan Allah dan orientasi etis dalam struktur makna Al-Qur'an. (JSTOR)

[240] Al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Pembacaan sekunder akademik mengenai konsepsi al-Ghazālī menegaskan bahwa akhlak dipahami sebagai keadaan jiwa yang mantap yang melahirkan tindakan secara relatif mudah; kerangka ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kesadaran batin dan perilaku. (Jurnal Tarbiyah Uinsu)

[241] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami dan Psikologi Kepribadian Islami. Sumber primer kontemporer dari situs penulis ini digunakan secara terbatas untuk mengidentifikasi hubungan yang dikembangkan Supriadi antara pengenalan terhadap Allah, kesadaran spiritual, pembentukan diri, dan karakter. (Yedi Supriadi)

[242] Al-Qur'an, Q.S. al-Anfāl 8: 2. Ayat ini menjadi landasan bagi pemahaman dinamis mengenai iman sebagai realitas yang dapat bertambah melalui respons terhadap ayat-ayat Allah. (Quran.com)

[243] Silahuddin, "Pendidikan dan Akhlak (Tinjauan Pemikiran Iman Al-Ghazali)," Jurnal Tarbiyah 23, no. 1 (2016). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan konsepsi al-Ghazālī mengenai akhlak sebagai keadaan jiwa yang mantap yang menghasilkan tindakan secara mudah. (Jurnal Tarbiyah Uinsu)

[244] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an: Second Edition (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Karya ini digunakan untuk memperluas dimensi transformasi manusia dari ranah individual menuju tanggung jawab manusia dalam masyarakat dan visi moral Al-Qur'an. (Google Buku)

[245] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf dan Psikologi Kepribadian Islami. Sumber primer kontemporer dari penulis digunakan untuk membaca hubungan antara pendalaman

spiritual, pembentukan diri, dan perkembangan karakter dalam kerangka tasawuf kontemporer. (Yedi Supriadi)

[246] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa iman yang benar memiliki konsekuensi praksis berupa keteguhan dan pengorbanan. (Quran.com)

[247] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 35b. Hadis ini menjadi dasar primer untuk menghubungkan iman dengan tindakan etis dan kualitas moral. (Sunnah)

[248] Silahuddin, "Pendidikan dan Akhlak (Tinjauan Pemikiran Iman Al-Ghazali)," Jurnal Tarbiyah 23, no. 1 (2016). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai keadaan jiwa yang relatif menetap, bukan sekadar tindakan insidental. (Jurnal Tarbiyah Uinsu)

[249] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk menjelaskan keterpaduan antara relasi religius manusia dengan Allah dan kehidupan etis. (JSTOR)

[250] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Deskripsi karya pada sumber primer penulis menempatkan buku tersebut pada persilangan akhlak, moral, etika, dan tasawuf serta pembentukan kesucian dan kedekatan kepada Allah. (Yedi Supriadi)

[251] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15. Ayat ini menjadi landasan bagi hubungan antara iman yang benar, keteguhan, dan aktualisasi pengorbanan dalam tindakan. (Quran.com)

[252] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 35b. Hadis digunakan untuk menunjukkan bahwa tindakan etis yang sederhana sekalipun dapat termasuk dalam struktur iman. (Sunnah)

[253] Silahuddin, "Pendidikan dan Akhlak (Tinjauan Pemikiran Iman Al-Ghazali)," Jurnal Tarbiyah 23, no. 1 (2016). Sumber ini relevan untuk membedakan tindakan insidental dari akhlak sebagai keadaan jiwa yang menghasilkan tindakan dengan relatif mudah. (Jurnal Tarbiyah Uinsu)

[254] Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an: Second Edition (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Karya ini digunakan untuk menempatkan tindakan moral dalam visi Qur'ani mengenai manusia sebagai individu sekaligus anggota masyarakat. (Google Buku)

[255] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Sumber primer ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa pengetahuan keagamaan perlu diwujudkan sebagai prinsip hidup dan perilaku serta dihubungkan dengan pembentukan karakter dan adab spiritual. (Yedi Supriadi)

[256] Al-Qur'an, Q.S. al-Anfāl 8: 2. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kualitas batin, pertumbuhan iman, dan tawakal sebagai ciri orang beriman. (Quran.com)

[257] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15. Ayat ini digunakan untuk memperlihatkan bahwa iman yang benar mempunyai konsekuensi berupa keteguhan dan tindakan pengorbanan. (Quran.com)

[258] Silahuddin, "Pendidikan dan Akhlak (Tinjauan Pemikiran Iman Al-Ghazali)," Jurnal Tarbiyah 23, no. 1 (2016). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan karakter akhlak sebagai kemantapan jiwa yang memunculkan perbuatan dengan relatif mudah. (Jurnal Tarbiyah Uinsu)

[259] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Sumber ini mendukung analisis mengenai keterpaduan relasi religius kepada Allah dengan orientasi etis manusia. (JSTOR)

[260] Yedi Supriadi, Psikologi Kepribadian Islami. Sumber primer penulis digunakan untuk mengidentifikasi konstruksi mengenai integrasi hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku dalam perkembangan kepribadian Islami. (Yedi Supriadi)

[261] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 35b. Hadis ini menjadi landasan primer bagi hubungan antara pengakuan tauhid, kualitas moral, dan tindakan etis sebagai bagian dari struktur iman. (Sunnah)

[262] Silahuddin, "Pendidikan dan Akhlak (Tinjauan Pemikiran Iman Al-Ghazali)," Jurnal Tarbiyah 23, no. 1 (2016). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsepsi al-Ghazālī mengenai akhlak sebagai keadaan jiwa yang mantap yang menghasilkan perbuatan secara relatif mudah. (Jurnal Tarbiyah Uinsu)

[263] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk menempatkan pembentukan karakter dalam jaringan konseptual hubungan etis manusia dengan Allah menurut Al-Qur'an. (JSTOR)

[264] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf dan Psikologi Kepribadian Islami. Kedua sumber primer kontemporer tersebut digunakan secara proporsional untuk membaca hubungan antara spiritualitas, pembentukan batin, akhlak, dan integrasi kepribadian dalam kerangka tasawuf kontemporer. (Yedi Supriadi)

[265] Al-Qur'an, Q.S. al-Qalam 68: 4. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi pembacaan akhlak sebagai kualitas karakter yang secara eksplisit dilekatkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad ﷺ. (Quran.com)

[266] Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān, tafsir Q.S. al-Qalam 68: 4. Penafsiran ini relevan karena menghubungkan khuluq Nabi dengan adab yang agung dan agama Islam. (Quran.com)

[267] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb. Bagian ini menjadi sumber primer penting bagi pengertian akhlak sebagai keadaan jiwa yang darinya tindakan muncul secara mudah; edisi terjemahan yang terverifikasi adalah T. J. Winter, Al-Ghazālī on Disciplining the Soul, The Islamic Texts Society, 1995. (dokumen.pub)

[268] Mohd. Nasir Omar, "The Soul (al-Nafs) and Its Effects on Character (Akhlaq): An Analysis of the Thought of the Great Muslim Moralist, Miskawayh (D. 1030)," Science International 30, no. 1 (2018): 53–57. Artikel ini secara khusus menjelaskan pembedaan Ibn Miskawayh antara jiwa, keadaan karakter, dan tindakan. (ResearchGate)

[269] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 8a, hadis Jibril. Riwayat ini digunakan sebagai sumber primer untuk konsep iḥsān sebagai ibadah dengan kesadaran bahwa Allah senantiasa melihat manusia. (Sunnah)

[270] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 8a, hadis Jibril. Riwayat ini digunakan sebagai sumber primer untuk konsep iḥsān sebagai ibadah dengan kesadaran bahwa Allah senantiasa melihat manusia. (Sunnah)

[271] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan manifestasi konkret iḥsān melalui kemurahan hati, pengendalian amarah, dan pemaafan. (Quran.com)

[272] "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai disposisi karakter, pembiasaan, dan keutamaan praktis. (Encyclopedia of Philosophy)

[273] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb; edisi terjemahan T. J. Winter, Al-Ghazālī on Disciplining the Soul, The Islamic Texts Society, 1995. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan akhlak, disiplin jiwa, dan penyakit hati. (dokumen.pub)

[274] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Rangkaian ayat ini digunakan sebagai landasan Qur'ani bagi konsep penyucian jiwa dan pembentukan moral. (Quran.com)

[275] "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai karakter sebagai disposisi yang memengaruhi perhatian, penilaian, keinginan, pilihan, dan tindakan. (Encyclopedia of Philosophy)

[276] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam, karya digital, 2026. Bagian yang membahas pembentukan karakter, tazkiyat al-nafs, muhasabah, muraqabah, tawakkal, dan ridha digunakan untuk memperkuat dialog antara pendidikan karakter dan disiplin spiritual. Informasi bibliografis penerbitan yang tidak tersedia secara memadai tidak ditambahkan. (Yedi Supriadi)

[277] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb; edisi terjemahan T. J. Winter, Al-Ghazālī on Disciplining the Soul, The Islamic Texts Society, 1995. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan perlunya latihan dan disiplin jiwa agar pengetahuan moral memperoleh daya transformasi. (dokumen.pub)

[278] "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk membandingkan pembiasaan karakter dan kebijaksanaan praktis Aristoteles dengan pembentukan akhlak dalam Islam. (Encyclopedia of Philosophy)

[279] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk memperlihatkan hubungan antara kesadaran moral, pengendalian amarah, pemaafan, dan iḥsān. (Quran.com)

[280] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam, karya digital, 2026. Bagian tentang pembentukan karakter digunakan untuk mendukung pembedaan antara penguasaan pengetahuan agama dan internalisasi nilai dalam perilaku. (Yedi Supriadi)

[281] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Karya ini digunakan sebagai perspektif filosofis komparatif mengenai hubungan identitas manusia dengan horizon nilai dan orientasi moral. (Google Buku)

[282] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kemuliaan manusia dalam perspektif Qur'ani berhubungan dengan ketakwaan, bukan atribut sosial atau genealogis. (Quran.com)

[283] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk memahami hubungan antara konsep etis Qur'ani dan relasi manusia dengan Allah. (JSTOR)

[284] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb; edisi terjemahan T. J. Winter, Al-Ghazālī on Disciplining the Soul, The Islamic Texts Society, 1995. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara penyakit karakter, pembinaan hati, dan perjalanan spiritual. (dokumen.pub)

[285] Mālik ibn Anas, al-Muwaṭṭa', Kitāb Ḥusn al-Khuluq, hadis 8; Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, al-Adab al-Mufrad, Kitāb Ḥusn al-Khuluq, hadis 273. Kedua sumber digunakan secara hati-hati untuk menunjukkan keterkaitan antara misi kenabian dan penyempurnaan akhlak. (Sunnah)

[286] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 8a. Hadis Jibril digunakan sebagai landasan konsep iḥsān dan kesadaran pengawasan Allah sebagai dimensi spiritual tindakan. (Sunnah)

[287] Mohd. Nasir Omar, "The Soul (al-Nafs) and Its Effects on Character (Akhlaq): An Analysis of the Thought of the Great Muslim Moralist, Miskawayh (D. 1030)," Science International 30, no. 1 (2018): 53–57. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai keadaan jiwa yang relatif menetap dan menghasilkan pola tindakan. (ResearchGate)

[288] Mohd. Nasir Omar, "The Soul (al-Nafs) and Its Effects on Character (Akhlaq): An Analysis of the Thought of the Great Muslim Moralist, Miskawayh (D. 1030)," Science International 30, no. 1 (2018): 53–57. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan Ibn Miskawayh antara jiwa, pembentukan karakter, kebajikan, kebahagiaan, dan kesempurnaan manusia. (ResearchGate)

[289] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Kitāb Riyāḍat al-Nafs wa Tahdhīb al-Akhlāq wa Mu'ālajat Amrāḍ al-Qalb; edisi terjemahan T. J. Winter, Al-Ghazālī on Disciplining the Soul, The Islamic Texts Society, 1995. Sumber ini digunakan untuk menghubungkan pembinaan karakter, disiplin jiwa, dan perjalanan spiritual menuju kedekatan kepada Allah. (dokumen.pub)

[290] Al-Qur'an, Q.S. al-Qalam 68: 4. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan kedudukan keluhuran khuluq dalam gambaran Qur'ani mengenai Nabi Muhammad ﷺ. (Quran.com)

[291] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai pembentukan identitas melalui orientasi terhadap nilai dan kebaikan. (Google Buku)

[292] Al-Qur'an, Q.S. al-Qalam 68: 4. Ayat ini menjadi landasan tekstual mengenai kemuliaan khuluq Nabi Muhammad ﷺ sebagai salah satu paradigma utama akhlak dalam Islam. (Quran.com)

[293] Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Masʿūd al-Baghawī, Maʿālim al-Tanzīl, tafsir Q.S. al-Qalam 68: 4. Tafsir tersebut menghubungkan khuluq Nabi dengan agama dan adab Al-Qur'an. (Quran.com)

[294] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq. Edisi Arab yang terverifikasi tersedia melalui koleksi Arabic Collections Online, diterbitkan di al-Qāhirah oleh Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal pada 1905. Karya ini digunakan untuk menjelaskan pembentukan karakter dan penataan jiwa dalam tradisi etika Islam-filosofis. (Dlib NYU)

[295] Aristotle, Nicomachean Ethics. Pembacaan akademik mengenai konsep hexis menunjukkan bahwa kebajikan etis dipahami sebagai disposisi karakter yang dibentuk melalui kebiasaan dan melibatkan pengaturan emosi, pilihan, serta tindakan. (Encyclopedia of Philosophy)

[296] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan adab,

pengenalan terhadap tatanan wujud, dan pembentukan manusia yang baik. Informasi bibliografis dan pokok gagasan tersebut juga dikonfirmasi melalui kajian akademik yang membahas karya al-Attas. (Jurnal Unissula)

[297] Aristotle, Nicomachean Ethics. Pembahasan mengenai kebajikan sebagai disposisi karakter digunakan untuk membedakan tindakan yang benar secara kebetulan dari karakter yang telah terbentuk secara etis. (Encyclopedia of Philosophy)

[298] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Sumber ini relevan untuk memahami adab sebagai pengenalan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat bagi sesuatu dalam tatanan wujud. (Jurnal Unissula)

[299] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan ontologis bahwa kehidupan manusia berorientasi kepada pengabdian kepada Allah. (Quran.com)

[300] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan integral antara ilmu, adab, dan pembentukan manusia yang baik. (Jurnal Unissula)

[301] Aristotle, Nicomachean Ethics. Pembahasan etika Aristotelian relevan untuk menunjukkan bahwa kebajikan menuntut pembentukan karakter dan kemampuan praktis, bukan sekadar penguasaan aturan abstrak. (Encyclopedia of Philosophy)

[302] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq. Karya ini menjadi sumber primer untuk pembahasan etika karakter, jiwa, keseimbangan daya manusia, dan pembentukan keutamaan. Edisi Arab yang diverifikasi diterbitkan di al-Qāhirah pada 1905. (Dlib NYU)

[303] Aristotle, Nicomachean Ethics. Konsep hexis digunakan untuk menjelaskan kebajikan sebagai disposisi karakter yang mencakup pola merasa, memilih, dan bertindak. (Encyclopedia of Philosophy)

[304] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn, khususnya bagian-bagian yang membahas kehidupan hati, penyakit jiwa, dan keutamaan. Edisi Cairo, Lajnat Nashr al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1356–1357 H/1937–1938 M, teridentifikasi sebagai salah satu edisi yang digunakan dalam kajian akademik. Sumber tersebut relevan untuk memahami dimensi batin dalam pembentukan akhlak. (Ghazali)

[305] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Sumber primer ini digunakan untuk memahami adab sebagai pengenalan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu dan sebagai dasar pembentukan manusia yang baik. (Jurnal Unissula)

[306] Aristotle, Nicomachean Ethics. Pembahasan mengenai phronēsis dan keterbatasan aturan umum dalam menentukan tindakan tepat digunakan sebagai pembanding filosofis bagi dimensi praktis adab. (Encyclopedia of Philosophy)

[307] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi dasar mengenai orientasi pengabdian manusia kepada Allah. (Quran.com)

[308] Al-Qur'an, Q.S. Āli ʿImrān 3: 31. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa klaim cinta kepada Allah memperoleh ukuran praktis melalui ittibāʿ kepada Rasul. (Quran.com)

[309] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of

Malaysia, 1980). Sumber ini relevan untuk menghubungkan adab dengan pengenalan terhadap tatanan wujud dan tempat yang tepat bagi segala sesuatu. (Jurnal Unissula)

[310] Aristotle, Nicomachean Ethics. Pemikiran Aristoteles digunakan secara komparatif untuk menunjukkan pentingnya orientasi tujuan dan keteraturan nilai dalam kehidupan etis. (Encyclopedia of Philosophy)

[311] Al-Qur'an, Q.S. Āli ʿImrān 3: 31. Ayat ini menjadi dasar utama hubungan antara cinta kepada Allah dan mengikuti Rasul. (Quran.com)

[312] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menempatkan cinta, ibadah, dan pembinaan hati dalam satu kerangka spiritual Islam. Struktur karya dan pembagian pembahasannya dapat diverifikasi melalui katalog akademik digital Iḥyāʾ. (Ghazali)

[313] Aristotle, Nicomachean Ethics. Sumber ini digunakan sebagai pembanding mengenai kehidupan baik, kebajikan, dan orientasi tindakan manusia. (Encyclopedia of Philosophy)

[314] Al-Qur'an, Q.S. al-Bayyinah 98: 5. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan kemurnian pengabdian kepada Allah sebagai bagian dari struktur agama.

[315] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk pembahasan penyakit batin, pembinaan hati, dan keutamaan yang berkaitan dengan pemurnian orientasi spiritual. (Ghazali)

[316] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Struktur karya ini memuat pembahasan tentang ibadah, kehidupan sosial, penyakit jiwa, dan keutamaan-keutamaan batin, sehingga relevan sebagai sumber primer bagi pembacaan tawakal, ridha, dan transformasi kehidupan batin. (Ghazali)

[317] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 16. Ayat ini menjadi landasan mengenai pengetahuan Allah yang sempurna atas keadaan batin manusia dan digunakan untuk menjelaskan dasar kesadaran muraqabah.

[318] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 128. Ayat ini menghubungkan takwa dan ihsan dalam relasi manusia dengan Allah. (Quran.com)

[319] Aristotle, Nicomachean Ethics. Pembahasan kebajikan sebagai disposisi karakter digunakan sebagai pembanding filosofis bagi gagasan bahwa tindakan baik yang matang merupakan ekspresi karakter, bukan semata-mata hasil tekanan eksternal. (Encyclopedia of Philosophy)

[320] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb 33: 21. Ayat ini menjadi dasar mengenai Rasulullah ﷺ sebagai teladan konkret bagi kehidupan beriman dan berakhlak. (Quran.com)

[321] Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Masʿūd al-Baghawī, Maʿālim al-Tanzīl, tafsir Q.S. al-Qalam 68: 4. Tafsir tersebut mengaitkan khuluq Nabi dengan agama dan adab Al-Qur'an. (Quran.com)

[322] Aristotle, Nicomachean Ethics. Sumber ini digunakan untuk membandingkan pembentukan karakter, disposisi kebajikan, kebiasaan, dan kemampuan praktis dalam etika kebajikan. (Encyclopedia of Philosophy)

[323] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq. Sumber primer ini digunakan untuk perspektif etika Islam-filosofis mengenai pembentukan dan penataan karakter. (Dlib NYU)

[324] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk dimensi spiritual pembentukan akhlak, khususnya hubungan antara kehidupan batin, penyakit jiwa, dan keutamaan. (Ghazali)

[325] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Sumber ini menjadi dasar bagi pembacaan adab sebagai pengenalan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud. (Jurnal Unissula)

[326] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7: 180. Ayat ini menjadi landasan tekstual mengenai al-asmā' al-ḥusnā dan pentingnya relasi manusia dengan nama-nama Allah, sekaligus memberikan dasar normatif bagi pembahasan tentang transformasi etis melalui penghayatan terhadap nama Ilahi. (Islam Awakened)

[327] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-Akhlāq, al-Qāhirah: Maṭba'at Wālidat 'Abbās Bāshā al-Awwal, 1905. Karya ini merupakan salah satu sumber penting etika Islam mengenai pembentukan karakter, keseimbangan fakultas jiwa, dan pembiasaan kebajikan. (Dlib NYU)

[328] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā," Journal of Islamic Ethics 4, no. 1–2 (2020): 155–200. Artikel ini secara khusus membahas persoalan atribusi hadis takhallaqū bi-akhlāq Allāh serta kritik Ibn Taymiyyah dan al-Suyūṭī terhadap riwayat tersebut. (ScienceDirect)

[329] Al-Qur'an, Q.S. al-A'rāf 7: 180. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pembahasan tentang nama-nama Allah memiliki dasar Qur'ani yang independen dari riwayat takhallaqū bi-akhlāq Allāh. (Islam Awakened)

[330] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Dhikr wa al-Du'ā', hadis 2677. Riwayat ini mendukung pentingnya asmā' Allāh, tetapi tidak identik dengan formula takhalluq bi-akhlāq Allāh. (Sunnah)

[331] Casewit, "Al-Ghazāli's Virtue Ethical Theory of the Divine Names." Artikel ini melacak penggunaan gagasan takhalluq pada sejumlah figur awal tasawuf dan menunjukkan bahwa sejarah konsep tersebut tidak dapat direduksi pada satu hadis. (Brill)

[332] Safiah Abd Razak, Che Zarrina Sa'ari, dan Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, "Adab Solat dan Puasa Serta Hubungannya dengan Pembangunan Rohani Insan: Analisis Pemikiran al-Sarrāj dalam Karya al-Luma' fī al-Taṣawwuf," Al-Basirah Journal 9, no. 1 (2019): 19–37. Artikel ini digunakan untuk memetakan hubungan maqāmāt, adab, mujāhadah, dan pembangunan spiritual dalam pemikiran al-Sarrāj. (Jurnal Pengajian Media Malaysia)

[333] Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayriyyah, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, al-Qāhirah: Dār al-Sha'b li-l-Ṣaḥāfah wa-l-Ṭibā'ah wa-l-Nashr, 1989. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk struktur tasawuf, maqāmāt, aḥwāl, dan adab. Informasi edisi tersebut tercatat dalam bibliografi akademik yang terverifikasi. (Ora Oxford)

[334] Francesco Chiabotti, "Éthique et théologie : la pratique de l'adab dans le traité sur les Noms divins d'Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Qushayrī," dalam Ethics and Spirituality in Islam, Leiden–Boston: Brill, 2017. Kajian ini penting untuk memahami hubungan antara adab, nama-nama Ilahi, dan etika dalam pemikiran al-Qushayrī. (Isamveri)

[335] Yousef Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names," Journal of Islamic Ethics 4, no. 1–2 (2020): 155–200. Artikel ini merupakan sumber sekunder utama untuk memahami konstruksi teologis al-Ghazālī mengenai takhalluq, khususnya hubungan tanzīh, tashbīh, nama Ilahi, dan etika kebajikan. (ScienceDirect)

[336] Alasdair C. MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. Karya ini digunakan secara komparatif untuk menjelaskan karakter sebagai kebajikan yang dibentuk dalam praksis dan orientasi menuju tujuan kehidupan, bukan sekadar pengetahuan normatif. (JSTOR)

[337] Casewit, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names." Kajian tersebut membahas kritik terhadap penerapan takhalluq pada nama-nama yang bersifat khusus bagi Allah dan memperlihatkan ketegangan internal dalam sistematisasi al-Ghazālī. (ScienceDirect)

[338] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Futūḥ al-Ghayb. Salah satu edisi yang dapat diverifikasi adalah Futūḥ al-Ghayb: The Revelations of the Unseen, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1992. Karya ini digunakan untuk kerangka spiritual mengenai mujāhadah, kesabaran, penyerahan diri, tauhid, adab, dan pelepasan keterikatan duniawi. (Perpustakaan IKIM)

[339] "Investigating The Privileged Status of Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani Within the Muslim Traditions in Java," sumber akademik yang membahas struktur ajaran al-Jīlānī, terutama mujāhadah, tawakal, husn al-khuluq, syukur, sabar, dan ṣidq. (Repository UIN Sunan Ampel Surabaya)

[340] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989. Karya ini merupakan studi akademik utama mengenai metafisika Ibn 'Arabī, termasuk nama-nama Ilahi, kesempurnaan manusia, takhalluq, dan hubungan manusia dengan kosmos. (JSTOR)

[341] Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, Kashf al-Ma'nā 'an Asrār Asmā' Allāh al-Ḥusnā. Sumber bibliografis yang tersedia menjelaskan struktur ta'alluq–taḥaqquq–takhalluq dalam pembahasan nama-nama Ilahi Ibn 'Arabī. (Ibn al-Arabi Foundation)

[342] Claude Addas, kajian mengenai takhalluq dan adab dalam pemikiran Ibn 'Arabī. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa takhalluq berkaitan dengan kesesuaian tindakan dengan tuntutan nama Ilahi dan keadaan konkret. (Muhyiddin Ibn Arabi Society)

[343] Kautsar Azhari Noer, Ibn Al-'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan, Jakarta: Paramadina, 1995. Karya ini digunakan untuk memperjelas persoalan hubungan transendensi–imanensi, tashbīh–tanzīh, dan waḥdat al-wujūd dalam pembacaan terhadap Ibn 'Arabī. (Google Books)

[344] 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, Sharḥ al-Qāshānī 'alā Fuṣūṣ al-Ḥikam, ed. Majīd Hādīzādih, Tehran: Anjuman-i Āthār wa Mafākhir-i Farhangī, 2004. Sumber akademik dan katalog yang terverifikasi menunjukkan karya ini sebagai komentar penting al-Kāshānī terhadap Fuṣūṣ al-Ḥikam dan sebagai sumber bagi hubungan nama Ilahi dengan bentuk-bentuk 'ubūdiyyah. (Hurqalya)

[345] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awā'il wa al-Awākhir. Kajian akademik mengenai konsep al-Jīlī menegaskan bahwa gagasannya merupakan pengembangan sistematis atas tradisi insān kāmil Ibn 'Arabī, dengan tekanan teologis dan metafisis yang khas. (E-JOURNAL)

[346] William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press, 1989. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan aktualisasi nama-nama Ilahi, keseimbangan kualitas, dan kesempurnaan manusia dalam tradisi Ibn 'Arabī yang menjadi salah satu landasan penting bagi al-Jīlī. (ResearchGate)

[347] ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil, dan kajian akademik mengenai metafisika al-Jīlī. Sumber tersebut digunakan untuk membedakan kesempurnaan manusia sebagai manifestasi komprehensif nama Ilahi dari klaim identitas ontologis antara manusia dan Allah. (ETheses Birmingham)

[348] Ibn Taymiyyah, Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta’sīs Bida‘ihim al-Kalāmiyyah, ed. Yaḥyā ibn Muḥammad al-Hunaydī, 10 jilid, Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1426 H/2005. Sumber ini digunakan khususnya untuk kritik terhadap atribusi hadis takhallaqū bi-akhlāq Allāh dan problem teologis yang ditimbulkannya. (Brill)

[349] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn, tahqīq Muḥammad al-Mu‘taṣim billāh al-Baghdādī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1996. Karya ini digunakan untuk memahami hubungan nama dan sifat Allah dengan pujian, cinta, kerendahan hati, dan perjalanan spiritual manusia. (UIN Suska Repository)

[350] Alasdair C. MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. Digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai pembentukan kebajikan, praktik, tradisi, dan orientasi menuju telos. (JSTOR)

[351] Al-Qur’an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi fundamental kehidupan manusia kepada penghambaan kepada Allah. (Islam Awakened)

[352] Nazneen Ismail, Nurzatil Ismah Azizan, dan Siti Mursyidah Mohd Zin, “Pembangunan Akhlak Menurut Karya Ulama Silam: Tumpuan terhadap Al-Risāla al-Qushayriyya,” Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues 6, no. 1 (2021): 628–639. Artikel ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara tazkiyat al-nafs, mujāhadah, zikir, dan pembentukan akhlak dalam tradisi al-Qushayrī. (Al-Irsyad)

[353] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf, sumber digital pada situs penulis. Halaman sumber menjelaskan bahwa karya tersebut membahas akhlak, moral, etika, tasawuf, tarekat, dan tasawuf kontemporer. Informasi penerbitan lengkap tidak dicantumkan pada halaman sumber yang tersedia, sehingga tidak ditambahkan secara spekulatif. (Yedi Supriadi)

[354] Syekh Dr. Yedi Supriadi, Pembentukan Karakter Insaniyah, naskah digital pada situs penulis, 2026. Sumber ini digunakan secara terbatas untuk melihat artikulasi kontemporer takhalluq bi akhlāq Allāh dalam hubungan dengan pembentukan karakter insaniyah dan nilai seperti rahmah, keadilan, dan hikmah. (Yedi Supriadi)

[355] Al-Qur’an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai hubungan antara perintah moral, larangan moral, dan proses mengingat serta mengambil pelajaran sebagai bagian dari kesadaran etis. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[356] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence H. Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999). Karya ini menjadi sumber primer untuk menjelaskan kebajikan sebagai disposisi karakter yang terbentuk melalui pembiasaan dan memerlukan penilaian praktis. Informasi edisi dan penerbitan terverifikasi melalui bibliografi akademik. (Cambridge)

[357] Frank Griffel, “al-Ghazali,” Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan riyāḍat al-nafs, pembentukan

kebajikan melalui latihan jiwa, serta posisi al-Ghazālī dalam hubungan antara etika filosofis dan disiplin spiritual. (Encyclopedia of Philosophy)

[358] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan tentang hubungan antara identitas, orientasi nilai, dan pembentukan diri moral. Informasi bibliografis terverifikasi. (Google Buku)

[359] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence H. Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999). Digunakan untuk menjelaskan pembentukan kebajikan melalui tindakan berulang dan pentingnya latihan dalam pembentukan disposisi moral. (Cambridge)

[360] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan gagasan al-Ghazālī mengenai riyāḍat al-nafs, latihan jiwa, dan pengendalian kecenderungan manusia melalui pendidikan moral. (Encyclopedia of Philosophy)

[361] Rosalind Hursthouse dan Glen Pettigrove, "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Sumber ini digunakan untuk memperjelas perbedaan antara kebiasaan biasa dan disposisi kebajikan yang memengaruhi persepsi, emosi, pilihan, dan tindakan. (Encyclopedia of Philosophy)

[362] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menempatkan pembentukan kebajikan dalam konteks praktik sosial, tradisi, dan komunitas moral. Informasi bibliografis terverifikasi. (JSTOR)

[363] Rosalind Hursthouse dan Glen Pettigrove, "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai disposisi mendalam yang memengaruhi perhatian, emosi, penilaian, pilihan, dan tindakan. (Encyclopedia of Philosophy)

[364] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini menjadi landasan tekstual untuk menunjukkan bahwa integritas keadilan diuji ketika manusia menghadapi kebencian dan konflik kepentingan. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[365] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence H. Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999). Digunakan untuk menjelaskan kebajikan sebagai disposisi karakter dan kaitannya dengan penilaian praktis. (Encyclopedia of Philosophy)

[366] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq (al-Qāhirah: Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905). Edisi Arab ini terverifikasi melalui koleksi Arabic Collections Online. Studi kontemporer juga mengonfirmasi posisi Tahdhīb al-akhlāq sebagai karya utama etika Miskawayh dan dialognya dengan tradisi Aristotelian. (Dlib NYU)

[367] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan untuk menjelaskan keterkaitan kebajikan dengan praktik, tradisi, dan koherensi naratif kehidupan moral. (JSTOR)

[368] Al-Qur'an, Q.S. al-Anbiyā' 21: 107. Ayat ini menjadi landasan normatif untuk memahami rahmah sebagai orientasi profetik yang melampaui relasi individual dan memiliki cakupan terhadap seluruh alam. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[369] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 159. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara rahmah, kelembutan, pemaafan, konsultasi, dan kepemimpinan. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[370] Rosalind Hursthouse dan Glen Pettigrove, "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan bahwa kebajikan melibatkan respons yang tepat terhadap situasi, bukan sekadar emosi atau tindakan yang terisolasi. (Encyclopedia of Philosophy)

[371] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan pendisiplinan jiwa dalam etika al-Ghazālī dan hubungan latihan spiritual dengan pembentukan karakter. (Encyclopedia of Philosophy)

[372] Al-Qur'an, Q.S. al-Balad 90: 17. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kesabaran dan rahmah merupakan kebajikan yang dianjurkan secara timbal balik dalam komunitas orang beriman. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[373] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini menjadi landasan utama untuk membahas keadilan sebagai prinsip yang tidak boleh tunduk kepada kebencian atau afeksi kelompok. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[374] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan amanah, kekuasaan, pengambilan keputusan, dan kewajiban berlaku adil. (Deen)

[375] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence H. Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999). Digunakan untuk memahami keadilan sebagai kebajikan yang memiliki dimensi relasional dan sosial. (Encyclopedia of Philosophy)

[376] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq (al-Qāhirah: Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905). Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara keseimbangan jiwa, kebajikan, dan keadilan dalam etika klasik Islam. Edisi primer terverifikasi. (Dlib NYU)

[377] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan untuk memperluas analisis dari karakter individual menuju praktik dan struktur sosial yang menopang kebajikan. (University of Notre Dame)

[378] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb 33: 70. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai kewajiban berkata secara lurus, tepat, dan bertanggung jawab. (Islam Awakened)

[379] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 58. Ayat ini menjadi dasar pembahasan amanah sebagai tanggung jawab untuk mengembalikan hak kepada pemiliknya dan menjalankan kewenangan secara adil. (Deen)

[380] Rosalind Hursthouse dan Glen Pettigrove, "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan bahwa kebajikan kejujuran tidak identik dengan tindakan berkata benar secara terisolasi, tetapi berkaitan dengan keseluruhan disposisi moral dan pertimbangan praktis. (Encyclopedia of Philosophy)

[381] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan pembentukan karakter melalui latihan dan pendisiplinan jiwa dalam etika al-Ghazālī. (Encyclopedia of Philosophy)

[382] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq (al-Qāhirah: Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905). Digunakan sebagai sumber primer untuk kerangka pembentukan kebajikan dan keadaan jiwa dalam etika Miskawayh. Edisi terverifikasi melalui Arabic Collections Online. (Dlib NYU)

[383] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 200. Ayat ini menjadi landasan utama untuk memahami kesabaran sebagai keteguhan individual sekaligus kemampuan mempertahankan orientasi moral secara kolektif. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[384] Al-Qur'an, Q.S. al-Balad 90: 17. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan struktural antara kesabaran dan rahmah dalam pembentukan komunitas moral. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[385] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence H. Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999). Digunakan sebagai pembanding filosofis mengenai kebajikan sebagai pengaturan emosi dan tindakan secara tepat. (Encyclopedia of Philosophy)

[386] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan latihan dan pendisiplinan jiwa sebagai bagian dari pembentukan kebajikan. (Encyclopedia of Philosophy)

[387] Al-Qur'an, Q.S. al-Furqān 25: 63. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai kerendahan hati sebagai cara berada dan cara merespons perilaku yang provokatif. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[388] Rosalind Hursthouse dan Glen Pettigrove, "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan karakter kebajikan sebagai disposisi yang membentuk cara seseorang menilai, merasakan, memilih, dan bertindak. (Encyclopedia of Philosophy)

[389] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan pendisiplinan jiwa dan pengendalian kecenderungan moral dalam etika al-Ghazālī. (Encyclopedia of Philosophy)

[390] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Digunakan sebagai pembanding untuk menganalisis identitas, pengakuan, dan pembentukan orientasi moral diri. Informasi bibliografis terverifikasi. (Google Buku)

[391] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara pengendalian amarah, pemaafan, dan iḥsān. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[392] Al-Qur'an, Q.S. al-Nūr 24: 22. Ayat ini digunakan sebagai landasan mengenai 'afw dan ṣafḥ serta hubungan pemaafan manusia dengan kesadaran akan ampunan Allah. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[393] Al-Qur'an, Q.S. al-Syūrā 42: 40. Ayat ini digunakan untuk membedakan keadilan yang proporsional dari pemaafan yang disertai perbaikan atau rekonsiliasi. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[394] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk memberi kerangka mengenai disiplin jiwa dan transformasi kecenderungan batin dalam etika al-Ghazālī. (Encyclopedia of Philosophy)

[395] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan untuk menempatkan pemaafan dalam konteks praktik, relasi, dan kehidupan komunitas moral. (University of Notre Dame)

[396] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 125. Ayat ini menjadi landasan tekstual mengenai penggunaan hikmah, nasihat yang baik, dan cara argumentasi yang terbaik dalam membawa nilai ke dalam relasi manusia. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[397] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence H. Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999). Digunakan untuk menjelaskan phronēsis sebagai kemampuan penalaran praktis dalam menentukan tindakan yang tepat pada situasi konkret. (Encyclopedia of Philosophy)

[398] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq (al-Qāhirah: Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905). Digunakan sebagai sumber primer bagi pembahasan struktur kebajikan dan peran kemampuan rasional dalam pembentukan karakter. Edisi terverifikasi. (Dlib NYU)

[399] Frank Griffel, "al-Ghazali," Stanford Encyclopedia of Philosophy, revisi substantif 2026. Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara akal, latihan jiwa, etika kebajikan, dan tradisi spiritual dalam pemikiran al-Ghazālī. (Encyclopedia of Philosophy)

[400] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan untuk memahami kebajikan sebagai kemampuan yang berkembang melalui keterlibatan dalam praktik sosial yang memiliki tujuan dan standar keunggulan. (University of Notre Dame)

[401] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan sebagai landasan antropologis mengenai keragaman manusia, pengenalan antarmanusia, dan ukuran kemuliaan yang tidak didasarkan pada identitas kelompok. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[402] Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence H. Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999). Digunakan sebagai pembanding untuk memahami kebajikan dalam kaitannya dengan kehidupan manusia sebagai makhluk sosial dan pencapaian kehidupan yang baik. (Encyclopedia of Philosophy)

[403] Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq (al-Qāhirah: Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal, 1905). Digunakan sebagai sumber primer mengenai hubungan antara penyempurnaan moral individu, kebajikan, dan kehidupan bersama. Edisi primer terverifikasi. (Dlib NYU)

[404] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan untuk memperluas pembahasan dari karakter individual menuju praktik dan institusi sosial yang dapat menopang atau merusak kebajikan. (JSTOR)

[405] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 7–10. Ayat ini menjadi landasan tekstual mengenai kemungkinan moral nafs, khususnya hubungan antara penyucian jiwa dan keberuntungan manusia. (Quran.com)

[406] Che Zarrina Sa'ari, "Al-Ghazali's Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison between Ihya' 'Ulum al-Din and al-Risalah al-Laduniyyah." Kajian ini digunakan untuk memperjelas bahwa pembahasan al-Ghazālī mengenai qalb, rūḥ, dan nafs memiliki dimensi praktis yang berorientasi pada kualitas batin, bukan semata-mata spekulasi metafisis. (Jurnal Sains Malaysia)

[407] Richard Kraut, "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan kebajikan, disposisi, pembiasaan, pilihan, dan phronēsis dalam etika Aristotelian. (Encyclopedia of Philosophy)

[408] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan secara terbatas untuk mendukung pembacaan mengenai tazkiyat al-nafs, latihan spiritual, dan kebutuhan mengintegrasikan nilai akhlak ke dalam perilaku kehidupan. (Yedi Supriadi)

[409] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual bagi gagasan bahwa perubahan keadaan manusia memiliki keterkaitan dengan perubahan yang terjadi pada diri mereka sendiri. (Quran.com)

[410] Che Zarrina Sa'ari, "Al-Ghazali's Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison between Ihya' 'Ulum al-Din and al-Risalah al-Laduniyyah." Sumber ini

digunakan untuk membedakan dimensi konseptual qalb, rūḥ, dan nafs dalam pemikiran al-Ghazālī serta menekankan perhatian praktis terhadap kualitas batin. (Jurnal Sains Malaysia)

[411] Richard Kraut, "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk membandingkan transformasi disposisi moral dalam takhalluq dengan konsep kebajikan sebagai disposisi yang mengintegrasikan penalaran dan respons emosional. (Encyclopedia of Philosophy)

[412] Mohd Sani, "Divine Names as the Standard of Ethics: A Translation of Ibn al-'Arabi's Concise Explanation of al-Asma' al-Husna," Afkar, Vol. 25, No. 2 (2023), 35–66. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan takhalluq dengan nama-nama Ilahi dalam pemikiran Ibn al-'Arabī. (E-Journal Universiti Malaya)

[413] Yedi Supriadi, "Krisis Identitas Islami." Sumber ini digunakan untuk membaca rangkaian takhalli, tahalli, dan tajalli sebagai konstruksi tasawuf kontemporer mengenai pemurnian dan transformasi diri. (Yedi Supriadi)

[414] Richard Kraut, "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara kebajikan, deliberasi, phronēsis, pembentukan karakter, dan pilihan praktis. (Encyclopedia of Philosophy)

[415] "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk memperjelas bahwa pembiasaan membantu pembentukan karakter tetapi kebajikan menuntut pemahaman, pilihan, dan kebijaksanaan praktis. (Encyclopedia of Philosophy)

[416] Yedi Supriadi, "Krisis Identitas Islami." Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan mengenai integrasi rasionalitas manusia dan dimensi spiritual dalam proses pembentukan diri. (Yedi Supriadi)

[417] Yedi Supriadi, "Spiritualitas dan Intuisi dalam Pembentukan Jati Diri." Karya ini digunakan untuk memperkenalkan konstruksi kontemporer Yedi mengenai hubungan spiritualitas, intuisi, kesadaran, dan pembentukan jati diri. (Yedi Supriadi)

[418] Richard Kraut, "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk memperjelas hubungan antara kebajikan, pengalaman, penilaian situasional, dan kemampuan mengenali apa yang secara moral penting. (Encyclopedia of Philosophy)

[419] Richard Kraut, "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk membedakan tindakan yang kebetulan benar dari tindakan yang lahir dari disposisi kebajikan dan penilaian praktis. (Encyclopedia of Philosophy)

[420] Che Zarrina Sa'ari, "Al-Ghazali's Views on the Heart, the Spirit and the Soul: A Comparison between Ihya' 'Ulum al-Din and al-Risalah al-Laduniyyah." Sumber ini digunakan untuk memperjelas orientasi praktis al-Ghazālī terhadap kualitas batin manusia. (Jurnal Sains Malaysia)

[421] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Sumber ini digunakan untuk mendukung gagasan bahwa pendidikan nilai harus berujung pada pembentukan karakter dan implementasi nilai dalam perilaku sehari-hari. (Yedi Supriadi)

[422] "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya kebijaksanaan praktis dalam menerapkan kebajikan pada situasi konkret. (Encyclopedia of Philosophy)

[423] Richard Kraut, "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menunjukkan dimensi sosial kebajikan dan pentingnya

kemampuan bertindak secara tepat dalam kehidupan bersama. (Encyclopedia of Philosophy)

[424] Yedi Supriadi, "Model Bimbingan Kesehatan Mental untuk Para Santri Pondok Pesantren Syafi'iyah Cisambeng Majalengka," Oasis: Jurnal Ilmiah Kajian Islam. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan mengenai shuhbah sebagai medium pembinaan karakter dan kesehatan mental. (UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon)

[425] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan normatif mengenai orientasi fundamental kehidupan manusia sebagai penghambaan kepada Allah. (Yedi Supriadi)

[426] Yedi Supriadi, "Konsep Diri Islami." Sumber ini digunakan untuk mendukung pembacaan mengenai hubungan antara orientasi kepada Allah, ma'rifah, pengabdian, dan pembentukan identitas spiritual. (Yedi Supriadi)

[427] Richard Kraut, "Aristotle's Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk membandingkan gagasan mengenai tujuan kehidupan yang baik dan hubungan antara kebajikan dengan keseluruhan kehidupan manusia. (Encyclopedia of Philosophy)

[428] Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (International Institute of Islamic Thought, 2008). Sumber ini digunakan untuk memperluas analisis orientasi kehidupan melalui konsep kebermaksudan, pendekatan holistik, multidimensionalitas, dan kemaslahatan dalam pemikiran maqāṣid. (IIIT)

[429] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 11. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif untuk menghubungkan perubahan internal manusia dengan kemungkinan perubahan keadaan kehidupan bersama, tanpa mereduksinya menjadi penjelasan individualistik tentang seluruh persoalan sosial. (Quran.com)

[430] Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (International Institute of Islamic Thought, 2008). Sumber ini digunakan untuk mengembangkan hubungan antara kebermaksudan, pendekatan holistik, keadilan, hak, kebebasan, dan kemaslahatan dalam kerangka pemikiran Islam kontemporer. (IIIT)

[431] "Medieval Political Philosophy," Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai hubungan antara etika, kehidupan politik, komunitas, dan tujuan kehidupan yang baik dalam tradisi filsafat yang mencakup pemikiran al-Fārābī. (Encyclopedia of Philosophy)

[432] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama untuk membedakan al-'adl dan al-iḥsān serta menunjukkan ihsan sebagai kategori normatif dalam kehidupan manusia. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[433] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini memperlihatkan manifestasi konkret al-muḥsinūn melalui pengendalian amarah, pemberian, dan pengampunan. (Islam Awakened)

[434] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Principles of Sufism, diterjemahkan oleh B. R. von Schlegell, dengan pengantar Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1990). Karya ini digunakan terutama untuk menempatkan muraqabah, 'ubūdiyyah, ikhlāṣ, dan khuluq dalam jaringan pembentukan spiritual dan etis tasawuf. (Libcat)

[435] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart, Book 21 dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Karya ini

relevan untuk memahami hubungan hati, kesadaran batin, niat, dan pembentukan kualitas moral. (Emaan Library)

[436] Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965). Karya ini digunakan sebagai kerangka analitis untuk memahami konsep-konsep keagamaan Islam melalui jaringan makna, khususnya relasi iman, Islam, pengetahuan, dan amal. (Open Library)

[437] Nurcholish Madjid, Islam: Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai hubungan iman, tata nilai ketuhanan, kemanusiaan, dan kehidupan peradaban. (Google Buku)

[438] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 195. Ayat ini menunjukkan hubungan langsung antara tindakan kebajikan (iḥsān) dan kecintaan Allah kepada al-muḥsinīn. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[439] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan untuk memperlihatkan kedudukan ihsan dalam struktur etika Qur'ani bersama keadilan dan tanggung jawab sosial. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[440] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini menjadi dasar analisis mengenai ihsan sebagai pengendalian amarah, pemberian, dan pengampunan. (Islam Awakened)

[441] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 8e. Riwayat Hadis Jibril digunakan sebagai sumber primer bagi formulasi ihsan sebagai ibadah dengan kesadaran seakan-akan melihat Allah dan kesadaran bahwa Allah melihat manusia. (Sunnah)

[442] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis 4777. Riwayat ini memberikan formulasi ihsan yang sama dalam konteks Hadis Jibril dan menghubungkannya dengan pengajaran agama. (Sunnah)

[443] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh (Garnet Publishing, 2007). Karya ini digunakan untuk menempatkan muraqabah dalam tradisi konseptual tasawuf dan pembinaan spiritual. (Google Books)

[444] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa orientasi akhirat tidak meniadakan tanggung jawab terhadap kehidupan dunia, melainkan harus diterjemahkan menjadi tindakan kebajikan dan pencegahan kerusakan. (Quran.com)

[445] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 8e. Hadis ini menjadi sumber primer formulasi ihsan sebagai ibadah dengan kesadaran seakan-akan melihat Allah. (Sunnah)

[446] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart, Book 21 dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Karya ini relevan untuk memahami hati sebagai pusat orientasi batin, pengetahuan, dan pembentukan perilaku. (Emaan Library)

[447] Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965). Karya ini digunakan sebagai dukungan metodologis untuk membaca konsep keagamaan dalam jaringan makna yang saling berhubungan. (Open Library)

[448] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Principles of Sufism, diterjemahkan oleh B. R. von Schlegell, dengan pengantar Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1990).

Bagian mengenai muraqabah relevan untuk memahami kewaspadaan spiritual sebagai latihan kesadaran terhadap relasi manusia dengan Allah. (Libcat)

[449] Al-Qur'an, Q.S. al-'Alaq 96: 14. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual bagi kesadaran bahwa seluruh tindakan manusia berada dalam penglihatan Allah. (Quran.com)

[450] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 4. Ayat ini menjadi landasan pembahasan mengenai pengetahuan dan penglihatan Allah serta ma'iyyah Ilahi tanpa menghapus perbedaan ontologis antara Allah dan makhluk. (Quran.com)

[451] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 16. Ayat ini digunakan untuk memperluas kesadaran pengawasan Ilahi hingga wilayah batin dan bisikan jiwa manusia. (Korpus Al-Qur'an)

[452] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Principles of Sufism, diterjemahkan oleh B. R. von Schlegell, dengan pengantar Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1990). Pembahasan muraqabah digunakan untuk menjelaskan latihan kewaspadaan spiritual terhadap keadaan batin dan tindakan. (Libcat)

[453] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart, Book 21 dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Karya ini relevan untuk analisis tentang hati, motif batin, dan pembentukan moralitas dari dalam diri. (Emaan Library)

[454] Nurcholish Madjid, Islam: Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Karya ini digunakan untuk memperluas relasi antara iman, tata nilai ketuhanan, dan pembentukan kehidupan manusia. (Google Buku)

[455] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Principles of Sufism, diterjemahkan oleh B. R. von Schlegell, dengan pengantar Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1990). Karya ini secara eksplisit memuat muraqabah sebagai salah satu tema penting dalam disiplin tasawuf. (Libcat)

[456] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart, Book 21 dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan hati, kehendak, dorongan batin, dan pembentukan moral. (Emaan Library)

[457] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥadīd 57: 4. Ayat ini menjadi dasar tekstual bagi pembahasan mengenai kebersamaan dan penglihatan Allah terhadap tindakan manusia. (Quran.com)

[458] Al-Qur'an, Q.S. Qāf 50: 16. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan keluasan ilmu Allah hingga mencakup bisikan jiwa manusia. (Korpus Al-Qur'an)

[459] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini memperlihatkan hubungan antara orientasi akhirat, penggunaan karunia duniawi, dan kewajiban berbuat baik. (Quran.com)

[460] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan secara terbatas untuk memperkuat dimensi pedagogis ihsan sebagai pembentukan kesadaran diri di hadapan Allah dan pengendalian internal tindakan. (Yedi Supriadi)

[461] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 8e. Hadis ini menjadi sumber primer mengenai ihsan sebagai kualitas kesadaran dalam pengabdian. (Sunnah)

[462] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa ihsan memperoleh bentuk konkret melalui tindakan sosial dan pengendalian diri. (Islam Awakened)

[463] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart, Book 21 dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Karya ini

relevan untuk memahami hubungan keadaan hati, pembentukan disposisi, dan tindakan moral. (Emaan Library)

[464] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini menjadi dasar bagi hubungan antara orientasi akhirat dan tindakan kebajikan dalam kehidupan dunia. (Quran.com)

[465] Nurcholish Madjid, Islam: Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai relasi iman, tata nilai ketuhanan, kemanusiaan, dan kehidupan peradaban. (Google Buku)

[466] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan untuk memperkuat pembahasan tentang hubungan pembiasaan ibadah, kesadaran diri di hadapan Allah, dan pembentukan akhlak. (Yedi Supriadi)

[467] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 8e. Hadis Jibril digunakan sebagai sumber primer untuk menempatkan ihsan dalam struktur Islam, iman, dan kualitas penghambaan. (Sunnah)

[468] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan ontologis bagi pembahasan manusia sebagai makhluk yang orientasi fundamental keberadaannya adalah beribadah kepada Allah. (Korpus Al-Qur'an)

[469] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini memperlihatkan bahwa kehambaan kepada Allah memiliki konsekuensi etis berupa keadilan dan ihsan dalam kehidupan sosial. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[470] Al-Qur'an, Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 77. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa orientasi akhirat dan kehambaan tidak meniadakan tanggung jawab terhadap kehidupan dunia. (Quran.com)

[471] 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf, diterjemahkan oleh Alexander D. Knysh (Garnet Publishing, 2007). Karya ini relevan untuk memahami 'ubūdiyyah sebagai bagian dari struktur spiritualitas tasawuf. (Google Books)

[472] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, The Marvels of the Heart, Book 21 dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh Walter James Skellie (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010). Karya ini digunakan untuk menganalisis persoalan hati dan kecenderungan ego dalam proses pembentukan spiritual. (Emaan Library)

[473] Toshihiko Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis relasi antara iman, pengetahuan, amal, dan struktur keberagamaan Islam. (Open Library)

[474] Nurcholish Madjid, Islam: Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Karya ini digunakan untuk menghubungkan kesadaran ketuhanan dengan persoalan kemanusiaan dan kehidupan peradaban. (Google Buku)

[475] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam. Karya ini digunakan secara proporsional untuk menjelaskan dimensi pendidikan dalam pembentukan kesadaran diri di hadapan Allah, pembiasaan ibadah, dan pembentukan akhlak. (Yedi Supriadi)

[476] Al-Qur'an, Q.S. al-'Ankabūt 29: 69. Ayat ini menjadi dasar bagi hubungan antara kesungguhan spiritual, petunjuk Allah, dan kebersamaan-Nya dengan al-muḥsinīn. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[477] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis tentang dialog Jibril yang memuat definisi Islam, iman, dan ihsan. Sumber ini menjadi landasan primer bagi konstruksi hubungan konseptual antara ketiga dimensi tersebut. (Sunnah)

[478] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini memperlihatkan keterpaduan antara iman, ibadah, tanggung jawab sosial, pemenuhan janji, dan kesabaran sebagai struktur keberagamaan yang utuh. (Quran.com)

[479] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, sebagaimana dianalisis dalam kajian tentang teori keutamaan al-Ghazali. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara etika praktis, pembinaan karakter, dan kebahagiaan akhirat. (Ghazali)

[480] Aristotle, Nicomachean Ethics, Book II. Bagian ini digunakan untuk membandingkan konsep pembiasaan keutamaan Aristoteles dengan pembentukan karakter dalam kerangka ihsan. (Sacred Texts)

[481] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 135. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa kesempurnaan moral dalam Islam tidak identik dengan ketiadaan kesalahan, melainkan mencakup kesadaran, pertobatan, dan penghentian persistensi dalam kesalahan. (Quran.com)

[482] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis Jibril. Sumber primer ini digunakan untuk dasar konseptual ihsan sebagai kesadaran beribadah di hadapan pengawasan Allah. (Sunnah)

[483] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai keadaan batin yang melahirkan tindakan dan pentingnya transformasi internal dalam etika. (Repository UNIDA Gontor)

[484] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai identitas, orientasi nilai, dan sumber moral manusia modern. (Wikipedia)

[485] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini menjadi dasar bagi hubungan antara iman, pemenuhan janji, amal sosial, dan kesabaran sebagai dimensi integritas moral. (Quran.com)

[486] Aristotle, Nicomachean Ethics, Book II. Digunakan untuk membandingkan pembentukan disposisi moral melalui kebiasaan dengan pembentukan integritas dalam kerangka ihsan. (People at Boston University)

[487] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual mengenai konsistensi ihsan dalam kelapangan, kesempitan, pengendalian amarah, dan pemaafan. (Quran.com)

[488] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, terj. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Struktur karya ini digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai keseluruhan yang mencakup pembentukan jiwa, keutamaan, keadilan, persahabatan, dan kesehatan jiwa. (Google Buku)

[489] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Penggunaan kedua dalam subbab ini difokuskan pada hubungan pengendalian amarah dan pemaafan dengan karakter al-muḥsinīn. (Korpus Al-Qur'an)

[490] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Karya ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai fungsi etis emosi dan hubungan emosi dengan penilaian terhadap nilai. (Cambridge)

[491] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ketiga (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan sebagai pembanding internasional mengenai kebajikan, praktik, dan krisis moral modern. (University of Notre Dame)

[492] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan untuk menghubungkan iman, kesetiaan pada janji, tanggung jawab sosial, dan kesabaran dalam kesulitan. (Quran.com)

[493] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa ihsan diuji dalam kondisi kelapangan dan kesempitan sekaligus melalui pengendalian amarah dan pemaafan. (Quran.com)

[494] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat 41: 34–35. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan respons etis terhadap keburukan, hubungan antara ihsan, kesabaran, dan transformasi konflik. (Quran.com)

[495] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Digunakan untuk menjelaskan bahwa emosi berkaitan dengan persepsi dan penilaian manusia terhadap nilai. (Cambridge)

[496] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Digunakan sebagai sumber primer tradisi etika Islam mengenai pembentukan karakter dan disiplin jiwa. (Ghazali)

[497] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 97. Ayat ini digunakan untuk membedakan konsep "kehidupan yang baik" dari pemahaman reduktif bahwa iman menjamin ketiadaan penderitaan duniawi. (Quran.com)

[498] Al-Qur'an, Q.S. Fuṣṣilat 41: 34–35. Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara respons ihsan, kesabaran, dan keteguhan moral. (Quran.com)

[499] Aristotle, Nicomachean Ethics, Book II. Digunakan untuk menjelaskan pembentukan keutamaan melalui pembiasaan dan relevansinya bagi konsistensi moral. (Sacred Texts)

[500] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis Jibril. Digunakan sebagai sumber primer untuk memahami ihsan sebagai kesadaran akan pengawasan Allah. (Sunnah)

[501] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 36. Ayat ini digunakan sebagai dasar hubungan antara tauhid dan kewajiban berbuat ihsan kepada berbagai kelompok dalam kehidupan sosial. (Quran.com)

[502] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis 45a tentang mencintai bagi saudara atau tetangga apa yang dicintai bagi diri sendiri. Digunakan untuk menjelaskan dimensi relasional iman dan ihsan. (Sunnah)

[503] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, terj. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Bagian mengenai keadilan, cinta, dan persahabatan digunakan untuk menjelaskan dimensi sosial dari pembentukan karakter. (Google Buku)

[504] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ketiga (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan untuk memperkaya analisis mengenai hubungan keutamaan dengan praktik sosial. (University of Notre Dame)

[505] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Digunakan untuk menegaskan bahwa kebencian tidak boleh merusak keadilan dan integritas penilaian moral. (Quran.com)

[506] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Digunakan untuk memperkaya

analisis tentang kerentanan, emosi, dan pengakuan terhadap nilai kehidupan pihak lain. (Google Buku)

[507] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi dasar bagi hubungan antara ihsan, keadilan, pemberian sosial, dan pencegahan kerusakan. (Quran.com)

[508] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, terj. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Digunakan untuk menjelaskan keterkaitan keadilan, cinta, persahabatan, karakter, dan kebahagiaan. (Google Buku)

[509] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ketiga (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan untuk menganalisis hubungan keutamaan dengan praktik sosial dan persoalan institusi yang mengejar barang eksternal. (University of Notre Dame)

[510] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis 1955 tentang ihsan dalam segala sesuatu. Digunakan untuk menegaskan cakupan luas ihsan terhadap seluruh tindakan manusia. (Sunnah)

[511] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Digunakan sebagai titik dialog dengan pemikiran internasional mengenai kehidupan manusia, kerentanan, dan kondisi yang memungkinkan manusia berkembang. (Google Buku)

[512] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Digunakan untuk menegaskan bahwa kemaslahatan tidak dapat dibangun melalui pengorbanan prinsip keadilan akibat loyalitas atau kebencian kelompok. (Quran.com)

[513] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi dasar konseptual hubungan antara keadilan dan ihsan serta posisi ihsan sebagai penyempurnaan kualitas moral. (Quran.com)

[514] Al-Qur'an, Q.S. al-Nisā' 4: 36. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan keterkaitan antara tauhid dan praktik ihsan terhadap berbagai kelompok dalam kehidupan sosial. (Quran.com)

[515] Abu Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Digunakan sebagai sumber primer tradisi etika Islam mengenai pembentukan karakter, pembinaan jiwa, dan transformasi moral. (Ghazali)

[516] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character, terj. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Digunakan untuk menjelaskan keterkaitan pembentukan karakter dengan kesehatan jiwa, keadilan, cinta, dan persahabatan. (Google Buku)

[517] Aristotle, Nicomachean Ethics, Book II. Digunakan untuk memperbandingkan pembentukan keutamaan melalui habituasi dengan proses pembentukan adab. (Sacred Texts)

[518] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Īmān, hadis Jibril. Sumber primer ini digunakan untuk dasar spiritual ihsan sebagai kesadaran akan kehadiran dan pengawasan Allah. (Sunnah)

[519] Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis 1955 tentang ihsan dalam segala sesuatu. Digunakan untuk menjelaskan bahwa kualitas moral mencakup cara tindakan dilaksanakan, bukan hanya status formal tindakannya. (Sunnah)

[520] Martha C. Nussbaum, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Digunakan untuk memperkaya analisis tentang emosi, penilaian nilai, dan pendidikan respons moral. (Google Buku)

[521] Agung Danarta, "Pattern of Sufistic Hadith in the Concept of Insan Kamil Abd al-Karim al-Jili," Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis 21, no. 2 (2020). Artikel ini digunakan untuk memetakan perkembangan gagasan manusia sempurna sebelum dan sesudah Ibn 'Arabī, termasuk penggunaan istilah al-walī al-kāmil, khatm al-awliyā', al-muḥaqqiq, dan insān kāmil. (E-JOURNAL)

[522] Agung Danarta, "Pattern of Sufistic Hadith in the Concept of Insan Kamil Abd al-Karim al-Jili." Sumber ini relevan untuk menunjukkan kesinambungan historis antara doktrin kewalian dalam tradisi awal tasawuf dan perkembangan konsep manusia sempurna. (E-JOURNAL)

[523] Masataka Takeshita, "Ibn 'Arabi's Use of the Phrase, 'The Perfect Man' in the Fusus al-Hikam," Journal of the Oriental Society of Australia 25, no. 1 (1982), 73–86. Artikel ini digunakan untuk mengoreksi anggapan bahwa istilah al-insān al-kāmil digunakan secara ekstensif oleh Ibn 'Arabī; penelitian tersebut mencatat penggunaan istilah yang relatif terbatas dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam. (J-STAGE)

[524] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1946). Karya primer ini digunakan sebagai sumber utama untuk membaca konstruksi Ibn 'Arabī mengenai Adam, manusia, nama-nama Ilahi, dan struktur kesempurnaan manusia. Informasi edisi 1946 dapat diverifikasi melalui katalog bibliografis. (Google Buku)

[525] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1946). Bagian yang digunakan berkaitan dengan konstruksi manusia dalam pembahasan tentang Adam dan hubungan manusia dengan realitas Ilahi serta kosmos. (Google Buku)

[526] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il, Beirut: Dār al-Fikr, 1975. Karya ini merupakan sumber primer utama untuk memahami formulasi al-Jīlī mengenai insān kāmil; keberadaan edisi Beirut, Dār al-Fikr, 1975 dapat diverifikasi melalui kajian akademik yang menggunakannya sebagai teks primer. (eJournal UIN Sunan Gunung Djati)

[527] Ibn 'Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1946). Karya primer ini digunakan untuk membaca konstruksi manusia dalam faṣṣ Ādamī dan hubungan manusia dengan struktur nama serta sifat Ilahi. (Google Buku)

[528] Ibn 'Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memperluas pembacaan mengenai manusia sempurna, al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah, kewalian, dan struktur realitas dalam pemikiran Ibn 'Arabī. Edisi-edisi al-Futūḥāt dapat diverifikasi dalam kajian bibliografis Muhyiddin Ibn Arabi Society. (Muhyiddin Ibn Arabi Society)

[529] William C. Chittick, kajian-kajian tentang Ibn 'Arabī dan insān kāmil yang menjelaskan hubungan manusia sempurna dengan refleksi Realitas Ilahi serta praktik takhalluq. Sumber ini digunakan sebagai kerangka sekunder untuk menafsirkan hubungan antara antropologi Ibn 'Arabī dan transformasi spiritual. (Scribd)

[530] Kiki Muhamad Hakiki, "Insan Kamil dalam Perspektif Syaikh Abd al-Karim al-Jili," Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 3, no. 2 (2018), 175–186. Artikel ini digunakan untuk membedakan formulasi al-Jīlī dari Ibn 'Arabī dan menunjukkan bahwa al-Jīlī mengembangkan konsep insān kāmil secara lebih komprehensif. (eJournal UIN Sunan Gunung Djati)

[531] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il, Beirut: Dār al-Fikr, 1975. Karya primer ini menjadi landasan pembacaan terhadap struktur tajallī dan konstruksi manusia sempurna dalam pemikiran al-Jīlī. Informasi edisi tersebut

dapat diverifikasi melalui kajian akademik yang mengutip teks primer ini. (E-Journal UIN Pekalongan)

[532] Ihwan Amalih dan Meihesa Khairul Maknun, "Identitas Manusia dalam Konsep Insan al-Kāmil (Studi atas Pemikiran Abdul Karīm al-Jīlī)," El-Waroqoh: Jurnal Ushuluddin dan Filsafat 6, no. 1 (2022). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara dimensi rohani, lahiriah, syariat, dan penghayatan batin dalam proses menuju kesempurnaan menurut al-Jīlī. (Madrasah Jurnal)

[533] Ihwan Amalih dan Meihesa Khairul Maknun, "Identitas Manusia dalam Konsep Insan al-Kāmil (Studi atas Pemikiran Abdul Karīm al-Jīlī)," El-Waroqoh: Jurnal Ushuluddin dan Filsafat 6, no. 1 (2022). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bahwa al-Jīlī menghubungkan kesempurnaan manusia dengan integrasi dimensi lahiriah dan rohaniah, termasuk pengamalan syariat dan penghayatan batin. (Madrasah Jurnal)

[534] Kiki Muhamad Hakiki, "Insan Kamil dalam Perspektif Syaikh Abd al-Karim al-Jili," Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 3, no. 2 (2018), 175–186. Sumber ini digunakan sebagai kajian komparatif mengenai Ibn ʻArabī dan al-Jīlī, terutama perbedaan corak filosofis dan teologis dalam konstruksi insān kāmil. (eJournal UIN Sunan Gunung Djati)

[535] Yedi Supriadi, Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar). Sumber resmi penulis menjelaskan jiwa sebagai entitas yang berkaitan dengan fitrah, kesadaran diri, akhlak, spiritualitas, dan proses pengaktualan potensi manusia. Karena informasi penerbitan bibliografis lengkap tidak tersedia secara memadai pada sumber yang diperiksa, detail tahun dan penerbit tidak ditambahkan. (Yedi Supriadi)

[536] Yedi Supriadi, daftar e-book pada situs resmi penulis. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi keberadaan karya-karya yang secara substantif berkaitan dengan transformasi diri, pendidikan spiritual, tazkiyat al-nafs, pembentukan karakter insaniyah, dan akhlak tasawuf. (Yedi Supriadi)

[537] ʻAbd al-Karīm al-Jīlī, al-Insān al-Kāmil fī Maʻrifat al-Awākhir wa al-Awāʼil, Beirut: Dār al-Fikr, 1975; Ibn ʻArabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Dār Iḥyāʼ al-Kutub al-ʻArabīyah, 1946). Kedua karya primer tersebut digunakan sebagai landasan genealogis dan konseptual bagi rekonstruksi mengenai hubungan manusia, kesempurnaan, dan transformasi spiritual. (eJournal UIN Sunan Gunung Djati)

[538] Yedi Supriadi, Konsep Transformasi Diri, Pendidikan Spiritual Islam, Tazkiyatun Nafs, dan Pembentukan Karakter Insaniyah. Keberadaan karya-karya tersebut dapat diverifikasi melalui daftar karya dan publikasi resmi penulis. Sumber-sumber ini digunakan sebagai dialog kontemporer mengenai transformasi diri dan pembentukan karakter; atribusi istilah insān mutakhalliq tidak diberikan kepada Yedi Supriadi. (Yedi Supriadi)

[539] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān. Entri mengenai akar kh-l-q membedakan dimensi khalq yang berkaitan dengan bentuk lahir dari khuluq yang berkaitan dengan kualitas batin; sumber digital yang memuat teks leksikal tersebut diverifikasi melalui basis teks Mufradāt. (Masaha)

[540] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʼ ʻUlūm al-Dīn. Definisi akhlak dalam tradisi al-Ghazālī digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai keadaan jiwa yang relatif menetap dan menghasilkan tindakan secara mudah; definisi tersebut juga terdokumentasi dalam sumber akademik yang membahas terminologi akhlak. (dorar.net)

[541] Khaled El-Rouayheb, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā,"

Journal of Islamic Ethics 4, no. 1–2 (2020). Artikel ini secara khusus membahas status atribusi ungkapan takhalluq bi-akhlāq Allāh dan kehati-hatian al-Ghazālī dalam menjelaskan hubungan antara nama-nama Ilahi dan etika manusia. (ScienceDirect)

[542] ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil, sebagaimana dibahas dalam studi akademik mengenai konsep insān kāmil al-Jīlī. Literatur tersebut menunjukkan bahwa konsep al-Jīlī mengintegrasikan dimensi spiritual-metafisis dengan pembentukan manusia ideal. (eJournal UIN Sunan Gunung Djati)

[543] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk membandingkan karakter kebajikan sebagai disposisi yang dibentuk melalui praktik, tradisi, dan orientasi terhadap kebaikan. (University of Notre Dame)

[544] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam (2026). Karya digital ini digunakan secara terbatas untuk menegaskan hubungan antara pendidikan akhlak, internalisasi nilai, dan implementasi prinsip agama dalam perilaku sehari-hari. (Yedi Supriadi)

[545] Al-Qur’an, Q.S. al-Baqarah 2: 30 dan Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Kedua ayat digunakan secara komplementer untuk menjelaskan dua dimensi ontologis manusia: tanggung jawab di bumi dan orientasi penghambaan kepada Allah. (Quran.com)

[546] ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil, sebagaimana dikaji dalam literatur akademik mengenai konsep manusia sempurna al-Jīlī. Sumber tersebut digunakan untuk menjelaskan dimensi metafisis dan spiritual manusia ideal dalam tasawuf falsafi. (eJournal UIN Sunan Gunung Djati)

[547] Khaled El-Rouayheb, “Al-Ghazālī’s Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā,” Journal of Islamic Ethics 4, no. 1–2 (2020). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan problem teologis hubungan antara nama-nama Ilahi, etika manusia, tanzīh, dan takhalluq. (ScienceDirect)

[548] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai pembanding filosofis mengenai pembentukan identitas manusia melalui horizon nilai dan evaluasi moral. (Google Buku)

[549] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 85. Ayat ini digunakan untuk membangun prinsip kerendahan hati epistemik manusia dalam memahami realitas batin dan metafisis. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[550] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā. Karya ini memperlihatkan hubungan antara pengetahuan mengenai nama-nama Ilahi dan pembentukan kebajikan manusia, sekaligus menunjukkan bahwa pengetahuan tersebut harus ditempatkan dalam kerangka etis-spiritual. (ScienceDirect)

[551] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk memperjelas hubungan antara pengetahuan kebajikan, praktik, standar keunggulan, dan pembentukan karakter. (University of Notre Dame)

[552] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan karakter

refleksif identitas dan hubungan antara pengetahuan diri dengan horizon evaluasi moral. (Google Buku)

[553] Al-Qur'an, Q.S. al-Aḥzāb 33: 21. Ayat ini menjadi dasar tekstual mengenai pentingnya teladan kenabian dalam menjembatani norma moral dengan bentuk kehidupan konkret. (Quran.com)

[554] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan aksiologis bahwa keberadaan manusia memiliki orientasi fundamental kepada pengabdian kepada Allah. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[555] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk membandingkan orientasi teleologis etika kebajikan dengan konstruksi takhalluq yang memiliki orientasi transenden. (University of Notre Dame)

[556] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya evaluasi moral tingkat tinggi dalam pembentukan identitas dan orientasi kehidupan. (Google Buku)

[557] Al-Qur'an, Q.S. al-Syams 91: 9–10. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi konsep penyucian jiwa sebagai proses yang menentukan keberhasilan moral manusia. (Korpus Al-Qur'an)

[558] Yedi Supriadi, Ilmu Pendidikan dan Kependidikan Islam (2026). Karya ini digunakan untuk menghubungkan pendidikan akhlak dengan tazkiyat al-nafs serta latihan spiritual seperti muhasabah dan muraqabah. (Yedi Supriadi)

[559] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk menjelaskan transformasi identitas melalui perubahan horizon nilai dan evaluasi moral. (Google Buku)

[560] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan utama bagi pengertian manusia sebagai 'abd dengan orientasi eksistensial pengabdian kepada Allah. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[561] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan sebagai dialog filosofis mengenai keterikatan identitas manusia dengan horizon nilai dan kritik terhadap konsepsi diri yang sepenuhnya terlepas dari kerangka moral. (Google Buku)

[562] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā. Karya ini digunakan untuk menjelaskan batas ontologis antara Tuhan dan hamba dalam pembahasan takhalluq. (ScienceDirect)

[563] 'Abd al-Karīm al-Jīlī, Al-Insān al-Kāmil, sebagaimana direkonstruksi dalam studi akademik tentang pemikiran al-Jīlī. Sumber tersebut digunakan untuk memperjelas hubungan antara kesempurnaan spiritual manusia dan kedudukannya dalam relasi dengan Tuhan. (eJournal UIN Sunan Gunung Djati)

[564] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi dasar teleologis bagi pengertian kehidupan manusia sebagai pengabdian kepada Allah. (Ayat Quran Dalam Banyak Bahasa)

[565] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pentingnya koherensi naratif, praktik kebajikan, dan orientasi tujuan dalam kehidupan moral. (University of Notre Dame)

[566] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā. Karya ini digunakan untuk menegaskan bahwa pengembangan kebajikan manusia melalui nama-nama Ilahi tidak menghapus perbedaan ontologis antara Tuhan dan hamba. (ScienceDirect)

[567] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai horizon nilai yang memberi arah terhadap identitas dan kehidupan moral manusia. (Google Buku)

[568] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi pembacaan tentang tujuan fundamental keberadaan manusia sebagai pengabdian kepada Allah.

[569] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islām: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islām (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pandangan hidup Islam, struktur realitas, dan kedudukan manusia di dalamnya.

[570] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini menjadi sumber primer untuk pembahasan pembentukan karakter dan penataan daya jiwa.

[571] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1980). Karya ini digunakan untuk menjelaskan pendidikan sebagai proses pembentukan manusia dalam kerangka pandangan hidup Islam.

[572] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber ini digunakan sebagai landasan primer bagi hubungan antara keadaan batin, ilmu, latihan jiwa, dan kualitas amal dalam pembentukan manusia.

[573] Kant's Moral Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Pembahasan ini digunakan untuk mengontraskan konsepsi kebajikan Kant yang menekankan kekuatan kehendak dalam melaksanakan kewajiban dengan model pembentukan karakter Aristotelian.

[574] Aristotle's Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsepsi kebajikan sebagai disposisi karakter yang dibentuk melalui latihan, kebiasaan, dan kebijaksanaan praktis.

[575] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan kedudukan pembinaan hati, penyucian jiwa, dan pengenalan religius dalam transformasi manusia.

[576] Toshihiko Izutsu, Moral Vision in the Qur'an: A Semantical Analysis of the Qur'anic Concepts of Man in Relation to God (Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk memperkuat pembacaan relasional terhadap konsep-konsep Qur'ani mengenai manusia dan hubungannya dengan Allah.

[577] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islām: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islām (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995). Karya ini digunakan

untuk menempatkan pengetahuan dalam hubungan dengan realitas, kebenaran, dan struktur pandangan hidup Islam.

[578] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber primer ini digunakan untuk konsep pembentukan dan penyempurnaan karakter melalui latihan etis.

[579] Aristotle's Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk membandingkan teori pembentukan kebajikan Aristoteles melalui kebiasaan dan disposisi karakter.

[580] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk pembahasan mujahadah, muhasabah, latihan jiwa, dan pembentukan karakter spiritual.

[581] Kant's Moral Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk memperlihatkan perbedaan antara pembentukan disposisi melalui kebiasaan dan konsepsi kebajikan sebagai kekuatan kehendak untuk bertindak berdasarkan kewajiban.

[582] Virtue Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konsepsi kebajikan sebagai disposisi karakter yang memengaruhi penilaian, motivasi, dan tindakan.

[583] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber primer digunakan untuk pembahasan struktur jiwa dan pembentukan karakter.

[584] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan akhlak sebagai kualitas batin yang melahirkan tindakan dan hubungannya dengan pembinaan jiwa.

[585] Aristotle's Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk konsep phronēsis dan hubungan antara kebajikan, pembiasaan, penilaian situasional, dan kehidupan yang baik.

[586] Al-Qur'an, Q.S. al-Qalam 68: 4. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual mengenai kedudukan akhlak yang agung dalam penggambaran Qur'ani terhadap Nabi Muhammad ﷺ.

[587] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1980). Karya ini menjadi sumber primer bagi pembahasan konsep adab sebagai pengetahuan mengenai tempat yang tepat bagi manusia dan sesuatu dalam tatanan realitas.

[588] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber primer digunakan untuk menunjukkan keluasan penerapan adab dalam kehidupan sehari-hari, hubungan sosial, dan pembentukan spiritual.

[589] Aristotle's Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan sebagai pembanding mengenai phronēsis dan kemampuan menentukan tindakan yang tepat dalam situasi konkret.

[590] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi hubungan antara keadilan dan ihsan sebagai dua dimensi kehidupan moral.

[591] Aristotle's Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy, dan Kant's Moral Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Kedua sumber digunakan secara komparatif untuk menjelaskan perbedaan antara pembentukan kebajikan Aristotelian dan kebajikan Kantian yang berorientasi pada kekuatan kehendak dalam menjalankan kewajiban.

[592] Empathy and Sympathy in Ethics, Internet Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan secara komparatif pemikiran Levinas mengenai perjumpaan dengan Yang Lain dan tuntutan tanggung jawab etis, bukan untuk menyamakan kerangka Levinas dengan konsep ihsan.

[593] Al-Qur'an, Q.S. al-Anbiyā' 21: 107. Ayat ini menjadi landasan tekstual bagi pemahaman tentang rahmat sebagai dimensi universal dari misi kenabian Muhammad ﷺ.

[594] Empathy and Sympathy in Ethics, Internet Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk dialog komparatif dengan pemikiran Levinas mengenai relasi etis dan tanggung jawab terhadap Yang Lain.

[595] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Sumber primer digunakan untuk pembahasan relasi sosial, persaudaraan, kasih sayang, dan etika pergaulan sebagai bagian dari pembentukan manusia.

[596] Virtue Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan sebagai kerangka komparatif untuk membedakan etika kebajikan dari pendekatan deontologis dan konsekuensialis dalam filsafat moral kontemporer.

[597] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber primer digunakan untuk menghubungkan pembentukan karakter dengan kehidupan moral dan sosial.

[598] Aristotle's Ethics, Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan antara kebajikan, kehidupan baik, kebijaksanaan praktis, dan kehidupan bersama dalam komunitas.

[599] Syed Muhammad Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of Islām: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islām (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995). Karya ini digunakan untuk memperkuat pembacaan mengenai hubungan antara pandangan hidup, tatanan realitas, kedudukan manusia, dan arah kehidupan.

[600] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan ontologis bagi orientasi pengabdian manusia kepada Allah sebagai dasar konstruksi transformasi.

[601] Jemeela Jalaldeen dan Dawood Abdulmalek Yahya Al-Hidabi, "Al-Ghazali's Framework of Teachings Professional Values: Analyzing the Pedagogical Principles in Islamic Education," al-Burhān: Journal of Qurʾān and Sunnah Studies 9, no. 1 (2025), 27–46. Artikel ini menempatkan pembentukan karakter, nilai etis, dan pertumbuhan spiritual sebagai unsur yang terintegrasi dalam pemikiran al-Ghazālī.

[602] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 15. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan bahwa iman dalam Al-Qur'an memiliki dimensi keyakinan, keteguhan, dan pembuktian melalui pengorbanan serta tindakan.

[603] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini memperlihatkan keterhubungan iman dengan amal sosial, tanggung jawab, kesetiaan terhadap janji, dan kesabaran.

[604] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai hubungan identitas, sumber moral, dan orientasi kehidupan.

[605] Al-Qur'an, Q.S. Fāṭir 35: 28. Ayat ini menjadi dasar hubungan konseptual antara pengetahuan dan khashyah, sekaligus menunjukkan bahwa pengetahuan memiliki konsekuensi spiritual.

[606] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Munqidh min al-Ḍalāl. Karya ini digunakan untuk memahami pencarian kepastian pengetahuan dan problem hubungan pengalaman, akal, dan pengetahuan keagamaan.

[607] Peter Adamson, Philosophy in the Islamic World (Oxford: Oxford University Press, 2016). Karya ini digunakan sebagai konteks akademik mengenai keragaman tradisi epistemologi dan filsafat dalam dunia Islam.

[608] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini memberikan batas epistemologis mengenai pengetahuan manusia tentang rūḥ dan mencegah konstruksi ma'rifat berkembang menjadi klaim pengetahuan absolut.

[609] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf dan katalog karya digital pada situs resmi Yedi Supriadi. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi keberadaan karya dan orientasi pemikiran beliau mengenai akhlak, tasawuf, transformasi diri, dan pembentukan karakter.

[610] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami. Karya ini digunakan karena menghubungkan pengabdian, ma'rifat, kesadaran diri, dan pembentukan karakter religius.

[611] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini menjadi sumber primer untuk kerangka pembinaan jiwa, latihan moral, dan pembentukan karakter melalui praktik.

[612] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). MacIntyre digunakan untuk memperluas analisis mengenai kebajikan sebagai disposisi yang terbentuk melalui praktik dan kehidupan yang berorientasi pada tujuan.

[613] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Sumber ini digunakan untuk dialog komparatif mengenai kebajikan, pembentukan karakter, praktik, dan orientasi teleologis.

[614] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan sebagai landasan integrasi iman, ibadah, tanggung jawab sosial, dan karakter moral.

[615] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Sumber primer kontemporer ini digunakan untuk menghubungkan pembahasan akhlak dengan perspektif tasawuf dan transformasi spiritual.

[616] Azmi Izuddin, Ahmed Nurhidayatullah Muhammad, dan Abd. Rachman Assegaf, "Adab in Teacher–Student Relations: An Analysis of Al-Ghazali's Educational Thought," AL-ADABIYAH: Jurnal Pendidikan Agama Islam 7, no. 1 (2026). Sumber ini digunakan untuk memperkuat analisis adab sebagai kerangka etis dalam relasi pendidikan.

[617] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis tentang evaluasi moral, identitas, dan horizon nilai yang membentuk pilihan manusia.

[618] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi dasar pembedaan sekaligus hubungan antara keadilan dan ihsan.

[619] Hadis Jibril tentang ihsan, diriwayatkan dalam tradisi hadis sahih. Sumber yang diverifikasi memuat definisi ihsan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya dan menyadari bahwa Allah melihat hamba-Nya.

[620] Al-Qur'an, Q.S. al-Anbiyā' 21: 107. Ayat ini menjadi landasan teologis bagi konsep rahmah sebagai orientasi universal misi kenabian.

[621] Al-Qur'an, Q.S. Āli 'Imrān 3: 134. Ayat ini menghubungkan pengendalian amarah, pemberian maaf, dan ihsan sebagai kualitas moral yang dicintai Allah.

[622] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami. Sumber ini digunakan untuk memperkaya hubungan antara tazkiyatun nafs, ma'rifatullah, kebermaknaan hidup, dan transformasi spiritual.

[623] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami kemaslahatan, tujuan syariat, dan tingkatan kebutuhan manusia. Kajian akademik mengenai maqāṣid juga menegaskan pembagian ḍarūriyyāt, ḥājiyyāt, dan taḥsīniyyāt.

[624] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Karya ini digunakan sebagai perspektif komparatif internasional mengenai martabat, kesejahteraan, dan kesempatan manusia untuk menjalani kehidupan yang bernilai.

[625] Yedi Supriadi, Psikologi Kepribadian Islami. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi dan mendialogkan konsep fase alam samar, alam sadar, alam fitrah, serta dimensi kesadaran dan pembentukan diri dalam pemikiran Yedi Supriadi.

[626] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 85. Ayat ini digunakan untuk membangun dimensi epistemologis dan prinsip kerendahan hati intelektual dalam model.

[627] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Sumber ini digunakan untuk memperluas dimensi kemanusiaan dan martabat dalam analisis kapabilitas.

[628] Yedi Supriadi, Psikologi Kepribadian Islami. Sumber ini digunakan untuk mendialogkan dimensi hati, jiwa, akal, ucapan, dan perilaku dalam pembentukan kepribadian Islami.

[629] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi fondasi orientasi eksistensial model transformasi.

[630] Hadis Jibril tentang ihsan. Sumber terverifikasi yang memuat hadis tersebut menjelaskan ihsan sebagai beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya dan menyadari bahwa Allah melihat hamba-Nya.

[631] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, edisi ke-3 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai kebajikan, praktik, tradisi moral, dan pembentukan kehidupan yang berorientasi pada tujuan.

[632] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Digunakan untuk memperluas analisis tentang identitas, horizon nilai, dan sumber moral pembentukan diri.

[633] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai martabat manusia dan kondisi yang memungkinkan manusia berkembang.

[634] Yedi Supriadi, Psikologi Kepribadian Islami, Akhlak Tasawuf, dan karya-karya terkait transformasi spiritual yang tercantum dalam katalog karya resmi beliau. Sumber-

sumber tersebut digunakan secara proporsional untuk memperkaya dimensi pembentukan karakter, kesadaran spiritual, dan transformasi diri, tanpa mengatribusikan konstruksi integratif monograf ini kepada beliau.

[635] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini menjadi landasan tekstual mengenai orientasi fundamental penciptaan manusia dalam pengabdian kepada Allah. (Quran.com)

[636] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā. Pembahasan al-Ghazālī mengenai nama-nama Ilahi menunjukkan bahwa etika yang berorientasi pada nama-nama Allah harus tetap mempertahankan perbedaan ontologis antara Tuhan dan hamba; kajian akademik tentang karya tersebut menegaskan perhatian al-Ghazālī terhadap ketegangan antara tanzīh dan tashbīh. (ScienceDirect)

[637] Mohd Sani Badron, "Divine Names as the Standard of Ethics: A Translation of Ibn al-'Arabī's Concise Explanation of al-Asmā' al-Ḥusnā," Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam 25, no. 2 (2023): 35–66. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara nama-nama Ilahi, etika, dan pembedaan antara Allah sebagai al-Haqq dan manusia sebagai makhluk. (E-Journal Universiti Malaya)

[638] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Karya ini digunakan secara komparatif untuk memahami pengalaman religius sebagai pengalaman yang memiliki konsekuensi terhadap kehidupan dan karakter, bukan sebagai sumber normatif bagi doktrin iman Islam.

[639] William C. Chittick, pembahasan tentang Ibn 'Arabī dan konsep nama-nama Ilahi dalam The Stanford Encyclopedia of Philosophy, entri "Ibn 'Arabi." Sumber ini digunakan untuk memverifikasi struktur konseptual pemikiran Ibn 'Arabī mengenai nama-nama Allah, keterbatasan manusia dalam mengetahui Dzat, serta hubungan tanzīh dan tashbīh. (Encyclopedia of Philosophy)

[640] Mohd Sani Badron, "Divine Names as the Standard of Ethics: A Translation of Ibn al-'Arabī's Concise Explanation of al-Asmā' al-Ḥusnā," Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam 25, no. 2 (2023): 35–66. Sumber ini mendukung pembacaan mengenai nama-nama Ilahi sebagai horizon etis tanpa menyamakan sifat manusia dengan sifat Allah. (E-Journal Universiti Malaya)

[641] Mohd Sani Badron, "Divine Names as the Standard of Ethics: A Translation of Ibn al-'Arabī's Concise Explanation of al-Asmā' al-Ḥusnā," Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam 25, no. 2 (2023): 35–66. Artikel ini digunakan untuk menjelaskan hubungan nama-nama Ilahi dengan standar etika sekaligus pentingnya mempertahankan pembedaan teologis antara Allah dan manusia. (Jati)

[642] Mohd Sani Badron, "Divine Names as the Standard of Ethics: A Translation of Ibn al-'Arabī's Concise Explanation of al-Asmā' al-Ḥusnā," Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam 25, no. 2 (2023): 35–66. Sumber ini mendukung pembacaan nama-nama Ilahi sebagai horizon pembentukan etika, termasuk implikasinya bagi perilaku manusia. (E-Journal Universiti Malaya)

[643] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach. Digunakan sebagai perspektif komparatif untuk memperluas pembahasan rahmah ke dalam persoalan martabat, kerentanan, dan kondisi yang memungkinkan makhluk manusia berkembang.

[644] John Rawls, A Theory of Justice. Digunakan sebagai perspektif komparatif untuk memperluas pembahasan keadilan dari kebajikan individual menuju prinsip-prinsip yang mengatur struktur sosial.

[645] Aristotle, Nicomachean Ethics. Digunakan sebagai sumber komparatif utama untuk konsep phronēsis atau kebijaksanaan praktis dan hubungan antara pengetahuan moral dengan keputusan konkret.

[646] Amartya Sen, Development as Freedom. Digunakan sebagai perspektif komparatif mengenai kesejahteraan, kebebasan substantif, dan kemampuan manusia untuk menjalani kehidupan yang bernilai.

[647] Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā," Journal of Islamic Ethics 4, nos. 1–2 (2020): 155–200. Artikel ini secara khusus digunakan untuk menjelaskan proyek etika kebajikan al-Ghazālī melalui nama-nama Ilahi serta kehati-hatiannya dalam mempertahankan jarak ontologis antara Tuhan dan manusia. (ScienceDirect)

[648] Mohd Sani Badron, "Divine Names as the Standard of Ethics: A Translation of Ibn al-'Arabī's Concise Explanation of al-Asmā' al-Ḥusnā," Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam 25, no. 2 (2023): 35–66. Sumber ini digunakan untuk mempertemukan dimensi teologis nama-nama Ilahi dengan pembentukan etika manusia dalam pembacaan Ibn 'Arabī. (E-Journal Universiti Malaya)

[649] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi fundamental keberadaan manusia dalam pengabdian kepada Allah.

[650] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini menjadi sumber primer penting bagi pembahasan tentang kehidupan batin, penyakit jiwa, pembinaan hati, dan perjalanan spiritual manusia; struktur karya tersebut secara khusus mencakup pembahasan tentang kehidupan internal jiwa dan transformasi dari keburukan menuju kebajikan. (Ghazali)

[651] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989). Taylor menempatkan pembentukan identitas dalam hubungan erat dengan horizon nilai dan gagasan tentang kehidupan yang baik; kerangka ini digunakan sebagai pembanding filosofis terhadap konsep pengenalan diri dalam tradisi Islam. (Google Buku)

[652] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 9–10. Ayat ini menjadi dasar tekstual utama mengenai kemungkinan penyucian dan pengotoran jiwa.

[653] Gavin Picken, "Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm." Karya ini menganalisis konsep tazkiyat al-nafs dalam Al-Qur'an dan menghubungkannya dengan perkembangan konseptual dalam sumber-sumber Muslim klasik. (Hamad Bin Khalifa University)

[654] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq, trans. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk memahami pembentukan karakter melalui pengaturan jiwa, kebiasaan, dan kebajikan moral. (Google Buku)

[655] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer mengenai hubungan antara pengetahuan, kehidupan batin, pembinaan jiwa, dan orientasi spiritual manusia. (Ghazali)

[656] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (London: Longmans, Green, and Co., 1902). James menganalisis pengalaman keagamaan sebagai fenomena yang berkaitan dengan kehidupan manusia dan konsekuensi praktisnya; karya tersebut digunakan sebagai perspektif pembanding psikologis, bukan sebagai dasar teologis. (Wikisource)

[657] Al-Qur'an, Q.S. al-Ra'd 13: 28. Ayat ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara ingatan kepada Allah dan ketenteraman hati dalam kerangka kehidupan iman.

[658] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Karya ini digunakan untuk menjelaskan keterkaitan pengetahuan dengan konsep manusia, hikmah, keadilan, amal, dan adab dalam pandangan hidup Islam. (Google Buku)

[659] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989). Taylor digunakan sebagai perspektif filosofis pembanding mengenai hubungan identitas manusia dengan horizon moral dan gagasan tentang kebaikan. (Google Buku)

[660] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq, trans. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini menjadi sumber primer bagi konsep karakter sebagai keadaan jiwa dan pembentukan kebajikan melalui latihan. (Google Buku)

[661] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara penyakit batin, pembinaan jiwa, dan pembentukan kebajikan; struktur karya secara eksplisit mengalokasikan bagian khusus untuk keburukan yang harus diatasi dan kebajikan yang harus dikembangkan. (Ghazali)

[662] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Sumber ini digunakan untuk dimensi konseptual mengenai adab, pengetahuan, keadilan, dan tindakan yang benar dalam kerangka pendidikan Islam. (Google Buku)

[663] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Sumber primer ini membahas manusia, ilmu, hikmah, keadilan, amal, dan adab sebagai unsur dalam kerangka filsafat pendidikan Islam. (Google Buku)

[664] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk pembahasan hati, kehidupan batin, niat, penyakit jiwa, dan pembentukan kehidupan spiritual. (Ghazali)

[665] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989). Taylor digunakan sebagai perspektif filosofis untuk membaca pembentukan diri modern, refleksivitas, dan hubungan identitas dengan horizon moral. (Google Buku)

[666] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (London: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai pembanding psikologis mengenai pengalaman keagamaan dan konsekuensinya dalam kehidupan manusia. (Wikisource)

[667] Siti Alfiatun Hasanah, "Konsep Muhasabah dalam Al-Qur'an: Telaah Pemikiran Al-Ghazali," Jurnal Al-Dirayah 1, no. 1 (2018/tercatat terbit pada 2019). Artikel ini digunakan untuk menjelaskan struktur muhasabah dalam pembacaan terhadap al-Ghazālī, termasuk pengawasan, evaluasi, koreksi, dan mujahadah. (Garuda Kemdikti Saintek)

[668] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan refleksivitas diri dengan horizon moral dan pembentukan identitas. (Google Buku)

[669] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer bagi pembahasan pembinaan jiwa, perjuangan melawan keburukan batin, dan latihan menuju kebajikan. (Ghazali)

[670] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq, trans. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber primer ini digunakan untuk menjelaskan pembentukan karakter melalui latihan dan pembiasaan moral. (Google Buku)

[671] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (London: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan sebagai perspektif psikologis pembanding mengenai pengalaman manusia dan peranan kebiasaan dalam pembentukan kehidupan praktis. (Wikisource)

[672] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥijr 15: 99. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai keberlanjutan pengabdian kepada Allah hingga akhir kehidupan.

[673] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq, trans. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968); Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Kedua sumber digunakan secara komparatif untuk mempertemukan dimensi pembiasaan karakter dan pembinaan spiritual dalam transformasi manusia. (Google Buku)

[674] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan kontinuitas pembentukan manusia dengan ilmu, amal, keadilan, dan adab. (Google Buku)

[675] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Harvard University Press, 1989). Taylor digunakan sebagai perspektif filosofis pembanding mengenai identitas sebagai sesuatu yang dibentuk melalui horizon moral dan orientasi temporal manusia. (Google Buku)

[676] Al-Qur'an, Q.S. al-Baqarah 2: 177. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual untuk menunjukkan bahwa al-birr mencakup iman sekaligus tanggung jawab sosial dan praksis kebajikan.

[677] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Struktur karya yang memadukan pembinaan spiritual dengan adab kehidupan sosial menjadi dasar analisis mengenai hubungan antara transformasi batin dan kehidupan bersama. Keberadaan serta struktur karya diverifikasi melalui katalog dan koleksi akademik yang memuat edisi Arabnya. (Ghazali)

[678] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis dari moralitas personal menuju

persoalan institusi dan distribusi keadilan. Informasi bibliografis diverifikasi melalui Oxford Academic. (OUP Academic)

[679] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Karya ini digunakan untuk menjelaskan bahwa penilaian terhadap kehidupan sosial perlu memperhatikan kebebasan substantif dan kemampuan nyata manusia, bukan sekadar kepemilikan sumber daya. (Wikipedia)

[680] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini menjadi landasan normatif bagi relasi antara keadilan, ihsan, kepedulian terhadap kerabat, dan larangan terhadap agresi sosial. (Quran.com)

[681] Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Pembahasan mengenai ranah privat, publik, rumah tangga, dan tindakan manusia digunakan untuk menempatkan keluarga sebagai ruang penting dalam pembentukan kehidupan manusia. Data bibliografis diverifikasi melalui katalog perpustakaan dan Google Books.

[682] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan untuk memahami adab sebagai bagian dari pembinaan jiwa dan kehidupan sosial, termasuk relasi keluarga. (Ghazali)

[683] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Karya ini digunakan sebagai sumber primer pemikiran Islam Indonesia mengenai hubungan agama, masyarakat, kemanusiaan, pendidikan, dan kehidupan sosial. Informasi bibliografis diverifikasi melalui katalog perpustakaan dan arsip karya. (Open Library)

[684] Azyumardi Azra, Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III. Karya ini digunakan untuk membaca pendidikan Islam dalam hubungan antara tradisi, modernisasi, dan perubahan sosial. Keberadaan karya tercatat dalam katalog Perpustakaan Kementerian Pendidikan Dasar dan Menengah. (Pustaka Kemendikdasmen)

[685] Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed. Karya ini digunakan untuk menganalisis pendidikan dialogis dan kritik terhadap pendidikan yang memperlakukan peserta didik sebagai objek pasif. Literatur akademik Cambridge mengonfirmasi posisi karya tersebut dalam perkembangan pedagogi dialogis Freire. (Cambridge Assets)

[686] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Konsep kebebasan substantif dan kapabilitas digunakan untuk menilai pendidikan sebagai perluasan kemampuan manusia. (Wikipedia)

[687] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan mengenai pendidikan sebagai kondisi yang memungkinkan manusia mengembangkan kapabilitas sentral dan menjalani kehidupan yang bermartabat. Informasi bibliografis dan garis besar pendekatannya terverifikasi dalam sumber akademik. (Wikipedia)

[688] Al-Qur'an, Q.S. al-Mā'idah 5: 8. Ayat ini digunakan sebagai dasar normatif mengenai kewajiban berlaku adil bahkan terhadap pihak yang tidak disukai. Teks dan terjemahan diverifikasi melalui Quran.com. (Quran.com)

[689] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). Karya ini digunakan untuk membedakan keadilan institusional dari ketergantungan pada kebajikan personal pemimpin. (OUP Academic)

[690] Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Karya ini digunakan untuk memahami tindakan bersama, ruang publik, dan kondisi manusia dalam kehidupan politik.

[691] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Karya ini digunakan untuk menghubungkan kualitas kepemimpinan dengan perluasan kebebasan substantif masyarakat. (Wikipedia)

[692] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Bagian mengenai memperoleh penghidupan dan halal-haram digunakan untuk menunjukkan bahwa aktivitas ekonomi merupakan bagian dari etika dan pembinaan jiwa. Struktur karya diverifikasi melalui katalog akademik. (Ghazali)

[693] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Konsep kapabilitas digunakan untuk mengkritik pengukuran kesejahteraan yang semata-mata berbasis pendapatan. (Wikipedia)

[694] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk memperluas pembahasan tentang kehidupan yang bermartabat melalui pendekatan kapabilitas. (Wikipedia)

[695] Elinor Ostrom, Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kemungkinan pengelolaan sumber daya bersama melalui institusi komunitas dan mekanisme swakelola. Informasi bibliografis dan substansi pokok karya diverifikasi melalui Cambridge University Press. (Cambridge)

[696] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Karya ini digunakan khususnya karena memuat pembahasan tentang Islam, moralitas, ekonomi kerakyatan, birokrasi, dan pasar. (Open Library)

[697] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai keragaman manusia dan orientasi ta'āruf. Teks ayat diverifikasi melalui Quranic Arabic Corpus. (Korpus Al-Qur'an)

[698] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Konsep transparansi sebagai bagian dari kebebasan instrumental digunakan untuk membaca persoalan informasi dan kepercayaan dalam kehidupan digital. (Wikipedia)

[699] Hans Jonas, The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Karya ini digunakan untuk membangun kerangka etika tanggung jawab terhadap konsekuensi teknologi dan masa depan. Informasi bibliografis dan tema pokok diverifikasi melalui sumber penerbit dan katalog buku. (Bibliovault)

[700] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini menjadi dasar antropologis mengenai keragaman manusia dan orientasi ta'āruf. (Korpus Al-Qur'an)

[701] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis 2585. Hadis mengenai orang beriman sebagai bangunan yang saling menopang digunakan sebagai landasan tekstual bagi konsep solidaritas dan relasionalitas sosial. Nomor hadis diverifikasi melalui sumber hadis daring yang memuat teks dan rujukannya. (Sunnah.com)

[702] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Pembahasan tentang persaudaraan dan persahabatan digunakan untuk membaca relasi sosial sebagai bagian dari pembinaan moral jiwa. (Ghazali)

[703] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Karya ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kebebasan manusia selalu berkaitan dengan kesempatan sosial dan institusional. (Wikipedia)

[704] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk perspektif Islam Indonesia mengenai masyarakat, pluralitas, keadilan, dan kehidupan bersama. (Open Library)

[705] Al-Qur'an, Q.S. al-Rūm 30: 41. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara tindakan manusia dan kerusakan ekologis.

[706] Hans Jonas, The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Karya ini digunakan untuk membangun konsep tanggung jawab terhadap konsekuensi teknologi, kehidupan, lingkungan, dan generasi mendatang. (Bibliovault)

[707] Elinor Ostrom, Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Karya ini digunakan untuk menunjukkan bahwa pengelolaan sumber daya bersama dapat dilakukan melalui institusi kolektif dan swakelola, tidak hanya melalui negara atau privatisasi. (Cambridge)

[708] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Karya ini digunakan sebagai sumber primer tasawuf untuk menghubungkan pembinaan batin, penyakit jiwa, kebajikan, dan adab kehidupan. (Ghazali)

[709] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis 2753a. Hadis ini digunakan untuk menunjukkan bahwa rahmah antarmanusia dipahami sebagai bagian dari rahmat yang Allah tempatkan di antara makhluk. Nomor hadis dan teks pokok diverifikasi melalui sumber hadis. (Sunnah)

[710] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis 2753a. Hadis ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara rahmat Allah dan rahmah yang hadir dalam hubungan antarmakhluk. Nomor dan teks hadis diverifikasi melalui sumber hadis. (Sunnah)

[711] Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, hadis 2585. Hadis ini digunakan untuk memperkuat gagasan mengenai solidaritas dan saling menopang dalam komunitas. (Sunnah.com)

[712] Amartya Sen, Development as Freedom (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Karya ini digunakan untuk menghubungkan orientasi sosial dengan perluasan kebebasan dan kapabilitas manusia. (Wikipedia)

[713] Martha C. Nussbaum, Creating Capabilities: The Human Development Approach (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011). Karya ini digunakan untuk mengonkretkan gagasan mengenai kondisi sosial yang memungkinkan manusia hidup secara bermartabat. (Wikipedia)

[714] Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi (Jakarta: The Wahid Institute, 2006). Karya ini digunakan untuk memperkaya perspektif mengenai kemanusiaan, keadilan, pluralitas, dan keberagamaan dalam masyarakat Indonesia. (Open Library)

[715] Al-Qur'an, Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif bahwa keragaman manusia tidak membenarkan superioritas identitas dan harus diarahkan kepada pengenalan serta penghormatan. (Korpus Al-Qur'an)

[716] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007). Karya ini digunakan untuk menjelaskan transformasi kondisi keberimanan dalam modernitas dan munculnya pilihan hidup yang tidak secara otomatis berorientasi pada transendensi. (Google Buku)

[717] Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Frankl mengembangkan logoterapi dengan menempatkan pencarian makna sebagai orientasi fundamental manusia dan membahas hubungan manusia dengan penderitaan serta kebebasan batin. (Google Buku)

[718] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai orientasi dasar penciptaan manusia kepada pengabdian kepada Allah. Verifikasi teks dan penomoran ayat didasarkan pada sumber Al-Qur'an yang memuat surah dan ayat tersebut. (Korpus Al-Qur'an)

[719] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Pembahasan etika al-Ghazālī mengenai akhlāq, disiplin jiwa, pembiasaan tindakan, dan pembentukan karakter digunakan untuk menghubungkan makna hidup dengan transformasi disposisi moral. Ringkasan akademik mengenai struktur dan etika karya tersebut diverifikasi melalui Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Encyclopedia of Philosophy)

[720] Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007). Digunakan untuk menjelaskan kondisi spiritual modern yang ditandai pluralitas kemungkinan iman dan perubahan kondisi sosial keberagamaan. (Google Buku)

[721] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Karya ini digunakan untuk memperkenalkan pendekatan psikologis terhadap pengalaman religius personal dan sifat transformasional pengalaman tersebut. Verifikasi judul dan tahun edisi awal dilakukan melalui teks digital karya tersebut. (Perpustakaan Klasik Kristiani Ethereal)

[722] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 9. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif mengenai keberhasilan manusia melalui penyucian jiwa. Penomoran dan kandungan ayat diverifikasi melalui sumber Al-Qur'an. (Quran.com)

[723] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen and Unwin, 1968). Karya ini digunakan untuk menganalisis hubungan antara krisis spiritual modern, pandangan terhadap alam, dan hilangnya dimensi sakral dari kosmos. Informasi bibliografis diverifikasi melalui katalog dan ulasan akademik. (Persee)

[724] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan etika pembentukan karakter, disiplin jiwa, dan hubungan antara kebajikan dengan pembiasaan tindakan. Penjelasan akademik mengenai struktur etika al-Ghazālī diverifikasi melalui Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Encyclopedia of Philosophy)

[725] Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002). Karya ini digunakan untuk memahami konsep-konsep etis Qur'ani melalui analisis semantik dan hubungan antarkonsep moral. Edisi 2002 dan informasi bibliografisnya terverifikasi dalam katalog buku. (Traditional Hikma)

[726] Richard Sennett, The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism (New York: W. W. Norton, 1998). Karya ini digunakan untuk menganalisis pengaruh perubahan struktur kerja kapitalisme terhadap kontinuitas karakter dan orientasi hidup. Informasi mengenai karya dan persoalan karakter

dalam kapitalisme modern diverifikasi melalui sumber bibliografis dan ulasan. (Kirkus Reviews)

[727] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan etika pembentukan karakter, disiplin jiwa, dan hubungan antara kebajikan dengan pembiasaan tindakan. Penjelasan akademik mengenai struktur etika al-Ghazālī diverifikasi melalui Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Encyclopedia of Philosophy)

[728] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk gagasan mengenai pendidikan Islam, pembentukan manusia, dan hubungan pendidikan dengan tatanan pengetahuan serta adab. Data bibliografis diverifikasi melalui katalog perpustakaan dan bibliografi buku. (Google Buku)

[729] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Karya ini digunakan sebagai sumber primer untuk gagasan mengenai pendidikan Islam, pembentukan manusia, dan hubungan pendidikan dengan tatanan pengetahuan serta adab. Data bibliografis diverifikasi melalui katalog perpustakaan dan bibliografi buku. (Google Buku)

[730] Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ 17: 70. Ayat ini digunakan untuk mendasari gagasan mengenai kemuliaan manusia sebagai dasar normatif penghormatan terhadap martabat manusia. Penomoran dan teks ayat diverifikasi melalui sumber Al-Qur’an. (Quran.com)

[731] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Karya ini digunakan untuk membedakan orientasi eksistensial “memiliki” dan “menjadi” serta menjelaskan kritik terhadap masyarakat yang menjadikan kepemilikan dan konsumsi sebagai pusat kehidupan. Informasi bibliografis dan pokok pemikirannya terverifikasi. (Wikipedia)

[732] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen and Unwin, 1968). Digunakan untuk menganalisis hubungan antara pandangan modern terhadap alam, orientasi instrumental, dan krisis spiritual. (Persee)

[733] Viktor E. Frankl, Man’s Search for Meaning (Boston: Beacon Press, 2006). Digunakan untuk membedakan pemenuhan kebutuhan dari pencarian makna dan untuk memperlihatkan dimensi eksistensial kehidupan manusia. (Google Buku)

[734] Al-Qur’an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat digunakan sebagai dasar normatif mengenai pengabdian sebagai orientasi fundamental manusia. Verifikasi surah dan ayat dilakukan melalui sumber Al-Qur’an. (Korpus Al-Qur'an)

[735] Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991). Karya ini digunakan untuk menjelaskan identitas sebagai proyek refleksif dalam modernitas lanjut.

[736] Charles Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Karya ini digunakan untuk memperluas analisis mengenai pembentukan identitas modern dan hubungan diri dengan horizon moral.

[737] Sherry Turkle, Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age (New York: Penguin Press, 2015). Karya ini digunakan untuk menjelaskan dampak perubahan

komunikasi digital terhadap percakapan, empati, refleksi diri, dan relasi manusia. Data bibliografis karya terverifikasi melalui MIT. (MIT STS)

[738] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Digunakan untuk menjelaskan disiplin jiwa dan pembentukan karakter sebagai proses pengintegrasian kecenderungan manusia. (Encyclopedia of Philosophy)

[739] Al-Qur'an, Q.S. al-Shams 91: 9. Ayat digunakan untuk mendukung gagasan bahwa keberhasilan manusia berkaitan dengan penyucian jiwa. Verifikasi ayat dilakukan melalui sumber Al-Qur'an. (Quran.com)

[740] Hartmut Rosa, Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality (Aarhus: Aarhus University Press, 2010). Karya ini digunakan untuk menjelaskan percepatan sosial dan kaitannya dengan bentuk-bentuk keterasingan dari waktu, dunia, diri, dan orang lain. Informasi bibliografis serta pokok argumentasinya diverifikasi melalui penerbit. (Aarhus Universitetsforlag)

[741] Richard Sennett, The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism (New York: W. W. Norton, 1998). Digunakan untuk menganalisis hubungan perubahan struktur kerja dengan kontinuitas karakter dan pengalaman biografis manusia. (Kirkus Reviews)

[742] Al-Qur'an, Q.S. al-Raʿd 13: 28. Ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai hubungan antara ingatan kepada Allah dan ketenteraman hati. Verifikasi teks dan penomoran dilakukan melalui sumber Al-Qur'an. (Islam Awakened)

[743] Hartmut Rosa, Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality (Aarhus: Aarhus University Press, 2010). Karya ini digunakan untuk menjelaskan percepatan sosial dan kaitannya dengan bentuk-bentuk keterasingan dari waktu, dunia, diri, dan orang lain. Informasi bibliografis serta pokok argumentasinya diverifikasi melalui penerbit. (Aarhus Universitetsforlag)

[744] Sherry Turkle, Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age (New York: Penguin Press, 2015). Digunakan untuk menganalisis perubahan kualitas percakapan, empati, perhatian, dan relasi manusia dalam budaya digital. Data bibliografis dan pokok pembahasan diverifikasi melalui MIT. (MIT STS)

[745] Byung-Chul Han, The Burnout Society (Stanford, CA: Stanford University Press, 2015). Karya ini digunakan untuk menjelaskan masyarakat performatif, kelelahan, multitasking, konektivitas terus-menerus, dan konsekuensi psikososial dari logika produktivitas kontemporer. Data bibliografis dan uraian pokok karya diverifikasi melalui katalog buku. (Google Buku)

[746] Sherry Turkle, Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age (New York: Penguin Press, 2015). Digunakan untuk menganalisis perubahan kualitas percakapan, empati, perhatian, dan relasi manusia dalam budaya digital. Data bibliografis dan pokok pembahasan diverifikasi melalui MIT. (MIT STS)

[747] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Digunakan sebagai sumber primer untuk konsep disiplin jiwa, pembiasaan karakter, dan transformasi moral. Pembacaan akademiknya diverifikasi melalui Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Encyclopedia of Philosophy)

[748] Al-Qur'an, Q.S. al-Raʿd 13: 28. Ayat digunakan untuk mendukung hubungan antara dzikir dan ketenteraman hati dalam kerangka spiritual Qur'ani. (Islam Awakened)

[749] William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (New York: Longmans, Green, and Co., 1902). Digunakan sebagai perspektif komparatif

psikologi agama mengenai pengalaman religius dan dampaknya terhadap kehidupan manusia. (Perpustakaan Klasik Kristiani Ethereal)

[750] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen and Unwin, 1968). Digunakan untuk memperluas pembahasan tasawuf dan spiritualitas ke persoalan relasi manusia dengan alam serta krisis modern. (Persee)

[751] Al-Qur'an, Q.S. al-Isrā' 17: 70. Ayat digunakan sebagai landasan normatif mengenai kemuliaan manusia dan martabat anak Adam. Verifikasi ayat dilakukan melalui sumber Al-Qur'an. (Quran.com)

[752] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat digunakan sebagai dasar orientasi pengabdian manusia kepada Allah. Verifikasi ayat dilakukan melalui sumber Al-Qur'an dan sumber linguistik Al-Qur'an. (Korpus Al-Qur'an)

[753] Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980). Digunakan untuk membangun dimensi adab dan pendidikan dalam model manusia yang dikembangkan. Informasi bibliografis diverifikasi melalui katalog perpustakaan. (Cendekia)

[754] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Digunakan untuk mendasari pembentukan karakter melalui disiplin jiwa, pembiasaan, dan transformasi disposisi moral. (Encyclopedia of Philosophy)

[755] Erich Fromm, To Have or to Be? (New York: Harper & Row, 1976). Digunakan untuk membandingkan orientasi manusia berbasis kepemilikan dengan orientasi keberadaan. (Wikipedia)

[756] Byung-Chul Han, The Burnout Society (Stanford, CA: Stanford University Press, 2015). Digunakan untuk menguji model insān mutakhalliq terhadap kritik mengenai masyarakat performatif, kelelahan, dan tekanan produktivitas kontemporer. (Google Buku)

[757] Sherry Turkle, Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age (New York: Penguin Press, 2015). Digunakan untuk menguji dimensi relasional model manusia terhadap dampak teknologi digital pada percakapan, empati, dan kehadiran interpersonal. (MIT STS)

[758] Hartmut Rosa, Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality (Aarhus: Aarhus University Press, 2010). Digunakan untuk menjelaskan hubungan antara percepatan sosial dan keterasingan manusia dari waktu, dunia, diri, serta sesama. (Aarhus Universitetsforlag)

[759] Seyyed Hossein Nasr, The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: George Allen and Unwin, 1968). Digunakan untuk menguji dimensi ekologis dan kosmologis model insān mutakhalliq, khususnya hubungan manusia dengan alam dan krisis spiritual modern. (Persee)

[760] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2014); Al-Ghazali on the Manners Relating to Eating, trans. Denys Johnson-Davies (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015). Kedua karya ini merupakan bagian dari Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn dan relevan untuk menunjukkan hubungan antara pembinaan batin, niat, kebajikan, dan perilaku sosial. (ITS)

[761] Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan tekstual bagi keterhubungan antara keadilan, ihsan, kemurahan sosial, serta larangan terhadap agresi dan kerusakan moral. (Quran.com)

[762] Virginia Held, The Ethics of Care: Personal, Political, and Global (New York: Oxford University Press, 2005). Karya ini relevan karena mengembangkan etika kepedulian dari wilayah hubungan personal menuju persoalan politik, sosial, dan global serta mendialogkannya dengan keadilan dan hak. (OUP Academic)

[763] Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini menjadi landasan bagi pembacaan tanggung jawab sosial yang melampaui batas primordialitas dan menempatkan keberagaman manusia dalam kerangka saling mengenal dan ketakwaan. (Quran.com)

[764] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on the Manners Relating to Eating, trans. Denys Johnson-Davies (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015). Bagian ini relevan karena memperlihatkan perhatian al-Ghazālī terhadap adab dalam kehidupan sehari-hari dan hubungan antara pembentukan individu dengan kehidupan sosial. (ITS)

[765] Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1977). Karya ini relevan sebagai kerangka historiografis untuk memahami perkembangan masyarakat Islam dalam perspektif sejarah dunia dan untuk menghindari penyempitan sejarah Islam menjadi narasi internal semata. (University of Chicago Press)

[766] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Karya ini relevan bagi pembahasan karena menekankan perlunya membaca prinsip moral Islam dalam hubungan dengan kondisi historis konkret, bukan sekadar mengulang bentuk normatif masa lalu. (University of Chicago Press)

[767] Q.S. al-Anbiyā' 21: 107. Ayat ini menjadi landasan tekstual utama bagi pemaknaan rahmah sebagai orientasi yang memiliki cakupan melampaui batas kelompok manusia tertentu. (Quran.com)

[768] Virginia Held, The Ethics of Care: Personal, Political, and Global (New York: Oxford University Press, 2005). Karya ini digunakan untuk memperkaya analisis mengenai kepedulian, relasi, ketergantungan, keadilan, dan transformasi struktur sosial. (OUP Academic)

[769] Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan untuk menempatkan orientasi kehidupan manusia dalam kerangka pengabdian kepada Allah, sehingga dimensi sosial rahmah tidak dipisahkan dari dimensi ubūdiyyah. (Korpus Al-Qur'an)

[770] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Vigilance and Self-examination, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015). Karya ini relevan untuk menjelaskan hubungan antara pengawasan diri, evaluasi batin, dan pembentukan kehidupan moral. (ITS)

[771] Q.S. al-Nisā' 4: 135. Ayat ini digunakan sebagai dasar tekstual bagi tuntutan keadilan yang tidak tunduk pada kepentingan diri, keluarga, kekayaan, atau kemiskinan. (Quran.com)

[772] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). Konsep original position dan veil of ignorance relevan sebagai pembanding filosofis mengenai bagaimana penalaran keadilan berusaha mengendalikan keberpihakan yang berasal dari posisi sosial. Penjelasan akademik mengenai konstruksi tersebut juga menegaskan fungsi original position sebagai perangkat untuk menalar prinsip keadilan secara fair. (Encyclopedia of Philosophy)

[773] Virginia Held, The Ethics of Care: Personal, Political, and Global (New York: Oxford University Press, 2005). Held digunakan untuk menunjukkan keterbatasan pendekatan moral yang hanya menekankan prinsip abstrak dan pentingnya memasukkan relasi, kepedulian, serta kebutuhan konkret ke dalam pertimbangan keadilan. (OUP Academic)

[774] Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ʻĀshūr, Treatise on Maqāṣid al-Sharīʻah, terbitan International Institute of Islamic Thought. Karya ini digunakan untuk memahami maqāṣid sebagai pembacaan terhadap tujuan umum syariat dan relevansinya bagi persoalan hukum yang terus berubah. (IIIT)

[775] Jasser Auda, Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (Selangor: Vinlin Press, 2010). Karya ini relevan karena mengembangkan maqāṣid melalui pendekatan sistem dan menempatkan tujuan syariat sebagai kerangka analisis yang lebih luas terhadap kompleksitas hukum dan kehidupan manusia. (PERPUSTAKAAN UIN-SU MEDAN)

[776] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Karya ini digunakan untuk memperkuat pembacaan bahwa prinsip moral Islam harus dipahami dalam hubungan dengan persoalan historis konkret dan tidak direduksi menjadi pengulangan bentuk normatif masa lampau. (University of Chicago Press)

[777] Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan untuk menegaskan bahwa kemaslahatan harus bergerak dalam horizon keadilan, ihsan, dan penghindaran agresi serta kerusakan. (Quran.com)

[778] Q.S. al-Ḥujurāt 49: 13. Ayat ini digunakan sebagai dasar antropologis bagi pemahaman keberagaman manusia sebagai ruang perjumpaan dan pengenalan, bukan legitimasi hierarki primordial. (Quran.com)

[779] Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1977). Karya ini relevan untuk membedakan Islam sebagai tradisi normatif dari bentuk kebudayaan historis yang berkembang dalam masyarakat Islam serta menempatkan sejarah Islam dalam kerangka sejarah dunia. (University of Chicago Press)

[780] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Karya ini digunakan untuk memperkuat argumentasi mengenai perlunya membaca prinsip moral Islam secara dinamis dalam menghadapi perubahan historis. (University of Chicago Press)

[781] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazali on Vigilance and Self-examination, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015), dan Al-Ghazali on Intention, Sincerity and Truthfulness, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2014). Kedua karya ini digunakan untuk menjelaskan disiplin batin, pemeriksaan diri, niat, keikhlasan, dan kejujuran sebagai fondasi pembentukan subjek moral. (ITS)

[782] Virginia Held, The Ethics of Care: Personal, Political, and Global (New York: Oxford University Press, 2005). Karya ini relevan untuk menunjukkan bahwa etika kepedulian tidak berhenti pada hubungan personal, tetapi juga menyentuh struktur sosial, politik, hukum, dan persoalan global. (OUP Academic)

[783] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). Karya ini digunakan sebagai pembanding untuk menegaskan pentingnya prinsip keadilan dalam mengatur struktur dasar kehidupan sosial. Konsep original position

menjadi salah satu perangkat utama dalam konstruksi keadilan Rawls. (Encyclopedia of Philosophy)

[784] Jasser Auda, Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (Selangor: Vinlin Press, 2010). Karya ini relevan untuk memperluas pembacaan kemaslahatan melalui pendekatan sistem, kompleksitas, keterhubungan, dan orientasi tujuan dalam hukum Islam. (PERPUSTAKAAN UIN-SU MEDAN)

[785] Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1984). Karya ini digunakan untuk memperkuat gagasan bahwa prinsip moral Islam harus terus diterjemahkan secara bertanggung jawab ke dalam kondisi historis yang berubah. (University of Chicago Press)

[786] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, edisi Indonesia Ihya' 'Ulumuddin 1: Ilmu dan Keyakinan (Bandung: Nuansa Cendekia, 2020). Karya ini digunakan untuk menjelaskan kedudukan ilmu dan keyakinan dalam kerangka pembentukan kehidupan keagamaan serta hubungan pengetahuan dengan pembinaan diri. (Google Buku)

[787] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad Ibn-Muhammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Qusṭanṭīn Zurayq (Beirut: American University of Beirut, 1968). Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pembentukan jiwa, disposisi moral, dan tindakan dalam tradisi etika Islam. (Google Buku)

[788] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, edisi Indonesia Mutiara Ihya Ulumuddin (Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2014). Sumber ini digunakan terutama untuk dimensi riyāḍah al-nafs, mujāhadah, penyakit batin, serta pembentukan akhlak sebagai proses yang menuntut transformasi internal. (Google Buku)

[789] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad Ibn-Muhammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Qusṭanṭīn Zurayq (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan karakter sebagai keadaan atau disposisi jiwa yang berkaitan dengan pembentukan tindakan moral. (Google Buku)

[790] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Akhlak yang Baik (Bandung: Nuansa Cendekia, 2024). Karya tematik ini digunakan untuk memperkuat pembahasan mengenai riyāḍah, mujāhadah, latihan diri, dan pembentukan akhlak sebagai proses yang tidak berhenti pada pengetahuan. (Google Buku)

[791] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad Ibn-Muhammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Qusṭanṭīn Zurayq (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan hubungan karakter, kebajikan, keseimbangan jiwa, keadilan, dan penyempurnaan moral. (Google Buku)

[792] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mutiara Ihya Ulumuddin (Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2014). Sumber ini digunakan untuk pembahasan tentang latihan jiwa, penyakit batin, pembentukan akhlak, serta keterkaitan antara pembinaan internal dan perilaku moral. (Google Buku)

[793] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Al-Ghazālī on the Manners Relating to Eating: Kitāb Ādāb al-Akl, Book XI of the Revival of the Religious Sciences, Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, diterjemahkan oleh Denys Johnson-Davies (Cambridge: Islamic Texts Society, 2000). Sumber ini digunakan untuk menunjukkan bagaimana al-Ghazālī mengembangkan adab dalam praktik kehidupan sehari-hari dan menghubungkannya dengan

kebersihan, kesopanan, hubungan sosial, keramahan, dan kemurahan hati. (Google Buku)

[794] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mutiara Ihya Ulumuddin (Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2014). Sumber ini digunakan untuk pembahasan tentang murāqabah, muḥāsabah, tafakur, niat, keikhlasan, cinta, harap, takut, dan pembinaan batin sebagai unsur kualitas kehidupan spiritual. (Google Buku)

[795] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mutiara Ihya Ulumuddin (Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2014). Sumber ini digunakan secara khusus untuk menjelaskan hubungan niat, keikhlasan, dan kualitas batin dengan pembentukan tindakan moral. (Google Buku)

[796] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Mutiara Ihya Ulumuddin (Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2014). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan dimensi sosial pembinaan akhlak, persaudaraan, adab kehidupan, kemurahan hati, serta teladan akhlak Nabi dalam struktur etika al-Ghazālī. (Google Buku)

[797] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, The Refinement of Character: A Translation from the Arabic of Ahmad Ibn-Muhammad Miskawayh's Tahdhīb al-Akhlāq, diterjemahkan oleh Qusṭanṭīn Zurayq (Beirut: American University of Beirut, 1968). Sumber ini digunakan untuk menghubungkan penyempurnaan karakter dengan kebajikan sosial seperti keadilan, cinta, dan persahabatan. (Google Buku)

[798] Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law: Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah, Volume 1 (London: Garnet Publishing, 2012). Sumber ini digunakan untuk menjelaskan konstruksi maqāṣid al-sharī'ah dan orientasi tujuan syariat sebagai landasan bagi pembahasan kemaslahatan. (Google Buku)

[799] Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law: Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah, Volume 2 (London: Garnet Publishing, 2011). Sumber ini digunakan untuk memperkuat pembahasan mengenai tujuan syariat, tingkatan tujuan, serta hubungan antara norma hukum dan kemaslahatan dalam konstruksi maqāṣid. (Google Buku)

[800] Al-Qur'an, Q.S. al-Dhāriyāt 51: 56. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menempatkan penghambaan kepada Allah sebagai orientasi fundamental keberadaan manusia. Verifikasi teks dan penomoran ayat menunjukkan bahwa ayat tersebut memuat pernyataan mengenai tujuan penciptaan jin dan manusia.[1]

[801] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan keterkaitan antara konsep diri, pengenalan kepada Allah, pengabdian, dan pembentukan kepribadian religius. Keberadaan karya dan uraian pokoknya dapat diverifikasi melalui laman karya penulis.

[802] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan hubungan antara tazkiyatun nafs, ma'rifatullah, kesadaran tauhidi, dan kebermaknaan hidup. Uraian tersebut tersedia pada laman resmi karya penulis.[1]

[803] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengenalan nama-nama Allah, pembentukan kebajikan, dan konsep takhalluq, sekaligus pentingnya mempertahankan perbedaan antara sifat-sifat Allah dan kualitas manusia. Analisis akademik mengenai karya tersebut menegaskan dimensi etis dan batas teologis doktrin takhalluq.[1]

[804] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā. Karya ini digunakan untuk menjelaskan hubungan antara pengenalan nama-nama Allah, pembentukan kebajikan, dan konsep takhalluq, sekaligus pentingnya mempertahankan perbedaan antara sifat-sifat Allah dan kualitas manusia. Analisis akademik mengenai karya tersebut menegaskan dimensi etis dan batas teologis doktrin takhalluq.[1]

[805] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami. Karya ini digunakan untuk menghubungkan ma‘rifatullah, pengabdian, kesadaran spiritual, dan pembentukan konsep diri Islami.[2]

[806] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā. Sumber ini digunakan untuk menjelaskan takhalluq sebagai pengambilan bagian tertentu dari makna etis nama-nama Allah dalam batas kemampuan manusia, tanpa menghapus perbedaan ontologis antara Tuhan dan hamba. Pembacaan akademik kontemporer terhadap karya tersebut juga menekankan persoalan tanzīh dan keterbatasan manusia.[1]

[807] Yedi Supriadi, karya-karya yang tercantum dalam katalog elektronik penulis, khususnya Konsep Transformasi Diri, Tazkiyatun Nafs, Pembentukan Karakter Insaniyah, dan Akhlak Tasawuf. Katalog tersebut digunakan untuk memverifikasi keberadaan dan relevansi tematik karya-karya primer kontemporer Yedi Supriadi.[2]

[808] Yedi Supriadi, karya-karya yang tercantum dalam katalog elektronik penulis, khususnya Konsep Transformasi Diri, Tazkiyatun Nafs, Pembentukan Karakter Insaniyah, dan Akhlak Tasawuf. Katalog tersebut digunakan untuk memverifikasi keberadaan dan relevansi tematik karya-karya primer kontemporer Yedi Supriadi.[2]

[809] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan hubungan antara akhlak, moral, etika, tasawuf, pembinaan spiritual, dan relevansinya dalam kehidupan kontemporer. Keberadaan dan deskripsi karya diverifikasi melalui laman penulis dan penerbitnya.[1]

[810] Yedi Supriadi, Akhlak Tasawuf. Karya ini digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk menjelaskan hubungan antara akhlak, moral, etika, tasawuf, pembinaan spiritual, dan relevansinya dalam kehidupan kontemporer. Keberadaan dan deskripsi karya diverifikasi melalui laman penulis dan penerbitnya.[1]

[811] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma‘ānī Asmā’ Allāh al-Ḥusnā. Sumber ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai perbedaan ontologis antara Allah dan hamba serta keterbatasan manusia dalam mengaktualisasikan kebajikan yang berkaitan dengan nama-nama ilahi.[1]

[812] Al-Qur’an, Q.S. al-Baqarah 2: 195. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara ihsān sebagai perbuatan baik dan kecintaan Allah kepada para pelaku ihsān. Penomoran dan teks ayat diverifikasi melalui sumber Al-Qur’an daring.[1]

[813] Al-Qur’an, Q.S. al-Baqarah 2: 195. Ayat ini digunakan untuk menunjukkan hubungan antara ihsān sebagai perbuatan baik dan kecintaan Allah kepada para pelaku ihsān. Penomoran dan teks ayat diverifikasi melalui sumber Al-Qur’an daring.[1]

[814] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami dan Ketahanan Mental. Kedua karya digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk memperlihatkan perhatian Yedi Supriadi terhadap integrasi kesadaran spiritual, makna hidup, kesehatan mental, dan pembentukan diri.[2]

[815] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami dan Ketahanan Mental. Kedua karya digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk memperlihatkan perhatian

Yedi Supriadi terhadap integrasi kesadaran spiritual, makna hidup, kesehatan mental, dan pembentukan diri.[2]

[816] Al-Qur'an, Q.S. al-Naḥl 16: 90. Ayat ini digunakan sebagai landasan normatif untuk menghubungkan ihsān, keadilan, pemberian kepada kerabat, serta larangan terhadap kekejian, kemungkaran, dan permusuhan.[1]

[817] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami dan Ketahanan Mental. Karya-karya ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan kesadaran spiritual, kebermaknaan, kesehatan batin, dan kehidupan yang bermartabat.[2]

[818] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami dan Ketahanan Mental. Karya-karya ini digunakan untuk mendukung pembahasan mengenai hubungan kesadaran spiritual, kebermaknaan, kesehatan batin, dan kehidupan yang bermartabat.[2]

[819] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl. Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsep maṣlaḥah dan prinsip perlindungan terhadap lima unsur pokok kehidupan yang kemudian menjadi bagian penting dalam tradisi maqāṣid al-sharī'ah. Pembahasan akademik mengenai perkembangan konsep tersebut menegaskan posisi al-Ghazālī dan pengembangannya dalam tradisi sesudahnya.[1]

[820] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl. Karya ini digunakan untuk menjelaskan konsep maṣlaḥah dan prinsip perlindungan terhadap lima unsur pokok kehidupan yang kemudian menjadi bagian penting dalam tradisi maqāṣid al-sharī'ah. Pembahasan akademik mengenai perkembangan konsep tersebut menegaskan posisi al-Ghazālī dan pengembangannya dalam tradisi sesudahnya.[1]

[821] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami, Psikologi Transpersonal Islami, serta katalog karya-karya elektroniknya. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi tema-tema pemikiran kontemporer Yedi Supriadi mengenai konsep diri, spiritualitas, ma'rifatullah, transformasi, dan pembentukan karakter.

[822] Yedi Supriadi, Konsep Diri Islami, Psikologi Transpersonal Islami, serta katalog karya-karya elektroniknya. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi tema-tema pemikiran kontemporer Yedi Supriadi mengenai konsep diri, spiritualitas, ma'rifatullah, transformasi, dan pembentukan karakter.

[823] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā, dan kajian akademik modern mengenai doktrin takhalluq. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi batas teologis antara kesempurnaan Allah dan kebajikan manusia serta persoalan status atribusi ungkapan takhallaqū bi-akhlāq Allāh sebagai hadis.[

[824] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā, dan kajian akademik modern mengenai doktrin takhalluq. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi batas teologis antara kesempurnaan Allah dan kebajikan manusia serta persoalan status atribusi ungkapan takhallaqū bi-akhlāq Allāh sebagai hadis.[

[825] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Ḥusnā, dan kajian akademik modern mengenai doktrin takhalluq. Sumber ini digunakan untuk memverifikasi batas teologis antara kesempurnaan Allah dan kebajikan manusia serta persoalan status atribusi ungkapan takhallaqū bi-akhlāq Allāh sebagai hadis.

[826] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami dan Pembentukan Karakter Insaniyah. Sumber primer kontemporer ini digunakan untuk memverifikasi adanya

pengembangan tema spiritualitas, psikologi, pembentukan karakter, dan transformasi manusia dalam karya Yedi Supriadi.[1]

[827] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami dan Pembentukan Karakter Insaniyah. Sumber primer kontemporer ini digunakan untuk memverifikasi adanya pengembangan tema spiritualitas, psikologi, pembentukan karakter, dan transformasi manusia dalam karya Yedi Supriadi.

[828] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami, Akhlak Tasawuf, Konsep Diri Islami, dan katalog karya-karya elektronik penulis. Karya-karya tersebut digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk mendukung dialog antara tasawuf, spiritualitas, konsep diri, pembentukan karakter, dan psikologi manusia.

[829] Yedi Supriadi, Psikologi Transpersonal Islami, Akhlak Tasawuf, Konsep Diri Islami, dan katalog karya-karya elektronik penulis. Karya-karya tersebut digunakan sebagai sumber primer kontemporer untuk mendukung dialog antara tasawuf, spiritualitas, konsep diri, pembentukan karakter, dan psikologi manusia.

DAFTAR PUSTAKA

Adamson, P. (2016). Philosophy in the Islamic world: A history of philosophy without any gaps. Oxford University Press.

Agosta, L. (n.d.). Empathy and sympathy in ethics. Internet Encyclopedia of Philosophy.

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. (1995). Prolegomena to the metaphysics of Islām: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islām. International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1962). The book of knowledge: Being a translation with notes of the Kitāb al-ʿilm of al-Ghazzālī's Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn (N. A. Faris, Trans.). Sh. Muhammad Ashraf.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1971). Al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā (F. Shehadi, Ed.). Dār al-Mashriq.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1991). The alchemy of happiness (C. Field, Trans.; E. L. Daniel, Rev. & annot.). M. E. Sharpe.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1995). Al-Ghazālī on disciplining the soul: Kitāb riyāḍat al-nafs; & on breaking the two desires: Kitāb kasr al-shahwatayn: Books XXII and XXIII of the Revival of the

religious sciences: Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn (T. J. Winter, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2014). Mutiara Ihya Ulumuddin. PT Mizan Pustaka.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. M. (1992). The ninety-nine beautiful names of God: Al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā (D. B. Burrell & N. Daher, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. M. (1998). Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn. Dār al-Maʿārif.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. M. (2014). Al-Ghazālī on intention, sincerity and truthfulness (A. F. Shaker, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. M. (2015). Al-Ghazālī on the manners relating to eating (D. Johnson-Davies, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. M. (2015). Al-Ghazālī on vigilance and self-examination (A. F. Shaker, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1991). The alchemy of happiness (C. Field, Trans.; E. L. Daniel, Ed.). M. E. Sharpe.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2010). The marvels of the heart: Science of the spirit (W. J. Skellie, Trans.; T. J. Winter, Foreword). Fons Vitae.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2015). The book of knowledge: Book 1 of the Revival of the Religious Sciences (K. Honerkamp, Trans.; H. Yusuf, Foreword). Fons Vitae.

Ali, M. H. (2020). Futuwwa as the noblest character traits (Makārim al-akhlāq) in Anṣārī's Manāzil al-sā'irīn with al-Kāshānī's commentary. Journal of Islamic Ethics, 4(1–2), 8–24. https://doi.org/10.1163/24685542-12340043

Al-Jīlānī, ʿA. al-Q. (1992). Futūḥ al-ghayb: The revelations of the unseen. Sh. Muhammad Ashraf.

Al-Jīlānī, ʿA. al-Q. (1992). The secret of secrets (T. Bayrak, Trans.). Islamic Texts Society.

Al-Jīlī, ʿA. al-K. ibn I. (1981). Al-insān al-kāmil fī maʿrifat al-awākhir wa-al-awāʾil. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Qāshānī, ʿA. al-R. (1845). Al-iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyyah. [Publisher not identified].

Al-Qushayrī, ʿA. al-K. ibn H. (1990). Principles of Sufism (B. R. von Schlegell, Trans.). Mizan Press.

Al-Qushayrī, ʿA. al-K. ibn H. (2007). Al-Qushayri's epistle on Sufism: Al-Risāla al-Qushayriyya fī ʿilm al-tasawwuf (A. D. Knysh, Trans.). Garnet Publishing.

Amalih, I., & Maknun, M. K. (2022). Identitas manusia dalam konsep insan al-kāmil (Studi atas pemikiran Abdul Karīm al-Jīlī). El-Waroqoh: Jurnal Ushuluddin dan Filsafat, 6(1). https://doi.org/10.28944/el-waroqoh.v6i1.678

Arendt, H. (1958). The human condition. University of Chicago Press.

Aristotle. (1999). Nicomachean ethics (T. H. Irwin, Trans.; 2nd ed.). Hackett Publishing Company.

Aristotle. (2022). Aristotle’s ethics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Auda, J. (2008). Maqasid al-shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach. International Institute of Islamic Thought.

Azra, A. (2012). Pendidikan Islam: Tradisi dan modernisasi di tengah tantangan Milenium III. Kencana Prenada Media Group.

Badron, M. S. (2023). Divine names as the standard of ethics: A translation of Ibn al-ʿArabī's concise explanation of al-Asmāʾ al-Ḥusnā. Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam, 25(2), 35–66. https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no2.2

Buber, M. (1970). I and thou (W. Kaufmann, Trans.). Scribner.

Casewit, Y. (2020). Al-Ghazālī's virtue ethical theory of the divine names: The theological underpinnings of the doctrine of takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā. Journal of Islamic Ethics, 4(1–2).

Casewit, Y. (2020). Al-Ghazālī's virtue ethical theory of the divine names: The theological underpinnings of the doctrine of takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā. Journal of Islamic Ethics, 4(1–2), 155–200. https://doi.org/10.1163/24685542-12340042

Casewit, Y. (2020). Al-Ghazālī's virtue ethical theory of the divine names: The theological underpinnings of the doctrine of takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā. Journal of Islamic Ethics, 4(1–2), 155–200. https://doi.org/10.1163/24685542-12340042

Casewit, Y. (2020). Al-Ghazālī's virtue ethical theory of the divine names: The theological underpinnings of the doctrine of takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā. Journal of Islamic Ethics, 4(1–2), 155–200. https://doi.org/10.1163/24685542-12340042

Chittick, W. C. (1989). The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabi’s metaphysics of imagination. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1998). The self-disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s cosmology. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2025). Ibn ‘Arabī. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Chittick, W. C. (2025). Ibn ʿArabī. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Danarta, A. (2021). Pattern of sufistic hadith in the concept of insan kamil Abd al-Karim al-Jili. Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis, 22(1), 161–184. https://doi.org/10.14421/qh.2021.2201-08

Frankl, V. E. (2006). Man’s search for meaning. Beacon Press.

Freire, P. (2000). Pedagogy of the oppressed (30th anniversary ed.; M. B. Ramos, Trans.). Continuum. (Original work published 1970)

Fromm, E. (1976). To have or to be? Harper & Row.

Giddens, A. (1991). Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. Stanford University Press.

Griffel, F. (2026). Al-Ghazali. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Hadot, P. (1995). Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault (M. Chase, Trans.; A. I. Davidson, Ed.). Blackwell.

Hamka. (2015). Tasawuf modern: Mutiara falsafah Buya Hamka. Republika Penerbit.

Han, B.-C. (2015). The burnout society (E. Butler, Trans.). Stanford University Press.

Hasanah, S. A. (2018). Konsep muhasabah dalam Al-Qur'an: Telaah pemikiran al-Ghazali. Al-Dirayah, 1(1), 57–65.

Hasyim, M. (2017). Pendidikan hati perspektif al-Ghazālī dalam Kitab Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn. Al-Idaroh: Jurnal Studi Manajemen Pendidikan Islam, 1(2), 57–83. https://doi.org/10.54437/alidaroh.v1i2.19

Held, V. (2005). The ethics of care: Personal, political, and global. Oxford University Press.

Herawati, A. (2013). Concerning Ibn ʿArabi's account of knowledge of God (Maʿrifa) al-Ḥaqq. Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism, 3(2), 219–242. https://doi.org/10.20871/kpjipm.v3i2.49

Hodgson, M. G. S. (1977). The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization (Vol. 1, The classical age of Islam). University of Chicago Press.

Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2023). Virtue ethics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2026). Virtue ethics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Hursthouse, R., & Pettigrove, G. (2026). Virtue ethics. In The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Ibn al-ʿArabī, M. ʿA. M. ibn. (1911). Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Al-Maṭbaʿah al-Amīriyyah bi-Būlāq.

Ibn al-ʿArabī, M. ʿA. M. ibn. (1946). Fuṣūṣ al-ḥikam. Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīyah.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. ibn A. ibn A. (1996). Madārij al-sālikīn bayna manāzil iyyāka naʿbudu wa iyyāka nastaʿīn (M. al-Muʿtaṣim billāh al-Baghdādī, Ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn ʿĀshūr, M. al-T. (2006). Treatise on maqāṣid al-sharīʿah (M. E.-T. El-Mesawi, Trans.). International Institute of Islamic Thought.

Ibn Miskawayh, A. ibn M. (1905). Tahdhīb al-akhlāq. Maṭbaʿat Wālidat ʿAbbās Bāshā al-Awwal.

Ibn Miskawayh, A. ibn M. (1968). The refinement of character: A translation from the Arabic of Ahmad ibn-Muhammad Miskawayh's Tahdhīb al-akhlāq (C. K. Zurayk, Trans.). American University of Beirut.

Ibn Taymiyah, A. ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1999). Al-Ubudiyyah: Being a true slave of Allah (N. al-Khattab, Trans.). Ta-Ha Publishers.

Ibn Taymiyyah, A. ibn ʿA. ibn ʿA. (2005). Bayān talbīs al-Jahmiyyah fī taʾsīs bidaʿihim al-kalāmiyyah (1st ed., 10 vols.). Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf.

Ismail, N., Azizan, N. I., & Mohd Zin, S. M. (2021). Pembangunan akhlak menurut karya ulama silam: Tumpuan terhadap Al-

Risāla al-Qushayriyya. Al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues, 6(1), 628–639. https://doi.org/10.53840/alirsyad.v6i1.147

Izuddin, A., Muhammad, A. N., & Assegaf, A. R. (2026). Adab in teacher–student relations: An analysis of Al-Ghazali's educational thought. AL-ADABIYAH: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 7(1), 1–10. https://doi.org/10.35719/adabiyah.v7i1.1263

Izutsu, T. (1965). The concept of belief in Islamic theology: A semantic analysis of îmân and Islâm. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu, T. (2002). Ethico-religious concepts in the Qur'an. McGill-Queen's University Press.

Jalaldeen, J., & Al-Hidabi, D. (2025). Al-Ghazali's framework of teachings professional values: Analyzing the pedagogical principles in Islamic education. Al-Burhān: Journal of Qurʾān and Sunnah Studies, 9(1), 27–46. https://doi.org/10.31436/alburhn.v9i1.363

James, W. (1985). The varieties of religious experience: A study in human nature. Harvard University Press.

Johnson, R. N., & Cureton, A. (2016). Kant's moral philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Jonas, H. (1984). The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age. University of Chicago Press.

Kraut, R. (2018). Aristotle's ethics. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Summer 2018 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Kraut, R. (2026). Aristotle's ethics. In The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Lo Polito, N. (2010). Abd Al-Karim Al-Jili: Tawhid, transcendence and immanence [Doctoral dissertation, University of Birmingham].

MacIntyre, A. (2007). After virtue: A study in moral theory (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. C. (2007). After virtue: A study in moral theory (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Madjid, N. (1992). Islam: Doktrin dan peradaban: Sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan, dan kemodernan. Yayasan Wakaf Paramadina.

Maghribi, H., Hidayah, A., & Arikhah, A. (2022). Ibn Taimiyyah dan rancang bangun taṣawuf Salafi. Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf, 8(2).

Magnis-Suseno, F. (1987). Etika dasar: Masalah-masalah pokok filsafat moral. Kanisius.

Mian, A. A. (2022). Agents of grace: Ethical agency between Ghazālī and the anthropology of Islam. American Journal of Islam and Society, 39(1–2), 6–40. https://doi.org/10.35632/ajis.v39i1-2.2951

Morrissey, F. (2021). Sufism and the scriptures: Metaphysics and sacred history in the thought of ʿAbd al-Karīm al-Jīlī. I.B. Tauris.

Nasr, S. H. (1968). The encounter of man and nature: The spiritual crisis of modern man. George Allen and Unwin.

Nasr, S. H. (1981). Knowledge and the sacred. Edinburgh University Press.

Noer, K. A. (1995). Ibn Al-ʿArabî: Wahdat al-wujûd dalam perdebatan. Paramadina.

NU Online. (2018, January 17). Tinjauan status hadits “Man Arafa Nafsahu Arafa Rabbahu”. NU Online.

Nussbaum, M. C. (2001). Upheavals of thought: The intelligence of emotions. Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2011). Creating capabilities: The human development approach. Harvard University Press.

Omar, M. N. (2018). The soul (al-nafs) and its effects on character (akhlaq): An analysis of the thought of the great Muslim moralist, Miskawayh (d. 1030). Science International, 30(1), 53–57.

Ostrom, E. (1990). Governing the commons: The evolution of institutions for collective action. Cambridge University Press.

Picken, G. (2005). Tazkiyat al-nafs: The Qur’anic paradigm. Journal of Qur’anic Studies, 7(2).

Qomusuddin, I. F., Hariyanto, T., & Sam’un. (2025). Science, heart, and the senses: A study of Imam Al-Ghazali’s thought. Al-

Mujaddid: Jurnal Ilmu-Ilmu Agama, 7(2), 111–120. https://doi.org/10.51482/almujaddid.v7i2.134

Rahman, F. (1984). 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.

Rawls, J. (1971). A theory of justice. Harvard University Press.

Razak, S. A., Sa'ari, C. Z., & Rahman, S. M. H. S. A. (2019). Adab solat dan puasa serta hubungannya dengan pembangunan rohani insan: Analisis pemikiran al-Sarrāj dalam karya al-Luma' fi al-Tasawwuf. Al-Basirah Journal, 9(1), 19–37.

Rosa, H. (2010). Alienation and acceleration: Towards a critical theory of late-modern temporality. Aarhus University Press.

Sa'ari, C. Z. (1998). Al-Ghazali's views on the heart, the spirit and the soul: A comparison between Ihya' 'Ulum al-Din and al-Risalah al-Laduniyyah. Jurnal Usuluddin, 7.

Sawai, M. (2014). The divine names in Ibn ʿArabī's theory of oneness of existence [Master's thesis, The American University in Cairo]. AUC Knowledge Fountain.

Sen, A. (1999). Development as freedom. Alfred A. Knopf.

Sennett, R. (1998). The corrosion of character: The personal consequences of work in the new capitalism. W. W. Norton.

Shāṭibī, I. ibn M. (2011). The reconciliation of the fundamentals of Islamic law: Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah (Vol. 2, I. A. K. Nyazee, Trans.). Garnet Publishing.

Silahuddin. (2016). Pendidikan dan akhlak (Tinjauan pemikiran Imam al-Ghazali). Jurnal Tarbiyah, 23(1).

Soleh, A. K. (2022). Al-Ghazali's concept of happiness in The Alchemy of Happiness. Journal of Islamic Thought and Civilization, 12(2), 196–211. https://doi.org/10.32350/jitc.122.14

Supriadi, Y. (2017). Model bimbingan kesehatan mental untuk para santri Pondok Pesantren Syafi'iyah Cisambeng Majalengka. OASIS: Jurnal Ilmiah Kajian Islam, 1(2).

Supriadi, Y. (2020). Dzikir, spiritualitas dan intuisi: Studi tentang pembentukan jati diri di Majelis Dzikir Rijalullah Majalengka. Irsyad: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, Konseling, dan Psikoterapi Islam, 8(3), 235–254. https://doi.org/10.15575/irsyad.v8i3.2000

Supriadi, Y. (2018). Bimbingan kesehatan mental. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). Bimbingan spiritualitas dan intuisi Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2018). Meditasi Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2021). Spiritualitas dan intuisi dalam pembentukan jati diri. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Bimbingan konseling Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Pembangkitan alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi spiritual. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi tasawuf: Dinamika alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2024). Psikologi Tuhan: Membaca pikiran Tuhan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Akal basyariyah dan akal rabbaniyah: Perjalanan pencarian dan pencerahan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Akhlak tasawuf. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Aliyatul hidayah: Puncak tertinggi hidayah. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Bertasbih: Pondasi kesejahteraan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Dinamika alam bawah sadar. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Dinamika kepribadian Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat metafisika. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat spiritualitas. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat teologi. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat umum. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat jiwa (Sirrul Asrar). CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat qalbu (Sirrul Asrar). CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Filsafat ruh (Sirrul Asrar). CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Ketahanan mental. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Krisis identitas Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Konsep diri Islami: Psikologi Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Kontemplasi: Bersatu dengan Tuhan. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Meniti jalan haq: Shirathal mustaqim. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Pilar-pilar ma'rifat. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi kepribadian Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi konseling Islam. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi perkembangan Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Psikologi transpersonal Islami. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). Takdir vs. al-Bada': Fiqih tasawuf. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (2025). The greatest genius: Filsafat berpikir. CV Iman Rijalullah.

Supriadi, Y. (n.d.). Yedi Supriadi. https://yedisupriadi.com/

Takeshita, M. (1982). Ibn ʿArabi's use of the phrase, "The Perfect Man" in the Fusus al-Hikam. Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan, 25(1), 73–86. https://doi.org/10.5356/jorient.25.73

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.

Turkle, S. (2015). Reclaiming conversation: The power of talk in a digital age. Penguin Press.

Wahid, A. (2006). Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, masyarakat, negara, demokrasi. The Wahid Institute.

Biografi Penulis



Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.

Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN I Sukabumi, Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyah Naqsabandhiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.
Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syeikh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku

Bimbingan Kesehatan Mental, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018,

Bimbingan Spiritualitas Dan Intuisi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Meditasi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Spiritualitas Dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri, Cirebon: Iman Rijalullah, 2021

Syair-Syair Cinta Pembangkit Jiwa, Cirebon: Iman Rijalullah, 2023

Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tasawuf Dinamika Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Spiritual, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Teroris, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Bimbingan Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Spiritualitas Dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Spiritualitas Dalam Bernegara, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akal Basyariyah Dan Akal Rabbaniyah Perjalanan Pencarian Dan Pencerahan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Spiritualitas, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Metafisika, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Teologi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Ilmu Jiwa Belajar Anak, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Kepribadian Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Alam bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Umum, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Bertasbih Pondasi Kesejahteraan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Pilar-Pilar Ma'rifat, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Aliyatul Hidayah Puncak Tertinggi Hidayah, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akhlak Tasawuf, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

*Psikologi Perkembangan Islam,*Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Konsep Diri Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Takdir VS Al-Bada', Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Kematian, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Parenting Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Krisis Identitas Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Psikologi Transpersonal Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Jiwa (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Ruh (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Filsafat Qalbu (Sirrul Asrar), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
The Greates Genius (Filsafat Berpikir), Cirebon:Iman Rijalullah 2025
Ketahanan Mental, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Manusia menghabiskan hidupnya untuk mencari jawaban tentang siapa dirinya. Ia mengenal dunia, mengumpulkan ilmu, mengejar pengalaman, bahkan menempuh perjalanan spiritual. Namun, di balik semua pencarian itu tersimpan satu pertanyaan yang lebih dalam: apakah manusia benar-benar telah mengenal hakikat dirinya dan mengenal Tuhannya?

Dalam khazanah tasawuf, perjalanan menuju Allah bukan sekadar perpindahan dari ketidaktahuan menuju pengetahuan. Ia adalah perjalanan dari nafs menuju qalb, dari qalb menuju kesadaran, dari kesadaran menuju ma'rifat, dan dari ma'rifat menuju perubahan akhlak. Di sinilah *Takhalluq bi Akhlaqillah* menemukan makna terdalamnya.

Takhalluq bukan sekadar mengetahui akhlak yang baik. Ia adalah proses membentuk diri sehingga nilai-nilai yang diyakini menjadi karakter yang hidup. Seorang mutakhalliq bukanlah manusia yang menyamai Allah, karena manusia tetaplah hamba melainkan manusia yang semakin sempurna dalam kehambaannya melalui akhlak yang diridhai-Nya.

Buku ini menempatkan Hakikat, Ma'rifat, dan Takhalluq sebagai tiga poros perjalanan manusia. Hakikat mengantarkan manusia memahami siapa dirinya. Ma'rifat membuka jalan pengenalan kepada Allah. Takhalluq menjadi proses transformasi ketika pengenalan tersebut masuk ke dalam kehidupan dan menjelma menjadi akhlak.

Hakikat memberi arah. Ma'rifat memberi cahaya. Takhalluq membentuk akhlak. Ihsan menyempurnakannya. Pada titik inilah konsep Insan Mutakhalliq ditempatkan sebagai gambaran manusia yang mengalami transformasi batin: manusia yang tidak hanya mengetahui kebaikan, tetapi menghidupinya; tidak hanya berbicara tentang cinta kepada Allah, tetapi memancarkan rahmah kepada makhluk; tidak hanya memahami tasawuf, tetapi menjadikan tasawuf sebagai jalan pembentukan dirinya.

Buku ini tidak dimaksudkan untuk menyamakan manusia dengan sifat-sifat Allah secara hakiki. Sebaliknya, ia menegaskan bahwa semakin dalam seseorang mengenal Allah, semakin kuat kesadarannya sebagai 'abd, sebagai hamba. Kesempurnaan manusia bukan terletak pada keluar dari kemanusiaannya, tetapi pada kesempurnaan kehambaannya, seberapa dalam ma'rifat mengubah akhlak dan menghadirkan kemaslahatan bagi kehidupan.

"Jika aku mengaku mengenal Allah,
sudah sejauh mana pengenalan itu mengubah akhlakku?"

Syekh Dr. Yedi Supriadi