

ORIENTASI PEMIKIRAN PSIKOLOGI ISLAM PERSPEKTIF HISTORIS

Sri Haryanto

Early Childhood Islamic Education Study Program, Universitas Sains Al

Quran, Wonosobo, Indonesia

e-mail: sriharyanto@unsiq.ac.id

Z Sukawi

Universitas Sains Al Qur'an, Wonosobo, Indonesia

e-mail: zsukawi@unsiq.ac.id

Abstrak:

Penelitian ini akan menelaah pokok-pokok pemikiran psikologi yang dikemukakan para ilmuwan muslim pada abad pertengahan, yang hingga hari ini menjadi ajuan bagi telaah dan kajian tentang konsep psikologi dalam Islam. Psikologi Islam sejatinya adalah corak psikologi yang mencoba merumuskan asas-asas kejiwaan manusia dari sumber utama Islam (al-Qur'an). Psikologi Islam dalam kajiannya berbeda dengan psikologi barat modern, yang mengkaji manusia sebatas pada dimensi fisik, psikis dan sosio-kultural. Psikologi Islam selain menelaah tiga dimensi manusia diatas, juga menelaah dimensi spiritual manusia, yang selama ini belum tersentuh dalam telaah psikologi modern. Psikologi Islam bersumber dari Al-Qur'an yang dalam perkembangannya banyak dikaji oleh ilmuwan muslim daianatranya Abu Zaid, al-Kindi, al-Farabi, Miskawih, Ibnu Sina, al-Ghazali dan lain-lain. Pemikiran ilmuwan muslim tentang psikologi ini hingga sekarang masih menjadi ajuan kajian psikologi Islam.

Kata Kunci: psikologi Islam, intelektual muslim

Abstract:

This research will examine the points of psychological thought put forward by Muslim scientists in the Middle Ages, which to this day become an adjudication for the study and study of the concept of psychology in Islam. Islamic psychology is a pattern of psychology that tries to formulate the principles of human psychology from the main source of Islam (the Qur'an). Islamic psychology in its study is different from modern western psychology, which studies humans limited to the physical, psychic, and socio-cultural dimensions. Islamic psychology in addition to studying the three dimensions of man above also examines the spiritual dimension of man, which has not been touched in the study of modern psychology. Islamic psychology comes from the Qur'an which in its development was studied by Muslim scientists from Abu Zaid, al-

Kindi, al-Farabi, Miskawih, Ibn Sina, al-Ghazali and others. The thought of Muslim scientists about psychology is still an adjudication of Islamic psychology studies.

Keywords: Islamic psychology, Muslim intellectuals

Pendahuluan

Psikologi Islam sejatinya adalah corak psikologi yang mencoba merumuskan asas-asas kejiwaan manusia dari sumber utama Islam (al-Qur'an). Psikologi Islam tidak hanya mendiskripsikan apa, siapa dan bagaimana manusia, tetapi juga memperkenalkan dan mendorong pelaksanaan tugas-tugas yang diemban manusia (Muchsin, 2006:28). Manusia dalam psikologi Islam dipandang sebagai *abdullah* (hamba Allah) dan khalifah Tuhan dimuka yang mempunyai tanggung jawab untuk mengadakan pengabdian, penjagaan dan pemeliharaan terhadap alam.

Psikologi Islam dalam kajiannya berbeda dengan psikologi barat modern, yang mengkaji manusia sebatas pada tiga dimensi, yakni fisik, psikis dan sosio-kultural, disamping tiga dimensi diatas psikologi Islam juga mengkaji dan menelaah dimensi spiritual manusia, dimensi manusia selama ini belum tersentuh dalam telaah psikologi modern. (Achmad Mubarak, 2000:267). Dimensi spiritual ini merupakan "titik sentral" kajian psikologi Islam. Dimensi ini merupakan sumber dari kualitas diri dan hidup manusia. Sebuah dimensi manusia yang tidak tergoncang meski pemiliknya sakit. (Lalu Muchsin, 2008:28).

Dalam konteks historis terdapat referensi Qur'ani yang relevan dengan kajian psikologi Islam, kisah dua putra Adam as, adalah salah satu contohnya. Dimana Qabil melakukan pembunuhan atas Habil. (QS. Al-Maidah/5:30-31), kajian pembunuhan qabil atas habil ini menunjukkan adanya dorongan psikologis menyimpang, yakni pengaruh atau dampak kecemburuan berlebihan menyebabkan qabil membunuh habil. Perkembangan psikologi islam selanjutnya terjadi pada abad pertengahan. Cukup banyak ilmuwan muslim yang pemikirannya bertalian dengan psikologi seperti Abu Zaid (850-934), al-Kindi (801-866), al-Farabi (870-950), Miskawih (940-1030), Ibnu Sina (980-1037), dan al-Ghazali (1058-1111).

Perkembangan psikologi Islam selanjutnya diawali dengan diselenggarakannya symposium internasional Psikologi di Riyadh pada tahun 1978. Symposium yang dilatarbelakangi ditutupnya fakultas psikologi di sperguruan tinggi di Arab Saudi. Symposium pertama ini menelaah secara kritis teori psikologi modern yang dipandang menyesatkan aqidah umat Islam. Di Indonesia, berkembangnya pemikiran psikologi Islam diawali dengan terbitnya

karya-karya dari Djamaluddin Ancok, Fuad Nashari Suroso (1994), Hanna Djumhana Bastaman (1995), Zuardin Azzaino (1990) dan lain-lain. Karya-karya inilah yang menjadi kerangka rujukan dan pengembangan teori-teori psikologi Islam.

Berdasar pada urian diatas, penelitian ini akan mencoba menelaah dengan lebih mendalam tentang orientasi pemikiran psikologi yang dikemukakan para ilmuwan muslim pada abad pertengahan, yang hingga hari ini menjadi ajuan bagi telaah dan kajian tentang konsep psikologi dalam Islam.

Metode

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Penelitian yang dilakukan dengan cara mengumpulkan informasi (data) dari literatur yang relevan dengan obyek yang sedang diteliti (Arikunto,2002:309). Metode ini bertujuan untuk menghimpun data dan fakta serta pengembangan konsep, yang dilakukan dalam tiga tahapan, yakni pra-lapangan, lapangan dan analisis intensif. Pengumpulan data penelitian ini dilakukan dengan *library research* (studi pustaka), yakni mengumpulkan dan mengutip pendapat pakar (ilmuwan) dari buku dan jurnal yang berkaitan dengan dengan masalah yang sedang diteliti. Data dan informasi yang telah terkumpul selanjutnya akan penulis analisis dengan pendekatan hermeneutika, hermeneutika digunakan untuk untuk menelaah, menganalisis dan memahami makna serta menampakkan nilai terkandung dalam sebuah teks (literatur). Pendekatan hermeneutika yang digunakan adalah teori Schleiermacher yang menyatakan hermeneutika sebagai “*the art avoiding to misunderstandings,*” yakni “seni berpikir” atau “seni menjelaskan” sesuatu yang belum dipahami, menjadi sesuatu yang dapat dipahami, (Lawrence K. Schmidt, 2006:10).

Hasil dan Pembahasan

1. Kontribusi Pemikiran Psikologi Al-Kindi

Abu Yusuf Ya'kub bin Ishaq bin Shabah bin Imran bin Al-Asy'ats bin Qais al-Kindi, dikenal al-Kindi lahir di Kufah (185 H/801 M). (Syarif (*ed*), 1985:11). Al-Kindi adalah salah satu filosof muslim pertama yang menelaah “tidur dan mimpi.” Dalam “filsafat pertama” al-Kindi telah mengkaji tentang fungsi-fungsi jiwa dan mekanisme kerja pikiran (Karsidi Diningrat, 1996: 16).

Dalam pandangan al-Kindi, jiwa manusia itu sederhana, tersusun mulia, dan sempurna, dimana substansinya bersumber dari Tuhan, seperti halnya cahaya yang bersumber dari matahari. Jiwa menurut al-Kindi memiliki wujud yang berbeda dari badan, (Karnal Al-Yazijy, 1963:76-77). Jiwa manusia itu

bersifat abadi yang tidak akan mengalami kerusakan. Jiwa yang berpisah dari jasad (badan), akan pergi ke alam kebenaran (“*al- ‘alam al-haq*”) yang berada dalam pancaran cahaya Ilahi, sangat dekat dan dapat menatap Tuhan. Inilah kebahagiaan sejati yang akan dirasakan oleh jiwa-jiwa yang bersih dan suci. Sedang jiwa yang kotor ketika berpisah dengan badan tidak langsung masuk ke alam kebenaran, namun jiwa akan mengembara dalam waktu tertentu untuk membersihkan diri (Harun Nasution,1978:18).

Selanjutnya al-Kindi mengatakan, jika jiwa manusia menyimpan tiga daya, yakni (1). daya berpikir (“*al-quwwah al- ‘aqliyah*”), (2). daya marah (“*al-quwwah al-ghadhabiyah*”), dan (3). daya syahwat (“*al-quwwah al-syahwaniyah*”). Daya berpikir disebut akal yang dalam perspektif al-Kindi terdiri dari tiga tingkatan yakni, (1) Akal potensial (“*al-quwwah*”); (2) Akal aktual (“*al-fi’i*”); dan (3) akal tingkat kedua dari aktualis (“*al- ‘ql al-tsany*”). (Aly Syami Al-Nasysyar, 1967:359). Akal potensial tidak dapat berubah menjadi akal aktual, jika tidak ada kekuatan dari luar jiwa manusia. Sementara akal aktualis (“*al- ‘aql al-ladzi bi al-fi’I abadan*”) adalah akal pertama yang selamanya dalam aktualitas. Ia merupakan species, yang membuat akal potensial menjadi akal actual. Akal aktualis ini berbeda dengan akal potensial.

2. Kontribusi Pemikiran Psikologi Abu Zayd

Abu Zaid ibn Sahl al-Balkhi (850-934 H) atau yang lebih dikenal dengan al- Abu Zayd adalah seorang dokter dan ahli di bidang neurosains. Beliau dilahirkan di Shamistiyah, Balkh, Khurasan. Abu Zayd adalah intelektual muslim yang pertama memperkenalkan studi saintifik terhadap anatomi, fisiologi, biokimia, atau biologi molekuler jaringan saraf (*neuroscience*) (Taufik Pasiak,2012:132). Aminul Wathon, (2016:285), menyebut *neurosains* adalah ilmu yang mempelajari otak dan fungsi-fungsi saraf manusia.

Salah satu karya Abu Zayd yang bertalian dengan psikologi berjudul, “*Masalih al Abdan wa al Anfus*” buku ini menjelaskan keterkaitan antara jiwa (psikis) dan raga (fisik), sekaligus mengkritik praktik medis (kedokteran) yang pada saat itu lebih menekankan pada pengobatan fisik (Agus Abdul Rahman,2017:60). Abu Zaid memandang bahwa hakikat manusia terdiri atas jiwa dan raga, karenanya apabila tubuh seseorang mengalami sakit, maka akan berefek pada jiwa yang akan kehilangan kemampuan kognitif, namun jika jiwa yang sakit, maka tubuh tidak dapat menemukan arti dan kebahagiaan dalam hidup. Kontribusi Abu Zaid dalam bidang psikologi cukup besar, diantaranya beliau menggagas konsep kesehatan mental dan penyakit mental, psikologi medis (*cognitive and medical psychology*) (Robert L., Solso, dkk. 2008:2), beliau juga sebagai pencetus terapi kognitif (*cognitive therapy*), pelopor yang membedakan penyakit saraf (*neuroris*) dan penyakit mental (*psikosis*).

3. Kontribusi Pemikiran Psikologi al-Farabi

Abu Nashr Muhamad ibn Muhammad ibn Tarkhan al-Farabi dijuluki sebagai “*al-mu'allim al-tsani*” (guru kedua) filsafat. (Majid Fahry,1983: 109). Haque (2004) dalam Agus Abdul Rahman menyebut Al-Farabi sebagai ahli psikologi sosial, karena ia orang pertama yang menyatakan manusia memiliki kecenderungan bawaan untuk selalu bersama dengan orang lain, dan kesempurnaan manusia akan tercapai jika ia hidup bersama dengan orang lain. (Agus Abdul Rahman, 2017:55).

Dalam pandangan al-Farabi eksistensi jiwa manusia bersamayam dalam tubuh yang darinya memancar akal X, akal ini memancar bumi, roh, udara, api dan tanah (T. J. De Boer, 1967:107). Pemikiran inilah yang dikenal dengan teori emanasi, teori tentang keluarnya suatu wujud “*mumkin*” (alam makhluk) dari Dzat yang “*wajibul wujud*” (Tuhan). Teori emanasi al-Farabi ini disebut juga teori “urut-urutan wujud atau hierarki wujud.” Teori emanasi menyatakan bahwa Tuhan adalah wujud I dengan pemikiran itu timbul wujud II, wujud kedua berpikir tentang wujud pertama memunculkan wujud III, terus berlangsung hingga akal X, setelahnya tidak memancarkan lagi akal-akal selanjutnya, yang disebabkan kekuatannya sudah mulai melemah. (Harun Nasution, 1978:27)

Pandangan al-Farabi mengenai jiwa tidak terlepas dari pengaruh gurunya Plato dan Aristoteles. Ia melakukan sintesa pendapat Plato yang menyatakan jiwa berbeda dengan tubuh dan sebagai substansi rohani, dan pendapat Aristoteles yang mengatakan, jiwa adalah bentuk (bagian) tubuh. (Paul Edwards (ed.), 1972:48). Al-Farabi menggabungkan teori substansi Plato dan teori bentuk Aristoteles, kemudian disimpulkan bahwa jiwa manusia berupa substansi-bentuk. Substansi dalam dirinya dan bentuk dalam kaitanya dengan fisik (tubuh). (Ibrahim Madkoer,1980:7).

Dalam Kitab “*Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah*”, al-Farabi memberi keterangan lima jiwa manusia, **Pertama**, daya vegetatif (*al-quwwat al-ghâdzīyah*), yakni kemampuan atau daya yang menjadikan manusia dapat tumbuh dan berkembang, **Kedua**, daya mengindera (*al-quwwah al-hâssah*), adalah daya atau kemampuan yang menjadikan manusia mampu menerima rangsangan dari luar, daya ini menjadikan manusia dapat mengecap, membau, mendengar, dan melihat. **Ketiga**, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), adalah kemampuan yang menjadikan manusia memiliki kesan terhadap obyek tertentu, meskipun objek tersebut diluar jangkauan indera. **Keempat**, daya berpikir (*al-quwwat al-nâthiqah*), yakni kemampuan yang menjadikan manusia memahami suatu obyek, sehingga dapat membedakan obyek yang satu dengan obyek yang lain. Daya ini juga memungkinkan manusia dapat menguasai ilmu

pengetahuan dan seni; *Kelima*, daya rasa (*al-quwwah al-tarwi'iyah*), adalah kemampuan yang menjadikan manusia memiliki kesan dengan yang dirasakannya, seperti rasa suka atau tidak suka (Farabi, 1985: 164-170).

Al-Farabi menyebut manusia sebagai “binatang rasional” atau “*al-hayawân al-nâthiq*”, yang memiliki keunggulan dibanding makhluk jenis lain. Manusia memiliki dominasi atas makhluk lain sebab ia memiliki intelegensi (“*nuthq*”) dan kemauan (“*irâdah*”), dimana keduanya merupakan daya yang hanya dimiliki manusia (Al-Farabi, tt:91). Sedang terkait dengan cara mendapatkan ilmu dan pengetahuan, al-Farabi berpandangan jika pengetahuan akan didapatkan manusia melalui tiga daya, yakni indera (“*al-quwwah al-hassah*”), imajinasi (“*al-quwwah al-mutakhayyilah*”), dan daya pikir (“*al-quwwah al-nâthiqah*”), daya-daya ini disebut sebagai indera eksternal, internal dan intelek (Ghalab, tt:233, Qumair, 1986:22). Pembedaan tiga indera ini sesuai dengan struktur tri tunggal “ragawi-jiwa-ruhani” dalam alam kosmos, yang merupakan sarana mendapatkan wawasan dan ilmu pengetahuan.

4. Kontribusi Pemikiran Psikologi Ibnu Miskawih

Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ya'qub Ibnu Miskawaih, beiau wafat di Isfahan tahun 412H/1030M (Abuddin Nata, 2003:5). Miskawaih hidup pada masa Dinasti Buwaihi (320-450H). Dalam pandangan Ibnu Miskawaih jiwa adalah “*jauhar rohani*” yang tidak akan mengalami kehancuran yang disebabkan rusaknya (kematian) jism. Jiwa manusia merupakan kesatuan yang tidak terbagi, jiwa akan hidup selamanya, tidak dapat Indra, karena jiwa bukan *jism*, maupun bagian *jism*. (Ibn Miskawaih, 2011:237).

Miskawaih dalam “*Tahdzib al-Akhlaq*” berpendapat daya-daya jiwa manusia yang bekerja secara harmonis dengan merujuk pada akal dapat melahirkan perbuatan moral yang berdampak positif bagi kehidupan manusia itu sendiri. Ia juga menyebutkan kualitas-kualitas jiwa manusia, ada jiwa yang rendah disebut “*al-nafs al-bahimiyyah*” jiwa ini memiliki karakter ujub, sombong, penipu dan takabur, kemudian ada pula jiwa cerdas atau “*an-nafs an-nathiqah*” jiwa ini memiliki sifat adil, pemberani, pemurah, jujur, penuh cinta dan kasih sayang (Ahmad Daudy, 1986:61). Selain “*Tahdzib al-Akhlaq*” Miskawih juga melahirkan karya-karya yang monumental yang berkontribusi besar dalam keilmuan Islam, seperti, “*al-Fauz al-Ashgar*,” “*As-Sa'adah*” (akhlak dan politik), dalam bentuk manuskrip diantaranya adalah “*Risalah fi al-Ladzzat wa al-Alam fi Jauhar an-Nafs*,” “*Ajwibah wa As'ilah fi an-Nafs wa al-'Aql*” dan “*Thaharah an-Nafs*.”

5. Kontribusi Pemikiran Psikologi Ibnu Sina

Ibnu Sina, yang nama lengkapnya adalah Abu Ali al-Husain Abdullah Ibn Hasan Ibn Ali Ibnu Sina, di dunia Barat lebih populer “Avicenna” lahir di

Asyahnahn, Persia. Ibn Sina adalah filosof muslim sekaligus ahli bidang kedokteran, yang telah memberikan sumbangan besar dalam pengembangan kajian psikologi Islam. Ibnu Sina dalam “*asy-Syifa*” telah mengulas perihal eksistensi jiwa, hubungan antara jasmani dan ruhani, persepsi dan sensasi. Ia juga menerangkan perihal emosi manusia.

Tentang Jiwa, Ibnu Sina membaginya menjadi tiga, yakni jiwa tumbuhan (“*al-nafs al-nabâtiyyah*”), Jiwa binatang (“*al-nafs al-hawaniyyah*”), dan Jiwa manusia (“*al-nafs al-nâtiqah*”). (Harun Nasution, 1978:35-36). Ibnu Sina berpendapat jiwa merupakan substansi mandiri, terpisah dari raga dan sebagai esensi manusia. (Agus Abdul Rahman, 2017:62). Artinya, jiwa dalam pandangan Ibnu Sina merupakan suatu eksistensi yang bersifat *immateri* (ruhani), tidak tersusun dari materi sebagaimana jasad. Untuk mendukung pendiriannya ini Ibn Sina mengemukakan empat dalil,

Pertama, dalil “alam kejiwaan” atau “natural psychology” adalah argumentasi yang berpijak pada perlawanan terhadap gerak natural bahwa dalam gerak, terdapat suatu gerakan yang melawan sunatullah (hukum alam). Gerak ini memerlukan penggerak yang melebihi benda yang bergerak yakni “*nafs*.” (Fakhuri,1958:180).

Kedua, dalil “aku dan kesatuan gejala kejiwaan” dalil ini menyatakan, pemilikan dengan formulasi “ku” ketika suatu aktivitas terjadi, membuktikan bahwa “aku”, “ku” atau “pribadi” bukan peristiwanya melainkan adalah kekuatan “*nafs*” yang dimiliki. Dalil ini menegaskan perasaan dan aktivitas manusia sangatlah beragam, dan bahkan bertentangan, misalnya “sedih-senang” “cinta dan benci” dapat dialami oleh satu diri. Hal ini dapat terjadi jika dalam diri tersebut terdapat suatu pengikat yakni “*nafs*”. (Ghallab, tt: 248).

Ketiga, dalil “kelangsungan” atau “istimrar” dalil yang menyatakan jika jiwa itu berbeda dengan jasad. Jasad dapat mengalami perubahan, sementara jiwa tidak akan mengalami perubahan (A.F.Ahwani,1952:183-184).

Keempat, dalil “orang terbang” dalil yang menyatakan ketika seseorang yang berada di angkasa dengan mata dan telinga tertutup, sehingga ia tidak mengetahui dan merasakan apapun, tetapi ia akan tetap yakin dengan eksistensi dirinya, ini membuktikan “wujud jiwa itu berbeda dengan jasad” (Fakhuri,1958:180-181).

6. Kontribusi Pemikiran Psikologi Al-Ghazali

Al-Ghazali adalah Ilmuwan muslim yang karya-karyanya banyak mengkaji tentang konsep manusia. Al-Ghazali juga memainkan peranan penting dalam perkembangan psikologi Islam. Abdul Hamid seorang psikologi dari Universitas Raja Abdul Aziz mengatakan, bahwa yang pertama kali

menamai cabang ilmu psikologi sebagai ilmu yang mengkaji perilaku (*behavior*) adalah al-Ghazali. (Karsidi Diningrat,1996:16).

Dalam pandangan al-Ghazali, manusia itu terdiri dari dua substansi, yakni substansi berdimensi (*jism*) dan substansi berkemampuan merasa, bergerak dengan kemajuan (*nafs*). *Nafs* adalah substansi yang tidak bertempat dan berdiri sendiri. *Nafs* ini memiliki dua tingkatan “*al-nafs al-nabatiyyat*” (jiwa vegetatif) dan “*al-nafs al-hayawaniyyat*” (jiwa sensitif). (Al-Ghazali, 1968:27-29). Sedang *jism* merupakan bagian terluar dan paling tidak sempurna dalam struktur diri manusia, *jism* ini terdiri atas unsur material sehingga komposisinya dapat mengalami kerusakan, oleh karenanya *jism* tidak mempunyai daya, Ia hanya mempunyai “*mabda’ thabi’i*” atau prinsip alamiah (Al-Ghazali, 1968:26).

Terkait hubungan antara jiwa dan raga al-Ghazali berpendapat, bahwa badan hanya sebatas alat, sedang jiwa sebagai pemegang inisiatif, memiliki kemampuan dan bertujuan. Badan tanpa jiwa tidak berfungsi apa-apa, karena ia tidak mempunyai tujuan, badan hanyalah alat bagi jiwa untuk mencapai tujuan, karena itu jiwalah yang nanti akan menikmati dan merasakan bahagia atau sengsaranya di akhirat. Menurut al-ghazali, hubungan antara *jism* dan *ruh* (badan-jiwa) ini ibaratkan hubungan antara kuda dan penunggang kuda, pemegang inisiatif adalah penunggang kuda bukan kudanya. Kuda hanya alat mencapai tujuan. (Al-Ghazali, 1964:338).

Kemudian dengan berdasar pada tahapan penciptaan manusia, al-Ghazali berpendapat jika manusia adalah rangkaian utuh antara komponen materi dan immateri. Komponen material yakni “tanah” dan komponen immateri adalah “ruh” yang ditiupkan Allah. (Samsul Nizar,2002:16). Kesatuan ini menunjukkan jika pada satu sisi manusia sama dengan dunia diluar dirinya, disisi berbeda manusia memiliki kemampuan untuk mengelola dan mengatasi dunia diluar dirinya.

7. Kontribusi Pemikiran Psikologi Ar-Razi

Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin Husain bin Hasan bin Ali Attamimi, al-Bakhri ath-Thabaristani al-Razi, dikenal dengan Ibnu Al-Khatib Al-Syafii. Beliau adalah ulama besar yang menguasai berbagai keilmuan. Pemikiran ar-Razi yang bertalian dengan psikologi terurai dalam tiga karyanya besarnya yakni “*al-Tafsir al-Kabir*”, “*al-Nafs wa al-Ruh wa Syarh Quwahuma*” dan *magnum opus* yang berjudul “*al-Matalib al-’Aliyah fi al-’ilm al-Ilahi*” (Abdul Halim, 2006:320)

Dalam pandangan ar-Razi, Jiwa manusia memiliki tiga tingkat, tingkat pertama adalah jiwa yang menghadap ke alam Ilahi (“*al-sabiqun, al-muqarrabun*”). Tingkat kedua adalah tingkat pertengahan (“*ashab al-maymanah, al-muqtasidun*”), dan tingkat paling rendah adalah jiwa yang hamya sibuk

mencari kesenangan duniawi (“*ashab al-shimal, al-dhalimun*”). Dalam kitab *ath-Thibb ar-Ruhani*, Ar-Razi mengungkapkan tiga jenis jiwa, yakni: (1). Jiwa rasional dan bersifat ilahiah atau “*An-Nafs an-Nathiqah al Ilahiyah*”, (2). Jiwa emosional yang bersifat kehewanatan atau “*An-Nafs al-Ghadabiyah wa al-Hayawaniyah*” dan (3). jiwa vegetatif yang bersifat tumbuhan atau “*An-Nafs an Nabatiyah wa an-Namiyah wa as-Syahwaniyah*” (Utsman Najati, 2001:43).

Selanjutnya al-Razi menggambarkan jiwa sebagai substansi yang berbeda dengan tubuh, yang secara esensial jiwa terpisah dengan tubuh, namun jiwa terhubung dengan tubuh melalui kerja nafs. Ia mengatakan, “*dzat al-nafs jawhar mughayir laha mufariq ‘anha bi al-dhat muta’alliq biha tasarruf wa al-tadbir*”

Kesimpulan

Psikologi Islam dalam kajiannya berbeda dengan psikologi barat modern, yang mengkaji manusia sebatas pada tiga dimensi, yakni fisik, psikis dan sosio-kultural, disamping tiga dimensi diatas psikologi Islam juga mengkaji dan menelaah dimensi spiritual manusia, dimensi manusia selama ini belum tersentuh dalam telaah psikologi modern. Dalam konteks historis terdapat referensi Qur’ani yang relevan dengan kajian psikologi Islam, kisah dua putra Adam as, adalah salah satu contohnya. Dimana Qabil melakukan pembunuhan atas Habil yang menunjukkan adanya dorongan psikologis menyimpang, yakni dampak kecemburuan berlebihan menyebabkan Qabil membunuh Habil. Perkembangan pemikiran Psikologi Islam selanjutnya terjadi pada abad pertengahan yang dilakukan para ilmuwan muslim seperti Abu Zaid (850-934), al-Kindi (801-866), al-Farabi (870-950), Miskawih (940-1030), Ibnu Sina (980-1037), dan al-Ghazali (1058-1111).

Daftar Pustaka

Reference

- Abdul Halim, Mani’, *Metodologi Tafsir*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h.320
- Ahwani, A.F. (1952). *Risalat fi Ma’rifat al-Nafs al-Natiqat wa Ahwaliha*. Kairo: Dar al-Ma’arif.
- Al-Farabi, (1985). *Mabâdi’ Arâ’ Ahl al-Madînah al-Fâdlilah*, Oxford: Clarendon Press
- Al-Ghazali. (1964). *Mizan al- ‘Amal*, Kairo: Dar al-Ma’arif
- Al-Ghazali. (1986). *Ma’arij al-Quds*, Kairo: Maktab al-Jundi

- Aminul, Wathon. (2016) "Neurosains dalam Pendidikan" Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan dan Teknologi Volume 14, Nomor 1, Maret 2016
- Arikunto, Suharsimi. (2002). *Prosedur penelitian: Suatu pendekatan praktik*, Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Bakar, Osman. (1997). *Osman Bakar, Hirarkhi Ilmu, alih bahasa, Purwanto, Bandung, Mizan*
- Daudy, Ahmad. (1986). *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang
- De Boer. T. J. (1967). *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publication Inc
- Diningrat, Karsidi. (1996). *Psikologi dan Masyarakat dalam perspektif Islam*, Bandung: Pustaka
- Edwards, Paul (ed.), (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*, Jilid VI (New York: Macmillan Publishing Co. Press, 1972
- Fahry, Majid. (1983). *History of Islamic Philosophy*, New York: Culombia University Press
- Faizah dan Lalu Muchsin Effendi. (2006). *Psikologi dakwah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group
- Fakhuri, Hana al dan Khalil al-Jarr, (1958). *Tarikh al-Falsafat al- 'Arabiyah*, (Beirut: Dar al-Ma'arif
- Ghallab, Muhammad. (tt). *al-Ma'rifat 'ind Mufakkir al-Muslimin*, Mesir: Dar al-Jail
- Ibrahim, Madkour, (1980) *International Journal of Middle East Studies* Vol. 11, No. 4 (Jul. 1980), Cambridge University Press
- Karnal Al-Yazijy. (1963). *Al-Nushus Al-Falsafiyah Al-Muyassarah*, Beirut: Dar Al- 'ilm li al-Malayin
- M. Ghalab. (tt). *Alma`rifah `ind Mufakkirî al-Muslimîn*, Mesir: Dar al-Misriyah
- Miskawaih. (2011). *Tahzib al-Akhlaq*, Beirut: Mansyurat al-Jamal
- Mubarok, Achmad. (2000). *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Narulita, Sari. (2015). "Psikologi Islam Kontemporer" *Jurnal Studi Al-Qur'an*; Vol. 11 No. 1, Tahun. 2015, Universitas Negeri Jakarta
- Nasution. Harun. (1978). *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang
- Nata, Abuddin. (2003). *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada

- Nizar, Samsul. (2002). *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002
- Pasiak, Taufik. (2012). *Tuhan dalam otak manusia: mewujudkan kesehatan spiritual berdasarkan*. Bandung: Mizan.
- Qumair, Yuhana. (1982). *Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbî*, Beirut: Dar al-Masyriq
- Rahman, Agus Abdul. (2017). *Sejarah Psikologi dari Klasik Hingga Modern*, Depok: Raja Grafindo Persada
- Salahuddin, Rahmad. (2020). “Kerangka Epistemology Ilmu Dalam Psikologi (Islam the Epistemological Framework for Science in Islamic Psychology)”, *Journal of Islamic and Muhammadiyah Study* | February 2020 | Volume 1 | Issue 1
- Schmidt, Lawrence K. (2006). *Understanding Hermeneutics*, Durham: Acumen, 200), hlm.10.
- Setiadi, Elly M. & Usman Kolip. (2011). *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Kencana
- Solso, Robert L., dkk. (2008). *Psikologi Kognitif*. Terj. Mikael Rahardanto dan Kristianto Batuadji. Jakarta: Penerbit Erlangga
- Sudarsono, *Filsafat Islam* (Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 1997), h. 43-44
- Syarif. M.M. (ed), (1985). *Para Filosof Muslim*, Terj. Bandung: Mizan
- Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayat, 2002), h. 43
- Yudiani, Erma. (2013). “Pengantar Psikologi Islam”, dalam *JIA*, Nomor 2/Th.XIV, Desember 2013
- Zar, Sirajuddin. (2012). *Filsafat Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada