BAB IV

KONTRIBUSI TEORI JIWA FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ TERHADAP PENGEMBANGAN PSIKOLOGI ISLAM

Studi tentang jiwa yang dilakukan oleh al-Rāzī bersama para filosuf Muslim lain seperti telah disebutkan di atas, bukan sebatas kajian yang diorientasikan untuk pengembangan pengetahuan semata, melainkan juga untuk diyakini dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Hasilnya, model teori jiwa yang dibangun al-Rāzī dan para filosuf Muslim itu, tidak saja berkontribusi terhadap pengembangan pengetahuan psikologi yang dirintis para filosuf Yunani, tetapi juga telah berperan dalam mengatasi berbagai problem kehidupan pada saat itu. Bahkan konstruk teori jiwa itu juga telah memberikan andil yang signifikan dalam mendorong lahirnya aliran baru dalam psikologi (di tengah-tengah hegemoni psikologi konvensional) yang berdasarkan pada ajaran Islam yang bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam pada dewasa ini.

A. Psikologi Islam dan Terapi Penyakit Jiwa

Berdasarkan hasil catatan peneliti terhadap beberapa literatur yang ada, istilah dan wacana psikologi Islam pertama kali muncul pada tahun 1976. Pada saat itu, di Mesir terbit untuk pertama kalinya sebuah buku yang berjudul *Nahw 'Ilm al-Nafs Islāmi* ditulis oleh Hasan Muhammad al-Sarqawi. Buku ini mendapatkan sambutan sangat baik dari kalangan civitas akademika universitas al-Azhar dan lebih khusus dari syaikh al-Azhar yang saat itu dijabat oleh Abdul

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

Halim Mahmud.[1] Pada saat yang hampir sama di Amerika dan Kanada *the Assocation of Muslim Social Scientists* (AMSS) mengundang dan memberikan kesempatan kepada Malik B. Badri untuk menyampaikan pemikirannya tentang "Muslim psychology in the lizard's hole" di hadapan mereka. Meskipun sesungguhnya, sesuai pengakuan Badri sendiri bahwa apa yang disampaikannya itu tidak lebih atau hampir sama dengan apa yang pernah disampaikannya dua belas tahun sebelumnya. Ketika itu, tepatnya pada tahun 1965 ia pertama kali menyampaikan orasinya tentang *Islamisation of psychology* di Auditorioum of the University of Jordan.[2]

Dari pemikiran tersebut hadirlah buku dengan judul *The Dilemma of Muslim Psychology* yang pertama kali terbit pada tahun 1979.[3] Di luar dugaan Malik B. Badri sendiri, bahwa apa yang disampaikannya di AMSS itu ternyata menarik perhatian dan membangkitkan semangat sekaligus memberikan inspirasi yang besar terhadap bergulirnya wacana psikologi Islam. Meski belum memberikan pengaruh besar terhadap wacana psikologi Islam, Muhammad Uthman Najati jauh sebelum itu, pada tahun 1950 -an juga sering memberikan ceramah-ceramah tentang psikologi yang bernuansakan Islam. Ceramah-ceramah Najati itu kemudian terbit menjadi sebuah buku yang berjudul *al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs*. Demikian halnya dengan di Indoensia, yang dilakukan Zakiah Darajat

---

[1] Hasan Muhammad al-Sarqawi, *Nahw 'ilmu Nafs Islami,* al-Taba'h al-Tsaniah (Mesir: Iskandaria, 1979),[1] .
[2] Malik B. Badri, "The Islamisation of Psychology: Its "Why," Its "What, " Its "How," And Its "Who" dalam *Psychology from an Islamic Perspective A Guide to Teaching and Learning,* ed. Noraini M. Noor, et al. (Malaysia: IIUM Press, 2012), 1-41.
[3] Malik B. Badri, *The Dilimma of Muslim Psychologistis* (London: MWH London Publisers, 1979), 1.

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

pada awal tahun 1970-an dengan karyanya berjudul *Ilmu Jiwa Agama*.[4] Kendati tidak secara jelas dan tegas menyebutkan psikologi Islam, Zakiah Darajat telah melakukan beberpa upaya studi psikologi yang berasaskan pada ajaran Islam. Dari ke empat tokoh tersebut sejak awal decade 1960-an dan 1970-an wacana dan istilah psikologi Islam bergulir dan berkembang hingga saat ini.

Menanggapi atas terbitnya buku karya al-Sarqawi *Nahwu 'Im Nafs Islami* ini, syaikh al-Azhar Mesir menyampaikan pendapatnya dengan terjemahan kurang lebih sebagai berikut:

> "Bukan merupakan hal yang berlebihan jika kita katakan bahwa ilmu psikologi yang tumbuh dan berkembang di negara-negara timur memiliki pandangan yang berbeda dengan negara-negara kapitalis dalam segala seginya. Bukankah kerusakan dan kehancuran yang mereka yakini merupakan pondasi berdirinya ilmu psikologi konvensional? Dan bukankah kesalahan mereka itu telah pula menyebabkan kesalahan dan kehancuran mereka dalam melihat tentang hakikat manusia sebagai bagian dari hewan? yang telah jelas menunjukkan kesempurnaan kesalahannya……Jika demikian kondisinya, maka tidak menjadi persoalan bagi kita untuk berbeda pandangan dengan hasil yang mereka capai dalam bidang psikologi ini. Sebab kita telah memiliki kekhususan yang jauh lebih baik dari yang mereka miliki dan salah satu kekhususan itu adalah *khazanah* seperti yang dituangkan dalam buku ini."[5]

Apa yang disampaikan Abdul Halim Mahmud sebagai seorang syaikh al-Azhar Mesir, memberikan dampak yang cukup luas bagi proses perkembangan pengetahuan psikologi yang bernuansakan Islam pada tahap berikutnya. Terbukti dalam waktu yang hampir sama di Amerika dan Kanada juga diselenggarakan sebuah pertemuan ilmiah yang membahas secara mendalam perihal psikologi yang bernuansakan Islam. Dari dua peristiwa kegiatan keilmuan tersebut

---

[4] Zakiah Darajat, *Ilmu Jiwa Agama,* cetakan ke 17 (Jakarta: Bulan Bintang, 2010), viii.
[5] Abdul Halim Mahmud, dalam pengantar *Nahw 'ilmu Nafs Islami,* al-Taba'h al-Tsaniah (Mesir: Iskandaria, 1979), ذ.

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

berkembang kemudian berbagai forum diskusi, seminar, simposium di berbagai belahan bumi seperti di Sudan, Saudi Arabia, Malaysia, Amerika, Kanada, Inggris, Indonesia, dan lain-lain untuk membahas petingnya psikologi Islam dihadirkan.

Setelah karya Malik B. Badri dengan judul *The Dilemma of Muslim Psychology* terbit pertama kali di Inggris pada tahun 1979, berbagai kegiatan keilmuan khsusnya dalam bidang psikologi Islam semarak diselenggarakan di berbagai negara. Di Indoneisa sendiri kegiatan diskusi, seminar dan simposium tentang psikologi Islam diadakan di berbagai perguran tinggi. Fakultas psikologi UMS misalnya berhasil menyelenggarakan Simposium Nasional Psikologi Islam pertama pada tahun 1994, kemudian di tempat yang sama juga diselenggarakan Seminar Nasioanl Psikologi Islam pada tahun 1995 dan pada tahun 1998 juga dilangsungkan Simposium Nasional Psikologi Islam. UMM juga berhasil menyelenggarakan Seminar Psikoterapi Islam pada tahun 1996. Berikut secara bergantian diadakan kegiatan serupa di beberapa perguruan tinggi seperti Fakultas psikologi UNPAD, UNISBA, Fakultas psikologi UII, Fakultas psikologi UI, Fakultas psikologi UGM, Fakultas psikologi UNDIP, Fakultas psikologi UIN Syarif Hidayatullah, Fakultas psikologi UIN Sunan Kalijaga, dan beberapa perguran tinggi lainya.[6]

Perguruan-perguran tinggi tersebut dengan fakultas yang ada di dalamnya menjadi bukti dan saksi otentik bahwa kajian psikologi Islam pada saat ini sedang menemukan momentumnya dan menjadi topik hangat di berbagai tempat. Bahkan

[6] Fuad Nashori, *Seri Psikologi Islami Agenda Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 167-224.

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

jauh sebelum beberapa perguran tinggi Indonesia mengangkat tema-tema psikologi Islam ini, di Kairo Mesir pada tahun 1967-an juga sudah menggulirkan perlunya psikologi berdasarkan ajaran Islam dihadirkan. Ceramah-ceramah Muhammad Uthman Najati tentang al-Qur'an dan ilmu jiwa di berbagai Sekolah Tinggi Keguruan di Kairo menjadi salah satu bukti tentang kajian psikologi yang bernuasankan Islam ini.[7] Dan masih banyak lagi beberapa negara dengan Perguruan Tinggi yang ada di dalamnya menyelenggarakan kegiatan serupa. Yang menjadi pertanyaan adalah mengapa pada dewasa ini diskusi seputar psikologi Islam menjadi issu dan kajian menarik di berbagai tempat, perguruan tinggi dan beberapa negara oleh beberapa kalangan, tak terkecuali oleh para cendekia, ilmuan, filosuf, ulama,' dan yang lain.

Jawaban atas pertanyaan tersebut menjadi sangat menarik ketika mencermati pernyataan syaikh al-Azhar di atas yang mengatakan bahwa kesalahan mereka (para pengusung psikologi konvensional) itu telah menyebabkan kehancuran mereka dalam melihat tentang hakikat manusia. Sudut pandang penganut aliran psikologi konvensional dalam melihat hakikat dan realitas manusia yang seperti itu jelas jauh berbeda dengan perspektif Islam. Peneliti yakin bahwa pada titik inilah yang menjadikan daya tarik tersendiri momen kajian psikologi Islam saat ini menjadi hangat diperbincangkan oleh beberapa kalangan.

Selain itu, hal yang lebih menarik untuk dijadikan pertimbangan dalam melihat kuriositas beberapa kalangan dalam mengkaji psikologi Islam adalah

[7] Muhammad Usman Najati, *Al-Qur'an Dan Ilmu Jiwa* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2004), v-vi.

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

suatu kenyataan yang sulit dibantah bahwa psikologi konvensional yang selama ini telah mengakar dan menghegemoni semua lapisan masyarakat faktanya tidak mampu menjelaskan hakikat manusia yang sesungguhnya. Tidak dipungkiri bahwa psikologi konvensional telah berhasil menjelaskan sebagian realitas manusia, tetapi sejatinya ia tidak mampu menunjukkan esensi manusia yang sesungguhnya yaitu jiwanya atau rohnya. Psikologi konvensional tidak mampu menyentuh hal-hal yang bersifat spiritual yang justru menjadi kebutuhan setiap manusia hidup. Sebab itu, menjadi hal yang wajar dan merupakan *sunatullāh*, jika kemudian manusia merindukan hal-hal yang selama ini ditinggalkan oleh psikologi konvensional. Kajian mengenai jiwa yang seperti itu berbeda dengan kajian psikologi dalam perspektif Islam.

Dalam perspektif Islam, seperti telah direkomendasikan dalam simposium II di Universitas Muhammadiyah Surakarta, diberikan batasan bahwa psikologi Islami adalah corak psikologi berlandaskan citra manusia menurut ajaran Islam, yang mempelajari keunikan dan pola perilaku manusia sebagai ungkapan pengalaman interaksi dengan diri sendiri, lingkungan sekitar dan alam keruhanian, dengan tujuan meningkatkan kesehatan mental dan kualitas keberagamaan.[8] Karena psikologi yang bernuansakan Islam ini memiliki beragam sebutan dan istilah[9] tidak sedikit para cendekiawan yang menyumbangkan pemikirannya

---

[8] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 10.

[9] Sebutan untuk istilah psikologi yang bernuansa Islam memiliki banyak istilah dan nama, ada yang menggunakannya dengan sebutan psikologi Islami, mereka yang memakai istilah ini antara lain: Djamaluddin Ancok, Fuad Nashori, Hanna Djuhana Bastaman, Arif Wibisono Adi, Subandi, dan lainnya. Sementara Zuardin Azzaino menggunakannya dengan nama psikologi Ilahiyah, psikologi al-Qur'an digunakan oleh Lukman Saksono dan Aharuddin, psikologi profetik digunakan oleh Noeng Muhadjir dan ada juga yang menggunakan isitilah nafsiologi, seperti

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

tentang batasan psikologi ini. Djamaluddin Ancok misalnya, sebagai salah satu cendekiawan Muslim Indonesia yang memiliki perhatian tinggi terhadap psikologi Islam memberikan batasan bahwa yang disebut dengan psikologi Islam adalah psikologi yang berwawasan Islam, melalui al-Qur'an, al-Sunah ditambah dengan khazanah pemikiran Islam yang telah tersedia cukup untuk mengawali penyusunan suatu konsep psikologi Islami. Selain itu, psikologi Islam merupakan kajian yang berkembang bersamaan atau beriringan dengan diskursus Islamisasi ilmu pengetahuan.[10]

Batasan yang lebih ekstrim disampaikan oleh Muhyiddin Abdul Syukur yang menyatakan bahwa yang disebut dengan psikologi Islam adalah sebuah konsep dan pengembangan dari psikologi yang berupaya mengadakan pendekatan kejiwaan secara islami dalam rangka mengatasi kehampaan praktek terapi penyakit kejiwaan, sehingga para psikolog Muslim dalam praktek terapi penyakit jiwa tidak lagi mengikuti pendekatan Barat yang tidak mendasarkan diri pada ketuhanan.[11]

Hal yang hampir sama disampaikan oleh Fuad Nashori, yang menjelaskan bahwa psikologi Islam adalah sebagai mazhab kelima dalam pelataran psikologi modern. Selain itu psikologi Islam adalah sebagai salah satu pembentuk suatu

---

Sukanto Mulyomartono. Sebutan untuk istilah psikologi Islam digunakan oleh Baswardono, Abdul Mujib & Yusuf Mudzakir, dan yang lainya. Lihat Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 6. Dalam hal ini peneliti lebih cenderung menggunakan istilah "psikologi Islam" bukan "psikologi Islami" karena penempatan kata" Islam" di belakang kata psikologi lebih dimaksudkan sebagai makna pada agama, pandangan hidup, dan islamisasi pengetahuan dari pada sekedar makna sifat.

[10] Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 4.

[11] Muhyidin Abdul Syakur, *Dalam Pengantar Malik B. Badri Dilema Psikologi Muslim, Cetakan Keenam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), Viii.

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

peradaban baru umat manusia, suatu peradaban yang dibangun berdasarkan nilai-nilai ketuhanan.[12] Batasan Nashori ini dikuatkan lagi oleh Samih Atif Zaini yang mengatakan, bahwa psikologi Islam adalah psikologi yang berbeda sama sekali dengan psikologi yang dikenalkan oleh negara-negara Barat. Sebab itu, perbedaan antara keduanya sangat tampak dalam banyak hal, termasuk di dalamnya masalah sumber dan metodologinya.[13]

Dari beberapa batasan dan pengertian tentang psikologi Islam di atas, dapat diambil sebuah makna bahwa sesungguhnhya yang dimaksud dengan psikologi Islam adalah salah satu disiplin ilmu yang memusatkan kajiannya pada jiwa melalui gejala-gejalanya yang tampak pada perilaku manusia, ber-corak, aliran dan berparadigma Islam bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Muslim. Psikologi Islam memfokuskan perhatiannya bukan hanya pada kajian yang bersifat empiris semata, tetapi juga mengedepankan aspek non empiris metafisis melalui penguatan spiritualitas jiwa yang selama ini ditinggalkan oleh psikologi modern untuk menghantarkan kesejahteraan dan kebahagiaan hidup.

Dengan mencermati batasan psikologi Islam yang diberikan para cendekiawan tersebut, setidaknya dapat disampaikan bahwa kajian tentang jiwa yang seperti itu berbeda jauh dengan kajian jiwa yang dilakukan oleh pengusung dan penganut psikologi konvensional. Jika studi tentang jiwa yang berdasarkan pada ajaran Islam bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith seperti itu, dewasa

---

[12] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 21.
[13] 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.

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

ini disebut sebagai psikologi Islam, maka sesungguhnya teori jiwa yang dikonstruk di atas pondasi batasan pengertian jiwa al-Rāzī dan para filosuf Muslim pada generasi awal di atas, sesungguhnya telah lebih dari cukup dan sangat memenuhi syarat untuk disebut sebagai psikologi Islam. Bahkan bangunan teori jiwa al-Rāzī dengan segala penjelasannya tentang esensi, substansi, potensi, tingkatan, dan nilai jiwa yang ada didalamnya, seperti telah diuraikan di atas dapat dikatakan sebagai pondasi yang kokoh dalam bangunan psikologi Islam saat ini.

Meskipun, al-Rāzī sendiri dalam berbagai karyanya tidak pernah menyampaikan bahwa model dan konstruk teori jiwanya itu disebut sebagai psikologi Islam, tetapi secara substansi apa yang telah dilakukannya dalam mengkonstruk teori jiwa itu berkontribusi dalam mendorong hadirnya psikologi yang berwawasan pada ajaran Islam. Kontribusi al-Rāzī dalam pengembangan psikologi ini tidak saja disalurkan melalui beberapa karyanya yang tersebar di beberapa buku dan ribuan lembar kertas, yang kemudian menjadi referensi penting dalam pengembangan pengetahuan Islam setelahnya, tetapi juga dipraktikan dalam sebuah majlis *al-'Im*. Sebagai seorang syaikh al-Islam dan "psikolog" al-Rāzī memiliki sebuah halaqah (semacam klinik) yang dijadikan sarana untuk menyampaikan pemikirannya di berbagai bidang keilmuan, termasuk psikologi. Menurut catatan Ibnu Khalikan seperti dikutip Uthman Najati, al-Rāzī berjasa dalam mengembangkan ilmu tentang bimbingan dan penyuluhan dengan menggunakan bahasa Arab dan non Arab, kata-katanya menggugah perasaan dan

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

membuat orang yang hadir dalam majlisnya menangis.[14] Dalam mejlis yang dibentuknya ini, al-Rāzī setiap harinya kedatangan jama'ah tidak kurang dari 300 orang, terdiri dari berbagai lapisan masyarakat, termasuk para pembesar kerajaan. Metode yang diterapkan dalam majlis ini sederhana, yaitu diawali dengan pembahasan berbagai persoalan kemudian dilanjutkan sesi pertanyaan. Bagi peserta yang mengajukan persoalan atau pertanyaan diharapkan mengambil posisi lebih dekat dengan posisi al-Rāzī. Ketika menjawab problem psikologi, al-Rāzī mampu mengatasinya secara baik dengan memberikan pengarahan dan penjelasan secara fasih dan mengagumkan.[15]

Dengan usahanya dalam mengurai berbagai problem kehidupan psikologis seperti itu, al-Rāzī hendak menunjukkan kepada masyarakat bahwa kajian tentang jiwa tidak saja berfungsi untuk pengembangan pengetahuan semata, tetapi juga dapat digunakan secara langsung untuk melihat dan mengkaji tentang perilaku manusia atau *'Ilm al-akhlaq*. Sebab, ilmu yang mengkaji tentang tingkah laku manusia ini tidak berbeda dengan ilmu yang membahas tentang jiwa manusia, karena baik buruknya tingkah laku manusia itu sangat ditentukan oleh sumbernya yaitu jiwanya. Dengan menyebut ilmu tentang *al-akhlaq* ini al-Rāzī hendak bermaksud mengeksplor tentang harkat dan martabat manusia di antara makhluq ciptaan Tuhan lainnya.[16]

---

[14] Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 309-310.

[15] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *'Ismat al-Ambyāk* tahqīq Muhammad Hijaz (al-Qāhirah: Maktabah al-'Āfiyah al-Dā'iyah, 1986), 6.

[16] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa al-Sarḥ qowāhumā Tahkīk Muhammad Saghīr Hasan Ma'shūm* (Pakistan: Mah'had al-Abhath al-Islāmaiyyah, 1968), ي .

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

Kendati al-Rāzī menyebut bangunan teori jiwanya itu sebagai *'Ilmu al-akhlaq*[17] *dan tidak menyebut sebagai ,Ilmu al-nafs* (Arab), *psychology* (Inggris), ilmu jiwa (Indonesia) dan juga tidak menyatakan secara terang-terangan sebagai psikologi Islam, tetapi sekali lagi apa yang dilakukannya itu telah mencakup kajian psikologi Islam. Kajian tentang *al-akhlaq* sebagai kajian yang mencakup tentang psikologi Islam ini dikuatkan oleh beberapa pihak dengan menyatakan bahwa ilmu yang membahas tentang *al-akhlaq* itu sesungguhnya sudah masuk dalam ruang lingkup kajian psikologi Islam. Sebutan *'Ilmu al-akhlaq* sebagai psikologi Islam ini bisa dilihat pada karya B. Siddiqi & M. R. Malek yang menyatakan bahwa psikologi Islam adalah psikologi yang mempelajari tentang pola tingkah laku individu dan individu, lembaga dengan individu lain yang berdasarkan pada ajaran al-Qur'an dan al-Hadith.[18] Pemberian batasan untuk ilmu tentang tingkah laku yang disebut sebagai kajian psikologi ini juga dikuatkan oleh beberapa pengusung psikologi konvensional semisal John Brodus Waston (1842-1910), William (1960) dan Whittaber (1970).[19]

Dengan argumentasi dari pemikiran beberapa tokoh psikologi konvensional dan cendekiawan Muslim seperti B. Siddiqi mengenai batasan psikologi dan psikologi Islam yang cukup jelas itu, maka dapat dikatakan bahwa apa yang telah dilakukan al-Rāzī dalam membangun teori jiwanya itu tidak diragukan lagi merupakan suatu model pemikiran psikologi Islam. Dengan

---

[17] Dalam karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa al-Sarḥ qowāhumā* yang di tahkīk *Muhammad Saghīr Hasan Ma'shūm*, al-Razi tidak langsung menyebut karyanya itu sebagai ilmu jiwa atau psikologi, tetapi ia lebih menyebutnya dengan menggunakan istilah ilmu al-akhlaq. Ibid. 1.

[18] B. B. Siddiqi & M. R. Malek, "Islamic Psychology Definition and Scop", dalam *Psychology and Society in Islamic Perspective,* e.d. M.G. Husain (New Delhi: Institut of Objective Studies, 1996), 36-37.

[19] Rosleni Marliany dan Asiyah, *Psikologi Islam* (Bandung: Pustaka Setia Bandung, 2015), 1-2.

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

ungkapan lain, bahwa sesungguhnya yang dimaksud dengan pemikiran psikologi Islam model al-Rāzī di sini adalah psikologi yang dikonstruk di atas pondasi teori jiwanya yang lebih menekankan pada aspek pengamatan terhadap gejala-gejala jiwa yang tampak pada pola pikir, sikap dan tingkah laku yang berasaskan pada ajaran Islam bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam. Selain itu, pemikiran psikologi Islam model al-Rāzī ini tidak saja menekankan pada aspek empiris saja, tetapi juga sangat mengedepankan aspek non empiris-metafisis dengan bentuk pembiasaan diri dalam penguatan kegiatan spiritual Islam.

Penyebutan konstruksi teori jiwa al-Rāzī sebagai sebuah model pemikiran psikologi Islam ini adalah wajar, logis dan cukup jelas, karena teori jiwa yang dikonstruk al-Rāzī itu, -jika tidak dikatakan sama- *parallel* dengan ilmu pola pikir, pola sikap, pola tingkah laku. Karena tingkah laku tidak dapat dipisahkan dengan psikologi Islam model al-Rāzī, maka secara otomatis tidak dapat dipisahkan pula dari sumbernya, yaitu jiwanya. Jika demikian faktanya, maka kualitas perilaku juga sangat tergantung pada sumbernya yaitu jiwanya. Jika jiwa sebagai sumber perilaku sehat, kuat dan bersih maka secara otomatis akan mengalir dari padanya perilaku yang baik, bersih yang bisa membawa pemiliknya hidup tenang dan bahagia. Demikian sebaliknya, jika jiwa kotor dan sakit, maka sudah barang tentu akan melahirkan perilaku yang tidak sehat dan negatif: iri dengki, ujub, bakhil, dan sejenisnya yang bisa mengakibatkan pada kesengsaraan hidup.

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

Sebab itu, al-Rāzī sangat menekankan agar setiap individu menjaga kesehatan jiwanya. Agar jiwa tetap bersih, sehat, kuat, bermartabat, tenang, dan bisa meraih kebahagiaan hidup, al-Rāzī memberikan gambaran atau peringatan terhadap bahayanya beberapa penyakit jiwa yang niscaya dihindari oleh setiap individu. Demikian halnya dengan mereka yang sudah terlanjur memiliki penyakit jiwa akut, tak luput dari perhatiannya. Sebab dalam psikologi perspektif al-Rāzī, sakit-sehat, bersih-kotor, dan tenang-gelisahnya jiwa itu sangat tergantung pada pengelolaan, pendisiplinan, dan pengendaliannya. Perhatian dan penekanan al-Rāzī terhadap bahayanya penyakit jiwa beserta strategi terapiya itu merupakan karakter atau kekhususan tersendiri bagi pemikiran psikologi Islam perspektif al-Rāzī. Karakter dan atau kekhususan pemikiran psikologi Islam perspektif al-Rāzī itu antara lain: menekankan aspek terapi pada penyakit jiwa, memusatkan perhatian pada hadirnya jiwa yang bersih, sehat, dan selalu berusaha mewujudkan tercapainya kebahagiaan hidup yang tertinggi yaitu *ma'rifatullāh*. Sebab itu, jika ada jiwa yang kotor, tidak bersih, tidak mendapatkan ketenangan dan kebahagiaan hidup pasti ada beberapa hal yang dilanggar sehingga mengakibatkan jiwa sakit.

B. Pengertian Penyakit Jiwa

Dalam psikologi konvensional penyakit jiwa dapat dilihat dari adanya keresahan dasar pada diri seseorang. Orang yang selalu merasa resah dan gelisah menurut pandangan psikologi modern diyakini bermula dari tindakan-tindakan orang tua yang selalu memberikan tekanan, tidak memberikan perlindungan dan kasih sayang kepada anak serta perilaku-perilaku yang tidak konsisten. Dominasi

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

orang tua seperti ini dalam literatur psikologi konvensional bisa disebut segagai cara yang menggangu hubungan antara anak dan orang tua sehingga menyebabkan hubungan yang tidak nyaman dan dapat menciptakan keresahan dasar.[20]

Keresahan dasar yang terjadi pada anak dapat mengakibatkan ganguan kejiwaan. Siapapun yang tergangu jiwanya jika tidak segera mendapatkan terapi dan perhatian yang memadai akan berujung pada kondisi yang semakin buruk. Penyakit jiwa semacam ini dalam kajian psikologi modern bisa diidentifikasi menjadi empat macam penyakit; penyakit syaraf, penyakit pikiran, penyakit psikis biologis dan penyakit problematika kejiwaan yang lain.[21] Pandangan mengenai penyakit jiwa yang diyakini oleh aliran psikologi konvensional seperti itu berbeda dengan pandangan yang dipercayai oleh ahli psikologi Islam. Jika aliran psikologi konvensional memandang bahwa penyakit jiwa bisa timbul dari dominasi orang tua atau orang lain, maka penyakit jiwa dalam pandangan psikologi Islam lebih banyak didominasi dari dalam diri sendiri.

Menurut al-Rāzī penyakit jiwa merupakan suatu sifat yang buruk dan berbahaya yang menghinggapi pada diri seseorang untuk melakukan suatu tindakan. Ketika sifat buruk telah menguasai diri dan mendorong untuk melakukan tindakan keji, *fākhisah* atau (buruk/negatif) dan mencegah perilaku positif, maka sifat yang buruk itu bisa disebut sebagai penyakit jiwa. Penyakit jiwa itu meliputi kekufuran, kemunafikan, kebodohan, dan segala bentuk tindakan

---

[20] Duane P. Schultz & Sydney Ellen Schultz, *A History of Modern Psychology,* alih bahasa Lita Hardian (Bandung: Penerbit Nusa Media, 2014), 554.
[21] Muhammad Izzuddin Taufiq, *Al-Ta'shil al-Islami Lil al-Dirāsāt al-Nafsiah,* diterjemahkan oleh Sari Nurlita, Lc., dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), 363.

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

tercela. Untuk mereka yang kufur al-Rāzī menjelaskannya dengan beberapa tahapan: *pertama*, orang-orang kafir adalah mereka yang tamak dalam melakukan perbuatan tercela, *kedua*, orang kafir adalah mereka yang selalu berbuat bohong, *ketiga*, mereka selalu menampakkan perbuatannya yang tercela, *keempat*, Allah menyediakan kepada mereka siksaan dan *kelima*, Allah memberikan kepadanya siksaan karena mereka telah membuat kerusakan di bumi. Adapun sebutan mereka yang dalam kebodohan adalah mereka yang mengatakan dengan penuh tipu muslihat.[22]

Di tempat terpisah al-Rāzī menjelaskan bahwa penyakit jiwa diartikan sebagai penyakit yang lemah keagamaannya atau keIslamannya (tidak pasrah secara total kepada Allah SWT) atau mereka yang selalu dalam keraguan.[23] Selain itu, al-Rāzī juga menyatakan bahwa penyakit itu ada dua macam yaitu penyakit ruhani (jiwa) dan penyakit jasmani atau badan.[24] Bukti dari penyakit itu adalah firman Allah SWT yang menyebutkan bahwa kufur dan kebodohan adalah sebuah penyakit. Allah SWT berfirman, "*fī qulūbihim maraḍun*" dalam hati mereka ada penyakit.[25]

Selain menyebutkan penyakit jiwa sebagai suatu sifat yang buruk, berbahaya, dan lemah keIslamannya, al-Rāzī juga menyampaikan bahwa

---

[22]Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Tafsir al-Fakhr al-Rāzi al-Mashtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib* al-Mujalad al-Awwal, al-Juz al-Thāni (Berut Libanoun: Dār al-Fkr, 2005), 65.
[23] al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Khamis, 148.
[24] Dalam kaitan ini sakit dan sehatnya badan itu tidak dapat dipisahkan dengan jiwanya. Jika jiwa sehat tetapi badan sakit, maka hal itu harus dipisahkan di antara keduanya. Lihat C. Stephen Evans, "What Does it Mean to Be a Bodily Soul?". Philosophia Christi. Vol. 17. No. 2. (2015), 325.
[25] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 162., Lihat Aswadi. "Konsep Syifa' Dalam Tafsir Mafatih al-Ghaib Karya Fakhruddian al Razi" (Dissertasi-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 162.

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

penyakit jiwa memasuki alam psikis melalui tiga pintu utama, yaitu pintu *al-shahwat, al-ghaḍab* dan *al-hawā*. Yang dimaksud dengan pintu syahwat di sini adalah pemenuhan keinginan ataupun selera yang dimiliki oleh makhluk seperti binatang. Kemudian yang disebut dengan *al-ghaḍab* adalah sifat buas yang mengindap pada binatang dan yang dimaksud dengan *al-hawā* adalah pemenuhan nafsu birahi setan yang selalu menyeru kepada rasa kurang.[26] Selama ini banyak orang memahami antara *al-shahwat* dengan *al-hawā* atau hawa nafsu sama saja, padahal sejatinya kedua istilah itu berbeda. Hawa nafsu lebih cenderung menekankan pada aspek ego, sedangkan syahwat lebih cenderung menekankan pada aspek fisik atau material. Puncaknya orang yang membiarkan hawa nafsunya adalah mempertuhankan dirinya, seperti tercermin pada diri dan ucapan Firaun yang menyatakan bahwa dirinya adalah Tuhan. Sementara puncaknya orang yang memuja syahwatnya adalah tercermin pada sosok orang yang melakukan *fākhishah* seperti homoseksual yang tampak pada kaum Nabi Luth. Ketiga pintu utama jalan masuknya penyakit jiwa itu semua bisa membinasakan diri seseorang. Pemenuhan keinginan atau syahwat adalah bencana, tetapi kata al-Rāzī marah atau sifat buas jauh lebih dahsyat bahayanya daripada bencana yang diakibatkan dari pemenuhan keinginan. Demikian juga marah adalah bencana, tetapi hawa nafsu jauh lebih dahsyat daripada marah.

Bagi al-Rāzī pemenuhan syahwat atau keinginan merupakan pintu masuknya tindakan-tindakan keji dan kejahatan. Tidak ada kejahatan tanpa adanya syahwat dan keinginan untuk memiliki sesuatu. Demikian juga dengan

[26]al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 16.

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

emosi atau kemarahan menjadi pintu masuknya kezaliman. Kezaliman yang terjadi di muka bumi berawal dari adanya emosi atau sifat buas dan rakus yang berujung pada ketidakmampuan seseorang untuk mengendalikan diri. Demikian pula halnya dengan nafsu shaitan juga merupakan pintu perbuatan tercela atau zalim. Kezaliman terbagi menjadi tiga macam yaitu zalim yang berasal dari selera dan keinginan yang berujung pada zalim untuk dirinya sendiri, *ẓalim* yang diakibatkan oleh marah bisa mengakibatkan *ẓalim* untuk orang lain dan *ẓalim* yang berasal dari nafsu shaitan yang bisa menjadikan diri *ẓalim* pada Allah. Sebab itu, Nabi Muhammad SAW, lanjut al-Rāzī, membagi *ẓalim* itu ada tiga. *Ẓalim* yang *pertama* adalah *ẓalim* yang tidak diampuni, *kedua* adalah *ẓalim* yang tidak bisa ditinggalkan dan *ketiga* adalah *ẓalim* semoga diampuni oleh Tuhan.[27]

Menurut al-Rāzī *ẓalim* yang tidak diampuni oleh Tuhan adalah *ẓalim* karena yang bersangkutan melakukan tindakan syirik kepada Allah. Sedangkan *ẓalim* yang bisa diampuni adalah *ẓalim* yang berawal dari keẓaliman antar sesama hidup dan yang disebut dengan *ẓalim* yang dibiarkan oleh Allah adalah *ẓalim* yang berasal dari diri sendiri. Sumber keẓaliman yang tidak diampuni berasal dari keinginan dan selera, sumber keẓaliman yang bisa diampuni berasal dari amarah dan sumber kezaliman yang dibiarkan oleh Allah berasal dari nafsu syetan. Ketiga pintu utama masuknya penyakit jiwa ke alam psikis itu masing-masing memiliki nilainya tersendiri.

Pemenuhan keinginan dan selera yang ada pada setiap manusia bisa memunculkan adanya rasa tamak atau rakus dan bakhil. Sementara amarah atau

[27] al-Rāzī, *Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghaib* al-Mujalad al-Awwal, 237.

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

kemarahan yang hinggap pada diri seseorang bisa mendatangkan sifat ujub dan dosa besar. Adapun nafsu setan yang menetap pada diri seseorang bisa mendatangkan kekufuran dan bid'ah. Jika keenam sifat yang buruk; tamak, bakhil, ujub, dosa besar, kufur dan bid'ah ini telah berkumpul pada diri seseorang maka kata al-Rāzī datanglah sifat buruk berikutnya yang ketujuh yaitu sifat iri atau dengki yang merupakan puncaknya perilaku keburukan.[28] Ketujuh sifat buruk itulah yang disebut oleh al-Rāzī sebagai penyakit jiwa yang sangat berbahaya.

Dengan penjelasan batasan penyakit jiwa yang seperti itu, dapat disampaikan bahwa macam-macam penyakit jiwa yang disebutkan itu tidak kalah bahayanya bila dibandingkan dengan bahayanya penyakit fisik yang diderita oleh seseorang. Sebab, biasanya jika seseorang terkena penyakit fisik, apapun macam penyakit fisiknya, maka biasanya yang menaggung akibat dari penyakit tersebut adalah orang yang bersangkutan, tetapi jika seseorang telah mengindap penyakit jiwa seperti telah disebutkan itu, maka yang merasakan dampaknya bukan saja orang yang bersangkutan, tetapi lebih sering berdampak pada orang lain. Bahkan akibatnya bisa berujung pada kematian dirinya sendiri dan orang lain. Sebagai contoh sederhana, orang yang telah teridentifikasi penyakit tamak dan rakus, maka biasanya ia bisa berbuat apa saja kepada orang lain demi tercapainya tujuannya. Tidak peduli jalan pintas; merampok, *membuli*, mencuri asalkan tujuannya tercapai, bahkan jika penyakit tamak dan rakus itu sudah akut dan menjadi watak dan karakternya, maka menghabisi nyawa orang pun baginya tidak

[28] Ibid.

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

menjadi masalah. Itulah beberapa gambaran al-Rāzī tentang bahayanya penyakit jiwa yang telah akut pada diri seseorang.

Apa yang disampaikan al-Rāzī ini diteguhkan kembali oleh Ibn Taimiyah dengan menyatakan bahwa penyakit jiwa atau hati adalah suatu sifat yang berbahaya dan bisa merusak seperti penyakit ragu. Orang yang ragu adalah orang yang tidak bisa mengetahuai kebenaran atau mengetahui kebenaran tetapi pengetahuannya tentang kebenaran itu menyimpang dari yang benar. Sebab itu, sakitnya jiwa atau hati bisa ditafsirkan sebagai orang yang selalu dalam keraguan seperti yang dilukiskan dalam surat al-Baqarah ayat 10, sakit hati juga bisa diartikan sebagai syahwat zina.[29] Orang yang ragu akan kebenaran bisa disebut sebagai orang yang sakit jiwa karena yang bersangkutan tidak bisa menentukan mana yang baik dan mana yang buruk. Ketiadaan ilmu atau ketiadaan sikap berani seseorang dalam memilih apa yang benar dan salah seperti ini dalam perspektif Islam sudah masuk pada katagori orang yang terkena penyakit jiwa yang perlu mendapatkan terapi dan terapi. Untuk mengetahui lebih jauh mengenai macam-macam penyakit jiwa, uraian berikut menarik diperhatikan.

C. Macam-macam Penyakit Jiwa

Setelah menjelaskan beberapa batasan dan macam-macam penyakit jiwa secara umum, al-Rāzī juga menjelaskan tentang adanya tujuh macam penyakit jiwa yang berbahaya dari sebelumnya, bahkan lebih bahaya daripada penyakit

[29] Syaikh Ibn Taimiyah, *Majmū'āt Fatāwa al-Mujalad al-Khāmis, Tahqīq Farid Abdul Aziz al-Junaidi* (Qāhirah: Dar al-Hadis, 2006), 253.

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

fisik. Tujuh macam penyakit jiwa yang berbahaya itu adalah tamak, bakhil, *'ujb* (ujub), dosa besar, kufur, bid'ah dan iri dengki.[30]

1. Tamak

Secara bahasa tamak berarti rakus. Sedang menurut istilah tamak adalah cinta kepada dunia (harta) yang berlebihan tanpa memperhatikan hukum haram yang mengakibatkan adanya dosa besar. Orang yang telah memiliki sifat tamak terhadap harta bisa meluas pada tamak terhadap wanita, kekuasaan dan yang lain. Tamak harta melahirkan dosa; menipu, *membulli* atau menggertak dengan kekerasan, mencuri, merampok, korupsi, membunuh dan kikir. Tamak terhadap wanita juga bisa mengakibatkan perbuataan menyimpang dan selingkuh, meskipun sudah beristri atau bersuami yang halal; karena ia tamak dan rakus, diabaikanlah rambu-rambu syar'i; sampai akhirnya bisa berbuat zina, berbohong kepada istri atau suami dan berbagai kebohongan yang lain. Begitu juga tamak akan kekuasaan lebih dahsyat bahaya dan dampaknya. Orang yang tamak terhadap kekuasaan akan tumbuh daripadanya kezaliman yang menumbuh-suburkan praktik oligarki, kolusi, berkuasa dengan tangan besi, menghalalkan segala macam cara; *sikut-sikutan* dengan yang lebih dulu, padahal yang di*sikut* adalah teman dan kerabat sendiri, bahkan karena tamak bisa jadi saling menjegal dan menjatuhkan serta tidak sedikit saling parang mulut dan kemudian saling bunuh; menjilat dan sebagainya.

[30] al-Rāzī, *Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghaib* al-Mujalad al-Awwal, 236-237.

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

Dalam kontek tamak ini, Hasan Muhammad al-Sarqawi seorang psikolog Muslim berkebangsaan Mesir menjelaskan bahwa yang disebut tamak adalah kecenderungan dan kebebasan seseorang untuk melakukan kebohongan, mempercayai hal-hal yang belum jelas (prasangka). Orang-orang yang seperti itu lanjutnya hidupnya tidak benar karena selalu mengikuti jalan yang sesat, bahkan telah terperangkap oleh birahi nafsunya untuk menyimpang dari fitrah yang suci.[31]

Bagi al-Rāzī, tamak atau rakus adalah salah satu sifat buruk manusia yang berbahaya. Ia merupakan usaha yang sempurna dalam rangka memperoleh harta benda ketika dalam kondisi tidak ada dan dalam kondisi kekurangan. Ada dua tipe manusia yang cinta terhadap harta secara berlebihan, pertama, orang yang mencintai semua harta disebut orang yang tamak dan orang yang mencintai kekekalan harta disebut sebagai orang yang bakhil. Kedua tipe menusia yang tamak harta dan yang bakhil tersebut, adalah manusia yang berakhlaq buruk. Mereka adalah orang yang telah tenggelam di dalam syahwat nafsunya. Tidak mampu meletakkan jiwa rasionalnya pada tempat yang tepat dan juga tidak mampu meletakkan nafsunya pada tempat yang tepat. Nafsu hewaninya telah menguasai dirinya, sehingga tertutup untuk melakukan kebaikan.[32]

Apa yang disampaikan oleh al-Rāzī ini dikuatkan lagi oleh Ibn „Ataillah al-Sakandari dengan menyatakan bahwa tamak dengan segala akibatnya seperti telah diuraikan di atas merupakan suatu penyakit yang bernama *wahm* atau angan-angan/khayal. *Wahm* adalah penyakit yang suka memaksa jiwa seseorang agar

---

[31] Hasan Muhammad al-Sarqawi, *Nahw Ilm al-Nafs islami* (Mesir: Maktabah Iskandaria, 1979), 465.
[32] al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa al-Sarḥ Qawāhuma*.113.

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

mengikuti kemauan dan angan-angan yang ada di benak dan perasaannya.[33] Sesungguhnya angan-angan itulah yang menjadi pemicu lahirnya sifat tamak dalam jiwa manusia. Angan-angan termasuk menghayal atau lamunan yang sesuai dengan kenyataan yang dihadapi *si*-pelamun. Kadang-kadang lamunan yang ada dalam pikiran yang abstrak itu melambung tinggi, sehingga *si*-pelamun berada di atas *awang-awang* yang menggambarkan suatu yang luar biasa yang sedang dialaminya, padahal sesungguhnya ia berada di atas bumi alam realita.[34]

Penyakit *wahm* (berandai-andai) merupakan salah satu penyakit psikis yang merusak pikiran dan mendorong kehendak yang berupa sifat rakus, perbuatan maksiat/keji, mengambil milik orang, dan perbuatan yang mengundang kejahatan dan maksiat lainnya. Selain itu, penyakit *wahm* juga bisa merusak jiwa dan akhlak. Karena *wahm* akan membuat rekayasa negatif seakan-akan sudah positif. Semuanya berjalan di luar kemampuan yang dimiliki oleh pelamun. Penghayal tidak mau mengerti bahwa sebenarnya tidak mungkin lamunannya terwujud, sebab selain di luar kemampuan dirinya, juga tidak sesuai dengan kehendak Allah yang sudah ditakdirkan. *Wahm* itu bukan ikhtiar, akan tetapi semata-mata lamunan yang tentu saja tanpa rencana dan ikhtiar. Itulah sebab ketamakan dan kerakusan merupakan sifat yang buruk.

---

[33] Lebih parah lagi jika penyakit itu tidak segera mendapatkan terapi yang memadai. Dalam kontek saat ini penyakit tamak ini bisa seribu rupa dan wajah, termasuk di dalamnya *cyberbullying*. Penyakit *cyberbullying* adalah bentuk *bullying* yang terjadi ketika seseorang menggunakan teknologi dan informasi seperti email, pesan teks, situs jejaring dan sebagainya. Baca Mutia Mawardah, "Regulasi Emosi dan Kelompok Teman Sebaya Pelaku Cyberbullying". dalam Jurnal Psikologi Fakultas Psikologi UGM. Vol. 41. No. 1 (Juni 2014), 60.

[34] Ibn 'Ataillah al-Sakandari, *Ibn 'Ataillah Sarkh al-'Arif billah,* Tahqīq Imam Abdul Halim Mahmud (al-Qāhirah: Dar al-Sha'b, 1975), 103-104.

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

Hanya orang yang beriman kepada *qada"* dan *qadar* Allah yang percaya bahwa hidup manusia ini berada dalam kendali Allah SWT. Sebab, Allah SWT telah menetapkan sebelum semua perjalanan hidup manusia dimulai. Hanya keimanan yang kuat yang dapat melepaskan manusia dari sifat tamak atau rakus, sehingga manusia terlepas pula dari perbuatan yang hina. Sebab, pada dasarnya sifat tamak itu akan mudah menjadikan manusia sebagai budak karena lamunan yang tak putus-putus. Dalam hal ini Ataillah mengingatkan: العبدحرّ ماقنع والحرّ عبد ماطمع "Bahwa manusia menjadi bebas dari sesuatu harapan yang tak diperolehnya, bersamaan dengan itu ia telah menjadi budak bagi apa saja yang ia tamak kepadanya". Jadi, dalam pandangan „Ataillah sifat tamak akan menjadikan seseorang menjadi budak untuk dirinya sendiri. Sebaliknya sifat yang mau menerima apa adanya akan menjadikan seorang hamba merasa bebas dan puas.

Gambaran penyakit tamak tersebut oleh Ataillah diibaratkan dengan seekor burung elang yang sedang terbang bebas di angkasa yang sangat sukar untuk ditangkapnya. Kendati demikian ketika ada sepotong daging yang sedang berada dalam suatu perangkap, tentu daging itu akan mengundang seleranya dan timbul pula kerakusannya. Karena sifat tamak yang dimilikinya ia tidak lagi memperhatikan, bahwa tempat itu adalah perangkap yang siap menangkapnya, dan seterusnya ia akan menjadi mangsa atau menjadi mainan anak-anak.[35]

Dalam konteks jaman modern saat ini, penyakit yang disebabkan oleh pemenuhan syahwat atau selera itu dapat dijumpai dengan mudah dalam masyarakat. Perbuatan maksiat atau keji menjadi pandangan biasa, bahkan

[35] Ibid.

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

perilaku yang dulu pernah terjadi pada kaum Nabi Luth pada dewasa ini terulang kembali dan merajalela di berbagai negara. Upaya yang dilakukan oleh kaum Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transjeder (LGBT) untuk melegalkan pernikahan sesama jenis, meski mendapatkan perlawanan dan tantangan dari berbagai kalangan, merupakan bukti otentik maraknya pemujaan terhadap syahwat dan sifat tamak yang telah mejelma menjadi penyakit jiwa akut. Mereka terus berjuang mencari jalan hukum agar kebiasaan abnormal itu bisa dilegelakan. Menanggapi apa yang terjadi pada kaum Luth (yang kemudian marak kembali pada akhir-akhir ini), al-Rāzī menyampaikan sebuah pesan bahwa mereka itu adalah orang-orang yang lemah agamanya, mereka adalah orang yang keluar dari instingnya, menyimpang dari hukum alam bahkan telah keluar daripadanya.[36] Dalam kontek yang lebih modern orang yang lemah agamanya bisa melakukan apa saja termasuk memiliki faham yang keras, ekstrim bahkan bisa berpotensi mempengaruhi masyarakat luas untuk berbuat melampaui batas.[37]

Padahal lanjut al-Rāzī Allah telah memberikan sepasang laki dan perempuan itu untuk membangun keluarga yang *sakinah* dan *mawaddah*, untuk memperoleh kelangsungan hidup dengan cara menjaga reproduksi, keturunan sehingga bisa memberi manfaat kepada orang banyak. Bukan untuk mencari pasangan yang menyimpang dari hukumNya, yaitu membangun keluarga dengan sesama jenis. Jika mereka melakukan pekerjaan yang keluar dari hukumNya itu, berarti kata al-Rāzī mereka telah memutus hak reproduksi dan kelangsungan

---

[36] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, al-Mujalad al-Khāmis, 147-149.
[37] Zul „Azmi Yaakob & Ahmad Sunawari Long, "Terorisme Sebagai Cabaran Idiologi Muslim Masa Kini: Satu Analisis dari Perspektif Falsafah". International Jurnal of Islamic Thought. Vol. 7 (Juni 2013), 1.

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

keturunan hidup manusia. Sebab apa yang mereka lakukan, hanyalah untuk pemenuhan dorongan syahwatnya semata yang tidak memberikan manfaat. Mereka yang melakukan pekerjaan keji seperti itu kata al-Rāzī tidak ubahnya sama perilakunya hewan.[38] Mereka tidak memiliki pengetahuan agama yang kuat, tidak memiliki pijakan yang bisa menguatkan dirinya, sehingga akhirnya membiarkan nafsunya menjadi liar yang bisa melahirkan sifat tamak, *wahm* maupun bakhil, sifat buruk, fakhisah, keji dan lain sebagainya. Jika tamak, *wahm* dan rakus menjadi penyebab lahirnya berbagai kejahatan, maka demikian pula dengan sifat bakhil.

2. Bakhil

Bakhil atau pelit adalah sifat tercela yang ditimbulkan dari rasa ego yang berlebihan. Orang yang memiliki karakter bakhil cenderung mempunyai hati yang keras, tidak mempunyai rasa belas kasihan dan tidak berperikemanusiaan. Penyakit bakhil akan menyebabkan malapetaka yang besar terhadap suatu masyarakat. Penyakit ini bisa menumbuhkan rasa iri dan dengki dalam jiwa orang-orang fakir miskin terhadap orang-orang kaya yang bakhil. Sebagai akibatnya, orang-orang miskin tersebut akan mencari-cari kesempatan yang tepat untuk melampiaskan rasa kedengkiannya terhadap orang-orang kaya yang bakhil dan berusaha mencari jalan untuk menghancurkan harta kekayaan mereka itu.

Selain itu, bākhīl juga identik dengan sifat kikir. Jika bakhil merupakan sifat dan karakter orang yang menahan (harta bendanya) dengan tidak menunaikan (hak dan kewajiban) yang berkaitan dengan harta yang dimilikinya tersebut, maka

[38] Ibid. al-Mujalad al-Talis, 203-204.

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

orang yang seperti itu adalah orang yang tamak/rakus terhadap apa-apa yang sebenarnya bukan miliknya. Karena orang yang kikir itu selalu berambisi terhadap apa-apa yang dimiliki oleh orang lain, dan dirinya tidak menjalankan apa-apa yang Allah wajibkan kepadanya, seperti zakat, berinfak, dan hal-hal lain yang sudah selayaknya dia lakukan (dengan harta yang dimilikinya), maka orang-orang yang seperti itu sejatinya termasuk orang yang sakit.

Bagi al-Rāzī, seperti telah dijelaskan di atas bahwa bākhīl dan tamak keduanya merupakan bagian dari penyakit jiwa yang berbahaya. Jika tamak merupakan upaya yang kuat dan sempurna untuk mendapatkan harta benda, tetapi bakhil kata al-Rāzī adalah usaha yang kuat untuk mempertahankan apa yang ada padanya, termasuk harta benda. Sebab itu, menurut al-Rāzī bākhīl bisa juga disebut sebagai orang yang mencintai harta benda yang berlebihan. Jika ada orang yang terlalu ekstrim terhadap harta benda itu secara berlebihan, maka orang seperti itu bagi al-Rāzī, seperti dijelaskan dalam ensiklopendinya, adalah orang sakit jiwa berat.[39] Mengingat sifat bakhil merupakan salah satu sifat yang tercela dan berbahaya, maka al-Rāzī mengulangi lagi penjelasan itu dalam berbagai kitabnya termasuk di dalam bukunya "*Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ*". Dalam buku itu diterangkan bahwa bakhil merupakan sifat buruk yang berbahaya.[40] Bagi al-Rāzī, jika dermawan atau orang yang *lomo* adalah orang yang selalu mengeluarkan harta bendanya untuk jalan yang disyariatkan agama dengan segala kemampuan,

[39] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mausū'ah Mustalahah al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī* tahqīq Samih Dagim (Libanon Beirut: Maktabah Libanon, 2001), 136.
[40] al-Rāzī, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa,* 113.

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

tetapi orang yang bakhil adalah sebaliknya, tidak mau mengeluarkannya untuk kepentingan itu.

3. Ujub

Berbeda dengan bakhil, *al-'ujbu* (ujub) juga merupakan salah satu penyakit jiwa yang berbahaya. Ujub adalah salah satu sifat mengagumi diri sendiri, berbangga diri, angkuh, congkak, sombong ketika merasa memiliki kelebihan tertentu yang tidak dimiliki orang lain. Selain itu, sifat ujub juga membawa akibat buruk dan menyeret kepada kehancuran, baik bagi pelakunya maupun bagi amal perbuatannya. Menurut al-Rāzī, di antara dampak dari sifat ujub tersebut adalah: hilangnya pahala. Seseorang yang merasa ujub dengan amal kebajikannya, maka pahalanya akan gugur dan amalannya akan sia-sia karena Allah tidak akan menerima amalan kebajikan sedikitpun kecuali dengan ikhlas karena-Nya.

Dalam kaitannya dengan sifat ujub ini, al-Rāzī mengutip hadith Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa ada tiga hal yang dapat menghancurkan seseorang yaitu sesorang yang mengagumi dirinya sendiri. Sebab itu, kata al-Rāzī Allah kemudian menyuruh mereka yang memiliki sifat ujub ini agar segera memohon perlindungan dari segala godaan setan yang terkutuk, agar tidak membawanya kelembah hitam, perangkap setan yang bisa menghilangkan pahala semua amal kebaikan.[41]

Sifat ujub ini menurut al-Rāzī juga bisa memiliki ragam pengertian; ada ujub karena memiliki banyak harta, anak, rupawan, keturunan, kekuasaan,

[41] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, al-Muhjalad al-Awal, 64.

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

pangkat atau gelar dan begitu seterusnya. Al-Rāzī mencontohkan sikap orang yang angkuh ini dalam kisah perang Hunain. Pada saat itu, lanjut al-Rāzī, ketika terjadi perang Hunain para sahabat bercerita bahwa jumlah tentara yang ikut dalam peperangan ini cukup banyak. Bahkan di antara sahabat sendiri berbeda pendapat mengenai jumlah pasukan yang ikut perang, ada yang mengatakan 10.000 tentara, ada yang menyampaikan jumlahnya lebih dari itu yaitu dengan jumlah 12.000 dan begitu seterusnya. Setelah mengetahui jumlah pasukan Muslim yang akan ikut perang ini begitu besar, di antara mereka ada yang mengatakan hari ini kita tidak mungkin kalah karena jumlah pasukan yang tidak sedikit. Sifat sombong dan angkuh ini didengar oleh Rasulullah SAW, sehingga beliau menjelaskan inilah salah satu sifat buruk yang berbahaya seperti yang Allah katakan "jangan angkuh atas jumlah kamu yang banyak." [42]

Al-Rāzī juga mengkisahkan tentang sifat buruk orang kafir yang angkuh, sombong dan ujub karena merasa memiliki harta benda yang melimpah dan anak yang banyak. Menurut al-Rāzī dengan sombongnya orang-orang kafir mengatakan bahwa mereka memiliki harta benda dan anak yang banyak, kemudian mengatakan bahwa mereka tidak akan pernah mendapatkan siksaan nanti di hari akhir. Ketika orang-orang kafir itu bersifat angkuh, al-Rāzī menyampaikan bahwa Allah kemudian menunjukkan kesalahan mereka dengan mengatakan "Katakanlah sesungguhnya Allah melapangkan riziqi kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya

[42] Ibid., al-Muhjalad al-Sādis, 19.

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

dan menyempitkan (bagi siapa saja yang dikehendaki-Nya). Akan tetapi kebanyakan menusia tidak mengetahui."[43]

Apa yang disampaikan Allah kepada orang-orang yang sombong itu menurut al-Rāzī merupakan peringatan bahwa kelapangan rezqi, harta benda dan anak bukan merupakan jaminan bahwa nanti di akhirat memiliki kelapangan juga. Karena bagi al-Rāzī tidak sedikit orang yang sempit riziqinya di dunia kemudian mendapatkan kemudahan dan kelapangan dalam bertaqwa.[44] Apa yang disampaikan al-Rāzī ini dapat ditarik sebuah pesan bahwa orang-orang yang ujub, angkuh dan sombong sesungguhnya adalah orang yang selalu menunjukkan sifat buruknya. Pesan seperti ini adalah wajar, sebab tidak sedikit para psikolog yang mengatakan bahwa ujub merupakan sikap angkuh yang berlebihan. Pesan hampir sama disampaikan oleh Muhammad Hasan al-Syarqawi yang menyatakan bahwa ujub merupakan perasaan senang yang berlebihan.

Menurut Syarqawi kemunculan ujub disebabkan adanya anggapan bahwa pasien merupakan orang yang paling baik dan paling sempurna di dalam segalanya.[45] Selain itu ia juga mengatakan bahwa sikap *'ujbu* adalah penyakit mental yang sangat berbahaya, sebab eksistensinya membuat hati menjadi beku di dalam menerima kebaikan, memperingan dosa dan selalu menutup-nutupi kesalahan, sebagaimana firman Allah SWT.: "Dan apabila Kami memberikan nikmat kepada manusia ia berpaling dan menjauhkan diri, tetapi apabila ia ditimpa

---

[43] al-Qur'an, 34: 36.
[44] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Tāsi'*, 231.
[45]Muhammad Hasan al-Syarqawi, *Nahw Ilm al-Nafs Islāmi, al-Taba'ah al-Tsāniah* (Iskandaria: al-Hai'ah al-Misriah al-Qahirah, 1979), 122.

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

malapetaka maka ia banyak berdo'a".[46]Tentu sifat yang tercela ini akan lebih berbahaya jika tidak segera mendapatkan terapi yang memadai dan bahkan bisa menjalar kepada sifat-sifat ujub yang lain sehinga dengan mudahnya melakukan perbuatan dosa besar.

4. Dosa besar

Dosa besar adalah segala perbuatan yang pelakunya diancam dengan api neraka, mendapat murka Allah di akherat atau mendapatkan hukuman di dunia. Dalam memberikan pengertian dosa besar ini al-Rāzī menyampaikan pendapatnya bahwa yang disebut dengan dosa besar adalah isyarat yang merujuk pada perbuatan tercela, perbuatan syirik, melampaui batas kewajaran dan perbuatan yang memalukan. Perbuatan dosa besar ini berbeda dengan pengertian kesalahan biasa. Bagi orang yang melakukan dosa besar menurut al-Rāzī masih bisa disebut sebagai orang mukmin dengan keimanan yang ada paadanya. Hal ini berbeda dengan pendapat Mu'tazilah yang mengatakan bahwa pelaku dosa besar bukanlan seorang mukmin. [47] Banyak sekali perbuatan yang masuk pada katagori dosa besar. Di antara perbuatan yang masuk dalam katagori dosa besar adalah sebagai berikut: syirik, berputus asa dari rahmat Allah, merasa aman dari ancaman Allah, durhaka kepada orang tua, membunuh, berzina, lari dari medan perang, memakan makanan riba dan yan lain. Memakan makanan dari hasil riba merupakan tindakan dosa besar.

---

[46] ai-Qur'an, 41: 51.
[47] al-Rāzī, *Mausū'ah Mustalahah al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī,* 612.

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

Riba secara bahasa berarti tambahan terhadap sesuatu. Adapun secara istilah riba memiliki makna berbeda dan berlawanan dengan sedekah. Jika sedekah merupakan usaha untuk memanfaatkan harta yang dimilikinya pada jalan yang dianjurkan dan mengikuti perintah Allah sementara riba merupakan usaha untuk mendapatkan harta benda dengan cara melawan perintah Allah. Sebab itu menurut al-Rāzī antara riba dan sedekah merupakan dual hal yang saling berbeda,[48] baik itu riba *nasiah* maupun riba *fadl*. Riba *nasiah* adalah pembayaran lebih yang disyaratkan oleh orang yang meminjamkan. Sementara riba *fadl* ialah penukaran suatu barang dengan barang yang sejenis, tetapi lebih banyak jumlahnya karena orang yang menukarkan mensyaratkan demikian, seperti penukaran emas dengan emas, padi dengan padi, dan sebagainya.[49] Dalam bahasa yang lain pekerjaan yang dimaksudkan sebagai cara untuk mendapatkan keuntungan dengan mensyaratkan kepada mitra kerjanya seperti rentenir yang mengambil keuntungan bersyarat bisa dimaknai riba.

Orang yang memakan hasil jerih payah dari usaha riba adalah termasuk haram dan merupakan dosa besar. Hal ini seperti ditegaskan Alah dalam firmanNya sebagai berikut:

> "Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan shaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah)

[48] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Tālis*, 80.
[49] Ibid.

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

kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya".[50]

Dengan demikian telah jelas bahwa dalam ayat ini seperti ditegaskan al-Rāzī, bahwa memakan makanan yang diperoleh dari hasil cara yang tidak sehat atau melanggar hukum Allah adalah dosa besar. Selain riba merupakan salah satu perbuatan dosa besar, memakan harta anak yatim piatu juga merupakan hal yang sama. Dalam kaitan orang yang memakan harta anak yatim ini al-Rāzī menjelaskan bahwa hukuman orang yang memakan harta benda anak yatim adalah dosa besar karena hukuman ini semata kasih sayang Allah kepada anak-anak yatim. Sebab menurut al-Rāzī anak-anak yatim merupakan anak yang sempurna lemahnya yang perlu mendapatkan perhatian dan penghormatan.[51]

Menurut al-Rāzī yang termasuk bagian dari dosa besar yang lain adalah membunuh. Perbuatan membunuh adalah salah satu perbuatan yang keji dan tidak beradab. Orang yang telah tega membunuh orang lain, baik yang disengaja atau tidak disengaja merupakan tindakan yang dilarang agama. Orang yang seperti itu, kata al-Rāzī wajib diberi hukuman *qisas*. Yaitu berupa hukuman sebagai orang yang fasiq maupun hukuman sebagai orang yang pantas masuk neraka selamanya.[52] Lain lagi halnya dengan dosa besar yang diakibatkan oleh sikap orang-orang yang menyekutukan Allah atau musyrik. Orang-orang yang syirik menurut al-Rāzī, sebagaimana diancam oleh Allah adalah orang yang berdosa

---

[50] 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. 2: 275.
[51] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Tālis*, 174.
[52] Ibid., *al-Mujalad al-Rabi'*, 204.

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

besar. Bahkan dosa yang diakibatkan oleh sikap yang menyekutukan Allah ini tidak terampuni dosanya.

Hal ini menunjukkan bahwa apa yang disampaikan Allah dalam surah al-Baqarah ayat 48 itu benar-benar akan menjadi sebuah kenyataan. Sebab, orang Yahudi dalam pandangan al-Rāzī mereka benar-benar telah melakukan kesalahan fatal yaitu syirik. Ada dua hal, menurut al-Rāzī terkait dengan syirik yang perlu diperhatikan, pertama bahwa semua dosa akan diampuni kecuali syirik. Kedua, kaitan ayat ini dengan ayat sebelumnya semata sebagai ancaman bagi orang Yahudi yang telah melakukan syirik.[53] Dengan demikian telah jelas bahwa dosa besar yang paling besar dosanya adalah syirik. Sebab, orang yang syirik dengan bangga dan penuh keimanan mereka yakin bahwa apa yang dilakukannya adalah benar, tanpa merasa salah sedikitpun. Sikap yang angkuh dan sombong inilah yang menjadikan orang syirik tidak diampuni dosanya sebelum ia bertobat. Bagi mereka yang melakukan dosa besar ini dalam perspektif pemikiran al-Rāzī adalah termasuk orang yang sakit jiwanya.

5. Kufur

Dosa besar yang hampir sama hukumnya dengan syirik adalah kufur. Kufur secara bahasa, berarti „menutupi'. Dalam al-Qur'an surat al-Kahfi ayat 105 Allah berfirman yang artinya, "Mereka itu orang-orang yang kufur terhadap ayat-ayat Tuhan mereka dan (terhadap) perjumpaan dengan Dia, maka hapuslah amalan-amalah mereka dan Kami tidak mengadakan suatu penilaian bagi (amalan) mereka pada hari kiamat." Kata "kufar" pada ayat ini memiliki makna ingkar atau

[53] Ibid., *al-Mujalad al-Rabi'*, 108.

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

tidak mempercayai. Mereka disebut "kufur" karena tidak iman terhadap apa yang Allah sampaikan. Sedangkan "kufur", menurut istilah syariat, adalah tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, baik dengan cara mendustakanNya atau tidak mendustakanNya.

Al-Rāzī mengartikan kufur sebagai tidak percaya kepada Rasulullah SAW dengan segala macam yang diajarkannya dan yang datang daripadanya. Kufur semacam ini kata al-Rāzī sama halnya dengan tidak percaya dengan adanya Tuhan sebagai Maha Pencipta, Maha Mengetahui, Maha atas segala sesuatu, tidak percaya atas Kemaha EsaanNya, tidak percaya terhadap ksempurnaanNya dan lalai.

Selain itu, kata al-Rāzī kufur juga memiliki arti tidak percaya kepada ke-Nabian Nabi Muhammad SAW, tidak percaya kepada kebenaran al-Qur'an, tidak percaya terhadap syari'at yang diketahui oleh orang Muslim sebagai suatu yang sangat penting, karena syari'at merupakan tuntunan agama Nabi Muhammad SAW. Seperti syaria't diwajibkannya sholat, zakat, haji, puasa dan tidak percaya terhadap diharamkannya riba dan *khamar*. Sebab itu, orang yang tidak percaya terhadap semua yang disebutkan itu disebut sebagai orang kafir. Mereka disebut kafir karena tidak mempercayai apa yang ada pada Rasul.[54]

Apa yang disampaikan al-Rāzī ini ditegaskan kembali oleh Abdul Aziz bin Baz yang menyatakan bahwa kufur merupakan tindakan tidak mempercayai apa-apa yang datang dari Nabi Muhammad SAW dan apa-apa yang datang dari Allah. Tetapi sebaliknya mereka justru memparcayai terhadap hal-hal yang datang selain

[54] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 39.

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

dari Nabi Muhammad dan datang selain dari Allah. Seperti percaya terhadap dukun, tradisi-tradisi dari nenek moyang mereka. Orang yang seperti itu, kata Abdul Aziz, dengan mengutip beberapa hadith Nabi tidak diterima shalatnya selama empat puluh hari.[55]

Artinya, jika sifat yang tidak mau menerima apa-apa yang datang dari Allah dan RasulNya seperti itu dapat dipastikan bahwa mereka sejatinya telah memiliki jiwa tidak sehat. Orang-orang kafir seperti itu, dapat dikatakan akan semakin jauh dari petunjukNya dan semakin bangga dengan perbuatan-perbuatannya yang tidak baik. Jika orang yang sehat mempercayai seluruh yang datang dari Allah dan Rasulnya, maka sebaliknya orang kafir tidak mau mempercayainya, Mereka lebih suka dan menikmati perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari rel-rel agama. Mereka lebih mudah untuk melakukan sesuatu yang tidak diperintahkan agama, seperti bid'ah dan yang lain.

6. Bid'ah

Dalam sebuah hadith Nabi yang diriwayatkan oleh al-Nasai disampaikan bahwa "Sesungguhnya ucapan yang paling benar adalah kitab Allah dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Nabi Muhammad SAW dan seburuk-buruk perkara adalah perkara baru, setiap perkara baru adalah bid'ah dan setiap yang bid'ah itu sesat dan setiap kesesatan itu tempatnya di neraka." [56]

---

[55] Abdul Aziz Abdullah bin Baz, *Fath al-Mujīd Sarḥ Kitāb al-Tauhīd* (Damasqa: Dārussalam al-Riayad, 2000), 309.

[56] Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Sya'b bin Ali al-Khurasani al-Nasa'I, *al-Sunan al-Sagir li al-Nāsa'I*, tahqīq Abd Fatah Abu Iddah, al-Taba'ah al-Sāniah, al-Juz 3 (Halb: Maktabah al-Matbū'ah al-Islāmiyah, 1986), 1578.

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

Hadith ini merupakan salah satu dari sekian banyak hadith yang berbicara tentang bid'ah. Namun untuk memahami perkara bid'ah, tidak mudah memahami secara harfiah atau tekstual semata dari hadith tersebut, sehingga siapapun menjadi mudah untuk mengklaim saudara-saudaranya sesama muslim yang melakukan satu perkara yang tidak pernah dilakukan pada zaman Nabi Muhammad SAW dianggap sebagai pelaku bid'ah yang sesat dan jika ia sesat berarti tempatnya di neraka. Agar tidak tergesa-gesa menyebutkan orang lain melakukan bid'ah ada baiknya memahami terlebih dahulu masalah ini melalui kajian-kajian dari para ulama.

Ada dua cara yang dilakukan para ulama untuk mengetahui bid'ah. Pertama, segala hal yang tidak pernah dilakukan Nabi Muhammad SAW dan dilakukan sekarang adalah bid'ah. Pandangan ini antara lain diwakili oleh Abdussalam yang mengatakan bahwa segala hal yang tidak pernah dilakukan Nabi Muhammad SAW disebut sebagai bid'ah. Bid'ah ini pun terbagi menjadi lima macam yaitu: bid'ah wajib, bid'ah haram, bid'ah sunah, bid'ah makruh dan bid'ah mubah. Adapun untuk mengetahui semua itu adalah mengembalikan semua perbuatan yang dianggap bid'ah itu dihadapan kaidah-kaidah syariat. Jika ia sesuai dengan kaidah wajib maka perbuatan itupun menjadi wajib (bid'ah wajib), jika ia masuk dengan prinsip haram maka perbuatan itupun menjadi haram (bid'ah haram). Jika ia masuk dengan kaidah sunah maka perbuatan itupun menjadi sunah

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

(bid'ah sunah), jika ia sesuai dengan kaidah mubah (boleh) maka perbuatan itupun menjadi mubah (bid'ah mubah).[57]

Kedua, cara yang ditempuh para ulama untuk mendefinisikan bid'ah adalah: menjadikan pengertian bid'ah menurut syariat lebih khusus daripada menurut bahasa. Sehingga istilah bid'ah hanya berlaku untuk suatu perkara yang tercela saja, dan tidak perlu ada penamaan bid'ah wajib, sunah, mubah dan seterusnya seperti yang diutarakan oleh Abdussalam tersebut. Cara kedua ini membatasi istilah bid'ah pada suatu amal yang diharamkan saja. Cara kedua ini diusung oleh Ibnu Rajab al-Hambali, ia pun menjelaskan bahwa bid'ah adalah suatu perbuatan yang tidak memiliki dasar syariat yang menguatkannya, adapun jika suatu perbuatan ini memiliki dasar syariat yang menguatkannya maka tidak dinamakan bid'ah, sekalipun hal itu bid'ah menurut bahasa.[58]

Dalam kaitan ini, al-Rāzī memasukan masalah bid'ah sebagai bagian dari penyakit jiwa yang perlu mendapatkan perhatian yang serius seperti penyakit jiwa lainya. Menurutnya, penyakit bid'ah itu bersumber dari pintu hawa nafsu atau *al-hawā* sebagaimana penyakit kufur berasal.[59] Terkait penyakit bid'ah ini al-Razi mengawali pendapatnya dengan memberikan pengantar dari sebuah hadith Nabi yang diriwayatkan oleh 'Ubadah Ibn al-Ṣamit bahwa Rasulullah SAW bersabda:

---

[57] Abdullah bin Abdul Aziz bin Ahmad al-Tauji, *al-Bad'u al-Haliyah* (Riyadh: Dār al-Fadilah, 2000), 6. Bandingkan dengan batasan yang disampaikan al-Syahrastani yang menyatakan bahwa bid'ah itu ada tiga macam: pertama bid'ah yang berasal dari ketetapan hukum yang dirujuk pada hukum Nabi Isa untuk kaum Nasrani bahwa Isa al-Masih adalah yang akan menghitung ciptaanya di akhirat. Kedua bid'ah tentang al-Tanasukh, yang menyatakan bahwa Allah pertama kali memciptakan hambanya dari akalnya dan ketiga adalah bid'ah yang mengatakan bahwa setiap manusia akan melihat Tuhannya. Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* al-Juz al-Awwal wa al-Tsani, tahqiq Muhammad Rasid Kailani (al-Qahirah: Kulliayat al-Adab al-Qahirah, 1961), 60-63.

[58] Abdullah bin Abdurrahman bin Abdullah bin Ibrahim bin Fahad, *Fatawa fi al-Tauhid* (t.k: Dār al-Watan, 1418), 36. Lihat juga al-Tauji, *al-Bad'u al-Haliyah*, ibid.

[59] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 237

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

> "Barang siapa mencintai pertemuan dengan Allah maka Allah akan mencintai pertemuannya dan barang siapa yang membenci pertemuan dengan Allah maka Dia juga akan membenci pertemuan denganNya. Berkatalah Aisah: Ya Rasulullah, sesungguhnya kami membenci kematian maka kami benci bertemu denganNya. Berkata Rasulullah SAW: Tidak, tetapi orang-orang mukmin itu mencintai perjumpaan dengan Allah maka Allah juga mencintai pertemuan dengan mukmin, sementara orang-orang kafir itu benci bertemu denganNya maka Allah juga benci bertemu dengan mereka." [60]

Hadith Nabi ini menurut al-Rāzī memberikan pesan bahwa meneliti dan memikirkan bukti-bukti yang kuat terhadap pertemuan denganNya merupakan hal yang diperintahkan. Tetapi, kata al-Rāzī, ada juga pihak yang menentangnya untuk tidak meneliti dan memikirkanNya dengan beberapa alasan: *pertama*, bahwa meneliti itu tidak perlu, *kedua*, bahwa meneliti itu perlu dengan ilmu yang terbatas, *ketiga*, tidak ada keberanian untuk menelitinya, *keempat*, Rasulullah tidak menyuruhnya dan *kelima*, hal itu merupakan bid'ah.

Untuk mereka yang mengatakan bahwa meneliti dan memikirkan tentang pertemuan denganNya bagian dari bid'ah karena menurut mereka, kata al-Razi, bahwa bekerja dalam ilmu al-kalam itu merupakan bid'ah, seperti disebutkan dalam al-Qur'an, al-khabar, ijma' dan perkataan para al-salaf. Adapun al-Qur'an seperti dikatakan Allah "*māḍarabūhu laka jadalan bal hum qaumun khāsimūn*". Kemudian Allah juga mengatakan "*tafakarū fii al-khalqi walā tafakarū fii al-khāliq*". Dari kedua ayat tersebut, kata al-Razi, muncullah hadith yang diriwayatkan oleh Malik Ibn Anas menjelaskan tentang maksud dari kedua ayat tersebut. Diriwayatkan oleh Malik bin Anas, jauhilah olehmu perbuatan bid'ah, kemudian dikatakan apa itu bid'ah ya Aba Abdillah? Malik menjawab bahwa

[60] Ibid. 354.

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

mereka yang melakukan bid'ah adalah mereka yang berdiskusi tentang nama-nama Allah, segala sifatNya dan pembicaraan tentang kalamNya. Mereka tidak bisa berdiam sebagaimana para sahabat yang bersikap diam ketika ditanya mengenai masalah nama-nama Allah, segala sifatNya dan kalamNya. Kemudian Sufyan bin Uyainah ditanya mengenai pembicaraan tentang hal-hal tersebut, kemudian dijawab ikutilah sunah Rasul dan tinggalkan bid'ah.[61]

Terkait dengan bid'ah yang dimaksud dalam hadith yang diriwayatkan oleh Malik Ibn Anas ini, al-Rāzī menyampaikan dengan mengutip pendapat Imam al-Shāfi'i yang menyatakan bahwa Allah akan menguji seorang hamba dengan segala macam dosa kecuali dosa syirik. Karena dosa syirik itu lebih berat daripada *al-kalam* (sifat-sifat dan kalamNya). Kemudian dikatakan jika seseorang memberi nasehat dalam bukunya secara ilmiyah dan memuat tentang al-kalam maka buku itu tidak termasuk wasiat. Tetapi kalau ulama' yang memberi nasehat tentang al-kalam hanya Allah yang Maha Tahu.[62]

Dengan memperhatikan beberapa alasan dan batasan tentang bid'ah dan mencermati apa yang dikutip al-Rāzī dari sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik tersebut, telah jelas bahwa orang yang gemar melakukan bid'ah atau melakukan sesuatu yang belum pernah dilakukan pada masa Nabi dan hal itu menyimpang dari syari'at, maka hal itu merupakan tanda-tanda adanya jiwa yang tidak sehat. Sebab jika jiwa sehat, dapat dipastikan bisa mengetahui dan memahami mana hal-hal yang menurut syariat diperbolehkan dan mana hal-hal

---

[61]al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 331.
[62] Ibid.

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

yang dilarang. Sebaliknya jika jiwa sakit maka ia lebih cenderung melakukan hal-hal yang negatif dan menyimpang, seperti iri dan dengki.

7. Iri Hati dan Dengki

Jiwa atau hati yang selalu iri dan dengki adalah dua dari beberapa sifat buruk manusia yang juga disebut sebagai penyakit jiwa. Kedua sifat buruk itu sebenarnya memiliki pengertian yang berbeda meskipun bersumber yang sama. Iri hati adalah suatu sifat yang tidak senang akan anugerah, rezeki atau kesuksesan yang didapat oleh orang lain, dan cenderung berusaha untuk menyainginya. Sedangkan dengki adalah sikap tidak senang melihat orang lain bahagia atau mendapat nikmat atau kesuksesan dan berusaha untuk menghilangkan kebahagiaan, nikmat atau kesuksesan tersebut. Kondisi jiwa yang seperti ini diingatkan oleh Allah dalam salah satu ayatNya. "Ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad) lantaran karunia yang Allah telah berikan kepadanya? Sesungguhnya Kami telah memberikan kitab dan Hikmah kepada keluarga Ibrahim, dan Kami telah memberikan kepadanya kerajaan yang besar."[63]

Biasanya rasa iri hati dan dengki tumbuh apabila orang lain menerima kenikmatan, kesuksesan atau kebahagiaan. Seperti contoh jika seseorang mendapatkan nikmat, kesuksesan atau kebahagiaan, maka akan ada dua sikap reaksi yang akan timbul pada dirinya. *Pertama,* ia benci terhadap nikmat yang diterima orang lain dan senang bila nikmat itu hilang daripadanya. Sikap reaksi inilah yang disebut perpaduan antara dengki dan iri hati. *Kedua,* ia tidak menginginkan nikmat itu hilang dari orang lain, tetapi ia berusaha keras

[63] al-Qur'an, 4: 54.

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

bagaimana mendapatkan nikmat semacam itu. Sikap reaksi kedua ini dinamakan keinginan. Kedua sikap reaksi manusia tersebut bisa membahayakan atau membawa bencana bagi orang lain. Sebagian manusia cenderung tidak mampu melepaskan diri dari sifat iri dan dengki ini. Sifat buruk ini bisa terjadi pada setiap manusia dalam berbagai hal, seperti iri dan dengki kepada tetangga yang punya mobil baru, iri dan dengki kepada rekan yang baru naik jabatan, iri dan dengki kepada seseorang di kantor atau di sekolah yang lebih trampil atau pintar, dan lain sebagainya. Sebab itu, Nabi Muhammad SAW menekankan agar sedapat mungkin seseorang dapat menghidari sifat yang buruk ini.[64]

Berkenaan dengan sifat buruk iri dan dengki ini al-Rāzī mengatakan bahwa kedua sifat buruk ini merupakan puncaknya perbuatan yang paling buruk. Dengan menyebutkan beberapa penyakit jiwa di atas al-Rāzī memberikan penegasan bahwa keenam penyakit jiwa yang telah disebutkan itu yang paling bahaya adalah penyakit iri dan dengki. Ketujuh penyakit jiwa tersebut kata al-Rāzī masuk pada jiwa manusia melalui tiga pintu utama yaitu; syahwat atau selera/keinginan hewaniah, kemarahan yang berujung pada kebuasan dan hawa nafsu. Penyakit iri dan dengki menurut al-Rāzī adalah pamungkas dari penyakit jiwa yang enam itu. Selain itu, kata al-Rāzī penyakit iri dan dengki ini merupakan penyakit yang sangat buruk dan paling laten bahayanya. Tidak ada di antara anak adam, kata al-Rāzī, yang mengindap penyakit jiwa berbahaya kecuali iri dan dengki. Bahkan lanjutnya, penyakit iri dan dengki ini lebih parah bahanya dari

[64] Imam Abi Zakaria bin Syaraf al-Nawawi al-Dimasqi, *Riyādu al-Shālihīn,* tahqīq al-Syaikh Shu'aib al-Arnut (Riyad: Dār al-Salam, 1991), 466.

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

pada iblis.[65] Dengan demikian penyakit iri dan dengki merupakan penyakit jiwa yang sangat berbahaya yang perlu segera mendapatkan perhatian oleh pemiliknya.

Apa yang disampaikan al-Rāzī mengenai penyakit iri dan dengki ini sesungguhnya meneguhkan kembali dari apa yang pernah disampaikan oleh pendahulunya Abu Hamid al-Ghazali. Bagi al-Ghazali penyakit iri dan dengki merupakan buah daripada kemarahan kemudian ia menjadi cabang dari penyakit jiwa yang buruk. Selain itu, ia juga mengatakan bahwa penyakit iri dan dengki ini seperti disampaikan oleh hadith Nabi merupakan penyakit yang dapat memakan kebaikan. "Iri adalah penyakit yang dapat memakan kebaikan sebagaimana api dapat memakan kayu bakar." [66] Jadi, dalam perspektif pemikiran al-Ghazali penyakit iri dan dengki merupakan sifat buruk yang bisa melakat pada diri seseorang kapan saja. Apa yang disampaikan oleh al-Ghazali ini juga dikuatkan oleh Hasan al-Syarqawi.

Menurutnya, bahwa emosi semacam ini secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi dua macam: *pertama,* iri yang melahirkan kompetisi sehat (*al-munāfasah*); *kedua,* iri yang melahirkan kompetisi tidak sehat (*al-ḥiqd wa al-ḥasad*). Iri jenis pertama merupakan kompetisi sehat untuk meniru hal-hal positif yang dimiliki orang lain tanpa didasari oleh interes jahat dalam rangka *"fastabiqul khaīrat"*. Iri dalam jenis ini merupakan sesuatu yang diharuskan bagi setiap Muslim berdasarkan firman Allah: "Maka berlomba-lombalah berbuat

---

[65] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 237.
[66] Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn,* tahqiq Abi Hafsah, al-Juz al-Tsalis (al-Qāhirah: Dār al-Hadith, 1998), 270.

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

kebajikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu diberitahukannya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan".[67]

Sementara iri hati dalam jenis kedua lebih didasari oleh rasa benci terhadap apa-apa yang dimiliki oleh orang lain, baik yang berkaitan dengan materi maupun yang berhubungan dengan jabatan/kedudukan. Iri dalam kategori ini, masih menurut al-Syarqawi cenderung memunculkan sikap antipati dan bahkan melahirkan sikap permusuhan terhadap orang lain. Kemunculannya lebih disebabkan oleh rasa sombong, bangga, riya', dan rasa takut kehilangan kedudukan.[68] Dalam filsafat jawa orang yang memiliki sifat iri dan dengki ini dapat digambarkan dengan sebuah ungkapan "*milik gendong lali*". Artinya, ketika seseorang telah menginginkan sesuatu meskipun sesuatu itu masih berada pada kawannya sendiri, dia tidak lagi memperdulikan bahkan telah melupakan temanya sendiri, apapun ia lakukan demi menggapai tujuannya.

Kendati demikian penyakit iri hati dan dengki ini tidak mudah untuk diketahui gejala-gejalanya. Sebab penyakit iri hati ini menurut Abdul Aziz al-Qussy merupakan gejala-gejala luar yang kadang-kadang menunjukkan perasaan dalam hati. Akan tetapi gejala-gejala tersebut tidak mudah untuk diketahui, sebab seseorang akan berusaha semaksimal mungkin menyembunyikan gejala-gejala tersebut.[69] Sifat orang yang seperti ini cenderung melakukan segala macam cara, asalkan tujuannya tercapai.

---

[67] al-Qur'an, 5: 48.
[68] al-Syarqawi, *Nahw Ilm al-Nafs Islāmi, al-Taba'ah al-Tsāniah*, 229-230.
[69] Abdul Aziz Al-Qussy, *Pokok-pokok Kesehatan Mental II,* Terj. Zakiah Darajat (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 228.

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

Jika orang telah terjangkit penyakit iri hati dan dengki dan beberapa penyakit jiwa yang lain, tetapi yang bersangkutan tidak menyadari bahwa dirinya sakit, maka orang yang seperti itu sangat berbahaya. Sebab itu, adalah tindakan bijaksana dan sangat baik sekali, jika seseorang mampu mendeteksi dirinya sendiri dari segala macam penyakit jiwa. Dan menjadi lebih bijaksana lagi, jika seseorang telah menyadari bahwa dirinya terjangkit penyakit jiwa, kemudian ia berusaha dengan sekuat tenaga mencari jalan penyelesaiannya.

Tetapi sebaliknya, jika yang bersangkutan tidak mau mendeteksi diri atau menyadari bahwa dirinya sakit, kemudian juga tidak mau berusaha kejalan penyembuhan, maka bisa jadi penyakit tersebut akan lebih berbahaya lagi. Sebab itu, agar seseorang terhindar dan tidak terjangkit beberapa penyakit jiwa sepeti telah disebutkan, al-Rāzī, memberikan beberapa solusi melalui deteksi diri secara dini dan terapi. Deteksi diri bisa dilakukan dengan berbagai cara, termasuk dengan memberikan beberapa pertanyaan kepada dirinya sendiri atau *muhāsabah al-nafs*. Hanya orang yang mampu mendeteksi diri sendiri atau menyadari dirinya, kata al-Rāzī yang mampu menghilangkan kesombongan.[70] Mengingat sombong merupakan salah satu dari penyakit jiwa, maka tepat sekali jika deteksi dilakukan sebagai langkah awal sebelum masuk pada tahap terapi. Terapi yang ditawarkan al-Rāzī ini semata bersandar dan beriman pada sebuah hadith Nabi yang mengatakan bahwa setiap penyakit ada obatnya, demikian pula dengan penyakit jiwa.

[70] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Thani*, 207.

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

Bagi al-Rāzī, jika seseorang telah mampu mendeteksi diri atau menyadari bahwa dirinya sakit jiwa, maka orang yang seperti itu bisa melakukan terapi secara mandiri, rutin dan berkelanjutan. Apabila kesadaran diri dan terapi semacam ini bisa dilakukan, maka macam-macam penyakit jiwa yang ada padanya, atas kehendak Yang Maha Kuasa bisa diatasi dengan baik. Hal ini sesuai dengan Hadith Nabi Muhammad SAW bahwa setiap penyakit itu ada obatnya. Disebutkan dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Abi Hurairah bahwasannya, Rasulullah SAW bersabda, "Allah tidak menurunkan suatu penyakit kecuali Ia menurunkan obatnya". Penyakit yang disinyalir oleh Rasulullah tersebut adalah segala penyakit dan obatnya, baik penyakit hati, ruhani, jiwa atau fisik. Rasulullah SAW bersabda bahwa kebodohan adalah penyakit dan obatnya adalah bertanya kepada Ulama.[71]

Sebelum lebih lanjut mengetahui bagaimana al-Rāzī memberikan terapi atau terapi penyakit jiwa, perlu disampaikan di sini beberapa catatan atas tumpang tindihnya al-Rāzī dalam menyebutkan macam-macam penyakit. Dalam menjelaskan macam-macam penyakti jiwa al-Rāzī tidak menyebutkannya secara rinci dan rapi sebagaimana filosuf lain seperti al-Ghazali yang lebih rapi dan rinci. Contoh, ketika menerangkan sumber penyakit atau pintu masuknya penyakit iri hati dan dengki, al-Rāzī tidak secara jelas menyebutkannya dari mana asalnya. Padahal keenam penyakit lainya telah disebutkan secara rinci. Pada titik inilah peneliti melihat satu bentuk kekurangan al-Rāzī dalam menjelaskan macam-macam penyakit dan sumbernya.

---

[71] Muhammad Ibn Abi Bakar Ibn Qayim al-Jauzi, *Al-Jawab al-Kafi Liman Saala Annid Dawaaisyaifi*, diterjemahkan olah Ahmad Tarmudji (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 12-13.

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

D. Terapi Penyakit Jiwa

Berdasarkan pada hadith Nabi Muhammad SAW di atas, al-Rāzī berkeyakinan bahwa tidak ada penyakit yang tidak bisa disembuhkan, termasuk penyakit jiwa. Untuk mengatasi dan terapi penyakit jiwa seperti telah disebutkan di atas, al-Rāzī memberikan dua cara terapi menarik. (1). berkaitan dengan penyakit jiwa secara umum seperti; kebodohan, keraguan, prasangka dan perbuatan tercela yang lain atau *al-akhlāq al-dhamīmah,* kata al-Rāzī, jika yang bersangkutan adalah seorang mukmin maka bisa diterapi dengan al-Qur'an melalui beberapa tahapan: yaitu sering-sering mendegarkan nasehat-nasihat agama; melakukan perbuatan-perbuatan yang baik dan selalu mencari petunjuk dan rahmatNya. Sebab, menurut al-Rāzī al-Qur'an merupakan kumpulan obat-obatan yang bisa menyembuhkan segala macam penyakit.[72]

Untuk terapi penyakit kebodohan, al-Rāzī secara tegas menyerukan agar yang bersangkutan benar-benar mengikuti petunjuk al-Qur'an yaitu dengan cara belajar dan belajar. Belajar yang ditekankan al-Qur'an model al-Rāzī adalah seperti yang disebutkan dalam surat al-„Alaq. Dalam surat tersebut setidaknya tersirat tiga pesan perintah untuk belajar. (a), belajar membaca al-Qur'an secara langsung, (b), belajar beribadah dan (c), belajar untuk membaca diri sendiri atau mengetahui jiwanya sendiri. Untuk pesan yang pertama, dapat ditangkap sebuah pesan bahwa perintah membaca al-Qur'an, karena ia merupakan sumber dari segala sumber petunjuk dan obat dari segala macam penyakit. Kemudian pesan yang kedua adalah adanya perintah untuk beribadah. Artinya dalam belajar itu

[72] Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr,* al-Mujalad al-Sādis, al-Juz al-Sābi' Ashar, 101.

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

jangan sampai salah niat, niat belajar semata untuk beribadah bukan yang lain. Belajar semata untuk beribadah mencari ilmu dan yang ketiga adalah perintah untuk mengevaluasi dirinya sendiri.[73] Dengan kesediaan setiap individu untuk mau belajar niscaya ia akan mengetahui banyak hal yang bermanfaat.

Perintah belajar yang ditekankan al-Rāzī seperti itu didukung oleh para ulama setelahnya, termasuk di dalamnya Imam Zarkasyi.[74] Dalam salah satu karyanya *"Khutbah al-Iftitah"* Imam Zarkasyi menekankan kepada para santri-santrinya untuk selalu belajar dan belajar dengan cara yang baik dan benar. Cara belajar yang baik dan benar menurut Zarkasyi seperti disampaikan al-Rāzī adalah dengan menekankan pada niat yang benar yaitu beribadah. Jadi, dalam belajar harus ditanamkan bahwa niat belajar itu semata untuk berbadah mencari ilmu. Bukan untuk menjadi pegawai atau yang lain. Artinya, dalam niat yang benar itu terkandung maksud mencari ilmu itu semata mencintai ilmu yang memang berasal daripadaNya. Adapun nanti setelah belajar mau jadi pegawai atau tidak itu bukan merupakan dasar pemikiran Imam Zarkasyi. Cara belajar model al-Rāzī dan Zarkasyi yang semacam ini juga dikuatkan oleh Mukti Ali. Dalam salah satu karyanya, *"Ta'limu al-Muta"alim Versi Imam Zarkasyi"* Mukti Ali menekankan bahwa dalam belajar itu jangan sampai salah niat. Menurutnya dalam mencari ilmu itu jangan sampai merendahkan diri sendiri dengan mengharapkan memperoleh sesuatu yang tidak semestinya dan mencegah dirinya dari terlibat

[73] Ibid. al-Mujalad al-Hadi Ashar, al-Juz al-Sālis wa al-Isrūn, 16.
[74] Imam Zarkaysi, *Diktat Khutbah al-Iftitāh Pekan Perkenalan* (Ponorogo: Kulliayatu-l-Mu'alimīn al-Islāmiyah Pondok Modern Darussalam Gontor, 1939), 15.

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

dalam hal-hal yang merendahkan ilmu.[75] Jika dalam belajar itu diawali dengan niat atau motivasi yang baik dan benar niscaya ia akan mendapatkan apa yang diharapkan dan hilanglah kebodohan. (2), untuk terapi penyakit jiwa al-Rāzī memiliki cara dengan mengetahui asal mula sumber penyakit itu sendiri.

Untuk Terapi penyakit jiwa secara umum telah banyak para ulama' yang memberikan berbagai terapi yang sejatinya jika diperhatikan hampir memiliki cara yang sama. Seperti terapi yang dilakukan oleh Ibn Taimiyah yang menyatakan bahwa penyakit jiwa itu bisa diatasi dengan cara kebenaran. Orang yang sakit ragu atau yang berbuat tercela kata Ibn Taimiyah bisa diobati dengan pengetahuan, hikmah, nasehat yang baik, *tarḥīb* dan *targhīb* dan al-Qur'an. Sebab al-Qur'an merupakan obat yang bisa menghilangkan sakit hati, sehingga hati atau jiwa bisa menjadi baik dan benar.[76] Terapi yang dilakukan Ibn Taimiyah ini, jika dicermati sesungguhnya merupakan bentuk penguatan dari apa yang sudah dilakukan oleh al-Rāzī dan para ulama terdahulu sebelumnya.

Model terapi yang digunakan al-Rāzī terhadap beberapa penyakit jiwa seperti telah disebutkan itu pada masa-masa berikutnya diikuti dan dikembangkan oleh kebanyakan para psikolog. Hanya saja di antara para psikolog itu, baik yang muslim atau yang non muslim, pada satu sisi sebagian ada yang menyakini bahwa dalam Islam sejatinya telah cukup tersedia berbagai obat penyakit jiwa dan sebagian yang lain tidak meyakininya. Bagi psikolog muslim yang menyakini pola yang ditawarkan Islam, mereka mengambil dan mengamalkannya sebagai

---

[75] Mukti Ali, *Ta'limu al-Muta'alim Versi Imam Zarkasyi Dalam Metodologi Pengajaran Agama* (Ponorogo: Trimurti Press, 1991), 30.

[76] Syaikh Ibn Taimiyah, *Majmū'āt Fatāwa al-Mujalad al-Khāmis, Tahkīk Farid Abdul Aziz al-Junaidi* (Qāhirah: Dār al-Hadith, 2006), 255.

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

media penyelesaian masalah.[77] Tetapi bagi mereka yang tidak menyakininya, lebih memilih model dan cara terapi yang ditawarkan psikolog konvensional. Mereka lebih memilih untuk mengikuti pola terapi yang digunakan oleh psikolog konvensional ketimbang harus menggunakan model terapi ala Islami. Padahal sebagian mereka (yang Muslim) mengetahui akan dampak yang ditimbulkan oleh terapi model konvensional itu. Dalam kaitan ini Malik B. Badri dalam karyanya "The Dilema of Muslim Psychology" menyampaikan para psikolog Muslim itu menyadari bahwa akan adanya pengaruh faktor kebudayaan dalam pembentukan tingkah laku yang mereka pelajari. Namun sangat sedikit sekali dari mereka yang menyadari bahwa komponen idelogi dan sikap yang datang dari kebudayaan mereka yang kemudian memberikan warna dan pemahaman terhadap subyek penelitian mereka.[78]

Berbeda dengan ulama, filosuf dan psikolog Muslim dahulu seperti Ibn Sina, Abu Hamid al-Ghazali, Ibn Rushd, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan lain-lain. Dengan penuh keimanan dan bangga menyampaikan berbagai macam terapi penyakit jiwa yang didapatkan dari ajaran al-Qur'an dan al-Hadith. Untuk mengatasi tujuh macam penyakit jiwa yang berbahaya seperti telah diuraikan di atas, al-Rāzī mengembalikannya pada al-Qur'an, yaitu dengan melihat terlebih dahulu dari mana penyakit itu bisa masuk pada psikis seseorang.

---

[77] Tidak sedikit para psikolog Muslim seperti Hasan al-Sarqawi, Usman Najati, Zakiyah Darajat, Moh Sholeh, Subandi, Hanna Djumhana, dan lain sebagainya yang menggunakan terapi model yang diterapkan oleh para ulama dahulu, bahkan karena pengalamannya melakukan terapi itu mereka juga menulis beberapa buku.

[78] Malik B. Badri, *The Dilema of Muslim Psychology*, alih bahasa Siti Zaenab Luxfiati (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 1.

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

Setelah melalui pengamatan yang panjang al-Rāzī berkeyakinan bahwa ketujuh penyakit jiwa itu ternyata diketahui masuknya melalui tiga pintu utama yaitu melalui *shahwat* atau keinginan/selera, emosi atau kemarahan dan birahi nafsu atau *hawa nafsu* yang berlebihan.[79] Dari ketiga pintu utama masuknya penyakit jiwa itu, kata al-Rāzī, muncullah tujuh macam penyakit jiwa. Untuk tujuh penyakit jiwa itu, kata al-Rāzī Allah telah menurunkan tujuh ayat dalam surat al-Fatihah sebagai obatnya. Demikian pula ketiga pintu utama masuknya penyakit jiwa itu, menurut al-Rāzī juga bisa diatasi atau diterapi dengan tiga kunci utama yaitu; nama Allah dalam surat al-Fatihah. Ketiga nama Allah yang dapat menutup pintu masuknya penyakit jiwa itu adalah terdapat dalam ayat pertama surat al-Fatihah yaitu *bismillāhirahmānirraḥīm*. Dalam ayat pertama *bismillāhirahmānirraḥīm* itu terdapat tiga nama Allah yaitu; *Allāh* sendiri kemudian *al-Raḥmān* dan *al-Raḥīm.*[80]

Untuk menutup pintu utama masuknya penyakit jiwa yaitu hawa nafsu, menurut al-Rāzī, diperlukan kesadaran, pengetahuan, pemahaman yang tinggi dan mengamalkan ketiga nama Allah tersebut dengan penuh keihlasan. Menurutnya, barang siapa yang telah mengetahui *Allah* dengan sebenar-benarnya bahwa hanya *Allahlah* Tuhan semesta alam tidak ada Allah selain Dia, maka yang bersangkutan akan dijauhkan dari segala macam godaan shaitan yang berupa birahi/hawa nafsu. Karena pada dasarnya tidak sedikit orang yang telah tenggelam dan menghamba pada birahi nafsunya. Hal ini, kata al-Rāzī sesuai dengan yang difirmankan Allah dalam salah satu ayatNya, "Maka pernahkah

[79] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 236.
[80] Ibid. 237.

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

kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?"[81]

Kemudian al-Rāzī melanjutkan, bahwa barang siapa yang telah mengetahui, memahami, menyakini dan mengamalkan sifat *al-raḥmān* Allah dengan sebenar-benarnya, maka yang bersangkutan tidak akan pernah marah atau emosi apalagi sampai pada tingkatan buas seperti buasnya hewan. Karena pada dasarnya sumbernya emosi atau marah itu kata al-Rāzī berawal dari orang yang selalu mencari kekuasaan, sementara tempatnya kekuasaan dan kerajaan yang paling sempurna hanya ada pada *al-raḥmān* seperti yang disampaikan dalam ayatNya, "Kerajaan yang hak (kekuasaan yang mutlak yang tak dapat disertai oleh suatu apapun juga) pada hari itu adalah kepunyaan Tuhan yang Maha Pemurah. Dan adalah (hari itu), satu hari penuh kesukaran bagi orang-orang kafir."[82]

Jadi, untuk menutup pintu emosi atau kemarahan disarankan untuk banyak-banyak mengenal dan mengetahui Maha Pemurahnya Allah yang tiada duanya. Dengan sikap seperti itu, dipastikan siapapun akan terhindar dari kebiasaan marah sebagai awal bencana dan penyakit jiwa.[83] Kemudian lanjut al-Rāzī, barang siapa yang telah mengetahui *al-raḥīm* dengan sebenar-benarnya,

---

[81] Ibid. lihat juga al-Qur'an, 45: 23.
[82] Ibid., 25: 26.
[83] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 237.

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

maka ia akan menjadi orang yang penuh sayang. Dan apa bila seseorang telah menjadi orang yang penuh dengan sayang maka ia tidak akan pernah berbuat zalim pada dirinya sendiri, seperti yang terjadi pada hewan yang hanya mengikuti shahwatnya saja.[84]

Selain daripada itu, al-Rāzī juga menyampaikan, barang siapa telah membiasakan diri secara tekun mengucapkan nama Allah di manapun dan kapanpun saja sepanjang umurnya, maka ia akan selamat dari segala godaan shaitan yang berupa marah. Bahkan kata al-Rāzī, Nabi Sulaiman itu mendapatkan kerajaan dunia dan akhirat karena selalu membiasakan diri mengucapkan *bismillāhirahmānnirraḥīm*. Sebab itu, menurut al-Rāzī agar seseorang selalu berada dalam kesuksesan dan bisa menguasai urusan dunia dan akhirat serta terhindar dari emosi yang berlebihan maka dianjurkan untuk selalu membaca dan mengingat nama Allah.[85] Lebih daripada itu, al-Rāzī juga menjelaskan bahwa ayat *bismillāhirrahmānirraḥīm* itu mampu menyembuhkan berbagai penyakit fisik. Dalam kaitan ini al-Rāzī mencatat:

> "Nabi Musa a.s pernah sakit parah pada bagian perutnya, lalu ia mengadu kepada Allah SWT, kemudian Allah menunjukkan tentang rerumputan di padang sahara yang tandus sebagai obatnya, kemudian ia memakannya dan menjadi sembuh atas izin Allah SWT. Pada suatu saat penyakit itu kambuh lagi, kemudian ia memakan rerumputan itu lagi, namun sakitnya justru semakin parah. Kemudian ia mengadu kepada Allah SWT sambil berkata: ya Rabb! Pada awalnya aku makan rumput dan bisa mendatangkan manfaat (sembuh dari sakit), namun pada waktu makan rumput yang keduakalinya, sakit saya justru semakin parah. Allah menjawab: karena anda makan rumput yang pertama kalinya, anda pergi untuk mendapatkan rumput itu atas petunjuk dari-Ku, maka di dalamnya mengandung obat untuk kesembuhan. Akan tetapi pada saat yang keduakalinya anda pergi

[84] Ibid.
[85] Ibid. 156.

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

> untuk mencari rumput berdasarkan kemauan anda sendiri, karena itu sakitnya semakin parah. Ketahuilah bahwa dunia semuanya adalah racun yang mematikan, dan penawaran adalah dengan menyebut nama-Ku (*Bismilāhirrahmānirahīm*).[86]

Jadi, kesediaan orang untuk mengetahui, memahami, dan meyakini makna yang terkandung dalam ayat *bismilāharrahmānirahīm* bahwa Allah adalah *raḥmān* dan *raḥim* Allah maha kasih dan sayang dengan sesungguhnya, di samping dapat mengurangi emosinya, ia tidak saja menjadikan seseorang memiliki peluang besar untuk sukses, baik di dunia dan akhirat bagaikan sukseksnya Nabi Sulaiman, tetapi juga mampu menyembuhkan penyakit fisik yang parah atas ijinNya, sebagaimana terjadi pada Nabi Musa a.s.

Masih di tempat yang sama, meski berbeda keterangan, al-Rāzī juga mengatakan bahwa untuk menutup ketiga pintu utama masuknya penyakit jiwa itu, ada tiga nama Allah yang lain selain yang telah dijelaskan di atas. Ketiga nama Allah itu adalah *al-rab, al-malik,* dan *al-illah* yang masih berada dalam surat al-Fatihah. Nama *al-Rab* lanjut al-Rāzī, lebih dekat dengan nama *al-Raḥim* seperti disampikan Allah dalam firmanNya, "(Kepada mereka dikatakan): "Salam", sebagai Ucapan selamat dari Tuhan yang Maha Penyayang." [87] Sedangkan nama *al-Malik* lebih dekat dengan nama *al-Raḥmān,* seperti disampaikan dalam ayatNya, *maliki yaumi al-din al-haq li al-raḥmān*. Dengan bersemayamnya pengetahuan, pemahaman serta keyakinan seseorang terhadap sifat yang ada dalam ketiga nama Allah yakni *al-Rabb, al-Malik* dan *al-Illāh* ini,

---

[86] Ibid. 154.
[87] al-Qur'an, 36: 58.

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

maka Allah, lanjut al-Rāzī, mengakhiri kalamNya dalam al-Qur'an dengan ketiga nama tersebut.[88]

Menurut al-Rāzī, fungsi penutupan surat al-Qur'an dengan ketiga nama tersebut adalah sebagai penutup pintu semua penyakit jiwa. Sebab itu, lanjut al-Rāzī, jika kamu terperangkap oleh godaan shaitan melalui pintu keinginan atau selera yang berlebihan, maka segeralah membaca dan mengamalkan makna yang terkandung dalam surat *al-Nās* dengan sebenar-benarnya, "Aku berlindung kepada Tuhan (yang memelihara dan menguasai) manusia." Dan jika kamu selalu dalam emosi yang tinggi atau dalam keadaan marah yang tidak dapat dikendalikan, maka kata al-Rāzī segeralah kamu mengucapkan, "*māliki al-nās* atau kembalikan dengan sepenuhnya bahwa Allah adalah raja manusia, Dan jika di antara kamu ada yang sedang tenggelam dalam birahi nafsunya yang berlebihan, segera pula untuk mengucapkan, *illāhi al-nās* atau "Tuhan Allah sembahan manusia."[89] Dengan mengamalkan sebenar-benarnya dari ketiga nama-nama Allah, baik nama-nama dari ayat pertama surat al-Fatihah *bismillāhirrahmānirraḥīm* atau nama-namaNya yang ada dalam surat al-Nas, yaitu *al-Rabb, al-Malik* dan *al-Illah* diyakini tiga pintu utama masuknya penyakit jiwa itu dapat diatasi. Tentu mengetahui, memahami, meyakini dan mengamalkan model dan tahapan terapi ini semua tidak mudah,[90] diperlukan kesungguhan, keihlasan dan kesabaran yang tinggi.

---

[88] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 238.
[89] Ibid.
[90] Bagi seorang Mukmin dan Muslim mungkin bisa saja melaksanakan pola terapi model al-Rāzī ini tidak terasa berat, namun belum tentu semua bisa sampai pada tahap mengetahui, memahami dan meyakini kandungan maknanya. Apa lagi bagi mereka yang Islamnya sekedar ada dalam kartu

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

Sementara untuk mengatasi ketujuh macam penyakit jiwa seperti tamak, bakhil, ujub, dosa besar, bid'ah, kufur, iri hati dan dengki, yang berbahaya itu al-Rāzī menjelaskannya secara rinci sebagai berikut:

1. **Terapi Penyakit Tamak atau Rakus.**

Dalam menerangkan surat al-Fatihah, al-Rāzī secara tegas dan jelas menyampaikan bahwa barang siapa mampu membiasakan diri membacakan dan mengamalkan bacaan *al-ḥamdulillāhi rabbi 'ālamīn* dengan sebenar-benarnya maka berarti pada saat yang sama, kata al-Rāzī, ia telah bersyukur kepada Allah. Dan jika seseorang telah terbiasa bersyukur kepada Allah, maka ia sesungguhnya sudah dianggap cukup dan mampu mengatasi penyakit jiwa yang berupa keinginan yang berlebihan.[91]

Apa yang disampaikan al-Rāzī itu mengandung maksud bahwa jika seseorang telah mengetahui dan memahami dengan sebenarnya makna dari ayat *al-ḥamdulillāhi rabb al-ālamīn*, maka pada saat yang sama sesungguhnya ia telah bersyukur kepadaNya. Dan jika pengetahuan dan pemahaman itu meningkat lagi menjadi sebuah keyakinan dan diamalkan dalam dirinya setiap saat, kemudian meningkat lagi menjadi sebuah kebiasaan, maka ia sejatinya telah memutus penyakit tamak itu dan menggantikannya menjadi kebiasaan bersyukur dan ridha. Dengan ungkapan lain, berarti ia telah bersikap menerima apa adanya dari Allah, dan jika sifat tamak itu telah berubah menjadi sifat selalu bersyukur, maka sudah dapat dipastikan bahwa yang bersangkutan telah terbebas dari penyakit tamak dan

---

tanda penduduk, yang ibadah shalatnya belum lengkap, lima waktu dalam sehari, maka orang yang seperti ini diperlukan proses panjang untuk sampai pada tingkat yang diharapkan al-Rāzī.

[91] Ibid.

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

bakhil. Sebab itu, yang menjadi penting untuk diperhatikan selanjutnya adalah kesadaran, kesediaan, dan kemauan seseorang untuk membiasakan diri bersyukur, menerima apa adanya. Tradisi dan berusaha memiliki sikap menerima apa adanya merupakan sebuah sikap yang tampaknya mudah, tetapi sejatinya belum tentu semua orang mampu melaksanakannya. Bagi yang telah terbiasa melaksanakannya berarti ia telah sampai pada tingkatan ridha yang tinggi, sehigga ia tidak lagi mudah terpedaya dengan keinginan dan syahwat yang selalu muncul pada setiap saat. Kesediaan seseorang untuk mau bersyukur seperti yang disampaikan al-Rāzī itu memiliki pengaruh yang sangat besar dalam kehidupan seseorang.

Menurut al-Rāzī, kebiasaan orang yang pandai bersyukur dengan mengucapkan *al-ḥamdulillāh* dengan benar melalui lisan, hati dan disertai dengan amalan seluruh anggota bada bisa memberikan kesembuhan terhadap berbagai penyakit jiwa termasuk tamak. Hal ini dijelaskan al-Rāzī dengan mengutip sebuah hadith Nabi yang diriwayatkan dari Abi Said al-Huduri bahwa Rasulullah SAW suatu hari menyampaikan, "*fatihāt al-kitāb sifā' min kulli al-sammi*", artinya bahwa surat al-Fatihah itu merupakan obat dari segala macam penyakit atau racun. Kemudian al-Rāzī melanjutkannya dengan mengutip sebuah hadtih Nabi yang lain, yang diriwayatkan dari Hudaifah, Rasulullah SAW menyampaikan, "Sesungguhnnya Allah akan menghukum suatu kaum untuk menghilangkan kesalahannya, tetapi ketika hukuman itu akan ditimpakan kepada mereka, tiba-taba ada seorang anak kecil dari mereka yang mengatakan *al-ḥamdulillāhi rabbi al-'alamīn*, dan Allah mendengarkan apa yang diungkapkan oleh anak kecil itu,

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

maka seketika itu pula anak itu dibebaskan dari hukuman selama empat puluh tahun".[92]

Terkait dengan penyakit yang diakibatkan oleh sifat tamak yang bersumber dari keinginan memenuhi syahwat yang tidak bermanfaat seperti telah disebutkan di atas; seperti penyakit yang menimpa kaum Nabi Luth dan yang teruang kembali pada masa modern ini, yang lebih dikenal dengan sebutan (LGBT), al-Rāzī memberikan saran agar yang bersangkutan menguatkan diri terlebih dahulu dengan cara belajar dan belajar. Dengan belajar ia akan mengetahui berbagai hal termasuk yang sangat disarankan adalah mempelajari dan meningkatkan pengetahuan keagamaan. Selain itu, al-Rāzī juga menyarankan agar yang bersangkutan diberi peringatan, nasehat-nasehat agama, disindir dengan cara yang lebih persuasive seperti ungkapan celakalah bagi kamu yang memutus saluran reproduksi. Jika cara ini tidak mampu merubah dirinya, maka kata al-Rāzī dengan mengutip pendapat Ibn Abas, bahwa orang yang seperti itu layak untuk diberi hukuman fisik seperti dipukul dengan sandal. Dan jika masih belum mampu merubah lagi maka jalan terakhir adalah menghukumnya dengan mengabaikannya atau mengucilkannya.[93] Artinya tidak lagi menganggap mereka sebagai seseorang yang normal. Hingga ia mampu kembali ke jalan yang benar sesuai dengan hukum insting kemanusiaan dan hukum alam yang ada.

Jadi, kesediaan dan kemauan seseorang untuk mengucapkan *al-hamdulillāh*, bukan saja mampu menyembuhkan penyakit tamak atau rakus, tetapi lebih daripada itu ia bisa membatalkan seseroang dari rencana hukuman. Selain

---

[92]al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 163.
[93] Ibid. *al-Mujalad al-Taslis*, 203.

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

itu, kata al-Rāzī, salah satu keutamaan seseorang yang terbiasa mengucapkan *al-ḥamdulillāh* adalah mengetahui bahwa segala sesuatu yang dilangit dan dibumi ini adalah miliki Allah. Keterangan mengenai *fadhā'il* dari syukur ini, lanjut al-Rāzī dapat dilihat di dalam empat surat berikut setelah *al-Fātiḥah.* Empat surat itu adalah surat *al-An'am*, surat *al-Kafhi*, surat *al-Saba"* dan surat al-Fatir.[94] Ketika seseorang telah mengetahui bahwa segala apa yang ada di langit dan di bumi adalah milik penuh Allah, maka seseorang tidak akan lagi mengejar dan memburunya seperti sebelum ia mengetahuinya. Sebab, jika ia mengetahui akan hal tersebut, pasti dia akan menyadari bahwa semua itu adalah milik Allah dan akan kembali kepadaNya.

2. Terapi Penyakit Bakhil.

Untuk mengatasi penyakit kikir atau bakhil, al-Rāzī menyarankan agar yang bersangkutan terus belajar sehingga mampu mengetahui, memahami dan meyakini dengan benar bahwa Allah adalah Tuhan yang memelihara dunia ini beserta isinya atau menyakini bahwa Dia adalah *al-ḥamdulillāhi rabbi al-'ālamīn.* Ketika seseorang telah mengetahui dan memahami sampai pada tingkatan meyakini bahwa semua yang ada di langit dan di bumi adalah milik Allah, berarti ia telah mampu menghilangkan rasa tamaknya dari apa yang belum dimiliki dan mampu menghilangkan sifat bakhilnya dari apa yang telah dimiliki. Ketika seseorang telah sampai pada tingkatan ini, maka ia akan terbebas dari segala keinginan yang berlebihan.[95]

---

[94] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 165.
[95] Ibid.

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

Artinya, jika dalam diri seseorang tidak ada lagi rasa ambisius terhadap apa yang belum dimiliki, dan tidak ada lagi rasa kikir atau pelit dari apa yang sudah dimiliki, maka sejatinya orang itu telah memahami bahwa semua yang belum dan sudah dimiliki itu adalah hanya milik Allah. Sehingga dia tidak lagi merasa sibuk berupaya dan bekerja keras untuk mencari apa yang belum dimiliki dan terlalu sibuk untuk mempertahankan dari apa yang sudah dimiliki. Kesadaran dan kerendahan hati orang yang sampai pada tingkatan dan sifat seperti ini hanya bisa dimilik bagi mereka yang benar-benar telah mengetahui dan memahami secara benar bahwa semua yang ada di muka bumi beserta isinya ini hanya milik Allah semata karena Dialah yang memeliharanya.

3. Terapi Penyakit 'Ujbu

Dalam menjelaskan penyakit *„ujbu* atau ujub (berbangga diri) di atas, al-Rāzī menyampaikan bahwa penyakit ini merupakan akibat dari adanya emosi atau marah yang berlebihan. Untuk mengatasi penyakit ujub atau angkuh, congkak dan sombong ini al-Rāzī memberikan terapi agar yang bersangkutan mengamalkan ayat kelima dari surat al-Fatihah yaitu *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn.* Jika seseorang telah mengetahui dan memahami makna ayat kelima ini dengan baik dan benar, maka ia akan memiliki pemahaman dan keyakinan bahwa seseorang itu tidak pantas untuk angkuh, sombong, congkak, ujub atau berbangga diri. Sebab, sehebat dan sebaik apapun manusia, faktanya, jika ia beriman pasti masih dan selalu minta bantuan atau pertolongan kepada orang lain dan lebih khusus kepada Allah yang Maha Menolong. Sebab itu, kata al-Rāzī tidak ada tempat permintaan

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

bantuan yang lebih baik kecuali kepada Allah yang Maha Menolong itu.[96] Di tempat yang berbeda dalam menjelaskan ayat tersebut, al-Rāzī menyatakan bahwa ayat itu sesungguhnya menunjukkan adanya kesungguhan seorang hamba dalam mengabdi kepadaNya. Penekanan pada ayat *iyyāka na'budu* memiliki arti sungguh-sungguh dalam usaha mengabdi hanya kepadaNya.[97]

Di samping itu, menurut al-Rāzī, tidak pantas seseorang sombong, ujub di manapun dan kapan pun saja dihadapan Allah. Sebab, bagaimana pun kuatnya, pandainya, kayanya dan lain sebagainya ia tetap terbatas dan tidak ada apa-apanya bila dibandingkan dengan kemampun yang dimiliki Allah. Sebab itu, oleh al-Rāzī orang yang memiliki sifat ujub seperti disebutkan itu, dianjurkan agar yang bersangkutan mengetahui ayat sebelumnya yaitu *māliki yawm al-dīn*. Dengan mengetahui dan memahami makna ayat ini seseorang akan mengetahui kelemahannya dan mengetahui kekuasanNya. Karena kata al-Rāzī, hanya Allah saja yang mampu memindahkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain atau yang dapat memindahkan dari suatu yang ada menjadi tidak ada. Selain itu, ayat ini juga mengandung maksud bahwa hanya Allah saja sesungguhnya Raja yang sebenarnya. Ketika pengetahuan seseorang telah sampai pada titik bahwa Allah adalah Raja segala yang ada, maka demikian pula Dia adalah Rajanya pada hari pembalasan nanti. Sebab, yang memiliki kemampuan untuk memindahkan dari satu tempat ke tempat lain hanyalah Dia, karena tidak ada seorang pun yang memiliki kemampuan untuk meniadakan hal itu selain Dia.[98]

---

[96] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal,* 238.
[97] Ibid. 159.
[98] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 216.

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

Lebih lanjut, al-Rāzī juga menyarankan agar orang yang memiliki sifat sombong untuk mengetahui dan memahami dengan benar ayat ketiga yaitu *al-raḥmān nir al-raḥīm.* Ayat ini mengandung maksud bahwa karunia Allah itu umum, kebaikan Allah itu mencakup untuk semua orang dan kasih sayang Allah itu sangat luas. Pengertian ini dapat dilihat pada apa yang diberikan Allah kepada sekalian hambaNya, bahwa Allah adalah Maha Kasih dan Sayang, padahal sejatinya Dia juga tidak seperti itu, bahkan sebaliknya, di balik kasih sayang itu adalah siksaan. Demikian juga sebaliknya, ada yang melihat bahwa kelihatannya Allah memberikan siksaan, tetapi sejatinya Dia memberikan kasih dan sayangNya. Semua ini kata al-Rāzī, bisa diumpamakan dengan kebaikan, kasih sayang orang tua kepada anaknya. Terkadang ada orang tua yang diremehkan oleh anaknya, sampai-sampai anaknya tidak mau belajar dan melakukan tindakan yang salah, tetapi kemudian orang tuanya membiarkannya saja atau tidak memberikan hukuman padanya.

Gambaran orang tua yang seperti itu, kata al-Rāzī, adalah seolah orang tua memberikan kasih dan sayangnya, tetapi sejatinya tidak. Demikian pula sebaliknya orang tua yang memberikan pada anaknya suatu hukuman, tetapi sejatinya hukuman itu bukan untuk siksaan melainkan bentuk dari kasih dan sayangnya.[99] Jadi, dengan memberikan penjelasan pada ayat ketiga dan keempat ini, al-Rāzī se-akan menyarankan bahwa jika seseorang telah mengetahui dengan sebenarnya bahwa Allah adalah Raja seluruh yang ada setelah mengetahui bahwa Dia Maha Pengsih dan Penyayang, maka dalam keyakinan al-Rāzī orang tersebut

[99] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 209.

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

secara otomatis akan merasakan betapa kecilnya dirinya. Sehingga dengan demikian, sungguh tidak pantas jika seseorang itu memiliki sikap ujub atau sombong.

4. Terapi Penyakit Dosa Besar

Para pelaku dosa besar seperti telah disampaikan di atas, menurut al-Rāzī merupakan orang-orang yang gemar melakukan tindakan yang menyimpang. Salah satu perbuatan itu adalah syirik. Untuk mengatasi penyakit ini al-Rāzī menyarankan agar yang bersangkutan mengetahui dengan benar makna ayat *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn*. Jika seseorang telah mengetahui arti dan kandungan makna ayat itu, maka yang bersangkutan akan mampu menghilangkan tradisi dan kegemarannya dalam melakukan perilaku syirik. Sebab, dalam lafadz ayat *iyyāka nasta'īn* memiliki isharat dan arti pengakuan tentang lemahnya seorang hamba dihadapanNya, betapa misikinya, kurangnya seorang hamba yang kemudian berusaha untuk mengabdi hanya kepadaNya.[100] Jika pengetahuan, pemahaman, dan keyakinan seorang hamba tentang *lafadz* ayat itu bisa dibiasakan dalam diri maka yang bersangkutan akan mampu mengatasi dahsyatnya penyakit syirik. Dan barang siapa mampu mengungkapkan lafazd "*ihdina al-ṣirāt al-mustaqīm*" yang artinya ya Alah berilah kami jalan yang lurus, maka orang tersebut akan mampu bergegas untuk menghilangkan hawa nafsu shaitannya. Dan barang siapa telah mampu me-*lafadzkan* dan memahami dengan benar ayat "*ṣirāt*

[100] Ibid. 159.

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

al-dīna an-'amta alaihim." maka dia akan mampu menghilangkan kekafirannya dan dosa-dosa lainya.[101]

Jalan yang lurus yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah jalan yang selalu ditempuh orang-orang yang mendapatkan petunjuk. Sebab itu, al-Rāzī menyampaikan bahwa setiap orang mesti selalu membaca ayat ini agar yang bersangkutan tetap mendapat petunjuk ke arah kebaikan. Hal ini sesuai dengan yang diajarkan Allah dalam firmanNya "*rabbanā lātuzig qulūbanā ba'da id hadaitanā,*" artinya, menurut al-Rāzī adalah dengan selalu berdo'a seperti itu, seseorang tetap berada dalam jalan petunjukNya, sebab tidak sedikit orang yang berilmu berada dalam suatu yang *subhat* dan tidak sedikit pula mereka yang keluar dari jalan yang lurus.[102] Selain itu, al-Rāzī juga menjelaskan bahwa yang disebut dengan „*an'amta alaihim* adalah mereka para Nabi dan para *siddīqīn*. Mereka adalah orang-orang seperti Abu Bakar al-Siddq *radiallāhu 'anhu*. Dalam kaitan ini al-Rāzī menjelaskan agar setiap orang selalu berdo'a untuk mendapatkan petunjukNya seperti petunjuk yang Allah berikan kepada para Nabi dan orang-orang yang jujur seperti Abu Bakar al-Siddiq.[103]

Jika setiap individu mampu bersuaha mendapatkan petunjukNya, sebagaimana yang didapatkan oleh Abu Bakar al-Siddiq, maka individu itu akan mampu menjauhkan diri dari segala hal yang negatif dan lebih dari pada itu, bisa diyakini, ia tidak akan lagi melakukan perbuatan yang hina sebagaimana sebelumnya. Apa yang ditekankan al-Rāzī agar seseorang tetap dalam keadaan

[101] Ibid. 238.
[102] Ibid. 229.
[103] Ibid. 232.

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

sehat dan tidak lagi melakukan perbuatan dosa yang bisa mengakibatkan pada kehinaan itu, dikuatkan lagi oleh Imam Zarkasyi. Dalam kaitan ini Imam Zarkasyi mengatakan "hargailah dirimu, tetapi jangan minta dihargai". Menghargai diri sendiri menurut Zarkasyi berarti tidak mengotori diri sendiri dengan sesuatu yang rendah atau remeh yang tidak bermanfaat.[104] Jika tindakan menghargai diri ini bisa dilakukan secara teratur maka seseorang akan mampu menjaga dirinya dari kehinaan, seperti melakukan perbuatan dosa besar. Dan jika seseorang tidak lagi gemar melakukan tindakan yang hina maka berarti ia telah sehat dari salah satu penyakit jiwa di atas.

5. Terapi Penyakit Kufur

Seperti telah dijelaskan di atas al-Rāzī mengartikan kufur sebagai penyakit tidak percaya kepada Rasulullah dengan segala macam yang diajarkannya dan yang datang daripadanya. Kufur semacam ini kata al-Rāzi, sama halnya dengan tidak percaya dengan adanya Tuhan sebagai Maha Pencipta, Maha Mengetahui, Maha atas segala sesuatu, tidak percaya atas ke Maha EsaanNya, tidak percaya terhadap kesempurnaanNya dan lalai. Penyakit kufur semacam ini jika tidak segera mendapatkan terapi yang memadai bisa meluas dan menjadi penyakit yang lebih besar lagi, seperti dosa besar. Untuk mengatasi penyakit kufur, al-Rāzī memberikan terapi agar yang bersangkutan mengetahui, memahami dan menghayati ayat keenam dan ketujuh dari surat al-Fatihah yang artinya sebagai berikut:," Tunjukilah Kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah

[104] Imam Zarkasyi, Wasiat, *Pesan, Nasehat & Harapan Pendiri Pondok Modern Gontor almarhum KH. Imam Zarkasyi & almarhum KH. Ahmad Sahal Pada Khataman Kelas VI KMI Pondok Modern Gontor Ponorogo,* (Ponorogo: Darussalam Press, t.th.), 6.

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

Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat."[105]

Yang dimaksud dengan mereka yang dimurkai dan mereka yang sesat dalam ayat ini ialah semua golongan yang menyimpang dari ajaran Islam, termasuk orang-orang yang tidak beriman atau tidak percaya Allah. Jika orang-orang yang tidak percaya kepada Allah dan RasulnNya itu bersedia untuk mengetahui, memahami dan menghayati ayat keenam dan ketuju dari surat al-Fatihah itu, berarti pada saat yang sama sesungguhnya ia telah ada kesedaran untuk mencari jalan yang baik. Jalan yang baik adalah jalan yang lurus, sehingga dari jalan yang lurus itu ia akan sampai pada mengetahui dan mempercayai Allah berserta para RasulNya. Jika ayat tersebut dibaca berulang-ulang dengan penuh kesungguhan dan keihklasan, maka kata al-Rāzī penyakit kufur itu akan hilang dari padanya.[106]

6. Terapi Penyakit Bid'ah

Supaya seseorang terhindar dari penyakit bid'ah, al-Rāzī menyarankan agar selalu dalam keadaan suci. Barang siapa telah mampu membiasakan diri dalam keadaan suci meskipun tidak menyebut namaNya, maka sesunggunya ia telah menjaga kebersihan seluruh anggota badanya. Dan jika seseorang telah terbiasa membiasakan diri bersuci atau selalu dalam keadaan wudhu dengan menyebut namaNya, maka sesungguhnya ia telah mampu menghilangkan kekufurannya dan lebih dari pada itu ia bisa menghilangkan kebiasaan buruknya dari melakukan bid'ah.[107]

---

[105] al-Qur'an, 1: 6-7.
[106] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 238.
[107] Ibid., *al-Mujalad al-Awwal*, 158.

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

Selain itu, al-Rāzī juga menegaskan bahwa untuk menghilangkan kebiasaan bid'ah atau melakukan suatu perbuatan yang belum pernah dilakukan pada masa Rasul, al-Rāzī menganjurkan agar yang bersangkutan membaca ayat ketujuh dari surat al-Fatihah yang berbunyi, "*ṣirāta al-dīna 'an'amta 'alaihim ghairi al-maghḍūbi 'alaihim walab al-ḍālīn*". Dengan membaca, memahami dan menghayati kandungan makna yang ada pada ayat itu akan dapat menghilangkan kebiasaan melakukan perbuatan bid'ah. Sebab, orang-orang yang bukan sesat yang dimaksud pada ayat tersebut adalah Abu Bakar al-Siddiq. Sehingga jika seseorang mampu meneladani sifat Abu Bakar al-Siddiq dia akan terbebaskan dari bid'ah.[108]

Di tempat terpisah dalam surat yang sama yaitu al-Fatihah, al-Rāzī menjelaskan bahwa barang siapa mampu membiasakan diri membaca *bismillāhirraḥmānirraḥīm* dengan mengetahui dan memahami kandungan isinya, maka dia akan mampu menghilangkan kebiasaan buruknya termasuk bid'ah. Sebab, orang yang terbiasa membaca *bismillāhirraḥmānirraḥīm* dengan baik dan benar, maka pada saat yang sama dia telah mampu mempertahankan perbuatan baiknya. Dan pada saat itu pula ia juga mampu menjaga diri untuk menjadi orang yang wajar atau *muqtasid*. Sehingga pada akhirnya ia mampu menghilangkan kebiasaan yang menyimpang seperti yang biasa dilakukan orang-orang yang menganiaya dirinya sendiri.[109]

---

[108] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 232.
[109] Ibid., *al-Mujalad al-Awwal*, 157.

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

Terkait dengan pengertian bid'ah yang disampaikan al-Rāzī dan cara terapinya ini, peneliti mendapatkan satu catatan penting bahwa dalam hal ini al-Rāzī memiliki dua alasan. *Pertama*, jika pembicaraan tentang *al-kalam* dengan segala nama dan sifatNya itu dilakukan dalam bentuk tulisan atau sebuah karya, ditulis secara ilmiyah, maka bagi al-Rāzī hal itu bukan merupakan sesuatu yang bid'ah atau sesat. Hal itu bisa menjadi sarana untuk memberikan nasehat kepada orang lain. Kedua, jika pembicaraan itu dalakukan dalam arena diskusi yang berkepanjangan bahkan sampai berbelit-belit antara yang satu dengan yang lain tidak ada mau mengalah dan tidak ada ujung pangkalnya maka hal itu sesuai dengan hadith Nabi di atas merupakan bagian dari bid'ah.

Jadi, menurut al-Razi, orang yang terkena penyakit bid'ah atau ganguan kejiwaan jika orang itu secara sadar senang untuk melakukan diskusi tentang nama-nama dan segala sifatNya yang tidak berujung pada suatu kesimpulan untuk meningkatkan diri dekat kepadaNya. Tetapi bagi mereka yang memberi nasehat tentang nama-nama dan sifatNya kemudian dituangkan dalam bentuk buku dan ditulis secara ilmiyah maka hal itu tidak menjadi persoalan atau bid'ah. Bagi mereka yang menyadari dirinya sedang tenjangkit penyakit bid'ah atau ganguan jiwa dan mau berusaha terapinya, maka jalan kesembuhannya bisa berjalan lancar, tetapi jika sebaliknya, maka sulit juga terapinya.

7. Terapi Penyakit Iri Hati dan Dengki.

Di atas al-Rāzī telah menjelaskan, bahwa jika seseorang telah terjangkit keenam penyakit jiwa tersebut dan tidak segera mendapatkan perawatan secara intensif, maka yang bersangkutan dipastikan terserang penyakit yang lebih

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

berbahaya lagi yaitu iri hati dan dengki. Sebab, penyakit iri hati dan dengki merupakan puncaknya penyakit jiwa yang paling buruk. Untuk mengatasi penykit *al-akhlaq al-damīmah* yang paling buruk ini kata al-Rāzī, yang bersangkutan disarankan untuk membiasakan diri mengamalkan tujuh ayat dalam surat *al-Fatiḥah* secara baik dan benar. Artinya, barang siapa telah membiasakan diri membaca surat al-Fatihah dengan baik dan benar, mengetahui, menghayati dan mengamalkan kandungan isinya dengan penuh keihlasan, maka dia akan mampu menghilangkan perbutan iri hati dan dengki itu.[110] Surat al-Fatihah ini menurut al-Rāzī merupakan mustika atau amunisi pamungkas untuk mengatasi dari segala macam penyakit jiwa. Sebab, salah satu dari duabelas nama-nama untuk surat al-Fatihah adalah *Shifā'* yaitu obat.[111]

Hal ini sesuai hadith Nabi yang diriwayatkan oleh Abi Said al-Khuduri yang mengatakan rasulullah SAW bersabda, "*fātiḥah al-kitāb shifā' min kulli ismmin.*" Bahkan dikisahkan, ada seorang dari sahabat yang berjalan, tiba-tiba mendekati ajalnya, ketika kemudian dibacakan surat al-Fatihah di atas telinganya, ia tertunda dari ajalnya dan disampaikanlah hal itu kepada Rasulullah, maka seketika itu pula berkatalah Rasulullah, *"ummu al-qur'an wahiya shifa' min Kulli dā'i.*"[112] Artinya, jika surat al-Fatihah itu dibacakan, diamalkan dengan sebenar-benarnya maka dia akan menjadi obat dari segala macam penyakit. Keutamaan al-Fatihah yang begitu besar itu ditegaskan lagi oleh Nabi Muhammad SAW seperti yang disampaikan Allah kepadanya dengan terjemahan kasarnya sebagai berikut:

---

[110] Ibid., 238.
[111] Ibid., 162.
[112] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 162.

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

> "Saya membagi shalat antara Aku dengan hambaku dua bagian, jika hambaku berkata *bismillāhirraḥmānirraḥīm*, maka Allah mengatakan hambaku sedang mengingatku, dan jika hambaku mengucapkan *al-ḥamdulillāhirabbil'alamīn*, maka Allah mengatakan hambaku sedang memujiku, dan jika ia mengucapkan *al-raḥmānirraḥīm*, Allah mengatakan hambaku sedang membesarkan Aku, dan jika ia mengatakan, *mālikiyaumi al-dīn* maka Allah mengatakan hambaku sedang memuliakanKu.… "[113]

Jadi, berdasarkan hadith itu, al-Rāzī percaya dengan sebenarnya betapa besar keutamaan dan keagungan kandungan surat al-Fatihah itu, sampai-sampai ketika ada sesorang yang mendekati ajalnya saja, ketika dibacakan surat tersebut Allah memberikan perhatian khusus kepadanya. Ini sekaligus menjadi bukti betapa dahsyatnya keutamaan dari surat tersebut.

Selain daripada itu, al-Rāzī juga mengatakan bahwa tujuh ayat dalam surat al-Fatihah itu merupakan roh yang menjiwai setiap kegiatan dalam amalan shalat. Sebab itu, menurut al-Rāzī jika tujuh penyakit jiwa yang berat itu bisa diobati dengan tujuh ayat dalam surat al-Fatihah, maka sesungguhnya tujuh ayat itu akan mampu mengatasi penyakit iri hati dan dengki. Apalagi jika tujuh ayat dalam surat al-Fatihah itu diamalkan dalam shalat dengan penuh penghayatan, kekhusu'an dan *tuma'ninah*, maka akan mempercepat proses sembuhnya penyakit iri dan dengki. Bahkan jika surat al-Fatihah itu diamalkan dengan baik, akan dapat menurunkan depresi. Fakta ini sesuai dengan hasil penelitihan Veri dan Subandi bahwa al-Fatihah dapat menurunkan depresi dan meningkatkan imunitas.[114] Tetapi sebaliknya, jika pengamalan dari ayat-ayat al-Fatihah itu hanya sekedar dibaca

---

[113] Ibid., *al-Mujalad al-Awwal*, 240,

[114] Veri Julianto & Subandi, "Membaca al-Fatihah Refleksi Intuitif untuk Menurunkan Depresi dan Meningkatkan Imunitas." Juornal Psikologi. Volume 42. No.1. (April 2015), 34-36.

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

tanpa dibarengi penghayatan terhadap maknanya, dikerjakan asal-asalan, maka juga sulit untuk memberikan pengaruh atau dampak terhadap yang mengamalkannya.

Karena, sesungguhnya tujuh ayat dalam surat al-Fatihah itu kata al-Rāzī, sejatinya juga sama dengan tujuh gerakan dalam shalat. Tujuh gerakan dalam shalat itu adalah; berdiri, ruku', bangkit dari ruku', sujud pertama, bangkit dari sujud pertama, sujud kedua dan duduk. Jika ketujuh ayat dalam surat al-Fatihah dan ketujuh gerakan dalam shalat ini bisa dikerjakan dengan penuh kesungguhan, kekhusu'an dan keihlasan, maka integrasi keduanya bagaikan sosok individu yang sempurna. Individu akan sempurna kata al-Rāzī jika ia memiliki roh yang menjiwainya. Roh yang menjiwai individu itu lanjut al-Rāzī adalah surat al-Fatihah. Oleh sebab itu, individu yang sempurna dalam perspektif al-Rāzī adalah sosok individu yang mampu mengamalkan surat al-Fatihah secara baik dan benar dengan penuh keihlasan. [115] Tentu untuk sampai pada tingkat yang sempurna juga tidak mudah, diperlukan kesungguhan dan kesabaran yang tinggi. Yang perlu diketahui lebih lanjut, kata al-Rāzī, adalah bahwa ketujuh ayat dan ketujuh gerakan dalam shalat itu sama halnya dengan ketujuh proses diciptakannya manusia.[116]

---

[115] al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 243.

[116] al-Qur'an, 23: 12-14. "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.

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

Dengan mencermati adanya keterkaitan antara tujuh tahapan proses penciptaan manusia dengan tujuh macam penyakit jiwa. Kemudian juga terdapat adanya keterkaitan antara tujuh ayat dalam surat al-Fatihah yang bisa dijadikan obat untuk mengatasi tujuh macam penyakit jiwa. Serta adanya keterkaitan antara tujuh gerakan dalam amalan ibadah shalat dengan surat al-Fatihah, seperti telah disebutkan, maka dapat disampaikan disini bahwa ketika surat al-Fatihah yang terdiri dari tujuh ayat itu dibaca, dipahami, dihayati dan diamalkan secara sungguh-sungguh dan benar maka ia akan dapat memberikan pantulan sinar yang berdampak pada bersihnya jiwa sehingga mampu menjadikan sosok individu yang bersih dan sehat, tenang dan bahagia. Bahkan jika saja tujuh ayat dalam surat al-Fatihah itu benar-benar dapat dibaca oleh setiap individu pada setiap saat, maka yang bersangkutan akan bebas dari dari tujuh pintu neraka jahanam dan tereselamatkan dari siksaknya.[117] Jika demikian hasilnya, maka merupakan suatu keniscayaan bagi setiap individu untuk selalu berusaha sekuat tenaga meraih tingkatan jiwa yang bersih dan tenang nan bahagia. Selain itu, jika surat al-Fatihah itu diamalkan setiap hari dengan ketulusan hati, maka ia akan dapat menghantarkan sosok individu menjadi manusia yang sempurna yang terbebaskan dari segala macam penyakit jiwa.

Searah dengan kondisi jiwa yang seperti itu, Hamka mengatakan bahwa jiwa adalah harta yang tiada ternilai mahalnya. Kesucian jiwa menyebabkan kejernihan diri, lahir dan batin. Itulah kekayaan sejati. Untuk menggapai jiwa yang sehat dan bersih Hamka menyarankan agar setiap individu menjaga;

[117]al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghaib*, *al-Mujalad al-Awwal*, 161.

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

shaja'ah, 'iffah, ḥikmah dan *'adalah*. Shaja'ah adalah berani pada kebenaran, takut pada kesalahan. „iffah merupakan kemampuan menjaga kehormatan diri, hikmah adalah tahu rahasia dari pengalaman kehidupan dan „adalah merupakan adil walupun kepada diri sendiri.[118] Jika langkah-langkah ini bisa dilakukan oleh setiap individu dengan baik, maka dapat menghantarkan pada kebahagiaan. Kendati demikian, siapapun tidak diperkenankan lalai, sebab shaitan tetap berupaya menggoda manusia, sehingga denganya pula manusia bisa terpedaya melakukan berbagai kesalahan. Agar jiwa tetap bersih, sehat dan terhindar dari segala godaan shaitan diperlukan pengedalian diri secara sungguh-sungguh.

E. Pengendalian Jiwa

Pengendalian jiwa atau *mujāhadah al-nafs* yang dimaksud dalam bahasan di sini adalah pendisiplinan diri yang dilakukan oleh seseorang dalam rangka membentengi diri dari berbagai tipu daya hawa nafsu. Sebab, orang yang cenderung dikendalikan oleh birahi nafsunya biasanya tidak memiliki upaya-upaya pengendalian diri. Akibatnya ia bisa melakukan apa saja dengan menghalalkan segala macam cara tidak peduli melanggar aturan yang berlaku. Berbeda dengan para sufi yang selalu berusaha tawakal atas apa yang diberikan Allah kepadanya. Dengan sikap tawakal para sufi mampu mengendalikan jiwa jahatnya. Itulah salah satu bentuk pengendalian diri yang dilakukan para sufi seperti Abi Yazid al- Bistami.[119] Para sufi lebih memilih hidup apa adanya ketimbang harus berjuang dengan segala kemampuan untuk memenuhi hajat

[118] Hamka, *Mutiara Falsafah Buya Hamka Tasawuf Modern* (Jogjakarta: Republika, 2015), 176.
[119] „Inayatullah Iblag Al-Afghani, *Jalāluddīn al Rūmī Baina al Sūfiyah wa 'Ulamā' al Kalam* (Al-Misriyah: Dār al-Misriyah al-Bananiyah, 1977), 199.

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

nafsunya. Mereka telah menyadari secara penuh, bahwa jika seseorang terus mengikuti birahi nafsunya ia akan berujung pada kehinaan.

Para sufi seperti Rabi'ah al-Adawiyah dan yang lain seperti telah disebutkan dalam bab kedua dalam penelitian ini, sangat jeli dan cermat dalam memperhatikan karakter nafsu jahat. Sebab itu, para sufi termasuk dirinya selalu berupaya mencintai Allah, bahkan mereka biasa tenggelam dalam cintaNya. Upaya menenggelamkan diri dalam cintaNya dilakukan dengan tujuan agar tidak dihinggapi nafsu jahat yang selalu menguasai diri.[120] Mereka yakin betul bahwa birahi nafsu selalu mengajak pada kenikmatan duniawi yang bersifat sementara. Selain itu, para sufi menyadari dengan sebenarnya bahwa setiap manusia memiliki hawa nafsu, ego, ke-akuan dan emosi. Namun jika setiap orang tidak mampu mengendalikan ketiga-tiganya, maka menurut mereka, nafsu birahi akan terus membara hingga akhirnya bisa membakar dirinya. Sebab itu, perlu upaya pengendalian jiwa yang dapat menyelamatkannya. Hanya jiwa yang tenang yang dapat mengendalikan jiwa yang berbahaya itu.[121]

Dalam usaha mengendalikan jiwa, para sufi melakukan berbagai upaya termasuk *mujāhadah al-nafs* dengan segala kemampuannya. Untuk itu mereka melakukan berbagai kegiatan spiritual seperti: *uzlah, wara"* dan kegiatan ibadah lainya hingga mereka mencapai maqam yang paling tinggi yaitu *ma'rifatullāh*.[122] Agar sampai pada tujuan yang mereka targetkan mereka biasaanya membuat

---

[120] Abdul Mun'in al-Hafidi, *Al-'Ābidah al-Khāshi'ah Rabi'ah al-'Adāwiyah Imāmāt al-'Ashiqīn wa al-Mahzunīn* (T.T: Dār al-Rashid, t.th.), 133.
[121] Ahmad Chazin, *Al-Falaq Sembuh Dari Penyakit Batin Dengan Surah Subuh* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2008), 73.
[122] Abu Yazid al-Bisṭāmi, *Al-Majmū'ah al-Sūfiyah al-Kāmilah wa Dalīluḥa Kitāb Takwīli al-Shatah* (Damaskus Syiria: al-Madda Publishing, 2004), 57.

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

beberapa aturan yang sesuai dengan kondisi mereka masing-masing. Aturan-aturan yang dibuat para sufi itu merupakan langkah-langkah yang tepat untuk membimbing dan mengendalikan jiwa. Dengan pengendalian jiwa, ego negatif dan kecendrungan-kecendrungan nafsu jahat akan terkendali.[123] Meskipun aturan yang mereka buat cenderung bebas, tetapi prinsipnya adalah untuk mencapai tujuan yang ditentukan.

Upaya pengendalian jiwa seperti itu merupakan upaya yang telah diwariskan para ulama dahulu semisal al-Halaj, al-Bistami, al-Ghazali dan yang lain termasuk al-Rāzī. Menurut mereka untuk mengendalikan jiwa yang liar perlu disiplin diri yang tinggi dan kuat. Tanpa adanya disiplin yang tinggi dan kuat seseorang akan termakan oleh birahi nafsunya. Sebab itu, agar terhindar dari nafsu yang jahat, disiplin diri merupakan keharusan. Jika disiplin diri dilakukan maka jiwa akan mengikuti sesuatu kebiasaannya. Sebagai contoh dalam kebiasaan makan, jika seorang terbiasa makan makanan yang berlebihan, jika tidak pernah didisiplin maka ia akan selamannya berlebih-lebihan dalam hal makan. Kebiasaan semacam ini sesungguhnya bisa dilatih dengan cara melakukan disiplin diri.[124]

Selain itu, menurut Abu Hamid al-Ghazali pengendalian jiwa bisa juga dilakukan dengan cara menghilangkan tutup pintu yang bisa menghalangi keinginan seorang hamba dekat kepada yang Haq. Terdapat empat tutup pintu yang perlu dihilangkan untuk memudahkan seseorang mendekatkan diri kepadaNya. Empat tutup pintu itu adalah harta benda, kedudukan atau pangkat,

---

[123] Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Jiwa dan Ruh* (Jakarta: Penerbit Zaman, 1999), 344.
[124] Abu Hamid al-Ghazali, *Pengendalian Nafsu Dalam Perspektif Sufistik Metode Menaklukkan Jiwa* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2013), 197.

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

meniru dan perbuatan maksiat. Untuk menghilangkan keempat penghalang tersebut al-Ghazali memberikan beberapa pola menarik. Pertama, untuk menghilangkan tutup agar seseorang tidak hanya mengejar harta benda al-Ghazali menyarankan agar yang bersangkutan keluar dari keinginan untuk memilikinya. Sebab, jika seseorang hidupnya hanya untuk memenuhi keinginan memiliki harta benda, maka keinginan itu tidak akan berujung. Kedua, menghilangkan keinginan yang berlebihan untuk memiliki suatu kedudukan atau pangkat dalam kehidupan. Ketiga, meniadakan perbuatan taklid atau meniru. Perbuatan meniru merupakan perbuatan yang bisa menghantarkan seseorang fanatik terhadap suatu kelompok. Dan keempat, adalah menghilangkan diri dari perbuatan maksiat. Jika keempat tutup itu bisa ditiadakan dalam diri seseorang, maka ia akan mudah untuk bisa mendekatkan diri kepadaNya.[125] Jadi, menurut al-Ghazali agar seseorang bisa secara mudah mendekatkan diri kepadaNya dan terhindar dari segala macam penyakit jiwa serta mendapatkan cintaNya, maka empat macam sekat yang menutup jalannya hamba kepadaNya merupakan keharusan yang mesti dihilangkan.

Pola pengendalian diri yang dilakukan oleh al-Ghazali ini dikuatkan oleh al-Rāzī. Meski caranya agak berbeda, sesungguhnya al-Rāzī juga sangat memperhatikan pentingnya setiap individu melakukan upaya pengendalian diri. Dalam karya besarnya "*Mafātih al-Ghaib*" al-Rāzī menyampaikan pentingnya seseorang melakukan pengendalian diri. Menurut al-Rāzī, pengendalian diri bisa dilakukan oleh seseorang dengan cara pendisiplinan diri yang kuat. Karena

[125] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, al-Juz al-Thālis (al-Qāhirah: Dar al-Hadith al-Qāhirah, 1998), 112.

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

pengendalian diri (*mujāhadah al-Nafs*) merupakan pekerjaan yang tidak mudah, maka diperlukan beberapa persiapan dan tahapan.

Tahapan-tahapan yang perlu dilakukan oleh mereka yang hendak melakukan pengendalian diri antara lain selalu mengingat Allah dengan cara: (1). Melakukan ibadah shalat dengan baik (seluruh gerakannya dilaksanakan dengan *tuma'ninah*).(2). Beribadah hanya diperuntukan untuk Allah semata bukan yang lain, apalagi kepada selain diriNya atau syirik. (3). Melakukan *amar makruf nahi munkar*. Dan ke (4). Selalu berbuat baik; baik kepada Allah (dengan menjalankan semua yang diperintahkan dan menjauhi yang dilarang) maupun kepada sesama manusia. Setelah seseorang dianggap mampu melakukan tahap pertama ini dengan baik, maka bisa dilanjutkan pada tahap kedua, yaitu bentuk pengendalian diri dengan perang melawan hawa nafsu.[126]

Berbeda dengan al-Rāzī, Usman Najati memiliki cara lain. Menurutnya pengendalian jiwa bisa dilakukan dengan berbagai kegiatan spiritual seperti meningkatkan keimanan, ibadah; puasa, shalat, ibadah haji, wirid, zikir, membaca al Qur'an, tobat dan berbagai ibadah lainya.[127] Pengendalian diri seperti itu sejatinya juga merupakan bentuk peneguhan dari apa yang dikerjakan oleh al-Muhasibi. Bagi al-Muhaisibi untuk mengendalikan diri diperlukan pengenalan dirinya sendiri. "kenalilah jiwamu", demikian al-Muhasibi memberikan nasehat kepada setiap mukmin. Karakter jiwa menurut al-Muhasbi selalu tamak, menipu, mengjak pada ketenangan nisbi, mengajak kepada kejahatan, tidak taat kepada

[126] Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Tafsīr al-Fakhr al Rāzi al-Mashtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghaib* al-Mujalad al-Sādis, al-Juz al-Sāmin (Berut Libanoun: Dār al-Fikr, 2005), 4859.
[127] Muhammad Uthsman Najati, *Psikologi Dalam Perspektif Hadis* (Jakarta: Pustaka al Husna Baru, 2004), 327-377.

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

Allah, selalu menguasai, harapanya selalu sesat dan jahat, itulah karakter nafsu. Jika kamu ingin mengendalikan jiwa maka kamu harus mengenalinya. Apabila membiarkannya maka akan sesat dan banyak lagi bentuk kesesatan dari harapan nafsu. Setelah mengenalinya maka langkah selanjutnya adalah memohon kepada Allah bimbingan agar dijauhkan dari segala kemungkaran.[128]

Dengan memperhatikan berbagai pola dan cara yang dilakukan para sufi, ulama dan yang lain dalam mengedalikan diri/jiwa ini dapat disampaikan bahwa sesungguhnya pekerjaan mengendalikan diri tidak kalah beratnya dengan pekerjaan mengatasi penyakit jiwa seperti yang telah dibahas di atas. Namun demikian bagaimanapun beratnya suatu kegiatan, jika niat yang ada di dalam hati kuat, maka pasti ada jalan untuk melaksanakannya. Jika kegiatan pengendalian jiwa ini bisa dilakukan dengan baik, maka perbuatan *al-akhlaq al-dhamīmah* bisa dihindari. Namun demikian yang perlu diperhatikan lagi, adalah bahwa kegiatan pengendalian jiwa ini bukan merupakan tindakan akhir yang bisa menghilangkan jiwa dari segala noda. Melainkan masih diperlukan satu upaya lagi yang mesti dilakukan yaitu pencucian jiwa. Sebab, pengendalian jiwa pada hakikatnya sebatas pendisiplinan diri yang berbeda dari pencucian jiwa, ia tidak bisa memastikan seseorang akan terlepas dari segala noda hitam. Agar seseorang terlepas dari segala noda dan bisa kembali seperti anak yang baru lahir, bersih dan benar-benar suci diperlukan upaya pencucian jiwa.

[128] Al-Haris al-Muhaisibi, *Mencapai Ma'rifat* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 1993), 36.

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

F. Pencucian Jiwa

Menurut al-Rāzī, yang dimaksud dengan mensucikan jiwa atau *tazkiyah al-nafs* di sini adalah membersihkan jiwa dari segala kemaksiatan, kemunkaran, kerusakan, kekufuran, perbuatan tercela atau *al-akhlaq al-dhamīmah* dan kemusyrikan. Selain dari pada itu, kata al-Rāzī, pencucian jiwa juga dimaksudkan sebagai cara membersihkan hati dari segala kotoran yang bisa merusak, bisa meningkatkan ketaqwaan kepada Allah dan berusaha untuk sampai pada *ma'rifatullāh* serta selalu berkhidmat hanya kepadaNya saja.[129] Apa yang disampaikan al-Rāzī tentang batasan pencucian jiwa itu dikuatkan oleh Ibn Arabi.

Menurut Ibn Arabi, jiwa merupakan tempatnya segala perubahan yang berasal dari alam yang sangat tinggi. Sebagaimana *al-ruḥ* itu tempatnya *al-'arsh* demikian pula halnya dengan jiwa, ia merupakan tempat terhormat dan mulia. Jika seseorang menyadari bahwa jiwa merupakan tempatnya segala macam perubahan, maka siapa saja yang menghendaki perbaikan perlu memperbaiki jiwanya terlebih dahulu. Cara yang paling efektif dalam memperbaiki jiwa salah satunya adalah dengan membersihkannya dari segala kemaksiatan.[130] Sebab itu, jika seseorang masih sering melakukan perbuatan maksiat maka sulit baginya mendapatkan jiwa yang bersih.

---

[129] Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātih al-Ghaib au Yusama Tafsīr al-Kabīr* (Beirut Libanon: Dār Ihya' al-Turath al-Arabi, 1420), 135.
[130] Ali Abdul Jalil Radi, *al-Rūḥ 'Inda Muhyiddin Ibn 'Arabi* (al-Qōhirah: Maktabh al-Nahdah al-Misriyah, t.th.), 44.

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

Apa yang ditekanan oleh al-Rāzī dalam upayanya membersihkan jiwa untuk sampai pada *ma'rifatūllah* atau kebahagiaan yang tertinggi dan yang dikuatkan lagi oleh koleganya Ibn Arabi itu, sejatinya merupakan bentuk pengejawantahan baru atau peneguhan dari apa yang ditekankan oleh Abu Hamid al-Ghazali sebelumnya. Menurut al-Ghazali *ma'rifatullāh* merupakan kenikmatan yang paling tinggi niliainya. Selanjutnya al-Ghazali menyatakan bahwa kebahagiaan itu ada dua macam, yaitu kebahagiaan lahir dan kebahagiaan batin. Kebahagiaan lahir seperti bahagianya seluruh panca indra. Sedangkan kebahagiaan batin adalah kebahagiaan yang diperoleh melalui kekuasaan, karamah, ilmu dan lain sebagainya. Dari semua kebahagiaan itu yang paling tinggi tingkatannya adalah kebahagiaan *ma'rifatullā*h.[131]

Jiwa yang bersih dan suci adalah jiwa yang tidak lagi dihinggapi oleh ego. Selama individu masih memiliki ego yang tinggi, maka hal ini menurut Robert Frager tidak akan sampai pada bersihnya jiwa. Sebab itu, syarat mutlak jiwa yang bersih senantiasa menghilangkan ego yang ada dalam jiwa.[132] Untuk itu yang perlu dilakukan dalam usaha membersihkan jiwa adalah dengan mempersiapkan tahapan dan langkah-langkah yang tepat. Langkah yang tepat agar jiwa bersih menurut Ibn Arabi bisa dilakukan dengan mengerjakan apa yang diperintahkan Allah dan menjahui segala laranganNya. Model pembersihan jiwa seperti ini bisa dimulai dengan melakukan serangkaian perjuangan di jalanNya

---

[131] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, al-Juz al-Rābi' (al-Qāhirah: Dar al-Hadith al-Qāhirah, 1998), 439.
[132] Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Jiwa dan Ruh* (Jakarta: Zaman, 1999), 147.

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

dan selalu bertaqwa kepadaNya.[133] Hal yang hampir sama juga disampaikan oleh Usman Najati. Membersihkan jiwa menurut 'Uthman Najati perlu dilakukan terapi seperti yang disampaikan oleh al-Qur'an dengan cara punya niat untuk membersihkanya.[134]

Tahapan pencucian jiwa yang dilakukan Ibn Arabi itu sejalan dengan yang dilakukan oleh al-Rāzī. Menurut al-Rāzī terdapat beberapa cara agar seseorang mampu membersihkan dirinya dari beberapa dosa yang telah dilakukannya. Dalam karya tafsirnya, pada penjelasan surat *al-'Ala* ayat 14, al-Rāzī menyatakan bahwa mensucikan hati itu bisa dilakukan dengan tiga tahapan; pertama, dengan menghilangkan kepercayaan yang rusak di dalam hati. Kedua, dengan melakukan kegiatan hanya semata untuk Allah. Dan ketiga, selalu berbuat baik sesuai yang diperintahkan Allah sebagai cara mengabdi kepadaNya.[135] Dengan ketiga cara membersihkan diri ini apabila dikerjakan dengan penuh keikhlasan dan kesungguhan maka hati akan bersih.

Selain ketiga cara tersebut, al-Rāzī dalam surah al-Fatir juga menyampaikan bahwa ada beberapa cara lain yang bisa digunakan untuk mensucikan jiwa. Cara tersebut antara lain dengan selalu taat atas segala apa yang diperintahkan Allah untuk dikerjakan dan berusaha menjahui larangan Allah. Diantara kegiatan melaksanakan perintah Allah yang bisa membersihkan hati adalah dengan mengeluarkan zakat, sedekah, infaq dan lain sebagainya.

---

[133] Ibn „Arabi, *Rasāil Ibn 'Arabi al-Qatbu wa Nuqba'u wa 'Aklāt al-Mustaufiz wa Risalāt al-Anwār wa al- Tadhbirāt al-Ilāhiyah wa Rasāil al-Ukhra (2) Tahqiqh Said Abd Fatah* (T.T: al Intisyar al „Arabi, 2002), 382.
[134] Uthman Najati, *Al Qur'an Dan Ilmu Jiwa* (Bandung: Pustaka, 2004), 302.
[135] al Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr,* al-Mujalad al-Hadi Asar, al-Juz al-Hadi wa Salasun, 137.

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

Orang yang telah mampu mengeluarkan zakat dari harta benda yang dimilikinya berarti pada saat yang sama ia telah menjadikan harta bendanya berkah. Harta benda yang dimiliki menjadi berkah karena harta benda itu telah dizakati dan harta yang telah dizakati menjadi harta benda yang bersih. Demikian pula halnya dengan mengeluarkan infaq. Infaq merupakan salah satu sarana untuk membersihkan diri sehingga harta benda yang dimilikinya menjadi bersih.[136]

Langkah dan tahapan mensucikan jiwa yang dilakukan al-Rāzī itu juga dikuatakan oleh para ulama yang datang setelahnya. Usman Najati misalnya, juga menyampaikan bahwa langkah membersihkan jiwa itu bisa dilakukan dengan terapi al-Qur'an dengan membacanya secara terus menerus dengan niat yang bersih. Tanpa adanya niat yang bersih, sulit upaya membersihkan hati sampai pada sasaran yang diharapkan. Sebab, menurutnya bersihnya jiwa itu hanya bisa dilakukan oleh individu yang memang punya niat untuk membersihkannya.[137]

Selain mensucikan jiwa dengan tahapan mengedepankan bersihnya niat, terdapat juga tahapan lain yang dilakukan bagi mereka yang menghendakai jiwanya bersih. Mereka ada yang mengatakan bahwa pencucian jiwa hanya bisa dilakukan dengan cara mengenal Allah. Dengan mengenal Allah dapat dipastikan bahwa orang itu telah bersih jiwanya. Tanpa bersihnya jiwa dan beberapa tahapan yang mesti dilakukan seseorang mustahil mengenalNya atau *ma'rifatullāh*. Untuk sampai pada tahap ini menurut Muhammad Hasan Sarqawi,

---

[136] Ibid., Mujalad al-Tas', al-Juz al-Hadi wa al-'Isrun, 15.
[137] Uthman Najati, *Al Qur'an dan Ilmu Jiwa* (Bandung: Pustaka, 2004), 302.

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

yang bersangkutan setidaknya harus jujur, tidak bohong dan meninggalkan perbuatan dosa lainya.[138] Kendati demikian untuk sampai pada tahapan *ma'rifatullāh* ini diperlukan berbagai upaya atau *mujāhadah al-nafs*. Tahapan ini sesugguhnya merupakan penguatan dari apa yang talah disampaikan oleh al-Ghazāli sebelumnya yang mengatakan bahwa untuk mensucikan jiwa diperlukan beberapa langkah pendisiplinan diri yang ketat. Dia harus *ridha* dengan segala keadaan, *mujāhadāh al-nafs*, dan banyak lagi tahapan yang mesti ditempuh.[139]

Sebagian yang lain juga ada yang berpendapat bahwa untuk sampai pada jiwa yang bersih diperlukan tahapan berikutnya yang berupa menyehatkan atau menguatkan jiwa. Jiwa akan bisa menjadi bersih apabila jiwa itu sehat. Untuk itu diperlukan beberapa langkah penyehatan jiwa agar menjadi bersih. Tahapan menyehatkan jiwa itu antara lain dengan bersikap tenang, mampu melakukan kewajiban hidup, membiasakan diri hidup optimis, kerja keras, menahan nafsu, penuh tanggungjawab dan lainnya.[140] Jika seseorang telah merasa bersih dan jernih dari segala pikiran kotor, maka orang seperti itu akan merasa merdeka dan bebas. Dalam kaitan ini Hamka mengatakan, bahwa seseorang akan merasa merdeka dan bebas jika dirinya telah bersih dan jernih. Orang yang telah bersih dan jernih menurutnya sama halnya dengan kembali kepada fitrahnya. Fitrah manusia menurut Hamka adalah merdeka; merdeka menyampaikan perasaan,

---

[138] Hasan Muhammad al-Sharqōwi, *'Ilmu Nafs Islāmi al Taba'aḥ al-Thāniyah* (Iskandariyah: al-Hai'ah al Misriyah al 'Amah Lilkutab, 1979), 219.
[139] Abu Hamid al-Ghazali, *Mengendalikan Nafsu dalam Perpektif Sufistik Metode Menaklukkan Jiwa* (Bandung: Mizan Pustaka, 2013), 64.
[140] Muhammad Mahmud Muhammad, *'Ilmu al Nafs al-Muā'aṣir fi Dau'I al-Islām* (Jedah: Dār al-Syruq, 2010), 343.

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

merdeka lenggang dirinya, merdeka dalam anugerah Allah.[141] Selain itu, ada juga yang mengatakan bahwa jiwa bersih hanya bisa hadir pada setiap orang yang besedia secara aktif memberikan makanan yang bersih bagi jiwa itu sendiri. Diantara makanan jiwa yang bersih yang bisa membawa jiwa tetap bersih adalah membiasakan diri untuk, shalat, puasa, wirid, dzikir, dan amalan ibadah lainya.[142]

Dengan memperhatikan batasan-batasan mengenai pencucian jiwa berikut tahapan-tahapan yang disampaikan oleh al-Rāzī dan beberapa ulama di atas, setidaknya dapat diambil sebuah pesan dan *ibrah* bahwa jika seseorang menghendaki kebahagiaan yang paling tinggi yaitu ma'rifatullah maka disarankan agar jiwanya bersih dengan berbagai macam kegiatan spiritual. Hanya dengan meningkatkan kegiatan spiritual jiwa akan bersih. Namun demikian ada yang mengatakan bahwa jiwa akan bersih jika jiwa itu sehat. Antara jiwa yang bersih dan jiwa yang sehat keduanya merupakan suatu kesatuan yang sulit dipisahkan. Dengan adanya jiwa yang bersih akan memudahkan adanya jiwa yang sehat, demikian sebaliknya dengan jiwa yang sehat, akan memudahkan bersihnya jiwa. Sebab itu, hadirnya jiwa yang bersih dan sehat keduanya sangat diperlukan dalam kehidupan untuk meraih kebahagiaan.

G. Kesehatan Jiwa dan Ma'rifatullāh

World Health Organisation (WHO), sebagai sebuah organisasi kesehatan dunia, memberikan batasan pengertian kesehatan dengan menetapkan bahwa yang

---

[141] Hamka, *Falsafah Hidup Memecahkan Rahasia Kehidupan Berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunah* (Jogjakarta: Republika, 2015), 318.
[142] Abu Bakar Muhammad Ibn Bajah al-Andalusi, *Kitāb al-Nafs* (Libanon Beriut: Dār Sadr, 1991), 49.

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

dimaksud dengan kesehatan adalah penyesuaian individu terhadap diri mereka dan alam sekitarnya dengan batas maksimal dapat melahirkan kesuksesan, perasaan puas, bahagia, dan perilaku social yang tidak menyimpang serta mampu menghadapi kenyataan hidup sekaligus menerimanya.[143]

Batasan pengertian kesehatan tersebut didukung oleh para pengusung dan penganut psikologi aliran konvensional semisal Nicholas dan Goble yang mengatakan bahwa kesehatan meliputi enam prinsip: sehat itu multidimensional. Artinya kondisi sehat itu mencakup sehat fisik, emosional, social, spiritual, vokasional dan intlektual. Sehat itu dinamis dan tidak statis, artinya memiliki keadaan yang dinamis dan bervariasi dalam dimensi waktu dan ruang. Sehat itu dapat mengatur sendiri dalam setiap dimensi kehidupan, artinya adanya keseimbangan. Dan sehat itu adalah dapat mengatur diri sendiri antar kehidupan, artinya kondisi sehat dalam setiap dimensi akan saling berkaitan dan saling melengkapi untuk mencapai keseimbangan kepribadian.[144]

Definisi kesehatan yang disampaikan oleh WHO dan yang didukung para psikolog konvensional itu sepintas tampak sempurna dan mencakup seluruh batasan makna kesehatan. Apalagi batasan tersebut diperkuat dengan adanya penemuan-penemuan dari berbagai penelitian. Seperti hasil penelitihan yang dilakukan oleh Bahar dkk. (1995) misalnya. Dalam penelitannya, Bahar menyampaikan hasil temuannya bahwa *prevalence* (meratanya) ganguan kesehatan jiwa penduduk Indonesia sebanyak 18.5%. Angka ini berarti setiap 100

---

[143] Usman Labib Faraj, *Adwd' 'ala Shakhsiyah wa asy-Shibah al-Aqliyah* (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-'Arabiyah, 1970), 110.
[144] Muhammad Surya, *Psikologi Konseling* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2003), 195-196.

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

penduduk terdapat 18,5 penduduk yang mengalami ganguan kesehatan jiwa atau setiap rumah tangga ada satu orang yang terindikasi kena ganguan kesehatan jiwa.[145] Meski tidak secara jelas menyebutkan apa batasan ganguan jiwa, Bahar seakan memastikan bahwa apa yang dirumuskan oleh WHO mengenai kesehatan merupakan definisi standar.

Padahal batasan yang disampaikan oleh WHO dan para pendukungnya itu sesungguhnya belum mencakup pengertian yang utuh, berbeda dengan pengertian yang disampaikan oleh para ulama dan filosuf Muslim. Kesehatan jiwa dalam perspektif Islam adalah jiwa yang tenang. Manusia yang normal dan sehat adalah manusia yang memiliki jiwa yang tenang (*al-nafs al-muṭmainnah*). Jiwa yang tenang ini menitikberatkan pada aspek kesehatan dan kekuatan badan, memenuhi kebutuhan dasar dengan cara yang halal, memenuhi kebutuhan spiritual dengan berpegang pada akidah tauhid, mendekatkan diri kepada Allah dengan menjalankan segala perintahNya, melakukan amalan sholeh dan menjauhkan diri dari perilaku buruk dan segala hal yang dapat menyebabkan Allah murka. Manusia yang normal adalah manusia yang selalu menempuh jalan yang lurus dalam setiap tingkah lakunya, stiap perkataannya sesuai dengan jalan Allah dan Rasul-Nya.[146]

Jiwa sehat yang disebutkan Uthman Najati itu, telah ditegaskan jauh sebelumnya oleh al-Rāzī seraya menyatakan bahwa jiwa yang sehat adalah jiwa yang tenang yang memiliki tiga sifat yaitu; *pertama*, keberadaaanya tenang karena

[145] Achir Yani S. Hamid, *Bunga Rampai Asuhan Keperawatan Kesehatan Jiwa* (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2008), 95.
[146] Muhammad Uthman Najati, *Psikologi Dalam Perspektif Hadis* (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004), 294.

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

telah sampai pada pengetahuan yang benar tanpa disertai keraguan. *Kedua,* jiwa yang sampai pada tingkatan rela dalam segala keadaan. Dan *ketiga,* jiwa yang sehat adalah jiwa yang bahagia karena yakin dengan perilakunya. Jiwa yang telah memiliki ketiga sifat ini oleh Allah, kata al-Rāzī, mendapat garansi untuk masuk surgaNya dengan tenang.[147]

Kondisi jiwa orang yang seperti itu dalam istilah kedokteran bisa dikenal dengan sebutan *psikosomatik*. Istilah ini mengandung maksud bahwa ada hubungan yang erat antara jiwa dan badan. Jika jiwa berada dalam kondisi yang kurang normal seperti susah, cemas, gelisah dan sebagainya, maka badan turut menderita.[148] Demikian sebaliknya, jika jiwa bersih dan jernih, maka badan juga akan merasakan kebahagiaannya. Agar jiwa bisa bersih, sehat, dan tenang seperti yang diharapkan oleh al-Rāzī tersebut, menurut Amin Syukur diperlukan keseimbangan dalam berusaha, baik usaha secara lahir maupun usaha secara batin. Jika usaha itu bisa dilakukan dengan baik, maka akan mewujudkan kesejahteraan yang pada akhirnya tercapailah kesehatan jasmani dan rohani.[149] Artinya apa yang disampaikan oleh al-Rāzī dan yang ditegaskan oleh Uthman Najati dan Amin Syukur tersebut mengindikasikan adanya dukungan yang kuat bahwa, siapapun yang menghedaki jiwanya sehat, maka diperlukan serangkaian kegiatan spiritual yang tinggi. Penegasan batasan dan pengertian tentang jiwa sehat yang seperti itu, oleh Zakiyah Darajat dijabarkan menjadi beberapa bagian.

---

[147] Fakhr al-Dīn al-Razi, *al-Maṭālib al-'Āliyah al-Juz al-Sābi'* (Libanon Beirut: Dār al-Kutub al-Arabi, 1998), 132.
[148] Jalaluddin, *Psikologi Agama Memahami Perilaku Dengan Mengaplikasikan Prinsip-Prinsip Psikologi* (Jakarta: Radja Gravindo Persada, 2012), 166.
[149] H.M. Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 149.

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

Dalam menjelaskan masalah kesehatan jiwa, Zakiyah Darajat lebih memilih dengan menggunakan istilah kesehatan mental, yang ia jelaskan menjadi lima pengertian: (1) Kesehatan mental menurutnya adalah terhindarnya orang dari gejala ganguan jiwa (*neurose*) dan dari gejala-gejala penyakit jiwa. (2) Kesehatan mental merupakan kemampuan untuk menyesuaikan diri dengan dirinya sendiri, dengan orang lain dan masyarakat serta lingkungan tempat ia hidup. (3) Kesehatan mental adalah terwujudnya keharmonisan yang sungguh-sungguh antara fungsi-fungsi jiwa, serta mempunyai kesanggupan untuk menghadapi problem-problem yang biasa terjadi serta terhindar dari kegelisahan dan pertentangan batin. (4) Kesehatan mental adalah pengetahuan dan perbuatan yang bertujuan untuk mengembangkan dan memanfaatkan potensi, bakat dan pembawaan yang ada semaksimal mungkin sehingga membawa kepada kebahagiaan diri dan orang lain serta terhindar dari gangguan dan penyakit jiwa. (5) Kesehatan mental adalah terwujudnya keserasian yang sungguh-sungguh antara fungsi-fungsi kejiwaan dan terciptanya penyesuaian diri antara manusia dengan dirinya dan lingkunganya, berlandaskan keimanan dan ketakutan serta bertujuan untuk mencapai hidup yang bermakna dan bahagia di dunia dan bahagia di akherat.[150] Ringkasnya manusia yang sehat dalam konsep Islam seperti ditulis Mujidin[151] adalah manusia yang memiliki akidah yang sholeh.

Manusia yang sehat atau yang memiliki jiwa atau mental sehat itu, oleh al-Rāzī dilukiskan bagaikan bahagianya mencapai *ma'rifatullāh*. Dalam kaitan ini al-

[150] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam Menuju Psikologi Islami* (Yogykarata: Yayassn Insan Kamil berkerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2011), 132.
[151] Mujidin, "Pandangan Filosofis Manusia: Perspektif Islam Upaya Awal Mengidentifikasi Manusia dari Sudut Psikologi Islami". Humanitas. Vol. 3. No. 2. (Agustus 2006), 111.

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

Rāzī menyatakan bahwa kebahagian yang sebenarnya adalah kebahagiaan mencapai *ma'rifatullāh*. "Kebahagiaan yang diperoleh dengan matangnya buah apel tidak ada apa-apanya jika dibandingkan dengan bahagianya karena *ma'rifatullāh*, kebahagiaan *ma'rifatullāh* adalah melebihi segala kebahagiaan".[152] Kebahagiaan *ma'rifatullāh* ini menurut Abu Hanifah setiap mukmin memiliki kesempatan yang sama untuk meraihnya.[153] Agar seseorang sampai pada tingkatan ini, menurut al-Rāzī diperlukan beberapa tahapan: *syari'at, thariqat, haqiqat* dan *ma'rifat.*

Selain itu, untuk memperoleh ma'rifat diperlukan beberapa langkah dan strategi. Menurut al-Rāzī jika sesorang menghendaki *ma'rifatullāh* maka niscaya baginya mengikuti beberapa syarat sebagai berikut: *pertama* ia senantiasa mengikuti ajaran dan bimbingan Allah dan RasulNya. Mengikuti ajaran Allah dan RasulNya berarti menjalankan apa yang diperintahkan dan menjahui segala yang dilarang. Mengerjakan apa yang disyari'atkan berarti menepati seluruh ketetapan dalam rangkaian rukun Islam dan rukun Iman. Setelah mampu mengerjakan syari'at dengan baik dituntut baginya menjahui segala hal yang bisa menjurus kepada kemaksiatan.

Kedua, berilmu, ilmu merupakan syarat mutlak untuk sampai pada *ma'rifatullāh. Ma'rifatullāh* menurut al-Rāzī bagaikan mengetahui dzatNya, oleh sebab itu diperlukan pengetahuan yang bisa mengetahui segala sifat

---

[152] Fakr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātih al-Ghaib au Yusama bi Tafsīr al-Kabīr, Juz 19* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Rabi, 1420), 90.

[153] Imām al-'Azam Abi Hanifah Nuk'man bin Thabit, *al-Fiqh al-Akbar* (t.k: Dār al-Ma'arif al-Nizāmiyah al-Kā'inah, 1342 H.), 11., lihat Ali bin Sultān Muhammad al-Qadir, *Sarh al-Fiqh al-Akbar li Abi Hanifah* al-Nu'man (Beirut Libanon: Dar al-Nfa'is, 1997), 189.

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

kebesaranNya, kehormatanNya, pekerjaanNya, hukum-hukumNya dan nama-namaNya. Semua itu telah dijelaskan secara lengkap dalam al-Qur'an dan masing-masing memiliki pengertian yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Bahkan menurutnya, tidak ada satu bukupun yang mampu menerangkannya kecuali al-Qur'an itu sendiri.[154]

Ketiga, tidak mengabdi selain kepadaNya. Meninggalkan segala macam bentuk pengabdian selain kepadaNya seperti setan, benda-benda langit dan yang lain. Yang demikian itu, karena Nabi Muhammad SAW diutus ke dunia semata hanya untuk dua hal, yaitu memberikan peringatan terhadap pekerjaan apa yang mesti di tinggalkan dan memberikan kabar gembira terhadap semua pekerjaan yang mesti dikerjakan. *Keempat* adalah memohon ampun kepada Allah atas segala perbuatan syirik dan dosa yang telah dilakukannya. Setelah permohonan maaf ini benar-benar bisa dilakukan dengan baik, maka pada syarat *kelima* adalah bertobat dari segala macam perbuatan yang merusak.[155] Dalam hal ini al-Rāzī mengatakan:

" اسْتَغْفِرُوا مِنْ سَالِفِ الذُّنُوبِ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ فِي الْمُسْتَأْنَفِ.الْوَجْهُ الثَّالِثُ: وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا مِنَ الشِّرْكِ وَالْمَعَاصِي، ثُمَّ تُوبُوا مِنَ الْأَعْمَالِ الْبَاطِلَةِ. الْوَجْهُ الرَّابِعُ: الِاسْتِغْفَارُ طَلَبٌ مِنَ اللَّهِ لِإِزَالَةِ مَا لَا يَنْبَغِي وَالتَّوْبَةُ سَعْيٌ مِنَ الْإِنْسَانِ فِي إِزَالَةِ مَا لَا يَنْبَغِي، فَقَدَّمَ الِاسْتِغْفَارَ لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْمَرْءَ يَجِبُ أَنْ لَا يَطْلُبَ الشَّيْءَ إِلَّا مِنْ مَوْلَاهُ فَإِنَّهُ هُوَ الَّذِي يَقْدِرُ عَلَى تَحْصِيلِهِ، ثُمَّ بَعْدَ الِاسْتِغْفَارِ ذَكَرَ التَّوْبَةَ لِأَنَّهَا عَمَلٌ يَأْتِي بِهِ الْإِنْسَانُ وَيَتَوَسَّلُ بِهِ إِلَى دَفْعِ الْمَكْرُوهِ وَالِاسْتِعَانَةُ بِفَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى مُقَدَّمَةٌ عَلَى الِاسْتِعَانَةِ بِسَعْيِ النَّفْسِ ".[156]

---

[154] al-Rāzī, *Mafatih al-Ghaib,* Juz. *17.,* Ibid., 253.
[155] al-Rāzī, *Mafatih al-Ghaib*, Juz. 17., Ibid., 314.
[156] Ibid., *Mafatih al-Ghaib,* Juz. 17., Ibid., 315.

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

Dalam pernyataan ini al-Rāzī membedakan antara mohon ampun dan taubat. *Istigfār* menurutnya merupakan permintaan kepadaNya untuk menghilangkan segala sesuatu yang tidak mesti dilakukan, sementara tobat merupakan segala upaya yang dilakukan seseorang untuk menghilangkan sesuatu yang tidak mesti terjadi. Kedua-duanya baik istigfar maupun tobat adalah hal yang mesti ditempuh untuk sampainya seseorang kepada maqam *ma'rifatullāh*. Itulah lima syarat yang mesti dilengkapi oleh seorang hamba yang menghendaki *ma'rifatullāh*. Setelah syarat-syarat tersebut terpenuhi, bukan berarti telah sampai pada maqam yang ia cari, tetapi masih diperlukan beberapa strategi yang lain, yaitu *berdo'a,* kemudian melakukan *dzikir* secara terus menerus, *takut* dan selalu *taat* terhadap semua perintah dan laranganNya. Strategi ini dimaksudkan sebagai upaya untuk membuka dua hal, yaitu mendapatkan kemuliaan dari Allah SWT dan merasakan lezat dan nikmatnya ibadah.

Untuk mendapatkan kemulianNya diperlukan selalu mengingat kepadaNya di manapun dan kapan pun berada. Sementara untuk mendapatkan lezatnya rasa ibadah diperlukan kesediaan untuk selalu taat atas segala perintahNya. Peralihan dari tingkatan *mengingat* kepada tingkatan *taat*, begitu juga sebaliknya dari tingkatan taat kepada tingkatan "selalu mengingatNya" merupakan sampainya tingkatan jiwa yang paling bersih. Pada saat itulah jiwa seseorang bisa dikatakan sampai pada tingkatan *ma'rifatullāh*. Oleh karenanya, yang dimaksud dengan *ma'rifatullāh* adalah keharusan seseorang hamba untuk

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

selalu taat, takut dan selalu mengingatNya.[157] Ketika jiwa seseorang selalu mengingatNya maka jiwa yang seperti itu adalah jiwa yang tenang karena merasa bersamaNya.

Menurut al-Rāzī, jiwa yang seperti itu tidak perlu diragukan lagi karena ia telah mampu menjalankan tugasnya dengan baik sehingga ia merasa tenang. Jiwa yang seperti itu biasanya selalu berharap segera kembali kepadaNya. Itulah jiwa yang mengetahui dirinya sendiri dan yang mengetahui TuhanNya.[158] Jika jiwa seseorang telah sampai pada tingkatan yang tenang dan bahagia, maka berarti pada saat itu ia telah sampai pada tingkatan fana dan karenanya ia mengatakan seakan-akan dirinya Tuhan.[159]

Jiwa yang sampai pada tingkatan rela kembali kepadaNya itu hanya bisa dicapai oleh jiwa yang bersih dari segala perbuatan dosa sehingga ia berharap untuk segera terpisah dari badannya. Jiwa yang sampai pada tingkatan rela itu seperti telah disebutkan di atas memiliki tiga sifat; keberadaannya tenang karena telah sampai pada pengetahuan yang benar tanpa dicampuri dengan keraguan. Kedua, jiwa yang sampai pada tingkatan rela dalam segala keadaan. Dan ketiga adalah jiwa yang bahagia karena yakin dengan segala perilakunya. Jiwa yang telah memiliki ketiga sifat ini oleh Allah diberi garansi untuk masuk rumah dan surgaNya dengan tenang.[160]

---

[157] Ibid., *Mafatih al-Ghaib,* Juz. 15. Ibid., 443.
[158] al-Rāzī, *Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Sarh*, 48.
[159] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Manadzarat li Syaikh al-Mutkalimin wa al-Mantiqiyin Fakhruddin al-Rāzī* tahkiq Arif Syamir (Beirut Libanon: Mu'sasah Izzuddin, 1992), 73.
[160] Fakhr al-Din al-Rāzī, *al-Mathalib al-Aliyyah Juz al-Sabi'* (Libanon Beirut: Dar al-Kutab al-Arabi, 1998), 132.

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

Mereka yang telah sampai pada tingkatan *ma'rifatullāh* oleh al-Rāzī digambarkan seperti sebuah pohon besar yang penuh dengan buah dan memberikan manfaat besar bagi orang yang di sekelilingnya. Pohon yang besar itu oleh al-Rāzī seperti digambarkan dalam al-Qur'an bagaikan *kalimah al-tayyibah,* yang memiliki empat sifat. Sifat *pertama,* adalah pohon yang baik. Pohon yang baik ini memiliki empat macam yaitu pohon yang enak dipandang mata, pohon yang harum baunya, pohon yang buahnya matang dan enak dimakan dan pohon yang banyak manfaatnya. Seluruh macam pohon yang baik itu, menunjukkan pohon ini memang benar-benar baik dari segala seginya. [161] Dalam menggambarkan pohon ini al-Rāzī menjelaskan:

"كَوْنُهَا طَيِّبَةً فَهِيَ حَاصِلَةٌ، بَلْ نَقُولُ: لَا طَيِّبَ وَلَا لَذِيذَ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّذَّةَ الْحَاصِلَةَ بِتَنَاوُلِ الْفَاكِهَةِ الْمُعَيَّنَةِ إِنَّمَا حَصَلَتْ، لِأَنَّ إِدْرَاكَ تِلْكَ الْفَاكِهَةِ أَمْرٌ مُلَائِمٌ لِمِزَاجِ الْبَدَنِ، فَلِأَجْلِ حُصُولِ تِلْكَ الْمُلَاءَمَةِ وَالْمُنَاسَبَةِ حَصَلَتْ تِلْكَ اللَّذَّةُ العظيمة وهاهنا الْمُلَائِمُ لِجَوْهَرِ النَّفْسِ النُّطْقِيَّةِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِيَّةِ، لَيْسَ إِلَّا مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَمَحَبَّتَهُ وَالِاسْتِغْرَاقَ فِي الِابْتِهَاجِ بِهِ فَوَجَبَ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ لَذِيذَةً جِدًّا، بَلْ نَقُولُ: اللَّذَّةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ إِدْرَاكِ الْفَاكِهَةِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ أَقَلَّ حَالًا مِنَ اللَّذَّةِ الْحَاصِلَةِ بِسَبَبِ إِشْرَاقِ جَوْهَرِ النَّفْسِ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ وَبَيَانُ هَذَا التَّفَاوُتِ مِنْ وُجُوهٍ."[162]

Sifat *kedua,* menurut al-Rāzī, adalah pohon yang akarnya menghujam kedalam tanah. Sehingga pohon ini benar-benar menjadi pohon yang kuat dari terpaan badai. Sifat pohon ini dalam kehidupan manuisa, bisa di analogikan dengan orang yang memiliki prinsip dan kepercayaan yang kuat. Sehingga dia tidak mudah goyah dalam menghadapi segala permasalahan hidup. Seluruh

[161] al-Rāzī, *Mafatih al-Ghaib,* Juz. 19, 89.
[162] Ibid. 90.

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

persoalan hidupnya bisa diatasi dengan baik dan bijak. Sifat *ketiga,* adalah pohon yang cabangnya menjulang tinggi kelangit. Sifat pohon ini menunjukkan kesempurnaan pohon itu sendiri dengan dua sisi yaitu pohon yang tinggi dan cabang yang kuat itu menujukkan bahwa pohon itu kuat karena akarnya dan „daunya' dan pohon yang menjulang tinggi itu, bauhnya tampak dari berbagai penjuru.[163] Sifat ini menunjukkan bahwa ketika tauhid seseorang telah kuat, maka hasilnya bisa memberikan manfaat bagi orang banyak. Sebab, biasanya orang gampang melakukan perbuatan baik itu semata karena tauhidnya kuat. Semakin banyak kegiatan baik dilakukan seseorang maka semakin kokoh tauhidnya, karena memang amal baik itu sendiri merupakan cara yang baik untuk menguatakan tauhid.

Sifat *keempat,* bahwa pohon itu akan memberikan makanan buah-buahan sepanjang waktu. Bukan seperti pohon biasa yang buahnya hanya beberapa waktu saja. Bagi al-Rāzī, penjelasan al-Qur'an tentang pohon yang memiliki empat sifat yang baik itu, memberikan pelajaran berharga bagi setiap individu bagaimana mengambil hikmah dari pohon yang baik itu sehingga hidupnya lebih bermanfaat untuk orang banyak. Jika setiap manusia mampu mengetahui manfaat pohon itu semua, seperti peryataannya di atas, maka kata al-Rāzī, ia akan sampai pada *ma'rifatullāh,* tenggelam dalam mencintai-Nya, tenggelam dalam mengabdi kepada-Nya dan menjalankan segala perintah-Nya, semua itu akan menghantarkannya seperti pohon yang memiliki empat sifat itu.[164]

---

[163] Ibid.
[164] Ibid.

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

Selanjutnya, kata al-Rāzī, bahwa sifat pertama dari pohon yang baik itu, sesungguhnya tidak ada yang lebih baik dan lebih nikmat kecuali dengan *ma'rifatullāh*. Yang demikian itu, seperti yang disampaikan di atas, karena kenikmatan yang diperoleh dari buah yang matang hanyalah bisa dirasakan oleh badan. Sementara kenikmatan yang diperoleh melalui *ma'rifatullāh* tidak terhingga. Pernyataan tersebut ditegaskan kembali dalam karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Ruḥ,* bahwa kenikmatan badan yang dirasakan kebanyakan orang bukanlah kenikmatan yang sebenarnya.[165] Kenikmatan yang sesungguhnya adalah kenikmatan yang diperoleh melalui substansi jiwa rasional dan ruh yang suci. Kenikmatan itu hanya bisa diraih oleh orang-orang yang telah mencapai derajat *ma'rifatullāh* dan mencintai-Nya. Barang siapa memperoleh kenikamatan ini, maka ia akan mengatakan bahwa kenimatan yang sifatnya badani tidak ada apa-apanya bila di banding dengan kenikmatan yang diperoleh melalui ma'rifat ini.

Selain itu, bahwa pohon ma'rifat yang cabangnya menjulang tinggi ke langit itu, kata al-Rāzī memiliki dua cabang. Pertama, adalah cabang yang menjulang tinggi ke *alam al-Ilahi*. Kedua, adalah cabang yang menjulang tinggi ke *alam al-jismani*. Yang termasuk dalam *alam al-Illah*, adalah sabda Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa, *"penghormatan itu adalah urusan Allah"* yang meliputi di dalamnya *ma'rifatullāh*. Selain itu, yang juga termasuk di dalam *alam ruh, alam jism dan alam illahi* adalah cinta kepada Allah, selalu tepat waktu dalam mengingat-Nya, menyerahkan segala urusan hanya kepada-Nya dan memutuskan segala sesuatu kecuali hanya kepada Allah.

---

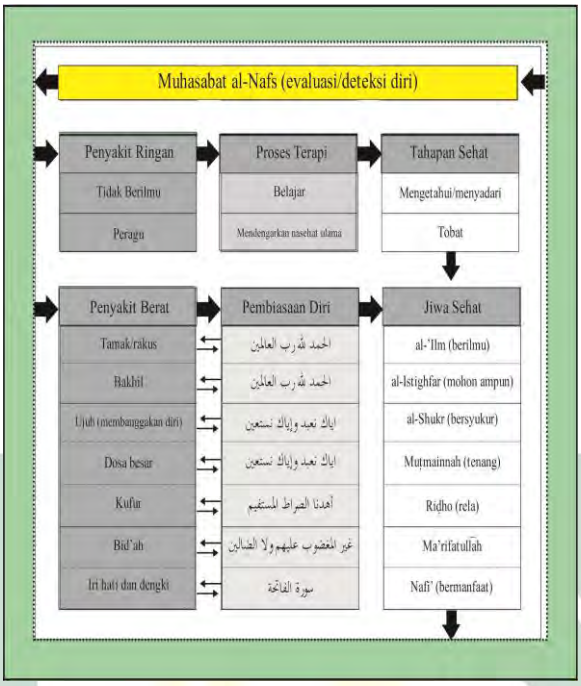
[165] al-Rāzī, *Kitabu al-Nafs wa al-Ruh wa Syarh Qawahuma,* 96.

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

Adapun yang termasuk ke dalam *alam jismani* adalah seperti yang disampaikan oleh hadith Nabi Muhammad SAW, *"kasih sayang terhadap makhluq Allah"* yang di dalamnya adalah kasih sayang, menjahui dosa, berusaha terus melakukan kebaikan, menolak kejahatan dengan kebaikan. Semua yang telah disebutkan itu adalah termasuk yang tidak dilarang, karena ia merupakan cabang yang baik di antara pohon ma'rifat. Sebab itu, jika manusia telah mengetahui Allah, maka dia akan baik dan kuat.[166] Itulah beberapa langkah, tahapan, strategi dan syarat yang ditekankan oleh al-Rāzī dalam menjelaskan masalah kesehatan dan kaitannya dengan *ma'rifatullāh* atau kebahagiaan yang tertinggi. Kebahagiaan yang tertinggi yang ditekankan al-Rāzī itu menguatkan apa yang telah disampaikan al-Ghazali sebelumnya. Untuk mengetahui gambaran riil agar jiwa bisa besih, sehat, tenang, rela dan bahagia sebagaimana disampaikan oleh al-Ghazali dan yang dikuatkan dan ditekankan oleh al-Rāzī, matrik berikut menarik untuk diperhatikan.

[166] Ibid.

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



Gambar 5.1, Alur Menuju Jiwa Sehat dan Bahagia
Model Al-Rāzī

Dalam gambar 5. 1, ini tampak peran sentral usaha terapi penyakit jiwa terhadap upaya meraih kebahagiaan yang tertinggi. Untuk meraih kebahagiaan yang tertinggi diperlukan beberapa tahapan yang niscaya dilakukan secara konsisten dan berkelanjutan. Langkah pertama untuk menuju kebahagiaan itu adalah dengan menempuh beberapa cara dan tahapan kegiatan; seperti evaluasi diri atau *al-muḥasābah*. Setelah tahapan ini bisa dilakukan dengan baik, akan tampak tingkatan seseorang. Apakah seseorang itu dalam kondisi jiwa yang sehat atau sakit. Jika yang bersangkutan merasa dirinya sedang sakit jiwa, maka langkah selanjutnya adalah terapi sesuai dengan kadar penyakitnya. Jika sakitnya masuk pada kategori penyakit yang ringan, maka yang bersangkutan disarankan untuk selalu belajar dan mendengarkan nasehat-nasehat para ulama.

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

Apabila yang bersangkutan terjangkit penyakit jiwa yang berat, maka diperlukan beberapa tahapan terapi sesuai dengan kadar penyakitnya pula. Di antara kategori penyakit jiwa yang berat menurut al-Rāzī ada tujuh macam penyakit seperti yang tampak pada gambar. Untuk mengatasi penyakit jiwa berat, yang bersangkutan dianjurkan melakukan kegiatan ibadah *qawliyah* dan *amaliyah*; seperti membaca surat al-Fatihah dan surat al-Nas secara baik dan benar. Membaca surat al-Fatihah dan al-Nas yang baik dan benar adalah mengetahui, mamahami, menghayati maknanya dan mengamalkannya dengan penuh kesungguhan dan keihlasan. Jika tahapan saran ini bisa dilakukan dengan baik dan berkelanjutan maka dengan penuh keyakinan yang bersangkutan akan terbebas dari penyakit jiwa tersebut, yang pada akhirnya bisa meraih kesehatan dan kebahagiaan yang tinggi, yaitu *ma'rifatullāh*. Saran dan anjuran ini seperti pesan yang tersirat dalam al-Qur'an surat *al-Takwīr* 81: 26 dan *al-Saffāt* 37: 99. Dalam surat *al-Takwīr* Allah menyampaikan ketika kamu dalam keadaan susah kemana kamu hendak pergi. Ayat tersebut kemudian dijawab oleh Allah dalam surat *al-Saffāt* seperti kisah Nabi Ibrhaim bahwa ketika Nabi Ibrahim sedang menghadapi suatu masalah yang membahayakan pada dirinya, maka ia mengatakan, aku akan pergi kepada Tuhanku.

Kedua surat al-Takwir dan al-Saffāt ini oleh al-Rāzī dimaknai sebagai pesan yang penting dalam upaya membebaskan diri dari segala ujian. Ketika seseorang mendapatkan ujian, menurut al-Rāzī jalan yang paling tepat untuk mengadu hanyalah kepada Allah. Pernyataan ini bisa dilihat bagaimana ia menafsirkan ayat "*innī dhāhibun illā Rabbī*. Surat al-Saffāt 37: 99 itu, oleh al-

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

Rāzī ditafsirkan dengan dua hal; *pertama*, pergi dalam arti menuju kepada agama Allah dan *kedua*, sebagai langkah mengabdi kepadaNya". Sebagai sarana menuju agama Allah dalam pengertian berhijrah dari urusan dunia menuju rumah Allah. Sedang sebagai sarana mengabdi kepadaNya dalam pengertian memelihara kondisi jiwa agar hanya mengerjakan apa yang diperintahkan Allah kepadanya. Dalam memilih kedua sarana itu, al-Rāzī mengatakan bahwa yang pertama lebih baik dari yang kedua, dengan alasan agar mendapat petunjukNya sehingga mampu memperoleh kedudukan yang tinggi dalam urusan agama. Petunjuk itu tidaklah diperoleh kecuali dari Allah. Selain itu, makna petunjuk adalah untuk memperoleh ilmu hingga memperoleh tingkatan yang tinggi yaitu *ma'rifat* dalam hatinya, "*innī dhāhibun illā rabi*."[167]

Dengan mecermati secara seksama *pertama*, genealogi pemikiran jiwa al-Razi, penyampaian, dan penjelasannya tentang esensi, substansi, potensi dan nilai jiwa sebagaimana diuraikan di atas dipengaruhi oleh filsafat Ibn Sina pada satu sisi. Dan *kedua,* upaya al-Rāzī menggapai jiwa yang bersih, sehat, kuat, tenang, dan akhirnya sampai pada kebahagiaan yang tertinggi yaitu *ma'rifatullāh* juga tidak dapat dipisahkan dari pengaruh tasawuf al-Ghazali pada sisi lain, maka dapat disampaikan di sini bahwa proses pencapaian *ma'rifatullāh* dalam teori jiwa al-Rāzī itu, tidak dapat dipisahkan dari kemampuannya mengkombinasikan filsafat Ibn Sina tentang teori jiwanya dan tasawuf al-Ghazali. Kemampuan al-Rāzī mengintegrasikan filsafat Ibn Sina dan tawasuf al-Ghazali dalam teori jiwanya itu merupakan salah satu kontribusi al-Rāzī dalam pengembangan ilmu

[167] al-Rāzī, *Tafsir al-Kabir au Mafatih al-Ghaib, al-Mujalad al-Tasi'*, 140.

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

pengetahuan yang kemudian menjadi referensi penting bagi pengembangan psikologi setelahnya. Dengan kata lain, secara aksiologis teori jiwa al-Rāzī di samping memberikan kontribusi terhadap pengembangan ilmu pengetahuan, juga dapat menghantarkan pada kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Kemampuan al-Rāzī mengintegrasikan filsafat Ibn Sina dan tasawuf al-Ghazali dalam teori jiwanya itu bukan saja tampak pada bangunan pengetahuannya, tetapi benar-benar telah menyatu dalam jiwanya. Fakta menyatunya filsafat Ibn Sina dan tasawuf al-Ghazali dalam pribadi al-Rāzī tersebut dapat dilihat dengan mudah dalam wasiatnya 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."[168]

Kemudian wasiat tersebut dilanjutkan pada paragraph yang lain sebagai berikut:

> "Saya perintahkan kepada murid-muridku dan kepada siapa saja yang mengikutiku dalam kebenaran. Jika aku nanti mati, maka sembunyikanlah kepergianku dan kuburkanlah aku berdasarkan ketentuan syari'at. Dan jika telah menguburku, maka bacakanlah di atas kuburku ayat-ayat al-Qur'an semampunya, dan katakanlah kepdanya, wahai Yang Mulia telah datang seorang fakir yang membutuhkan bantuan, maka berikanlah kepadanya kebaikan." [169]

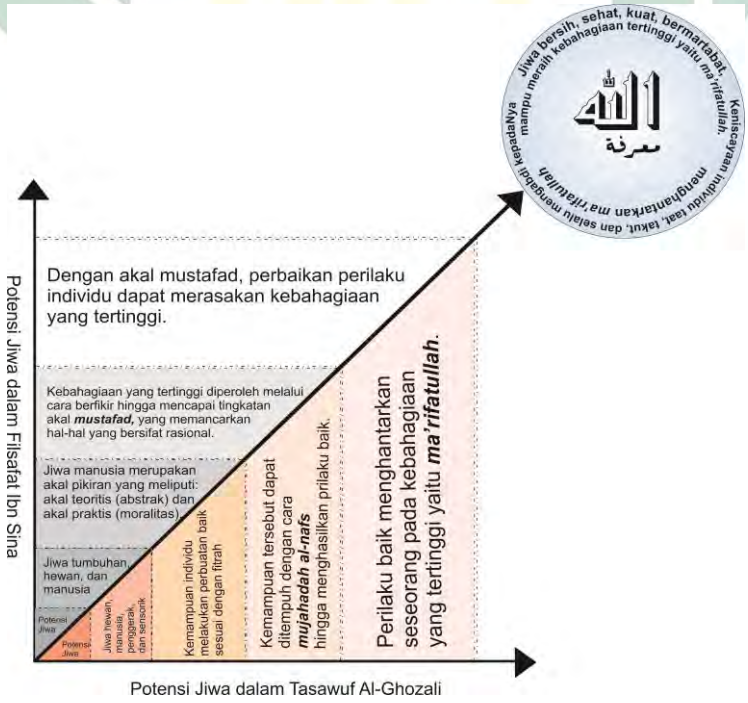
---

[168]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), 12., Lihat juga al-Zarqani, *Fakhr al-Din al-Razi wa Arauhu al-Kālamiyah*, 640. Baca al-Rāzī, *Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghaib, al-Mujalad al-Awwal*, 15-16.

[169] Ibid.

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

Dalam wasiat tersebut dapat di ambil pesan bahwa penggunaan *manhaj al-kalam* dan filsafat dalam kehidupan al-Rāzī merupakan cara yang sangat penting. Penggunaan *manhaj al-kalam* dan filsafat tersebut menunjukkan bahwa al-Rāzi benar-benar mendasarkan pemikirannya dari filsafat pada satu sisi, tetapi juga mendasarkan pada tasawuf pada sisi lain. Pijakan al-Rāzi dalam memahami jiwa dengan tasawuf ini bisa dilihat pada kepribadiannya yang tampak adanya tanda-tanda sampainya jiwanya pada tingkatan *ma'rifat,* hingga merasa dirinya sebagai seorang yang fakir yang tidak lagi membutuhkan bantuan kecuali daripadaNya. Untuk memudahkan dalam membaca dan memahami sintesa antara filsafat Ibn Sina dan tasawuf al-Ghazali dalam teori jiwa al-Rāzī perhatikan gambar 5. 2, berikut:



Gambar 5. 2,
Model Integrasi Filsafat Ibn Sina dan Tasawuf al-Ghazali
Dalam Teori Jiwa Fakhr al-Dīn al-Rāzī

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

Dalam gambar 5. 2, tersebut terlihat bahwa sintesa filsafat Ibn Sina dan tasawuf al-Ghazali itu dari pijakannya. Dasar pijakan al-Rāzī dalam mengintegrasikan filsafat Ibn Sina dan tasawuf al-Ghazali bermula dari adanya pendapat keduanya bahwa secara umum tidak ada perbedaan mengenai potensi jiwa manusia, kendati demikian keduanya berbeda dalam tataran pelaksanaan. Ibn sina memahami jiwa berangkat dari filsafat yaitu tentang teori jiwanya sementara al-Ghazali memahami jiwa dari tasawuf yaitu tentang *ma'rifatnya.* Perbedaan pada tataran praktek dari keduanya dalam teori jiwa al-Rāzī disatukan dan disintesakan untuk meraih kebahagiaan yang tertinggi yaitu *ma'rifatullāh.* Keduanya menurut al-Rāzī, mesti terintegrasi dan bersinergi tidak boleh terpisah untuk meraih hadirnya jiwa yang bersih, sehat, kuat, bermartabat untuk memperoleh kebahagiaan yang tertinggi yaitu *ma'rifatullah.*

Untuk menggapai kebahagiaan tertinggi seperti dimaksud al-Rāzī itu, Hamka menegaskan agar setiap individu memperhatikan lima hal; *pertama*, bergaul dengan orang-orang yang budiman, *kedua*, membiasakan pekerjaan berpikir, *ketiga*, menahan syahwat dan amara, *keempat,* bekerja dengan teratur dan *kelima* adalah memeriksa cita-cita diri sendiri.[170] Pada saat sekarang ini, ketika seseorang telah mampu melakukan dengan baik dari apa yang disampaikan al-Rāzī dan yang ditegaskan oleh Hamka itu, maka kesempatan untuk memperoleh kebahagiaan yang tertinggi bisa diraih dan dirasakan.

Kendati demikian, bukan berarti seorang yang telah sampai pada kebahgiaan tertinggi ia telah bebas dari zona aman, melainkan masih perlu upaya

[170]Hamka, *Mutiara Falsafah Buya Hamka Tasawuf Modern* (Jogjakarta: Republika, 2015), 162.

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

kontinuitas. Bisa saja seseorang sampai pada tingkat kebahagiaan tertinggi dalam bidang spiritualitas, kepemilikan harta, tahta, wanita, dan yang lain, tetapi perlu diingat bahwa pencapaian kebahagiaan yang tertinggi itu belum tentu aman dari batas zona aman. Sebab itu, agar zona aman dari pencapaian yang tertinggi itu bisa berjalan secara berkelanjutan diperlukan evaluasi diri (*muhāsabah al-nafs*) dan variasi dalam hidup. Dengan cara seperti itu, perputaran roda sejarah kehidupan manusia akan menjadi lebih sempurna.

H. Refleksi Kontribusi Teori Jiwa al-Rāzī Tehadap Pengembangan Psikologi Islam

Seperti telah dijelaskan di atas, al-Rāzī menerangkan bahwa yang disebut dengan jiwa (*al-nafs*) 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 halnya jiwa bisa melihat dengan mata, mendengar dengan telinga, berpikir dengan akal dan bertindak dengan hati. Kendati secara esensial berbeda dari badan tetapi ia merupakan raja dari semua anggota badan, semua anggota badan tunduk dan patuh atas kehendak jiwa. Karena jiwa merupakan raja seluruh anggota badan, maka sesungguhnya yang dapat menentukan hitam putihnya *akhlaq* atau pola pikir dan perilaku seseorang adalah jiwanya.

Bangunan teori jiwa al-Rāzī yang seperti ini berbeda dengan teori jiwa yang dikemukakan oleh para psikolog konvesional. Kebanyakan psikolog konvensional menyatakan bahwa yang dapat menentukan hitam putihnya

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

kepribadian dan atau perilaku seseorang adalah stimulus atau rangsangan, lingkungan, ego, potensi dan lain sebagainya. Pandangan seperti ini jelas berbeda dengan perspektif al-Rāzī, menurutnya hitam putihnya perilaku seseorang bukan karena faktor stimulus dan bukan pula faktor luar atau lingkungan tetapi sangat tergantung dengan kualitas jiwanya. Jika jiwa sehat, bersih dan tenang maka ia akan mampu melahirkan karya yang berkualitas baik. Sebaliknya jika jiwa kotor maka ia akan membawa pemiliknya masuk kedalam kesengsaraan. Sebab itu, meski jiwa secara esensial berbeda dari badan, tidak tampak, tidak bisa diendra, tetapi ia memiliki peran dan fungsi menentukan. Bukti otentisitas teori jiwa al-Rāzī ini bisa dikaji melalui gejala-gejala yang tampak melalui pola pikir dan perilaku seseorang.

Fakta kajian keilmuan yang memusatkan perhatian pada dimensi jiwa (al-nafs) melalui pengamatan terhadap gejala-gejala yang tampak pada kepribadian atau pola pikir, sikap dan prilaku yang berasaskan pada ajaran Islam, bersumberkan pada al-Qur'an dan al-Hadith serta tradisi intelektual Islam seperti ini searah dengan kuatnya hembusan arus istilah psikologi Islam akhir-akhir ini. Sebab, batasan psikologi Islam yang dihembuskan oleh beberapa psikolog Muslim akhir-akhir ini faktanya searah dan *parallel* dengan bangunan teori jiwa al-Rāzī. Bahkan, konstruk teori jiwa al-Rāzī yang seperti itu, menurut hemat peneliti tidak saja *parallel* dengan kuatnya wacana psikologi Islam saat ini, tetapi justru telah memberikan kontribusi terhadap pondasi berdirinya bangunan psikologi Islam pada dewasa ini.

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

Konstruksi teori jiwa al-Rāzī yang seperti itu, tidak saja menginspirasi para psikolog Muslim kontemporer untuk menghadirkan aliran psikologi yang berwawaskan pada ajaran Islam, tetapi lebih daripada itu, menjadi bahan pondasi penting bagi berdirinya bangunan psikologi Islam yang hadir dewasa ini. Kenyataan ini dapat dilihat dengan mudah pada batasan psikologi Islam yang disampaikan oleh B.B. Siddiqi dan M. R. Malek. Dalam karyanya, "Islamic Psychology: Definition and Scope" dinyatakan bahwa psikologi Islam adalah psikologi yang mempelajari tentang pola pikir dan tingkah laku individu dan individu, lembaga dengan individu lain yang berdasarkan pada ajaran al-Qur'an dan al-Hadith.[171]

Selain itu, teori jiwa al-Rāzī yang paralel dengan psikologi Islam dewasa 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 psikolog modern untuk menghantarkan kesejahteraan dan kebahagian hidup. Psikologi Islam model al-Rāzī ini adalah psikologi yang berbeda sama sekali dengan psikologi yang dikenalkan oleh Negara-negara Barat. Sebab, perbedaan antara keduanya sangat tampak dalam banyak hal, termasuk didalamnya masalah sumber dan metodologinya.[172]

---

[171] B. B Siddiqi & M. R. Malek, "Islamic Psychology Definition and Scop", dalam *Psychology and Society in Islamic Perspective,* e.d. M.G. Husain (New Delhi: Institut of Objective Studies, 1996), 36-37.

[172] 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.

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

Karena kajian psikologi model al-Rāzī ini memperhatikan pada masalah-masalah yang bersifat empiris dan non empiris-metafisis, maka pengejawantahan dari teori jiwa ini juga berbeda dengan kajian jiwa yang digunakan oleh para penganut dan pengusung psikologi konvensioanl. Manifestasi dari teori jiwa al-Rāzī ini dapat dilihat dari tradisi, karakter atau kekhasan yang digunakannya dalam mengatasi permasalahan-permasalahan kejiwaan. Salah satu pola penyelesaian dan terapi yang diberikaan al-Rāzī dalam mengatasi permasalahan kejiwaan adalah dengan memberikian terapi secara intensif, baik secara mandiri maupun bantuan pihak lain.

Untuk mengatasi berbagai penyakit jiwa, al-Rāzī terlebih dahulu menyarankan agar yang bersangkutan melakukan *muḥāsabah al-nafs*. Langkah ini diperlukan bagi siapaun saja, baik mereka yang terkena penyakit jiwa atau orang yang sehat sekalipun. Jika langkah evaluasi atau *muḥāsabat al-nafs* ini bisa dilakukan dengan baik, maka yang bersangkutan akan dapat mengetahui siapa sejatinya dirinya. Selain itu, dengan cara ini dapat juga diketahui apa yang telah diperbuatnya; kesalahan, penyimpangan dan lain sebagainya yang bisa mengakibatkan jiwa kotor dan rusak. Selain menekankan perlunya evaluasi diri, al-Rāzī juga menganjurkan perlunya melakukan deteksi diri. Deteksi diri ini sejatinya hampir sama dengan *muḥāsabat al-nafs*, hanya saja, deteksi diri ini sifatnya lebih khusus dan bisa dilakukan dengan mengajukan serangkaian pertanyaan yang lebih tajam pada diri sendiri. Diteksi diri ini dimaksudkan sebagai upaya untuk mengungkap apakah yang bersangkutan benar-benar telah terjangkit penyakit jiwa atau sakit biasa.

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

Deteksi diri bisa dilakukan dengan dua pola yaitu deteksi ringan dan berat. Untuk deteksi diri yang ringan bisa dilakukan melalui beberapa pertanyaan apakah yang bersangkutan itu berilmu atau tidak. Apakah yang bersangkutan itu peragu atau tidak. Dari dua bentuk pertanyaan ini dapat disimpulkan bahwa yang bersangkutan bisa terdeteksi dari sebuah penyakit jiwa atau tidak. Setelah dilakukan deteksi ringan, menurut al-Rāzī bisa dilakukan dengan deteksi penyakit jiwa yang lebih berat, yaitu dengan mengetahui apakah yang bersangkutan memiliki dan terjangkit sifat-sifat buruk seperti; tamak, bakhil, ujub, dosa besa, kufur, bid'ah, iri hati dan dengki atau bebas dari semuanya. Setelah proses pendektesian diri ini bisa dilakukan dengan baik, maka menurut al-Rāzī bisa dilanjutkan dengan memberikan serangkaian anjuran lain yang berupa tindakan nyata.

Untuk mengatasi penyakit jiwa seperti yang telah disebutkan itu, al-Rāzī mengatasinya dengan dua pola terapi, *pertama*, dengan mengetahui asal mula atau sumber penyakit jiwa itu sendiri. Menurut al-Rāzī, sumber penyakit jiwa yang berat itu berasal dari tiga pintu utama yaitu; keinginan atau shahwat, kemarahan atau emosi dan dari birahi/hawa nafsu atau *al-hawā*.[173] Obat untuk menyingkirkan atau menutup pintu masuknya penyakit jiwa itu yang bersangkutan dianjurkan untuk membaca dan mengamalkan bacaan *bismillāhirraḥimānirraḥīm* secara baik dan benar setiap saat. Dalam lafadz tersebut terkandung makna tiga nama Allah yaitu; *Allah, al-Raḥman* dan *al-Raḥim*. Barang siapa yang membiasakan diri membaca dan mengetahui dengan benar ayat pertama surat al-Fatihah ini dengan

[173] al-Rāzī, *Tafsir al-Kabir au Mafatih al-Ghaib,* al-Mujalad al-Awwal, 236-238.

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

penuh pemahaman, penghayatan dan keihlasan, maka yang bersangkutan akan terbebas dari segala penyakit. Selain itu, kata al-Rāzī, jika seseorang terperangkap oleh tipu daya shaitan melalui tiga pintu masuknya penyakit jiwa itu, maka hendaknya membaca, mengetahui, memahami dan mengamalkan surat *al-Nās*. Jika terapi ini semua bisa dilakukan dengan baik dan benar diyakini pintu masuknya penyakit jiwa bisa tertutup.

Cara kedua, untuk terapi penyakit jiwa yang berat, al-Rāzī menganjurkan agar yang bersangkutan mampu memberikan terapi sesuai dengan jenis penyakitnya. Bagi orang yang terkena penyakit tama dan bakhil, al-Rāzī menyarankan agar yang sakit mengetahui Allah sebagai *rabbi al-ʿalamīn,* sebagai yang memelihara alam beserta isinya. Jika lafadz ini diketahui maknanya secara benar dan menghayatinya secara mendalam maka ia akan terbebaskan dari penyakit tersebut. Untuk penyakit dosa besar dan ujub, al-Rāzī menyarankan agar yang berangkutan mengetahui makna, *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn*. Jika seseorang telah mengetahui dengan sebenar-benarnya bahwa hanya Allah semata sebagai Dzat yang wajib disembah, maka dia tidak akan lagi melakukan dosa besar semacam syirik, selajuntnya jika yang bersangkutan menghetahui bahwa hanya kepadaNya makhluq itu meminta pertolongan, maka dia sejatinya tidak pantas lagi untuk bersikap sombong.

Bagi seseorang yang terjangkit penyakit kufur, al-Rāzī menyarankan agar yang bersangkutan selalu memohon petunjuk kepadaNya sehingga dapat mengetahui *sirāt al-mustaqīm* atau jalan yang lurus. Adapun untuk mengatasi perbuatan bid'ah, al-Rāzī menyarankan agar yang besangkutan meneladani

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

sifatnya para *auliya al-shalihin* seperti Abu Bakar al-Siddiq. Sebab mereka itulah yang disebut dalam surat al-Fatihah *ghairi al-maghḍūb alihim walā al-ẓālin*. Dan untuk terapi penyakit jiwa yang paling berat yaitu iri hati dan dengki, al-Rāzī menyarankan agar yang bersangkutan mengamalkan surat al-Fatihah secara utuh dan sempurna.

Itulah beberapa tahap, langkah, strategi dan syarat yang dilakukan al-Rāzī untuk mengatasi berbagai penyakit jiwa, baik yang ringan maupun yang berat. Jika kebiasaan itu bisa dilakukan dengan baik dan benar, maka yang bersangkutan diyakini bisa terbebas dari penyakit jiwa. Kendati demikian, masih diperlukan lagi beberapa langkah dan tahapan lain yang bisa menghantarkan seseorang meraih jiwa yang sehat yaitu jiwa yang tenang, bersih dan bahagia. Tahapan dan cara itu antara lain dengan berusaha mengendalikan dan mensucikan diri. Jika kedua langkah ini bisa dilakasnakan dengan baik sebagai penyempurna langkah-langkah sebelumnya, maka jiwa akan bersih dan sehat dan jika jiwa bersih dan sehat maka akan bisa tenang dan selanjutnya akan sampai pada *ma'rifatullāh*, atau sampai kepada kebahagiaan yang paling tinggi.

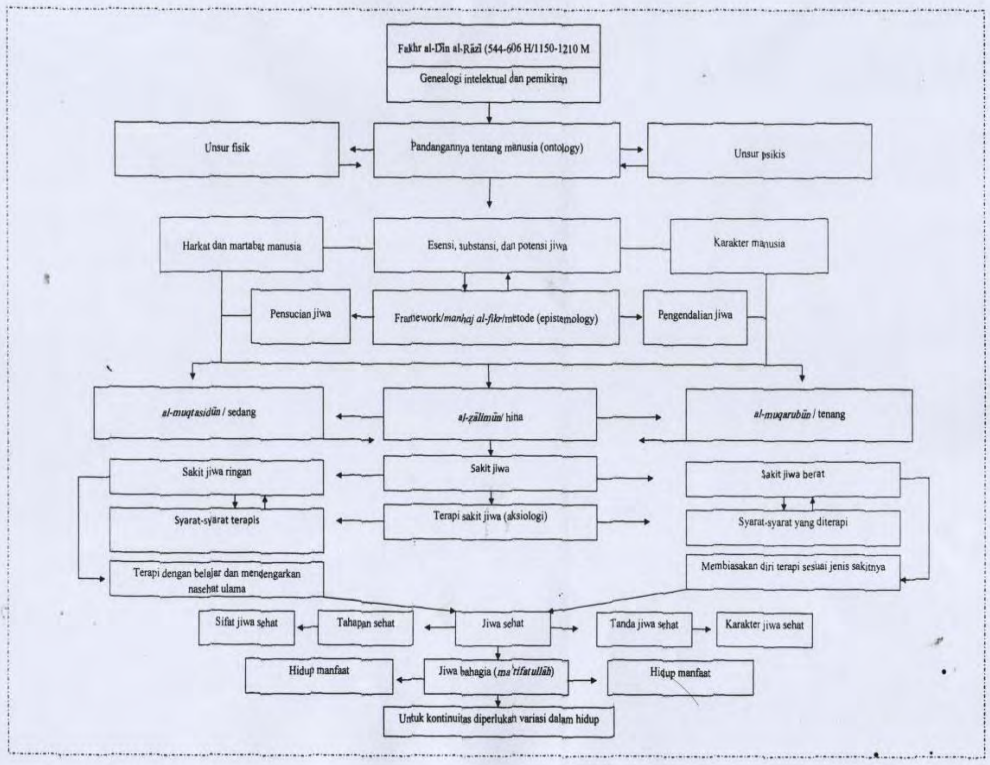
Dengan memperhatikan *pertama*, genealogi pemikiran jiwa al-Razi, esensi, substansi, dan potensi jiwa sebagaimana diuraikan di atas dipengaruhi oleh filsafat Ibn Sina pada satu sisi. Kemudian *kedua,* upaya al-Rāzī menggapai jiwa yang bersih, sehat, kuat, bermartabat, sehinga bisa tenang, dan akhirnya sampai pada kebahagiaan yang tertinggi yaitu *ma'rifatullāh* juga tidak dapat dipisahkan dari pengaruh tasawuf al-Ghazali pada sisi lain, maka dapat dinyatakan di sini bahwa proses pencapaian *ma'rifatullāh* dalam teori jiwa al-

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

Rāzī itu, tidak dapat dipisahkan dari kemampuannya mengkombinasikan filsafat Ibn Sina tentang esensi jiwanya dan tasawuf al-Ghazali. Dengan kata lain, secara aksiologis teori jiwa al-Rāzī di samping memberikan kontribusi terhadap pengembangan ilmu pengetahuan, juga dapat menghantarkan pada kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Agar kebahagiaan itu tidak segera hilang dan terus berada padanya diperlukan upaya kontinuitas dan variasi dalam hidup. Untuk membantu memahami teori jiwa perspektif al-Rāzī (studi model pemikiran psikologi Islam), perhatikan gambar 5. 3, dan 5. 4, berikut ini.

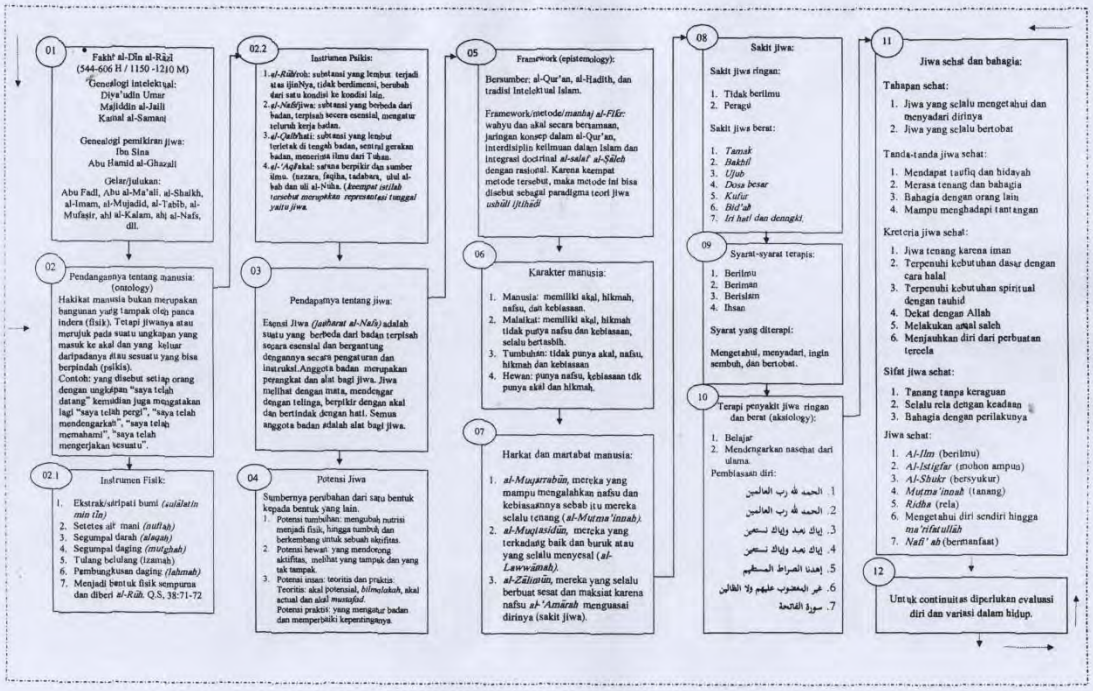
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Teori Jiwa Perspektif Fakhr al-Dīn al-Rāzī
(Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)
Gambar. 5, 3



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

Teori Jiwa Perspektif Fakhr al-Dīn al-Rāzī
(Studi Model Pemikiran Psikologi Islam)
Gambar. 5, 4



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