

## TRANSHUMANISME DAN KRISIS EKSISTENSIAL: REORIENTASI TUJUAN PENDIDIKAN ISLAM BERDASARKAN QS. ADZ-DZARIYAT [51]: 56 DI ERA SOCIETY 5.0

Muzakkir<sup>1</sup>, Rosmalina Kemala<sup>2</sup>, Sumiati<sup>3</sup>, Muh Ali Bakri<sup>4</sup>

<sup>1,2,3,4</sup>Universitas Muhammadiyah Makassar  
E-mail Correspondent: [muzakkirsaggr@gmail.com](mailto:muzakkirsaggr@gmail.com)

### Abstrak

Perkembangan Society 5.0 memperkuat konvergensi ruang fisik dan siber sekaligus membuka peluang peningkatan kapasitas manusia melalui kecerdasan buatan, bioteknologi, dan antarmuka manusia-mesin. Dalam kerangka transhumanisme, teknologi tidak lagi diposisikan sekadar sebagai alat, tetapi sebagai sarana untuk melampaui keterbatasan biologis, termasuk penyakit, penuaan, dan kematian. Artikel ini bertujuan menganalisis bias ontologis transhumanisme, menjelaskan bentuk krisis eksistensial yang ditimbulkannya, serta merumuskan reorientasi tujuan pendidikan Islam berdasarkan QS. Adz-Dzariyat [51]: 56. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan analisis filosofis-hermeneutis. Sumber primer meliputi ayat Al-Qur'an dan tafsir kontemporer, sedangkan sumber sekunder mencakup literatur transhumanisme, eksistensialisme, etika teknologi, dan filsafat pendidikan Islam. Hasil kajian menunjukkan bahwa reduksi manusia menjadi pola informasi, determinisme teknologi, dan desakralisasi kematian berpotensi melemahkan identitas, kehendak bebas, serta orientasi makna. Makna liya'budun dalam QS. Adz-Dzariyat [51]: 56 menawarkan sauh eksistensial yang menempatkan manusia sebagai 'abd sekaligus khalifah. Berdasarkan sintesis tersebut, artikel menawarkan empat pilar reorientasi pendidikan Islam, yaitu tauhid eksistensial, integrasi epistemologi tauhid, cyber-adab, dan resiliensi spiritual. Keempatnya diarahkan untuk membentuk manusia yang fasih secara digital, kokoh secara ontologis, bertanggung jawab secara moral, dan berorientasi pada kemaslahatan.

**Kata Kunci:** Transhumanisme; Krisis Eksistensial; Pendidikan Islam; Society 5.0; QS. Adz-Dzariyat [51]: 56

### Abstract

#### TRANSHUMANISM AND EXISTENTIAL CRISIS: REORIENTATION OF THE GOALS OF ISLAMIC EDUCATION BASED ON QS. ADZ-DZARIYAT [51]: 56 IN THE ERA OF SOCIETY 5.0

The development of Society 5.0 intensifies the convergence of physical and cyber spaces while enabling the enhancement of human capacities through artificial intelligence, biotechnology, and human-machine interfaces. Within transhumanism, technology is no longer treated merely

*as an instrument but as a means of overcoming biological limitations, including disease, ageing, and death. This article examines the ontological biases of transhumanism, explains the existential crisis it may generate, and formulates a reorientation of Islamic educational aims based on Qur'an 51:56. The study employs a qualitative library-research design and a philosophical-hermeneutic analysis. Primary sources consist of the Qur'anic verse and contemporary exegeses, while secondary sources include works on transhumanism, existentialism, technology ethics, and Islamic educational philosophy. The analysis indicates that reducing humans to informational patterns, technological determinism, and the desacralization of death may weaken identity, free will, and meaningful orientation. The meaning of liya'budun in Qur'an 51:56 provides an existential anchor that positions human beings simultaneously as servants of God ('abd) and moral stewards (khalifah). On this basis, the article proposes four pillars for reorienting Islamic education: existential tawhid, an integrated tawhidic epistemology, cyber-adab, and spiritual resilience. Together, these pillars seek to cultivate learners who are digitally fluent, ontologically grounded, morally responsible, and committed to the common good.*

**Keywords:** *transhumanism; existential crisis; Islamic education; Society 5.0; Qur'an 51:56*

## **PENDAHULUAN**

Society 5.0 dikembangkan sebagai visi masyarakat berpusat pada manusia yang mengintegrasikan ruang siber dan ruang fisik untuk menyelesaikan masalah sosial secara personal, cepat, dan berbasis data. Berbeda dari Society 4.0 yang menekankan digitalisasi dan konektivitas, Society 5.0 mengandalkan kecerdasan buatan, Internet of Things, robotika, dan analitik data untuk menghasilkan keputusan serta layanan yang semakin otonom (Cabinet Office, Government of Japan, 2016; Deguchi et al., 2020; Fukuyama, 2018). Visi ini menjanjikan peningkatan kualitas hidup, tetapi pada saat yang sama memperluas penetrasi teknologi ke wilayah yang sebelumnya dipahami sebagai inti kemanusiaan: tubuh, pikiran, identitas, pilihan, dan relasi sosial.

Perubahan tersebut mempertemukan Society 5.0 dengan transhumanisme, yaitu pandangan yang mendukung penggunaan sains dan teknologi untuk meningkatkan kapasitas fisik maupun kognitif manusia serta mengatasi keterbatasan biologisnya. Genealogi transhumanisme dapat dilacak dari gagasan humanisme evolusioner Julian Huxley, pemikiran futuristik FM-2030, ekstropianisme Max More, hingga formalisasi akademik oleh Nick Bostrom (Bostrom, 2005; FM-2030, 1989; Huxley, 1957; More, 2013). Dalam bentuk kontemporer, proyek peningkatan manusia mencakup modifikasi genetika, farmakologi kognitif, prostetik cerdas, antarmuka otak-komputer, perpanjangan usia, dan spekulasi pemindahan pikiran ke media digital (Bostrom, 2014; Kurzweil, 2005; Savulescu & Bostrom, 2009).

Transhumanisme menghadirkan pertanyaan etis dan ontologis yang melampaui persoalan keamanan perangkat. Ketika manusia dipahami sebagai konfigurasi informasi

yang dapat dioptimalkan, tubuh cenderung direduksi menjadi perangkat keras dan kesadaran diperlakukan sebagai perangkat lunak. Pandangan demikian berhadapan dengan kritik fenomenologis bahwa kesadaran selalu bertubuh, berelasi, dan terbentuk melalui pengalaman dunia, bukan sekadar hasil komputasi simbolik (Chalmers, 1996; Merleau-Ponty, 2012). Selain itu, optimisme teknologi dapat berubah menjadi determinisme: sesuatu yang mungkin dilakukan secara teknis dianggap niscaya, bahkan wajib, tanpa cukup mempertimbangkan tujuan moral dan konsekuensi sosialnya (Heidegger, 1977; Verbeek, 2011).

Konsekuensi psikologis dan sosialnya muncul dalam bentuk baru krisis eksistensial. Manusia dapat merasa usang ketika kemampuan algoritma dan individu yang ditingkatkan melampaui kapasitas manusia biasa. Sistem prediktif juga berpotensi mengarahkan pilihan sebelum individu merefleksikannya, sehingga kebebasan dan autentisitas menjadi semakin problematis (Floridi, 2014; UNESCO, 2021; Zuboff, 2019). Pada saat yang sama, tuntutan untuk terus memperbarui tubuh, kecerdasan, dan citra digital menciptakan tirani pilihan serta kecemasan tentang relevansi diri. Dalam kerangka eksistensialisme, keadaan ini berkaitan dengan hilangnya orientasi makna, alienasi dari diri sendiri, dan kecenderungan nihilistik ketika nilai kehidupan direduksi menjadi efisiensi serta performa (Camus, 1955; Frankl, 2006; Sartre, 2007).

Pendidikan Islam tidak dapat merespons situasi tersebut hanya dengan menambah kompetensi digital. Penguasaan teknologi memang penting, tetapi tanpa orientasi ontologis dan moral, pendidikan berisiko menghasilkan peserta didik yang adaptif terhadap sistem namun tidak mampu menilai arah sistem tersebut. Filsafat pendidikan Islam menempatkan tujuan pendidikan pada pembentukan manusia beradab yang mengenali kedudukannya dalam tatanan wujud, mengintegrasikan ilmu dengan nilai, dan mengarahkan kemampuan bagi pengabdian serta kemaslahatan (Al-Attas, 1980, 1995; Halstead, 2004; Wan Daud, 1998). Karena itu, tantangan Society 5.0 menuntut pembacaan ulang tujuan pendidikan Islam agar kompetensi teknologis tetap berada di bawah bimbingan tauhid, adab, dan tanggung jawab kekhalifahan

Kajian terdahulu telah membahas sejarah dan agenda transhumanisme (Bostrom, 2005; More, 2013), risiko kecerdasan super (Bostrom, 2014), etika kecerdasan buatan (Coeckelbergh, 2020; UNESCO, 2021), serta konsep pendidikan Islam (Al-Attas, 1980; Halstead, 2004). Namun, integrasi antara kritik ontologis transhumanisme, diagnosis krisis eksistensial, penafsiran QS. Adz-Dzariyat [51]: 56, dan rumusan operasional tujuan pendidikan Islam masih terbatas. Artikel ini mengisi celah tersebut dengan menjawab tiga pertanyaan: bagaimana bias ontologis transhumanisme memengaruhi pemahaman tentang manusia; bagaimana bias itu memicu krisis eksistensial di era Society 5.0; dan bagaimana QS. Adz-Dzariyat [51]: 56 dapat menjadi dasar reorientasi tujuan pendidikan Islam. Kontribusi artikel terletak pada tawaran empat pilar konseptual yang menghubungkan kesadaran kehambaan, tanggung jawab kekhalifahan, etika digital, dan ketahanan spiritual.

## **METODE**

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi kepustakaan. Pilihan tersebut sesuai dengan tujuan penelitian yang tidak mengukur hubungan antarkomponen secara statistik, tetapi membangun pemahaman konseptual melalui pembacaan kritis terhadap teks filosofis, etis, teologis, dan pendidikan. Sumber primer penelitian adalah QS. Adz-Dzariyat [51]: 56 beserta penjelasannya dalam Al-Qur'an dan Terjemahannya edisi penyempurnaan, Tafsir Al-Azhar, dan Tafsir Al-Mishbah (Hamka, 1982; Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019; Shihab, 2002). Sumber sekunder meliputi karya-karya utama mengenai transhumanisme, filsafat teknologi, eksistensialisme, etika kecerdasan buatan, serta filsafat pendidikan Islam.

Pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi dengan kriteria relevansi langsung terhadap empat tema: hakikat manusia dalam transhumanisme, relasi manusia-teknologi, krisis makna, dan tujuan pendidikan Islam. Analisis dilakukan dalam empat tahap. Pertama, reduksi dan klasifikasi gagasan utama dari setiap sumber. Kedua, analisis filosofis untuk mengidentifikasi asumsi ontologis, epistemologis, dan aksiologis transhumanisme. Ketiga, analisis hermeneutis-tematik terhadap konsep liya'budun, 'abd, khalifah, ibadah, dan adab. Keempat, sintesis konseptual untuk merumuskan prinsip serta implikasi pendidikan. Kredibilitas argumen dijaga melalui triangulasi sumber, perbandingan perspektif pendukung dan pengkritik transhumanisme, serta pemeriksaan konsistensi antara interpretasi ayat, filsafat pendidikan Islam, dan implikasi pedagogis yang ditawarkan.

## **PEMBAHASAN**

### **A. Genealogi dan Bias Ontologis Transhumanisme**

Transhumanisme lahir dari keinginan untuk memperluas kemungkinan manusia melalui intervensi rasional terhadap alam dan tubuh. Huxley (1957) menggunakan istilah transhumanisme untuk menggambarkan manusia yang tetap manusia, tetapi melampaui dirinya dengan merealisasikan kemungkinan-kemungkinan baru. Pada tahap berikutnya, FM-2030 (1989) memosisikan transhuman sebagai fase peralihan menuju posthuman, sedangkan More (2013) mengembangkan prinsip transformasi diri, perluasan tanpa batas, dan optimisme dinamis. Bostrom (2005) kemudian menempatkan transhumanisme dalam diskursus akademik dan menghubungkannya dengan pengurangan penderitaan, peningkatan kapasitas, serta pengelolaan risiko eksistensial.

Di balik keragaman tersebut terdapat asumsi bahwa kondisi biologis manusia bukan batas normatif, melainkan persoalan teknis yang dapat direkayasa. Penyakit, penuaan, keterbatasan memori, bahkan kematian dipandang sebagai hambatan yang harus ditanggulangi melalui inovasi. Pandangan ini memiliki nilai positif ketika diarahkan pada

terapi, aksesibilitas, dan pemulihan fungsi. Persoalan muncul ketika terapi bergeser menjadi peningkatan tanpa batas dan ukuran kemanusiaan disamakan dengan kapasitas terukur. Sandel (2007) mengingatkan bahwa dorongan menuju kesempurnaan dapat melemahkan penerimaan terhadap keberian hidup, solidaritas, dan kerendahan hati; sementara Ghaly (2010) menunjukkan bahwa bioetika Islam memerlukan pertimbangan tentang martabat, tujuan, dan batas moral intervensi.

Bias ontologis pertama adalah ontologi informasional. Dalam skema ini, identitas manusia diasosiasikan dengan pola informasi yang secara teoritis dapat dipisahkan dari substrat biologis. Konsekuensinya, kesinambungan data dianggap setara dengan kesinambungan pribadi. Akan tetapi, persoalan kesadaran tidak selesai dengan replikasi fungsi. Chalmers (1996) membedakan penjelasan proses kognitif dari pengalaman subjektif atau *qualia*, sedangkan Merleau-Ponty (2012) menegaskan bahwa tubuh bukan wadah eksternal bagi kesadaran, melainkan cara dasar manusia hadir di dunia. Karena itu, salinan digital yang meniru respons seseorang belum tentu identik dengan subjek yang mengalami, mengingat, mencintai, dan bertanggung jawab.

Bias kedua adalah determinisme teknologi. Ketika inovasi diasumsikan berkembang secara linear dan tidak terelakkan, pertimbangan moral ditempatkan setelah kemampuan teknis. Heidegger (1977) menyebut bahaya teknologi modern bukan terutama pada alat, tetapi pada cara pandang *enframing* yang melihat segala sesuatu sebagai *standing reserve*, yaitu cadangan yang siap dihitung dan digunakan. Dalam konteks datafikasi, manusia pun dapat diperlakukan sebagai sumber data, target prediksi, dan objek optimasi. Verbeek (2011) memang menunjukkan bahwa teknologi selalu memediasi tindakan moral; justru karena itu, desain teknologi harus tunduk pada deliberasi etis, bukan diterima sebagai takdir netral.

Bias ketiga adalah reduksionisme materialistik yang mengecilkan ruang bagi ruh, transendensi, dan pertanggungjawaban akhir. Kematian lalu dipahami semata sebagai kerusakan sistem biologis, bukan batas eksistensial yang memberi horizon pada pilihan dan tindakan. Dalam pandangan Islam, tubuh memiliki nilai dan harus dipelihara, tetapi identitas manusia tidak habis dijelaskan oleh proses material. Manusia adalah makhluk berjasad, berakal, berkehendak, dan beramanah. Oleh sebab itu, kritik terhadap transhumanisme bukan penolakan total terhadap teknologi peningkatan, melainkan penolakan terhadap klaim bahwa kemajuan teknis dapat menggantikan pertanyaan mengenai siapa manusia, untuk apa ia hidup, dan kepada siapa ia bertanggung jawab.

## **B. Krisis Eksistensial dalam Konvergensi Manusia-Teknologi**

Krisis eksistensial di era Society 5.0 memiliki bentuk yang berbeda dari kegelisahan klasik tentang kematian dan absurditas. Sistem digital tidak hanya menyediakan alat, tetapi membentuk lingkungan keputusan. Algoritma rekomendasi menyaring informasi, mengurutkan perhatian, memprediksi kecenderungan, dan memengaruhi pilihan konsumsi maupun relasi. Floridi (2014) menyebut perubahan ini sebagai reorganisasi realitas

manusia dalam infosfer, sementara Zuboff (2019) memperlihatkan bagaimana data perilaku dapat diubah menjadi instrumen prediksi dan modifikasi. Ketika pilihan yang tersedia telah dikurasi secara tidak transparan, kebebasan formal tetap ada, tetapi ruang refleksi dapat menyempit.

Situasi tersebut menimbulkan tiga bentuk kecemasan. Pertama, kecemasan keusangan, yaitu rasa tidak lagi relevan ketika mesin atau manusia yang ditingkatkan bekerja lebih cepat dan akurat. Kedua, kecemasan performatif, yakni tekanan untuk terus memperbarui kompetensi, tubuh, dan citra agar dapat bertahan dalam kompetisi. Ketiga, kecemasan identitas, ketika diri diproyeksikan melalui profil, metrik, dan pengakuan digital yang tidak selalu sejalan dengan pengalaman batin. Kebebasan yang tidak dibimbing tujuan dapat berubah menjadi beban pilihan sebagaimana dibahas dalam tradisi Kierkegaard dan Sartre (Kierkegaard, 1980; Sartre, 2007).

Transhumanisme juga berpotensi menghasilkan nihilisme paradoksal. Ia menawarkan perpanjangan hidup, tetapi tidak otomatis memberikan alasan mengapa hidup layak diperpanjang. Frankl (2006) menegaskan bahwa manusia membutuhkan makna yang melampaui kenyamanan, sedangkan Camus (1955) memperlihatkan bahwa persoalan mendasar bukan sekadar durasi hidup, tetapi respons terhadap absurditas. Apabila kebahagiaan direduksi menjadi stimulasi saraf dan penderitaan dianggap kesalahan teknis yang harus dihapus seluruhnya, nilai kesabaran, pengorbanan, pengampunan, dan solidaritas dapat kehilangan kedalaman. Keterbatasan bukan selalu kebaikan, tetapi kesadaran akan keterbatasan memungkinkan manusia menyusun prioritas dan mengakui ketergantungannya kepada yang lain.

Relasi manusia juga dapat bergeser dari pola Aku-Engkau menjadi Aku-Itu. Buber (1970) menempatkan perjumpaan personal sebagai ruang munculnya kemanusiaan, sedangkan Levinas (1969) melihat wajah yang lain sebagai panggilan etis. Dalam ruang digital, orang mudah berubah menjadi profil, statistik, atau objek visual yang dinilai secara cepat. Pendidikan karena itu perlu mengembangkan kemampuan memandang teknologi sekaligus secara instrumental dan relasional: teknologi dapat memperluas perjumpaan, tetapi tidak boleh menghapus tanggung jawab terhadap pribadi konkret di balik data.

#### C. QS. Adz-Dzariyat [51]: 56 sebagai Sauh Eksistensial

QS. Adz-Dzariyat [51]: 56 menyatakan, “Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku” (Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019). Ayat ini memberikan jawaban teleologis terhadap pertanyaan tentang tujuan keberadaan. Makna ibadah tidak terbatas pada ritual mahdhah, melainkan meliputi orientasi seluruh tindakan kepada Allah. Hamka (1982) dan Shihab (2002) menekankan bahwa pengabdian mencakup ketaatan, pengenalan, dan aktualisasi nilai ketuhanan dalam kehidupan. Dengan demikian, ayat tersebut tidak menghambat sains, tetapi memberi arah tentang untuk apa pengetahuan dan teknologi digunakan.

Secara ontologis, konsep 'abd menegaskan bahwa manusia menerima eksistensi, kemampuan, dan kebebasannya sebagai amanah. Al-Attas (1993, 1995) menghubungkan pandangan hidup Islam dengan pengenalan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu. Kesadaran sebagai hamba bukan penghapusan agensi; justru ia membebaskan manusia dari absolutisasi diri, pasar, negara, maupun algoritma. Manusia tetap memilih dan berkreasi, tetapi kebebasannya berada dalam horizon kebenaran serta pertanggungjawaban. Dalam konteks transhumanisme, kesadaran ini berfungsi sebagai koreksi terhadap hubris, yaitu keyakinan bahwa kemampuan teknis identik dengan kewenangan moral.

Konsep kehambaan harus dibaca bersama tanggung jawab kekhalifahan. Manusia bukan hanya penerima teknologi, melainkan subjek moral yang menentukan desain, distribusi manfaat, dan batas penggunaannya. Posisi 'abd menjaga orientasi vertikal, sedangkan khalifah menuntut tanggung jawab horizontal terhadap manusia, makhluk hidup, dan lingkungan. Sintesis keduanya memungkinkan pendidikan Islam menghindari dua ekstrem: penolakan anti-teknologi dan penerimaan teknosentris. Teknologi dinilai berdasarkan maqasid dan masalah, bukan semata kebaruan, keuntungan, atau efisiensi.

Ayat tersebut menjadi sauh eksistensial karena menyediakan stabilitas tujuan, identitas, dan nilai. Tujuan hidup tidak bergantung sepenuhnya pada pekerjaan yang dapat berubah akibat otomatisasi; identitas tidak ditentukan oleh kapasitas biologis atau skor digital; dan kemuliaan tidak diukur oleh tingkat peningkatan teknologis. Ibadah menghubungkan tindakan sehari-hari dengan makna transenden: belajar, meneliti, merancang teknologi, merawat orang sakit, dan melindungi data dapat bernilai ibadah ketika dilakukan secara benar dan berorientasi kemaslahatan. Dengan kerangka ini, peserta didik tidak didorong menjauhi teknologi, melainkan menguasainya tanpa kehilangan pusat eksistensial.

#### D. Reorientasi Tujuan Pendidikan Islam: Empat Pilar Konseptual

Reorientasi tujuan pendidikan Islam perlu menerjemahkan prinsip teologis menjadi kapasitas yang dapat dikembangkan melalui kurikulum, pembelajaran, keteladanan, dan budaya lembaga. Berdasarkan sintesis antara kritik transhumanisme, tafsir QS. Adz-Dzariyat [51]: 56, dan filsafat pendidikan Islam, artikel ini menawarkan empat pilar yang saling terkait sebagaimana diringkas pada Tabel 1.

Tabel 1. Empat Pilar Reorientasi Tujuan Pendidikan Islam di Era Society 5.0

| Pilar               | Orientasi Utama                                  | Kompetensi/Disposisi                              | Implikasi Pendidikan                                   |
|---------------------|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| Tauhid eksistensial | Meneguhkan identitas sebagai 'abd dan khalifah   | Kesadaran tujuan, kerendahan hati, tanggung jawab | Refleksi makna, integrasi ibadah dan aktivitas digital |
| Epistemologi tauhid | Menghubungkan wahyu, akal, pengalaman, dan sains | Berpikir kritis, integratif, dan etis             | Pembelajaran transdisipliner dan evaluasi dampak       |

|                      |                                                    |                                                              |                                                            |
|----------------------|----------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|
|                      |                                                    |                                                              | teknologi                                                  |
| Cyber-adab           | Menempatkan adab di atas sekadar kompetensi teknis | Integritas data, empati, privasi, keadilan, tabayyun         | Kode etik digital, studi kasus AI, proyek literasi media   |
| Resiliensi spiritual | Membangun keteguhan makna di tengah disrupsi       | Muraqabah, pengendalian diri, penerimaan batas, daya lenting | Dzikir-reflektif, pendampingan, keseimbangan daring-luring |

Pilar pertama, tauhid eksistensial, mengarahkan pendidikan pada pembentukan identitas yang stabil. Peserta didik perlu memahami bahwa nilai dirinya tidak bergantung pada produktivitas, popularitas, atau kecanggihan perangkat. Kesadaran sebagai ‘abd membangun kerendahan hati dan orientasi ibadah, sedangkan kesadaran sebagai khalifah mengembangkan keberanian bertindak, kreativitas, serta tanggung jawab. Hasil yang diharapkan adalah digital ‘abd, yaitu pribadi yang memandang interaksi digital sebagai bagian dari wilayah moral, dan khalifah 5.0, yaitu pengguna sekaligus perancang teknologi yang berorientasi pada keadilan serta kemaslahatan.

Pilar kedua, integrasi epistemologi tauhid, menolak dikotomi antara ilmu agama dan ilmu teknologi. Sains dipelajari sebagai upaya memahami ayat-ayat kauniyah, sedangkan wahyu memberi orientasi nilai dan batas moral. Integrasi ini bukan sekadar menambahkan ayat pada materi sains, tetapi mengajukan pertanyaan epistemologis: data apa yang digunakan, siapa yang tidak terwakili, asumsi apa yang tertanam dalam model, dan dampak apa yang mungkin muncul. Pendekatan ini sejalan dengan tujuan pendidikan Islam untuk membentuk pemikir yang menguasai ilmu sekaligus mampu menempatkannya secara beradab (Al-Attas, 1980; Halstead, 2004).

Pilar ketiga, cyber-adab, menjadikan adab sebagai ukuran penggunaan teknologi. Dalam lingkungan digital, adab mencakup kejujuran akademik, perlindungan privasi, tabayyun terhadap informasi, penghormatan terhadap martabat pengguna, penolakan perundungan, dan kesadaran atas bias algoritmik. Ketika kecerdasan kognitif tertentu dapat diotomatisasi, kemampuan manusia untuk bertanggung jawab, berempati, dan menimbang akibat menjadi semakin penting. Cyber-adab juga menuntut lembaga pendidikan mengatur penggunaan AI secara transparan: peserta didik perlu menyatakan bantuan AI, memverifikasi informasi, dan tetap menunjukkan proses berpikirnya.

Pilar keempat, resiliensi spiritual, merespons kecemasan keusangan dan krisis makna. Resiliensi bukan hanya kemampuan kembali produktif setelah tekanan, tetapi kemampuan menjaga orientasi hidup ketika sistem sosial dan pekerjaan berubah. Praktik ibadah, muraqabah, refleksi, pelayanan sosial, dan relasi tatap muka membantu peserta didik mengalami dirinya sebagai subjek yang lebih luas daripada profil digital. Dimensi ini juga mengajarkan penerimaan terhadap keterbatasan tanpa menyerah pada fatalisme:



sakit perlu diobati, kemampuan perlu dikembangkan, tetapi keterbatasan tidak otomatis menghapus martabat.

#### E. Implikasi Pedagogis dan Kelembagaan

Pada tingkat kurikulum, empat pilar tersebut memerlukan desain transdisipliner. Tema fikih dapat dikaitkan dengan privasi, kepemilikan data, dan tanggung jawab penggunaan AI; akidah dengan kritik terhadap absolutisasi teknologi; akhlak dengan etika komunikasi digital; serta sejarah kebudayaan Islam dengan tradisi integrasi ilmu. Pembelajaran berbasis masalah dapat menggunakan kasus nyata seperti bias algoritmik, rekayasa genetika, deepfake, atau otomatisasi pekerjaan. Tujuannya bukan menghasilkan jawaban tunggal, tetapi melatih peserta didik mengidentifikasi fakta, nilai, pihak terdampak, pilihan tindakan, dan dasar pertanggungjawaban.

Pada tingkat pembelajaran, guru perlu bertransformasi menjadi murabbi 5.0. Karena akses informasi semakin mudah, fungsi utama pendidik bukan sekadar mentransmisikan pengetahuan, melainkan menuntun proses penilaian, memberi keteladanan, dan membangun ruang dialog. Guru perlu memiliki literasi teknologi yang cukup untuk memahami peluang dan risiko AI, sekaligus kedalaman spiritual untuk membantu peserta didik menafsirkan pengalaman digitalnya. Evaluasi tidak hanya mengukur hasil akhir, tetapi juga proses verifikasi, argumentasi etis, kolaborasi, dan refleksi personal.

Pada tingkat kelembagaan, ekosistem pendidikan harus konsisten dengan nilai yang diajarkan. Lembaga perlu memiliki kebijakan perlindungan data, penggunaan AI, keamanan siber, kesejahteraan digital, dan akses yang adil. Teknologi pendidikan harus dipilih berdasarkan manfaat pedagogis, bukan semata tren. Keputusan pengadaan perlu mempertimbangkan transparansi vendor, minimisasi data, potensi ketergantungan, dan dampak pada hubungan guru-peserta didik. Prinsip UNESCO (2021) tentang martabat, keadilan, transparansi, dan pengawasan manusia dapat dipertemukan dengan konsep amanah serta masalah.

Orientasi akhirnya adalah insan kamil yang relevan dengan Society 5.0: fasih secara digital, kokoh secara ontologis, beradab dalam relasi, dan aktif menghadirkan kemaslahatan. Rumusan ini tidak menganggap teknologi sebagai musuh atau penyelamat. Teknologi adalah sarana yang ambivalen, sehingga nilainya bergantung pada tujuan, desain, distribusi, dan praktik penggunaannya. Pendidikan Islam berhasil ketika peserta didik mampu memanfaatkan kecerdasan buatan tanpa menyerahkan kecerdasan moralnya, meningkatkan kapasitas tanpa meniadakan kerendahan hati, dan memasuki ruang siber tanpa kehilangan hubungan dengan Tuhan, sesama, serta realitas konkret.

## **PENUTUP**

Transhumanisme membawa aspirasi yang sah untuk mengurangi penderitaan dan memperluas kapasitas manusia, tetapi mengandung risiko ketika manusia direduksi menjadi informasi, teknologi diperlakukan sebagai takdir, dan kematian dipahami semata sebagai kegagalan teknis. Dalam lingkungan Society 5.0, risiko tersebut dapat tampil sebagai kecemasan keusangan, tirani peningkatan diri, melemahnya kebebasan reflektif, komodifikasi data, dan hilangnya orientasi makna. Karena itu, persoalan utama bukan apakah pendidikan menerima atau menolak teknologi, melainkan kerangka ontologis dan moral yang digunakan untuk menilainya.

QS. Adz-Dzariyat [51]: 56 memberikan sauh eksistensial melalui konsep ibadah. Manusia diposisikan sebagai 'abd yang menerima hidup sebagai amanah dan sebagai khalifah yang bertanggung jawab mengarahkan teknologi bagi kemaslahatan. Berdasarkan prinsip tersebut, tujuan pendidikan Islam perlu direorientasi melalui empat pilar: tauhid eksistensial, integrasi epistemologi tauhid, cyber-adab, dan resiliensi spiritual. Implementasinya menuntut kurikulum transdisipliner, guru sebagai murabbi 5.0, asesmen yang menilai proses moral-intelektual, serta tata kelola teknologi yang melindungi martabat dan keadilan. Dengan reorientasi ini, pendidikan Islam dapat melahirkan generasi yang secara teknis cakap dan inovatif, tetapi tetap sujud secara spiritual, beradab secara sosial, serta berdaulat di hadapan mesin.

## **DAFTAR PUSTAKA**

- 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. (1993). *Islam and secularism*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1–25.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, dangers, strategies*. Oxford University Press.
- Buber, M. (1970). *I and thou* (W. Kaufmann, Trans.). Charles Scribner's Sons. (Original work published 1923)
- Cabinet Office, Government of Japan. (2016). *The 5th science and technology basic plan*.

- Camus, A. (1955). *The myth of Sisyphus and other essays* (J. O'Brien, Trans.). Alfred A. Knopf. (Original work published 1942)
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Coeckelbergh, M. (2020). *AI ethics*. MIT Press.
- Deguchi, A., Hirai, C., Matsuoka, H., Nakano, T., Oshima, K., Tai, M., & Tani, S. (2020). What is Society 5.0? In Hitachi-UTokyo Laboratory (Ed.), *Society 5.0: A people-centric super-smart society* (pp. 1–23). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-981-15-2989-4\\_1](https://doi.org/10.1007/978-981-15-2989-4_1)
- Floridi, L. (2014). *The fourth revolution: How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford University Press.
- FM-2030. (1989). *Are you a transhuman? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in a rapidly changing world*. Warner Books.
- Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press. (Original work published 1946)
- Fukuyama, M. (2018). Society 5.0: Aiming for a new human-centered society. *Japan SPOTLIGHT*, 27(4), 47–50.
- Ghaly, M. (2010). *The beginning of human life: Islamic bioethical perspectives*. Imperial College Press.
- Halstead, J. M. (2004). An Islamic concept of education. *Comparative Education*, 40(4), 517–529. <https://doi.org/10.1080/0305006042000284510>
- Hamka. (1982). *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Panjimas.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays* (W. Lovitt, Trans.). Garland Publishing.
- Huxley, J. (1957). *New bottles for new wine*. Chatto & Windus.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahannya: Edisi penyempurnaan 2019*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Kierkegaard, S. (1980). *The concept of anxiety* (R. Thomte, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1844)
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press. (Original work published 1961)
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge. (Original work published 1945)
- More, M. (2013). The philosophy of transhumanism. In M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 3–17). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch1>
- Sandel, M. J. (2007). *The case against perfection: Ethics in the age of genetic engineering*. Belknap Press of Harvard University Press.

- Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a humanism* (C. Macomber, Trans.). Yale University Press. (Original work published 1946)
- Savulescu, J., & Bostrom, N. (Eds.). (2009). *Human enhancement*. Oxford University Press.
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an* (Vol. 13). Lentera Hati.
- UNESCO. (2021). *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*. UNESCO.
- Verbeek, P.-P. (2011). *Moralizing technology: Understanding and designing the morality of things*. University of Chicago Press.
- Wan Daud, W. M. N. (1998). *The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An exposition of the original concept of Islamization*. International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.