BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam tradisi intelektual Barat modern,[1] kajian mengenai psikologi (ilmu jiwa) memiliki kedudukan sangat sentral. Para ilmuan, peneliti, dan psikolog seperti William James (1824-1910), Sigmund Freud (1856-1939), B. F.Skinner (1904-1990), Abraham Maslow (1908-1970), dan yang lain meskipun tidak mewakili seluruh aliran, mereka adalah *pioneer* psikologi yang berkontribusi bagi pengembangan pengetahuan.[2] Kepeloporan mereka tidak saja berkibar pada saat masih hidup, tetapi justru setelah kepergiannya namanya menjadi lebih populer dan berpengaruh. Teori diri mereka berhasil mewarnai, dan menghegemoni hampir seluruh kajian psikologi di berbagai negara termasuk di Indonesia. Namun

---

[1] Barat modern yang dimaksud dalam penelitian ini adalah peradaban Barat modern-sekuler yang menjadikan pandangan hindup *scientific* sebagai penggerak peradaban mereka. Dalam kaitan ini Syed Muhammad Naquib al-Attas mengatakan bahwa kehidupan *scientific* seolah-olah sebagai suatu nilai yang hidup, yang utama dalam membimbing mereka ke arah kesejahteraan. Padahal sejatinya ilmu pengetahuan yang mereka capai hanyalah sebagai alat bagi bangunan manusia dan bangunan tidak bisa dijadikan nilai. Baca Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur Malysia: ISTAC, 2001), 42.

[2] Mereka tidak sekedar mengerahkan seluruh potensinya untuk merancang pengembangan pengetahuan, tetapi juga memusatkan perhatiannya masuk pada wilayah studi terapan yang dapat mengurai tingkat perkembangan manusia dengan segala problematikanya. Mereka menghabiskan waktunya di laboratorium untuk melakukan berbagai penelitian. Gerakan menuju psikologi praktis terjadi pada saat yang sama dengan gerakan kajian fungsional didirikan sebagai sebuah aliran pemikiran tersendiri. Lihat Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, *A History of Modern Psychology,* alih bahasa Lita Hardian (Bandung: Nusa Media, 2014), 263. Untuk pengembangan psikologi, mereka telah menyiapkan berbagai sarana dan prasarana lengkap dengan observatorinya. Di Inggris pada tahun 1791-1871 sebuah laboratorium mesin analisa didirikan. Mesin analisa ini berfungsi untuk memproses informasi pada satu sisi dan dapat digunakan untuk mengeluarkan cetakan hasil tabulasinya pada sisi lain. Ibid., 441. Menyusul tahun berikutnya 1795 di England the *Old Royal Observatory* juga berdiri. Untuk publikasi tahun 1877 Granville Stanley Hall mendirikan *American Journal of Psychology* yang kemudian menjadi jurnal terpandang di Amerika Serikat. Selain itu, Hall juga menjadi inspirator yang menjadikan Universitas Clark sejajar dengan Universitas John Hopkins yang menekankan kegiatan riset ketimbang mengajar. Dan masih banyak lagi media seperti klinik, rumah sakit, pusat kesehatan, penyuluhan, sekolah, lembaga-lembaga, bahkan tak jarang rumah pribadi dijadikan pusat penelitian, semua menjadi bukti penting tradisi pengembangan pengetahaun psikologi dilakukan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sayang, apa yang mereka lakukan dalam membangun aliran psikologi itu tidak mampu menjelaskan realitas manusia yang sesungguhnya, yaitu jiwanya. Selain itu, teori diri yang mereka bangun tidak sanggup mengurai sebagian besar problem kehidupan manusia. Teori diri William James misalnya, yang saat ini menjadi referensi berharga bagi kajian psikologi, faktanya tidak sanggup mengurai problem kejiwaan yang ada.

James, mengawali bangunan teorinya dengan mengatakan bahwa struktur manusia itu terdiri dari tiga hal yaitu diri materi, diri sosial dan diri spiritual. Menurutnya, diri materi adalah struktur kepribadian manusia yang terdiri dari; jiwa, tubuh dan pakaian. Manusia lanjutnya, tingkat stratifikasinya sangat ditentukan oleh cara berpakaiannya. Sementara yang ia maksud sebagai diri sosial merujuk pada pengakuan yang diterima dari orang karena manusia memiliki banyak diri sosial. Sebagai contoh, seseorang mungkin akan bersikap berbeda kepada orang tua dan kepada kekasih. Masing-masing orang, kata James, akan melihat dengan cara yang berbeda. Komponen ketiga adalah diri spiritual yaitu diri yang merujuk pada subjektif masing-masing. Dalam menjelaskan hal ini, James menyampaikan bahwa pilihan berpakaian seseorang merupakan cerminan dari diri materi, diri sosial, dan diri spiritual. Seseorang akan dipersepsikan, dikenal, dan dinilai oleh banyak orang sangat tergantung bagaimana ia berpakaian. Dengan ungkapan lain, cara berpakaian merupakan bentuk ekspresi diri.[3] Itulah salah satu bentuk kesadaran seseorang, karena kesadaran memiliki arti

[3] Schultz, *A History of Modern Psychology,* 229.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sangat luas, maka tidak mungkin mendefinisikan arti kesadaran itu.[4] Jadi, dalam pandangan James yang menjadi standar kepribadian seseorang adalah cara berpakaiannya.

Berbeda dari James, Sigmund Freud menggagas berdirinya aliran psikoanalisa. Bagi Freud struktur kepribadian manusia itu terdiri dari tiga unsur; *id, ego,* dan *super ego*. Menurutnya, id merupakan sumber energi psikis dan aspek dari kepribadian bersama instink. Sementara ego adalah aspek rasional yang bertanggungjawab untuk mengendalikan instink-instink tersebut. Adapun super ego dimaksudkan sebagai aspek moral dari kepribadian, penghayatan pada nilai-nilai dan standar yang diajarkan orang tua dan masyarakat.[5] Dari teori tersebut Freud berkesimpulan bahwa kepribadian itu dapat dikendalikan oleh diri sendiri. Meskipun tak jarang ketiga komponen kepribadian itu saling bertentangan; ego menunda kepuasan yang dibutuhkan segera oleh id dan super ego menentang id maupun ego karena prilaku tidak memenuhi nilai moral yang diwakilinya.[6]

Masih searah dengan psikoanalisa yang memusatkan perhatiannya pada aspek kepribadian yang merujuk pada tingkah laku. Aliran psikologi behavioris

---

[4] William James, "We Know the Meaning of Consciousness so Long as One Asks us to Define it", in *The Psychology Book*, ed. Amy Orsbone (London: Penguin Group DK, 2012), 40-46. James juga mengatakan bahwa diri merupakan komponen dari aspek psike yang menjalankan fungsi introspeksi. Menurutnya, jenis diri ini bisa diekspresikan melalui „me' dan „I' yang berarti „me' adalah diri yang diketahui dan „I' adalah diri yang mengetahui. Lihat Arthur S. Reber & Emily S. Reber, *The Penguin Dictionary of Pscyhology*, Third Edition, alih bahasa: Yudi Santoso (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 869.

[5] Sigmund Freud, "The Unconscious Is The True Psychical Relaity" in *The Psychology Book*, ed. Amy Orsbone (London: Penguin Group DK, 2012), 94-99. Lihat Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson dan Ernest R. Hilgard, *Introduction to Psychology,* Eighth Edition, alih bahasa Nurdjannah Taufiq, Jilid 1 (Jakarta; Erlangga, 1991), 162. Lihat *Psikologi Dalam Perspektif Hadis (al-Hadits wa „Ulum an-Nafs)* dalam Muhammad Usman Najati (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004), xiv., lihat *Ilm al-Nafs Asasuhu wa Tatbiqātuhu al-Tarbawiyah* dalam Abdul Aziz El-Quussy, alih bahasa Zakiyah Darajat, Jilid 3, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 432-439.

[6] Nieuwe Geillusverrde Lekturama Encyclopedia, deel. 15 (Amsterdam: Leturama, t.th), 3811., lihat juga Encyclopedia International, 15 (New York: Gholver, 1972), 123.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B.F. Skinner memiliki pandangan yang berbeda tentang kepribadian. Dalam kaitan ini, Skinner mendasarkan pandanganya bukan pada diri/aku atau jiwa, melainkan pada konsep stimulus-respons.[7] Aliran psikologi ini berpandangan bahwa ketika manusia dilahirkan tidak membawa bekal apa-apa. Manusia akan berkembang setelah mendapat stimulus yang diterima dari lingkungannya. Dalam kaitan ini Skinner menyatakan "meniadakan kekerasan merupakan tindakan terpuji dan ideal yang bisa dikerjakan melalui control dengan merubah situasi dan kondisi lingkungan."[8] Jadi, faktor kepribadian yang ditekankan oleh psikoanalisa tidak lagi berlaku bagi behavioris untuk menentukan kualitas prilaku seseorang. Sebab, yang menentukan kepribadian bagi Skinner adalah lingkungan dan rangsangan.

Tidak bermaksud merevisi aliran psikoanalisa dan behavioris, Abraham Maslow melalui aliran humanistiknya menyampaikan gagasannya untuk melengkapi teori-teori sebelumnya. Maslow kemudian mengemukakan suatu cara yang menarik untuk mengklasifikasikan motivasi dan emosi sebagai cara mengekspresikan diri. Dalam kajiannya, Maslow menyusun hirarki kebutuhan mulai dari kebutuhan biologis dasar sampai pada motif psikologis yang lebih kompleks. Menurutnya manusia akan menjadi bermartabat kalau semua kebutuhannya telah terpenuhi. Jika manusia mampu mengaktualisasikan dirinya sesuai dengan motivasi dan emosinya, maka ia menjadi manusia yang

---

[7] The Encyclopedia Americana International Edition (Americana Corporation: Grolier International, 1980), 729.

[8] B. F. Skenner, *Behaviour is Shaped by Positive and Nagetive Reinforcement in The Psychology Book* (London: Dorling Kindersley, 2011), 81. Lihat, Schultz, *A History of Modern Psychology,* 368-378.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bermartabat.[9] Maslow memposisikan manusia tak ubahnya sebagai binatang yang berakal. Sebab itu, Maslow hendak mengembalikan manusia pada fitrahnya, manusia yang bermartabat, memiliki kehormatan diri dan potensi insan yang harus digali dan dikembangkan.[10] Dengan demikian, dapat disampaikan bahwa jika seseorang dapat mengeluarkan kemampuan puncaknya, maka ia akan menjadi manusia yang berarti.[11]

Pemaparan ringkas tentang problem dan realitas teori diri dari sebagian besar aliran psikologi itu setidaknya dapat diambil pesan, bahwa secara umum fokus objek kajian mereka tidak lebih mencakup dua dimensi yaitu *jismiyah* dan *nafsiyah*. Dimensi *jismiyah* atau *somatis* meliputi seluruh organ fisik-biologis, sistem saraf, sistem kelenjar dan sel manusia yang terbentuk dari unsur materi. Dimensi *nafsiyah* meliputi keseluruhan kualitas kemanusiaan yang berasal dari pikiran, perasaan, kemauan/motivasi, kebebasan, dan emosi. Hampir semua aliran psikologi dengan fokus kajian seperti itu, tidak dipungkiri telah berhasil menjelaskan sebagian kenyataan manusia, tetapi sekali lagi yang menjadi problem adalah bahwa sebagian besar aliran psikologi ini tidak mampu menjelaskan esensi manusia yang sesunggunya. Kalaupun pada akhir-akhir ini muncul aliran psikologi yang dinilai oleh banyak pihak telah menyentuh aspek spiritual, tetapi

---

[9] Abraham Maslow, "What A Man Can Be, He Must Be" in *The Psychology Book*, ed. Amy Orsbone (London: Penguin Group DK, 2012), 138-139. Lihat, J.P. Guifort. *"Humanistic Psychology"* Second edition, Volume 2 dalam Raymon J. Corsini (ed). Encyclopedia of Psychology. (New York, Chichester, Brosbane, Toronto, Singapore: A Wileyinter Science Publiser John Wiley & Sons,, 1994), 82-86.

[10] Abraham Maslow, *Toward A Psychology of Being,* Secon Edition (New York: Van Nostrand, 1968), 189., Lihat Rani Angracini Dewi, *Menjadi Manusia Holistik Pribadi Humanis – Sufistik* (Jakarta Selatan: PT Mizan Publika, 2006), 35-36.

[11] Sekalipun dalam aliran ini ada nilai spiritual, tetapi spiritual dalam pandangan Humanisme seperti dikutip Hana Djumhana adalah sama sekali tidak memandang konotasi agama, tetapi sebagai kemanusiaan dan sumber kekuatan hidup. Baca Sri Astuti A. Samad, "Konsep Ruh dalam Perspektif Psikologi Pendidikan Barat dan Islam." Fenomena. Vol. 7. No. 2. (2015), 229.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejatinya spiritual yang mereka bangun juga masih bermasalah, sebab menurut Wiliam James seperti dikutip Robert Frager sebagai bapak spiritual Amerika menjelaskan bahwa kebanyakan kita ingin dikenal sebagai seorang dermawan yang murah hati, sosialis yang cerdas, filosuf, atlit, bintang seks, dan panutan spiritual,[12] bukan bangunan spiritual yang berdiri diatas bimbingan wahyu.

Tradisi pengembangan aliran psikologi di dunia Barat modern yang seperti itu berbeda dengan tradisi yang berkembang dalam dunia Islam.[13] Dalam tradisi Islam, kajian psikologi berakar dari terma *al-nafs*. Dalam al-Qur'an istilah *al-nafs* memiliki beragam pengertian; *al-nafs* berarti totalitas diri pribadi,[14] *al-nafs* berarti manusia,[15] *al-nafs* berarti hati atau tempatnya perasaan,[16] *al-nafs* berarti jiwa atau roh sebagai penggerak seluruh anggota badan,[17] *al-nafs* berarti Zat Allah,[18] *al-nafs* berarti kecenderungan atau dorongan-dorongan, hasrat dan motivasi,[19] dan masih banyak lagi arti yang terkadung dalam terma *al-nafs* itu. Selain menjelaskan ragam arti yang terdapat dalam terma *al-nafs*, al-Qur'an juga menerangkan bahwa jiwa menjadi sempurna apabila yang bersangkutan mampu memahaminya dengan baik. Kesempurnaan jiwa yang ditekankan al-Qur'an adalah jiwa yang tenang,[20]

---

[12] Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh* (Jakarta: Penerbit Zaman, 2014), 41. Selain itu, arti spiritual bagi mereka adalah hal yang sangat dalam (batin) yang bisa dilihat dari proses meningkatnya hubungan dengan yang suci, proses dalam kejiwaan untuk seseorang. Lihat Harris Freidman, Krippner, Rieble & Johnson, "Transpersonal and Other Models of Spiritual Development" Internatioal Journal of Transpersonal Studies, 29. 1 (2010), 79.
[13] Meskipun dalam penelitian disertasi ini sejatinya tidak dimaksudkan sebagai upaya mengkaji perbedaan di antara keduanya, tetapi fakta itulah yang tampak dalam permukaan.
[14] al-Qur'an, 6: 98.
[15] Ibid., 89: 27-28.
[16] Ibid., 17: 25.
[17] Ibid., 3: 145.
[18] Ibid., 6: 12.
[19] Ibid., 12: 53.
[20] al-Qur'an, 89: 27 Ciri-ciri jiwa yang tenang adalah jiwa yang selalu mendapat taufiq, merasakan bahagia bersama yg lain, mampu menyelesaikan masalah,, merasa cukup, dan mampu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersih, kuat, yakin dengan kebenaran, bukan jiwa peragu, penakut dan yang menyesal.[21] Dalam hadith Nabi dilukiskan beberapa jiwa yang sempurna adalah jiwa yang telah terpenuhi segala kebutuhannya, itulah jiwa yang kaya.[22] Jiwa yang seperti itu adalah jiwa yang bersyukur, mengingat Tuhannya, dan mampu mendirikan shalat.

Berdasarkan petunjuk al-Qur'an dan al-Hadith tersebut, para filosuf Muslim seperti Al-Kindi (185-252 H/801-866 M), Abu Bakar Al-Razi (250-313 H/864-925 M), Al-Farabi (259-339 H/872-950 M), Ibnu Miskawaih (421 H/1030 M), Ikhwan Al-Safa (abad 4 H/ abad 10 M), Ibnu Sīna (370-428 H/980-1037 M), Ibnu Hazm (384-456 H/994-1064 M), Al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M), Ibnu Bajah (475-533 H/1082-1138 M), Ibnu Tufail (580 H/1185 M), Ibnu Rushd (520-595 H/1126-1198 M), Ibnu Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M), Ibnu Qayyim Al-Jawzi (691-751 H/1292-1350 M), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544-606 H/1150-1210 M)[23] dan yang lain, melakukan kajian jiwa secara intensif. Kerja keras para filosuf Muslim dalam mengembangkan psikologi itu tercatat dalam

---

mengendalikan diri. Lihat *Sisilah Dirāsat Nafsiyah Islāmiyah "al-Nafs al-Mutmainnah"* Abdul Hamid Mursi (al-Azhar Mesir: Dār Taufiq, 1983), 16-17.

[21] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Mafātih al-Ghaib* (Libanoun Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-Arabi, 1420), 594. Ciri-ciri jiwa yg menyesal adalah jiwa yang selalu berbuat dosa, mempersingkat perbuatan baik. Abdul Hamid Mursi, Lihat *Sisilah Dirāsat Nafsiyyah Islāmiyah "al-Nafs al-Mutmainnah",* 56.

[22] Dalam salah satu hadithnya Nabi menyampaikan"Bukanlah orang yang kaya itu, adalah mereka yang bergelimang hrata benda dan sejenisnya, tetapi yang disebut kaya adalah mereka yang kaya jiwa, yaitu mereka yang telah terpenuhi segala kebutuhannya, itulah orang yang telah sempurna jiwanya". Lihat Muhammad Ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (t.t.: Dar al-Tuki al-Najat, 1422), 95.

[23] Muhammad Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Flosuf Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 15-18., baca *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia*, Raghib As-Sirjani (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), 367-412.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tradisi intelektual Islam. Mereka tidak sekedar mengkaji manusia dari dimensi yang sempit, melainkan sluruh dimensi manusia secara utuh. [24]

Al-Kindi misalnya, mengkaji jiwa secara jelas dengan menyatakan bahwa subtansi jiwa itu berbeda dengan badan, keduanya tetap ada, jiwa berhubungan dengan badan pada saat ia melakukan aktifitas.[25] Kendati pemikiran jiwa al-Kindi mirip dengan pendapat Aristoteles,[26] tetapi ia tidak mengikuti semua pendapatnya secara mutlak, bahkan dalam catatan M. M. Sharif yang dikutip A. A. Wahib, al-Kindi menolak pemikiran para filosuf Yunani, dengan alasan bahwa pendapat mereka itu tidak bisa diteliti secara rinci dengan sistem yang logis serta hasil yang sesuai harapan.[27] Yang perlu dicatat di sini adalah bahwa al-Kindi tetap percaya pada syariat Islam. Sebagai contoh al-Kindi berpendapat, "Sesungguhnya kebenaran wahyu melampaui tingkat hikmah kemanusiaan, sebagaimana para nabi yang berbicara atas nama Allah dan orang-orang yang membawa panji Allah melampaui semua manusia." [28] Jadi, meskipun al-Kindi menaruh hormat kepada para filosuf karena kemampuannya dalam menggunakan akal untuk mencapai tingkat kebenaran, tetapi ia tetap menyadari bahwa kebenaran yang diperoleh akal tidak sebanding dengan kebenaran yang datang dari wahyu Tuhan.

---

[24] Mereka lebih menekankan aspek al-ruh dalam setiap kegiatannya. Penekanan aspek spiritual ini memiliki hubungan yang kuat dalam menumbuhkan motivasi dan etos kerja untuk sampai pada visi dan misi. Hal ini seperti tercermin dalam penelitian Abdul Hakim "The Implementation of Islamic Leadership and Islamic Organizational Culture and Its Influence on Islamic Working Motivation and Islamic Performance PT Bank Mu'amalat Indonesia Tbk. Employee in the Central Java". Jurnal Faculty of Economic, Sultan Agung Islamic University, Indonesia Received (25 November 2009), 1.

[25] Muhammad Abdurrahman Marhaban, *Al-Kindi Falsafatuhu al-Muntakhabāt* (Beirut: Mansurat 'Uwaidat, t.th.), 189-190.

[26] Baca Andrew J. Corsa, "Modern Geratness of Soul Hume and Smith". Ergo An Open Journal of Philosophy. Vol. 2. No. 2. (2015), 30.

[27] A. A. Wahib. *Islamic Psychology: A Brief History in Psychology and Society in Islamic Perspective,* ed. M. G. Husain (New Delhi: Institut of Objective Studies, 1996), 17.

[28] Muhammad Usman Najati, *Ad Dirasāt an Nafsiyah Inda 'Ulamā' al-Muslimīn,* alih bahasa Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hikmah, 2002), 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal senada disampaikan Ibn Sina, dengan menyatakan bahwa jiwa adalah kesempurnaan awal karena dengannya spesis (*jins*) menjadi sempurna sehingga menjadi manusia nyata.[29] Selain itu, lanjutnya, jiwa itu ada tiga macam; jiwa tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa manusia. Jiwa tumbuhan memiliki tiga kekuatan: kekuatan nutrisi, tumbuh dan reproduksi. Jiwa hewani memiliki dua daya; yaitu daya motif dan daya perseptif. Daya motif termasuk daya hasrat dan kekuatan, sementara daya perseptif adalah kekuatan eksternal dan internal. Jiwa manusia adalah yang memiliki pikiran. Dalam pandangan Ibn Sina pikiran terdiri dari dua macam; akal praktis dan teoritis. Akal praktis berhubungan dengan moralitas sementara akal teoritis berhubungan dengan sesuatu yang abstrak.[30] Jadi, dalam kaitan ini dapat ditarik pesan bahwa sejatinya jiwa itu memiliki peran sentral terhadap gerak langkah manusia dan karenanya pula manusia menjadi sempurna.

Pendapat Ibn Sina itu ditegaskan kembali oleh al-Ghazali, dengan menyatakan bahwa jiwa adalah kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah yang bersifat mekanistik, ia melakukan berbagai aksi berdasarkan ikhtiar akal dan menyimpulkan dengan ide serta mempersepsi berbagai hal yang bersifat *kulliyyāt*.[31] Selain itu, menurutnya jiwa memiliki daya; hewan, manusia, penggerak dan sensorik. Untuk penjelasan potensi jiwa, al-Ghazali tidak berbeda

---

[29] Fathulah Khalif, *Ibn Sina wa Madhabuhu fi al-Nafs Dirasāt fi al-Qasīdah al-'Ainiyah* (Iskandariyah: Jami'ah Beirut al-'Arabiyah, 1974), 63. Baca Ali bin Sina, *Tis'u Rasā'il fi al-Hikmah wa al-Tabī'at* (al-Qāhirah: Dār al-'Arab al-Bustāni, t.th.), 81. Baca Ali Ibn Sina, *Al-Ishārat wa al-Tanbiḥāt li Ali Ibn Sina ma'a Sharḥ Nasiruddīn al-Tūsi Tahkīq Sulaiman Dunya* (Al Qāhirah: Dār al-Ma'arif, 1985), 270.

[30] Khalif, *Ibn Sina wa Madhabuhu fi al-Nafs Dirasāt fi al-Qasīdah al-'Ainiyah,* Ibid., 79., Baca juga Ibn Sina, *'Uyūn al-Hikmah* tahqīq Abdurrahman Badawi (Libanon Beirut: Wakalat al-Matbu'ah Dar al-Qalam, 1954), 40-41., Baca Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filusuf Muslim Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat Modern* (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2004), 97-100.

[31] Abu Hamid al-Ghazali, *Ma'ārij al-Qudūs Fi Madārij Ma'rifat al-Nafs* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1975), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari pendahulunya al-Farabi dan Ibn Sina, sebab apa yang ia tulis dalam karyanya *Ma'ārij al-Qudūs* merupakan nukilan dari karya keduanya. Adapun dalam olah jiwa, al-Ghazali telah menemukan beberapa cara yang efektif dan efisien untuk memperbaiki perilaku manusia. Salah satu cara penting memperbaiki perilaku manusia adalah dengan mempelajari jiwa. Jika pengetahuan tentang jiwa telah dimiliki dan dikuasai maka ia akan sampai pada mengenal al-Haq. Sebab, menurutnya semua ilmu merupakan muqadimah dari cara mengenalNya. Oleh karenanya, barang siapa telah mengenal dirinya, lanjutnya sama halnya dengan mengenal Tuhanya.[32] Jadi, mengenal Allah atau *ma'rifatullāh* adalah cara efektif memperbaiki prilaku manusia. Dengannya seseorang akan mampu mendapatkan kebaikan dan dengannya pula ia akan sampai pada kesejahteraan.

Apa yang dilakukan para filosuf Muslim pada masa awal dalam mengkaji *ilmu al-nafs* (Arab), *psychology* (Inggris), ilmu jiwa (Indonesia) seperti itu diteguhkan kembali oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī dengan menyatakan bahwa jiwa berbeda dengan tubuh, sebab jiwa bukanlah struktur lahiriah yang bisa dilihat secara inderawi (*ghayr al-bunyah al-ẓāhirah al-mahsūsah*). Al-Rāzī membuktikan pendapatnya itu dengan akal dan wahyu. Bukti akal sebagai berikut, *pertama*, jiwa adalah satu, oleh sebab itu, jiwa berbeda dengan tubuh dan bagian-bagiannya. Bahwa jiwa adalah satu, dapat dibuktikan secara spontan dan intuitif dan bisa juga dengan bukti empiris. Spontan, karena ketika seorang mengatakan "aku/saya",

[32] Abu Hamid al-Ghazali, *Kimiya al-Sa'ādah,* tahqiq oleh Muhammad Abdul Halim (Kairo: Maktabah al-Qur'an, 1987), 22-25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka "aku/saya" merujuk kepada satu esensi (zat) yang khusus, dan tidak banyak.[33]

Fakhr al-Dīn al-Rāzī juga mengatakan bahwa jiwa bisa juga dibuktikan secara empiris, yang berbeda dengan tubuh dan bagian-bagian tubuh dengan beberapa alasan: *pertama,* Jiwa bukanlah himpunan bagian-bagian tubuh karena penglihatan tidak menghimpun seluruh kerja tubuh. *Kedua*, jiwa juga tidak identik dengan bagian dari tubuh karena tidak ada dari bagian tubuh yang meliputi semua kerja tubuh. *Ketiga*, jika kita melihat sesuatu, kita mengetahuinya, setelah itu menyukainya ataupun membencinya, mendekatinya ataupun menjauhinya. Jika penglihatan adalah sesuatu, dan pengetahuan adalah sesuatu yang lain, maka yang melihat tidak akan mengetahui. Padahal, ketika saya melihat, saya mengetahui. Jadi, esensi dari penglihatan dan pengetahuan adalah satu. *Keempat*, semua bagian tubuh adalah alat untuk jiwa. Jiwa melihat dengan mata, berfikir dengan otak, berbuat dengan hati, merasa dengan kulit, dan seterusnya.[34]

Selain itu, al-Rāzī juga menyatakan bahwa jiwa manusia memiliki tiga tingkatan. Tingkatan tertinggi adalah tingkatan jiwa yang menghadap ke alam ilahi (*al-sābiqūn, al-muqarrabūn*). Tingkatan ini dapat diraih hanya jika manusia mau melakukan praktek spiritual (*al-riyāḍah al-rūḥiyah*) dengan istiqamah. Tingkatan berikutnya adalah tingkatan pertengahan (*aṣḥāb al-maymanah, al-muqtaṣidūn*). Untuk mencapai tingkat kedua ini, diperlukan ilmu akhlak *('ilm al-*

[33] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mausū'ah Muṣṭalah al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi, tahqīq* Sāmih Daghim, (Libanon Berut: Maktabah Libanon Baerut, 2001), 816.
[34] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhlāq). Tingkatan paling rendah adalah jiwa manusia yang sibuk mencari kesenangan kehidupan duniawi, (*aṣhāb al-shimāl, al-ẓālimūn*).[35]

Penjelasan singkat tentang jiwa al-Rāzī berikut uraian mengenai tingkatan dan cara memperolehnya itu merupakan metode menarik dan berbeda dari metode yang diterapkan oleh kebanyakan aliran psikologi modern seperti yang disebutkan di atas. Selain itu, di samping al-Rāzī menjelaskan pentingya setiap individu mendapatkan *maqam* yang paling tinggi, ia juga memberikan beberapa strategi preventif dan solusi atas berbagai problem kejiwaan yang bisa membawa manusia kepada kehinaan. Dan masih banyak lagi beberapa gagasan dan ide menarik al-Rāzī yang perlu dikaji lebih lanjut. Dari uraian ringkas tentang studi kejiwaan dan metodenya ini setidaknya dapat ditarik sebuah pesan bahwa al-Rāzī dan para filosuf Muslim lainnya sejatinya memiliki kontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan khususnya pada psikologi.[36] Sebab, apa yang dilakukan para filosuf Muslim dalam mengkaji dan mengembangkan psikologi itu, tidak saja menjadi penyempurna dasar bagi pertumbuhan pengetahuan psikologi yang dibangun para filosuf Yunani, tetapi juga memberikan kontribusi bagi pengembangan pengetahuan psikologi tahap berikutnya hingga mampu menghantarkan peradaban Islam mencapai puncaknya di Cordoba (Andalusia).[37]

---

[35] Fakhr al-Din al-Razi, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarḥ Qowāhuma,* Tahqiq Muhammad Saghir Hasan Ma'shum (Islam Abad Pakistan: Islamic Risearch Institut, 1968),26.

[36] Meskipun al-Rāzī sendiri dan para filosuf Muslim saat itu, dalam mengkaji masalah kejiwaan tidak secara langsung menggunakan istilah psikologi, tetapi apa yang dilakukannya dalam mendalami dan mengembangkan masalah-masalah *ilm al-akhlaq* telah mencakup dari semua objek kajian psychology (Inggris), *ilm al-Nafs* (Arab), ilmu jiwa (Indonesia) atau psikologi pada saat ini, bahkan kajian yang dilakukannya lebih komprehensif, karena menyentuh esensi manusia yang sesungguhnya.

[37] Muhammad Syafii Antonio, *Encyclopedia of Islamic Civillization, Ensiklopedia Peradaban Islam Andalusia* (Jakarta: Tazkia Publising, 2012), 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tetapi, ironisnya peranan mereka dalam membangun psikologi itu tidak mendapat perhatian yang sepantasnya dari para psikolog modern sepanjang sejarahnya. Umumnya, mereka yang berasal dari Barat memulai kajian psikologinya dari pemikir Yunani, terutama Plato dan Aristoteles. Kemudian mereka lanjutkan kajiannya dari para pemikir Eropa abad pertengahan dan masa *renaissance*. Mereka benar-benar melupakan jasa besar para ilmuan Muslim klasik itu, padahal banyak sekali dari karya mereka yang diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa pada abad pertengahan hingga masa *renaissance*. Lebih menyedihkan lagi, sikap para psikolog Barat tersebut justru kemudian diikuti oleh ilmuan Muslim kontemporer.[38] Kondisi seperti ini telah diprediksi Nabi Muhammad SAW seperti dikutip Malik B. Badri "…bahkan jika mereka masuk dalam liang biawak pun, orang Islam tanpa pikir panjang akan mengikutinya."[39] Pada umumnya, menurut Malik B. Badri, para psikolog Muslim penganut aliran perilaku dan mereka yang berorientasi pada eksperimen menyadari bahwa akan adanya pengaruh faktor kebudayaan dalam pembentukan tingkah laku subyek yang mereka pelajari. Namun, sangat sedikit sekali dari mereka yang menyadari bahwa komponen ideologi dan sikap yang datang dari kebudayaan mereka yang kemudian memberikan warna dan pemahaman terhadap subyek penelitian mereka.[40] Ketika kemudian sebagian besar aliran psikologi pada paruh kedua abad ke-20 seperti telah dijelaskan di atas tidak mampu menyelesaikan banyak persoalan bahkan mereka campakkan sendiri, ada sejumlah harapan besar

---

[38] Masih jarang psikolog Muslim saat ini yang berani untuk menggunakan identitas dirinya sebagai psikolog Muslim, sehingga mereka masih mengadopsi secara bulat temuan para psikolog Barat.
[39] Malik B. Badri, *The Dilema of Muslim Psikolog,* alih bahasa Siti Zaenab Luxfiati (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 1.
[40] Ibid., 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

munculnya aliran baru. Banyak pihak mulai melirik kembali dan mempromosikan perlunya kajian psikologi yang bernafaskan Islam (psiklogi Islam) dihadirkan.

Atas dasar pemikiran tersebut dan pertimbangan komprehensifnya kajian psikologi dalam tradisi Islam, lebih khusus yang dilakukan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dapat disampaikan bahwa kajian jiwa seperti itu sesungguhnya dapat dijadikan sebuah model studi pemikiran psikologi Islam. Hal ini penting dan perlu segera dilakukan sebagai alternatif solusi atas kehampaan spiritual atau problem psikologi kenvensional yang terjadi dewasa ini.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dijelaskan di atas, maka peneliti akan memberikan batasan dan rumusan masalah dengan beberapa pertanyaan sebagai berikut:

1. Apa esensi jiwa dalam perspektif pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī?
2. Apa metode yang digunakan al-Rāzī untuk menjelaskan esensi jiwa itu?
3. Apa kontribusi teori jiwa al-Rāzī terhadap pengembangan psikologi Islam?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui esensi jiwa dalam pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī.
2. Untuk mengetahui metode yang digunakan dalam menjelaskan esensi jiwanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Untuk mengetahui kontribusi teori jiwa al-Rāzī dalam pengembangan psikologi Islam.

D. Manfaat dan Signifikansi Penelitian

Berdasarkan rumusan dan tujuan di atas, penelitian disertasi ini diharapkan bisa memberikan manfaat dan signifikansi yang berarti terhadap pembangunan dan pengembangan ilmu pengetahuan. Secara umum manfaat kajian teori jiwa perspektif pemikiran al-Rāzī ini dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian, yakni manfaat secara teoritis dan manfaat secara praktis. Secara teoritis manfaat penelitian ini adalah:

1. Memunculkan kesadaran baru bagi semua pihak, utamanya bagi para ilmuan Muslim agar memiliki kemauan yang kuat untuk menggali *khazanah* pemikiran ulama terdahulu yang melimpah dan tersimpan di berbagai perpustakaan, agar mampu menemukan konsep-konsep Islam yang asli.
2. Memberikan inspirasi baru bagi penelitian di perguruan tinggi yang cenderung mengikuti arus modern tanpa dibarengi sikap yang kritis dan konstruktif.
3. Memberikan kontribusi yang berarti dalam pengembangan ilmu pengetahuan Islam, khususnya dalam bidang psikologi Islam, yang saat ini sedang dalam tahap pertumbuhan dan pengembangan.

Secara praktis, penelitian ini diharapakan dapat :

1. Memberikan arahan dan panduan bagi para psikolog yang hendak menerapkan terapi jiwa dengan menggunakan pendekatan secara Islami.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Menjadi masukan bagi perguruan tinggi, utamanya bagi perguruan tinggi Islam yang sedang menyelenggarakan pendidikan di bidang psikologi yang notabinya masih mengadopsi secara bulat temuan-temuan psikolog Barat modern yang telah jelas memiliki peradaban dan budaya yang berbeda dari peradaban Islam, untuk kemudian melihat, mempelajari, dan menggali khazanah pemikiran Islam dari ulama terdahulu.
3. Menjadi bagian dari aliran psikologi yang berasaskan Islam sebagai alternatif solusi atas problem kejiawaan yang tengah melanda sebagian masyarakat Muslim.

E. Studi Terdahulu

Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī belum banyak dikaji oleh para peneliti. Meskipun ada beberapa peneliti yang memberikan perhatian terhadap pemikirannya, tetapi dari peneliti yang ada itu, kebanyakan memfokuskan kajiannya terhadap pemikiran kalam dan metode tafsirnya serta sepanjang pengetahuan peneliti belum ada yang secara khusus mengkaji teori jiwanya. Untuk mengetahui telaah pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dari kajian terdahulu dapat dikemukakan di sini antara lain: kajian yang dilakukan oleh M. Ṣaleh al-Zarkānī, dengan judul "Fakhr al-Dīn al-Rāzi wa Arā'uhu al-Kalāmiyah wa al-Falsafiyah". Dalam risalah doktoralnya di al-Qahirah pada tahun 1963 ini Zarkani mencatat poin penting bahwa akhlaq menurut al-Razi tidak berubah, tetapi bisa berubah jika dilakukan pelatihan dan pembelajaran. Selain itu, ia juga menekankan bahwa al-Razi dinilai sebagai salah satu tokoh yang *concern* dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendukung madhab aqidah *ahli al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dari golongan *Ashā'irah*.

Pada tahun 1990, Ali Husain Fahad Ghasib menulis dalam tesisnya berjudul "al-Mafāhīm al-Tarbiyyah Inda Fakhr al-Dīn al-Rāzi Min Khilāli Kitābihi al-Tafsīr al-Kabīr". Konsep pendidikan menurut al-Razi adalah pendidikan dan pengajaran yang dilaksanakan secara Islami, karena pendidikan yang dilaksanakan negara adalah pendidikan yang berdasarkan sari'at Islam, di mana ulama memiliki peran sentral, dan al-Razi salah satunya.[41] Ia menekankan bahwa pendidikan Islam adalah pendidikan yang memiliki karakter dan cirri khusus, dan pendidikan model seperti ini tidak dapat dijumpai dalam pendidikan modern pada saat ini.

Di al-Jazāir pada tahun 2004, Rashid al-Qaqam menulis disertasi dengan judul "al-Tafkīr al-Falsafi Laday Fakhr al-Dīn al-Rāzi wa Naqduhu Li al-Falāsifah wa al-Mutakalimīn". Dalam penelitianya itu Rashid mendapatkan hal penting dan menyatakan bahwa al-Rāzī merupakan sosok pembaharu asli dalam pemikiran filsafat yang saat itu banyak berseberangan dengan ajaran Islam. Selanjutnya Rashid menegaskan bahwa al-Razi bukanlah ilmuan yang fanatik terhadap salah satu madhab ilmu falsafah dan ilmu kalam, tetapi mengambil yang terbaik dari mereka. Jiwa keilmuan inilah yang dijadikan dasar pembaharuan pemikirannya.[42]

---

[41] Ali Husain Fahad Ghasib, "al-Mafāhim al-Tarbiyyah Inda Fakhr al-Din al-Rāzi Min Khilāli Kitābihi Mafātih al-Ghaib" (Tesis--Saudi Arabia: Jami'ah Umu al-Qura Makkah, 1411/1990), 222.

[42] Rashid al-Qāqam, "al-Tafkīr al-Falsafi Laday Fakhr al-Dīn al-Rāzi wa Naqduhu Li al-Falasifah wa al-Mutakalimīn" (Disertasi--Jami'ah al-Jazair, 2004), 588.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbeda dengan Rashid, Seyyed Hossein Nasr dalam bahasa Inggris menulis sebuah makalah dengan judul "A History of Muslim Philosopy". Dalam makalah tersebut Nasr mencatat hal yang sangat penting bahwa, al-Razi melalui kitabnya *Asrār al-Tanzīl*, dinilai sebagai seorang filosuf yang mampu mengkombinasikan tauhid dengan akhlaq.[43] Selain itu, ia juga menilai al-Razi sebagai seorang fiosuf yang mampu memadukan antara rasio dengan al-Nas secara detail.

L. P. Fitzgerald, menulis sebuah disertasi dengan judul "Creation In al-Tafsir al-Kabir Fakhr al-Din al-Razi", di Ausrtalian National University tahun 1992. Dalam penelitianya itu Fitzgerald mencatat bahwa al-Rāzī mengambil hukum secara umum untuk menguji otentisitas prinsip dalam masalah yang bersifaf khusus.[44] Lebih lanjut ia juga mendapatkan bahwa untuk mengevaluasi hukum yang sedang berlangsung perlu proses yang negatip dan yang positip. Meski kajiannya sangat singkat Abrahamov B, menulis sebuah buku berjudul "*Fakhr al-Din al-Razi on God's Knowledge of Particulars".*[45] Ia menemukan bahwa al-Razi adalah sosok ilmuan yang mampu membedakan antara seorang teolog dan filosuf. Selanjutnya ia juga menekankan bahwa terdapat perbedaan mendasar antara teolog Muslim dan seorang filosuf.

Kajian pemikiran al-Rāzī tentang tafsir dilakukan oleh Shalahuddin Kafrawi. Kajian ini dilakukan di Institut of Islam Studies Faculty of Graduate

---

[43] Seyyed Hossein Nasr, dalam M.M Sharif (Ed.) *A History of Muslim Philosopy Vol I, Complate & Unabridged A Venture of Low* (t.t.: Price Publication, 1963), 646.
[44] L.P Fitzgerald, "Creation In Tafsir al-Kabir of Fakhr al-Dīn al-Rāzi" (Disceertation--Australian National University, 1992), 200-204.
[45] Abrahamov B. "*Fakhr al-Dīn al-Rāzi on God's Knowledge of Particulars"* edisi ke 33 (t.t.: Oriens, 1992), 133-155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Studies and Research McGill University untuk meraih gelar Master of Arts dengan judul: "Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Interpreting the Qur'an" pada tahun 1998. Dalam penelitian tersebut sang peneliti menemukan poin penting bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Rāzī tidak saja menggunakan metode *tafsir bi al-ma'sur* sebagaimana digunakan oleh kebanyakan ahli tafsir, tetapi juga meggunakan akal sebagai salah satu metodenya. Selain itu, sang peneliti juga memberikan penekanan penting bahwa dengan penggunakan metode tersebut, al-Rāzī dinilai berhasil memadukan antara metode "*akal"* dan wahyu dalam tafsirnya.

Penelitian pemikiran al-Rāzī selanjutnya dilakukan oleh Ayman Shihadeh dengan judul "The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī". Penelitian risalah tersebut dipublikasikan pada tahun 2006 setelah penelitinya berhasil mempertahankan temuanya dihadapan para penguji dalam mempertahankan gelar doktoralnya di Oriental Studies Oxford University pada tauhun 2002. Dalam penelitiannya itu Ayman mencatat hasil penting bahwa kenikmatan menurut al-Rāzī dibagi menjadi tiga bagian. Dari tiga jenis kenikmatan itu yang paling rendah tingkatanya adalah kenikmatan yang bisa diindra, yaitu kenimatan yang memenuhi kebutuhan shahwat.[46]

Begitu pula Bilal Ibrahim menulis disertasi dengan judul "Freeing Philosophy From Metaphysic: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Phylosophical Approach to

[46] Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* (Leiden-Boston: Brill, 2006), 214.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Study of Natural Phenomena". [47] Dalam disertasinya itu Bilal menjadikan metodologi yang ditetapkan al-Rāzī pada sebagian besar karya filosufisnya sebagai objek kajian. Hasilnya dinyatakan bahwa sistem logika yang diterapkan al-Razi untuk mengkaji alam, secara komparatif sama dengan konsep beberapa filosuf lainnya.

Kajian tentang al-Rāzī yang terbaru ditulis oleh Muhammad Fariduddin Attar, pada awal tahun 2014, di Institut of Islamic Studies McGill University Montreal, dengan judul "Fakhr al-Din al-Razi on Human Soul Study of the Psychology Section of Mabāhit al-Masrīqiyya fi 'ilm illāhiyyāt wa-l- Tabiiyyāt". Dalam kajian tersebut Attar mencatat bahwa teori jiwa al-Rāzī merupakan teori yang sangat penting. Selain itu, di dalam doktrin jiwa tersebut didapatkan bahwa menurut al-Rāzī jiwa bukan merupakan sesuatu yang material dan suatu yang terstruktur. Setelah melakukan pengamatan dan penyelidikan yang mendalam akhirnya Attar sampai pada kesimpulan bahwa teori jiwa al-Rāzī yang seperti itu dipengaruhi oleh doktrin dan pemikiran Ibn Sina dalam berbagai karyanya.[48]

Di dalam negeri kajian pemikiran al-Rāzī belum banyak dilakukan. Ada beberapa penelitian seperti yang dilakukan Aswadi yang meneliti tafsirnya dengan judul "Konsep Syifā' dalam Tafsir Mafatih al-Ghayb karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī". Penelitian disertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang dilakukan pada

---

[47] Bilal Ibrahim, *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Din al-Rāzi's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena* (Canada: McGill University, 2013), Ia juga menulis sebuah artikel ilmiyah tentang *al-Razi* di jurnal *Oriens*, dengan judul *"Fakhr al-Din al-Razi, Ibn Hayyin and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought"* (Leiden: Brill, 2013), 379-431.

[48] Muhammad Fariduddin Attar, "Fakhr al-Din al-Razi on Human Soul Study of the Psychology Section of Mabāhit al-Masrīqiyya fi 'ilm illāhiyyāt wa-l-Tabiiyyāt" (Thesis--Institut of Islamic Studies McGill University, Montreal, 2014), 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahun 2007 ini mencatat poin penting bahwa *syifā'* disebutkan sebagai nama lain dari al-Qur'an maupun nama lain dari surah al-Fatihah. Selain itu, Aswadi mengklasifikasikan konsep *syifā'* menjadi tiga unsur yaitu: *syifā*' berkaitan antara al-Qur'an dengan madu, *syifā'* berkaitan dengan gangguan spiritual dan *syifā'* berkaitan dengan aktifitas perbaikan spiritual.[49]

Di tempat yang sama, Ahmad Dimyati menulis disertasi dengan judul "Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an yang Terkesan Kontradiktif", Kajian terhadap Tafsir al-Kabīr karya Fakhr al-Din al-Razi, UIN Jakarta, tahun 2008. Menurut Dimyati, dalam menjelaskan ayat-ayat yang terkesan kontradiktif al-Rāzī sering menggunakan pemikirannya sendiri, tetapi terkadang juga menggunakan pendapat para mufasir sebelumnya.[50] Yang perlu digarisbawahi menurut Dimyati adalah bahwa ayat-ayat yang sepintas kontradiktif itu sesungguhnya tidak benar, ia menjelaskan bahwa dalam ayat al-Qur'an itu tidak terdapat ayat-ayat yang kontradiktif.

Meski terkesan ringkas, Devi Muharam pada tahun 2012 menulis tesisnya di ISID sekarang UNIDA Gontor dengan judul "Nazāriyah al-Khalq wa al-Taskhir Inda Fakhr al Din al-Rāzi". Dalam kajianya itu Devi mencatat bahwa al-Rāzi merupakan seorang filosuf yang teolog mengenai konsep penciptaan.[51]

---

[49] Aswadi, "Konsep Syifa' Dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī" (Disertasi--Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 350-352.
[50] Ahmad Dimyati, "Klarifikasi Ayat-ayat al-Qur'an yang Terkesan Kontradiktif Kajian Terhadap Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī" (Disertasi--Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), 303.
[51] Devi Muharran Sholahuddin, "Nadzāriyāt al-Khalq wa at-Taskhir 'Inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī" (Tesis--ISID Gontor, Ponorogo, 2012).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selanjutnya ia juga mencatat hal penting bahwa al-Rāzi merupakan seorang filosuf yang gigih dalam mengintegrasikan antara akal dan wahyu.

Dari beberapa kajian tersebut baik yang berupa disertasi, tesis, buku, makalah, dan yang lain, hampir semua memberikan apresiasi yang baik dan tidak ada yang memberikan kritik kepadanya. Hanya Ibnu Hajar al-Asqalani dan al-Syhurazuwari yang memberikan kritik. Menurut Ibn Hajar seperti dikutip Najati, "sesungguhnya al-Rāzī menimbulkan banyak keraguan atas berbagai masalah yang berkaitan dengan sendi agama". Demikian kritik al-Syuhrazuwari yang mengatakan bahwa sesungguhnya al-Rāzī seorang syaikh yang malang dan bingung dalam madhab kaum Jahiliyah. Dia mengalami kesesatan dan tidak beruntung untuk mengambil hikmah.[52] Sealin itu, sejauh peneliti amati, belum ada penelitian yang memberikan kajiannya secara khusus mengenai teori jiwanya. Atas dasar penelusuran dan pengamatan tersebut maka peneliti berkeyakinan bahwa kajian yang akan dilakukan oleh peneliti ini belum ada yang membahasnya. Sebab itu, studi dengan judul teori jiwa perspektif al-Rāzī (studi model pemikiran psikologi Islam) ini merupakan kajian baru. Selain itu, karena kajian ini akan memfokuskan pada upaya mengetahui teori jiwa yang dibangun dalam pemikiran al-Rāzi, maka untuk mencapai tujuan tersebut kajian ini akan melacak berbagai teorinya tentang jiwa, pendekatan apa yang di lakukan dan bagaimana pula kontribusinya terhadap pengembangan psikologi Islam. Fokus inilah yang membedakan kajian peneliti dari kajian-kajian sebelumnya.

---

[52] Muhammad Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosuf Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1993), 310-311.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Kerangka Teori

Dalam rangka memperoleh gambaran pemikiran al-Rāzī tentang jiwa, peneliti akan menggunakan kerangka teori sebagai pisau analisis. Kerangka teoritik yang digunakan peneliti dalam kajian teori jiwa al-Rāzī ini adalah teori jaringan konsep di dalam al-Qur'an. Kerangka teori jaringan konsep di dalam al-Qur'an adalah sebuah teori yang menjelaskan bagaimana antara satu konsep dengan konsep lain yang ada di dalam al-Qur'an itu memiliki hubungan yang sangat kuat. Selain itu, untuk memperoleh gambaran pemikiran jiwa al-Rāzi yang lebih dalam lagi peneliti akan menggunakan teori analisis *worldview.*

Untuk pertama, mengingat penelitian disertasi ini membahas masalah jiwa, maka ia tidak bisa dibahas secara terpisah tanpa melibatkan kajian yang lain. Oleh karenanya, dalam membahas masalah jiwa mesti dikaitkan dengan unsur lain dari aspek manusia, sebab, al-Qur'an menjalaskan bahwa antara manusia dan jiwanya selalu berkaitan. Ketika al-Qur'an menerangkan manusia, ia terkait dengan jiwanya, begitu sebaliknya. Semua konsep yang ada dalam al-Qur'an memiliki jaringan yang sangat kuat antara satu dengan yang lain. Karena itu, dalam menganalisa konsep-konsep kunci yang ada dalam al-Qur'an tersebut tidak dibenarkan kehilangan wawasan hubungan antara satu dengan yang lainya. Menurut Izutsu, konsep-konsep yang ada di dalam al-Qur'an itu tidak berdiri sendiri dan terpisah, tetapi selalu teratur dalam suatu sistem atau sistem-sistem.[53] Sebab, hubungan keduanya selalu berkaitan dan tidak mungkin dipisahkan, karena pada hakikatnya yang disebut dengan manusia itu adalah jiwanya. Antara manusia

[53] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an* (Jogjakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan jiwanya sesungguhnya merupakan hal yang tidak mungkin untuk dipisahkan, ketika seseorang bicara mengenai manusia, maka pada saat yang sama sejatinya ia juga membicarakan tentang jiwanya demikian juga dengan akalnya atau pikirannya.

Meskipun al-Qur'an mengungkapkannya dengan bahasa yang berbeda tetapi sesungguhnya merupakan represantasi tunggal yaitu tentang jiwa. Sebab, ketika al-Qur'an membicarakan tentang *al-rūḥ* maka biasanya pada saat yang sama tidak bisa dipisahkan dengan *al-aql* dan ketika al-Qur'an membicarakan tentang *al-,aql* maka pada saat itu juga mesti membicarakan masalah *al-nafs* dan ketika membicarakan masalah *al-aql* maka pada saat yang sama juga dibicarakan masalah *al-qalb*. Ke-empat istilah yang berbeda itu selalu berkaitan antara satu dengan yang lainnya, hanya peran dan fungsinya yang membedakannya.

Dalam al-Qur'an cukup banyak ayat yang menyebutkan tentang jiwa dengan menggunakan kata *al-nafs.*[54] Dari kata tersebut ada yang berbentuk *jama',* *mufrad, ism* dan *masdar.* Dari bentuk kata yang berbeda itu, semuanya memiliki pesan, makna dan kondisi yang berbeda pula. Misalnya, istilah *al-nafs*[55] memiliki makna jiwa dengan penyempurnaan (penciptaannya), kata al-nafs[56] mengandung pesan setiap jiwa mendapatkan balasan sesuai yang dikerjakanya, pada tempat yang lain digunakan kata *nafsn*[57] yang menerangkan bahwa dalam kata tersebut Allah menjanjikan setiap jiwa akan mendapatkan petunjuk. Pada ayat lain

[54] Setidaknya terdapat 7 tempat dalam al-Quran yang menunjukkan secara langsung kata *al-nafs*, yang memiliki arti jiwa kata tersebut bisa dilacak pada al-Qu'an, 5:45, 6:151, 12:53, 17:33, 25:68, 79:40, 89:27.
[55] Ibid., 91 : 7.
[56] Ibid., 40 : 17.
[57] Ibid., 32 : 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disebutkan dengan menggunakan *ism fāil* yaitu *nafsun*[58] yang memberikan gambaran bahwa setiap jiwa mengetahui apa yang dikerjakan dan dilalaikannya. Selain itu, al-Qur'an juga menggunakan kata *al-aql* untuk menyebut maksud jiwa seperti yang tampak pada beberapa ayat ini. Misalnya kata *akal* disebutkan dengan menggunakan kata *lā ya'qilūn* yaitu orang-orang yang tidak mau menggunakan akalnya. Selanjutnya al-Qur'an juga menggunakan kata *akal* dengan istilah *ulil albāb*[59] yang memiliki pesan bahwa Allah menyeru kepada orang-orang yang ber- *akal* untuk beriman. Ditempat terpisah Allah juga memberikan teguran keras kepada orang yang tidak beriman dan yang tidak ber-*akal,*[60] karena mereka itu mesti selalu berbuat masalah bahkan melampaui batas.

Terminologi jiwa dalam al-Qur'an juga biasa dijumpai dengan menggunakan kata *al-rūḥ* yang memiliki banyak pesan dan makna. Di antara jiwa yang menggunakan kata ini menyebutkan bahwa ketika *al-rūḥ*[61] berdiri tegak ia akan mengucapkan kata-kata yang benar. Selain itu, al-Qur'an juga menggunakan kata *al-qalb* untuk merujuk kepada jiwa manusia. Allah telah mempersatukan hati[62] mereka (orang-orang yang beriman) karena niscaya manusia sendiri tidak mampu mempersatukan hati di antara mereka. Di tempat lain al-Qur'an menggunakan istilah *al-qalb*[63] untuk mengingatkan kepada manusia yang buta yang tidak memahami perintahNya, agar mereka menggunakan hatinya itu untuk

[58] Ibid., 81 : 14, 82 : 5.
[59] Ibid., 65 : 10.
[60] Ibid., 72 : 4.
[61] Ibid., 72 : 4.
[62] Ibid., 8 : 63.
[63] Ibid., 22 : 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berjalan di muka bumi dengan baik dan benar, karena yang buta itu bukanlah matanya tetapi sesungguhnya yang buta adalah mata hatinya.

Secara umum al-Qur'an menggunakan istilah *al-nafs, al-rūḥ, al-qalb* dan *al-'aql* dalam konteksnya dengan manusia untuk menunjukkan tingkat ketaatannya, agar mampu berbuat kebaikan.[64] Sebab itu, al-Qur'an dengan tegas menyatakan peranan Tuhan bagi manusia (jiwanya). Jika ingatan kepada Tuhan dan adanya Tuhan baik, maka hidupnya lebih berarti, tetapi jika melupakan-Nya, berarti menghancurkan jiwanya (kepribadian individu) dan masyarakat sehingga tujuan hidupnya tidak jelas. Barangkali inilah apa yang dimaksud oleh Muhammad Iqbal perbedaan orang yang *bertuhan* dengan *tidak bertuhan.* "Tanda seorang kafir adalah: ia hilang di dalam cakrawala; tanda orang mukmin adalah: cakrawala ini akan hilang di dalam dirinya."[65]

Yang demikian itu, karena orang kafir kehilangan dimensi imannya, maka al-Qur'an menyampaikan, perbuatannya menyimpang seperti dusta,[66] *ẓālim,*[67] *sihir,*[68] *riya',*[69] *nifāq*[70] dan seterusnya. Setiap kejahatan yang dilakukannya menggoyahkan keseimbangan hidup dan jelas melanggar batas-batas yang telah ditetapkan Tuhan.[71] Bukan itu saja, orang yang kotor jiwanya dia akan bersikap dan berprilaku seperti*; bākhil,*[72] *al-kādhib,*[73] *istakbara, fākhīshah, shirik*[74] mereka

---

[64] al-Qur'an, 2 : 82.
[65] Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 33.
[66] al-Qur'an, 16 : 105.
[67] Ibid., 31 : 13.
[68] Ibid., 2 : 102.
[69] Ibid., 4 : 38.
[70] Ibid., 2 : 8.
[71] Ibid., 2:187,229, 230, 4:13.
[72] Ibid., 2 : 268, 3 : 180, 4 : 37, 9 : 67.
[73] Ibid., 3 : 75, 4 : 107, 5 : 13, 8 : 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah orang-orang yang suka melakukan dosa, dan orang-orang yang bodoh. Penegasan al-Qur'an ini membuktikan bahwa perilaku buruk, sejatinya lebih banyak dipengaruhi oleh nihilnya dimensi jiwa yang bersih dalam diri setiap manusia. Perilaku tidak terpuji tersebut diingatkan oleh hadith Nabi, bahwa orang yang seperti itu *(bakhil)* niscaya disuruh melakukan perbuatan yang baik.[75]

Berbeda dari yang bersih jiwanya (beriman) yang menyadari tujuan hidupnya adalah ibadah.[76] Orang yang telah suci jiwanya dalam al-Qur'an disebutkan adanya relasi kuat dengan perbuatannya, bahkan ia merupakan asas bagi setiap tindakan.[77] Integrasi keduanya itu, juga talah dijelaskan dalam hadith Nabi.[78] Seperti dalam bab shalat yang dinyatakan bahwa, "Allah sekali-kali tidak akan menghilangkan iman kamu, yakni shalat kamu di rumah."[79] Demikianlah keanekaragaman makna kata jiwa atau hati yang dipakai al-Quran dan al-Hadith, untuk menjelaskan hubungannya dengan kepribadian manusia. Jika jiwa bersih maka akan memberikan pantulan kebaikan kepada pemiliknya secara mudah dan gampang. Orang tersebut akan mudah untuk berbuat *iḥsān, istiqāmah, infāq, ādil,* gemar bersilaturrahim, menghadiri kegiatan positif seperti majlis ilmu dan lain sebagainya.

---

[74] Ibid., 2 : 34, 206, 4 : 36.
[75] Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *Ṣaḥiḥ al-Bukhāri,* Bab. Husnul al-Khuluq, Juz, 20 (Wuzarat al-Auqaf al-Misriyah: t.p., t.th.), 155.
[76] al-Qur'an, 51 : 56.
[77] Ibid., 7 : 52, 8 : 75.
[78]Muhammad Ibn Ismail Ibn Ibrahim Ibn al-Mughirah al-Bukhari, *Ṣaḥiḥ al-Bukhāri,* Bab. Halawat al-Iman, Juz, I (Wuzarat al-Auqaf al-Misriyah: t.p., t.th), 24; lihat juga, 52.
[79] Ibid., 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam al-Qur'an penggunakan terminologi ihsan biasanya "diawali" dengan larangan seperti syirik,[80] berbeda dengan pemakaian istilah *istiqāmah,* yang selalu "diakhiri" dengan larangan.[81] Demikian juga pesan dalam istilah *infaq,*[82] *silaturaḥim,*[83] *ādil*,[84] berbuat baik kepada orang tua,[85] tolong menolong,[86] kasih sayang,[87] lemah lembut,[88] *syukur*[89] mencari ilmu[90] dan lai-lain.

Jika dicermati, perilaku baik yang disampaikan al-Qur'an itu, semua mesti didahului dan diakhiri dengan ungkapan yang merujuk pada kesucian jiwa. Dan jika dicermati lebih dalam lagi, maka secara mudah bisa disampaikan bahwa kepribadian yang baik itu tidak akan hadir secara tiba-tiba tanpa adanya pengetahuan sebelumnya. Dengan ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh seseorang ia akan mampu menghantarkan pada kesucian jiwanya yang berbuah pada kebaikan. Sebab itu, ilmu merupakan hal yang esensi untuk menghadrkan kualitas jiwa yang baik. Hubungan keduanya bisa dijumpai secara mudah dalam al-Qur'an seperti pada ayat-ayat berikut : al-Qur'an, 16:27, 34:6, 31:20, 30:56, 30:29, 28:80. Penggunakan metodologi semantik atau yang bisa juga disebut dengan teori jaringan konsep di dalam al-Qur'an ini penting untuk mengungkapkan relasi antara jiwa dan aspek lain pada diri manusia.[91]

---

[80] al-Qur'an, 2 : 83, 2 : 195.
[81] Ibid., 10 : 89, 11 : 112, 41 : 6.
[82] Ibid., 3 : 17, 92, 14: 31.
[83] Ibid., 13 : 25, 47 : 23, 50 : 25.
[84] Ibid., 3 : 18, 4 : 3, 4 : 58.
[85] Ibid., 6 : 151, 17 : 23, 46 : 17.
[86] Ibid., 5 : 2, 48 : 29.
[87] Ibid., 17 : 24, 24 : 22, 90 : 17.
[88] Ibid., 7 : 199, 17 : 28, 25 : 63, 48 : 29.
[89] Ibid., 2 : 152, 172, 239, 3 : 43, 123, 144.
[90] Ibid., 39:9, 96: 1.
[91] Ibid., 3:190, 5: 100, 13: 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yang kedua, untuk memperoleh gambaran yang lebih kuat dan mendalam tentang teori jiwa al-Rāzī berikut metodenya dan kontribusinya dalam pengembangan psikologi Islam, akan lebih komprehensif lagi jika disertasi ini dianalisa dengan menggunakan teori analisis *worldview*. Menurut al-Attas, elemen pandangan hidup Islam adalah seluruh konsep yang terdapat dalam Islam. Dan yang paling utama dan mendasar adalah konsep Tuhan, konsep wahyu, konsep penciptaan, konsep manusia, konsep ilmu, konsep agama, konsep kebebasan dan lain sebagainya.[92] Semua konsep-konsep atau ayat-ayat yang ada dalam al-Qur'an itu tentu tidak terpisah dan tidak pula kontradiksi,[93] melainkan saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Atas dasar pertimbangan inilah, peneliti melihat bahwa pembahasan tentang manusia dan jiwanya lebih tepat apabila dianalisis dengan perangkat ini. Dalam konteks ini pula, peneliti akan menelusuri berbagai literatur terkait untuk melihat dimensi manusia dan jiwanya. Dengan berpijak pada dimensi manusia dan jiwanya seperti yang dikonsepsikan oleh al-Qur'an tersebut, peneliti akan melihat apakah pemikiran al-Rāzī sejalan dengan pandangan al-Qur'an, atau bahkan menyimpang darinya. Singkatnya, sudut pandang jaringan konsep di dalam al-Qur'an inilah yang menjadi acuan dasar peneliti untuk mengkaji teori jiwa al-Rāzī.

---

[92] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics of Islam An Exposition of The Fendamental Elemen Of The World View Of Islam,* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), ix.
[93] Ahmad Dimyati, "Klarifikasi Ayat-Ayat Al-Qur'an Yang Terkesan Kontradiktif Kajian terhadap Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Imam al-Razi" (Disertasi—Sekolah Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2008), 303.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

G. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan peneliti dalam kajian disertasi ini adalah *analitis-kritis*, yaitu sebuah metode penelitian ilmiah yang memiliki tujuan untuk mengkaji gagasan tokoh/al-Rāzī mengenai suatu "ruang lingkup permasalahan" yang relevan dan dipercaya oleh peneliti. Fokus metode analitis kritis adalah untuk mendeskripsikan, membahas dan mengkritik gagasan primer yang selanjutnya "dikonfrontasikan" dengan gagasan al-Rāzī yang lain dalam upaya melakukan studi yang berupa perbandingan, hubungan dan pengembangan model.[94]

Untuk memudahkan penulisan, penelitian disertasi ini akan dibagi menjadi tiga tahapan. *Pertama* adalah mendeskripsikan gagasan al-Rāzī yang terkait dengan psikologi atau ilmu kejiwaan yang sedang menjadi topik kajian. Gagasan al-Rāzī ini dapat diperoleh dari berbagai naskah baik yang primer maupun skunder.

Tahap kedua, adalah membahas gagasan al-Rāzī tersebut yang pada hakikatnya adalah memberikan "penafsiran" peneliti terhadap gagasan yang sudah dideskripsikan. Dalam kaitan ini mungkin beberapa peneliti akan mempunyai penafsiran yang berbeda mengenai suatu gagasan al-Rāzī. Hal ini

[94] Jujun S. Suriasumantri, *Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan dalam Harun Nasution dkk. Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Terhadap Disiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa bekerjasama dengan Pusjarlit, 1998), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan bahwa peneliti-peneliti tersebut memiliki gagasan yang orsinal dalam menafsirkan suatu naskah primer.[95]

Tahap ketiga adalah melakukan kritik terhadap gagasan al-Rāzī yang telah ditafsirkan tersebut. Kritik dalam suatu metode analitis-kritis adalah suatu keharusan. Metode analitis-kritis adalah metode yang didasarkan kepada asumsi bahwa "semua gagasan manusia tidak sempurna" dan "dalam ketidaksempurnaan itu terkandung kelebihan dan kekurangan", bahkan jika perlu ditolaknya. [96] Jadi tujuan dari pada metode analitis-kritis adalah menyimpulkan kelebihan dan kekurangan dari suatu gagasan primer.[97] Kelebihan dan kekurangan ini dapat dilihat dari berbagai perspektif seperti kesesuaian dengan waktu, struktur, fungsi atau materi kebenaran naskah primer itu sendiri. Seperti juga dengan pembahasan, maka gagasan skunder yang berupa kritik dipakai sebagai bahan bandingan kesimpulan peneliti yang mengarahkan kepada sintesis atau tidak. Selanjutnya, untuk memudahkan penulisan, metode penelitian ini akan dijelaskan dengan rincian sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang akan digunakan peneliti dalam penulisan disertasi ini adalah kepustakaan (*library research*). Langkah awal yang dilakukan adalah menelusuri dan mengumpulkan data yang berkaitan dengan tema, sebagai upaya menyingkap fakta tersebunyi *(hidden fact)* di balik berbagai literatur yang ada,

[95] Clare Ginger, *Interpretation Content Analysis Stories and Argument in Analytical Documents In Dvora Yanow Interpretation And Method Empirical Research Methods and the Interpretive Turn* (Amsterdam: Georgetown University Press, 1996), 231.
[96] Mulyadi Kartanagera dan Halid Alkaf, *Nalar Religius: Memahami Hakikat, Tuhan, Alam dan Manusia* (Jakarta: Penerbit Arlangga, 2007), 62-63.
[97] Suriasumantri, *Penelitian Ilmiah Kefilsafatan dan Keagamaan*, 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan lebih khusus mengetahui dimensi manusia dan jiwanya. Sehingga, penelitian disertasi ini merupakan studi teks yang bertujuan untuk mengetahui makna dan mengolahnya untuk menangkap isi pesan manusia dan jiwanya, dengan kajian yang dijelaskan secara deskriptif dan analitis kritis.[98]

2. Sumber Data

Untuk memenuhi kebutuhan penelitian, peneliti akan menggunakan beberapa sumber primer dan skunder sebagai berikut: sumber primer dari karya al-Rāzī yang terkait langsung dengan tema adalah *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sarḥ Qawāhumā,* (kitab jiwa dan roh beserta kedua potensinya) kitab ini akan digunakan peneliti untuk membahas tentang jiwa dan hubungannya dengan harkat dan martabat manusia dalam pemikiran al-Razi. *Al-Maṭālib al-Āliyah Min 'Ilmi al-Illāhī* (Kesimpulan-Kesimpulan Puncak dalam Ilmu Ketuhanan), buku ini terdiri dari 9 volume. Sembilan volume tersebut secara berurutan dapat disebutkan sebagai berikut; *ithbāt wujūdi Allāh*, *al-Tauhīd, al-Sifāt al-Ijābiah, al-Hudūth wa al-Qadīm, al-Zamān, al-Hayūli* atau akal potensial, *al-Arwāh al-'Āliyah wa al-Sāfilah* atau jiwa, *al-Nubuwāt* atau kenabian dan *qadha"* dan *qadar*. Buku ini menurut Ibn Taimiyah merupakan karya terakhir al-Rāzī yang menggambarkan kematangan pemikirannya.[99] *Yas'alūnaka ann al-Rūh, al-Firāshah dalīluka ilā ma'rifat 'Akhlāq al-Nās*, dan *Tafsīr al-Kabīr (Mafātiḥ al-Ghaib)*, tafsir ini lebih dikenal dengan sebutan tafsir al-Rāzī. Para mufasir berbeda pendapat mengenai tafsir al-Rāzī ini, ada yang mengatakan delapan jilid, ada juga yang menyatakan

[98] Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 71.
[99] Zarkani, *Fakhr al-Dīn al-Rāzi wa Arā'uhu al-Kālāmiyah,* Ibid., 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sepuluh, dua belas, dua puluh, dua puluh enam, tiga puluh dan tiga puluh dua jilid.[100] Tafsir ini mencakup berbagai disiplin ilmu, termasuk di dalamnya dibahas panjang lebar mengenai masalah-masalah manusia dan jiwanya. Bahkan, bukan itu saja, buku ini juga memuat banyak hal, sampai-sampai Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa dalam tafsir *Mafātih al-Ghaib* semua ada kecuali tafsir itu sendiri.[101]

Selain sumber primer yang telah disebutkan di atas, al-Rāzī juga memiliki beberapa karya lain yang secara berurutan dapat disebutkan sebagai berikut; *Asās al-Taqdīs*, kitab ini menurut Ibn Taimiyah juga hampir sama dengan apa yang pernah ditulisnya dalam kitab tafsirnya. *Al-arba'īn fi Usūliddīn*, kitab ini menerangkan tentang masalah ilmu kalam. Di samping itu, ada beberapa karya lain seperti *al-Manāẓarāt* berisi padangan para mutakalimin, „*Ismah al-Anbiyā, Itiqādu Firāqi al-Muslimīn wa al-Musrikīn* berisi keyakinan dan pendapat *al-matakalimun*, *Khalq al-Qur'an* berisi perbedaan pandangan antara *ahlu al-Salaf* dengan Mu'tazilah, *Ajā'ib al-Qur'an* berisi tentang tauhid, *Mauwsū'ah al-Muṣtalaḥāt Fakhr al-Dīn al-Rāzi* merupakan salah satu ensiklopedia tentang al-Razi dan *al-Ma'lim fi Ilmi Usūli al-Fiqh* berisi tentang cara mengambil istinbat hukum dalam Islam. Dan tidak menutup kemungkinan peneliti menggunakan beberapa buku lainnya yang terkait dengan tema yang akan dijadikan sebagai sumber skunder.

---

[100] Muhammad Shaleh Zarkani, *Fakhr al-Dīn al-Rāzi wa Arā'uhu al-Kālāmiyah wa al-Falsafiayah,* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr, 1963), 63.
[101] al-Razi, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Qawāhumā,* د .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengumpulan data dari berbagai sumber primer dan sekunder ini penting sebagai cara untuk mengetahui dimensi pemikiran jiwa al-Rāzī, sekaligus untuk mendekati dan menganalisa isi pesan dan kandungan yang terkandung di dalamnya.[102]

3. Pendekatan

Untuk menganalisa data yang sudah terkumpul, peneliti akan menggunakan pendekatan *falsafi sufiyah*. Yaitu sebuah pendekatan yang dilakukan oleh para filosuf dalam memahami jiwa manusia berdasarkan filsafat dan tasawuf sebagai alatnya.[103]

Para psikolog Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, Ibn Qayyim al-Jauzi dan yang lain pada saat itu dalam memahami jiwa banyak dipengaruhi oleh teori-teori jiwa Plato dan Aristoteles. Hal demikian bukanlah hal yang mengada, sebab para filosuf Yunani itu mampu mengupas aneka persoalan jiwa manusia dengan sangat logis. Teori-teorinya tentang jiwa yang tertuang dalam buku *De Anima* (tentang hakikat jiwa dan aneka ragam kekuatannya), dikaji secara logis dan terperinci.

Pendekatan *falsafi sufiyah* ini mulai berkembang pada abad ke-10 Masehi, menyusul penerjemahan karya-karya ilmuwan Yunani kuno ke dalam bahasa Arab. Pada masa itu terdapat dua kecendrungan fase pemikiran. *Pertama,* mereka

---

[102]Dvora Yanow, *Interpretation And Method Empirical Research Methods and the Interpretive Turn* (Amsterdam: Georgetown University Press, 1996), 203. Bandingkan dengan W. Lawrence Newmen, *Social Research Methods Qualitative and Quantitave Approaches* (Needham Hights USA: Ally & Bacon, 4th edition, 2000), 292-298. Juga pada J. R. Racco, *Metode Penelitian Kualitatif Jenis, Karakteristik dan Keunggulanya* (Jakarta: Grasindo, t.th.), 77.

[103] Irfan Abdul Hamid, *Nash'at al-Falsafah al-Ṣūfiyah wa Tatawurihā* (Beirut: Dar al-Khiyar, 1993), 15. Baca juga Shauqi Zdaiki, *Tārikh al-Adabi al-Arabi 6 'Asru al-Duali wa al-'Imarāt al-Shāmi* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'arif, 1990), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menggunakan *takwil al-Kalam* sebagai upaya mendapatkan bimbingan dari sumber ajaran Islam yaitu *al-Kitab* dan *al-Sunnah* dengan menggunakan rasio sebagai alatnya. Selain itu, mereka juga menggunakan mantiq dengan bukti-bukti yang sangat kuat. Dalam hal ini Muhammad Abduh mengutip pendapat Abu Hasan al-As'ary seperti dikutip Irfan Abdul Hamid, bahwa pada masa itu Abu Hasan al-As'ary menggunakan rasio untuk menentukan suatu keyakinan sebagai cara pertengahan antara cara yang dipakai *ahl al-Salaf* dengan cara yang digunakan oleh mereka yang berseberangan dengannya. *Kedua,* mereka yang menggunakan akal dengan memakai *manhaj al-Kalam* sebagai alatnya. Mereka itu adalah al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rusdy „Fakhr al-Din al-Razi' dan yang lain. Pada masa itu mereka gunakan *manhaj al-Kalam* sebagai dasar hukum dalam Islam. Demikian halnya dengan para ulama kalam (*al-mutakalimun*) dan para filosuf lainnya hingga mereka mendapatkan *ma'rifat* dan *kasyb* (yang mewujudkan perbuatan manusia adalah Allah, namun manusia diberi daya pilihan untuk berbuat atas kehendak Allah) yang mereka peroleh melalui *Mujāhadah dan al-Riyādah*.[104]

Istilah pendekatan *falsafi sufiyah* (Arab) untuk mengnalisa kajian jiwa ini untuk di Indonesia belum begitu popular dibanding dengan sebutan pendekatan tasawuf falsafi. Yaitu suatu pendekatan yang menyajikan ajaran-ajarannya melalui perpaduan antara *mystic* dan *rational* sebagai pondasinya. Suatu pemahaman tasawuf melalui jalur filsafat yang umumnya bersufat pribadi.[105] Menurut al-

[104] Ibid. 16.
[105] Mohammad Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam* (Yogyakarta: Narasi, 2008), 28. Lihat Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tarekat Cet. II* (Solo: Ramadhani Press, 1984), i.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Taftazani, tasawuf falsafi mulai muncul dengan jelas dalam khazanah Islam sejak abad keenam Hijriyah, meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian. Sejak saat itu, tasawuf jenis ini terus hidup dan berkembang, terutama di kalangan para sufi yang juga filosuf, sampai menjelang akhir-akhir ini.[106] Adanya integrasi antar filsafat dengan tasawuf dalam kajian kejiwaan ini dengan sendirinya telah membuat studi kejiwaan jenis ini bercampur dengan sejumlah ajaran tasawuf. Hal ini sekaligus membuktikan bahwa antara satu konsep dengan konsep yang ada dalam Islam itu mesti selalu berkaitan.[107] Sebab, seperti telah dijelaskan Izutsu dalam teorinya jaringan konsep di dalam al-Qur'an di atas antara satu konsep dengan konsep yang lain tidak dapat dipisahkan. Pendekatan Izutsu ini dikuatkan lagi oleh Fazlur Rahman dengan mengatakan bahwa konsep-konsep kunci yang ada dalam al-Qur'an itu merupakan sebuah kesatuan organis yang selalu berhubungan.[108]

Analisa data ini, dilakukan sejak pengumpulan data awal hingga perolehan data akhir yang kemudian dianalisa dengan menggunakan teknik interpretasi. Interpretasi dimaksudkan sebagai bentuk analisa untuk mengambil makna yang ada di balik karya al-Rāzī yang terpencar di banyak tempat.[109] Sedangkan analisis

---

[106] Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Ahmad Far'i Ustmani (Bandung: Pustaka, 1985), 187. Baca juga Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf Positip* (Bandung: Mizan, 2006), 101.
[107] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2003), 3.
[108] Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996),1.
[109] Anton Bakar, *Metodologi Penulisan Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 63.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

isi dimaksudkan sebagai upaya untuk membuat kesimpulan dari data-data yang terkumpul dengan memperhatikan konteks.[110]

H. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini terarah pada fokus tujuan, maka dalam penelitian teori jiwa perspektif al-Rāzī (studi model pemikiran psikologi Islam) ini, akan dikaji dengan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab I. berupa pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, pembatasan masalah, tujuan penelitian, telaah pustaka, kerangka teori, metode penelitian yang terdiri dari penentuan jenis penelitian, sumber data, metode penelitian, dan berakhir dengan sistematika pembahasan.

Bab II. berisi genealogi dan metodologi pemikiran al-Rāzī, yang mencakup: genealogi intelektual al-Rāzī yang terdiri dari: setting sosial kehidupan al-Rāzī, kehidupan keagamaan dan perjalanan intelektualnya kemudian dilanjutkan dengan perhatiannya terhadap masalah kejiwaan atau tentang psikologi. Kemudian disusul dengan deskripsi metodologi pemikirannya yang berkaitan erat dengan kajian jiwa seperti beberapa konsepnya tentang: hubungan manusia dengan Tuhan. Dilanjutkan kemudian mengenai pemikirannya tentang tauhid dan akhlaq kemudian dalam bab ini diakhiri dengan refleksi peneliti terhadap genealogi dan metodologi pemikiran al-Rāzī.

Bab. III. berisi uraian tentang hubungan antara jiwa, martabat manusia dan metodenya menurut al-Rāzī yang mencakup: penciptaan manusia yang terdiri

---

[110] Klause Krippendraf, *Analisis Isi, Pengantar Teori dan Metodologi* (Jakarta: Rajawali Press, t.th.), 15., bandingkan dengan Ahmad Syafi'I Ma'arif, *Ibn Khaldun Dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari: instrumen fisik dan instrument psikis seperti instrumen *al-ruh,* instrumen *al-,aql,* instrumen *al-nafs,* dan instrumen *al-qalb.* Kemudian diterangkan juga mengenai substansi dan nilai jiwa manusia sejak dari bahasan tentang: esensi jiwa, substansi jiwa, gejala-gejala jiwa, perbedaan sifat jiwa, yang meliputi perbedaan individu terkait dengan jiwa rasional, perbedaan individu terkait dengan emosi hati dan perbedaan individu terkait dengan shahwat jantung. Dilanjutkan setelahnya penjelasan mengenai potensi jiwa yang terdiri dari petensi jiwa tumbuh-tumbuhan, potensi jiwa hewani dan potensi jiwa insan. Kemudian menyusul uraian berikutnya tentang tingkatan jiwa yang mencakup jiwa *lawwamah,* jiwa *amarah dan* jiwa *mutma'innah.* Kemudian dijelaskan juga mengenai harkat dan martabat manusia. Untuk mengungkap pendekatan al-Rāzī dalam menjelasakan teori jiwa, dalam bab ini akan diketengahkan mengenai kerangka berfikir al-Rāzī tentang teori jiwa. Dalam sub bab ini disampaikan mengenai pendekatan al-Rāzī terhadap wahyu dan akal secara bersamaan, *doktrinal al-salaf al-ṣaleh* dan rasionnal, interdipliner keilmuan dan jaringan konsep dalam al-Qur'an. Bab ini akan diakhiri dengan refleksi hubungan antara jiwa, martabat manusia dan metode al-Rāzī dalam menjelaskan teori jiwa.

Bab. IV. berisi uraian tentang kontribusi teori jiwa al-Rāzī terhadap pengembangan psikologi Islam. Pada bab ini akan dibagi menjadi beberapa sub bagian antara lain; psikologi Islam dan terapi penyakit jiwa, pengertian penyakit, macam-macam penyakit jiwa seperti: tamak, bakhil, cinta harta, cinta kedudukan yang berlebihan dan yang lain. Ditampilkan pula disini bagaimana perawatan penyakit jiwa yang terdiri dari: terapi tamak, terapi bakhil, terapi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cinta harta, terapi cinta kedudukan. Dilanjutkan pula mengenai pengendalian jiwa, upaya pensucian jiwa, kesehatan jiwa dan *ma'rifatullāh*. Seperti pada bab sebelumnya, pada akhir bab ini diakhiri dengan sebuah refleksi. Yaitu refleksi kontribusi teori jiwa al-Razi terhadap pengembangan psikologi Islam.

Bab. V. berupa kesimpulan yang terdiri dari kesimpulan itu sendiri, implikasi teoritis, rekomendasi, dan berakhir dengan keterbatasan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id