BAB III

HUBUNGAN ANTARA JIWA, MARTABAT MANUSIA, DAN METODENYA MENURUT AL-RĀZĪ

Sebagai makhluk terbaik di planet bumi, manusia memiliki tugas dan tanggungjawab yang besar daripada makhluk lain. Di samping mengabdi 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 penciptaaan 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 instrumeninstrumen tersebut mengalami suatu proses kreatif, kemudian pada tahap tertentu

ditiupkan padanya roh dari ciptaanNya sehingga berubah menjadi manusia. ¹ Keempat terma itu, lanjutnya lagi masing-masing memiliki unsur tanah yang dapat dilihat pada surat dan ayat-ayat seperti dibawah ini. Pertama, unsur *turāb*, seperti yang diterangkan oleh al-Qur'an surat al-Baqarah, 2: 264 "...Maka perumpamaan orang itu seperti batu licin yang di atasnya ada tanah, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, lalu menjadilah Dia bersih (tidak bertanah). mereka tidak menguasai sesuatupun dari apa yang mereka usahakan; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir". Juga bisa dijumpai pada surat dan ayat yang lain seperti surat Ali Imrān, 3: 59, al-Kahfi, 18: 37 dan yang lain.

Kedua, terma *al-tīn* yang diartikan sebagai tanah liat atau lempung. Term *al-tīn* ini bisa dijumpai pada surat al-Māidah, 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 barikut "Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah". Ketiga, term *hamā'in masnūn*, menurut al Rāzi 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-

_

¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Thāmin* (Libanon Beirut: Dār al Fikri, 2005), 4820.

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

Rāzī ini agak berbeda dengan penjelasan yang diberikan oleh al-Ṭabāri. Menurut al-Ṭabāri, manusia tidak diciptakan dari tanah melainkan dari setetes air yang hina yaitu sperma dan ovum.³

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:

"Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "sesungguhnya aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud. Maka bersujudlah para malaikat itu semuanya bersama-sama, kecuali iblis. ia enggan ikut besama-sama (malaikat) yang sujud itu".

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

³ Muhammad Ibn Jarīr Ibn Yazid Ibn Kathīr Ibn Ghālib Al 'Amali Al-Tabari, *Jamī'u Al-Bayān fī Takwīl al-Qur'ān, tahqīq* oleh Muhammad Shākir, *al-Juz al-Tāsi' Asar* (t.t: Muasasah al-Risalah, 2000), 14. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Dokterin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadinan, 1995), 177. Hal yang sama bisa dilihat lebih lanjut dalam beberapa pendapat ulama berikut seperti Abu Mansur al-Maturidi. Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud Abu Mansur al-Māturidi, *Tafsīr al-Māturidi (Takwīl Ahl al-Sunnah) al-Juz al-Sādis* (Beirut Libanon: Dār Al Kutub al-'Ilmiyah, 2005), 434. Lihat juga Muhyi al-Sunnah Abu Muhammad al-Husain Ibn Mas'ūd Ibn Muhammad al-Farā' al-Baghawi, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān Juz al-Thālis, ditahqīq* oleh Abdul al-Rāziq al-Mahdi (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi, 1420), 595. Lihat Nasīruddin Abu Said Abdullah Ibn 'Umar Ibn Muhammad al-Shairoji al-Baidowi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrōr al-Takwīl*, tahqiq Muhammad Abdurahman al-Mur'Ashili, al-Juz al-Thāni (Beirut: Dār Ihya' al-'Arabi, 1418 H), 220. Baca Muhammad Ali al-Sābuni, *Safwat al-Tafāsir* (Al-Qāhirah: Dār al-Sābuni al-Tabā'ah wa al-Nasr, 1997), 277.

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. Q.S 15: 28 – 31., 393.

dalam arti sebenarnya, tetapi lebih kepada gambaran pengaktifan terhadap kehidupan potensial menjadi kehidupan aktual. Selain itu, al-Rāzī juga mengatakan bahwa yang disebut roh di sini adalah proses masuknya udara ke dalam jasad, sebab yang dimaksud dengan kata *an-nafkh* ini adalah roh dan roh itu adalah udara, sebab jika bukan udara maka hal itu akan berdampak pada makna selainnya. Setelah proses penciptaan manusia pertama yang rumit dan unik ini selesai, lahirlah daripadanya anak cucu keturunan manusia hingga berkembang menjadi jutaan bahkan milyaran.

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 kencendrungan 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.

B. Instrumen Manusia

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

.

⁵ al-Razi, *Tafsir al-Kabīr aw Mafatih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Sabi'*, 4020.

⁶. al-Qur'an, 4: 1.

makhluk yang paling sempurna. Menurut al-Rāzī manusia diciptakan dengan beberapa instrumen fisik dan psikis (non-fisik) yang menjadikannya sempurna.⁷ Hal senada juga diungkapkan oleh Zamakhsari, dengan menyatakan bahwa manusia terdiri dari instrumen material dan non-material.⁸

1. Instrumen Fisik

Dalam karya tafsirnya *Mafātiḥ al-Ghaib* atau *Tafsīr al-Kabīr* al-Rāzī menerangkan bahwa proses pertumbuhan dan perkembangan manusia dimulai dengan pertemuan sel laki-laki dengan sel perempuan yang sangat rumit, unik dan menakjubkan. Dari jutaan sperma yang mendekati ovum itu hanya satu sel yang dapat masuk dan menembus kemudian membuai. Sementara yang lainnya sama sekali tak mampu untuk bisa tembus dan masuk. Dari sel tunggal yang dapat mendekati ovum itu kemudian masuk dan menembus kulit ovum dan akhirnya menjadi gen. Dari yang tunggal itu pula kemudian berproses menjadi janin di dalam rahim sampai pada saatnya (usia sekitar sembilan bulan) lahir ke dunia sebagai wujud manusia yang menakjubkan. Ia adalah wujud dari hasil pertemuan sel yang sangat rumit dan unik hingga menjelma menjadi makhluk yang paling sempurna.

Proses pertumbuhan dan perkembangan manusia yang berawal dari sel kemudian membawa genetika dan berubah menjadi janin hingga menjadi bentuk sempurna manusia, kemudian wafat dan mempertangungjawabkan semua

⁸ Abu al-Qasim Mahmud Ibn 'Amru Al-Zamakhshari, *Al-Kashāf 'An Haqaiq Ghawāmidi al-Tanzīl al-Juz al -Thalis* (Beirut Libanon: Dār al-Kitāb al 'Arabi, 1407), 508.

⁷ al Rāzi, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib, al-Juz al-Khāmis wa al-'Isrū*n, 141.

kegiatan dihadapan Allah itu kata al-Rāzī digambarkan dengan jelasnya dalam surat al-Mukmin dan al-Hajj sebagai berikut:

"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. kemudian Kami jadikan Dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik. Kemudian, sesudah itu, sesungguhnya kamu sekalian benarbenar akan mati. Kemudian, sesungguhnya kamu sekalian akan dibangkitkan (dari kuburmu) di hari kiamat".

Proses penciptaan manusia yang rumit dan unik itu, kata al-Rāzī, ditegaskan kembali dalam salah satu ayatNya sebagai berikut:

"Hai manusia, jika ka<mark>mu dalam kerag</mark>uan t<mark>ent</mark>ang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (ada pula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya Dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah. Yang demikian itu, karena sesungguhnya Allah, Dialah yang haq dan sesungguhnya Dialah yang menghidupkan segala yang mati dan sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu". 10

Ibid., 4751-4754. Sumber 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. Q.S. 22: 5-7., 511-512.

-

⁹ al-Rāzi, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib, al-Mujalad al-Thāmin*, 4820- 4823. Sumber 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. Q.S 23: 12-16., 527.

Dari kedua surat dan dua ayat tersebut, menurut al-Rāzī dapat dilihat dan dipahami bahwa fase penciptaan manusia dapat diklasifikasikan menjadi beberapa tahapan. Dalam surat al-Mukminun lanjut al-Rāzī, manusia itu diciptakan dari tujuh tahapan. Pertama tahapan manusia yang berasal dari sulālah min al-tīn. Yaitu tahapan ekstrak atau saripati dari tanah. Kemudian tahapan kedua, adalah tahapan nutfah (air mani) yang disimpan di dalam tempat yang kokoh yaitu rahim. Tahapan ketiga, adalah tingkataan "alaqah. Yaitu tahapan sesuatu yang bisa melekat yaitu darah. Tahapan keempat, adalah tahapan mutghah. Yaitu dari darah yang melekat itu dijadikan segumpal darah. Tahapan kelima adalah tahapan 'izāman atau tulang belulang. Tahapan keenam, tahapan pembungkusan daging atau lahmah. Kemudian tahapan terakhir yang ketujuh adalah tahapan menjadikan makluq yang berbentuk lain, yaitu bentuk ciptaan yang dapat menerangkan bagi makluq.¹¹

Meski agak berbeda penjelasannya mengenai fase penciptaan manusia menjadi tujuh tahapan, kata al-Rāzī tahapan itu ditegaskan kembali dalam surat al-Hajj. Menurutnya bahwa proses penciptaan manusia itu melalui tujuh tahapan yaitu; tahapan pertama fase penciptaan dari debu yang terdiri dari dua sisi. Pertama, sesungguhnya kami menciptakan kamu yang asli dari Adam, yaitu dari debu. Kedua, kami menciptakan kamu itu dari air mani dan segumpal darah dari keduanya kamu dilahirkan. Tahapan kedua, kamu diciptakan dari *nutfah*, yiatu air yang sangat sedikit dan dari air yang sedikit ini, lanjut al-Rāzī Allah kemudian membalikkan debu itu menjadi air yang lembut.

-

¹¹ Ibid., 4822.

Nutfah menurut al-Rāzī, memiliki dua pengertian; pertama, ia merupakan substansi yang hampir sama dengan beberapa jenis, sesuai dengan benda yang bisa diindra. Namun dalam hal ini kata al-Rāzī, para tabib berbeda pendapat. Sebagian mereka mengatakan bahwa nutfah sejatinya merupakan campuran dari berbagai unsur. Yang kedua, kata al-Rāzī bahwa nutfah adalah substansi campuran dari berbagai bagian. Ekemudian tahapan ketiga, kamu diciptakan dari alaqat, yaitu gumpalan darah yang pekat. Tidak perlu diragukan kata al-Rāzī, bahwa antara air dan gumpalan darah itu merupakan perpaduan yang dahsyat. Tahapan keempat, adalah mutghah mukhalaqah, yaitu proses gumpalan darah menjadi gumpalan daging yang masih sangat lembut. Tahapan kelima, adalah kamu dikeluarkan menjadi seorang bayi. Tahapan keenam, adalah tahapan penyempurnaan dengan kekuatan dan al-aql yang bisa membedakan antara yang baik dan buruk. Kemudian tahapan ketujuh, adalah tahapan kapan manusia itu dimatikan. Sangan sengan sengan sengan sengan manusia itu dimatikan.

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

.

¹² al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, al-Mujalad al-Sābi, 4056. Lihat L. P. Fiizgerald, "Creation In Al-Tafsīr Al-Kabīr of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzi" (Dissertation --Australian National University, 1992), 90.

¹³ al-Razi, *Tafsir al-Kabīr aw Mafatih al-Ghaib, al-Mujalad al-Thāmin*, 4752-4753.

gumpalan daging dan tulang belulang itu bisa dibalut oleh daging secara rapi dengan disertai jaringan otot, *subhanallah*, semua adalah bukti kuasaNya, hanya Allahlah yang mampu melakukan hal itu hingga menjadi bentuk manusia yang sempurna.

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 keajabian 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-rūḥ*), jiwa (*al-nafs*), hati (*al-qalb*), dan akal (*al-aql*).

2. Instrumen al-Rūḥ

Dalam salah satu karyanya, *Yas'alūnaka 'an al-Rūḥ*, al-Rāzī mengulas panjang lebar mengenai kebaradaan *al-rūḥ* atau roh. Mengawali pembahasan mengenai *al-rūḥ* ini, al-Rāzī memulainya dengan beberapa pertanyaan; pertama, apakah sejatinya substansi *al-rūḥ* itu? Apakah ia merupakah sesuatu yang membutuhkan tempat atau ia sifat yang bertempat atau sesuatu yang ada tetapi tidak bertempat atau bukan suatu kondisi yang bertempat? Kemudian ia lanjutkan pada pembahasan berikutnya dengan pertanyaan apakah al-Ruh itu *qadīm* (lama) atau *hadīth* (baru)? Pertanyaan ketiga, apakah *al-rūḥ* itu kekal setelah kematian

badan atau *fana*"? Dan pertanyaan keempat, apakah hakikat kebahagiaan dan penderitaan bagi *al-rūḥ*? Pendek kata, keterangan mengenai *al-rūḥ* dan kaitanya dengannya ini kata al-Rāzī sangatlah banyak dan luas sekali, seperti yang dijelaskan dalam al-Qur'an "....*yas'alūnaka 'an al-ruḥ*". Menurut al-Rāzī tidak seorang pun yang mampu memberikan jawabanya, tetapi Allah SWT telah memberikan jawabanya dengan mengatakan, "katakanlah bahwa al-rūḥ itu adalah urusan Tuhan". Mengingat al-rūḥ adalah urusan Tuhan, maka kata al-Rāzī jawaban atas semua pertanyaan di atas cukup dengan memberikan dua persoalan, yaitu pertanyaan atas apakah substansi al-rūḥ dan pertanyaan atas *qidāmuha* dan *hudūthuḥa* (kelamaan serta kebaruan) al-rūḥ. ¹⁴

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. 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. 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.

-

¹⁴ Fakhr al-Dîn al-Rāzi, *Yas'alūnaka 'an al-Rūh Lil Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi Min Tafsīrihi Mafātih al-Ghaib*, tahqīh Abdul Aziz al-Halawi (al-Qāhirah: Maktabah al-Qur'ān, t.th), 18. ¹⁵ Ibid., 22.

¹⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mausū'ah Muṣtalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, taḥḍiq Samih Dāghim (Beiurut Libanon: Maktabah Nāsirun, 2001), 354.

Adapun jawaban atas pertanyaan apakah ia merupakan substansi yang lama atau baru, al-Rāzī menjawabnya dengan jawaban bahwa al-rūḥ itu selalu berubah dari suatu kondisi ke kondisi. Inilah yang kemudian oleh al-Rāzī dikatakan bahwa manusia itu memiliki keterbatasan atas al-rūḥ, "Dan Kami tidak memberi ilmu (tentangnya) kecuali hanya sedikit". Itulah penjelasan yang bisa disampaikan oleh al-Rāzī atas kedua pertanyaan tersebut. Sebab itu, keterangan mengenai substansinya tidak ada yang lebih mengetahui kecuali hanya Allah semata.

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

Kedudukan jasad manusia setelah ditiupkan kepadanya al-rūḥ menempati tempat sekaligus makhluk yang terhormat di antara makhluk lain. Oleh karenanya, Allah menyeru para malaikat untuk bersujud. Yang menjadi pertanyaan adalah mengapa Allah memerintahkan malaikat bersujud kepada manusia setelah ditiupkan al-rūḥ? Dalam kaitan ini al-Rāzī menjelaskan dengan meminjam

_

¹⁷ al-Rāzi, Yas'alūnaka 'an al-Rūḥ, 23.

¹⁸ al-Our'an, 38: 71-72.

pendapat para ulama' bahwa yang dimaksud perintah Allah untuk bersujud kepada manusia setelah ditiupkan al-rūḥ itu, karena penghormatan terhadap al-rūḥ itu sendiri. Sebab, makna al-rūḥ menurut al-Rāzī memiliki lima pengertian yaitu al-rūḥ yang berarti al-Qur'an, al-rūḥ berarti rajanya para malaikat, al-rūḥ berarti sebabnya kehidupan, al-rūḥ yang berarti malaikat Jibril, dan al-rūḥ yang berarti bukan jenis malaikat.¹⁹

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-malāikah 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

Dengan mengetahui proses ditiupkannya roh ke dalam jasad manusia beserta makna, peran dan fungsinya yang sedemikian vital dan besar itu, maka

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

²⁰ Ibid. 78: 38.

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

wajar jika Allah menyeru kepada malaikat bersujud kepadanya. Dengannya manusia bisa hidup, sadar, bergerak, bekerja dan yang lain. Aktifitas manusia sangat ditentukan oleh keberadaan roh yang ada bersamanya. Ketika roh masih bersemayam dijasad manusia, maka ia bisa bergerak dan berkarya. Kendati demikian kualitas dan karya setiap orang juga sangat tergantung pada rohnya.

Dalam hal ini, al-Rāzī membagi roh menjadi tiga tingkatan atau martabat, yiatu 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-malāikah 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 cayaha Tuhan, seperti tingkatan yang pertama. Tingkatan roh yang seperti ini adalah rohnya *al-malāikah al-'amaliyah*. Menurut al-Rāzī, para filosuf 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

memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha besar."²² Dan tingkatan roh yang ketiga adalah roh yang memelihara planet bumi dan bulan. Yaitu roh yang selalu memperhatikan urusan bumi beserta isinya atau dunia.²³

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-rūḥ ia juga memiliki *al-aql*.

3. Instrumen al-'Aql

Dari sisi bahasa lafadz *al-ʻaql* merupakan derifasi dari kata *aqala ya'qilu aqlan*, yang berarti berakal. Dengan akal yang dimilikinya, manusia bisa mengenal, mengetahui, memahami, menganalisa yang telah dilihat. Kemampuan manusia untuk mengetahui, menganalisa, dan memahami nama-nama benda menjadi nilai lebih daripada makhluk lain termasuk para malaikat.²⁴ Bahkan pada diri manusia terdapat berbagai sel yang dapat menyimpan ribuan dan jutaan informasi yang diperoleh melalui pengamatan, pembacaan, penilaian dan interaksi dengan lingkunganya.

²² al-Our'an, 2: 255.

²⁴ al-Our'an, 2: 31-33.

²³ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *al-Matālib al-'Aliyah min 'Ilmi al-Ilāhi wa huwa al-Musamma fī 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.

Berdasarkan informasi al-Qur'an, kata al-aql yang merujuk makna akal dapat dijumpai dalam terma yang lain yang mengandung makna mirip dengannya yaitu terma; *nazara*, ²⁵ *faqiha*, ²⁶ *tadabbara*, ²⁷ *ulul al-bāb*, *ūli al-nuha*, dan yang lain. Terma *ulul al-bāb* sendiri dalam al-Qur'an memiliki ragam makna. Al-Rāzī memberikan pengertian kata *ulul al-bāb* sebagai orang berakal yang mengetahui sebab akibat, mengetahui beberapa sisi yang menjadikan orang itu bisa takut melakukan maksiat. Pengertian yang seperti itu bisa dijumpai dalam tafsirnya Mafatih al-Ghaib ketika menerangkan ayat 179 dari surat al-Baqarah. 28 Di tempat terpisah pada ayat yang lain, al-Rāzī mengartikan ulul al-bāb sebagai nama untuk akal, yang berarti sesuatu yang terhormat dalam diri manusia, yang denganya ia mampu membedakan antara dirinya dengan hewan, yang denganya pula manusia bisa mendekati malaikat. Dengan akal yang dimilikinya, lanjut al-Rāzī, manusia bisa memisahkan antara yang baik dangan yang buruk, Karena itu, sesungguhnya akal merupakan nama lain daripada hati, sebab pada saat yang sama ia merupakan tempatnya akal.²⁹

Keterangan senada (untuk tidak mengatakan sama) tentang terma *ulul al-bāb* yang bisa dimaknai sebagai penegasan dari apa yang diterangkan al-Rāzī disampaikan oleh Ibn Kathir yang mengatakan bahwa *ulul al-bāb* adalah orang yang berakal atau orang yang memiliki akal, yang memahami larangan dan kewajiban. Selain itu, Ibn Kathir juga mengartikan terma *ulul al-bāb* sebagai

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 Mafātiḥ al-Ghaib*, al-Mujalad al-Thāni, 1028.

²⁹ Ibid., 1135.

orang yang mengerti tentang nasehat dan selalu mengerti tentang masalah ingat kepadaNya. Mengenai kaitanya terma mengingat Allah dengan terma *ulul al-bāb* ini, al Rāzī menekankan bahwa yang dimaksud term itu adalah ketika manusia mengetahui hukum yang diperoleh melalui pengetahuan hati, kemudian ia merenung dan berpikir. Jika manusia telah sampai pada tahap pengetahuan seperti itu, maka semua tidak akan terjadi kecuali menghadirkan Allah dalam dirinya. Maka semua tidak akan terjadi kecuali menghadirkan Allah dalam dirinya.

Masih dalam terma yang sama, al-Rāzī menekankan bahwa terma *ulul al-bāb*, mengandung maksud orang yang menggunakan akalnya sehingga mengetahui sesuatu dengan jelas sebagai bukti bahwa akal mengetahui sesuatu beserta hukumnya. Adapun bagi mereka yang tidak mengetahui sesuatu dengan jelas, maka mereka akan mengetahui bahwa sesuatu itu masih remang-remang sehingga daripadanya mereka mengatakan semua pembicaraan itu tidak boleh hukumnya. Itulah beberapa pengertian *ulul al-bāb* yang memiliki makna akal, sebagai salah satu instrumen yang dimiliki oleh manusia.

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.

³⁰ Abil al-Fida Isma'il Ibn Kathir al-Qurtubi, *Tafsīr al-Qur'an al-'Al-Azīm*, al-Mujalad al-Awwal (Dimasqa: Dār al-Salam, 1998), 286, 324 dan 431.

³¹ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, al-Mujalad al-Thālis, 1447.

Dalam ayat ini, al-Rāzī menjelaskan bahwa ketika Allah menyebutkan bukti kebijakan dan kebesaranNya, maka sejatinya pada saat yang sama Allah telah menunjukkan bukti bahwa sesungguhnya hanya Allahlah yang kuasa memelihara atas semua makhluk. Dan ketika ayat itu dipahami sebagai ketentuan *al-rubūbiyah* maka sudah pasti akan sampai pada ketentuan makna *al-'ubūdiyah*, dalam arti hanya Allah saja yang berhak untuk disembah.³³

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 *lafazd 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 sempai pada hakikat kemanusiaan yang sesungguhnya.

Selanjutnya, dalam *lafadz yatafakkarūn* (berpikir atau orang yang menggunakan akalnya) ini al-Rāzī menjelaskan adanya beberapa persoalan yang mesti diperhatikan. Persoalan pertama, dalam ayat ini para mufasir memiliki dua pandangan yaitu; bahwa yang dimaksud dengan terma *yatafakkarūn* adalah ketika manusia selalu mengingat akan Tuhannya. Ketika manusia selalu ingat dengan

³³ Ibid., 1928.

Tuhannya maka ingatan yang seperti itu merupakan bukti kuat tentang ketepatannya dalam mengingat bukan sekedar ingat saja. Pada sisi lain term *yatafakkarūn* bisa diartikan sebagai selalu ingat sembahyang. Baik dalam keadaan berdiri, duduk maupun berbaring. Dengan arti yang bersangkutan tidak pernah meninggalkan sembahyang dalam kondisi apapun.

Persoalan kedua, bahwa yang dimaksud dengan mengingat Tuhan adalah hatinya selalu ingat kepadaNya, dan yang lebih sempurna ingatanya adalah mereka yang selalu mengingat dengan lisan dan hati. Persoalan ketiga, seperti disampaikan Imam Syafi'i, kata al-Rāzī, bahwa yang dimaksud dengan ingat itu adalah seperti halnya sembahyangnya orang yang sedang sakit, maka wajib baginya sembahyang sambil berbaring, Dan persoalan keempat, yang dimaksud sembahyang sambil berbaring adalah gambaran kondisi yang lemah dari sebelumnya ketika masih mampu sembahyang dengan duduk dan berdiri. Selain daripada itu perlu diketahui, kata al-Rāzī, bahwa ingat kepada Allah tidak akan sempurna kecuali dengan menggunakan akalnya.³⁴

Makna orang yang berakal bisa juga dijumpai pada term $\bar{u}l\bar{i}$ al-nuha. Dalam surat 20: 54 Allah dengan jelas mengatakan "Makanlah dan gembalakanlah binatang-binatangmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu, terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi orang-orang yang berakal." Pada surat dan ayat ini al-Rāzī menjelaskan bahwa yang dimaksud orang berakal itu adalah mereka yang benarbenar menggunakan akalnya untuk mengetahui kebesaranNya. ³⁵ Mereka yang

4 71 . 1 . 1

³⁵ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Thāmin, 4587.

mau menggunakan akalnya adalah mereka yang berilmu. Dan orang yang berilmu kuat, kata al-Rāzī adalah mereka yang mengetahui Dzat dan sifat Allah dengan bukti-bukti yang meyakinkan. Selain dari pada itu, kata al-Rāzī orang yang berilmu kuat adalah mereka yang mengetahui bahwa al-Qur'an itu merupakan *kalāmullāh* dengan bukti yang meyakinkan.³⁶

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

Secara etimologis kata *al-nafs* (Arab) oleh ahli bahasa dikatakan sebagai derifasi kata *nafasa, yanfusu, nafsan* yang memiliki arti roh atau jiwa. ³⁷ Sementara al-Qur'an memberikan informasi bahwa *lafadz al-nafs* memiliki beragam arti yaitu; hati, ³⁸ jiwa atau roh, ³⁹ Zat Allah, ⁴⁰ nafsu ⁴¹ (kencendrungan atau dorongan), dan lain sebagainya. Kendati *lafadz al-nafs* memiliki beragam arti, tetapi ia lebih sering diidentikan dengan kata nafsu yang berarti kecendrungan, keinginan, predisposisi atau dorongan, padahal sejatinya tidak selalu demikian. Hanya saja *al-nafs* yang diartikan sebagai nafsu atau dorongan

.

³⁶ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ 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.

ini dalam kehidupan manusia memang sangat diperlukan, seperti dorongan untuk makan, minum, seksual, bermasyarakat, bertahan, dan lain sebagainya. Dalam kehidupan manusia terdapat dua kemungkinan dorongan yaitu dorongan untuk melakukan tindakan yang positif dan yang negatif.

Hal ini sesuai dengan fitrah manusia itu sendiri yang memang telah diberikan jalan baginya untuk malakukan 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

Mengingat jiwa merupakan sentral seuruh anggota badan, maka lanjut al-Rāzī Allah memberikan kepadanya dua kemungkinan jalan yaitu jalan kebaikan dan keburukan. Hal ini lanjut al-Rāzī sambil mengutip pendapat Ibn Abbas bahwa Allah memberikan kepada orang-orang mukmin jalan kebaikan dan memberikan kepada orang-orang kafir jalan kesesatan.⁴⁴

⁴² al-Qur'an, 91: 7-9.

⁴⁴ Ibid.

⁴³ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, al-Mujalad al-Hādi 'Asar, 7048.

Di tempat yang berbeda, al-Rāzī mengartikan al-nafs sebagai sesuatu yang dengannya setiap orang bisa disebut "saya". Saya telah mengerjakan pekerjaan ini, saya telah mengetahui hal ini, saya telah merasakan sesuatu dan lain sebagainya. Selain daripada itu, kata al-Rāzī, al-nafs bukan merupakan gambaran dari badan yang tampak dan bukan pula perangai mental atau suasana hati, tetapi ia merupakan campuran atau gabungan antara hal-hal yang telah disebutkan itu. Meskipun demikian kata al-Rāzī jiwa bukan merupakan substansi yang berdiri sendiri yang memiliki tempat khusus.⁴⁵

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 filosuf klasik, jiwa manusia dan jiwa hewan itu merupakan satu substansi yang sama. Adapun perbedaan dalam aktifitas dan pengetahuannya merupakan perbedaan dalam alat dan sarananya. Oleh sebab itu, jika otak besar hewan sama dengan otak besarnya manusia maka dapat dikatakan bahwa jiwanya hewan sama dengan jiwanya manusia dalam berfikir.

Sementara Ibn Sina, kata al-Rāzi, memiliki pandangan yang berbeda dengan pendapat para filosuf klasik itu. Jiwa hewan menurutnya merupakan kekuatan yang tampak pada badan dan bukan merupakan substansi tunggal. Sedangkan jiwa manusia adalah substansi tunggal. Selain daripada itu, Ibn Sina tidak sependapat bahwa jiwa hewan itu sama hakikatnya dengan jiwa manusia. Hal ini menurut Ibn Sina dapat dibuktikan bahwa perbedaan yang terjadi pada

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

kecerdasan manusia dapat dilihat ketika ia melakukan kebaikan dan keburukan. Bagi mereka yang berperangai baik, maka bisa dipastikan bahwa kebaikan perilakunya yang menang, sebaliknya barang siapa yang perangai buruknya menang maka kejahatannya yang menguasai jiwanya.⁴⁶

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:

"Sesunguhnya jiwa manusia itu pada asal mulanya hanya sedikit memiliki pengetahuan, bahkan lebih sedikit pemahaman dan kecerdasannya bila dibandingkan dengan hewan. Bukankan kalian tidak mengetahui bagaimana anak ayam begitu keluar dari kulit telur langsung dapat membedakan antara ibunya dan bukan, bisa membedakan mana yang musuh dan mana yang kawan, ketika mengetahui ada musuh anak ayam itu langsung lari ke ibunya untuk mendapatkan pengawalan. Selain itu, ayam kecil dapat membedakan antara makanan yang diperbolehkan dan tidak diperbolehkan oleh ibunya. Sementara anak manusia kecil (bayi yang baru lahir) begitu lahir dari rahim ibunya sama sekali tidak mampu membedakan antara musuh dan kawan, antara yang bermanfaat dan yang tidak bermanfaat. Dari sini dapat disampaikan bahwa manusia pada awal kelahirannya lebih bodoh bila dibandingkan dengan semua hewan karena anak yang baru lahir tidak dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk. Tetapi manusia setelah tumbuh dewasa bertambah kuat akalnya, kuat pemahamannya bahkan sampai mengetahui akan Dzat Allah dengan segala sifat-sifatNya. Selain itu manusia setelah tumbah dewasa juga mengetahui golongan makhluk baik dari jenis roh, badan, planet dan yang lainnya. Setelah dewasa manusia juga memiliki dorongan yang kuat untuk berpegang kepada agama Allah. Semua perubahan jiwa dari yang masih

_

⁴⁶ al-Rāzi, *al-Maṭālib al-'Āliyah min 'Ilmy al-Ilāhi*, al-Juz al-Sābi', 139-142.

belum mengetahui secara menyeluruh hingga mengetahui semua hal itu tentu memerlukan pendidikan dan pengajaran."⁴⁷

Dari pernyataan ini, dapat diambil sebuah pesan bahwa jiwa manusia dalam pandangan al-Rāzī dapat berkembang sesuai dengan usaha yang dilakukannya dalam mencari pengetahuan dan pendidikan. Ketika manusia terus melakukan berbagai usaha untuk memperbaiki dan membersihkan jiwanya, maka ia akan dapat mendorong pada kebaikan dan menjahui keburukan. Sementara jiwa hewan sampai kapanpun akan tetap pada kondisnya semula. Hal ini menunjukkan bukti yang kuat bahwa jiwa manusia tidak sama dengan jiwa hewan seperti yang disampaikan Ibn Sina itu.

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 sesorang marah dan bernafsu 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 kegamangan dari suatu yang bertentangan dengan shahwat maka ia bisa disebut

_

⁴⁷ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Sabi', 4057.

sebagai jiwa yang tenang. Itulah jiwa yang mampu kembali kepada Tuhannya. Sementara makna jiwa yang pertama kata al-Ghazali, ia tidak mampu kembali pada Tuhannya, bahkan ia semakin jauh dariNya karena ia dari golongan shaitan. Apa yang disampaikan al-Ghazali itu ditegaskan kembali dalam salah satu karyanya *Mi'yār al-Ilm*, dengan mengatakan bahwa yang disebut dengan *al-nafs* adalah substansi yang bukan badan, ia merupakan kesempurnaan awal bagi badan dan yang mampu menggerakkan seluruh anggota badan yang dimulai dari akal atau dengan kekuatan.

Dengan memperhatikan pendapat para filosuf 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.

Meskipun *al-nafs* atau nafsu memiliki kecendrungan untuk melakukan yang buruk, bukan berarti Allah berpihak pada sesuatu yang buruk, melainkan pada kebaikanlah keberpihakkan Allah diberikan. Hal ini dapat dijelaskan secara sederhana dari beberapa ayat al-Qur'an yang selalu memuji mereka yang beramal

.

⁴⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn al-Juz al-Thālis*, 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-Ilm,* Tahqīq Sulaiman Dunya (Makkah: Dar al-Ma'arif, 1961), 290.

baik dan membenci bahkan mengancam bagi mereka yang menyimpang dari jalanNya. Sebab itu, bagi mereka yang memiliki *al-nafs* (jiwa) atau nafsu yang diidentikan dengan kecendrungan melakukan keburukan atau tindakan menyimpang, mereka itu oleh al-Qur'an diistilahkan dengan sebutan tenggelam dalam *al-hawā* (hawa nafsu) dan *al-shahwah* (shahwat, nafsu hedonistic).

Dalam kaitan ini, al-Qur'an mengiformasikan bahwa lafadz *al-hawā* menunjuk pada keinginan-keinginan jasmani yang sangat rendah nilainya, karena menyimpang dari jalan kebenaran yang telah ditentukan Allah. Hal ini dengan indahnya 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

Yang dimaksud dengan mereka yang tenggelam dalam mengikuti hawa nafsu kata al-Rāzī adalah mereka yang tersesat dari jalan Allah. Mereka bisa tersesat dari jalan Allah, karena hawa nafsu yang dimilikinya selalu cenderung menyeru kepada kenikmatan badani. Bagi mereka yang telah tenggelam di dalam kenikmatan dunia ini tidak pantas baginya untuk mendapatkan kenikmatan ruhani,

-

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

yang hanya diperuntukkan bagi mereka yang beramal saleh. Sementara yang dimaksud dengan tersesat dari jalan Allah kata al-Rāzī adalah mereka berakhlaq buruk. Mereka kata al-Rāzī, adalah orang yang selalu mementingkan kenikmatan jasmani dan melupakan kenikmatan ruhani.⁵¹

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-nafs* manusia, juga memiliki instrumen penting lainya 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.

wazannya sangat beragam; ada yang berbentuk ism seperti al-qalb itu sendiri, tetapi ada juga yang berbentuk *jamak* seperti *lafadz qulūbun* dan lain sebagainya.

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 situlah letak dan kekuatan roh. Yang kedua, hati merupakan substansi yang lembut yang bersifat *robbāniyah* dan *rohāniyah* 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

Pendapat ini dikuatkan oleh al-Rāzī yang mengartikan hati sebagai substansi yang lembut yang terletak di dekat dan di tengah badan manusia yang menjadi sentral dari gerakan seluruh anggota badan. Hati, lanjut al-Razi merupakan sentral dari seluruh anggota badan, yang daripadanya jiwa manusia itu terkait dan dari keterkaitan jiwa dengan hati itu maka seluruh anggota badan menjadi anggotanya. Bahkan menurutnya bukan hanya hati dan jiwa yang selalu berkaitan, tetapi antara *al-nafs*, *al-aql*, *al-rūh* dan *al-qalb* merupakan satu lafadz yang memiliki pengertian tunggal yaitu substansi *al-nafs* atau jiwa. ⁵³ Keempat

al-Ghazali, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn al-Juz al-Thālis*, 4.
 al-Rāzi, *Mausū'ah Muştalahāt al-Imām Fakhr al Dīn al-Rāzi*, 585-589.

lafadz itu meskipun istilahnya berbeda tetapi pada hakikatnya sama, hanya peran dan fungsinya yang berbeda.

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- $R\bar{u}h$ karena ia merupakan anggota khusus yang menggerakan semua anggota.⁵⁴

Karena hati atau *al-qalb* merupakan pusatnya seluruh anggota badan, maka ia memiliki peran dan fungsi vital dalam kehidupan manusia. Sebab itu, baik dan buruknya hakikat manusia, sejatinya sangat ditentukan oleh bagaimana cara memfungsikan hati itu dengan semestinya. Jika hati difungsikan dengan baik oleh pemiliknya maka ia akan peka dan bisa membawa pada kebenaran dan kebaikan. Tetapi sebaliknya, jika ia tidak difungsikan sebagaimana mestinya, ia akan mengeras bagaikan batu yang tidak memiliki kepekaan terhadap kebaikan bahkan ia bisa menghantarkan pemilikinya pada tindakan kejahatan. Kondisi hati ini, seperti yang dilukiskan dalam surat dan ayat berikut:

"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

"Kemudian setelah itu hatimu menjadi keras seperti batu, bahkan lebih keras lagi. Padahal di antara batu-batu itu sungguh ada yang mengalir sungai-sungai dari padanya dan di antaranya sungguh ada yang terbelah lalu keluarlah mata air daripadanya dan di antaranya sungguh ada yang

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵Sumber 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. Q.S. 2: 7., 9.

meluncur jatuh, karena takut kepada Allah. Dan Allah sekali-sekali tidak lengah dari apa yang kamu kerjakan."⁵⁶

Dari dua ayat ini dapat diambil sebuah pemahaman bahwa ketika hati seseorang tertutup, terkunci dan mati, maka sulit baginya mendapatkan petunjuk, sulit menerima nasehat yang mengajak pada kebaikan. Semua bentuk seruan kebenaran dan kebaikan tidak mampu diserap oleh hati yang tertutup itu, bahkan hati yang seperti itu tidak segan-segan memusuhi setiap bentuk kebaikan. Orang yang memiliki hati seperti itu tidak jarang mudah untuk berperangai iri dan dengki. Kebaikan dan kebenaran apapun yang tampak pada diri orang lain selalu dicaci, dibenci bahkan iri dan dengki karena ia tidak sanggup dan mampu melakukannya. Perangai orang yang memiliki hati dengki ini oleh Nabi SAW digambarkan bagaikan api yang membakar kayu bakar. Demikian pula dengan sifat hati yang selalu iri dan dengki, ia bisa menghabiskan semua kebaikan dari manapun asalnya. ⁵⁷

Berbeda dengan mereka yang memiliki hati yang terbuka, hati yang bersih dan hati yang selalu rindu dengan kebenaran dan kebaikan. Mereka yang berperangai seperti ini oleh al-Qur'an digambarkan seperti hatinya orang-orang Mukmin. Mereka selalu merindukan kebenaran dan kebaikan. Sebagai akibatnya, mereka selalu peka terhadap seruan kebajikan dari manapun asalnya. Bahkan hati orang-orang Mukmin yang seperti ini apabila dibacakan al-Qur'an selalu gemetar dan merasa takut. Takut akan semua peristiwa yang telah dialaminya pada masa

⁵⁶ Ibid. 2: 74., 22

⁵⁷ Imām Abi Zakariya Yahya Bin Sarqōwi al-Nawāwi al-Dimashqi, *Riyādu al-Sālihīn*, Tahqīq Abdul Aziz Ribāh dan Ahmad Yūsuf Daqaq (Riyād: Dār al-Salām, 1991), 466.

lampau, takut dengan setiap dosa yang diingatnya dan takut akan kesucian Tuhan. Orang yang memiliki hati seperti ini kata al-Rāzī adalah mereka yang selalu beriman dan karenanya hatinya dalam keadaan tenang karena selalu mengingat Allah. Selain dari pada itu, orang-orang yang seperti ini lanjut al-Rāzī karena keyakinannya yang mendalam dan lapang dada serta mengetahui ke-Esaan Tuhan. 58

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

Hati yang difungsikan oleh pemiliknya untuk kebenaran dan kebaikan ini, menurut al-Rāzī adalah mereka yang benar-benar berada pada jalan yang benar. Ia gunakan hatinya untuk mencari pengetahuan tentang jalan yang baik dan benar. Mereka yang memiliki hati seperti ini, mengerti dengan benar bahwa baginya wajib untuk selalu mencari ilmu tentang kebaikan dan kebenaran. Sebab dalam padangan mereka mencari ilmu merupakan suatu kewajiban.

-

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

⁵⁹ Samih 'Atif al-Zaini, *Ma'rifah al-Nafs al-Insāniyah fi al-Kitāb wa al-Sunah 'Ilm al-Nafs*, al-Mujalad al-Awal (Libanon: Dār al-Kitab al-Lubnan, 1991), 476.

Karena berilmu merupakan suatu kewajiban maka bagi mereka berkewajiban juga untuk menggunakan hatinya dengan baik, sebab mereka mengetahui bahwa ilmu itu tidak akan diperoleh tanpa dengan hati. Jika manusia telah mengetahui bahwa wajib baginya memiliki ilmu di dalam hati, maka sejatinya yang disebut manusia itu bukan badan yang tampak, melainkan hatinya. Selain daripada itu kata al-Rāzī, wajib bagi manusia untuk berilmu karena ia berhak untuk memilih dan melakukan itu. Dan hanya orang yang mampu memilih dan melakukan dengan hatinya saja yang mendapatkan ilmu. Sebab bisa dipastikan bahwa manusia itu lanjut al-Rāzī tidak bisa berilmu tanpa dengan menggunakan hatinya.

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 malakukan 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

٠

 $^{^{60}}$ al-Rāzi, *Yas'alūnaka 'An al-Rūḥ*, 37.

mudah baginya untuk sampai pada mengetahuiNya. Dalam bahasa sufi hati yang terdalamnya (*lubb*) benar-benar telah sampai pada puncak kenikmatan *ma'rifat*. Menurut al-Tirmidhi, seperti dikutip Robert Frager, hati manusia itu terdapat empat tahapan, yang bisa digambarkan dengan sebuah lingkaran. Lingkaran pertama dan terluar namanya *al-sadr* (dada), yang kedua atau dalamnya lagi disebut *al-qalb* (hati), yang ketiga lebih dalam lagi disebut *fu³ad* dan hati yang terdalam disebut (*lubb*) yaitu lubuk hati terdalam.

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*, *fu³ad* 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 *ma 'rifat*. ⁶² Sementara *al-qalb* adalah hati yang dengannya ketenangan dan kebahagiaan bisa diperoleh. ⁶³ Berbeda dengan *fu³ad*, karena fuad ini tempatnya lebih dalam dari *al-sadr* dan *al-qalb* maka kata al-Rāzī, *fu³ad* merupakan tempat atau sumbernya tanggungjawab, ⁶⁴ dan sumber bermuarangya dorongan kebaikan

⁶¹ Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Jiwa dan Ruh* (Jakarta: Zaman, 2014), 64.

⁶² al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, al-Mujalad al-Sabi', 4174.

⁶³ al-Qur'an, 13: 28.

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

dan keburukan. 65 Adapun lapisan hati yang paling dalam adalah lubb, ia merupakan letaknya tauhid. 66

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 peciptaan 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-rūḥ 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.

Dalam pandangan al-Rāzī desain untuk makhluk manusia merupakan desain yang sangat rumit dan menakjubkan. Ia tidak saja diciptakan dari instrumen fisik seperti telah disebutkan proses penciptaannya di atas, tetapi ia juga terdiri dari beberapa instrumen psikis yang meliputi roh, akal, hati, dan jiwa. Dari proses pertumbuhan dan perkembangan fisik yang terdiri dari tujuh fase tahapan itu, tampaknya akal manusia tidak mampu menjelaskan bagaimana sesungguhnya

_

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

⁶⁶ al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, al-Mujalad al-Hādi Ashar, 7021.

jutaan sel-sel yang bertemu itu hingga menyisakan satu sel yang daripadanya berubah menjadi sebuah janin hingga menjadi manusia yang sempurna hingga menemui ajalnya. Sunguh semuanya merupakan proses penciptaan yang sangat rumit. Belum lagi merambah pada proses menciptakan keseimbangan syaraf, anggota badan, persendian, berbagai indera, otot, urat syarat, rambut, warna kulit dan anggota tubuh yang lain, sungguh semua merupakan bukti nyata bahwa manusia adalah makhluk yang menakjubkan.

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.

C. Esensi, Substansi, Potensi, dan Nilai Jiwa Manusia

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 gejalagejala 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 diperthatikan dan didiskusikan lebih lanjut.

1. Esensi Jiwa

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

_

⁶⁷ al-Qur'an, 3: 145.

itu, al-Qur'an juga memberikan kabar bahwa *lafaz al-nafs* memiliki arti hati,⁶⁸ Zat Allah,⁶⁹ dan hawa nafsu⁷⁰ (kecendrungan atau dorongan).

Kendati *lafaz al-nafs* memiliki beragam arti tetapi oleh sebagian besar psikolog, ia lebih sering diidentikan dengan kata *hawa nafsu* yang berarti kecendrungan, 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 Ṣaleh 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

Hadith nabi ini mengisyaratkan bahwa sejatinya yang disebut dengan jiwa atau *jauhar al-nafs* itu adalah esensi yang dapat mendorong terpenuhinya hajat hidup manusia. Siapapun yang dapat memenuhi dorongan jiwanya atau nafsunya berarti pada saat yang sama dia adalah golongan orang kaya. Sebaliknya siapa

.

⁶⁸ Ibid., 17: 25.

⁶⁹ Ibid., 6: 12.

⁷⁰ Ibid., 12: 6.

Muhammad Ibn Ismail Ibn Abdillah al-Ja'fi, *Sahih al-Bukhari*, Juz 8, Tahqiq Mustafa Diibi al-Baghai, Terbitan Pertama, (Damasko: Dār al-Tūq al-Najaat, 1422,), 95.

yang belum mampu memenuhi kebutuhan hidupnya berarti mereka belum mampu memberikan dorongan atas jiwanya. Artinya bahwa *lafaz al-nafs* dalam hadith ini memiliki arti atau diidentikkan dengan nafsu atau dorongan. Berbeda dengan hadith nabi yang diriwayatkan oleh Ibn Majah sebagai berikut:

"Abu Bakar bin Shaibah menyampaikan kepada kami sambil berkata: Khalid bin al-Makhlad berkata: Abu Sulaiman menyampaikan kepada kami dari Muad bin Abdullah bin Habib dari bapaknya dari pamannya berkata: kami sedang dalam sebuah majlis datanglah nabi Muhammad SAW kepada kami yang tampak pada wajahnya bekas air wudlu, berkatalah sebagian dari kami kepadanya, wahai nabiullah kami melihat baginda hari ini tampak berjiwa mulia, nabi berkata: benar terima kasih dan alhamdulillah, kemudian sebagian dari kami menyampaikan masalah kekayaan yang melimpah, nabi berkata: "tidak masalah bagi yang memiliki harta benda melimpah asalkan bertaqwa", kemudian nabi menyampaikan, orang yang bertaqwa itu lebih baik daripada orang yang kaya, adapun orang yang berjiwa baik itu lebih nikmat." Hadith riwayat Ibn Majah.

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 alnafs* ini diidentikan dengan makna kepribadian atau totalitas jiwa seseorang. Jadi,

-

⁷² Ibn Majah Abu Abdillah Muhammad Ibn Yazid al-Qazuaini, *Sunan Ibn Majah*, Tahqiq Muhammad Fuad al-Baaqi, (T.K.: Daar Ihya' al-Kutub al-Arabi, Juz 2, t.th.), 724.

dengan kedua hadith dan ayat di atas dapat diambil sebuah pesan bahwa *lafaz al-nafs* memiliki cukup arti dan makna.

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 mengintarinya 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

Apa yang disampaikan al-Rāzī ini seolah menguatkan batasan yang disampaikan oleh al-Kindi dan Ibn Sina sebelumnya. Dalam salah satu karyanya al-Kindi menyampaikan bahwa yang disebut dengan jiwa itu adalah kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiyah, mekanistik dan memiliki kehidupan yang energik bisa juga disebut sebagai kesempurnaan fisik alami yang memiliki alat dan mengalami kehidupan. ⁷⁴ Batasan yang hampir sama juga disampaikan oleh Ibn Sina sebelumnya yang menyatakan bahwa jiwa itu adalah

.

⁷³ al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarḥ Qowāhuma*, 32-33. Lihat juga al-Razi, *al-Maṭālib al-* ⁷*Aliya*h, 46. Lihat Paul Hardy, "Avicena 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.

kesempurnaan awal, karena denganya spesis (jins) menjadi sempurna sehingga menjadi manusia yang nyata.⁷⁵ Di tempat terpisah Ibn Sina menegaskan kembali bahwa jiwa merupakan rasional dan daripadanya permulaan rasio manusia itu dimulai.⁷⁶ Batasan Ibn Sina ini sama dengan batasan yang disampaikan oleh Aristoteles.

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 filosuf 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,

⁷⁵ Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs*, tahqiq oleh Ahmad Fuad al-Ahwani (Kairo Mesir: Dar Ihya' al-Kub al-Arabiyah, 1952), 50-52.

⁷⁶ Ibn Sina, *Uyun al-Hikamah al-Taba'ah al-Tsaniyah*, tahqiq oleh Abdul al-Rahman Badawi (Libanon Beirut: Dar al-Qalam, 1980), 40.

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

jiwa hewan adalah jiwa yang mempersepsi hal-hal yang parsial, dan jiwa insan adalah jiwa yang melakukan berbagai aksi manusia.⁷⁸

Dengan memperhatikan batasan jiwa al-Ghazali ini menjadi lebih jelas bahwa apa yang disampaikan al-Rāzī merupakan bentuk peneguhan dari yang sudah disampaikan para pedahulunya, bahwa jiwa merupakan esensi yang sangat penting, penentu dan pemberi instruksi semua kegiatan anggota badan. Pendapatnya yang seperti itu ia tegaskan kembali dalam beberapa karyanya seperti tafsirnya, *Mafātih al-Ghayb*, ⁷⁹ al-Maṭālib al-'Āliyah, ⁸⁰ dan Yas'alūnaka an al-Rūḥ. ⁸¹ Setelah memberikan penegasan batasan jiwa yang seperti itu, ia kembali memberikan penjelasan bahwa studi tentang jiwa hanya bisa dilakukan dengan memperhatikan gejala-gejala yang tampak pada pola tingkah lakunya.

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

⁷⁸ Al-Ghazali, *Kimia al-Sa'adah* tahqiq oleh Muhammad Abdul Halim, (Kairo: Makatabah al-Qur'an, 1987), 22-25.

⁷⁹ al-Rāzī, *Tafsir al-Kabir al-Mafatih al-Ghayb al-Mujalad al-Hadi Asar*, 180.

⁸⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *al-Mathalib al-'liyah*, *Vol. 7* (Libanon Beirut: Daar al-Kutub al-Arabi, 1987), 33-349.

⁸¹ al-Rāzī, *Yas'alūnaka 'An al-Rūḥ*, 48.

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 menskipun telah ditnggalkan mati oleh badan. Lihat al-Razi, *al-Mathalib al-'liyah, Vol 7.* 129.

kerja tubuh. (c) 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. (d) Semua bagian tubuh adalah alat untuk jiwa. Jiwa melihat dengan mata, berfikir dengan otak, berbuat dengan hati, merasa dengan kulit, dan seterusnya.⁸³

Menurut al-Rāzī jiwa berbeda dengan tubuh, sebab ia bukanlah struktur lahiriah yang bisa dilihat oleh indera (ghayr al-bunyah al-zāhirah al-mahsūsah). 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.

Dengan penjelasan dan pengertian yang seperti itu dapat disampaikan bahwa faktanya teori jiwa al-Razi memang berbeda dengan teori jiwa yang oleh para penganut dan pendukung aliran psikologi konvensional. diusung

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

⁸⁴ al Rāzī, *Yas'alūnaka 'An al-Rūh*, 49-50.

Dengan ungkapan lain dapat dikatakan bahwa teori jiwa al-Rāzī merupakan teori yang dikonstruk di atas pondasi batasan pengertian tentang jiwa yang berbeda dari badan, terpisah secara esensial dan terpengaruh denganya secara pengaturan dan instruksi. Semua anggota badan adalah alat bagi jiwa. Jiwa melihat dengan mata, mendengar dengan telinga, berbicara dengan mulut, merasakan dengan lidah, mencium dengan hidung dan lain sebagainya. Dari teori ini, al-Rāzī ingin menunjukkan bahwa sejatinya seluruh anggota badan itu bekerja dan berbuat atas instruksi jiwa. Kendati demikian ia tidak akan mati bersamaan dengan matinya jasad. Sebab itu, kebanyakan orang sepakat bahwa jiwa akan tetap abadi meskipun badan telah mati.

Dalam hal ini al-Rāzī menjelaskan bahwa kualitas pola pikir, pola sikap dan pola perilaku seseorang sangat ditentukan dengan kondisi jiwanya. Kualitas jiwa yang selalu tenggelam dalam cahaya ilahi (*al-muqarrabūn*) berbeda dengan kualitas jiwa yang selalu lalai (*al-zālimūn*). Semakin tinggi usaha seseorang dalam meningkatkan kualitas jiwanya, maka semakin tinggi pula kualitas amal baiknya. Sebaliknya, semakin dibiarkan jiwa, maka semakin liar pula birahi dan nafsunya dan sudah dipastikan semakin buruk pula perilakunya. Jadi, dalam pengertian ini bisa ditarik sebuah pesan bahwa jiwa dalam pandangan al-Rāzī merupakan sumber segala aktifitas manusia. Jika sumbernya baik maka baik pula kualitas pola pikirnya, sikapnya dan perilakunya. Batasan yang seperti ini ditegaskan kembali oleh Ibn Khaldun dengan menyatakan bahwa, "pemikiran manusia merupakan gerakan emosional jiwa di bagian tengah otak yang terkadang

⁸⁵ al-Rāzī, Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarh Qowāhuma, 26.

berfungsi sebagai pijakan dasar bagi semua aktifitas manusia dengan penuh keteraturan dan sistemik".⁸⁶ Apa yang disampaikan Ibn Khaldun ini tidak lebih memiliki makna bahwa jiwa merupakan sentral daripada aktifitas manusia. Jika jiwa bersih maka bersih pula amalnya, begitu sebaliknya.

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 lingkunganya. 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

Dalam paradigma psikologi behavioris dijelaskan bahwa kepribadian atau pola perilaku seseorang terjadi hanya apabila ada rangsangan dari luar diri atau dari lingkungan, dengan demikian mazhab psikologi kognitif mulai memberikan penjelasan yang tidak dapat dijelaskan oleh aliran psikologi behaviorisme. Salah satu yang sulit dijelaskan oleh behaviorisme adalah mengenai masalah motivasi yang terjadi dari dalam diri. Sebab itu, dalam psikologi aliran ini tidak bisa menjawab bagaimana menghilangkan perilaku negatif. ⁸⁸ Inilah salah satu bentuk permasalahan yang melanda aliran psikologi modern termasuk di dalamnya aliran behavioris dan kognisi. Perilaku negatif dalam perspektif teori jiwa al-Rāzī

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. Skenner, *Behaviour is Shaped by Positive and Nagetive Reinforcement in The Psychology Book* (London: Dorling Kindersley, 2011), 81.

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

bukanlah hal yang tidak dapat dicarikan jawabanya melainkan bisa dirunut dan diselesaikan dari sumbernya.

Dalam perspektif teori jiwa al-Rāzī, perilaku negatif dapat diselesaikan dengan cara memberikan serangkaian latihan. Pendisiplinan 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.

Kendati demikian, kedua aliran psikologi ini sama-sama memiliki titik persamaan yaitu pada aspek *jismiyah* (seluruh organ fisik-biologis; system syaraf, kelenjar dan sel yang berasal dari unsur materi) di antara keduanya. Bagi al-Rāzī upaya untuk meningkatkan kualitas kepribadian atau perilaku ditentukan oleh kualitas *al-nafs* dengan tidak mengenyampingkan aspek *jismiyah*, *nafsiyah* (*al-aql* dan *al-qalb*) serta aspek *ruhiyah*, sebab menurutnya jika fisik lemah maka akan menggangu jiwa dalam memperbaiki kualitas dan kepentingannya. Selain itu, untuk meningkatkan kualitas kepribadian aspek *al-rūḥ/al-nafs* sangat ditekankan oleh al-Rāzī. Dalam hal ini menurut al-Rāzī jika seseorang menghendaki kepribadianya baik atau mencapai tahapan yang sempurna maka disarankan melakukan *al-riādiyah al-rūḥiah* atau olah batin secara istiqamah. Hal ini berbeda

-

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

⁹⁰ al-Razi, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sarh Qowāhuma,* 80.

dengan pola psikologi behavioris Skinner yang menyatakan bahwa faktor kualitas kepribadian atau perilaku hanya bisa ditentukan oleh stimulus dan respon. Bagi behavioris hanya lingkunganlah yang dapat menentukan hitam putihnya kualitas perilaku. Hal yang tidak berbeda bisa juga dilihat pada aliran psikologi humanistic Abraham Maslow, yang menekankan aspek *nafsiyah* untuk meraih pengalaman puncak.

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 perhatianya pada kajian yang bersifat empiris saja, tetapi juga mengedepankan aspek non empiris metafisis melalui penguatan spiritualitas jiwa yang selama ini ditinggalkan oleh psikologi modern untuk menghantarkan kesejahteraan dan kebahagiann 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.

Kajian semacam ini oleh al-Rāzī sendiri disebut sebagai studi ilmu akhlaq. Yaitu ilmu yang mengkaji tentang tingkah laku manusia, sebab baik buruknya kepribadian atau tingkah laku itu sangat ditentukan oleh sumbernya

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

yaitu jiwanya. Dengan menyebut ilmu tentang perilaku ini al-Rāzī hendak bermaksud untuk mengeksplor tentang harkat dan martabat manusia di antara makhluk ciptaan Tuhan lainya. Sebab itu, agar perilaku baik maka menurut al-Rāzī niscaya terus dilakukan dengan berbagai cara seperti menuntut ilmu dan lain sebagainya.

Dalam hal ini, al-Rāzī menjelaskan bahwa pada pertama kali diciptakanya jiwa, ia bebas dari pengetahuan, tetapi setelah itu kemudian Tuhan memberikanya 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.

Demikian halnya dengan pembicaraan yang bisa diucapkan oleh seluruh indera, apa yang diperoleh indera merupakan sebab hadirnya substansi tersebut yang bisa dijelaskan menjadi dua yaitu: *pertama*, jika hadirnya jiwa itu wajib adanya secara sempurna di dalam hati, maka hal tersebut akan terlihat apakah hal itu dilarang atapun yang ditetapkan. Seperti contoh, bahwa satu (1) merupakan dari dua (2). Yang *kedua*, dengan pembuktian penetapan melalui akal dan dengan argument yang beragam. Pertama ada yang mengatakan bahwa manusia adalah substansi; apakah substansi yang berpihak ataupun tidak berpihak. Kedua,

.

 $^{^{92}}$ al-Rāzi, Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa al-Sarḥ qowāhumā, $\ensuremath{\wp}$.

⁹³ Samih Daghim, "Ma'rifah" *Fakhruddin al-Razi*, Ibid., 820.

jika jiwa merupakan substansi yang berpihak, maka jiwa yang berpihak itu adalah jiwa yang bukan substansi jiwa itu sendiri.

Meskipun demikian, lanjut al-Rāzī, setiap sesuatu yang diketahui oleh manusia secara khusus wajib baginya mengatakan bahwa jiwa itu berpihak, dengan tolak ukur kekhususanya, padahal sesungguhnya tidak demikian. Dengan demikian telah jelas bahwa sejatinya jiwa manusia itu bukanlah hal yang berpiahk. 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

2. Substansi Jiwa

Seperti telah disebutkan dalam pengertian jiwa di atas, menyampaikan bahwa yang disebut dengan jauhar (esensi) al-nafs adalah suatu yang berbeda dari badan terpisah secara esensial dan bergantung dengannya secara pengaturan dan instruksi. 96 Batasan pengertian esensi jiwa al-Razi yang seperti itu, pada saat yang sama oleh al-Rāzi juga disebut sebagai substansi jiwa.

⁹⁵ al-Razi, *al-Mathālib al-Āliyah Min al-Ilmy al-Illāhi*, 129.

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

Artinya, bahwa substansi jiwa itu sebenarnya tidak berbeda dari pengertian mengenai esensi jiwa itu sendiri.⁹⁷

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.

Dalam kaitan ini, masih menurut al-Rāzī kita sedang berada pada dua di antara satu, yaitu apa yang disebut dengan *al-ilmu al-badhahi* pada satu sisi, dan bukti pembenaran terhadap kebenaran posisi pada sisi lain. Yang pertama, apa yang disebut *al-ilmu al-badhahi*, adalah apa yang dikatakan setiap orang, bahwa sesuatu itu merupakan dzat yang tampak, seperti ungkapan "saya". Dan apabila

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.

⁹⁸ Ibid., 27.

ditunjukkan kepada sesuatu seperti ungkapan "saya" dzat yang tampak, maka setiap orang pasti mengetahui, bahwa yang dimaksud sesuatu yang ditunjukkan itu adalah satu dan bukan sesuatu yang banyak.

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

Adapun yang kedua, kata al-Rāzī bahwa substansi jiwa itu bisa dilihat melalui pembuktian yang bisa menjelaskan atas substansi itu, untuk pembuktian ini terdapat beberapa alasan. Alasan pertama, bahwa sejatinya terjadinya marah itu karena adanya dorongan yang ditekan. Itulah bukti yang berlaku umum, sebab adanya marah karena adanya tekanan pada satu sisi dan adanya dorongan pada sisi lain. Alasan kedua, jika substansi jiwa itu dibedakan menjadi dua, yang masing-masing berdiri sendiri dan memiliki kegiatan sendiri-sendiri secara khusus, maka salah satu di antara keduanya ada yang melarang yang lain secara khusus. Jika subtasnsi jiwa dipastikan menjadi dua, maka, lanjut al-Razi, bisa dikatakan bahwa tempatnya akal itu merupkan substansi pertama, tempatnya marah adalah substansi kedua, tempatnya shahwat substansi ketiga, dengan

⁹⁹ Ibid.

demikian maka tidak akan terjadi perbuatan marah, karena dilarang oleh potensi shahwat untuk melakukan tindakan marah, demikian sebaliknya. ¹⁰⁰ Sedih dan gembira susah dan senang serta adanya marah adalah tanda-tanda maupun gejala yang tampak pada ekspresi yang bisa diindra sekaligus sebagai gambaran manifestasi kualitas jiwa.

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.

Ketika ia melakukan kegiatan berpikir dan berkontemplasi untuk memperoleh ilmu, ia bisa disebut sebagai *al-aql*. Ketika ia sedang mengarahkan dirinya untuk selalu dekat dengan Tuhanya dengan berbagai kegiatan spiritual, ia disebut *al-rūḥ*. Roh atau *al-rūḥ* memiliki kecendrungan untuk dekat dengan Tuhan karena menurut al-Rāzī salah satu dari sebutan al-Ruh adalah malaikat. Sebab itu wajar jika *al-rūḥ* selalu bertasbih dan bertahmid dan bertaqdis mengarahkan diri kepadaNya. Berbeda dengan peran yang dilakukan oleh hati atau *al-qalb*.

10

¹⁰⁰ Ibid

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

¹⁰² al-Razi, *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 illuminasi atau cahaya dari Tuhan. Hal yang hampir sama juga dilakukan oleh jiwa atau *al-nafs* itu sendiri yang berperan untuk menggerahkan seluruh anggota badan. Heski 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-rūḥ* 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 berkontemlasi hingga mendapatkan ilmu, berbeda dengan peran dan tugas yang dimainkan oleh *al-qalb*. Al-qalb memiliki peran untuk menerima cahaya atau ilmuniasi dari Tuhan, dan keempat yaitu *al-rūḥ* memiliki peran tersendiri yaitu untuk menggerakkan dirinya dekat kepada Tuhan.



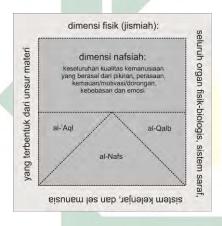
Gambar 4.1, Substansi Jiwa Model Fakhr al-Dīn al-Rāzī

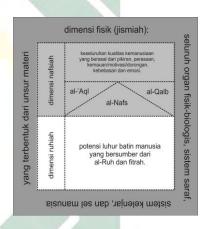
al-Rāzi, *Mausū'ah Muṣtalahāt al-Imām Fakhr al Dīn al-Rāzi*, 589. Baca juga Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas* (Jakarta: Penerbit Mizan, 1998), 94. Lihat Mulyadi Kartanegara, *Islam Buat Yang Pingin Tau* (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2007), 36-37.

Gambar 4.1, ini memberikan informasi bahwa jiwa atau *al-nafs* sebagai substansi yang berbeda dari badan terpisah secara ensensial tergantung padanya secara pengaturan dan instruksi, sekalipun demikian ia tidak dapat lepas dari badan ketika sedang malakukan sebuah aktifitas. Ketika jiwa melakukan sebuah aktifitas; melihat, mendengar, meraba, mencium dan lain sebagainya ia melibatkan dan menginstruksikan kepada semua anggota fisik sesuai dengan peran dan fungsinya. Keduanya saling berkaitan, bahkan kata al-Rāzī bukan hanya badan dan jiwa saja yang berkaitan tetapi antara dimensi *al-nafs*, *al-'aql*, *al-qalb* dan *al-rūḥ* saling berkaitan. Lebih daripada itu, bukan sekedar keterkaitan antara empat dimensi tersebut, al-Rāzī memberikan penekanan pada dimensi *al-rūḥ* sebagai salah satu esensi terpenting dalam menjelaskan seluruh realitas manusia. Penekanan al-Rāzī tentang *al-rūḥ* dalam kegiatan manusia ini sangat beralasan. Karena dalam pandangannya hakikat manusia itu sesungguhnya bukan fisik yang tampak oleh panca indra tetapi jiwanya atau rohnya.

Berbeda dengan aliran psikologi konvensional yang telah menceraiberaikan bahkan telah melenyapkan 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 melalu pola matrik, maka tidak ada ruang *al-rūḥ* dalam aliran psikologi konvensional, hal ini jelas sekali sisi perbedaan objek kajianya 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-Din al-Rāzī dll.

Dalam gambar 4.2, dan 4.3, ini tampak sekali perbedaan keduanya, bahwa pada gambar psikologi konvensional tidak terdapat ruang *al-rūḥ* 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-rūḥ*. Sementara pada gambar 4.3, tampak dimensi *al-rūḥ* memiliki ruang tersendiri dan bahkan menjadi

-

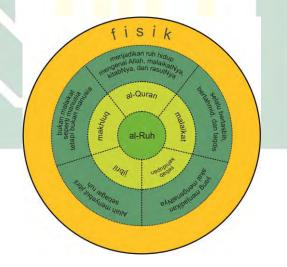
¹⁰⁵ Mengenai cakupan yang masuk pada wilayah dimensi *jismiyah* dan *nafsiyah*, lebih lengkapnya lihat Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 61-89.

karakter yang khas yang bisa menjelaskan realitas manusia yang sesungguhnya. Namun demikian, bukan berarti psikologi konvensional tidak memberikan sumbangan yang berarti dalam pengembangan pengetahuan psikologi. Kerena bagaimanapun dengan segala kekurangan yang ada padanya, kenyataanya mereka telah berhasil dan mampu menghegemoni hampir seluruh bangunan psikologi kontemporer, bahkan para psikolog Muslim pun tak berdaya dibuatnya. Tidak sedikit nilai-nilai praktis yang sangat berharga dan menjadi keunggulan psikologi konvensioanl yang bisa dipelajari dan diambil. Sebab itu, interkoneksi dan integrasi antara psikologi konvensional dan psikologi Islam perlu dipelajari untuk kemudian dijadikan masukan yang berarti dalam merancang pengembangan psikologi Islam kedepan.

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 segara disadari oleh para penggiat psikologi Islam untuk bangkit mengejar ketertinggalan yang selama ini menjadi problem kendala.

Kendati demikian, para psikolog Muslim tidak perlu berkecil hati dalam upaya menghadirkan psikologi Islam, sebab psikologi Islam seperti yang telah disampaikan al-Razi di atas, memiliki kekhasan dan keunggulan tersendiri dibanding dengan psikologi konvensional. Dimensi *al-rūḥ* yang selama ini

dinafikan aliran psikologi konvensional menjadi karakter yang khas bagi psikologi Islam dan karenanya pula psikologi ini mampu menjelaskan seluruh realitas manusia yang sejatinya, yaitu rohnya atau jiwanya. Bahkan kerena pentinganya dimensi *al-rūḥ* ini dalam kehidupan manusia, al-Rāzī menjelaskannya secara panjang lebar. Menurutnya, peran fungsi *al-rūḥ* bukan sebatas mengarahkan diri kepada Tuhan saja, seperti telah dijelaskan di atas, tetapi juga memiliki peran yang lain sesuai dengan nama yang ada padanya. Menurut al-Rāzī, *al-rūḥ* memiliki beragam nama dan peran yang berbeda, seperti al-Qur'an, malaikat, jibril, sebab kehidupan, dan makhluk bukan malaikat seperti manusia tetapi bukan manusia. Untuk mengetahui makna, peran, dan fungsi *al-rūḥ* dalam teori jiwa al-Rāzī, menarik memperhatikan gambar 4.4, berikut ini:



Gambar 4.4, Nama lain dari al-Rūḥ Model Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Gambar 4.4, menyebutkan bahwa di antara makna yang bisa ditangkap dari nama *al-rūḥ* ini adalah al-Qur'an. Dalam arti ini, al-Rāzī hendak menjelaskan bahwa dengan al-Qur'an roh manusia bisa mendapatkan pencerahan, dapat

mengenalkan dirinya kepada Allah, mengenal para malaikatNya, kitab-kitabNya dan para RasulNya. 106 Makna lain yang bisa ditangkap dari nama al-rūḥ al-Qur'an adalah bahwa roh manusia itu membutuhkan sinar al-Qur'an. Jika roh manusia tidak pernah mendapatkan sinar dari al-Qur'an, maka dapat dipastikan kehidupannya gelap dan tidak terarah. Adapun nama lain dari al-rūḥ adalah malaikat menunjukkan bahwa dalam al-Rūh itu terdapat semangat untuk selalu mensucikan diri sebagaimana malaikat selalu bertasbih kepadaNya. Selain memiliki nama dan peran yang cukup penting dalam kehidupan manusia seperti yang tampak pada gambar 4.4, keberadaan al-rūḥ juga membedakan kedudukan manusia dari makhluk lain, termasuk hewan. Jika jasad manusia tanpa memiliki al-rūḥ, maka manusia tidak memiliki nilai apa-apa bila dibandingkan dengan jasad hewan. Jasad manusia jauh lebih rendah bila dibandingkan dengan jasad hewan, tetapi setelah ditiupkan kepadanya roh, maka ia lebih terhomat dan berharga daripada hewan.

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.

¹⁰⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Yas'alūnaka 'An al-Rūh*, 25.

Dengan memperhatikan kedudukan, peran, dan fungsi *al-rūḥ* tersebut, tepat sekali apa yang disampaikan oleh Muhammad Iqbal dalam muqadimah kajian ini, bahwa tanda orang yang beriman itu adalah cakrawalanya hilang dalam dirinya sementara tanda orang kafir adalah dirinya hilang dalam cakrawala. Agar *al-rūḥ*, yang menjadi sentral kegiatan itu memiliki iman atau pijakan yang kuat, tidak kufur, maka niscaya ada upaya-upaya yang mesti ditempuh untuk kearah itu. Menurut Zainuddin Fananci¹⁰⁷ agar *al-rūḥ* itu tidak kufur dan senantiasa beriman, perlu dilakukan dua langkah yaitu pendidikan dan budi pekerti. Kedua langkah itu mesti dilakukan agar bisa menjadi *al-rūh* atau *al-aql* yang sempurna.

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 menghantarkanya 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.

Karakteristik khas dalam psikologi Islam model al-Rāzī yang seperti ini, mudah-mudahan bisa memberikan stimulus kepada psikolog Muslim untuk terus berjuang dalam pengembangan psikologi Islam. Sebab, kendati sebagian pihak

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

telah melakukan integrasi antara keduanya, bukan berarti persoalan telah selesai. Pasalnya di dalam program integrasi itu sendiri sejatinya juga menyisakan persoalan; baik persoalan dari sisi pola integrasinya, epistemologinya maupun aksiologinya. Apakah integrasi itu dimaknai sebagai upaya memasukkan unsurunsur psikologi konvensional ke dalam psikologi Islam. Atau mengambil sisi metodologi psikologi konvensional yang terbukti unggul untuk kemudian dipraktikan ke dalam psikologi Islam. Atau apa yang ada dalam psikologi konvensional itu diberi muatan nilai-nilai Islam dengan memberikan ayat dan hadithnya, atau yang lain.

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 dipraktikan 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

membayangi beberapa pihak untuk perlunya mengkaji psikologi Islam dari sumbernya yang asli dan para intelektual yang memang memiliki otoritas dalam bidangnya.

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 ummat akan mulai mengenal psikologi Islam di tengah-tengah hegemoni psikologi konvensional. Jika pola integrasi ini bisa dilakukan dengan baik dan adil, maka pada saatnya ummat 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.

3. Gejala-gejala Jiwa

Untuk mengetahui baik buruknya kepribadian, selain pengamatan terhadap gejala-gejala jiwa yang tampak pada perilaku, menurut al-Rāzī bisa juga dilihat melalui tanda-tanda yang ada pada kondisi fisiknya. Dia mejelaskan 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. Kebiasaan yang baik yang dilakukan oleh seseorang merupakan tanda kebaikan jiwa atau akhlaq batinya. Yang demikian itu, karena dengan tanda-tanda yang tampak, jiwa seseorang bisa diketahui melalui bukti keberadaan manusia itu sendiri, apakah dari bentuknya, warna kulitnya, pembicaraanya, kebiasaan baiknya, kebiasaan buruknya dan lainya. Karena yang demikian itu, semuanya menurut al-Rāzī sejatinya telah diketahui tanda-tandanya dari wajahnya.

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 batinyanya. Kata al-Rāzī misalnya, kondisi wajah merupakan bukti kuat untuk mengetahui akhlaq batinya; orang pemalu memiliki warna wajah yang khusus, demikian dengan mereka yang takut juga memiliki kondisi wajah yang khusus, yang marah memliki warna tersendiri, yang senang dan sedih semua bisa diketahui melalui tanda-tanda warna wajahnya dan kesemua warna wajah yang tampak merupakan bukti kuat akhlaq batinya.

-

¹⁰⁸ Fakhr al-Din al-Rāzi, al-Firāsah Daliluka ila Ma'rifat al-Akhlāq al-Nās wa Tobāiihim wa Kaanahum Kitā bun Maftuh, Tahqiq Musthafa al-Syura (Kairo: Maktabah al-Qur'ān, 1987), 20.
¹⁰⁹ Ibid., 20

¹¹⁰ Ibid., 82.

Singkatnya, lanjut al-Rāzī, beragamnya warna wajah yang tampak seperti senang, susah, takut dan yang lain merupakan bukti kuat tentang akhlaq batinya.¹¹¹

Anggota badan yang lain yang bisa dijadikan alat untuk mengetahui kebiasaan manusia adalah melalui mata. Jika mata sedang bergerak atau berkedib secara lemah, hal itu menunjukkan bahwa yang bersangkutan sedang panas, tetapi kalau kedibnya 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. 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.

Pada kondisi keringnya air mata, umpamanya, kata al-Rāzī, orang tersebut otaknya juga kering, kalau air matanya mengalir tanpa adanya sebab yang nyata, maka dapat dipahami bahwa orang tersebut sejatinya memiliki penyakit-penyakit yang kritis pada otaknya, orang yang sering tertawa adalah tandanya stress dan gila. Adapun orang yang memiliki pandangan mata yang fokus pada satu arah menurut al-Razi adalah tanda orang yang memiliki ganguan *melankolia* atau sedih. Selain itu, al-Rāzī juga mencari tahu bahwa untuk mengetahui kondisi otak

111 Ibid.

¹¹² Ibid. 66.

bisa dilihat dari cara gerak mata seperti pada saat marah, berangan-angan, takut dan lainya. 113

Untuk mengetahui jiwa seseorang lanjut al-Rāzī, juga dapat dilihat melalui lidahnya. Sebaik-baik lidah adalah yang biasa dalam berbicara, tanda-tanda lidah yang seperti itu adalah lidah yang sedang yaitu lidah yang tidak terlalu panjang dan tidak terlalu lebar. Karena kalau lidah terlalu panjang dia akan merasa kesulitan untuk mengungkapkan segala sesuatu. Tetapi kalau terlalu pendek juga tanda kesulitan untuk mengeluarkan huruf, artinya sulit juga untuk berbicara. Lidah yang kecil juga menunjukkan yang punya sulit untuk menyampaikan segala sesuatu. Yang standar adalah lidah yang sedang, tidak panjang, tidak pendek, tidak lebar dan tidak kecil. Jika lidah seperti itu, maka menunjukkan kemampuanya untuk bergerak cepat. 114

Tanda-tanda jiwa juga bisa dilihat melalui suara. Orang yang memiliki suara yang besar menurut al-Rāzī adalah orang yang memiliki kekuatan panas, panas yang ada pada suara menunjukkan bahwa dia memiliki jiwa yang besar, lapang dada. Selain itu, orang yang memiliki suara yang besar katanya lagi, ia adalah orang yang berani. Adapun orang yang memiliki suara yang kecil, adalah orang kerongkonganya kecil, yang demikian itu terjadi karena kondisinya selalu dingin, orang yang seperti itu adalah orang yang lemah. 115

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., 67.

¹¹⁵ Ibid., 68.

4. Perbedaan Sifat Jiwa

Perbedaan-perbedaan yang terjadi antara individu dangan individu lain menurut al-Rāzī dapat ditelusuri dengan melihat sifat-sifat jiwa yang tampak pada perilakunya. Perbedaan sifat jiwa itu, lanjutnya dapat diteropong melalui dua faktor: yaitu faktor substansi (*māhiya*h) dan esensi (*jauhariyah*) dan faktor diluar esensi dan substansi yaitu faktor ekstemal. Kedua faktor ini selanjutnya dapat juga dilihat melalui tiga aspek: *pertama* aspek potensi jiwa rasional otak besar manusia, *kedua* aspek potensi emosi hati dan *ketiga* adalah aspek potensi shahwat jantug. ¹¹⁶ Masing-masing sifat jiwa itu memiliki perbedaan antara satu dengan yang lain yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Perbedaan individu terkait dengan jiwa rasional.

Potensi jiwa rasional yang dimiliki setiap individu menurut al-Rāzī dibagi menjadi dua bagian, pertama sebagai potensi rasional dasar yang disebut dengan akal dan kedua sebagai potensi rasional cabang yang disebut dengan ilmu yang diperoleh melalui perantara proses belajar. Kedua jiwa rasional itu, kata al-Rāzī, manusia dari sisi kelemahan dan kekuatanya, banyak dan sedikitnya dapat disebutkan bermacam-macam tahapannya sesuai dengan kenyataan yang ada.

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

-

 $^{^{116}}$ al-Razi, al-Mathālib al-Āliyah Min al-Ilmy al-Illāhi, Vol. 7, 150.

pada tahapan ilmu yang sempurna, tetapi ia tidak mampu memperbaiki kesalahannya, tetapi ada juga yang sebaliknya, ilmunya masih belum sempurna, tetapi dengan ilmunya yang dimilikinya itu ia mampu memperbaiki kesalahannya. ¹¹⁷ Selain itu, al-Rāzī juga menyampaikan bahwa manusia itu memiliki ilmu teoritis yang dapat disebutkan sebagai berikut:

"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

Tipe manusia yang seperti itu kata al-Rāzī terdapat dua macam. Pertama mereka yang mampu memahami dengan baik hingga bisa mengambil sebuah kesimpulan dengan baik, tetapi ada juga yang tidak mampu mengambil kesimpulan. Mereka yang paham dan dapat menyimpulkan adalah mereka yang dapat menguasai hal-hal yang sangat tinggi. Kedua, terkadang ada juga tipe manusia yang kalau mengetahui sesuatu masalah dia secara cepat mempelajarinya. Itulah gambaran perbedaan individu dalam kaitannya dengan potensi jiwa rasionalnya.

117 Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

b. Perbedaan individu terkait dengan emosi hati.

Berbeda dengan gambaran individu dan kaitannya dengan potensi jiwa rasional, potensi emosi hati memiliki watak dan karakter tersendiri. Dalam jasad manusia menurut al-Rāzī terdapat rongga hati yang bermacam-macam. Di dalam rongga hati yang bermacam-macam itu di sebelah kiri muncul substansi yang lembut-ruhiyah yang mengalir dari arteri menuju keseluruh badan dan memberinya energy kehidupan. Jika panas hati kuat maka muncul perubahan. Jika panasnya kurang maka muncul sifat pengecut dan jika panasnya sedang maka akan muncul sifat berani.

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

¹¹⁹ Ibid., 155.

terlalu panas dan otak normal, maka sudah dapat dipastikan akal akan membawanya kepada tindakan yang berani meskipun sifat pengecut muncul di dalam hati. Artinya, untuk menjadi seorang pemberani dan mampu melakukan tindakan yang baik, maka seseorang perlu untuk menjaga kestabilan kondisi hatinya agar tidak terlalu panas. Sebab jika keadaan hati terus panas akan melahirkan tindakan yang sebaliknya.

c. Perbedaan individu terkait dengan shahwat jantung.

Menurut al-Rāzī, besar kecilnya shahwat/dorongan manusia itu sangat ditentukan oleh detak jantungnya. Al-Rāzī membedakan shahwat manusia itu muncul di dalam masalah makan, minum, dan kebutuhan sek atau dalam makan dan minum. Dalam menjelaskan perbedaan individu yang berkaitan dengan shahwat jantung lebih jelas bisa diikuti pendapt al-Rāzī sebagai berikut:

"Jika kondisi badan seseorang besar dan perutnya besar maka kebutuhannya luas, orang yang seperti itu biasanya lebih sering lapar karena badan yang besar memerlukan kebutuhan yang banyak. Dan jika perut besar maka keperluan makannya dipastikan banyak. Sebab itu, meskipun seseorang makan hanya sekali dalam sehari tetapi yang sekali itu biasanya banyak. Tetapi jika badan kecil dan perutnya kecil, maka kebutuhan untuknya lemah, maka orang yang seperti ini biasanya jarang lapar dan makanya juga sedikit. Jika kalian mengetahui kedua kondisi ini, maka kalian akan mengetahui semua kondisi di setiap bagian. Sebab itu, bisa disampaikan bahwa kondisi hati yang panas dan dingin berakibat pada lemah dan kuatnya hajat yang diperlukan". [21]

Jadi, dalam pandangan al-Rāzī jika seseorang itu memiliki kondisi perut yang besar atau yang kecil maka hal itu akan berdampak pada kondisi kebutuhan makanya yang banyak. Artinya, orang yang punya perut besar maka shahwat

.

¹²⁰ Ibid., 156.

¹²¹ Ibid., 157.

untuk makan cendrung besar, berbeda dengan mereka yang memiliki perut kecil. Orang yang memiliki perut kecil maka berdasarkan apa yang disampaikan al-Rāzī itu berarti kebutuhan atau shahwat makanya sedikit.

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, masingmasing 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.

5. Potensi Jiwa

Dalam ensiklopedinya, al-Rāzī menjelaskan bahwa manusia memiliki *alquwa* 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 perkataaan *al-quwa* merupakan subjek yang mengerjakan pekerjaan dan bukan pula yang dikenai pekerjaan oleh yang mengerjakan, tetapi

potensi itu adalah yang menggerakkan dan mendorong subjek. 122 Dari batasan pengertian ini bisa dipahami bahwa yang dimaksud dengan potensi di sini adalah kekuatan yang mampu menggerakkan atau melakukan perubahan dari satu bentuk ke bentuk yang lain.

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 ke<mark>mu</mark>dian disan<mark>dingka</mark>n dengan perkataan jiwa, maka penggabungan antara keduanya sejatinya dapat dimaknai sebagai sumber perubahan atau sumber aktifitas. Dalam kontek ini al-Rāzī menjelaskan bahwa potensi jiwa itu ada tiga; potensi tubuh-tumbuhan, potensi hewan dan potensi insan.

a. Potensi tumbuh-tumbuhan

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menyebutkan bahwa sesungguhnya fisik manusia itu memilki 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

122 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mausūah Mustalah al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Libanon Beirut: Maktabah Libanon, 2001), 591.

¹²³ Ibid., 592.

dan menyebarkannya ke seluruh anggota badan. Selain itu, kata al-Rāzī, Allah juga memberikan kepadanya potensi *generic naratif* yang memiliki fungsi mengembangbiakkan ke dalam tubuh manusia.¹²⁴

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-kegiantannya. 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.

b. Potensi hewan

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 dapat menggerakkan otot-otot yang ada di dalam fisik. Sementara yang disebut dengan potensi pemicu adalah potensi yang dapat mendorong dan menggerakkan otot dengan beberapa syarat. Di antara syarat-syarat itu adalah keinginan yang teguh dan kecenderungan yang kuat. Keinginan yang teguh berakar dari shahwat yang berkaitan dengan potensi adaptasi atau bersumber dari sifat *al-ghaḍab* (emosi) yang berkaitan dengan dorongan-dorongan. Adapun *al-gdhadab* berasal

-

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

dari perasaan manusia sebagai sesuatu yang dapat menyesuaikan diri atau meniadakan. 125

Kedua, potensi persepsi, yaitu potensi yang dapat bersifat nyata baik yang berupa panca idera lahir maupun panca indera batin. Indera lahir meliputi indera sentuh, rasa, lihat, dengar dan penciuman. Sedangkan indera batin adalah indera yang sejatinya dapat mempersepsi semua seketsa inderawi tempat berkumpulnya seluruh seketsa inderawi yang berasal dari panca indera lahir. Indera batin pertama desebut dengan *al-hiss al-mushtarak* yaitu indera kolektif atau *fantasi*. Indera fantasi adalah indera yang dapat mempersepsi semua makna parsial yang tidak bersifat inderawi, tetapi ia berada dalam stimulus indera luar. Contoh, kata al-Razi, seseorang bisa menentukan kawan atau lawan yang menyesatkan bisa menggunakan bantuan indera ini, itulah yang disebut dengan *wahm* (indra batin yang kedua). Indera fantasi ini memiliki gudang yang disebut dengan *khayalan* (indra batin ketiga), sedangkan waham memiliki gudang yang disebut dengan *hafalan* (indra batin keempat). Potensi indera batin yang kelima, adalah indera batin yang disebut dengan *al-quwah al-fikriah* yaitu potensi berpikir. ¹²⁶

Seluruh indera lahir dan batin tersebut dapat berfungsi membantu proses penyempurnaan substansi jiwa dan badan, baik ia sebagai penyempurna jiwa dari sisi memperoleh ilmu pengetahuan atau membantu menyempurnakan badan tentang hal-hal yang membahayakan atau yang memberikan manfaat bagi dirinya. Sebab itu, lanjut al-Rāzī upaya untuk memperbaiki kebutuhan badan memerlukan

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid., 77. Dalam menjelaskan indera batin, al-Razi tidak menyebutkan jumlahnya secara lengkap dan berurutan menjadi lima indera, sebagaimaana yang disebutkan al-Attas, indera representasi, estimasi, retensi, mengimbas kembali dan khayal.

perhatian substansi jiwa untuk mendapatkan ilmu yang bermanfaat dan beramal şaleh. Yang demikian itu, karena semua badan adalah alat bagi jiwa, jika badan tidak sehat, maka sulit bagi badan memperbaiki jiwa. Dengan demikian telah jelas bahwa kerja keras dalam upaya memperbaiki kepentingan badan merupakan upaya memperbaiki kepentingan jiwa. Partinya, jika badan sehat dan digunakan dengan baik untuk memperoleh hal-hal yang baik, maka secara otomatis akan memperbaiki jiwa, sebaliknya jika badan lemah, tidak memiliki kemampuan untuk melakukan kebaikan, maka sulit bagi badan untuk memperbaiki kepentingan jiwa.

c. Potensi insan

Al-Rāzī menyebutkan bahwa potensi insan itu terdiri dari dua; potensi teoritis dan praktis. Potensi teoritis adalah potensi yang dengannya substansi jiwa siap memperoleh gambar-gambar yang bersifat universal dan abstrak. Sedangkan potensi praktis adalah potensi yang dengannya substansi jiwa siap mengatur badan dan memperbaiki kewajiban-kewajibannya.

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

¹²⁷ al-Rāzi, *al-Mạtālib al-'Aliyah*, 286.

Kedua, adalah tingkatan *bilmalakah* atau yang disebut dengan akal yang dengannya manusia memperoleh ilmu. Al-Rāzī menyebutkan bahwa ilmu itu dibagi menjadi dua; ilmu *baḍahiyah* dan *kashbiah*. Ilmu badahiyah adalah ilmu yang diperoleh secara mudah tanpa proses belajar, sementara ilmu *kashbiah* adalah ilmu yang diperoleh melalui proses belajar. Ilmu *baḍahiyah* pertama-tama masuk ke dalam akal kemudian dengan perantaraannya manusia dapat memperoleh ilmu *kashbiyah*.

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

Adapun potensi praktis adalah potensi rasional yang dengannya jiwa manusia mengatur badan dan memperbaiki kepentingannya. Sebab jiwa masuk ke fisik untuk memperoleh ilmu yang bermanfaat dan amal saleh. Alat jiwa dalam memperoleh ilmu adalah badan. Jika alat jiwa tidak sehat maka ia tidak mampu memperoleh kesempurnaan jiwa. Sebab itu, agar jiwa memperoleh indahnya ilmu, terlukis oleh lukisan alam malaikat maka badan harus sehat.

.

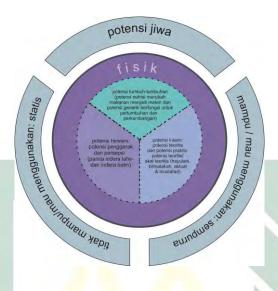
¹²⁸ Ibid., 280.

Al-Rāzī memberikan contoh hubungan antara jiwa dan badan manusia sebagai berikut. Badan menurutnya seperti kota, Negara atau kerajaan, sementara jiwa rasional seperti raja, indera batin seperti pasukan atau tentara, anggota badan seperti rakyat, shahwat dan kemarahan seperti musuh yang menyerang kerajaan dan berusaha menghancurkan rakyat. Jika raja berani dan mampu menindas dan menghancurkan musuh, maka kerajaan akan aman, bisa berdiri kokoh dan permusuhan akan hilang, tetapi jika raja tidak mampu melawan musuhnya, maka kerajaannya akan hancur, negerinya akan dikuasai dan diduduki dan akhirnya kerajaan akan hancur. Dengan demikian menjadi jelas bahwa antara jiwa dan badan manusia menurut al-Rāzī memiliki keterkaitan yang sangat erat. Keduanya akan sampai pada kesempurnaan jika mendapatkan perhatian yang seimbang, tetapi sebaliknya akan rusak jika dibiarkan dan tidak pernah mendapatkan perhatian.

Kesanggupan seseorang dalam memberikan perhatian terhadap keduanya akan membawa perubahan besar terhadap kualitas jiwa. Sebab itu, semakin besar keinsyafan seseorang dalam memberikan perhatian terhadap kebutuhan jiwa dan badan semakin besar pula peluang untuk memperoleh tahapan jiwa yang sempurna. Upaya yang dilakukan seseorang dalam meraih kesempurnaan jiwa menjadi standar tolak ukur kepribadian seseorang. Jika seseorang mampu menggunakan potensi jiwanya secara baik dan istiqamah maka ia akan sampai pada tahapan jiwa yang tinggi, tetapi sebaliknya jika ia membiarkan potensi jiwa dalam kondisi tidak baik, maka potensi jiwa itu akan statis bahkan bisa sebaliknya

¹²⁹ al-Razi, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sarh Qowāhuma*, 82-83., lihat juga al-Rāzi, *al-Matālib al-'Aliyah min 'Ilmi al-Ilāhi*, 288.

tumbuh liar dan merusak dirinya sendiri. Kemampuan seseorang dalam menggunakan potensinya itu dapat dilukiskan seperti gambar 4.5, di bawah ini.



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 kebijakasanaan Allah diberi dua potensi; potensi kemalaikatan dan potensi kebinatangan. Potensi kemalaikatan adalah potensi yang berkembang dari emanasi

roh yang dikhususkan bagi manusia ke dalam roh alamiyah (al-rūh al-tabi'iyah) yang mengalir ke seluruh tubuh dan tubuh itu menerima emanasi serta tunduk kepadanya. Sedangkan potensi kebinatangan adalah potensi yang berkembang dari jiwa hewan (al-nafs al-bahīmiyah) yang umum dimiliki semua binatang, yang diberi bentuk oleh fakultas-fakultas yang terdapat di dalam roh alamiyah. Secara substansi jiwa berdiri sendiri terpisah secara esensial dengan badan, badan manusia tunduk kepadanya dan mematuhi perintah-pertintahnya. Potensi pertama mendorong hal-hal yang tinggi sementara potensi yang kedua mendorong hal-hal yang rendah. 130

Artinya, potensi kemalaikatan selalu mendorong kepada kebaikan, sementara potensi kebinatan<mark>ga</mark>n selal<mark>u memo</mark>tivasi kepada kemaksiatan. Kebaikan dan kemaksiatan sangat tergantung kesanggupan masing-masing individu dalam memperhatikan kepentinganya. Jika perhatiannya terhadap Tuhan besar maka ia akan selalu menengadah ke alam ruhani. Sebaliknya jika ia lalai, maka kemaksiayatan 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

Selain jiwa manusia memiliki potensi fitrah atau bawaan, jiwa juga memiliki potensi kebaikan dan kejahatan, tetapi dengan tahapan yang berlainan.

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

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

Dalam kaitan ini, al-Ghazali dalam karyanya *Ihya' Ulūmuddīn* seperti dikutip Said Hawa menyatakan bahwa sesungguhnya Allah telah memberi taufik kepada manusia untuk meningkatkan potensi kebaikan pada jiwa. Jika potensi kebaikan itu bisa digunakan dengan baik, maka manusia telah mengurangi potensi keburukan yang dimilikinya. ¹³² Jika keburukan berkurang dan kebaikan meningkat maka ia akan tumbuh menjadi manusia sempurna. Untuk sampai pada tingkatan jiwa yang sempurna diperlukan beberapa langkah dan tingkatan.

6. Tingkatan Jiwa

Fakr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan bahwa jiwa manusia memiliki tiga tingkatan; pertama, tingkatan yang tenggelam ke dalam *Nur Ilahiyah*, mereka itu disebut dengan *al-muqarabbūn*. Tingkatan yang kedua adalah tingkatan yang berorientasi kepada lengit dan juga terkadang ke bumi untuk beberapa kepentingan dunianya. Mereka ini dinamakan dengan sebutan *al-muqtasidūn* atau golongan kanan (*ashāb al-yamīn*). Terakhir dan yang terendah tingkatannya adalah mereka yang tenggelam ke dalam cengkraman hawa nafsu dan kenikmatan jasmani. Mereka itu disebut dengan golongan *al-zālimūn* atau kelompok kiri (*ashāb al-shimāl*). Untuk mendapatkan tingkatan yang pertama diperlukan ilmu olah batin atau *al-riyāḍah al-rūḥiyah*. Sedangkan untuk memperoleh tingkatan yang kedua diperlukan dengan bantuan ilmu akhlaq. ¹³³

Untuk mengetahui makna *akhalq* dapat dilacak sumbernya dari perilaku manusia yang berupa *al-aql*, *al-rūḥ*, *al-nafs*, *al- qalb* dan cara kerjanya. Dengan

¹³² Said Hawa, *Intisari Ihya' Ulumuddin al-Ghazali Mensucikan Jiwa Konsep Tazkiyatun Nafs* (Jakarta: Robbani Press, t.th.), XI.

¹³³ al-Rāzī, Kitāb al Nafs wa al Rūḥ wa Sharḥ Qawāhumā, 26.

memperhatikan tahapan jiwa yang disampaikan al-Razi ini dapat dikatakan bahwa sejatinya manusia itu terhormat atau terhinanya sangat tergantung pada tahapan jiwa dan cara mengelolanya. Jika ia selalu melakukan perbuatan-perbuatan maksiat maka ia masuk golongan orang-orang yang hina, sebaliknya jika ia selalu dilatih dan melakukan kebaikan maka ia akan terhormat.

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.

a. Jiwa yang selalu mendorong kemaksiatan.

Menurut al-Rāzī, para ahli al-hikmah berbeda pendapat mengenai jiwa yang selalu mendorong kemaksiatan atau *al-nfas al-'amārah* ini. Kendati demikian ada yang percaya bahwa jiwa manusia itu adalah satu. Jiwa yang satu ini memiliki sifat yang banyak; jika jiwa cenderung ke alam al-Ilahi maka jiwa itu disebut dengan jiwa yang tenang, tetapi jika ia cenderung mengikuti shahwat nafsu dan amārah, maka ia disebut dengan jiwa yang selalu menyeru kepada keburukan. 134 Pernyataan ini mengisayaratkan bahwa sejatinya dalam diri manusia itu terdapat benih-benih sifat yang selalu membawa kepada kejahatan. Sebab realitanya di dunia ini terdapat banyak sekali kenikmatan, perhiasan dan ujian. Sementara di dalam jiwa manusia juga terdapat shahwat nafsu dan berbagai keinginan-keinginan. Perhiasan dunia selalu membujuk dan memperdaya manusia

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

untuk mengikuti rayuan shaitan untuk melakukan perbuatan yang buruk. Barang siapa tidak mampu mengendalikan tipu daya shaitan, maka ia akan selalu mengikuti shahwatnya. Itulah sebabnya mengapa jiwa manusia disebut selalu mendorong pada kejahatan. Tingkatan jiwa seperti ini adalah tingkatan jiwa yang paling rendah derajatnya dan berbeda dengan jiwa yang selalu menyesal.

b. Jiwa yang selalu menyesal atau al-nafs al-lawwamah

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.

al-Rāzī, Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib, al-Mujalad al-sabi', 4251.

terjadilah penyesalan. Dua puluh lima tanggungjawab yang berupa perintah dan larangan itu oleh al-Rāzī disebutakan secara rinci sebagai berikut:

"tidak menjadikan tuhan selain Allah, tidak menyembah kecuali kepadaNya, perintah beribadah kepadaNya dan larangan beribadah selain kepadaNya. Tanggaungjwab 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 hinga 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 dangan 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

Jadi, dalam pandangan al-Rāzi, yang disebut dengan jiwa yang selalu menyesal itu adalah jiwa yang benar-benar tidak mampu mengerjakan tugas dan tanggujawab keduapuluh lima perintah dan larangan tersebut dengan baik, dengan berbagai alasan, tetapi setelah itu dirinya menyesalinya atas ketidakamampuannya melaksanakan tanggungan itu. Selain itu, menurutnya lagi, seseorang itu bisa dikatakan menyesali dirinya jika ia telah melakukan tindakannya berulang-ulang tetapi dia tidak kuasa melarangnya atau sebaliknya dia mengerjakan suatu

_

¹³⁷ Ibid. 4250.

larangan berulang-ulang tetapi dia tidak kuasa untuk meninggalkannya. Sebab yang disebut dengan jiwa yang menyesal itu jika tindakannya dikerjakan secara berulang-ulang. ¹³⁸

Kendati demikian, kata al-Rāzī, ketika keduapuluh 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-Razi tanggungan yang keduapuluh lima itu memiliki hikmah yang bisa disebutkan sebagai berikut: *pertama*, menekankan petingnya 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

Apa yang disampaikan al-Rāzī tentang jiwa yang selalu menyesal ini menguatkan apa yang pernah disampaikan oleh seorang sufi besar al-Qushairy. Al-Qushairy seperti dikutip Abdul Hamid Mursi dalam bukunya "al-Nfas al-Mutma'innah", menyatakan bahwa jiwa yang selalu menyesal itu adalah jiwanya orang yang beriman. Menurut al-Qushairi tanda-tanda orang beriman itu selalu menyesali dirinya. Orang yang seperti ini lanjut al-Qushairy, adalah orang yang

_

139 Ibid

¹³⁸ al-Rāzī, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-hadi 'asar, 6794.

biasa melakukan *muhāsabah* sehingga didapati dirinya dalam kondisi yang memang pantas untuk menyesal. 140

c. Jiwa yang selalu tenang.

Tingkatan jiwa yang selalu tenang adalah kondisi jiwa yang diharapkan oleh semua manusia. Kondisi jiwa yang tenang yang menjadi harapan semua manusia ini menurut al-Rāzī memiliki beragam arti. Pertama, bahwa jiwa yang tenang yang disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Fajr, ayat 27-30 ini adalah jiwanya orang-orang yang beriman, sebagai penghormatan kepadanya seperti Allah juga menyampaikan kepada Nabi Musa a.s. Kedua, yang dimaksud dengan jiwa yang tenang adalah sebuah ketentuan dan ketetapan yang memiliki beberapa hal; yaitu, orang yang telah sampai pada kebenaran yang tidak dihinggapi rasa ketakutan dan keraguan. Selain itu, mereka yang sampai pada jiwa yang tenang adalah mereka yang bertanggungjawab dan dapat dipercaya serta tidak ada rasa takut dan menyesal. Masih dalam hal yang sama, bahwa yang disebut dengan jiwa yang tenang adalah jiwa yang selalu mengingat Tuhan. Hal ini seperti disampaikan Allah dalam surat al-Ra'd, "bukankah dengan mengingat Allah hati menjadi tenang". 142

Apa yang disampaikan al-Rāzī tentang jiwa yang tenang ini dikuatkan lagi oleh Abdul Hamid Mursi, dengan mengatakan bahwa yang disebut dengan jiwa yang tenang adalah kondisi jiwa yang benar-benar sehat. Gambaran jiwa yang sehat menurut Mursi adalah sampainya kondisi jiwa dengan ciri-ciri; mendapat

¹⁴² al-Our an, 13: 28.

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

¹⁴¹al-Rāzī, *Tafsir al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Hadi 'Asar, 7032.

taufiq, merasa bahagia meskipun dalam keadaan sendirian, merasa bahagia dengan orang lain, mampu menghadapi kenyataan hidup dan jiwa yang sempurna. Dengan demikian dapat disampaikan bahwa orang yang tenang jiwanya adalah mereka yang sehat batinya. Keberadaan batin yang sehat dalam kehidupan manusia merupakan suatu anugerah yang mahal nilainya. Sebab itu, jika menghendaki batin yang sehat maka niscaya baginya mengikuti seluruh yang diperintahkan agama dan menjauhi segala larangannya. Dengan jiwa yang sehat, seseorang akan mampu melakukan kegiatan-kegiatan yang bermanfaat dan bisa membawa dirinya menjadi orang yang bermartabat.

D. Harkat dan Martabat Manusia

Seperti telah dijelaskan di atas, bahwa jiwa manusia bebeda dengan badan, terpisah secara esensial, tetapi tergantung dengannya secara pengaturan dan instruksi. Secara substansial jiwa manusia tidak dapat dipisahkan dengan badan, sebab, jiwa memasuki alam fisik untuk memperoleh ilmu yang bermanfaat dan melakukan amal baik. Kendati tujuan diciptakannya manusia untuk beribadah dengan melakuan serangkaian amal baik, tetapi faktanya tidak semua manusia memahami dan menyadari tentang dirinya diciptakan. Padahal ketika awal diciptakannya, manusia telah berjanji dengan Tuhan bahwa ia telah megakui ke-Esaan Tuhan sebagai Sang Pencipta.

"Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuban kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan:

٠

 $^{^{143}}$ Mursi, Silsilāt Dirasāt Nafsiyah Islāmiah al-Nafs al-Mutma'innah, 9.

"Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)", 144

Ayat ini mengingatkan bahwa sebelum manusia dilahirkan ke dunia sesungguhnya telah berjanji kepadaNya tentang ke-TauhidanNya. Namun kemudian manusia lupa atas janji tersebut, sehingga lupa juga kalau dirinya diciptakan dengan segala kesempurnaan dan kelebihannya itu untuk tujuan mulia mengabdi kepadaNya.

Dalam kaitannya dengan harkat dan martabat manusia, baik buruknya, mulia dan hinanya aktifitas manusia tidak dapat dipisahkan dengan kualitas jiwa. Jiwa yang bersih melahirkan tindakan yang baik, sebaliknya jiwa yang kotor membuahkan hasil tindakan yang tidak baik. Nilai baik buruk, mulia dan hina merupakan karakteristik yang selalu melekat pada manusia, meskipun sejatinya berasal dari jiwa yang satu. Namun dari jiwa yang satu itu, sesungguhnya manusia memiliki beberapa keunikan.

Keunikan manusia terletak pada karakteristiknya yang khas. Manusia berbeda dengan makhluk Allah yang lain. Bagi al-Rāzī, manusia adalah makhluk yang memiliki akal dan hikmah serta tabiat dan nafsu. Ini membedakan manusia bukan hanya dengan binatang dan tumbuhan, tapi juga membedakan antara dirinya dengan malaikat. Dalam kajian psikologi Barat, perbandingan manusia dengan malaikat dan makhluk lain seperti jin dan shaitan tentunya tidak ditemukan.

¹⁴⁴ Sumber 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. Q.S. 7: 172., 250.

Menurut al-Razi, malaikat hanya memiliki akal dan hikmah, tanpa tabiat dan hawa nafsu. Sehingga karenanya, malaikat selalu ber-tasbih, ber-tahmid, dan melakukan taqdis. Malaikat juga tidak akan mengingkari perintah Allah Ta'ala karena memang tidak memiliki hawa nafsu. Sebaliknya, binatang memiliki tabiat dan nafsu, namun tidak memiliki akal serta hikmah, sehingga selalu merasa kurang. Sedangkan tumbuh-tumbuhan menurut al-Rāzī ia tidak memiliki kesemuanya, tidak memiliki akal, hikmah, nafsu, dan kebiasaan. Berbeda dengan malaikat, binatang, dan tumbuh-tumbuhan, manusia memiliki kesemua karakteristik tersebut, yaitu akal, hikmah, tabiat dan hawa nafsu. 145

Karakteristik yang berbeda memunculkan sifat yang berbeda juga. Bagi al-Rāzī, malaikat selalu memiliki kesempurnaan karena tidak punya hawa nafsu dan tabiat. Sebaliknya, binatang selalu memiliki kekurangan karena tidak punya akal dan hikmah. Manusia ada di antara keduanya, manusia memiliki akal dan hikmah, tapi manusia juga mempunyai hawa nafsu dan tabiat. Karena ke-empat karakteristik tersebut melekat pada manusia, maka manusia memiliki sifat kekurangan dan kelebihan. Jika manusia mampu menggunakan akal dan hikmahnya untuk mengatur dan menundukkan hawa nafsu dan tabiatnya, maka manusia akan memiliki kelebihan dibanding dengan makhluk ciptaan Allah lainnya.

Dengan menggunakan akal dan hikmah yang bersumber dari ajaran agama untuk menundukkan hawa nafsu dan tabiatnya, manusia mampu menjadi wakil Allah di bumi, dan dengannya pula manusia bisa menjadi makhluk yang

¹⁴⁵ al Rāzi, *Kitāb al Nafs wa al Rūḥ wa Sharḥ Qawāhumā*, 3-4.

.

bermartabat yang bisa menjadikannya sempurna. 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. Apa yang disampaikan al-Rāzī tentang konsep manusia bermartabat dan manusia hina ini memiliki nilai inspirasi yang tinggi. Bahkan gagasannya tentang manusia yang bermartabat itu bisa memberikan pesan bahwa sejatinya baik buruknya manusia, hina dan terhormatnya, semua sangat tergantung bagaimana ia mamaknai dirinya sendiri sebagai ciptaan Allah yang sempurna.

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 kebahagiann 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.

hanya mengejar keperluan hawa nafsu dan kebiasaannya yang bersifat fisik atau kebendaan, maka akan sulit untuk memenuhi kebutuhan ruhaninya.

Manusia akan menjadi bermartabat, sempurna bahkan akan melebihi malaikat, jika ia mampu menggunakan akal dan hikmahnya untuk menundukkan hawa nafsu dan kebiasaannya. Manusia akan sampai pada kedudukan yang paling tinggi yaitu *al-muqarrabūn* jika ia mampu melakukan *al-riāyḍah al-rūḥiah* dalam aktifitas kesehariannya. Bahkan jika kegiatan spiritual ini bisa dilakukan secara istiqamah ia akan sampai pada tingkatan manusia yang paling tinggi yaitu tingkatan jiwa yang tenang atau *al-nfas al-muṭmainnah*. Ia selau merasa tenang, damai dan bahagia meskipun tampak dalam kehidupan sehariannya hidup dalam kesedarhanaan, tidak bergelimang harta benda, jabatan, golongan, kedudukan dunianwi dan yang lain yang bersifat materi. Lebih daripada itu, ia merasa telah mendapatkan segalanya, karena ia telah mengenal dirinya yang sebenarnya. Karena ia telah mengenal dirinya maka sejatinya ia telah mengenal Tuhannya atau *ma'rifatullāh*. Itulah sesungguhnya martabat manusia yang paling tinggi kedudukannya.

Tetapi sebaliknya, jika manusia tidak mampu mengendalikan nafsu birahi dan kebiasaannya, maka ia akan tumbuh menjadi manusia liar dan tidak bermartabat bahkan menjadi hina. Seluruh kehidupannya hanya digunakan untuk kepentingan keduniawiaan, mengejar materi, memenuhi kebutuhan fisiknya atau perutnya. Jika orientasi hidup manusia sebatas memenuhi kebutuhan *jismiyah*, maka ia termasuk golongan manusia yang merugi, golongan yang hina di mata Allah. Itulah aktifitas manusia yang bisa membawa dirinya menjadi tidak

bermartabat, tingkatan manusia yang paling rendah di sisi Tuhannya. Untuk lebih jelasnya mengenai harkat dan martabat manusia yang tinggi yang diharapkan oleh semua bisa diperhatikan pada gambar 4.6, berikut ini.

Trakfolista Trakfolista	al-'Aql	al-Hikmah	al-Nafs (hawa nafsu)	al-'Adah	al-Maqam
usia	al-Rivadivah al-R	tuhiyah dan istiqamah	x	x	at-Mugerrabun at-Nafa at-Multeruinsut
	/	~	/	~	al-Mugresedury
	ilimu al-Akhlaq				at-Natir at-Lawwarnah
	x	x	selalu mengejar kesa mengarahkan ke	nangan duniawi dan padii keburukan	al-Dzalimun al-Nats al-Aronarah
malaikat	~	~	x	x	bertasah bertahmid dan tagdis selalu memiliki Kesempumban
tumbuh- tumbuhan	x	x	x	x	-%
hewan	x	x	~	~	selalu memiliki kekurangan

Gambar 4.6, Harkat dan Martabat Manusia Model Fakhr al-Din al-Razi

Tampak dalam gambar 4.6, tersebut manusia yang bermartabat memiliki kedudukan yang paling tinggi sehinga bisa mengalahkan kedudukan malaikat. Manusia yang seperti itu karena ia bisa menempatkan dirinya pada posisi yang tepat. Ia mampu menggunakan akal dan hikmahnya untuk menundukkan nafsu dan kebiasaannya. Untuk sampai pada tahapan itu mereka melakukan *al-riyāḍah al-rūḥiyah* untuk mengalahkan hawa nafsu dan kebiasaan buruknya, sehingga mereka sampai pada maqam *al-muqarrabūn*. Sementara manusia yang akal dan hikmahnya dikalahkan oleh nafsu dan kebiasaannya, ia berada dalam posisi yang rendah dan hina sama dengan derajat hewan bahkan bisa lebih hina daripada

hewan. Tinggi rendahnya martabat manusia semua sangat tergantung kepada bagaimana ia menggunakan potensi yang dimiliknya.

Tentu dalam menggunakan potensi tersebut, ketersediaan wawasan dan ilmu pengetahuan menjadi faktor yang cukup menentukan. Keberadaan ilmu pengetahuan dan wawasan yang dimiliki seseorang menjadi standar penting dalam upaya mencapai kesempurnaan jiwa rasionalnya. Hipotesa kesempurnaan jiwa rasional ini menjadi lebih berarti ketika kemudian dikaitkan dengan teori pengetahuan. Menurut al-Rāzī kesempurnaan jiwa rasional adalah upaya terpenting untuk mengetahui yang benar untuk yang benar atau kebenaran untuk kebenaran dan pengetahuan kebajikan untuk kebajikan atau untuk diamalkan. Sebab itu, setiap kebajikan menuntut syarat adanya pengetahuan. Maka menurut al-Rāzī misi terpenting dari pada jiwa adalah memperoleh pengetahuan. Sebab, pada awal manusia diciptakannya manusia itu, terbebas dari pengetahuan, tetapi setelah itu Tuhan memberi kepadanya panca indera untuk mendapatkan pengetahuan.

Penekanan al-Rāzī terhadap pentingnya ilmu pengetahuan sebagai syarat untuk meraih kesempurnaan jiwa rasional tersebut dikukuhkan kembali oleh Hamka. Dalam kontek ini Hamka menyampaikan perlunya individu itu berilmu, sebab dengan ilmu seseorang akan mampu melakukan kebaikan yang lebih. Menurut Hamka, pada masa dahulu orang tidak berilmu bisa menjadi pemimpin perkumpulan, semata-mata karena dengan kesungguhan dan kesanggupan saja. Tetapi kemampuan itu hanya sebentar saja, sebab ia memimpin atas dasar

¹⁴⁷ al-Rāzī, *Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Sarh Qowahuma*, 80.

pengalaman bukan dengan dasar ilmu. Sebab itu berusaha mencari ilmu dan mencatatanya merupakan keniscayaan. 148

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 pengetahuanya. Sebab itu, dalam perspektif teori pengetahuan al-Rāzī ini, bisa disampaikan bahwa jiwa seorang mukmin tentu berbeda dengan jiwa orang yang tidak beirman. 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

¹⁴⁸ Hamka, Lembaga Hidup: Ikhtiar Sepenuh Hati Memenuhi Ragam Kewajiban Untuk Hidup Sesuai Ketetapan Illahi (Jakarta: Penerbitan Republika, 2015), 284-285.

merujuk kepada pengetahuan adalah kebenaran dan kebenaran adalah pengetahuan, maka al-Rāzī berkeyakinan bahwa al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril merupakan sumber pengetahuan yang tak terbantahkan kebenaranya.

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 panea 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

Selain wahyu sebagai sumber pengetahuan, al-Rāzī menjelaskan bahwa akal sehat merupakan sumber pengetahuan. Para ulama memiliki banyak perbedaan pendapat mengenai akal. Menurut al-Rāzī akal merupakan ilmu yang

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

baik dan memberi kebaikan. Selain itu, akal juga ilmu yang buruk dan memberi keburukan, sementara orang yang berakal adalah oang yang berfikir tentang Tuhan dan segala perintah dan larangNya. Bagi al-Rāzī, akal sama halnya dengan jiwa, ruh dan hati. Keempat *lafaz* jiwa (al-nafs), ruh, hati dan akal adalah satu kesatuan yang merupakan substansi jiwa. Adapun yang dimaksud dengan akal itu sendiri adalah ilmu yang diperlukan. Selain itu, akal juga ilmu yang dimaksud dengan akal itu sendiri adalah ilmu yang diperlukan.

Selain kedua sumber pengetahuan yang disebutkan diatas, al-Rāzī juga menyatakan bahwa panca indera ¹⁵² 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 pengetahuanya. ¹⁵³

Kelima indera yang diberikan Tuhan kepada manusia tersebut, memiliki perbedaan kepentingan dalam memperoleh pengetahuan. Pendengaran dan penglihatan keduanya merupakan alat yang sangat penting dalam memperoleh pengetahuan. Tuhan menurut al-Rāzī memberikan telinga untuk mendengarkan

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ al-Rāzī, Kitab al-Nafs wa al-Ruḥ wa Sarh Qowahuma, 87.

¹⁵² Panca Indra terdiri dari dua yaitu indra eksternal; sentuh, raba, rasa, dengar dan lihat. Dan indra internal meliputi; represetansi (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.

¹⁵³ al-Rāzī, Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Sarh Oowahuma, 80.

nasehat-nasehat Tuhan dan diberikan mata untuk melihat bukti-bukti Tuhan. 154 Dengan demikian telas jelas bahwa indera merupakan sumber pengetahuan. Pengetahuan-pengetahuan yang berasalkan dari ketiga sumber tersebut tentu bukan semata pengetahuan untuk pengetahuan. Tetapi pengetahuan itu, dalam pandangan al-Rāzī merupakan pengetahuan untuk dimiliki, diyakini dan diamalkan. Pengetahuan tersebut kemudian menjadi bekal kepercayaan yang bisa menumbuhkan dorongan untuk melakukan tindakan. Dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan, system kepercayaan yang oleh Thomas F. Wall disebut sebagai Worldview bisa juga diartikan sebagai sebuah paradigma yang dibangun oleh Thomas S. Kuhn.

Dari sumber pengetahuan ini dapat disampaikan secara ringkas bahwa sumber pengetahuan itu terdiri dari tiga; wahyu, akal sehat dan panca indra; ekstemal dan internal dan kabar gembira baik dari otorias 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.

Apakah ilmu pengetahuan dan wawasan yang dimilikinya itu digunakan untuk melakukan aktifitas yang baik atau yang buruk, semua tergantung pada individu masing-masing. Jika ilmu pengetahuan dan wawasan menjadi salah satu faktor penting dalam mengelola dan mendisiplin jiwa untuk meraih dan

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 keilmuaanya, 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 leteratur yang ada serta kajian mendalam terhadap beberapa sumber primer maupun sekunder, peneliti memperoleh gambaran beberapa metode yang digunakan al-Razi dalam mengembangkan dan menjalaskan 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-shāleh dan rasional.

1. Al-Naql wa Al-'aql

Dalam menjelaskan beberapa hal yang terkait dengan kehidupan manusia, al-Rāzī memulainya dengan mengambil informasi dari al-Qur'an. Al-Qur'an menurut al-Rāzī telah memberikan informasi yang cukup untuk membahas masalah manusia baik secara fisik maupun psikis. Dalam menjelaskan masalah psikis manusia, al-Rāzī menyampaikan betapa menariknya al-Qur'an menjelaskan tentang jiwa, Menurutnya, jiwa manusia pada awal diciptakannya telah lengkap dan sempurnan. Fakta informasi al-Qur'an tentang kelengkapan penciptaan ini bisa dirujuk secara langsung pada surat al-Syams, 91: 7, bahwa manusia itu diciptakan secara sempurna. Kendati demikian kata al-Rāzī, jiwa manusia itu belum memiliki pengetahuan, tetapi ia siap menerima informasi. 155

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

¹⁵⁵ al-Rāzi, *Yas'alūnaka 'An al-Rūḥ*, 23. Lihat, al-Rāzi, *al-Matālib al-'Āliyah min 'Ilmi al-Ilāhi*, 279.

memilih dua di antara satu. Dengan penjelasan seperti ini, dapat dipahami bahwa al-Rāzī mampu menggunakan bukti *al-Naql* atau wahyu sebagai rujukan utama dalam menjelaskan jiwa manusia, yang kemudian ia gunakan akal untuk menjelaskan informasi yang ada didalamnya. Bagi al-Rāzī, terlihat jelas bahwa penggunaan wahyu dan akal secara bersamaan untuk memahami jiwa manusia merupakan keniscayaan.

Pendekatan metode *al-Naql* (wahyu) dan *al-'aql* (akal) secara bersamaan oleh al-Rāzī ini, diakui oleh Seyyed Hossein Nasr dalam makalahnya yang berjudul "A History of Muslim Philosopy." Dalam makalah tersebut Nasr mencatat hal yang sangat penting bahwa al-Rāzī melalui kitabnya *Asrār al-Tanzīl*, dinilai sebagai seorang filosuf yang mampu mengkombinasikan antara tauhid dengan akhlaq. Selain itu, ia juga menilai al-Rāzī sebagai seorang filosuf yang mampu memadukan antara akal dengan al-nas secara bersamaan. ¹⁵⁶

Hal yang sama juga disampaikan oleh Shalahudin Kafrawi dalam risalah tesisnya yang berjudul "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Methodology in Interpreting the Qur'an". Dalam penelitian tersebut sang peneliti menemukan poin penting bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Rāzī tidak saja menggunakan metode *tafsir bil 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-

_

¹⁵⁶ 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.

Rāzī dinilai berhasil memadukan antara metode "akal" dan wahyu secaraa bersamaan dalam tafsirnya. 157

2. Jaringan Konsep dalam al-Qur'an

Metode jaringan konsep dalam al-Qur'an merupakan sebuah metode yang memusatkan perhatiannya pada penjelasan bahwa semua konsep kunci yang ada dalam al-Qur'an, termasuk di dalamnya konsep jiwa, memiliki hubungan dan jaringan yang kuat. Semua konsep kunci yang ada dalam al-Qur'an seperti konsep Tuhan, wahyu, tauhid, penciptaan, manusia, ilmu, agama, kebebasan, keadilan, dan yang lain 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 ke<mark>hil</mark>angan wawasan hubungan antara satu dengan yang lainya. Metode jaringan konsep dalam al-Qur'an ini menurut hemat peneliti digunakan oleh al-Razi di dalam berbagai karyanya, utamanya dalam tafsirnya dan beberapa bukunya yang lain termasuk *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh* dan bukunya al-Matālib al-^{*}Aliyah.

Contoh, ketika al-Qur'an menerangkan konsep manusia pada saat bersamaan ia menerangkan konsep jiwa. Karena yang disebut manusia itu menurut al-Rāzī pada hakikatnya adalah jiwanya. Yang disebut manusia itu bukanlah badanya, tetapi yang disebut dengan manuisa pada hakikatnya adalah iiwanva. 158

¹⁵⁷ Shalahudin Kafrawi, "Fakhr al-Din al-Rāzi's Methodology in Interpreting the Qur'an" (Tesis-McGill University, Montreal, 1998), 51-56.

158 Muhammad Shaleh Al-Zarqani, Fakhr al-Dīn al Razi wa 'Ara'uhu al-Kalamiyah wa al-Falsafiyah (Al Qāhirah: Dār Al-Fikri, 1963), 474.

Selain itu, al-Qur'an juga selalu menyebutkan keterkaitan antara konsep yang satu dengan yang lain. Ketika al-Qur'an menerangkan konsep iman ia menerangkan konsep ilmu dan lain sebagainya. Ketika al-Qur'an bicara masalah orang yang tidak beriman/kafir, al-Qur'an juga bicara orang Mukmin. Al-Qur'an selalu membicarakan konsep-kosnep yang selalu berkaitan; kosep dermawan diikuti dengan konsep bakhil, konsep penyakit dan konsep penyembuhannya, konsep laki-laki dan permpuan, konsep kaya dan miskin, konsep siang dan malam, konsep mulia dan hina, konsep pandai dan bodoh, konsep tua dan muda dan begitu seterusnya. Singkatanya semua konsep yang ada dalam al-Qur'an itu selalu berkaitan.

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 peneguhan 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

¹⁵⁹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an* (Jogjakarta: PT. Tiara Wacana, 1997), 10.

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

menggunakan dua metode yang disebutkan tersebut untuk menjelaskan teori jiwanya, tetapi juga menggunakan metode interdisiplin keilmuan.

3. Interdisplin Keilmuan

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 keimuan. Sebab, persoalan yang dihadapi ummat 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 melenyapkan 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 beberpa ilmuan 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-Din al-Rāzi, 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 Arauhu al-Kālamiyah, 640.
 ¹⁶² Ali Husain Fahad Ghasib, Al-Mafāhim al-Tarbawiyah 'Inda Imam Fakr al-Dīn al-Rāzi min

¹⁶² Ali Husain Fahad Ghasib, *Al-Mafāhim al-Tarbawiyah 'Inda Imam Fakr al-Dīn al-Rāzi min Khilāli Kitāb al-Tafsīr al-Kabīr al-Musamma Mafātih al-Ghaib* (Makkah al Mukaramah: Al-Mamlakah al-Arabiyah 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-Fikriyah inda al-Imam al-Fakhr al-Razi* (Beirut:Dār al-Fikr al-Lubnāni, 1992), 94.

4. Integrasi Doktrin al-Salaf al-Şaleh dengan Rasional

Al-Razi dinilai banyak pihak mampu menggabungkan pendekatan doktrin al-salaf al-ṣaleh sebagai upaya menjaga dan membela aqidah ahl al-Sunnah wa al-Jamā'h, pada satu sisi dan tidak melupakan pendekatan rasional sebagai upaya menyesuaikan pemahaman dengan kontek pada sisi lain. Peran inilah yang dimainkan oleh al-Rāzī dalam mengembangkan pemikiran Arab dan pemikiran Islam pada saat itu, yang kemudian ia tuangkan dalam berbagai bukunya. 163

Integrasi metode doktrin *al-salaf al-şaleh* dengan rasional ini dapat dilihat misalnya dalam karya al-Rāzī *Kitāb al-Nafs* dan *al-Rūḥ* serta dalam bukunya *al-Maṭālib al-ʾAliyah*. Contoh, di dalam kedua karya ini al-Razi 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 *ahl al-Salaf* dalam menjelaskan hal-hal yang bersifat ghaib yang juga dipegang kuat oleh al-Rāzī.

Meskipun demikian, dengan menggunakan akal al-Rāzī dapat menjelaskan substansi jiwa secara rasional yang sesuai dengan kontek. Artinya, kendati hakikat jiwa tidak bisa dilihat secara substansial, tetapi ia dapat dilihat dan diamati dari gejala-gejala yang tampak pada perilaku seseoran secara rasional. Jika jiwa bersih dan suci maka menurut al-Rāzī dapat dipastikan bahwa perilaku orang tersebut akan baik, sebaliknya jika jiwa itu kotor maka sudah barang tentu perilakunya

.

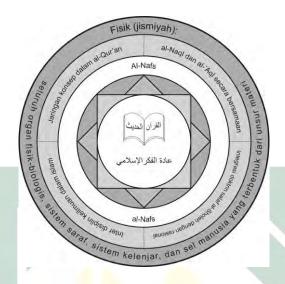
¹⁶³ Muhammad al-,,Rabi, *Silsilāt 'Ilmu al-Kalām al-Muntalakāt al-Fikriyyah 'Inda al-Imam Fakhr al-Din al-Rāzi* (Beirut: Dar al-Fikr al-Banani, 1992), 6.

juga buruk. Dalam kontek kehidupan sekarang, apa yang dilakukan al-Rāzī dalam menggunakan metode integrasi *doktrinal al-salaf al-ṣaleh* dengan metode rasional ini sangat tepat dijadikan pijakan dalam memberikan terapi atas persoalan yang hadir, karena metode ini bisa memberikan inspirasi pada masalah lain untuk mencari jalan keluar.

Setelah melalui kajian mendalam dari beberapa sumber, baik dari sumber yang primer maupun skunder, tentang bagaimana dan dengan apa teori jiwa itu dikembangkan, dipahami dan dijelaskan, peneliti dapat menarik sebuah pesan bahwa apa yang dilakukan al-Rāzī itu, dapat disebutkan sebagai "teori jiwa uṣūlī ijtihādī" atau jika dikatakan dengan menggunakan istilah psikologi, maka bisa disebutkan sebagai "psikologi uṣūlī ijtihādī". Yaitu aliran psikologi yang dibangun di atas pondasi sumber ajaran agama Islam yaitu al-Quran dan al-Hadith serta penggunakan rasio sebagai cara untuk mengungkap realitas empiris.

Paradigma *ushūli* 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. Paradgima *ijtihādi* dalam pengertian bahwa bangunan teori jiwa yang di lakukan 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 keilimuan seperti fiqh, nahwu, balagah, tafsir, dan yang lain, pendekatan integrasi doktrin *al-salaf al-ṣaleḥ* dan rasional dan pendekatan jaringan konsep dalam al-Qur'an. Untuk memudahkan bagaimana dan dengan apa

memahami paradigma *uṣūlī ijtihādī* dalam teori jiwa al-Razi, bisa diperhatikan pada gambar 4.7, berikut:



Gambar 4.7, Model Manhaj al-Fikr al-Rāzī

Tampak dalam gambar 4.7, di atas, al-Qur'an, al-Hadith, dan tradisi Islam berada di dalam atau di atas tulisan *al-nafs*. Dengan penempatan tulisan *al-nafs* dan gambar al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam seperti itu, dapat dipahami bahwa teori jiwa al-Razī berdiri kokoh dan tegak di atas pondasi sumber agama Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam. Setelah teori jiwa al-Razi dipandang mampu berdiri kokoh di atas pondasi al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam, al-Razī kemudian mengembangkan dan menjelaskan teori jiwanya itu dengan multi metode. Di antara metode itu adalah: *al-Naql* (wahyu) dan *al-'aql* (akal) secara bersamaan, jaringan konsep dalam al-Qur'an, interdisiplin keilmuan, dan doctrin *salaf al-shāleh* dengan rasional, seperti telah dijelaskan di atas.

F. Refleksi Hubungan antara Jiwa, Martabat Manusia, dan Metodenya.

Manusia adalah makhluk terbaik di antara makhluk Allah yang lain. Kendati demikian sebagian besar manusia menjadi makhluk hina bahkan lebih hina dari hewan karena beberapa kesalahannya. Tindakan negatif yang dilakukan manusia berdampak pada derajat dan martabat yang diperolehnya. Ia bisa meraih martabat baik jika perilakunya baik sebaliknya mendapat martabat hina jika tindakannya selalu buruk. Perilaku baik hanya hadir dari bersihnya jiwa dan perilaku buruk hadir karena kotornya jiwanya. Sebab itu kualitas jiwa sangat menentukan baik buruknya tingkah laku. Antara tingkah laku, martabat, dan jiwa manusia serta metode pengelolahan, pendisiplinan dan pengendaliannya memiliki hubungan yang sangat kuat yang tidak mungkin dipisahkan.

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 ijin 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-ʻaql, al-nafs, al-qalb* dan *al-rūh*,

Jika manusia terdiri dari fisik saja, maka ia tidak berarti apa-apa, bahkan fisik manusia itu masih lebih rendah martabat dan nilainya bila dibandingkan dengan fisik hewan. Tetapi karena manusia memiliki psikis seperti *al-rūḥ*, maka ia lebih sempurna dari semuanya. Dengan roh kehidupan manusia menjadi lebih bermakna dan mulia. Selain manusia memiliki instrumen al-Ruh ia juga memiliki *al-ʻaql*. Dengan akal yang dimilikinya manusia bisa memperoleh ilmu yang bermanfaat bagi kelangsungan hindupnya. Mereka yang mau menggunakan akalnya adalah mereka yang berilmu. Dan orang yang berilmu kuat, kata al-Rāzī adalah mereka yang mengetahui Dzat dan sifat Allah dengan bukti-bukti yang meyakinkan.

Selain memiliki *al-rūḥ* dan *al-aql*, manusia juga memiliki *al-nafs* yaitu salah satu unsur psikis manusia yang bisa 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. Jika manusia mampu membersihkan jiwanya dari segala noda, maka ia akan tumbuh menjadi manusia yang sesungguhnya, karena yang disebut manusia pada hakikatnya adalah jiwanya.

Dalam hubungannya dengan kualitas dan kondisi jiwa ini, al-Rāzī memberikan batasan bahwa yang disebut dengan 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. Apa yang disampaikan al-Rāzī ini secara substansi tidak berbeda dengan apa yang disampaikan oleh pendahulunya al-Kindi, Ibn Sina, dan al-Ghazali. Al-Rāzī dan para filosuf Muslim itu memberikan pemaknaan yang hampir sama, bahwa jiwa merupakan penentu dan pemberi instruksi semua anggota badan. Anggota badan oleh keempat filosuf Muslim itu dimaknai sebagai alat bagi jiwa. Sehingga karenanya semua anggota badan bergerak atas instruksi rajanya yaitu jiwa.

Apa yang disampaikan oleh al-Rāzī dan filosuf 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 lingkunganya. Artinya, bagi Skinner yang menentukan baik dan buruknya tingkah laku manusia itu bukan berasal dari jiwanya seperti diyakini oleh al-Rāzī dan para filosuf Muslim, tetapi dari rangsangan dan linkungan 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.

Perilaku negatif dalam perspektif teori jiwa al-Rāzī bukanlah hal yang tidak dapat dicarikan solusinya melainkan bisa dirunut dan diberikan terapinya dari sumbernya yaitu jiwanya. Oleh sebab itu, studi keilmuan yang memusatkan

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 mejelaskan 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 ekstemal. Faktor internal meliputi faktor substansi dan esensi sementara faktor ekstemal 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

jantug. Jika seseorang mampu menggunakan ketiga potensi jiwanya itu secara baik dan istiqamah maka ia akan sampai pada tahapan jiwa yang tinggi, tetapi sebaliknya jika ia membiarkan potensi jiwa dalam kondisi tidak baik, maka potensi jiwa itu akan statis bahkan bisa sebaliknya tumbuh liar dan merusak dirinya sendiri. Tahapan jiwa yang tinggi akan menghantarkan pemiliknya pada ketenangan dan kebahagiaan sebaliknya tahapan jiwa yang rendah akan mendorong pemiliknya lebih hina dan sengsara.

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 mamusia 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.

Dengan bahasa yang sederhana dapat disampaikan bahwa metode dalam mengelola, mengendalikan dan mendisiplin jiwa menjadi faktor yang tidak dapat dipandang ringan dalam meraih kualitas jiwa yang diharapkan. Bagi al-Rāzī memperhatikan metode yang digunakan dalam mengelola dan mendisiplin jiwa menjadi faktor penting dalam meraih kebahagiaan. Sebab itu, al-Rāzī selalu aktip

dalam melihat setiap bentuk persoalan yang tampak pada masyarakat. Al-Rāzī juga selalu aktip 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*.

