

Sebagai makhluk terbaik di planet bumi, manusia memiliki tugas dan tanggungjawab yang besar daripada makhluk lain. Di samping mengabdikan kepada Tuhan sebagai tujuan utama hidup, manusia juga menjadi wakil Tuhan untuk memakmurkan bumi beserta isinya. Karena besarnya tugas dan tanggungjawab tersebut, maka manusia didesain sesuai dengan desain penciptanya. Manusia diciptakan dengan beberapa instrumen yang dengannya diharapkan bisa melakukan tugasnya dengan baik sehingga memiliki martabat yang tinggi. Kendati demikian faktanya tidak semua manusia bermartabat baik tetapi sebaliknya, bahkan sebagian besar mereka menjadi buruk dan hina, semua sangat tergantung pada pendisiplinan, pengendalian jiwanya, dan kerangka berfikir yang digunakannya.

A. Penciptaan Manusia

Proses penciptaan awal manusia menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī dibuat dari tanah, yang dalam al-Qur'an kata tanah itu diterjemahkan menjadi beberapa terma yaitu; *tīn*, *turāb*, *hama'in masnūn*, dan *salsāl*. Terma-terma dalam bahasa Arab ini, lanjut al-Rāzī memiliki makna yang berbeda, sehingga instrumen-instrumen tersebut mengalami suatu proses kreatif, kemudian pada tahap tertentu

Kedua, terma *al-tīn* yang diartikan sebagai tanah liat atau lempung. Term *al-tīn* ini bisa dijumpai pada surat al-Mā'idah, 5: 110, al-An'am, 6: 2, al-A'raf, 7: 61 dan yang lain. Salah satu ayat yang secara jelas menyebutkan bahwa penciptaan awal manusia itu dari tanah liat adalah surat al-Sajadah, 32: 7 sebagai berikut "Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah". Ketiga, term *hamā'in masnūn*, menurut al Rāzī term *hamā'in masnūn* ini dimaknai sebagai *jamak* dari *al-tīn al-aswad* atau lumpur hitam yang pekat yang bisa berubah-ubah, keterangan ini bisa dijumpai pada surat al-Hijr, 15: 26.² Terma ke-empat adalah *salsāl* yang diartikan sebagai bentuk tembikar kering sebelum proses pembakaran, hal ini menurut al-Rāzī seperti dijelaskan dalam surat al-Rahman, 55: 14 "Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar". Penjelasan asal mula penciptaan manusia al-

² al-Rāzi, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib, Mujalad al-Thābi*, 4019.

Ketika proses awal penciptaan manusia secara fisik sampai pada tahap *salsāl* ini, Allah kemudian meniupkan kepada jasad itu roh sehingga terciptalah manusia secara utuh dan sempurna sebagaimana yang diterangkan dalam surat al-Hijr berikut:

Menurut al-Rāzī, ketika Allah telah meniupkan (*an-nafkh*) roh ke dalam badan, -ada yang mengatakan bahwa kata *an-nafkh* ini diartikan sebagai makna metafor (*majaz*) -maka ketika itu pula Allah menyuruh kepada semua makhluk bersujud kepadanya. Dalam kaitan ini al-Rāzī mengatakan bahwa di sini bukan

⁴Sumber terjemahan al-Qur'an diambil dari al-Qur'an dan Terjemahannya Khodimul al-Haramain al-Syarifain Raja Fahd ibn 'Abdul al-'Aziz al-Sa'udi. O.S 15: 28 – 31.. 393.

Manusia dengan unsur jasad yang dimilikinya sebagai tempat bersemayamnya roh (*al-rūḥ*) yang menggerakkan kehidupan akal pikiran (*al-aql*) yang dengannya ia berpikir dan berkreasi, nafsu (*al-nafs*) sebagai pendorong atas tindakan atau kecenderungan untuk memilih tindakan yang baik dan buruk serta hati (*al-qalb*) sebagai penuntun kebaikan. Semua instrumen manusia itu oleh Allah didesain sesuai dengan desain dan kuasaNya agar mampu melaksanakan tugas kekhalifahan di muka bumi yang akan dipertanggungjawabkan dihadapanNya secara individu. Apa dan mengapa sejatinya instrumen-instrumen itu diciptakan serta bagaimana pula mestinya manusia menjaga dan menggunakan instrumen itu.

Desain Allah untuk makhluk manusia agar mampu melaksanakan tugas kekhilafahan dimuka bumi, terdiri dari beberapa instrumen hingga menjadi

⁶. al-Qur'an, 4: 1.

(air mani) yang disimpan di dalam tempat yang kotor. Kemudian tahapan kedua, adalah tingkatan „*alaghah*. Yaitu tahapan sel darah. Tahapan keempat, adalah tahapan *mutghah*. Yaitu dijadikan segumpal darah. Tahapan kelima adalah tahapan *al-ghalq*. Yaitu gulung belulang. Tahapan keenam, tahapan pembentukan tulang. Kemudian tahapan terakhir yang ketujuh adalah tahapan *al-akhirah*. Yaitu makluk yang berbentuk lain, yaitu bentuk ciptaan manusia. Menurut al-Rāzī, tahapan ini berbeda dengan tahapan sebelumnya. ¹¹

Menurut al-Rāzī, tahapan ini berbeda penjabarannya mengenai fase penjabaran. Kata al-Rāzī tahapan ini ditegaskan kembali bahwa proses penciptaan manusia itu melalui

(air mani) yang disimpan di dalam tempat yang kotor. Kemudian tahapan kedua, adalah tingkatan „*alaghah*. Yaitu tahapan sel darah. Tahapan keempat, adalah tahapan *mutghah*. Yaitu dijadikan segumpal darah. Tahapan kelima adalah tahapan *al-ghalq*. Yaitu gulung belulang. Tahapan keenam, tahapan pembentukan tulang. Kemudian tahapan terakhir yang ketujuh adalah tahapan *al-akhirah*. Yaitu makluk yang berbentuk lain, yaitu bentuk ciptaan manusia. Menurut al-Rāzī, tahapan ini berbeda dengan tahapan sebelumnya. ¹¹

Menurut al-Rāzī, tahapan ini berbeda penjabarannya mengenai fase penjabaran. Kata al-Rāzī tahapan ini ditegaskan kembali bahwa proses penciptaan manusia itu melalui

(air mani) yang disimpan di dalam tempat yang kotor. Kemudian tahapan kedua, adalah tingkatan „*alaghah*. Yaitu tahapan sel darah. Tahapan keempat, adalah tahapan *mutghah*. Yaitu dijadikan segumpal darah. Tahapan kelima adalah tahapan *al-ghalq*. Yaitu gulung belulang. Tahapan keenam, tahapan pembentukan tulang. Kemudian tahapan terakhir yang ketujuh adalah tahapan *al-akhirah*. Yaitu makluk yang berbentuk lain, yaitu bentuk ciptaan manusia. Menurut al-Rāzī, tahapan ini berbeda dengan tahapan sebelumnya. ¹¹

Menurut al-Rāzī, tahapan ini berbeda penjabarannya mengenai fase penjabaran. Kata al-Rāzī tahapan ini ditegaskan kembali bahwa proses penciptaan manusia itu melalui

Dari penjelasan al-Rāzī mengenai tahapan proses dan pertumbuhan fisik ia itu, dapat ditarik suatu pemahaman bahwa sesungguhnya manusia itu makhluk Allah yang sangat rumit dan menakjubkan. Bagaimana proses pembentukannya spermatozoa yang dinamis dan bergerak hingga mencapai sel telur adalah bukan kemampuan manusia untuk melakukannya. Selain itu, dari proses penggumpalan darah hingga berubah menjadi gumpalan daging juga bukan hal yang sederhana. Ditambah lagi bagaimana proses penggumpalan darah,

¹³ al-Rāzi, *Tafsir al-Kabīr aw Maḥāṭib al-Ghaib, al-Mujalad al-Thāmin*, 4752-4753.

Dari sisi fisik saja, tampaknya kelengkapan manusia sejak dari pertemuan sel-sel, keseimbangan syaraf, anggota badan, persendian, berbagai indra, otot, urat syarat, rambut, warna kulit, dan anggota tubuh yang lain semua merupakan bukti nyata bahwa sejatinya manusia adalah makhluk yang unik dan menakjubkan. Hanya manusia yang menggunakan akalnyalah yang dapat mengetahui kebesaranNya atas kesempurnaan manusia yang rumit, unik dan menakjubkan itu. Jika ditelusuri dan direnungkan lebih jauh lagi, maka keajaiban itu sesungguhnya tidak hanya terbatas pada aspek fisik saja, melainkan juga pada aspek lain yang jauh lebih rumit dari instrumen fisik, yaitu aspek psikis yang berupa instrumen roh (*al-rūh*), jiwa (*al-nafs*), hati (*al-qalb*), dan akal (*al-aql*).

rat, rambut, warna kulit, dan anggota tubuh yang lain semua
ta bahwa sejatinya manusia adalah makhluk yang unik dan
nya manusia yang menggunakan akalnyalah yang da
pesaranNya atas kesempurnaan manusia yang rumit, unik dan m
a ditelusuri dan direnungkan lebih jauh lagi, maka keajaiban i
ak hanya terbatas pada aspek fisik saja, melainkan juga pada
h lebih rumit dari instrumen fisik, yaitu aspek psikis yang b
(*al-rūḥ*), jiwa (*al-nafs*), hati (*al-qalb*), dan akal (*al-aql*).

2. Instrumen al-Rūḥ

rat, rambut, warna kulit, dan anggota tubuh yang lain semua
ta bahwa sejatinya manusia adalah makhluk yang unik dan
nya manusia yang menggunakan akalnyalah yang da
pesaranNya atas kesempurnaan manusia yang rumit, unik dan m
a ditelusuri dan direnungkan lebih jauh lagi, maka keajaiban i
ak hanya terbatas pada aspek fisik saja, melainkan juga pada
h lebih rumit dari instrumen fisik, yaitu aspek psikis yang b
(*al-rūḥ*), jiwa (*al-nafs*), hati (*al-qalb*), dan akal (*al-aql*).

2. Instrumen al-Rūḥ

Untuk jawaban atas pertanyaan apakah substansi al-rūḥ, al-Rāzī telah menjelaskanya dengan indah bahwa yang dimaksud dengan al-rūḥ adalah substansi yang sangat lembut.¹⁵ Pendapat al-Rāzī tentang al-rūḥ yang seperti itu ditegaskan kembali dalam ensiklopedinya bahwa al-rūḥ adalah substansi yang sangat lembut dan tidak akan terjadi kecuali atas ijinNya.¹⁶ Substansi itu, lanjut al-Rāzī tidak akan terjadi kecuali atas kehendakNya, jika Allah menghendaki maka jadilah ia. Selain daripada itu, lanjut al-Rāzī bahwa al-rūḥ itu pada awal kejadiannya tidak memiliki ilmu dan pengetahuan, tetapi kemudian ia sampai pada ilmu dan pengetahuan yang masih memungkinkan bisa berubah dari satu kondisi atau tidak.

¹⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mausū'ah Muṣṭalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, taḥqīq Samih Dāghim (Beirut Libanon: Maktabah Nāsirun, 2001), 354.

Meskipun demikian, ada beberapa petunjuk dari wahyu Allah yang bisa memberikan penjelasan tentang roh itu sendiri. Setelah proses pembentukan atau penciptaan fisik manusia sampai pada beberapa tahap, kemudian ditiupkan kepadanya roh untuk memulai kehidupan dan aktifitasnya, seperti yang tergambar dalam surat berikut ini. “Ingatlah, ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat: “Sesungguhnya aku akan menciptakan manusia dari tanah”. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan) Ku; Maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadaNya”.¹⁸

¹⁷ al-Rāzi, *Yas'alūnaka 'an al-Rūh*, 23.

[illegible]

Yang dimaksud al-rūḥ adalah al-Qur'an, menurut al-Rāzī karena Allah sendiri dalam beberapa ayat al-Qur'an disebut sebagai al-Qur'an. Kemudian roh disebut rajanya para malaikat, karena ia merupakan kekuatan besar, itulah yang dimaksud dalam al-Qur'an "yauma yaqūmu al-rūḥ wa al-malā'ikah safwān".²⁰ Sementara yang dimaksud bahwa al-rūḥ adalah penyebab kehidupan, karena ia yang mendorong dan memotivasi akal untuk mengetahui segala sesuatu. Menurut al-Rāzī, al-rūḥ yang dimaksud dengan Jibril seperti yang dikatakan oleh Hasan al-Qatadah adalah bahwa Allah SWT menamakan Jibril dengan sebutan al-rūḥ. Sedangkan yang dimaksud al-rūḥ bukan jenis makhluk malaikat, lanjut al-Rāzī, seperti dikatakan Mujahid: bahwa ia adalah makhluk bukan sejenis malaikat seperti yang tampak pada Adam yang makan, minum, memiliki tangan, kaki, dan kepala. dikatakan oleh Abu Shāleh: bahwa ia seperti manusia tetapi bukan dari jenis manusia.²¹

¹⁹ al-Rāzi, *Yas'alūnaka 'an al-Rūh*, 24-27.

²⁰ Ibid. 78: 38.

²¹ al-Rāzi, *Yas'alūnaka 'an al-Rūh*, 27.

Dalam hal ini, al-Rāzī membagi roh menjadi tiga tingkatan atau martabat, yaitu roh yang paling tinggi tingkatannya disebut sebagai roh yang tenggelam ke dalam cahaya Tuhan. Roh yang seperti ini tidak sempat memperdulikan masalah jasad, ia hanya berusaha dan berusaha untuk terus bertauhid dan mensucikan diri. Tingkatan roh yang seperti ini disebut sebagai rohnya *al-malā'ikah al-muqarabūn* yang selalu bertauhid, mensucikan Tuhannya, melakukan tasbih pada siang dan malam hari bahkan ia selalu beribadah kepadaNya.

Tingkatan roh yang kedua adalah roh yang masih melihat ke kanan dan ke kiri untuk memperhatikan urusan jasad. Tingkatan roh yang satu ini tidak sampai pada menenggelamkan diri dalam cahaya Tuhan, seperti tingkatan yang pertama. Tingkatan roh yang seperti ini adalah rohnya *al-malā'ikah al-'amaliyah*. Menurut al-Rāzī, para filosof menyebutnya dengan *al-nufūs* atau jiwa. Yaitu jiwa yang selalu memelihara ilmu, seperti digambarkan dalam al-Qur'an, "...Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi (ilmu) Allah meliputi langit dan bumi. dan Allah tidak merasa berat

Keberadaan Roh yang seperti itu dalam kehidupan manusia memiliki kedudukan sangat vital, karena ia merupakan substansi yang menjadikan adanya kehidupan, kesadaran, dan pertanggungjawaban. Jika manusia hanya terdiri dari jasad saja, maka ia tidak berarti apa-apa, bahkan jasad manusia itu masih lebih rendah nilainya bila dibandingkan dengan jasad hewan. Tetapi karena manusia punya roh, maka ia lebih sempurna dari semuanya. Dengan roh kehidupan manusia menjadi lebih bermakna dan mulia. Selain manusia memiliki instrumen *al-rūh* ia juga memiliki *al-aql*.

3. Instrumen al-‘Aql

²² al-Qur'an, 2: 255.
²³ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *al-Maṭālīb al-‘Aliyah min ‘Ilmi al-Ilāhi wa huwa al-Musamma fi Lisani al-Yunāni bi Psikologia wafī Lisāni al-Muslimīn ‘Ilmu al-Kalām aw al-Falsafah al-Islām*, Tahqīq Ahmad Hijaj al-Saqā’, al-Juz al-Sābi’ (Beirut: Dār al-Kutub al’Arabi, 1987), 13-20.
²⁴ al-Qur'an, 2: 31-33.

²⁴ al-Qur'an, 2: 31-33.

Keterangan senada (untuk tidak mengatakan sama) tentang terma *ulul al-*

²⁵ Ibid., 50: 6-7, 86: 5 dan 88: 17.

²⁶ Ibid., 6: 65, 17: 44, 20: 20, 21: 79.

²⁷ Ibid., 38: 29, 47: 24.

²⁸ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib*, al-Mujalad al-Thāni, 1028.

²⁹ Ibid., 1135.

Selain daripada itu, terma akal juga bisa dijumpai maknanya pada lafadz *yatafakkarūn*. Term ini setidaknya terdapat pada surat al-Imran, 3: 191 yang berbunyi: “Orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka.”

³² Ibid., 1549.

Keterangan al-Rāzī tentang ketentuan Allah sebagai *Dzat* yang wajib disembah ini mengandung maksud tiga pengertian; keyakinan di dalam hati, penentuan dengan lisan dan beraktifitas dengan seluruh anggota badan. Hal ini kata al-Rāzī sesuai dengan kata Allah “*yadkurūnallāh*” sebagai isyarat beribadah dengan menggunakan lisan, yang berarti lisanya selalu mengingat akan Allah. Sementara *lafadz qiyāmam wa qu’ūdan wa alā junūbihim* mengandung isyarat beribadah dengan cara menggunakan seluruh anggota badan. Adapun *lafadz yatafakarūn fī al-khalqi al-samāwāti wa al-ard* memiliki isyarat sebagai sembahyangnya hati, akal dan roh. Jika manusia telah melakukan ketigia isyarat ini, maka kata al-Rāzī, sejatinya ia telah sampai pada hakikat kemanusiaan yang sesungguhnya.

³³ Ibid., 1928.

Dan masih banyak lagi term-term di dalam al-Qur'an yang bisa merujuk pada makna *al-aql* atau akal yang bisa menghantarkan kehidupan manusia menjadi lebih sempurna. Namun demikian tidak jarang juga peran dan fungsionalisasi akal itu sendiri dalam perjalanan hidup manusia lebih sering berhadapan dengan instrumen lain yaitu nafsu yang selalu mendorong manusia kearah hina yang berlawanan dengan spiritualitas.

4. Instrumen al-Nafs

³⁶ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghaib*, al-Mujalad al-Thālis, 1549.
³⁷ Abu Luis, *Al-Munjid fi al-Lugha wa al-‘Alam* (Berut Libonon: Dār al-Masriq, 1987), 826.
³⁸ al-Qur’an, 17: 25.
³⁹ Ibid., 3: 145.
⁴⁰ Ibid., 6: 12.
⁴¹ Ibid., 12: 6.

⁴¹ Ibid., 12: 6.

Hal ini sesuai dengan fitrah manusia itu sendiri yang memang telah diberikan jalan baginya untuk melakukan yang baik dan yang buruk. “Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, Dan Sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.”⁴²

Ayat yang membahas mengenai jiwa ini, oleh al-Rāzī diartikan sebagai dua makna yaitu; jiwa sebagai anggota badan yang memiliki kekuatan dan jiwa sebagai kekuatan yang mengatur semua anggota badan. Seperti kekuatan untuk melihat, mendengar, berkhayal, berfikir seperti yang dikenalkan para psikolog. Selain daripada itu, kata *al-nafs* menurut al-Rāzī juga memiliki pengertian bahwa ia merupakan sentral dari seluruh anggota badan.⁴³

⁴² al-Our'an, 91: 7-9.

⁴³ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghaib*, al-Mujalad al-Hādī ‘Asar, 7048.

⁴⁴ Ibid.

Karena jiwa bukan merupakan substansi dan memiliki tempat yang khusus, maka kata al-Rāzī ia memiliki beberapa sifat, yang dalam hal ini telah terjadi perbedaan pendapat. Menurut sebagian besar filosof klasik, jiwa manusia dan jiwa hewan itu merupakan satu substansi yang sama. Adapun perbedaan dalam aktifitas dan pengetahuannya merupakan perbedaan dalam alat dan sarannya. Oleh sebab itu, jika otak besar hewan sama dengan otak besarnya manusia maka dapat dikatakan bahwa jiwanya hewan sama dengan jiwanya manusia dalam berfikir.

⁴⁵ al-Rāzi, *Mausū'ah Muṣṭalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, 815-818.

Dengan demikian, telah jelas bahwa jiwa manusia dalam pandangan Ibn Sina berbeda dengan jiwanya hewan. Jiwa manusia merupakan substansi yang mampu menentukan baik buruknya perilaku. Jiwa manusia dapat melihat dan mengetahui hal yang baik dan buruk. Meskipun demikian, kata al-Rāzī, jiwa manusia pada awal mulanya hanya memiliki sedikit pengetahuan, tetapi setelah yang bersangkutan tumbuh menjadi dewasa ia dapat mengetahui dan membedakan mana yang baik dan yang buruk. Dalam hal ini al-Rāzī mengatakan:

⁴⁶ al-Rāzi, *al-Matālib al-‘Aliyah min ‘Ilmy al-Ilāhi*, al-Juz al-Sābi’, 139-142.

Meski agak berbeda penekanannya, apa yang disampaikan Ibn Sina itu ditegaskan kembali oleh Abu Hamid al-Ghazali. Dalam hal ini al-Ghazali menyatakan bahwa *al-nafs* memiliki dua pengertian; pertama ia merupakan kekuatan yang bisa mendorong seseorang marah dan bernaflu untuk memiliki sesuatu. Para ahli tasawuf, kata al-Ghazali mereka menyebut *al-nafs* sebagai sesuatu yang bisa mendorong seseorang untuk melakukan tindakan yang tidak terpuji, sehingga karenanya mereka harus melakukan pendisiplinan diri. Makna yang kedua, *al-nafs* atau jiwa merupakan substansi yang sangat lembut yang dengannya ia bisa disebut sebagai manusia yang sejati. Jiwa ini kata al-Ghazali memiliki sifat yang bermacam-macam sesuai dengan kondisi lingkungannya. Apabila ia berada pada kondisi yang bisa menghilangkan kegelisahan atau kegaman dari suatu yang bertentangan dengan shahwat maka ia bisa disebut

[illegible]

Dengan memperhatikan pendapat para filosof dan ulama di atas dapat disebutkan di sini bahwa sejatinya kata *al-nafs* itu bisa memiliki makna jiwa atau roh yang menunjukkan seluruh kegiatan manusia, pada saat yang sama ia bisa memiliki makna shahwat yang cenderung membawa manusia pada perilaku yang negatif. Dengan demikian, *al-nafs* memiliki potensi untuk mendorong pada kebaikan dan keburukan. Maka sungguh sangat beruntung bagi mereka yang mampu membersihkan jiwanya, karena ia akan terbiasa melakukan kegiatan yang baik. Sebaliknya sungguh sangat merugi bagi mereka yang terus menerus mengotori jiwanya, sehingga dorongan melakukan kejahatan lebih tinggi.

⁴⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn al-Juz al-Thālīs*, tahqīq Abi Hafid Sayyid Ibn Ibrāhīm Ibn Sādiq Ibn 'Imrōn (al-Qāhirah: Dār al-Hadith, 1998), 5.

⁴⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Mi'yār al-ʿIlm*, Taḥqīq Sulaiman Dunya (Makkah: Dar al-Maʿarif, 1961), 290.

Dalam kaitan ini, al-Qur'an menginformasikan bahwa lafadz *al-hawa'* menunjuk pada keinginan-keinginan jasmani yang sangat rendah nilainya, karena menyimpang dari jalan kebenaran yang telah ditentukan Allah. Hal ini dengan indah dilukiskan oleh al-Qur'an dalam surat al-Sad, 28: 26. "Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan." Orang yang telah tenggelam dalam mengikuti hawa nafsu ini kata al-Rāzī adalah orang yang tersesat dari jalan Allah. Dan orang yang tersesat dari jalan Allah lanjut al-Rāzī wajib baginya siksaan yang sangat pedih.⁵⁰

⁵⁰ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Tāsi', 5651.

Dari uraian mengenai *al-nafs*, baik yang dimaknai sebagai nafsu atau hawa nafsu itu, keduanya bisa menjerumuskan pada kesesatan. Kendati demikian, dalam kehidupan manusia, nafsu merupakan instrumen yang sangat penting dan dibutuhkan untuk mempertahankan regenerasi kehidupan. Dengan nafsu yang dimilikinya manusia bisa bersahabat, berkenalan, dan akhirnya bisa menurunkan keturunan yang bisa membangun sebuah peradaban. Tanpa unsur nafsu yang ada padanya mustahil manusia bisa melakukan reproduksi hingga turun-temurun, tetapi dengannya manusia bisa mendapatkan keturunan yang dapat memakmurkan bumi beserta isinya. Sebab itu, jika nafsu yang dimiliki manusia itu bisa dibimbing dengan akal yang sehat, hati yang bersih, dan didasarkan pada ajaran dan perintah agama, maka ia akan mendapatkan rahmat dari Allah dan menjadikan hidup manusia lebih sempurna.

5. Instrumen al-Qalb

Selain instrumen *al-‘aql*, *al-rūḥ*, dan *al-naḥs* manusia, juga memiliki instrumen penting lainnya yaitu *al-qalb*. *Al-qalb* atau yang biasa disebut dengan hati merupakan instrumen psikis, yang dengannya manusia bisa mengetahui hakikat dirinya yang sesungguhnya. Lafadz *al-qalb* dan serapannya dalam al-Qur’an tidak kurang dari 168 ayat. Dari sekian ayat itu, ada yang bentuk maupun

⁵¹ Ibid.

Dari berbagai macam bentuk dan *wazan* itu, para ulama beragam pendapat dalam memberikan istilah dan pengertian tentangnya. Abu Hamid al-Ghazali mengatakan bahwa yang disebut dengan hati itu memiliki dua pengertian; pertama hati adalah daging yang berwarna kemerahan yang terletak di sebelah kiri dari dada. Daging itu adalah daging yang khusus yang terletak di dalam perut agak kering dan di dalam daging yang kering itu terdapat darah hitam di situ letak dan kekuatan roh. Yang kedua, hati merupakan substansi yang lembut yang bersifat *robbānīyah* dan *rohānīyah* yang padanya semua anggota bada berkait. Substansi yang lembut itu adalah hakikat manusia yang sesungguhnya, ia adalah substansi yang dapat mengetahui, mengenal dan memahami dari sisi manusia.⁵²

⁵² al-Ghazali, *Ihya'* 'Ulūm al-Dīn al-Juz al-Thālīs, 4.
⁵³ al-Rāzi, *Mausū'ah Mustalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, 585-589.

⁵³ al-Rāzi, *Mausū'ah Mustalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, 585-589.

Pada suatu saat ia bisa disebut sebagai *al-nafs* atau nafsu karena ia berperan dalam mendorong sebuah tindakan, disebut *al-'aql* karena menjadi sarana berpikir dan sumbernya ilmu yang diperlukan dan disebut *al-Rūḥ* karena ia merupakan anggota khusus yang menggerakkan semua anggota.⁵⁴

“Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka (yakni orang itu tidak dapat menerima petunjuk, dan segala macam nasehatpun tidak akan berbekas padanya), dan penglihatan mereka ditutup (maksudnya: mereka tidak dapat memperhatikan dan memahami ayat-ayat al-Quran yang mereka dengar dan tidak dapat mengambil pelajaran dari tanda-tanda kebesaran Allah yang mereka Lihat di cakrawala, di permukaan bumi dan pada diri mereka sendiri). dan bagi mereka siksa yang amat berat.”⁵⁵

⁵⁴ Ibid.

[illegible]

Apa yang disampaikan al-Rāzī ini diteguhkan kembali oleh Samih „Atif al-Zaini dengan menyatakan bahwa orang-orang yang memiliki hati terbuka, hati yang lapang dan hati yang dalam keadaan tenang adalah hatinya orang-orang yang selalu takut akan Allah. Karena takut kepada ke-Esaan Allah maka mereka selalu tenggelam dalam mengingatNya. Dalam hatinya selalu ingat akan semua dosa yang dilakukannya serta menyesali atas perbuatannya itu. Mereka takut karena mengetahui bahwa siksa Allah sangat besar. Tidak hanya berhenti sampai pada titik tersebut, mereka juga selalu bertambah kuat keimanannya setiap kali mendengarkan bacaan al-Qur'an.⁵⁹

⁵⁸ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*, al-Mujalad al-Khāmis, 3160.

[illegible]

Sebab itu, dengan memahami begitu penting dan sentral kedudukan hati dalam kehidupan manusia maka sudah sepantasnya jika manusia selalu memperhatikan segala upaya untuk membersihkan hatinya. Dengan hati yang bersih ia akan terdorong untuk melakukan kebaikan dan kebenaran. Dan hanya dengannya pula manusia akan mendapatkan ketenangan dan kebahagiaan hidup. Tetapi sebaliknya, jika manusia lalai akan upaya itu, maka dapat dipastikan bahwa hati bisa membawa kepada keburukan dan kehinaan.

Hati yang mendapatkan ketenangan dan kebahagiaan yang sesungguhnya adalah hati yang telah sampai pada tingkat *ma'rifat*, itulah hati yang telah terbebaskan dari cengkraman keduniawian. Hati yang telah sampai pada tahapan ini adalah hati yang telah mengawali dan menerima kenyataan hidupnya dengan lapang dada. Jika hati telah lapang dalam menerima setiap ketentuan Allah, maka

[illegible]

Apa yang disampaikan al-Tirmizdi ini sejatinya merupakan kelanjutan dari yang pernah disampaikan al-Rāzī sebelumnya. Di tempat yang berbeda al-Rāzī pernah menjelaskan bahwa dalam diri manusia itu terdapat *al-sadr* yaitu dada kemudian masuk ke dalamnya lagi *al-qalb* dan yang lebih dalam lagi adalah *lubb*. Meski tidak secara berurutan menyebutkan lapisan/tahapan hati ada empat, tetapi al-Rāzī telah menerangkan secara rinci mengenai perbedaan antara *al-sadr*, *al-qalb*, *fuʿad* dan *lubb* itu. Menurutnya dada atau *al-sadr* merupakan hati paling luar yang berhadapan langsung dengan segala problem kehidupan. Jika seorang telah lapang dada dalam menghadapi masalah hidup, maka ia akan sampai pada *maʿrifat*.⁶² Sementara *al-qalb* adalah hati yang dengannya ketenangan dan kebahagiaan bisa diperoleh.⁶³ Berbeda dengan *fuʿad*, karena fuad ini tempatnya lebih dalam dari *al-sadr* dan *al-qalb* maka kata al-Rāzī, *fuʿad* merupakan tempat atau sumbernya tanggungjawab,⁶⁴ dan sumber bermuarangnya dorongan kebaikan

⁶⁴ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Sābi', 4247.

Dengan mencermati semua instrumen penciptaan manusia seperti yang telah dipaparkan di atas, dapat disampaikan di sini bahwa manusia merupakan makhluk ciptaan Allah yang unik, rumit, dan menakjubkan. Keunikan manusia dapat dilihat dari proses penciptaan awal. Pada awal penciptaannya manusia diciptakan dari tanah, yang oleh al-Qur'an telah digambarkan dengan beberapa term; *tīn*, *turāb*, *hamā'in masnūn* dan *salsāl*. Semua term yang ada itu memiliki tahapannya sendiri. Ketika tahapan penciptaan manusia sampai pada *salsāl* Allah meniupkan kepadanya rohNya dan ketika saat itu pula Allah menyeru kepada malaikat bersujud sebagai bentuk penghormatan kepadanya. Selain manusia memiliki instrumen *al-rūh* yang dapat menggerakkan kehidupan, Allah memberinya *al-aql* untuk berpikir dan berkreasi, diberikan kepadanya *al-nafs* sebagai pendorong semua aktifitas dan memberikan *al-qalb* sebagai penuntun pada kebenaran dan kebaikan.

⁶⁵ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghaib*, al-Mujalad al-Khāmis, 2768.

Manusia menurut al-Rāzī tidak saja memiliki akal, roh dan hati tetapi ia juga memiliki jiwa. Dengan beberapa instrumen yang diberikan kepada manusia itu, ia tidak saja berbeda dari hewan dan malaikat, tetapi juga berbeda dari tumbuh-tumbuhan. Semua instrumen yang ada padanya saling mempengaruhi dalam setiap sikap dan tingkah laku sehari-hari. Mereka yang mampu memfungsikan instrumen fisik dan psikis dengan baik, niscaya akan menjadi makhluk yang mulia, tetapi jika sebaliknya ia akan menjadi hina bahkan lebih hina dari yang lain. Hanya mereka yang mampu membersihkan jiwanya dan selalu berada pada jalanNya yang bisa meraih kemuliaan. Semua sangat tergantung pada nilai dan kualitas jiwa serta hatinya, sebab itu, keinsyafan seseorang terlihat dari upaya yang dilakukannya.

Sebagai salah satu instrumen psikis dalam desain makhluk manusia, jiwa memiliki peran dan fungsi sentral. Jiwa bukan saja sebagai pengatur dan pemberi instruksi atas semua gerakan anggota badan, tetapi juga sebagai penentu; benar dan salah, baik dan buruk, indah dan jelek, tinggi dan rendahnya volume gerakan

dan kualitas serta nilai sebuah tindakan yang dihasilkan. Jika jiwa hadir dalam kondisi bersih, tenang dan prima, maka dapat dipastikan gerakan yang terlahir daripadanya berimplikasi pada terciptanya kualitas gerakan yang prima. Demikian sebaliknya, jika ia dalam kondisi tidak baik; ragu, kotor dan lemah maka akan berdampak pada aktifitas yang tidak diharapkan. Apa sesungguhnya esensi dan substansi jiwa dalam pandangan al-Rāzī, bagaimana pula kondisi dan gejala-gejala jiwa itu bisa diketahui dan ditingkatkan pada level yang lebih baik, potensi dan usaha apa yang niscaya dilakukan agar jiwa bisa membawa kepada kebaikan dan kebahagiaan, adakah pola pendisiplinan jiwa secara khusus, semua menarik untuk diperhatikan dan didiskusikan lebih lanjut.

Seperti telah dijelaskan dalam pembahasan mengenai instrumen penciptaan manusia di atas, al-Qur'an memberikan informasi yang sangat cukup, bahwa *lafaz al-nafs* memiliki banyak arti, salah satunya adalah jiwa atau roh. Surat al-Imrān, melukiskan bahwa yang disebut jiwa adalah "...sesuatu yang bernyawa (berjiwa) tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang telah ditentukan waktunya. Barang siapa menghendaki pahala dunia, niscaya Kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan barang siapa menghendaki pahala akhirat, Kami berikan (pula) kepadanya pahala akhirat itu. Dan Kami akan memberi Balasan kepada orang-orang yang bersyukur".⁶⁷ Selain

Kendati *lafaz al-nafs* memiliki beragam arti tetapi oleh sebagian besar psikolog, ia lebih sering diidentikan dengan kata *hawa nafsu* yang berarti kecenderungan, keinginan, predisposisi atau dorongan saja, padahal sejatinya tidak selalu demikian. Jika *lafaz al-nafs* hanya diidentikan dengan makna *hawa nafsu* seperti itu, maka ia hanya merupakan salah satu makna term yang dilukiskan oleh al-Qur'an. Pemberian makna *lafaz al-nafs* yang seperti ini hampir mirip, untuk tidak mengatakan sama dengan yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW dalam salah satu hadithnya. Disampaikan oleh Ahmad bin Yunus, disampaikan kepada kami Abu Bakar, disampaikan Abu Husain dari Abi Saleh dari Abi Hurairah bahwasannya Rasulullah SAW bersabda: “Bukanlah yang disebut dengan kaya yang sesungguhnya itu adalah kaya akan harta benda yang melimpah, tetapi yang disebut dengan kaya yang sejati adalah mereka yang mampu memenuhi kebutuhan jiwanya dan yang dapat memenuhi kebutuhan selain dirinya”. (Hadith Riwayat al-Bukhari).⁷¹

⁶⁸ Ibid., 17: 25.

⁶⁹ Ibid., 6: 12.

⁷⁰ Ibid., 12: 6.

⁷¹ Muhammad

Muhammad Ibn Isma'il Ibn Abdiman al-Ja'fi, *Saḥih al-Bukhārī*, Juz 8, Firqah Mustala Dhoif al-Baghay, Terbitan Pertama, (Damasko: Dār al-Tūq al-Najaat, 1422.), 95.

Hadith ini memberikan sebuah pesan bahwa menjadi orang kaya bagi nabi tidak menjadi persoalan asal saja orang yang diberi harta melimpah itu mampu membawa dirinya bertaqwa dalam arti mau dan mampu menjalankan perintah Allah dan menjahui semua laranganNya. Selain itu, hadith ini juga mengandung maksud bahwa orang yang bertaqwa jauh lebih baik daripada mereka yang memiliki harta melimpah. Artinya bahwa ketaqwaan dalam pandangan nabi jauh lebih baik daripada sekedar kekayaan yang melimpah. Dan lebih daripada itu, bahwa jiwa yang mulia atau pribadi yang baik jauh lebih baik dan nikmat dari segalanya. Dengan demikian, telah jelas bahwa dalam padangan nabi, *lafaz al-nafs* ini diidentikan dengan makna kepribadian atau totalitas jiwa seseorang. Jadi,

[illegible]

Selain kedua arti tersebut *lafaz al-nafs* juga memiliki arti yang lain seperti spesies manusia, *qalb* dan lain sebagainya. Sebab itu, pemilihan *lafaz al-nafs* dengan segala arti yang mengintarnya dapat dikatakan sebanyak itu pula makna yang bisa diberikan. Dalam memberikan batasan makna dan arti *lafaz al-nafs* ini, al-Rāzī menyampaikan bahwa yang disebut dengan *jauhar al-nafs* (esensi jiwa) itu adalah suatu yang berbeda dari badan terpisah secara esensial dan bergantung dengannya secara pengaturan dan instruksi. Anggota badan merupakan perangkat dan alat bagi jiwa. Seperti tukang kayu mengerjakan berbagai pekerjaan dengan perantara berbagai alat, maka dengan demikian kata al-Rāzī, jiwa bisa melihat dengan mata, mendengar dengan telinga, berpikir dengan akal dan bertindak dengan hati. Oleh sebab itu, semua anggota badan adalah alat bagi jiwa.⁷³

⁷³ al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarḥ Qowāhuma*, 32-33. Lihat juga al-Rāzī, *al-Maṭālib al-ʿAlīyah*, 46. Lihat Paul Hardy, “Avicenna on Knowledge of The Self” (Dissertation--The Unversty of Chicago Illinois, 1996), 120.

⁷⁴ Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi al-Islam*, (Iskandariyah: Dar al-Jamiat al-Misriyah, 1984), 337.

⁷⁴ Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafî al-Islam*, (Iskandariyah: Dar al-Jamiat al-Misriyah, 1984), 337.

Dari sejumlah batasan pengertian jiwa yang disampaikan oleh al-Kindi, Ibn Sina dan al-Rāzī ini dapat dilihat sisi persamaannya. Tampak dalam batasan yang mereka sampaikan itu semua memberikan pemaknaan hampir sama, bahwa jiwa merupakan penentu dan pemberi instruksi semua anggota badan. Anggota badan oleh ketiga filosof dan ulama' itu dimaknai sebagai alat bagi jiwa. Karenanya, semua anggota badan bergerak atas instruksi rajanya yaitu jiwa. Pemahaman mengenai batasan jiwa seperti ini senada juga dengan yang disampaikan oleh al-Ghazali yang menyatakan bahwa jiwa memiliki dua pengertian yang terkait dengan dua makna: pertama, jiwa adalah makna yang menyeluruh untuk yang menyebabkan marah dan shahwat dalam manusia. Kedua, jiwa merupakan substansi yang lembut yang daripadanya hakikat manusia itu bisa diketahui, jiwa itulah sesungguhnya hakikat manusia.⁷⁷ Selain itu, al-Ghazali juga menyampaikan bahwa jiwa adalah kesempurnaan pertama bagi pertumbuhan fisik,

⁷⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin al-Juz al-Tsalis*, (Qahirah: Dar al- Hadits, 1998), 5-6.

Dalam hal ini, al-Rāzī memberikan keterangan panjang lebar bahwa jiwa adalah suatu substansi yang tidak berdimensi (tidak menetap di suatu tempat) dan terpisah dari badan.⁸² Kendati substansinya terpisah dari badan tetapi ia merupakan raja dari semua anggota badan dan hal ini bisa dibuktikan secara empiris sebagai berikut: (a) Jiwa bukanlah himpunan bagian-bagian tubuh karena penglihatan tidak menghimpun seluruh kerja tubuh. (b) Jiwa juga tidak identik dengan bagian dari tubuh karena tidak ada dari bagian tubuh yang meliputi semua

⁸² Sifat jiwa yang berbeda dari badan dan tidak menetap disuatu tempat ini dijelaskan oleh al-Razi dengan mengatakan bahwa jiwa orang-orang yang terhormat maupun yang hina itu tetap hidup meskipun telah ditnggalkan mati oleh badan. Lihat al-Razi, *al-Mathalib al-'ilyah*, Vol 7. 129.

Menurut al-Rāzī jiwa berbeda dengan tubuh, sebab ia bukanlah struktur lahiriah yang bisa dilihat oleh indera (*ghayr al-bunyah al-ẓāhirah al-mahsūṣah*). Al-Rāzī membuktikan pendapatnya itu dengan akal dan wahyu. Adapun 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”, maka “aku/saya” merujuk kepada satu esensi (zat) yang khusus, dan tidak banyak.⁸⁴ Dengan penjelasan yang seperti ini dapat dipahami bahwa struktur jiwa menurut al-Rāzī berbeda dengan badan. Sebab itu, kebanyakan orang sepakat bahwa jiwa akan tetap abadi meskipun badan telah mati.

⁸³ Sāmih Daghim, *Mausū'ah Muṣṭalah al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi* (Libanon Beirut: Maktabah Libanon Beirut, 2001), 816.

[illegible]

Apa yang disampaikan al-Rāzī dan yang dikuatkan oleh Ibn Khaldun ini berbeda sama sekali dengan yang disampaikan oleh B. F. Skinner, psikolog konvensional aliran behaviorisme yang menyatakan bahwa kepribadian seseorang itu ditentukan oleh rangsangan dan lingkungannya. Dalam kaitan ini, Skinner menyatakan bahwa “meniadakan kekerasan merupakan tindakan terpuji dan ideal yang bisa dikerjakan melalui kontrol dengan merubah situasi dan kondisi lingkungan”.⁸⁷

⁸⁶ Ibn Khaldun, *Muqadimah Ibn Khaldun wahiya Muqadimah al-Kitāb al-Musamma Kitāb al-Ibar wa al-Dīwan al-Mubtada' wa al-Khabar* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1971), 459.

⁸⁷ B. F. Skinner, *Behaviour is Shaped by Positive and Negative Reinforcement in The Psychology Book* (London: Dorling Kindersley, 2011), 81.

⁸⁸ Syahril Syam, *The Secret of Attractor Factor Mengetahui Rahasia Law of Attraction untuk Mendapatkan Apa pun yang Anda Inginkan* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), 121.

Dalam perspektif teori jiwa al-Rāzī, perilaku negatif dapat diselesaikan dengan cara memberikan serangkaian latihan. Pendiisiplinan diri dan beberapa latihan spiritual menurutnya dianggap sebagai langkah tepat untuk merubah sikap dan perilaku negatif menuju sikap dan perilaku positif. Dengan melakukan amal baik, mengingat akan kehadiran Tuhan, membaca al-Qur'an, mendengarkan nasehat-nasehat yang baik secara terus menerus akan berdampak pada wujudnya jiwa yang bersih, kuat dan tenang.⁸⁹ Inilah beberapa titik perbedaan psikologi aliran behavioris dengan teori jiwa perspektif pemikiran al-Rāzī.

⁸⁹ al Rāzī, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Sādis, 101.

[illegible]

Kajian keilmuan yang memusatkan perhatian pada dimensi jiwa (al-nafs) melalui pengamatan terhadap gejala-gejala yang tampak pada kepribadian atau pola pikir, sikap dan perilaku yang berasaskan pada ajaran Islam, bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam seperti inilah sejatinya yang dimaksud peneliti sebagai psikologi Islam model al-Rāzī. Selain itu, psikologi Islam model al-Rāzī ini tidak saja memfokuskan perhatiannya pada kajian yang bersifat empiris saja, tetapi juga mengedepankan aspek non empiris metafisis melalui penguatan spiritualitas jiwa yang selama ini ditinggalkan oleh psikolog modern untuk menghantarkan kesejahteraan dan kebahagiaann hidup. Psikologi Islam adalah psikologi yang berbeda sama sekali dengan psikologi yang dikenalkan oleh Negara-negara Barat. Sebab, perbedaan antara keduanya sangat tampak dalam banyak hal, termasuk di dalamnya masalah sumber dan metodologinya.⁹¹

⁹¹ Sāmih ‘Atif al-Zaini, *Ilmu al-Nafs Ma’rifat al-Nafs al-Insāniyyah fī al-Kitāb wa al-Sunah al-Juz I* (al-Libanon Beirut: Dar al-Qutāb al-Lubnāni, 1991), 20.

Dalam hal ini, al-Rāzī menjelaskan bahwa pada pertama kali diciptakannya jiwa, ia bebas dari pengetahuan, tetapi setelah itu kemudian Tuhan memberikannya pendengaran, penglihatan. Dengan indera yang diberikan kepadanya itu, berarti pada saat yang sama, Tuhan telah memberikan kepadanya pengetahuan. Ketika anak mendengar secara berulang-ulang, maka tergambar dalam angan-anganya adalah substansi apa yang ia dengar. Begitu juga halnya ketika anak tersebut melihat sesuatu secara berulang-ulang, maka tergambar olehnya bahwa yang dilihat itu adalah sesuatu.⁹³

⁹² al-Rāzi, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa al-Sarḥ qowāhumā*, ٥.

[illegible]

Meskipun demikian, lanjut al-Rāzī, setiap sesuatu yang diketahui oleh manusia secara khusus wajib baginya mengatakan bahwa jiwa itu berpihak, dengan tolak ukur kekhususannya, padahal sesungguhnya tidak demikian. Dengan demikian telah jelas bahwa sejatinya jiwa manusia itu bukanlah hal yang berpihak. Selain itu, al-Rāzī juga mengungkapkan bahwa yang dimaksud dengan jiwa adalah sesuatu yang merujuk kepada setiap ungkapan individu yang menyebut dirinya dengan sebutan “saya”. Bila disebut esensinya secara khusus dengan ungkapan “saya” maka yang disebut dengan ungkapan itu adalah satu dan bukan hal yang banyak.⁹⁴ Apa yang diungkapkan al-Rāzī dalam ensiklopedinya itu ia tegaskan kembali dalam kitabnya yang lain, bahwa jiwa adalah substansi yang berbeda dari badan.⁹⁵

si Jiwa

telah disebutkan dalam pengertian jiwa

na bahwa yang disebut dengan *jauhar* (esensi)

telah disebutkan dalam pengertian jiwa bahwa yang disebut dengan *jauhar* (esensi) dari badan terpisah secara esensial dan beraturan dan instruksi.⁹⁶ Batasan pengertian esensi pada saat yang sama oleh al-Rāzi juga disebut se-

⁹⁶ al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarh Qowāhuma*, 32-33.

Sebab, dalam menjelaskan tentang *māhiyah* (substansi) *al-nafs* ini al-Rāzī menyebutkan bahwa sesungguhnya yang disebut setiap orang dengan ungkapan “saya telah datang” kemudian juga mengatakan lagi “saya telah pergi”, “saya telah mendengarkan”, “saya telah memahami”, “saya telah mengerjakan sesuatu”, dan begitu seterusnya, sesungguhnya substansi saya itu bukan merupakan bangunan yang tampak oleh panca indera. Tetapi sejatinya merujuk pada suatu ungkapan yang masuk ke akal dan yang keluar daripadanya atau sesuatu yang bisa berpindah. Ungkapan yang masuk ke akal itu bisa dibedakan menjadi beberapa bagian: *pertama*, kita bisa mengatakan bahwa jiwa itu satu. Ketika jiwa itu dikatakan satu, maka dapat pula disampaikan bahwa jiwa itu berbeda dari badan, dan dari setiap yang satu itu terdiri dari beberapa bagian. Bagian pertama, seperti ungkapan kita, bahwa jiwa itu satu.⁹⁸

⁹⁷ Dalam mendefinisikan antara esensi jiwa dan substansi jiwa al-Razi tidak secara tegas membedakan keduanya, ketika ia menjelaskan tentang *jauhar al-nafs* pada saat yang sama ia sejatinya juga menjelaskan tentang pengertian *mahiyah al-nafs* dengan penjelasan yang sama. Contoh ketika ia menjelaskan tentang substansi dengan menggunakan kata jiwa itu ‘satu’ maka kata yang ‘satu’ itu ia sebut sebagai ‘suatu yang berbeda dari badan’, yaitu ‘esensi jiwa’ itu sendiri. Ibid.

[illegible]

Jika dikatakan, untuk tidak mengatakan sesuatu yang ditunjuk itu adalah satu, berarti yang ditunjuk itu lebih dari satu atau dalam jumlah yang banyak. Dengan demikian, tidak bisa mengatakan bahwa yang diungkapkan ini adalah salah, tetapi apa yang ditunjukkan itu adalah benar-benar “saya” bisa diketahui secara pasti bahwa itu adalah satu. Adapun apakah sesuatu yang dikatakan satu itu benar-benar satu, atau satu terdiri dari yang banyak atau dia adalah memang hanya satu dirinya sendiri dan *dzatnya* saja, sesungguhnya tidak perlu diterangkan sama sekali.⁹⁹

⁹⁹ Ibid.

Dengan penjelasan dan pembuktian empiris mengenai substansi jiwa yang seperti itu dapat ditarik pesan bahwa sekali lagi substansi jiwa itu berbeda dari badan terpisah secara esensial dan tergantung padanya secara pengaturan dan intruksi. Seluruh anggota badan adalah alat bagi jiwa dalam melaksanakan tugasnya. Dalam pada itu pula, perlu mengingat kembali tentang apa yang telah disampaikan oleh al-Qur'an di atas mengenai pengertian jiwa yang memiliki beragam makna; yakni jiwa dalam arti *al-qalb*, *al-'aql* dan *al-rūḥ*. Semua istilah yang empat itu menurut al-Rāzī merupakan representasi tunggal yaitu *al-nafs* atau jiwa,¹⁰¹ hanya peran dan fungsinya yang berbeda.

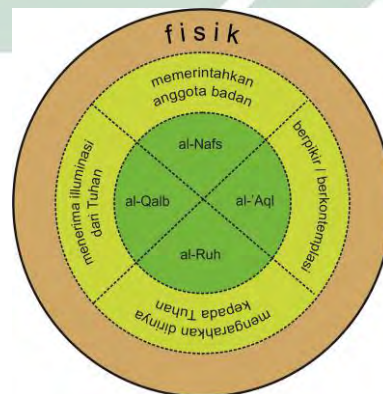
¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ al-Rāzi, *Mausū'ah Mustalahāt al-Imām Fakhr al Dīn al-Rāzi*, 589.

¹⁰² al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarh Qowāhuma*, 87.

¹⁰³ Rāzi, *Yas'alūnaka 'An al-Rūh*, 26.

Peran *al-qalb* kata al-Razi adalah menerima iluminasi atau cahaya dari Tuhan. Hal yang hampir sama juga dilakukan oleh jiwa atau *al-nafs* itu sendiri yang berperan untuk menggerakkan seluruh anggota badan.¹⁰⁴ Meski masing-masing berbeda dari badan, terpisah secara esensial, memiliki peran dan fungsi yang berbeda, tetapi semuanya dalam melaksanakan aktifitasnya tidak dapat berpisah dari badan. Untuk mengetahui lebih jelas tentang keempat istilah *al-nafs*, *al-qalb*, *al-aql* dan *al-rūh* dengan segala peran dan fungsinya dapat dilihat pada gambar 4.1, berikut: Pada gambar 4.1, di bawah ini tampak bahwa *al-nafs* memiliki peran sentral, yaitu memerintahkan anggota badan, sementara *al-aql* memiliki tugas atau peran yang berbeda yaitu untuk berpikir atau berkontemplasi hingga mendapatkan ilmu, berbeda dengan peran dan tugas yang dimainkan oleh *al-qalb*. *Al-qalb* memiliki peran untuk menerima cahaya atau iluminasi dari Tuhan, dan keempat yaitu *al-rūh* memiliki peran tersendiri yaitu untuk menggerakkan dirinya dekat kepada Tuhan.



Gambar 4.1, Substansi Jiwa
Model Fakhr al-Dīn al-Rāzī

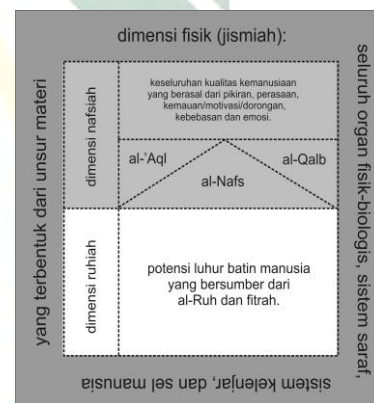
¹⁰⁴ al-Rāzi, *Mausū'ah Muṣṭalahāt al-Imām Fakhr al Dīn al-Rāzi*, 589. Baca juga Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas* (Jakarta: Penerbit Mizan, 1998), 94. Lihat Mulyadi Kartanegara, *Islam Buat Yang Pingin Tau* (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2007), 36-37.

Berbeda dengan aliran psikologi konvensional yang telah menceraiberaikan bahkan telah menenyapkan dimensi *al-rūḥ* dari kehidupan manusia. Dalam perspektif psikologi Islam, tidak satupun aliran psikologi konvensional yang menyentuh dimensi *al-rūḥ* ini. Memang tidak dipungkiri dan niscaya diakui bahwa aliran psikologi konvensional telah berhasil menjelaskan sebagian dimensi manusia seperti aspek *jismiyah* dan *nafsiyah*: keseluruhan kualitas kemanusiaan yang berasal dari pikiran, perasaan, kemauan atau motivasi, kebebasan, emosi

yang bersumber dari *al-‘aql*, *al-qalb* dan *al-nafs*.¹⁰⁵ Tetapi yang perlu digarisbawai adalah bahwa semua aliran psikologi konvensional seperti telah dijelaskan dalam maqadimah penelitian ini, tidak ada satupun yang menyentuh dimensi *al-rūḥ* yang menjadi esensi manusia yang sesungguhnya. Sehingga dengan demikian, jika digambarkan melalui pola matrik, maka tidak ada ruang *al-rūḥ* dalam aliran psikologi konvensional, hal ini jelas sekali sisi perbedaan objek kajiannya dengan psikologi Islam, seperti yang tampak pada gambar 4.2, dan 4.3, sebagai berikut:



Gambar 4.2, Dimensi Psikologi Konvensional
Model: William James, Sigmund Freud,
B. F. Skinner Abraham Maslow dll.



Gambar 4.3, Dimensi Psikologi Islam
Model: Al-Kindi, Ibn Sina al-Ghazali,
Fakhr al-Dīn al-Rāzī dll.

Dalam gambar 4.2, dan 4.3, ini tampak sekali perbedaan keduanya, bahwa pada gambar psikologi konvensional tidak terdapat ruang *al-rūh* seperti yang tampak pada gambar 4.2,. Pada gambar 4.2, tersebut hanya dimensi jismiyah dan nafsiyah yang tampak, tidak terlihat sama sekali dimensi *al-rūh*. Sementara pada gambar 4.3, tampak dimensi *al-rūh* memiliki ruang tersendiri dan bahkan menjadi

¹⁰⁵ Mengenai cakupan yang masuk pada wilayah dimensi *jismiyah* dan *nafsiyah*, lebih lengkapnya lihat Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 61-89.

Integrasi dan interkoneksi di sini dimaksudkan sebagai upaya mengambil dari sisi-sisi positif dan menjauhkan dari sisi yang negatif daripadanya. Ada beberapa nilai „positif” yang terdapat dalam aliran psikologi konvensional yang belum dikuasai oleh psikolog Muslim, seperti keberhasilannya dalam menggunakan metodologi untuk melakukan pendekatan terhadap dimensi *jismiyah* dan dimensi *nafsiyah*. Pada titik metodologi inilah sesungguhnya yang perlu segera disadari oleh para penggiat psikologi Islam untuk bangkit mengejar ketertinggalan yang selama ini menjadi problem kendala.

[illegible]

Dalam penjelasan tentang instrumen penciptaan manusia di atas, disebutkan bahwa setelah ditiupkan *al-rūḥ* kepada manusia, Allah kemudian menyuruh kepada malaikat untuk bersujud kepadanya. Perintah Allah kepada malaikat bersujud kepada manusia ini, menurut al-Rāzī seperti telah dijelaskan di atas, memiliki alasan yang kuat, yaitu sebagai bentuk penghormatan makhluk kepada roh manusia itu sendiri. Sebab roh yang ditiupkan Allah kepada manusia itu adalah roh ciptaanNya.

[illegible]

Apa yang disampaikan Iqbal dan yang dikuatkan oleh Zainuddin Fananie tersebut memberikan isyarat bahwa ketika orang tidak beriman atau kufur, maka bisa dipastikan seluruh apa yang dimilikinya termasuk pengetahuannya akan sirna tidak mampu menghantarkannya pada makna hidup yang sesungguhnya. Jika pun mereka tampak berhasil maka sejatinya keberhasilan itu belum mampu menghantarkan kepada tujuan hidup yang sesungguhnya yaitu menuju kepadaNya. Inilah salah satu arti pentingnya makna *al-rūḥ/al-nafs* dalam kajian psikologi Islam model al-Razi yang bisa menjelaskan seluruh realitas hidup manusia.

¹⁰⁷ R. Zainuddin Fananie, *Pedoman Pendidikan Modern* (Jakarta: Fananie Senter, 2010), 21.

Tampaknya pola integrasi yang pertama jauh lebih sulit dari yang kedua. Sebab, antara psikologi konvensional dan psikologi Islam masing-masing telah memiliki karakter yang khas; baik dari ontology, epistemology dan aksiologinya. Jika pun ketiga paradigma keilmuan itu salah satu atau semuanya dipaksakan untuk digabungkan maka mesti ada salah satu yang terkalahkan. Sebab bagaimana mungkin sesuatu yang telah jelas sudah berbeda disatukan menjadi bentuk tunggal, pada titik inilah sejatinya problem integrasi itu muncul. Dan akan lebih bermasalah lagi jika pola integrasi yang ketiga itu dipraktikkan dalam kajian atau pengembangan psikologi Islam. Sebab, ketika ada ayat al-Quran maupun hadith Nabi yang dipandang sesuai bisa disandingkan dan dipakai sebagai justifikasi, tetapi jika tidak ada yang sesuai, berarti pada saat yang sama telah ditiadakan dan dinafikannya. Dalam arti yang lain, pola ini akan memberlakukan pencomotan ayat-ayat yang dianggap sesuai saja, sementara ayat-ayat al-Qur'an yang tidak sesuai, tidak dianggap lagi ada. Titik ini pulalah yang terus

Kendati beberapa pihak menemukan kendala dalam langkahnya melakukan integrasi, dengan segala kelebihan dan kekurangannya, upaya ini patut diberikan apresiasi. Karena dengan segala kekurangan yang ada padanya, masih jauh lebih baik dan positif jika dibanding dengan mereka yang tetap dan terus menerus menggunakan secara bulat-bulat apa adanya dari psikologi konvensional. Dengan model integrasi, secara perlahan umat akan mulai mengenal psikologi Islam di tengah-tengah hegemoni psikologi konvensional. Jika pola integrasi ini bisa dilakukan dengan baik dan adil, maka pada saatnya umat Islam akan mampu mengenal dan kembali menggunakan psikologi Islam sebagaimana ia pernah menjadi rujukan yang bisa menghantarkan Islam pada jaman keemasannya. Dan jika psikologi Islam telah mampu bangkit kembali mewarnai seluruh sendi-sendi kehidupan, maka kepribadian yang baik akan bisa menjadi kenyataan dan karakter yang bisa dibanggakan. Kepribadian yang baik akan terlihat dengan jelas dari gejala-gejala jiwa yang tampak pada pola sikap dan pola perilaku.

Untuk mengetahui b

sby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uins

Al-Rāzī mencontohkan bahwa bentuk kepala, merupakan standar manusia untuk mengetahui inderanya yang lain. Karena kepala merupakan tempat pusatnya kegiatan; menghafal, berpikir, berdzikir dan lain-lain. Selain itu, kepala merupakan anggota badan yang sempurna dari yang tampak pada kebiasaan manusia. Oleh karenanya apa yang ditampakan oleh kepala dapat diketahui kebiasaanya secara sempurna pula. Apa yang tampak pada kepala menunjukkan kuatnya bukti akan kebiasaan batinnya.¹¹⁰ Kata al-Rāzī misalnya, kondisi wajah merupakan bukti kuat untuk mengetahui akhlaq batinnya; orang pemalu memiliki warna wajah yang khusus, demikian dengan mereka yang takut juga memiliki kondisi wajah yang khusus, yang marah memiliki warna tersendiri, yang senang dan sedih semua bisa diketahui melalui tanda-tanda warna wajahnya dan kesemua warna wajah yang tampak merupakan bukti kuat akhlaq batinnya.

¹¹⁰ Ibid., 82.

Anggota badan yang lain yang bisa dijadikan alat untuk mengetahui kebiasaan manusia adalah melalui mata. Jika mata sedang bergerak atau berkedip secara lemah, hal itu menunjukkan bahwa yang bersangkutan sedang panas, tetapi kalau kedipnya berat maka hal itu menunjukkan bahwa ia sedang dingin. Selanjutnya, masih kaitannya dengan mata, kata al-Rāzī, bahwa mata yang terus mengeluarkan air tandanya sedang panas, sementara jika mata tidak mengeluarkan air tandanya dingin, tetapi kalau airnya penuh berarti memang airnya banyak.¹¹² Dengan melihat tanda-tanda yang ada pada kondisi fisik, al-Rāzī berkeyakinan bahwa untuk mengetahui kondisi otak dapat dipahami dengan melihat melalui bagian yang tampak pada bentuk mata, lidah, wajah, kerongkongan, kedua bahu, leher dan lenganya.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid. 66.

¹¹² Ibid. 66.

a. Perbedaan individu terkait dengan jiwa rasional.

Selain itu, lanjutnya manusia juga memiliki ilmu yang dapat memperbaiki kesalahannya, sehingga ia bisa menjadi sempurna. Namun mereka yang sampai pada tahapan ini masih sangat jarang sekali, bahkan kebanyakan masih memiliki kekurangan. Dari tahapan ilmu yang dimiliki manusia, ada tipe yang telah sampai

[illegible]

“Pertama, manusia terkadang mampu memperoleh seluruh ilmu dengan sempurna, tetapi yang sampai pada tahapan ini masih sedikit sekali dan ada juga yang tidak mampu memperolehnya, untuk mereka yang seperti ini justru yang paling banyak. Mereka yang seperti ini pun tahapannya sangat beragam. Ada yang menguasai ilmu mantiq dan teknik sipil tetapi mereka tidak mampu dalam bidang nahwu dan sorof, bahkan ada yang sangat menguasai ilmu teknik bangunan tetapi ia lemah dalam berhitung padahal kedua disiplin ilmu itu berdekatan. Kedua, ada tipe manusia yang sangat cepat dalam menghafal dan lambat lupanya atau hilangnya. Orang yang seperti ini adalah mereka yang terhormat. Di antara mereka ada juga yang lambat menghafal dan cepat lupa, mereka itu adalah orang yang lemah. Dan ada lagi mereka yang cepat menghafal dan cepat lupa atau lambat dalam menghafal dan lambat lupanya, mereka adalah orang-orang pertengahan. Dan ketiga, ada tipe orang yang mampu memahami sesuatu dengan baik dan benar tetapi ada juga yang sebaliknya”.¹¹⁸

¹¹⁷ Ibid.

[illegible]

Hal yang sama juga terjadi pada kesemangatan, kemalasan, kelambatan bertindak dan barkata-kata. Yang perlu diketahui selanjutnya kata al-Rāzī adalah jika hati dan otak dalam keadaan normal, maka tindakan-tindakannya akan muncul dalam keadaan yang lebih baik dan bebas dari kelebihan dan kekurangan. Tetapi jika keduanya tidak normal maka keadaanya bertambah panas dan kelabilan menjadi lebih meningkat. Dalam keadaan yang semakin dingin, sifat pengecut dan ketakutan meningkat dan keberanian menjadi berkurang.¹¹⁹ Jadi, dengan memperhatikan kondisi hati yang terkadang bisa panas, dingin dan tidak normal seperti itu dapat ditarik pesan bahwa semakin pandai seseorang dalam mengendalikan hatinya, maka semakin baik pula tindakannya.

Dalam kondisi yang seperti ini, menurut al-Rāzī jika hati sangat panas dan otak normal, maka otak yang normal akan mencegahnya untuk emosi secara berlebihan meskipun emosi menguasai hati. Sebaliknya, jika hati seseorang tidak

[illegible]

Dengan gambaran ringkas mengenai perbedaan individu yang terkait dengan jiwa rasional, emosi hati, dan shahwat jantung itu setidaknya dapat disampaikan bahwa apapun keadaan ataupun kondisi fisik seseorang, masing-masing memiliki karakter yang berbeda dari yang lain. Artinya, meskipun tidak sepenuhnya benar apa yang disampaikan al-Rāzī itu, tetapi setidaknya ada juga yang bisa dipertimbangkan kebenarannya. Dan jika demikian realitasnya yang terjadi, maka sejatinya kepribadian orang itu salah satu faktornya juga dapat dilihat dari kondisi fisik yang tampak. Dengan demikian, maka selain faktor jiwa sebagai salah satu penentu pembentukan kepribadian seseorang masih ada lagi faktor lain yang bisa dijadikan pertimbangan, yaitu fisik yang tampak. Kendati demikian faktor jiwa dengan segala potensinya tetap menjadi faktor pertama yang menentukan baik dan buruknya kepribadian.

Dalam ensiklopedinya, al-Rāzī menjelaskan bahwa manusia memiliki *al-quwa* atau potensi yang besar yang memiliki batasan pengertian beragam. Di antara pengertian potensi yang dijelaskan dalam ensiklopedi tersebut adalah sumbernya perubahan dari satu bentuk kepada bentuk yang lain. Al-Rāzī tidak menyebutkan bahwa perkataan *al-quwa* merupakan subjek yang mengerjakan pekerjaan dan bukan pula yang dikenai pekerjaan oleh yang mengerjakan, tetapi

Al-Rāzī juga menjelaskan bahwa yang disebut dengan potensi adalah sentralnya perubahan dari satu kondisi ke kondisi yang berbeda. Ia merupakan sumber dari seluruh aktifitas yang berbeda-beda.¹²³ Jika potensi merupakan sentral dari segala aktifitas, maka ia sejatinya tidak bisa dipisahkan dari apa yang disebut dengan jiwa, karena jiwa merupakan sentral dari segala aktifitas manusia. Jika perkataan potensi itu kemudian disandingkan dengan perkataan jiwa, maka penggabungan antara keduanya sejatinya dapat dimaknai sebagai sumber perubahan atau sumber aktifitas. Dalam konteks ini al-Rāzī menjelaskan bahwa potensi jiwa itu ada tiga; potensi tubuh-tumbuhan, potensi hewan dan potensi insan.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menyebutkan bahwa sesungguhnya fisik manusia itu memiliki kondisi panas dan lembab. Kondisi panas yang bercampur kelembaban dapat menimbulkan naiknya bagian-bagian uap. Dampaknya dari kondisi tersebut terjadi kekeringan dan mengakibatkan kerusakan di dalam tubuh. Kemudian, lanjut al-Rāzī Allah memberikan potensi *nutrisi* yang dapat mengubah bahan makanan menjadi materi yang hampir sama dengan materi fisik ke dalam tubuh

¹²³ Ibid., 592.

Potensi tumbuh-tumbuhan ini merupakan potensi yang paling rendah tahapannya. Dikatakan rendah karena ia berpotensi banyak untuk makan, minum, tumbuh dan berkembang tanpa memiliki perasaan. Kendati demikian ia sangat dibutuhkan karena dengannya manusia mampu melaksanakan kegiatan-kegiatannya. Tanpa fisik yang tumbuh dan berkembang manusia sulit untuk melaksanakan tugas-tugasnya. Dari potensi nutrisi itu manusia bisa berubah dari fisik yang semula kecil menjadi tumbuh dan berkembang hingga menjadi besar sehingga mampu melaksanakan aktifitas yang bersekala besar.

Al-Rāzī membagi potensi hewan ini menjadi dua; yaitu potensi penggerak dan potensi persepsi. Pertama, potensi penggerak adalah potensi yang dapat menggerakkan dan memicu sebuah aktifitas. Potensi penggerak ini menurutnya menggerakkan otot-otot yang ada di dalam fisik. Sementara yang disebut dengan potensi pemicu adalah potensi yang dapat mendorong dan menggerakkan dengan beberapa syarat. Di antara syarat-syarat itu adalah keinginan yang kuat dan kecenderungan yang kuat. Keinginan yang teguh berakar dari shahwat berkaitan dengan potensi adaptasi atau bersumber dari sifat *al-ghaḍab* (kemarahan) yang berkaitan dengan dorongan-dorongan. Adapun *al-gdhadab* berasal

¹²⁴ al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarh Qowāhuma*, 75-76.

c. Potensi insan

Menurut al-Rāzī potensi teoritis memiliki empat tingkatan yang berbeda. Pertama, adalah tingkatan *al-ḥayulani* atau yang disebut akal potensial. Tingkatan potensi teoritis model ini menurut al-Rāzī adalah tingkatan akal pada anak-anak yang masih bebas dari semua pengetahuan dan informasi. Namun demikian ia siap menerima informasi.

[illegible]

Ketiga, akal aktual. Akal aktual adalah proses memperoleh ilmu yang dipelajari dengan cara utuh dan sempurna, tetapi ilmu tersebut tidak hadir di akalnya. Ia bisa hadir sewaktu-waktu ketika dibutuhkan tanpa susah payah. Tahapan keempat, adalah akal *mustafad*. Manusia akan sampai pada tahapan ini jika ilmu hadir secara aktual (ilmu yang dimilikinya telah menghantarkan pemiliknya mampu melaksanakan suatu tindakan) dengan memancar secara utuh, sempurna dan tepat. Jika jiwa manusia sampai pada tingkatan ini berarti ia telah mencapai tingkatan manusia yang paling tinggi, sama dengan tingkatan malaikat yang pertama.¹²⁸

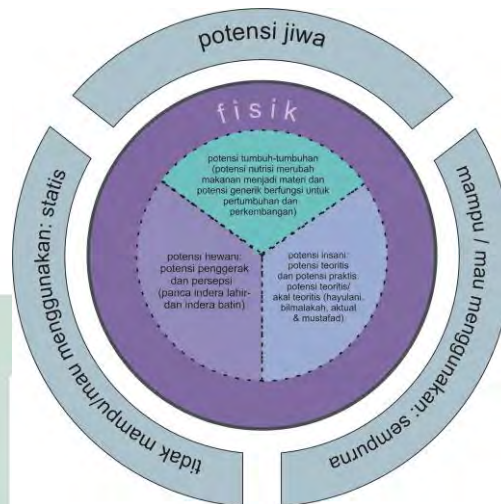
¹²⁸ Ibid., 280.

n musuh, maka kerajaan akan aman, bisa ber
kan hilang, tetapi jika raja tidak mampu melawan
kan hancur, negerinya akan dikuasai dan didudu
hancur.¹²⁹ Dengan demikian menjadi jelas bahwa
menurut al-Rāzī memiliki keterkaitan yang sanga
pada kesempurnaan jika mendapatkan perhatian
nya akan rusak jika dibiarkan dan tidak perna
gupan seseorang dalam memberikan perhatian ter
a perubahan besar terhadap kualitas jiwa. Sebab itu
seseorang dalam memberikan perhatian terhadap keb

n musuh, maka kerajaan akan aman, bisa ber
kan hilang, tetapi jika raja tidak mampu melawan
kan hancur, negerinya akan dikuasai dan didudu
hancur.¹²⁹ Dengan demikian menjadi jelas bahwa
menurut al-Rāzī memiliki keterkaitan yang sanga
pada kesempurnaan jika mendapatkan perhatian
nya akan rusak jika dibiarkan dan tidak perna
gupan seseorang dalam memberikan perhatian ter
a perubahan besar terhadap kualitas jiwa. Sebab itu
seorang dalam memberikan perhatian terhadap keb

n musuh, maka kerajaan akan aman, bisa ber
kan hilang, tetapi jika raja tidak mampu melawan
kan hancur, negerinya akan dikuasai dan didudu
hancur.¹²⁹ Dengan demikian menjadi jelas bahwa
menurut al-Rāzī memiliki keterkaitan yang sanga
pada kesempurnaan jika mendapatkan perhatian
nya akan rusak jika dibiarkan dan tidak perna
gupan seseorang dalam memberikan perhatian ter
a perubahan besar terhadap kualitas jiwa. Sebab itu
seseorang dalam memberikan perhatian terhadap keb

Dalam gambar 4.5, di atas tampak bahwa potensi tumbuh-tumbuhan memiliki tugas untuk merubah makanan menjadi materi untuk pertumbuhan dan perkembangan. Sementara pada potensi hewan tampak bahwa potensi ini bertugas untuk menggerakkan panca indra, baik indra lahir maupun indra batin sehingga bisa mempersepsi semua sketsa indrawi. Kemudian pada potensi insan tampak bahwa ia memiliki tugas untuk memperoleh gambar yang abstrak dan memperbaiki kepentinganya. Kedua tugas potensi insan ini, oleh al-Rāzī diterangkan melalui potensi teoritis dan praktis. Apa yang disampaikan al-Rāzī tentang potensi jiwa yang seperti itu dikuatkan kembali oleh Ibn Taimiyah meskipun dengan bahasa yang agak berbeda. Menurutnya, manusia atas kebijaksanaan Allah diberi dua potensi; potensi kemalaikatan dan potensi kebinatangan. Potensi kemalaikatan adalah potensi yang berkembang dari emanasi



Gambar 4.5, Potensi Jiwa Model al-Rāzī

Dalam gambar 4.5, di atas tampak bahwa potensi tumbuh-tumbuhan memiliki tugas untuk merubah makanan menjadi materi untuk pertumbuhan dan perkembangan. Sementara pada potensi hewan tampak bahwa potensi ini bertugas untuk menggerakkan panca indra, baik indra lahir maupun indra batin sehingga bisa mempersepsi semua sketsa indrawi. Kemudian pada potensi insan tampak bahwa ia memiliki tugas untuk memperoleh gambar yang abstrak dan memperbaiki kepentinganya. Kedua tugas potensi insan ini, oleh al-Rāzī diterangkan melalui potensi teoritis dan praktis. Apa yang disampaikan al-Rāzī tentang potensi jiwa yang seperti itu dikuatkan kembali oleh Ibn Taimiyah meskipun dengan bahasa yang agak berbeda. Menurutnya, manusia atas kebijaksanaan Allah diberi dua potensi; potensi kemalaikatan dan potensi kebinatangan. Potensi kemalaikatan adalah potensi yang berkembang dari emanasi

Artinya, potensi kemalaikatan selalu mendorong kepada kebaikan, sementara potensi kebinatangan selalu memotivasi kepada kemaksiatan. Kebaikan dan kemaksiatan sangat tergantung kesanggupan masing-masing individu dalam memperhatikan kepentingannya. Jika perhatiannya terhadap Tuhan besar maka ia akan selalu menengadah ke alam ruhani. Sebaliknya jika ia lalai, maka kemaksiyatan akan terus berkembang. Sebab yang demikian itu sejatinya di dalam jiwa manusia terdapat potensi yang disebut dengan potensi spiritualitas. Para ahli otak menyebutnya sebagai *god spot* yang bisa dilihat di salah satu tempat otak manusia. Potensi ini merupakan fitrah (bawaan manusia) yang membuat manusia memiliki hati yang sama.¹³¹

¹³⁰ Syaikh Waliullah al-Dihlawi, *Hujjah Allah al-Balighah*, alih bahasa Nurdin Hidayat (Jakarta: PT Scrambi Ilmu Semesta, 1996), 87.

¹³¹ A. Haris, *Renungkan Hidupmu Sebelum Maut Menjeput* (Jakarta: Mizan Publika, 2008), 57.

Selain menjelaskan tiga tingkatan jiwa seperti itu, al-Rāzī juga menerangkan bahwa jiwa manusia juga memiliki tiga tingkatan yang lain yaitu; jiwa yang selalu mendorong kepada keburukan atau *al-nafs al-‘ammārah*, jiwa yang selalu menyesal atau *al-nfas al-lawwāmah* dan jiwa yang tenang atau *al-nafs al-mutma’innah*.

Menurut al-Rāzī, para *ahli al-hikmah* berbe-

¹³⁴ al-Rāzī, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātīh al-Ghaib*, al-Mujalad al-Sadis, 3802.

Yang dimaksud dengan jiwa yang selalu menyesal adalah jiwa yang *shirik* yaitu jiwa yang menjadikan tuhan selain Allah. Al-Rāzī membedakan antara jiwa yang tercela dengan jiwa yang menyesal. Bagi al-Rāzī jiwa yang tercela adalah jiwa yang selalu melakukan perbuatan buruk dan menyimpang, sementara yang disebut dengan jiwa yang menyesal adalah jiwa yang telah melakukan perbuatan buruk dan menyimpang tetapi ia selalu bertanya-tanya tentang alasan mengapa dirinya melakukan perbuatan buruk dan menyimpang?, apa yang membawanya pada perbuatan buruk?, dan apa manfaat dari perbuatan buruk? Padahal keburukan itu semua bisa mendatangkan bahaya dirinya. Jiwa yang selalu bertanya-tanya seperti ini oleh al-Rāzī disebut sebagai jiwa yang menyesal.¹³⁶

Dengan penjelasan yang seperti itu, al-Rāzī beralasan bahwa yang menyebabkan jiwa menyesal itu karena ada beberapa faktor hingga menjadikan diri itu menyesal. Di antara faktor yang mengakibatkan seseorang itu menyesali perbuatannya, adalah karena terdapat dua puluh lima tugas dan tanggungjawab yang tidak mampu dikerjakan dan dihindarkan dengan baik oleh dirinya, hingga

¹³⁵ Samih 'Atif al-Zaini, *Makrifat al-Nafs al-Insāniah Fi al-Kitāb wa al-Sunah 'Ilm al-Nafs al-Mujalad al-Awal* (al-Misr: Dār al-Kutāb al-Misr, 1991), 135.

¹³⁶ al-Rāzī, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-sabī', 4251.

“tidak menjadikan tuhan selain Allah, tidak menyembah kecuali kepadaNya, perintah beribadah kepadaNya dan larangan beribadah selain kepadaNya. Tanggaungjawab berikutnya yang keempat adalah berbuat baik kepada kedua orang tua, tidak boleh mengucapkan kata-kata yang menyakitkan orang tua seperti ungkapan ah, mengatakan perkataan yang baik kepada kedua orang tua, mendoakan orang tua dengan doa ampunilah keduanya, merendahkan diri kepada kedua orang tua dengan penuh kasih sayang, mendoakan agar Allah mengasihani keduanya sebagaimana mereka mengasihani dirinya sewaktu kecil, sehingga tanggungjawab itu menjadi yang kesembilan. Kemudian dilanjutkan yang kesepuluh hingga keduabelas memberikan hak-hak orang yang terdekat, orang-orang miskin dan mereka yang berada di jalan Allah. Tidak melakukan perbuatan yang mubadir dan mengatakan kepada orang-orang dengan perkataan yang pantas. Juga disarankan agar tidak menjadikan tanggannya membelenggu lehernya dan mengulurkan tanggannya (meminta-minta) sehingga mengakibatkan dirinya tercela. Tidak diperbolehkan membunuh anak-anak karena takut kemiskinan, tidak boleh membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah kecuali dengan alasan yang benar. Dan barang siapa yang tebunuh dengan cara zalim maka jadikannlah orang yang mengurusnya sebagai penguasa atas dirinya. Tidak diperkenankan membunuh hingga melampaui batas, perintah memenuhi janji, dan menyempurnakan takaran jika menakar, timbanglah dengan neraca dengan cara yang benar. Selain itu, juga tidak boleh mengikuti apa saja yang tidak diketahui tentangnya, tidak boleh berjalan di muka bumi dengan sombong dan yang terakhir yang keduapuluh lima adalah tidak boleh menjadikan tuhan selain Allah.”¹³⁷

¹³⁷ Ibid. 4250.

Kendati demikian, kata al-Rāzī, ketika kedua puluh lima *al-taklīf* (tanggungan) itu telah diketahui dengan baik dan benar meskipun tidak mampu mengerjakannya dengan baik, maka ia akan memberikan manfaat dan hikmah yang besar. Menurut al-Rāzī tanggungan yang kedua puluh lima itu memiliki hikmah yang bisa disebutkan sebagai berikut: *pertama*, menekankan pentingnya seseorang itu bertauhid, mentaati semua perintah kebaikan, menjahui urusan dunia dan mendekati urusan akhirat. *Kedua*, bahwa semua hukum itu telah diperintahkan oleh semua agama dan tidak boleh dibantah apalagi dirusak. *Ketiga*, mengetahui tentang kebenaran dan melakukan kebaikan hingga mencapai kebenaran itu.

139 Ibid.

c. Jiwa yang selalu tenang.

Tingkatan jiwa yang selalu tenang adalah kondisi jiwa yang

Apa yang disampaikan al-Rāzī tentang jiwa yang tenang ini d

¹⁴⁰ Abdul Hamid Mursi, *Silsilāt Dirasāt Nafsiyah Islāmiah al-Nafs al-Mutma'innah* (al-Azhar: Dār al-Taūfiq al-Namudāji, 1983), 56.

¹⁴² al-Qur'an, 13: 28.

Dalam konteks sekarang konsep manusia bermartabat yang disampaikan al-Rāzī itu dapat dilihat dengan mudah. Manusia dewasa ini lebih cenderung berlomba-lomba untuk memenuhi kebutuhan fisik. Kehidupan hidonis lebih mudah dijumpai di berbagai tempat. Kemudahan sarana dan prasarana yang menyediakan berbagai kebutuhan harian seperti tempat-tempat kuliner yang tersebar diberbagai tempat menjadi bukti untuk memenuhi kebutuhan yang bersifat fisik itu. Dan masih banyak lagi sarana prasarana yang menjanjikan diperuntukkan untuk sekedar memenuhi hajat nafsu. Padahal semua sarana, kemudahan yang bersifat vegetative tersebut hanyalah bagian dari kenikmatan yang bersifat sementara. Semua fasilitas kemudahan tersebut tidak mampu menghantarkan manusia pada kebahagiaann yang sejati. Bahkan jika dicermati lebih dalam lagi, bisa saja menjadi penghambat untuk menjadi manusia yang bermartabat. Hipotesa ini bisa dijelaskan secara sederhana, bahwa jika manusia

¹⁴⁶ Ibid.

Dari pendapat al-Rāzī dan yang ditegaskan kembali oleh Hamka itu terdapat sebuah pesan bahwa jika individu telah memiliki ilmu dan pengetahuan yang luas maka akan mudah baginya menyempurnakan jiwanya. Selanjutnya jika jiwa telah suci, bersih maka bersih pula pengetahuan yang didapat, tetapi jika jiwanya masih kotor maka kotor pula pengetahuannya. Sebab itu, dalam perspektif teori pengetahuan al-Rāzī ini, bisa disampaikan bahwa jiwa seorang mukmin tentu berbeda dengan jiwa orang yang tidak beriman. Jiwa seorang mukmin yang sesungguhnya akan memiliki pengetahuan yang bersih dan bisa membedakan hal yang baik dan yang buruk, berbeda dengan jiwa dan pengetahuan seorang yang kafir, tentu sulit baginya untuk membedakan barang yang halal dan yang haram. Bagi mereka yang berjiwa tidak baik, maka bisa dipastikan pengetahuan yang lahir daripadanya pengetahuan yang tidak baik (tidak mampu membedakan halal haram, baik buruk, perintah dan larangan dan seterusnya) karena dengan pengetahuan itu pula seseorang bisa melakukan kebaikan dan keburukan untuk memenuhi hajat hidupnya.

Selain mempertimbangkan faktor kesempurnaan jiwa rasional melalui pengetahuan, hal penting yang tidak boleh dilupakan berikutnya adalah mengetahui dari mana sumber pengetahuan itu diperoleh. Sumber pengetahuan yang pokok bagi al-Rāzī ada tiga yaitu wahyu, akal sehat dan panca indera. Al-Rāzī menempatkan wahyu sebagai sumber pengetahuan yang pertama. Dengan

[illegible]

Bagi al-Rāzī, wahyu merupakan satu satunya cara untuk memperoleh kebenaran dan pengetahuan. Wahyu merupakan sumber pengetahuan yang dapat mengetahui hal-hal yang bersifat ghaib, suatu pengetahuan yang tidak dapat diperoleh melalui akal dan panca indera. Tuhan telah memberikan wahyu kepada para nabi pilihanNya agar manusia memperoleh berbagai pengetahuan tentang hal-hal yang bersifat ghaib seperti berita akan adanya hari qiyāmah, berita tentang para malaikat, hari pembalasan, surga neraka, qoda' dan qodar, penimbangan amal perbuatan manusia, titihan jembatan yang dari padanya akan diketahui amal baik dan buruk seseorang dan masih banyak lagi berita-berita yang ghaib. Semua telah tertera secara jelas dalam al-Qur'an yang diwahyukan itu. Menurut al-Rāzī bagi seorang mukmin wajib hukumnya untuk mempercayai berita-berita tentang hal-hal yang ghaib yang datang dari wahyu Tuhan itu. Dan tidak mungkin seseorang mengetahui hal-hal yang ghaib kecuali berita dari wahyu Tuhan. Karena yang mengetahui hal-hal yang ghaib hanya Dia Tuhan Yang Maha Tahu.¹⁴⁹

¹⁴⁹ *al-Rāzī Tafsir al-Kabir, al-Mujalad al-Awwal*, 207.

Selain kedua sumber pengetahuan yang disebutkan diatas, al-Rāzī juga menyatakan bahwa panca indera¹⁵² merupakan alat untuk memperoleh pengetahuan sebagaimana yang digunakan oleh sumber ilmu pengetahuan modern. Dengan indera yang dimiliki manusia dapat mendengar, melihat, merasa, mencium dan menyentuh yang daripadanya ia memperoleh pengetahuan yang banyak. Hampir bisa dipastikan bahwa tanpa indera kelima itu manusia tidak akan mungkin mendapatkan pengetahuan apapun. Karena sesungguhnya manusia itu lahir tanpa pengetahuan, tetapi dengan indera yang diberikan kepadanya manusia mendapatkan pengetahuan itu. Sebab itu, menurut al-Rāzī barang siapa yang kehilangan satu indera saja, maka ia telah kehilangan satu pengetahuannya.¹⁵³

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵² Panca Indra terdiri dari dua yaitu indra eksternal; sentuh, raba, rasa, dengar dan lihat. Dan indra internal meliputi: representasi (gambaran), estimasi (perkiraan, perhitungan, pengkalkulasian), retensi (ingatan), recolasi (imbas kembali) dan hayalan. Atau bisa juga disebut dengan istilah indra batin yaitu: fantasi, imajinasi, hayalan, hafalan dan fikiran.

[illegible]

Dari sumber pengetahuan ini dapat disampaikan secara ringkas bahwa sumber pengetahuan itu terdiri dari tiga; wahyu, akal sehat dan panca indra, eksternal dan internal dan kabar gembira baik dari otoritas al-Qur'an maupun hadith nabi serta pendapat para ulama. Setelah faktor pengetahuan dan sumber pengetahuan menjadi hal penting yang perlu dipertimbangkan dalam upaya manggapai harkat dan martabat seseorang, faktor kesediaan, kemauan dan kesalehan individu merupakan kunci yang tidak boleh diabaikan.

¹⁵⁴ al-Rāzī *Tafsir al-Kabir, al-Mujalad al-Sabi'*, 76-77.

menentukan martabat manusia, maka tidak boleh dilupakan juga, bahwa kerangka berpikir atau *manhaj al-fikr* merupakan bagian yang tak terpisahkan.

E. Kerangka Berfikir al-Rāzī tentang Teori Jiwa

Yang dimaksud dengan kerangka berfikir al-Rāzī tentang teori jiwa di sini adalah sebuah pemahaman yang melandasi pemahaman seseorang tentang sesuatu. Artinya kerangka berfikir dalam kajian di sini bukan dipahami bagaimana seseorang menyampaikan tentang sesuatu atau bagaimana al-Razi menyampaikan tentang teori jiwanya. Tetapi kerangka berfikir di sini lebih tepat dimaknai sebagai kerangka kerja (*framework*) atau *manhaj al-fikr* al-Rāzī yang tercermin dalam struktur keilmuannya, lebih khusus dalam ilmu kejiwaan atau psikologinya dalam mengembangkan dan menjelaskan tentang teori jiwanya. Dengan batasan pengertian kerangka berfikir seperti itu, peneliti berharap memperoleh gambaran yang jelas tentang bagaimana sesungguhnya metode yang digunakan al-Rāzī dalam mengembangkan dan menjelaskan teori jiwanya. Sebab tanpa kerangka berfikir yang jelas sulit rasanya untuk mengungkap pola yang digunakan.

Dari hasil survey literatur yang ada serta kajian mendalam terhadap beberapa sumber primer maupun sekunder, peneliti memperoleh gambaran beberapa metode yang digunakan al-Razi dalam mengembangkan dan menjelaskan teori jiwanya. Di antara metode yang digunakan itu mencakup; wahyu dan akal, jaringan konsep dalam al-Qur'an, interdisipliner keilmuan dan *doktrin al-salaf al-shāleḥ* dan rasional.

Sebab itu, pada ayat berikutnya ayat ke 8, 9 dan 10 al-Qur'an menyampaikan, bahwa Tuhan memberikan kepada manusia ilham kebaikan dan keburukan. Siapa yang mampu membersihkan jiwanya, maka dia yang beruntung, sebaliknya akan rugi jika tidak mampu menjaga dan mensucikannya. Di sinilah akal atau *al-'aql* manusia, kata al-Razi berperan memilih dan memilah mana yang baik dan mana yang buruk. Selain itu, akal juga berperan untuk melihat beberapa konsekwensi logis yang niscaya diterima jika mengambil salah satu di antara dua pilihan. Jika ia mampu mengarahkan dan memilih hal yang baik maka ia akan menjadi manusia atau jiwa yang baik begitu sebaliknya. Artinya, dengan akal yang diberikan Tuhan kepadanya, lanjut al-Rāzī manusia bisa memutuskan untuk mengambil yang terbaik. Tanpa akal sulit manusia memahami, memilah dan

[illegible]

2. Jaringan Konsep dalam al-Qur'an

Contoh, ketika al-Qur'an menerangkan konsep manusia pada saat
aan ia menerangkan konsep jiwa. Karena yang disebut manusia itu
ut al-Rāzī pada hakikatnya adalah jiwanya. Yang disebut manusia itu
ah badanya, tetapi yang disebut dengan manusia pada hakikatnya adalah
a.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Muhammad Shāleḥ Al-Zarqānī, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa 'Arā'uhu al-Kalāmiyah wa al-Falsafiyah* (Al Qāhirah: Dār Al-Fikri, 1963), 474.

Apa yang dilakukan al-Rāzī dalam menjelaskan konsep jiwa dan kaitannya dengan konsep yang lain ini dikuatkan lagi oleh Thosihiko Izutsu. Menurutnya konsep-konsep yang ada dalam al-Qur'an itu tidak berdiri sendiri dan terpisah, tetapi selalu teratur dalam suatu sistem atau sistem-sistem.¹⁵⁹ Implementasi metodologi semantik ini, menurut Izutzu harus mengedepankan kajian analitik terhadap jaringan konsep-konsep kunci yang ada dalam al-Qur'an. Pengejawantahan metodologi semantik al-Qur'an ini mendapatkan penegasan kembali dari Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa konsep-konsep kunci yang ada dalam al-Qur'an itu merupakan sebuah kesatuan organis yang selalu berhubungan.¹⁶⁰ Bahkan berdasarkan hasil kajian peneliti, al-Rāzī tidak saja

¹⁶⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Our'an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), 1.

Metode interdisiplin keilmuan yang dimaksud dalam kajian teori jiwa perspektif pemikiran al-Rāzī di sini adalah metode yang digunakan untuk melihat, memahami dan menyelesaikan berbagai persoalan dengan melibatkan berbagai disiplin keilmuan. Sebab, persoalan yang dihadapi umat dewasa ini kenyataannya menuntut dan memerlukan berbagai metode yang bisa menyelesaikan persoalan. Persoalan yang dulu bisa dilihat dan diselesaikan dengan satu disiplin ilmu, sekarang menuntut perhatian dengan melibatkan dan andil disiplin ilmu lain. Penggunaan metode atau *manhaj al-fikr* interdisiplin keilmuan ini diyakini al-Razi memiliki manfaat yang sangat besar sebagaimana manfaat yang ada dalam al-Qur'an. Al-Razi kemudian memberikan contoh bahwa framework al-Kalam dan framework filsafat keduanya memiliki manfaat yang besar, jika setiap orang mampu menggunakannya maka akan mendapatkan manfaat yang besar itu.

Mengingat begitu besar akan manfaat yang terdapat dalam metode ilmu kalam dan filsafat, sampai-sampai al-Razi memberikan sebuah wasiat sebagai berikut:

“Saya berkeyakinan bahwa framework ilmu kalam dan framework filsafat keduanya memiliki manfaat yang sangat besar. Sama besarnya dengan manfaat yang terdapat di dalam al-Qur’an. Karena al-Qur’an selalu berusaha menjaga dan menyelamatkan akan kebesaranNya dan menolak setiap bentuk penyimpangan dan pemberangusan terhadap kebesaranNya. Sebab sikap dan perilaku penyimpangan itu hanyalah sekedar untuk

pengetahuan bahwa akal manusia itu selalu berusaha menyembapkan kebenaran yang terdalam dan framework yang benar.”¹⁶¹

Jadi, dalam kontek persoalan yang seperti ini, tampak dari berbagai karyanya al-Rāzī lebih mendahului zamannya. Sebab, metode yang sekarang sedang dijadikan *pilot projek* oleh beberapa ilmuwan dalam menyelesaikan banyak masalah ini, ternyata sudah digunakannya di dalam berbagai karyanya. Dalam menjelaskan beberapa persoalan dalam karya tafsirnya al-Rāzī menggunakan metode interdisiplin ilmu seperti; ilmu kalam, fiqh, filsafat, kedokteran, psikologi, nahwu, sorof, balaghah, sastra, dan lain sebagainya untuk mendapatkan pemaknaan yang sesuai dengan konteks pada saat itu.¹⁶²

Contoh dalam menjelaskan jiwa, ia menafsirkan bahwa jiwa itu memiliki beragam pengertian sebagaimana yang disebutkan di dalam al-Qur'an. Jiwa bisa berarti hati, bisa berarti akal, bisa berarti Zat Allah dan bisa berarti roh. Jiwa juga bisa dijelaskan dengan menggunakan pendekatan bahasa, filsafat dan yang lain. Bahkan masing-masing arti tersebut oleh al-Rāzī diberikan penjelasannya yang sangat luas. Penjelasan itu bisa dilihat dalam ensiklopedinya dan beberapa bukunya yang lain seperti *Yas'alūnaka an al-Rūh*.

¹⁶¹Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Silsilat ‘ilm al-Kalam al-Muntalaqat al-Fikriyah inda al-Imam al-Fakhr al-Razi* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnāni, 1992), 12., Lihat juga al-Zarqani, *Fakhr al-Din al-Razi wa Arahu al-Kālamīyah*, 640.

¹⁶² Ali Husain Fahad Ghasib, *Al-Mafāhim al-Tarbawiyah ‘Inda Imam Fakr al-Dīn al-Rāzī min Khilālī Kitāb al-Tafsīr al-Kabīr al-Musamma Mafātīh al-Ghaib* (Makkah al Mukaramah: Al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su’udiyah Jami’at Ummi Al-Qura, 1412), 26-29. Lihat juga pada Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Silsilat ‘ilm al-Kalam al-Muntalaqat al-Fikriyyah inda al-Imam al-Fakhr al-Razi* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnāni, 1992), 94.

Integrasi metode doktrin *al-salaf al-ṣāleḥ* dengan rasional ini dapat dilihat misalnya dalam karya al-Rāzī *Kitāb al-Nafs* dan *al-Rūḥ* serta dalam bukunya *al-Maṭālib al-ʿAlīyah*. Contoh, di dalam kedua karya ini al-Rāzī tidak saja menjelaskan jiwa sebagai substansi yang berbeda dengan badan, tetapi juga substansi yang tidak berdimensi oleh karenanya urusan jiwa atau roh adalah urusan Tuhan. Karena jiwa adalah urusan Tuhan maka yang mengetahui hakikat yang sesungguhnya hanya Tuhan semata, karena masalah jiwa adalah substansi yang bersifat ghaib. Inilah sikap para *aḥl al-Salaf* dalam menjelaskan hal-hal yang bersifat ghaib yang juga dipegang kuat oleh al-Rāzī.

¹⁶³ Muhammad al-„Rabi, *Silsilāt ‘Ilmu al-Kalām al-Muntalakāt al-Fikriyyah ‘Inda al-Imam Fakhr al-Din al-Rāzi* (Beirut: Dar al-Fikr al-Banani, 1992), 6.

Paradigma *ushūlī* dalam arti bahwa bangunan teori jiwa atau psikologi yang dilakukan al-Rāzī ini berasaskan pada ajaran agama Islam bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam. Paradigma *ijtihādī* dalam pengertian bahwa bangunan teori jiwa yang dilakukan al-Rāzī ini adalah bangunan teori jiwa atau psikologi yang tidak sekedar berasaskan pada sumber Islam al-Qur'an dan al-Hadith tetapi juga mendasarkan bangunannya pada multi pendekatan; pendekatan kesimbangan antara wahyu dengan akal, pendekatan interdisiplin keilmuan seperti fiqh, nahwu, balagh, tafsir, dan yang lain, pendekatan integrasi doktrin *al-salaf al-ṣaleh* dan rasional dan pendekatan jaringan konsep dalam al-Qur'an. Untuk memudahkan bagaimana dan dengan apa

Semua makhluk manusia memiliki peluang yang sama untuk melakukan tindakan yang baik dan buruk. Karena ia diciptakan dari unsur yang sama; unsur psikis dan fisik. Unsur fisik manusia berasal dari saripati yang berasal dari tanah, kemudian dari saripati jadilah air mani, yang kemudian menjadi segumpal darah, segumpal daging, tulang belulang, lalu tulang belulang itu di bungkus dengan daging dan jadilah fisik manusia yang sempurna. Sungguh proses penciptaan fisik manusia yang seperti itu merupakan proses yang menakjubkan. Atas izin dan kuasanya dari unsur saripati menjadi unsur lain hingga menjadi bentuk manusia yang sempurna. Kesempurnaan manusia menjadi semakin lengkap ketika Allah memberikan kekuasaanNya kepada manusia beberapa unsur penting lain yang jauh lebih penting dari unsur fisik, yaitu unsur psikis yang berupa *al-‘aql*, *al-nafs*, *al-qalb* dan *al-rūh*.

Apa yang disampaikan oleh al-Rāzī dan filosof Muslim ini berbeda jauh dengan yang disampaikan oleh B. F. Skinner. Pedukung psikolog konvensional aliran behaviorisme ini menyatakan bahwa kepribadian seseorang itu ditentukan oleh rangsangan dan lingkungannya. Artinya, bagi Skinner yang menentukan baik dan buruknya tingkah laku manusia itu bukan berasal dari jiwanya seperti diyakini oleh al-Rāzī dan para filosof Muslim, tetapi dari rangsangan dan lingkungan sekitar. Jika lingkungan baik maka perilaku manusia akan baik, sebaliknya jika lingkungan buruk maka kepribadian seseorang akan buruk pula. Hal yang sama juga bisa dilihat pada aliran psikologi humanistic Abraham Maslow, yang menekankan aspek *nafsiyah* untuk meraih pengalaman puncak. Ringkasnya, penekanan pada faktor *jismiyah* dan *nafsiyah* oleh aliran psikologi konvensional merupakan problem serius yang tidak kunjung selesai, sebab daripadanya sumber aktifitas dipercaya. Pada titik inilah perbedaan mendasar aliran psikologi modern dengan aliran psikologi yang bernafaskan ajaran Islam tampak dengan jelas.

[illegible]

perhatian pada dimensi jiwa melalui pengamatan terhadap gejala-gejala yang tampak pada kepribadian atau pola pikir, sikap dan perilaku yang berasaskan pada ajaran Islam, bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam seperti ini, menurut hemat peneliti dapat disebut sebagai psikologi Islam model al-Rāzī. Sebutan psikologi Islam ini bukanlah sebutan yang mengada, sebab faktanya hembusan arus argumentasi dan istilah psikologi Islam yang diusung para psikolog Muslim saat ini *parallel* dengan teori jiwa yang dibangun al-Razi itu. Selain itu, psikologi Islam model al-Rāzī ini tidak saja memfokuskan perhatiannya pada kajian yang bersifat empiris saja, tetapi juga mengedepankan aspek non empiris metafisis melalui penguatan spiritualitas jiwa yang selama ini ditinggalkan oleh psikolog modern.

Dalam perspektif teori jiwa al-Rāzī untuk mengetahui kepribadian, selain melalui pengamatan terhadap gejala-gejala jiwa yang tampak pada perilaku, bisa juga dilihat melalui tanda-tanda yang ada pada kondisi fisiknya. Dia menjelaskan bahwa kebiasaan seseorang itu bisa dirujuk pada jiwanya yang bisa dilihat melalui alat jiwanya, karena sesuatu yang tampak pada manusia itu sesungguhnya merupakan alat bagi jiwa. Sebab itu, kebiasaan yang tampak dan yang tidak tampak, sangat tergantung dengan jiwanya, demikian halnya dengan sifat jiwa.

Sifat jiwa, bagi al-Rāzī dapat diteropong melalui dua faktor internal dan eksternal. Faktor internal meliputi faktor substansi dan esensi sementara faktor eksternal meliputi luar esensi dan substansi. Kedua faktor ini selanjutnya dapat dilihat melalui tiga aspek: *pertama* aspek potensi jiwa rasional otak besar manusia, *kedua* aspek potensi emosi hati dan *ketiga* adalah aspek potensi shahwat

Bahagia dan sengsara semua sangat tergantung bagaimana individu menggunakan dan mengelola psikisnya yaitu akal, nafsu, kebiasaan dan jiwanya. Dengan menggunakan akal dan hikmah yang bersumber dari ajaran agama untuk menundukkan hawa nafsu dan tabiatnya, manusia mampu menjadi wakil Allah di bumi, dan dangannya pula manusia bisa menjadi makhluk yang bermartabat. Bahkan jika ia mampu mengelola semua potensinya dengan baik, maka ia akan mengenal dirinya sendiri dan akhirnya bisa mengenal Tuhannya atau *ma'rifatullāh*. Itulah sesungguhnya martabat manusia yang paling tinggi kedudukannya. Sebaliknya, jika tabiat dan hawa nafsu yang menguasai diri dan akalnya, maka ia akan menjadi hina bahkan bisa lebih hina dari binatang, yang memang tidak punya akal dan hikmah.

[illegible]

dalam melihat setiap bentuk persoalan yang tampak pada masyarakat. Al-Rāzī juga selalu aktif berusaha untuk mendapatkan metode yang terbaik dalam mengelola dan mendisiplin jiwa. Berbagai upaya dan usaha terus ia lakukan untuk mendapatkan *ma'rifatullāh*. Sehingga tidak berlebihan jika dalam usahanya meraih kesempurnaan jiwa untuk meraih *ma'rifatullāh* ini, peneliti menyebut al-Rāzī sebagai ahli jiwa yang *uṣūlī* dan *ijtihādī*.

