

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

Amirudin<sup>1</sup>

[amirudin.080477@gmail.com](mailto:amirudin.080477@gmail.com)

### *Abstrak*

*Jiwa merupakan entitas yang tidak dapat terpisahkan dari psikologi. Dalam kajian Filsafat, para filosof muslim menjadikan jiwa sebagai bagian dari kajian yang tersendiri dan unik, dari Ibnu Sina, Ibnu Miskawaih, Al-Ghazali, Al-Kindi memberi perhatian khusus tentang jiwa. Setidaknya jiwa menjadi bagian yang tidak terlepas dari kajian filsafat Islam. Psikologi Islam memposisikan jiwa sebagai entitas yang sangat essensial. Walaupun psikologi bukanlah ilmu jiwa, namun kajian akan jiwa menjadi hal yang utama dalam psikologi, khususnya psikologi Islam. Kajian jiwa memiliki posisi penting dalam psikologi Islam.*

*Keyword: Entitas, jiwa, psikologi.*

### **A. Pendahuluan**

Diskursus Psikologi tidak akan terlepas kajiannya dengan eksistensi jiwa manusia, sesuatu hal yang secara kasat mata tidak bisa dilihat, namun memberikan dampak yang sangat dalam terhadap perilaku manusia. Banyak dari beberapa filosof yang mencoba mendefinisikan hakikat jiwa jauh sebelum keilmuan psikologi menjadi sebuah disiplin ilmu. Dalam perkembangannya, psikologi telah menjelajah proses-proses mental kejiwaan manusia. Misalnya, Madzhab behavioristik yang empiris, objektif dan selalu melakukan eksperimen yang fokus pada kajian perilaku manusia yang tampak. Tidak berhenti sampai disitu, madzhab kognitif yang menjadikan manusia homo sapien, yang kemudian melahirkan madzhab humanisme yang menempatkan manusia sebagai homo ludens.

---

<sup>1</sup> Dr. Amirudin, M.M., adalah Dosen Pascasarjana IAI BBC, Peneliti, dan aktif diberbagai kajian ilmiah yang berkaitan dengan Studi Islam, Filsafat dan Theologi (Ilmu Kalam)

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

Dalam tradisi pemikiran Barat persoalan jiwa oleh sebagian ilmuwan tidak menjadi perhatian penting, karena kebenarannya masih dianggap spekulatif dan cenderung subjektif. Ilmu psikologi modern – yang menjadi referensi dalam kajian kejiwaan saat ini – secara umum belum mampu mengurai secara jelas hakikat dari diri manusia. Kajiannya hanya mampu mengurai prinsip-prinsip umum dan gejala dari jiwa manusia yang teraktualisasi melalui jasad. Umumnya masih berupa kesimpulan-kesimpulan yang sifatnya hipotesis dari pengalaman ataupun perspektif ilmuwan atau peneliti.

Sigmund Freud<sup>2</sup> misalnya, yang dianggap sebagai bapak psikologi modern yang membangun psikologi dari pengalaman kejiwaannya. Ia sering diagungkan bahkan dianggap sebagai bapak psikologi modern, karena telah membangun sebuah teori psikoanalisa dalam ilmu psikologi. Jika dibaca dalam sejarah hidupnya mulai sejak kecil ia sudah menjadi cacian oleh anak-anak lain dengan sebutan “anjing Yahudi” maka dari kejadian ini yang mempengaruhi dirinya merasa kurang harga diri atau “minder”. Dari perasaan tersebut kemudian ia menyimpulkan bahwa ada unsur “*het onbewuste*” (ketidaksadaran) pada diri manusia. Dalam kondisi ketidaksadaran jiwa, “*complex seksual*” (seks yang memuncak) yang terkandung dalam dirinya memegang peranan penting sehingga mempengaruhi sikap seseorang seperti marah, sedih, senang, duka dan lain-lain. Apa yang disimpulkan Sigmund Freud tersebut hanya berdasarkan pengalaman individu dan analisis umum dari

---

<sup>2</sup> Sigmund Freud adalah tokoh utama yang membangun teori psikoanalisa dalam aliran psikologi modern. Ia seorang keturunan Yahudi yang lahir tahun 1856 di Freiburg (Moravia). Lihat, Piet H. Sahertian, *Aliran-aliran Modern dalam Ilmu Jiwa*, (Surabaya, Usaha Nasional, 1983), 9.

kondisi jiwa manusia yang ia pahami dari pengalaman hidup. Dalam hal ini keakuratan analisisnya masih *debathable*.

Walaupun demikian, memang ada tokoh psikologi Barat yang memandang arena psikologi melalui pendekatan religius, William James, misalnya, yang menjadi bapak psikologi Amerika, menyatakan bahwa penyebab pertama yang mendasari semua penyakit kelemahan dan depresi adalah perasaan manusia terpisah dari energi ilahi yang disebut Tuhan. Saat ini masih banyak kekurangan pada saat pengaplikasian dan kesesuaian dengan agama.

Berbeda dengan tradisi pemikiran Islam, kajian jiwa justru mendapat perhatian penting. Hampir semua ulama, kaum sufi dan filosof muslim ikut berbicara tentangnya dan menganggapnya sebagai bagian yang lebih dahulu diketahui oleh manusia. Karena dimensi jiwa dalam Islam lebih tinggi dari sekedar dimensi fisik karena jiwa merupakan bagian metafisika. Ia sebagai penggerak dari seluruh aktifitas fisik manusia.<sup>3</sup> Meskipun saling membutuhkan antara jiwa dan jasad tanpa harus dipisahkan, namun peran jiwa akan lebih banyak mempengaruhi jasad.

## **B. Pembahasan**

Pembahasan tentang jiwa (*al-nafs*) menjadi agenda yang penting dalam filsafat Islam. Hal ini disebabkan jiwa termasuk unsur utama dari manusia, bahkan ada yang mengatakan sebagai intisari dari manusia<sup>4</sup>. Sudah lama terjadi perdebatan panjang di

---

<sup>3</sup> Muhammad Ustman Najati, *Ad-Dirasat al-Nafsaniyah 'inda al-'Ulamā al-Muslimīn*, (Kairo, Darul Asy-Syuruq, 1993), 118.

<sup>4</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 17.

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

kalangan filosof serta rohaniawan mengenai diskursus ini. Pertanyaan-pertanyaan seputar eksistensi jiwa, kesatuan jiwa, keabadian jiwa, kekuatan jiwa dan hubungannya dengan badan telah menjelma menjadi pertanyaan besar dengan sedikit jawaban memuaskan.

Namun mayoritas pemikir setidaknya dapat dipetakan menjadi dua arus besar; arus yang pertama adalah pendapat yang menyatakan bahwa jiwa manusia bersifat rohani, imateri, abadi, dan bersifat independen dari badan. Pendapat ini masyhur di kalangan filosof ilahiah, seperti *Plato*, *Plotinus*, para pembesar Sufi dan para teolog semisal *Al-Ghazali*, *Ar-Razi*, dan *At-Tusi*. Arus pemikiran yang kedua menyebutkan bahwa jiwa merupakan substansi materil. Kepercayaan ini dianut kalangan *Mu'tāzilah*, *Karāmiah*, *Hanābilah* dan *Muhadditsin*.

Telaah pemikiran Islam tentang jiwa dalam kaitannya dengan filsafat Islam, akan ditilik dari akar kata bahasa Arab, yaitu kata *al-nafs*. *Al-nafs*, menunjukkan arti keluarnya angin lembut bagaimana pun adanya. *Al-nafs* juga diartikan darah, atau hati (*qalb*) dan sanubari (*dhamir*), padanya ada rahasia yang tersembunyi. Juga berarti *ruh*, saudara, *'indahū* (kepemilikan). Jiwa kadangkala diartikan sebagai sesuatu yang berbentuk fisik yang materil melekat pada diri manusia, tampak dan tidak tersembunyi, tetapi pada waktu lain ia mengandung arti sebagai sesuatu yang berbentuk non-materil, yang mengalir pada diri fisik manusia sebagai jauhar (substansi), substansi ruh ataupun substansi berfikir.

Jauhar tersebut merupakan substansi yang berbeda dengan badan ini, ia bukan badan tetapi merupakan makna antara substansi dan makna, demikian menurut Al-Hariri yang diriwayatkan dari Ja'far bin Mubasyir. Jauhar tersebut

menurut Aristoteles adalah jauharun basit (sederhana, tidak tersusun, tidak panjang dan tidak lebar) menyebar ke setiap yang memiliki ruh pada alam ini, supaya makhluk dapat bekerja dan mengatur urusan-urusannya.

### **1. Eksistensi dan Entitas Jiwa**

Istilah *nafs* dengan *ruh* masih terjadi perbedaan di kalangan ahli. Ada yang menyatakan *nafs* dan *ruh* adalah sama. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas para ahli. Sedangkan ada pula yang mengatakan bahwa *nafs* dan *ruh* berbeda. Pendapat yang mengatakan bahwa *nafs* dan *ruh* berbeda adalah sifatnya, bukan zatnya. Perbedaan lain diungkapkan oleh ahli hadis, fikih dan tasawuf bahwa *ruh* bukanlah *nafs*<sup>5</sup>. Ada pula yang mengatakan bahwa *nafs* itu akan mati. Pendapat lain bahwa *nafs* atau *rūh* tidak akan mati karena dia diciptakan untuk kekal, yang mati hanyalah badan atau jasad manusia<sup>6</sup>.

Beberapa kalangan materialis menolak gagasan mengenai jiwa. Gagasan ini berangkat dari asumsi bahwa segala yang eksis (ada) hanyalah entitas fisik yang inderawi saja. Adapun selainnya, maka tidak dianggap sebagai “ada”. Sebenarnya penolakan mereka ini akan mengantarkan pada siklus logika yang tak pernah usai. Bagaimana mereka memberikan jawaban terkait fenomena mimpi, mati suri, daya fantasi, halusinasi, dan banyak fenomena lain yang non-fisik? Masih belum ada jawaban memuaskan mengenai hal ini. Sementara dalil-dalil yang ada malah

---

<sup>5</sup> Manusia mempunyai ruh dan jiwa. Apabila ia tidur, maka jiwanya keluar yang dipakai berpikir. Tetapi ruh tetap berada dalam tubuh. Lihat: ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Rūh: fī al-Kalām ‘Ala Arwāh al-Amwat wa al-Ahyā bi al-Dilāil min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Atsār wa Aqwāl al-‘Ulamā* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 212-213. Lihat pula: M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 256-257.

<sup>6</sup> Sadr al-Din ‘Ali bin Muhammad bin Abi al-Izz al-Hanafi, *Syarh al-Tahāwīyyah fī al-‘Aqīdah al-Salāfiyyah* (Kairo: Dar al-Hadis, t. th.), h. 319-320.

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

menunjukkan hal sebaliknya, bahwa jiwa adalah entitas yang riil serta dapat dibuktikan keberadaannya.

### a. Ibnu Sina

Setidaknya beberapa Filosof Muslim mencoba memberikan deskripsi dari jiwa. Ibnu Sina<sup>7</sup> Misalnya, mendefinisikan jiwa sebagaimana Aristoteles mendefinisikan pada waktu sebelumnya. Menurut Ibnu Sina, jiwa adalah kesempurnaan awal, karena dengannya spesies (jin) menjadi sempurna sehingga menjadi manusia nyata. Pengertian kesempurnaan menurut Ibnu Sina adalah sesuatu yang dengan keberadaannya tabiat jenis menjadi manusia. Namun Ibnu Sina dan Aristoteles berbeda pandangan dalam memahami makna kesempurnaan. Aristoteles memahami kesempurnaan sebagai Potret. Ketika Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai suatu kesempurnaan awal bagi Tubuh Alami, maka yang dimaksudkan adalah potret bagi fisik Alami dan Prinsip perbuatannya yang dinamis. Sedangkan kesempurnaan kedua adalah sifat yang berkaitan dengan Manusia seperti pemahaman inderawi bagi manusia dan memotong bagi pedang<sup>8</sup>. Menurut Ibnu Sina, jiwa (*al-nafs*) adalah merupakan substansi (*jauhar*) yang bukan materi dan bukan pula berada pada materi<sup>9</sup>.

Konsep jiwa yang dikemukakan Ibnu Sina adalah konsep *emanasi jiwa*.

Dari Tuhan memancar Akal Pertama sampai Akal Kesepuluh, jiwa memancar

---

<sup>7</sup> Nama lengkap Ibnu Sina adalah *Abu Ali ibn Abdillah ibn Hasan ibn Ali ibn Sina*. Di Barat dikenal dengan sebutan *Avicenna*. Ibn Sina dilahirkan di Afsyana dekat Bukhara pada tahun 380 H./ 980 M. dan meninggal dunia pada tahun 1037 M dalam usia 58 tahun. Lihat: Muhammad Kamil al-Har, *Ibn Sina: Hayātuhū, Asāruhū wa Falsafātuhū* (Cet. I; Libanon: Dar alKutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 10-11.

<sup>8</sup> H. Nihaya dan Nasir Siola, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Alauddin Press, 2010), 61

<sup>9</sup> Muhammad Ibn Ahmad Abu al-Fatah al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, diterj. Asywadie Syukur, *Al-Milāl wa al-Nihāl: Aliran-aliran Teologi dalam Sejarah Umat Manusia (Buku 3)* (Cet. I; Surabaya: Bina Ilmu, 2006), 203.

dari Akal Kesepuluh. Ibnu Sina membagi jiwa kepada tiga. Pertama, jiwa tumbuh-tumbuhan dengan daya-daya makan, tumbuh, berkembang biak. Kedua, jiwa binatang dengan daya gerak, menangkap. Menangkap dari luar dengan panca indera dan menangkap dari dalam dengan indera-indera dalam. Ketiga, jiwa manusia dengan dua daya, yakni daya praktis (hubungannya adalah dengan badan), dan daya teoritis (hubungannya adalah dengan hal-hal abstrak)<sup>10</sup>.

Jiwa berwujud rohani (imateri) yang berada dalam tubuh dan dapat mengendalikan tubuh secara langsung. Jiwa menjadi sebab hidup, penggerak dan pengendali tubuh. Badan mempunyai peran ambivalen terhadap jiwa manusia, sebab permulaan badanlah yang menolong jiwa untuk dapat berpikir yakni indera lahir dan indera batin yang dimiliki oleh jiwa binatang yang dapat membantu manusia untuk memperoleh wujud empiris dan makna. Selanjutnya daya akal praktis berupaya mengendalikan jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang agar akal teoritis dapat mengaktual dengan sempurna<sup>11</sup>. Ibnu Sina berpandangan bahwa jiwa manusia berbeda dengan tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad.

*b. Ibnu Miskawaih*

Menurut Ibnu Miskawaih, bahwa selain terdapat tubuh (raga/jism), juga terdapat sesuatu yang bukan tubuh, dan bukan pula aksiden tubuh. Ia pada wujudnya tidaklah butuh pada kekuatan tubuh, ia adalah substansi sederhana,

---

<sup>10</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Cet. IV; Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 104-105

<sup>11</sup> Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia Jilid 3 O – Z* (Cet. II; Jakarta: Djambatan, 2002), 1046.

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

tidak dapat di tangkap oleh indera jasmani. Itulah yang oleh Ibnu Miskawaih disebut sebagai jiwa.

Sebagai argumen untuk menunjukkan adanya jiwa, Ibnu Miskawaih mengemukakan kenyataan tentang penerimaan atau rekaman kesadaran kita terhadap berbagai bentuk yang berasal dari benda-benda yang bersifat jasmani atau bersifat empirik dan juga terhadap ide-ide rasional yang abstrak. Bila yang merekam atau yang menerima itu bersifat jasmani, pastilah yang bersifat jasmani tersebut tidak dapat melakukannya, karena benda jasmani hanya bisa menerima suatu bentuk baru yang menggantikan bentuk yang lama. Benda jasmani hanya dapat menerima satu bentuk dalam satu saat, dan hanya bisa menerima bentuk yang berbeda pada yang waktu berlainan. Rekaman atau penerimaan kesadaran diri manusia pada bentuk-bentuk konkrit dan abstrak berlangsung terus-menerus dan tidak terjadi penggantian bentuk-bentuk lama oleh bentuk-bentuk yang baru diterima<sup>12</sup>.

Jiwa menurut Ibnu Miskawaihi adalah zat pada diri kita yang bukan berupa tubuh, bukan pula bagian dari tubuh, bukan pula 'aradl (sifat peserta pada substansi) wujudnya tidak memerlukan potensi tubuh, tapi ia jauhar basith (substansi yang tidak berdiri atas unsur-unsur) tidak dapat di indera oleh penginderaan. Jiwa itu mempunyai aktifitas yang berlainan dengan aktifitas tubuh serta bagian-bagiannya dengan segala sifat-sifatnya hingga tidak menyertainya dalam segala hal. Bahkan juga berbeda dengan sifat 'aradl (accident) tubuh serta berlainan sama sekali dengan tubuh dan sifat-sifat 'aradl.

---

<sup>12</sup> Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Djambatan, 2003), 90-91



Tegasnya jiwa itu bukan tubuh, bukan pula bagian dari tubuh dan bukan pula sifat 'aradly. Jiwa itu tidak mengambil ruang, tidak berubah. Jiwa) dapat menanggapi segala sesuatu secara serentak bersamaan dan tidak mengalami penyusutan, rusak atau berkurang.

Berbeda halnya dengan sifat-sifat jiwa, ia menerima semua gambaran dari segala sesuatu secara menyeluruh yang bermacam-macam, baik yang terindra ataupun yang terpikirkan dalam bentuk lengkap dan sempurna, tanpa terpisah dari bentuk yang terdahulu atau menggantikannya ataupun melenyapkannya, bahkan bentuk terdahulu dengan sempurna tetap bertahan, juga bentuk yang datang berikutnya tersimpan dengan sempurna. Kemudian jiwa terus menerus memperoleh bentuk-bentuk lain secara berturut-turut, di sepanjang masa dan abadi, tanpa henti, tidak berkurang ataupun melemah dalam menolak bentukbentuk tersebut. Bahkan bentuk terdahulu bertambah kuat dengan kedatangan bentuk berikutnya. Inilah sifat-sifat khusus pada jiwa yang berlainan dengan sifat-sifat khusus pada tubuh. Karena faktor inilah penalaran dan pemahaman manusia berkembang teras manakala ia terlatih dan berkecimpung dalam dunia ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Jadi, jiwa itu bukanlah tubuh<sup>13</sup>.

Jiwa berasal dari limpahan akal aktif (*'aql fa'al*). Jiwa bersifat rohani, suatu substansi yang sederhana yang tidak dapat diraba oleh salah satu panca indera. Jiwa tidak bersifat material, ini dibuktikan Ibnu Miskawaih dengan

---

<sup>13</sup> Ibn Miskawaih, *Tahdzīb al-Akhlāq wa Tathhūr al-A'rāq*. Terj. Helmi Hidayat, Menuju Kesempurnaan Akhlak Islam (Jakarta: Mizan, 1999), hal. 35-36

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

adanya kemungkinan jiwa dapat menerima gambarangambaran tentang banyak hal yang bertentangan satu dengan yang lain. Misalnya, jiwa dapat menerima gambaran konsep putih dan hitam dalam waktu yang sama, sedangkan materi hanya dapat menerima dalam satu waktu, putih atau hitam saja<sup>14</sup>.

Jiwa bersifat immateri karena itu berbeda dengan jasad yang bersifat materi. Mengenai perbedaan jiwa dengan jasad, Ibnu Miskawaih mengemukakan argumen-argumen sebagai berikut:

- a. Indera, setelah mempersepsi suatu rangsangan yang kuat selama beberapa waktu, tidak mampu lagi mempersepsi rangsangan yang lebih lemah, sedangkan aksi mental dan kognisi tidak.
- b. Sering memejamkan mata, jika sedang merenungkan suatu hal yang musykil dan berat. Suatu bukti bahwa indera tidak dibutuhkan waktu itu.
- c. Mempersepsi rangsangan yang kuat merugikan indera, tetapi intelek bisa berkembang dan menjadi kuat dengan mengetahui ide dan pahampaham umum.
- d. Kelemahan fisik yang disebabkan usia tua tidak mempengaruhi kekuatan mental.
- e. Jiwa dapat memahami proposisi-proposisi tertentu yang tidak berkaitan dengan data-data inderawi.

---

<sup>14</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), 133

- f. Ada suatu kekuatan di dalam diri manusia yang mengatur organ-organ fisik, membetulkan kesalahan-kesalahan inderawi, dan menyatukan pengetahuan<sup>15</sup>.

Dengan demikian, jiwa bertindak sebagai pembimbing panca indera dan membetulkan kekeliruan yang dialami panca indera. Kesatuan aqliyah jiwa tercermin secara amat jelas, yaitu bahwa jiwa itu mengetahui dirinya sendiri, dan mengetahui bahwa ia mengetahui dirinya, dengan demikian jiwa merupakan kesatuan yang di dalamnya terkumpul unsur-unsur akal, subyek yang berpikir dan obyek-obyek yang dipikirkan, dan ketiga-tiganya merupakan sesuatu yang satu.

*c. Al-Ghazali*

Manusia menurut Al-Gazali diciptakan Allah sebagai makhluk yang terdiri dari jiwa dan jasad. Jiwa yang menjadi inti hakikat manusia adalah makhluk spirtual rabbania yang sangat halus (latifah rabbaniyah). Istilah-istilah yang digunakan Al-Ghazali untuk itu adalah *qalb*, *ruh*, *nafs* dan *'aql*<sup>16</sup>.

Dalam masalah jiwa Al-Ghazali menjelaskan dalam bagian *nafs*. Ada beberapa pengertian *nafs* menurut Al-Ghazali. Pengertian *nafs* yang pertama adalah yang menggabungkan kekuatan marah dan nafsu syahwat pada manusia<sup>17</sup>. Pengertian kedua dari *nafs* adalah: *Lathifah* (yang halus). Inilah hakekat manusia yang membedakannya dari *nafs*.

---

<sup>15</sup> Ibnu Miskawaih, *Tahdzīb al-Akhlq wa Tathhīr al-A'rāq* (Mesir: Kurdistan al- 'Ilmiyah, 1392), 16.

<sup>16</sup> Dedi Supriadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pusataka Setia, 2009), cet. I, 174

<sup>17</sup> Imam Al-Ghazali, *Ihyā Ulūm Al-Dīn*, III, (Dar Al-Kutub Al-Islamiy, Bairut), 4

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

Menurut al-Ghazali kekuatan atau fungsi jiwa dibagi menjadi dua kelompok: daya motorik (penggerak) dan daya kognitif. Daya motorik kadangkala hanya berfungsi memberikan rangsangan untuk bergerak dan bahkan ada yang secara langsung menggerakkan sendiri. Daya motorik yang hanya bertugas memberikan rangsangan adalah kekuatan emosional. Ketika ia melihat sesuatu yang disenangi atau ditakuti, maka daya motorik langsung memberikan perintah untuk bertindak. Dan secara refleks, gerakanpun muncul melalui syaraf-syaraf dari berbagai urat serta saluran-saluran yang menghubungkan ke jantung. Adakalanya daya motorik ini merenggang dari arah pusat dan adakalanya mengerut ke arah jantung.

Oleh karenanya, ketika seseorang dalam keadaan senang, maka darah mengalir ke seluruh pembuluh nadi sehingga ia menjadi senang. Tapi apabila dalam keadaan susah atau sedih maka daya motorik mengerut sehingga tertarik ke jantung dan timbul perasaan susah<sup>18</sup>. Sedangkan daya kognitif dibagi lagi menjadi dua: kognitif luar dan kognitif dalam. Kognitif dalam terbagi menjadi tiga macam: daya imajinasi (khayaliyyah), daya fantasi (wahmiyah), dan daya intelektual (fikriyah).

*Pertama*, daya imajinasi (khayaliyyah), letaknya dibagian otak depan, tepatnya dibelakang daya penglihatan. Ia bertugas merekam segala rupa yang pernah ditangkap oleh mata, setelah mata terpejam dan obyek yang dilihat telah terpisah dari indera. Daya ini disebut juga dengan indra rangkap (al-hiss al-

---

<sup>18</sup> Imam al-Ghazali, “*Tangga Pendakian bagi Hamba Allah yang Hendak Merambah Jalan Allah*” (terj. Fathur Rahmah, judul asli: *Mi’rāj Al-Sālikīn*), (Mitra Pustaka, Yogyakarta, 2005), 59-60

musytarak). *Kedua*, daya fantasi (*wahmiyah*). Sebuah daya yang mampu memahami makna dari sesuatu. Kalau daya imajinasi mampu merekam secara keseluruhan mulai dari pengertian, bentuk dan sekaligus materi wujudnya, maka daya fantasi ini hanya mampu memahami maknanya saja dan bukan bentuk ataupun materi wujudnya. *Ketiga*, daya intelektual (*fikriyah*). Daya ini berfungsi merangkai sesuatu dengan sesuatu yang lainnya secara sistematis. Ia berada dirongga bagian tengah, tepatnya antara perekam gambar dan perekam makna. Apabila tempat-tempat kognitif ini terserang penyakit atau rusak maka daya kognitifpun akan ikut melemah. Daya kognitif ini mampu merekam segala bentuk yang pernah ditangkap oleh indera. Setelah itu hasilnya tersimpan dalam memori sesuai dengan masing-masing fungsi panca indera, bila hal ini terjadi secara berulang-ulang<sup>19</sup>.

Jiwa juga mempunyai karakteristik, yaitu mampu memahami pengetahuan yang tidak tampak oleh mata. Dalam hal ini ia memiliki dua kekuatan, yaitu kekuatan amaliah (praktis) dan kekuatan ilmiah (teoritis). Kekuatan amaliah berarti kekuatan yang menjadi pusat penggerak tubuh manusia dalam kerja-kerja praktis. Sementara kekuatan ilmiah (teoritis) berarti kemampuan untuk memahami hakekat pengetahuan yang tersaji tanpa bentuk dan wujud, karena pengetahuan sendiri merupakan sesuatu yang bersifat universal, abstrak dan hanya dapat dipahami oleh rasio. Dengan kekuatan ilmiah ini, seorang sanggup menerima berbagai ilmu pengetahuan. Dan dengan kekuatan ilmiah ini pula, seseorang sanggup menyerap segala sesuatu yang

---

<sup>19</sup> Imam al-Ghazali, "*Tangga Pendakian.....*, 57-59

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

bersifat materi. Dalam arti segala obyek yang bersifat inderawi dan dapat dibuktikan secara empiris<sup>20</sup>.

### d. Al-Kindi

Menurut Al-Kindi, jiwa itu sederhana tidak tersusun atau *basithah*, mulia, sempurna dan penting. Sebansinya (*jauhar*) berasal dari substansi Tuhan, seperti cahaya berasal dari matahari. Akan tetapi, oleh Al-Kindi tidak dijelaskan apakah al-nafs itu berasal dari alam idea sebagaimana yang dikatakan oleh Plato bahwa al-nafs berasal alam idea dan karenanya ia merupakan *jauhar* "rohani" yang berbeda dengan tubuh. Al-Kindi memandang jiwa sebagai intisari dari manusia. Jiwa mempunyai wujud tersendiri dan lain dari badan.

Sebagai bukti ini Al-Kindi mengemukakan bahwa kenyataan jiwa menentang keinginan nafsu yang berorientasi kepentingan badan. Marah mendorong manusia untuk berbuat sesuatu, maka jiwa akan melarang dan mengontrolnya, seperti penunggang kuda yang hendak menerjang. Jika nafsu syahwat muncul kepermukaan, maka jika berpikir bahwa ajakan syahwat itu salah dan membawa pada keerdahan, pada saat itu jiwa akan menentang dan melarangnya. Hal ini menunjukkan bahwa jiwa itu lain dari nafsu yang dimiliki badan<sup>21</sup>.

Jiwa tumbuhan berfungsi untuk makan, tumbuh, dan berkembang biak. Jiwa hewani berfungsi sebagai penginderaan, imajinasi, dan gerak disamping makan, tumbuh dan berkembang biak. Jiwa rasional berfungsi untuk berpikir.

---

<sup>20</sup> Imam al-Ghazali, "*Tangga Pendakian....*", 60-61

<sup>21</sup> Kamal Al-Yazijy, *Al-Nushūūs Al-Falsafiyah Al-Muyassarah*, (Beirut: Dar Al-'ilm li al-Malayin, 1963), 76-77.

Jiwa itulah yang dimiliki manusia. Karenanya manusia disebut makhluk berpikir (*al-hayawān al-nāthiq*). Adapun jiwa rasional atau akal dibagi menjadi akal yang selalu aktif.

Menurut Al-Kindi bahwa jiwa manusia itu mempunyai tiga daya, yaitu daya berpikir (*al-quwwah al-'aqliyah*), daya marah (*al-quwwah al-ghadhabiyah*), dan daya syahwat (*al-quwwah al-syahwātiyah*). Daya berpikir itu disebut akal. Akal terdiri dari tiga tingkat: (1) Akal yang masih bersifat potensial (*al-quwwah*); (2) Akal yang telah keluar dari sifat potensial menjadi aktual (*al-fi'l*); (3) Dan akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas (*al-'ql al-tsāny*), akal kedua<sup>22</sup>.

Menurut al-Kindi, jiwa manusia terbagi menjadi tiga bagian, yaitu jiwa syahwat, jiwa emosional, dan jiwa rasional. Jiwa itu kekal dan tidak hancur bersama hancurnya badan. Jiwa tidak hancur karena substansinya dari Tuhan. Ketika jiwa berada dalam badan, ia tidak mendapatkan kesenangan yang sebenarnya dan pengetahuannya tidak sempurna. Baru setelah ia berpisah dari badan, ia akan memperoleh kesenangan yang sebenarnya dalam bentuk pengetahuan yang sempurna. Setelah berpisah dengan badan, jiwa pergi ke Alam Kebenaran atau Alam Akal (*al-'alam ahāq, al-'alam al-aql*) di dalam lingkungan cahaya Tuhan, dekat dengan Tuhan dan dapat melihat Tuhan. Tempat inilah kebahagiaan abadi yang akan dirasakan oleh jiwa yang suci. Jiwa yang tidak suci, setelah berpisah dari badan, ia tidak akan langsung masuk ke alam kekal, tetapi ia akan mengembara untuk jangka waktu tertentu untuk

---

<sup>22</sup> Aly Syāmi Al-Nasysyār dan Ali Abu Rayān, *Qirā'at Al-Falsafah*, (Kairo: 1967), h. 328.

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

membersihkan diri. Mula-mula jiwa bermukim di bulan, kemudian di Mercurius dan terus ke Falak yang lebih tinggi lagi guna pembersihannya setahap demi setahap. Setelah jiwa benar-benar bersih, jiwa itu baru memasuki alam kebenaran atau alam kekal<sup>23</sup>.

Dengan demikian, penulis berkesimpulan bahwa jiwa adalah sesuatu yang maujud (ada), tetapi bagaimana wujudnya? Inilah yang berbeda di kalangan para filosof, theologi dan ahlu sunnah dan tasawwuf. Jika sebagian golongan ahlu hadits dan tasawwuf meyakini jiwa berbeda dengan ruh, maka sebagian yang lain dari para filosof Muslim justru menganggap jiwa dan ruh itu adalah sinonim. Letak perbedaan tersebut bisa dipahami karena adanya perbedaan pada disiplin ilmu. Sehingga berbeda pula sudut pandangannya. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individual yang menerima pembalasan di akhirat. Akan tetapi, kekalnya ini dikekalkan Allah (*al-khulūd*). Jiwa dengan keabadian ini naik ke derajat yang tidak berkesudahan dan kekal<sup>24</sup>.

### **2. Posisi Jiwa dalam Psikologi Islam.**

Psikologi dan agama mempunyai keterkaitan yang sangat erat. Sebelum psikologi Barat berkembang pada abad 19, agama menjadi referensi pokok dalam menafsirkan maupun sebagai solusi persoalan kejiwaan. Mislanya berkembangnya *Moral Therapy* di Inggris sebagai terapi bagi penderita gangguan jiwa.

---

<sup>23</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 18.

<sup>24</sup> Ibrahim Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhāj wa Tatbiqih, al-Juz al-Awwaāl*, diterj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir, *Fisafat Islam: Metode dan Penerapannya, Bagian I* (Cet. IV; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 254.



Di awal perkembangan psikologi, fenomena agama menjadi kajian yang cukup penting, yang kemudian melahirkan disiplin psikologi agama. Salah satu pusat pengembangan psikologi agama adalah di *Clark University* yang dipimpin oleh G. Stanley Hall, yang juga dikenal sebagai pendiri psikologi Barat<sup>25</sup>. Di Universitas ini berbagai fenomena keagamaan seperti konversi agama, pengalaman keberagaman, proses perkembangan keagamaan banyak dikaji. Disiplin ini sempat vakum ketika aliran behaviorisme menguasai Barat, tetapi sekarang mengalami revitalisasi kembali. Bersamaan dengan itu kesadaran para ilmuwan (baca: psikolog) terhadap pentingnya faktor keagamaan (religiusitas) dan spiritualitas berkembang dengan pesat, sehingga *American Psychological Association* (APA) harus membentuk satu komisi khusus yang menampung para psikolog yang berminat pada bidang kajian keagamaan dan spiritualitas.

Dengan semangat membangkitkan kembali pemikiran-pemikiran psikologi dari khasanah Islam, embrio psikologi Islam telah bersemai di beberapa negara Islam, seperti di Timur tengah maupun di Malaysia dan Indonesia. Gerakan ini secara objektif berawal ketika Malik B Badri, seorang psikolog dari sebuah negara di Afrika, menerbitkan buku *The Dilemma of Moslem Psychologist* pada tahun 1979. Buku yang mengkritik secara tajam psikologi Barat ini telah mendapat sambutan luar biasa dan menjadi pemicu bagi munculnya pemikiran Psikologi Islam. Di Indonesia gerakan ini dimulai tahun 1990-an yang gaungnya semakin keras di awal milineum ketiga ini. Beberapa pertemuan nasional telah dilaksanakan dan buku-buku mulai

---

<sup>25</sup> Subandi, M.A. *Psikologi Orang Beragama*. (Diktat Kuliah. Tidak Diterbitkan, 1999).

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

banyak diterbitkan<sup>26</sup>. Yang menarik, munculnya embrio Psikologi Islam ini justru disambut sangat baik oleh intelektual muslim dari institusi keagamaan, seperti IAIN. Beberapa Universitas Islam di Indonesia juga telah mencantumkan Psikologi Islami sebagai salah satu mata kuliah resmi.

Pada kajian Filsafat Islam sebagaimana dipahami oleh para filosof muslim klasik, dimaknai sebagai pengetahuan tentang hakekat segala sesuatu. Hakekat segala sesuatu di sini termasuk tentunya juga jiwa. Senada dengan hal ini, psikologi juga pada awalnya dimaknai sebagai kajian tentang jiwa. Psikolog di sini berperan untuk merumuskan hakekat jiwa yang proses penggaliannya didasarkan atas pendekatan spekulatif. Walaupun sejtainya psikologi merupakan merupakan ilmu yang mengkaji perilaku manusia. Psikologi dalam pengertian ini memiliki kelebihan tersendiri, karena dapat mencerminkan hakekat psikologi yang sesungguhnya, sebab ia dapat mengungkap hakekat jiwa yang menjadi objek utama kajian psikologi. Maka, itu sejarah awal psikologi tidak dapat dipisahkan dari filsafat, termasuk juga di sini filsafat Islam.

Mengkaji psikologi Islam dalam perspektif *turats* Islam, menuntut para pengkajinya dimaksudkan untuk melihat kembali lembaran-lembaran kajian psikologi Islam tatkala ia masih bersama "induk"-nya, yakni filsafat Islam. Kiranya ada beberapa peran strategis filsafat Islam dalam pengembangan kajian psikologi Islam yang dapat dikemukakan, yakni sebagai berikut:

*Pertama*, menjaga kesinambungan kajian psikologi dalam Islam. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa melalui disiplin filsafat Islam kita dapat

---

<sup>26</sup> Nashori, F. *Agenda Psikologi Islami*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

mengetahui dan memahami pencapaian yang luar biasa oleh generasi muslim masa lampau dalam bidang ini. Filsafat Islam karenanya menjadi pintu masuk bagi mereka yang hendak memahami wacana dan perdebatan tentang kejiwaan dalam Islam dan memanfaatkan kekayaan khazanah kajian tersebut dalam upaya pengembangan psikologi Islam dewasa ini.

Termasuk dalam pencapaian dan temuan yang dilakukan para filosof muslim telah menemukan padanannya pada pemikiran psikologi modern, di antaranya seperti diungkapkan Muhammad Utsman Najati, bahwa dengan ketajaman pikiran dan ketelitian pengamatannya Ibnu Sina dapat mencapai pengetahuan tentang hukum proses *conditioning* yang baru belakangan dipopulerkan kembali oleh Ivan Pavlov, seorang psikolog berkebangsaan Persia. Selain itu, metode penyembuhan orang yang sakit kasmaran oleh Ibnu Sina dianggap sebagai dasar bagi penemuan alat modern yang dikenal dengan sebutan alat respon kulit galvanisasi atau sering disebut sebagai alat pendeteksi kebohongan (*lie detector*)<sup>27</sup>.

*Kedua*, dengan menggunakan *turáts* filsafat Islam sebagai pintu masuk dimungkinkan munculnya disiplin psikologi yang benar-benar utuh dan memiliki identitas yang jelas. Hal ini karena ia tidak lagi semata-mata sekadar islamisasi psikologi Barat, tetapi berpijak dari warisan khazanah keilmuan ilmuwan muslim sendiri, oleh karena itu bukan tidak mustahil akan benarbenar lahir mazhab psikologi yang khas, yang pada gilirannya dapat memberikan kontribusi pada berbagai persoalan kemanusiaan manusia modern, khususnya yang terkait pada masalah

---

<sup>27</sup> Muhammad Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim*, Penerjemah Gazi Saloom, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 17.

## Entitas Jiwa dalam Kajian Psikologi Islam

kejiwaan. Persoalan kejiwaan dalam kajian Filsafat Islam dibahas secara mendalam oleh para filosof muslim mulai aspek hulu hingga hilir, yakni mulai dari argumentasi atau bukti akan hakekat dan keberadaan jiwa yang tentunya sangat teoritis-filosofis, potensi-potensi jiwa yang dapat dikembangkan *hatta* metodemetode praktis yang dapat digunakan dalam terapi langsung persoalan-persoalan yang menyangkut kejiwaan. Pandangan teoritis yang mendahului aspek praktis akan memungkinkan kesimpulan yang lebih utuh dan mendasar dalam mengambil alternatif-alternatif pemecahan.

Pasca penerjemahan *Kitab An-Nafs* nya Ibnu Sina. ke bahasa Latin telah menyulut sejumlah masalah di sekitar wujud, hakekat dan keabadian jiwa. Ibnu Sina, seperti yang dijelaskan oleh Ibrahim Ibnu Madkour, telah memberikan kontribusi besar yang sangat orisinil mengenai di antara bukti adanya jiwa, yakni uraiannya tentang orang terbang di angkasa. Intinya, jika kita membayangkan seseorang yang sehat jasmani dan intelek kemudian wajahnya ditutup hingga tidak melihat apa-apa dan dibiarkan terbang di angkasa, di mana ia tidak merasakan gesekan apa-apa, maka dalam kondisi yang demikian ini ia tidak ragu bahwa ia ada. Indera maupun fisiknya tidak berperan apa-apa dalam menetapkan keberadaannya, tetapi ia dituntun oleh aspek lain yang non fisik, yakni jiwa<sup>28</sup>.

*Ketiga*, dengan melibatkan filsafat Islam dalam kajian psikologi dimungkinkan akselerasi dalam pengembangan psikologi Islam, hal ini karena sebagaimana disebutkan sebelumnya telah banyak pencapaian yang diperoleh para filosof muslim masa lampau, yang kiranya tetap relevan sampai saat ini. Berbagai

---

<sup>28</sup> Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), 284-285.

temuan-temuan para ilmuwan muslim terdahulu di bidang psikologi, kiranya dapat meningkatkan harga diri para penggiat psikologi Islam sehingga tidak perlu merasa minder atau inferior berhadapan dengan pencapaian psikologi modern. Mereka bahkan dapat mendialogkan temuan tersebut dengan perkembangan psikologi dewasa ini.

Dengan demikian psikologi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu tidak berangkat dari titik nol, tetapi dapat melakukan akselerasi dalam kajiannya, sehingga pada gilirannya dapat mencapai apa yang dicita-citakan oleh para penggiat disiplin ilmu ini, yakni menjadikan psikologi Islam sebagai mazhab kelima sesudah mazhab psikoanalisa, behaviorisme, psikologi humanistik, dan transpersonal<sup>29</sup>.

### C. Kesimpulan

Psikologi Islam hakatnya tidak lepas dari kajian atas jiwa dalam filsafat Islam. Walaupun psikologi bukan ilmu jiwa, namun psikologi akan berkaitan dengan jiwa, sementara pembahasan tentang jiwa merupakan bagian dari kajian filsafat Islam. Inilah yang kemudian kajian dan penelitian mengenai jiwa tidak dapat dilepaskan dari psikologi Islam.

Jiwa yang memiliki entitas yang sangat unik yang menjadi diskursus esensial dalam kajian psikologi. Jiwa memiliki posisi tersendiri dalam kajian psikologi. Lagi-lagi saya katakan, walaupun psikologi bukan ilmu jiwa, namun psikologi akan tetap terkait dengan jiwa. Jiwa menjadi ruh psikologi itu sendiri.

---

<sup>29</sup> Tentang visi untuk menjadikan psikologi Islam (i) sebagai mazhab kelima telah ditegaskan oleh para penggiatnya seperti Fuad Nashori, Hanna Djumhana Bastaman serta Tim Perumus Dialog Nasional Psikologi Islami di fakultas Psikologi Universitas Darul Ulum Jombang. Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 23

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazali, Imam, *Ihyā Ulūm Al-Dīn*, III, (Dar Al-Kutub Al-Islamiy, Bairut)
- Al-Jauzy ibn, *al-Rūh: fī al-Kalām ‘Ala Arwāh al-Amwat wa al-Ahyā bi al-Dilāil min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Atsār wa Aqwāl al-‘Ulamā* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991).
- Ali, Sadr al-Din bin Muhammad bin Abi al-Izz al-Hanafī, *Syarh al-Tahāwiyyah fī al-‘Aqīdah al-Salāfiyyah* (Kairo: Dar al-Hadis)
- Al-Yazijy, Kamal, *Al-Nushūsh Al-Falsafiyah Al-Muyassarah*, (Beirut: Dar Al-‘ilm li al-Malayin, 1963).
- Aziz Dahlan, Abdul, *Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Djambatan, 2003), 90-91
- Baharuddin. *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- , *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi dar Al-‘Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Kadzafi, Ramadhan al- Muhammad. *Ilmu an-Nafs al-Islāmy* (tt: Shahifah ad-da'wah al-islāmiyah, 1990).
- Kamil, Muhammad, al-Har, *Ibn Sina: Hayātuhū, Asāruhū wa Falsafātuhū* (Cet. I; Libanon: Dar alKutub al-‘Ilmiyyah, 1991).
- Madkour, Ibrahim, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhāj wa Tatbiqih, al-Juz al-Awwaāl*, diterj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir, *Fisafat Islam: Metode dan Penerapannya, Bagian I* (Cet. IV; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 254.
- , *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), 284-285
- Miskawaih, Ibnu, *Tahdzīb al-Akhlq wa Tathhīr al-A'rāq* (Mesir: Kurdistan al-‘Ilmiyah, 1392).
- Mubarok, Achmad. *Psikologi Qur'ani* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).
- Najati, Muhammad Ustman. *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim* terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).

- , *Ad-Dirasat al-Nafsaniyah 'inda al-'Ulamā al-Muslimīn*, (Kairo, Darul Asy-Syuruq, 1993)
- Nashori, Fuad. *Agenda Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).
- Nihaya, H dan Nasir Siola, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Alauddin Press, 2010).
- Qadir, C.A. *Philosophy and Science in the Islamic World* (London: Routledge, 1988).
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Saleh, Abdurrahman dan Wahab, Muhibb Abdul. *Psikologi Suatu Pengantar Dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2004).
- Subandi, M.A. *Psikologi Orang Beragama*. (Diktat Kuliah. Tidak Diterbitkan, 1999).
- Syāmi, Ali, Al-Nasysyār dan Ali Abu Rayān, *Qirā'at Al-Falsafah*, (Kairo: 1967),
- Dedi Supriadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pusataka Setia, 2009).
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia Jilid 3 O-Z* (Cet. II; Jakarta: Djambatan, 2002).
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Cet. IV; Jakarta: Rajawali Pers, 2010).