

SIGNIFIKANSI PSIKOLOGI ISLAM DALAM TIGA GENERASI: IBN SÎNÂ, AL-GHAZÂLÎ DAN AL-ATTAS

Akhmad Rofii Damyani

Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin (STIU) AL-MUJTAMA' Pamekasan

Abstract: *One of the distinguished significances of Islam in the sphere of knowledge is in psychology. Besides psychology can be traced directly to the holy Quran and hadis as its basis, many Muslim scholars have been in active to produce psychological works a long history of Islamic knowledge. This paper intends to elaborate the significances of Islamic psychology in three generations, i.e. the generation of falâsifah which is represented by Abû 'Alîbn Sînâ, the generation of Islamic theological mysticism which is represented by AbûH{âmid al-Ghazâlî and the generation of contemporary Islamic thought which is represented by Syed Muhammad Naquib al-Attas. The reason that these three names are chosen as representations of Islamic psychology from three generation in here is because they have psychological works which can be considered to be similar each other; if not, they are literally the same as can be seen in Kitâb al-Najâhof Ibn Sina which is similar to Ma'ârij al-Quds of al-Ghazâlî and similar to The Nature of Man of al-Attas. Why their works look like the same? If we compare their other works, are there emphasizing in each generation to a special issue? If so, what are their significances over knowledge especially to the psychology? This paper will advocate to answer that above-mentioned questions.*

Keywords: *Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, al-Attas, Islamic Psychology, man, soul*

PENDAHULUAN

Kata “psikologi” (Bahasa Inggris: psychology) berasal dari bahasa Yunani *psyche* (ψυχή/*psukhē*) yang bermakna “breath, spirit, soul” dan -λογία (*-logia*) yang bermakna “ilmu tentang” (*knowledge of*).¹ Oleh karena itu, secara literal psikologi bermakna: “ilmu tentang nafas, ruh dan jiwa” (the knowledge of breath, spirit or soul). Istilah “psiko” (*psyche*) telah digunakan oleh kalangan filosof-filosof Yunani, seperti Plato dan Aristoteles, untuk merujuk kepada bagian prinsip yang vital pada manusia (*to refer to the vital principle of man*).² Yang dimaksud bagian prinsip yang vital di sini adalah entitas internal manusia yang dijabarkan oleh para filosof sebagai “jiwa” (*soul*). Isu tentang jiwa ini bisa dirujuk dengan baik pada karya Aristoteles yang akan membantu kita untuk membedakan psikologi klasik dengan modern. Sebelum menjadi disiplin ilmu modern, studi tentang jiwa meliputi entitas manusia baik internal maupun eksternal. Namun demikian, bagian internal justru lebih ditekankan. Pemahaman seperti ini juga berlanjut pada era filosof dan teologi Islam seperti Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî yang juga mendiskusikan psikologi lebih banyak menekankan bagian internal dari pada bagian eksternal pada

¹William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1999), h. 617.

² Ibid.



manusia.³ Bagaimanapun juga istilah “psikologi” (Bahasa Inggris: *psychology*, Bahasa Arab: *ilm al-Nafs*) kurang dikenal dalam karya-karya filsafat. Oleh karena itu, jika kita baca literatur-literatur filsafat, kita akan jumpai judul-judul karya filosof terkait ilmu dengan istilah seperti: “On The Soul” pada karya Aristoteles,⁴ “fial-Nafs” pada karya Ibn Sînâ,⁵ dan “ma’rifah an-Nafs” dalam karya al-Ghazâlî,⁶ dengan rasa filsafat. Bahkan, filosof-filosof Barat seperti St. Thomas Aquinas (1225-1274), René Descartes (1595-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) dan lain-lain lebih memilih mendiskusikan istilah “soul” dengan konsep yang sama dengan pra-dilosoph-filosof yang mendahului mereka, walaupun memang ada perbedaan beberapa penekanan dalam pandangan mereka. Mereka mendiskusikan jiwa sebagai entitas yang mempunyai dua bagian penting, yaitu: “akal” (*mind*) dan “badan” (*body*).⁷

Bagaimanapun juga, ketika psikologi menjadi disiplin ilmu modern, istilah *psychetel* telah tereduksi secara makna menjadi sekedar fenomena fisik. Hal itu bisa kita lihat sejak filosof empiris seperti Wolf (1679–1754), Hume (1771-1776), James Mill (1773-1836), John Stuart Mill (1806-1873), Ernst Weber (1795-1878), Fechner (1801-1887), Helmholtz (1821-1894), dan Wilhelm Wundt (1832-1920) menguraikan tentang jiwa dengan makna empiris belaka. Lebih dari itu, psikologi menjadi lebih sempit lagi di bawah pengaruh ahli Psikologi Fungsional William James (1842-1910), ahli Psikologi Genetik seperti James Ward (1843-1925), psikolog strukturalisme seperti Edward Titchener (1867-1927), psikolog behaviorisme seperti Watson (1878-1958), psikolog Gestalt seperti Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler (1887-1967) dan Koffka (1886-1941) serta yang lainnya.⁸ Mereka membahas jiwa manusia (*psyche*) dengan selera modern dan tidak lagi memahaminya sebagaimana dipahami para filosof sebelumnya. Oleh karena itu, mereka hanya memahami psikologi itu sebagai ilmu tentang “indikasi fisik atau fenomena” (*physical indication or phenomenon*), sebagaimana kaum Behaviorime dan ahli Psikoanalisis memahaminya.

SUMBANGAN IBN SÎNÂ DALAM PSIKOLOGI

Ibn Sînâ adalah salah satu filosof Islam yang begitu besar perhatiannya terhadap psikologi sebagai suatu isu yang amat penting yang didiskusikan dalam hampir seluruh karya-karyanya, seperti kitab *al-Syifâ* (The Healing) dan *al-Najâh* (The Book of Salvation). Makalah ini, terkait dengan pemikiran Ibn Sînâ dalam bidang psikologi, akan fokus kepada kitab *al-Najâh*, di mana kitab ini mengandung tiga isu penting dalam filsafat: logika (*mantîq*), fisik (*ṭabî’iyyât*) dan metafisik (*ilâhiyyât*). Pada bagian kedua dalam karya ini, yaitu bagian fisik, Ibn Sînâ membahas psikologi. Pada bagian ini kita akan

³ Isu ini akan diuraikan lebih lanjut kemudian.

⁴ Aristoteles, “On The soul”, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), vol. 2, h.641-692.

⁵ Abû ‘Alî Ibn Sînâ, *Kitâb an-Najâh fî al-Ḥikmah al-Mantîqiyyah wa al-Ṭabî’iyyah wa al-Ilâhiyyah*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîd, 1982)

⁶ Abû H{âmid al-Ghazâlî, *Ihya’ ‘Ulûm al-Dîn*, ed. AbuH{afṣ Sayyid Ibrâhim bin Ṣâdiq bin ‘Imrân (Kairo: Dâr al-H{adîts, 1992).

⁷ Yılmaz Özakpınar, *Psikoloji Tarihi: Başlangıcından Bugüne Psikolojinin Dönüşümü* (İstanbul: Ötüken, 2011). 30-32.

⁸ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*. 617-618.

mendiskusikan beberapa kontribusi pentingnya terhadap psikologi berdasarkan buku tersebut terutama bagian kedua darinya.

Ibn-Sînâ membagi kemampuan psikologi manusia kepada tiga: vegetatif (*ghâdhiyah*), hewani (*ḥayawâniyyah*) and rasio (*insâniyyah*). Ketiga kemampuan manusia ini merupakan kapabilitas manusia mengikuti levelnya. Dua level yang pertama adalah kapabilitas manusia pada level fisik dengan fungsi yang berbeda. Fungsi dari vegetasi adalah untuk melahirkan (*yatawallad*), merawat (*yarbâ*) and mengkonsumsi (*yaghtadhî*), sementara kemampuan hayawani adalah untuk memahami benda-benda partikular dan melakukan pergerakan sesuai dengan keinginan dirinya. Kemudian kapabilitas rasio merupakan kemampuan manusia dalam menggunakan akalinya untuk kegunaan mengenali, memilih, memutuskan dan mengakui berdasarkan pengetahuannya. Kapasitas ini tidak tidak mempersepsikan hal-hal partikular sebagaimana kapasitas lainnya, tapi mempersepsikan hal-hal yang universal.⁹

Dalam menjelaskan kapasitas hayawani, Ibn Sînâ membagi kapasitas ini menjadi dua bagian: kemampuan motilitas (*quwwah muḥarrakah*) dan kemampuan persepsi (*quwwah mudrikah*). Kemampuan motilitas dibagi dua: determinatif (*bâ'itsah*) – yaitu yang mencakupi kemampuan nafsu konsumsi (*nuzû'iyyah*) and hasrat (*syawqiyyah*) – dan aktif (*fâ'ilah*) yang muncul melalui saraf-saraf dan otot-otot. Sementara kemampuan persepsi dapat dibagi kepada: lima indera eksternal (*al-ḥawâs al-khârijiiyyah*) dan lima indera internal (*al-ḥawâs al-dâkhiliyyah*). Indera eksternal meliputi penglihatan (*baṣar*), pendengaran (*sama'*), penciuman (*syamm*), perasa (*dhawq*) and penyentuh (*lams*). Sementara indera internal meliputi: (a) indera umum (*al-ḥiss al-musytarak*), yaitu indera internal yang menghimpun dan mengintegrasikan data dari eksternal sehingga siap dipersepsikan; (b) indera representation (*al-muṣawwarah*), yaitu yang mengenali secara deskriptif gambar-gambar dari eksternal; (c) indera estimasi (*wahmiyyah*), yaitu indera yang mengenali kualitas dari data-data eksternal, membedakan yang baik dengan yang buruk, menyukai dan membenci, dan semua itu akan memberi pengaruh kepada akal; (d) indera penyimpan dan pengingat (*al-ḥafīzah wa al-dhâkirah*), yaitu kemampuan menyimpan data dan mengingatkannya manakala diperlukan; and (e) indera imajinasi (*al-khayâliyyah*), yaitu yang mengenali formasi, kombinasi, separasi data-data dalam sebuah proses klasifikasi.¹⁰

Ibn Sina membagi kapasitas akal manusia kepada dua klasifikasi. Ini menandakan bahwa dalam akal ada dua sisi: (1) sisi yang berhadapan dengan level bawah pada manusia dan akal bertugas mengontrol level-level yang ada di bawahnya itu, yaitu jiwa vegetatif and hayawani manusia. Inilah yang disebut dengan memenej badan (*siyâsah al-badan*). Bagian akal pada sisi ini disebut dengan kemampuan aktif akal (*al-'aql al-'âmilah*); dan (2) sisi yang berhadapan dengan level yang lebih tinggi dalam derajat akal dan mempunyai kemampuan untuk mengelola wisdom berdasarkan pengetahuan yang universal yang didapat oleh akal. Inilah yang disebut kemampuan akal kognitif (*'âlimah*).¹¹

Semua bagian bagian dalam aspek psikologis di atas terangkum dalam satu definisi manusia yang disampaikan oleh para filosof, yaitu: manusia adalah makhluk hidup

⁹ Ibn Sînâ, *al-Najâh*, h. 197.

¹⁰ *Ibid.*, h. 197-202.

¹¹ Ibn Sînâ, *al-Najâh*, h. 203.

yang berfikir (*al-insân ḥayawân al-nâtîq*).¹² Definisi ini melingkungi dua bagian: hayawani dan intelektual atau rasional. Oleh karena itu, kemanusiaan seseorang mencakup aspek hayawani sebagai makhluk hidup dan intelektual sebagai makhluk berfikir. Sehingga, entitas manusia ada yang eksternal dan internal sekaligus. Sejauh yang kita baca dalam kitab *al-Najâh* oleh Ibn Sînâ, konsep tentang jiwa rasanya sudah cukup untuk mencakupi keperluan psikolog idari sudut pandang filsafat, bahkan dengan pengertian jiwa yang kontemporer sekaligus. Oleh karena itu, dari sudut pandang ini, Ibn Sînâ telah memberikan kontribusi terhadap konsep manusia secara umumnya dan kepada psikologi secara khususnya.

Bagaimanapun juga, Ibn Sînâ menjelaskan pandangan-pandangan psikologisnya dari sudut pandang filsafat. Tentu saja ia tidak menyertakan dalil-dalil agama dan oleh karenanya tidak jarang ketika pemikiran-pemikiran Ibn Sînâ bertemu dengan pemikiran-pemikiran ahli Kalam, yang sudah matang lebih awal, menimbulkan beberapa problem. Oleh karena itu, al-Ghazâlî sebagai representasi dari *Mutakallimîn* dan Sûfî, di mana ia mengkritik keras terhadap beberapa pandangan Ibn Sînâ, perlu sekiranya diangkat untuk melengkapi yang kurang dari konsep psikologi Ibn Sînâ dari sudut pandang teologis dan mistis.

KONTRIBUSI AL-GHAZÂLÎ DALAM PSIKOLOGI

Berdasarkan kitab *Ma'ârij al-Quds*, kita bisa tahu bahwa al-Ghazali menjabarkan konsep jiwa manusia berdasarkan perspektif Ibn Sînâ. Walaupun demikian, tidak semua persepektif Ibn Sînâ ia terima, seperti tiga isu terakhir yang ia uraikan dalam kitab *Tahâfut al-Falâsifah*-nya,¹³ akan tetapi konsep-konsep psikologis Ibn Sînâ satu per satu diadopsinya. Oleh karena itu, dalam kitab *Ma'ârij*-nya kita akan menemukan uraian al-Ghazâlî mengenai jiwa manusia sama persis dengan yang diuraikan oleh Ibn Sînâ, tapi tentunya dengan menambahkan rasa teologis dan mistis dalam menguraikannya. Bisa dikatakan, walaupun al-Ghazâlî pengkritik Ibn Sînâ yang luar biasa, tapi ia juga pengikutnya yang juga luar biasa, terutama dalam bidang filsafat.

Tidak sekedar mengikuti Ibn Sînâ, al-Ghazâlî jauh melampauinya dalam menganalisa tentang jiwa ini. Al-Ghazâlî justru masuk lebih dalam lagi bagaimana melatih jiwa tersebut, mendisiplinkannya dengan karakter-karakter baik, mencegahnya bahkan juga mengobatinya dari penyakit-penyakit buruk. Pada titik inilah secara kreatif al-Ghazâlî mengelaborasi terminologi jiwa dengan menggunakan tradisi Islam. Menurutnya, untuk memahami jiwa dalam tradisi Islam, tidak cukup sekedar memahaminya dari kata *nafs*, ada kata-kata penting lainnya perlu diinvestigasi secara bersamaan. Yaitu: *nafs*, *qalb*, *rûḥand 'aql*.¹⁴

Memulai dengan membahas kata *nafs*, al-Ghazâlî mengatakan bahwa *nafs* mempunyai dua makna penting: (1) yang selalu mengarah kepada setiap karakter yang negatif dan tercela, dan (2) yang merujuk kepada setiap hakekat manusia (*ḥaqîqah al-insân*). Dengan pengertian kedua, ketika kita menyatakan, “jiwa seseorang”, maka

¹² Syarifuddîn al-Jurjânî, *Kitâb at-Ta'rifât* (Beirut: Maktabah Lubnân, 1985). 39.

¹³ Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-falâsifah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1990). 206-353.

¹⁴ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij*, 15.

maknanya adalah “hakekat sesuatu”.¹⁵ Di sini al-Ghazâlî ingin menyatakan bahwa hakekat manusia bukanlah terletak pada “kehewanannya”, melainkan pada “keintelektualannya” yang disebut *nafs* itu.

Selain itu, kita dapat menyambungkan konsep spiritual jiwa dengan kemampuan amarah (*ghaḍb*) dan kemampuan berkeinginan (*syahwah*) yang ada dalam internal manusia sebagaimana diuraikan oleh Ibn Sînâ, di mana dua kemampuan ini ada di bawah koordinasi kemampuan gerak (*muḥarrikah*), yaitu power yang muncul pada saraf, tulang dan daging yang seharusnya dikontrol oleh setiap esensi dari jiwa. Hal itu karena efek positif dan negatif saling bersaing satu dengan yang lainnya. Apabila esensi jiwa dapat dengan baik mengontrol aspek-aspek jiwa yang ada di bawah koordinasinya, maka secara pasti akan memberikan efek yang baik kepada badan dan perbuatan. Sebaliknya, jika tidak dapat mengontrolnya dengan baik, maka justru jiwa akan dikontrol oleh badan dan lingkungan di luar badan manusia. Oleh karena itu, al-Ghazâlî menyatakan bahwa *nafs* menjadi sumber kebajikan sekaligus sumber keburukan (*mansya' al-faḍâ'il wa al-radhâ'il*).¹⁶

Sementara kata *qalb*, menurut al-Ghazâlî, juga mempunyai dua makna. Pertama, merujuk kepada segumpal daging yang terletak pada bagian kiri di dalam dada manusia. Inilah organ yang juga dimiliki oleh hewan dan juga manusia. Jika organ ini berhenti bekerja, maka seluruh indera luar akan berhenti. Kedua, merujuk kepada substansi halus dan spiritual. Inilah substansi yang pernah mendapat mandat dari Allah SWT. Oleh karena itu, substansi ini menjadi sentral suatu jiwa. Di sini merujuk kepada hadis Nabi Muhammad SAW, “...sesungguhnya di dalam badan terdapat segumpal daging, apabila baik maka akan baik seluruh badan, dan apabila rusak maka rusaklah seluruh badan. Sesungguhnya, itulah hati.”¹⁷

Sementara kata *rûh*, menurut al-Ghazâlî, juga mempunyai dua makna. Pertama, bagian yang lembut (*jins laṭîf*) yang terdapat pada rongga hati fisik (*al-qalb al-jasmânî*), yang memompa udara yang kemudian menyebar ke seluruh badan melalui pembuluh darah dan saraf. Inilah yang memberi kelanjutan hidup kepada badan, di mana badan direpresentasikan oleh panca indera. Jika ruh dengan makna ini berhenti bekerja, maka seluruh badan juga berhenti aktif. Oleh karena itu, detak jantung menjadi sumber dari seluruh gerak-gerik badan seseorang. Inilah makna dari ruh yang dipakai oleh ahli fisik. Sementara makna kedua, ruh merujuk kepada substansi halus yang mempunyai kemampuan mengetahui (*âlimah*) mengerti (*mudrikah*). Dengan pengertian ini, ketika al-Ghazâlî menafsirkan ayat al-Quran tentang cahaya (*nûr*)¹⁸, ia membagi ruh manusia kepada beberapa level. Yaitu, ruh inderawi (*al-rûh al-hissî*), ruh imajinasi (*al-rûh al-khayâlî*), ruh intelektual (*al-rûh al-fikrî*), dan ruh profetik (*al-rûh al-quḍs al-nabawî*).¹⁹

Yang terakhir adalah kata *aql* yang juga mempunyai dua makna. Pertama, digunakan untuk memahami hakekat segala sesuatu (*ḥaqâ'iq al-asyyâ'*). Dengan

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.. 77.

¹⁷ S{ahîh Bukhârî, jld. 1, hadis ke 52.

¹⁸ Q.S. An-Nûr, 24: 35.

¹⁹ See al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwar wa Mişfâh al-Asrâr*, ed. 'Abdul'aziz 'Izzuddîn as-Sayrawan (Beirut: Âlam al-Kutub, 1964). 165-166.

pengertian ini, maka akal merupakan istilah untuk mengekspresikan ilmu. Letak dari akal ini ada di dalam hati. Kedua, biasanya digunakan untuk menunjukkan substansi spiritual yang fungsinya untuk mengetahui segala macam jenis ilmu. Dengan makna ini, maka ia merupakan substansi lembut dalam diri manusia yang mempunyai kapabilitas kognitif, sama seperti makna kedua dari hati di atas. Ini sebetulnya yang dimaksud al-Ghazâlî dengan level ke tiga dari ruh manusia. Level ketiga dari ruh adalah: *al-nafs al-muṭmainnah*, *al-nafs al-lawwâmah*, and *al-nafs al-ammârah bi al-sû'*.²⁰ Al-Ghazâlî menyatakan bahwa makna-makna tersebut tidaklah sama, namun mereka dapat dirangkum dengan satu makna: "substansi halus manusia yang dapat mengerti dan memahami" (*al-laṭifah al-âlimah al-mudrikah minal-insân*). Oleh karena itu, sejauh kita *Ma'ârij al-Quds* kita kaji, ketika al-Ghazâlî menggunakan kata *nafs*, maka maksud dari kata ini adalah lebih ditekankan kepada aspek internal manusia yang meliputi *nafs* itu sendiri, *ruh*, *qalb* dan *'aql*.²¹

Mari kita bandingkan Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî bagaimana kedua mendalami tentang jiwa manusia. Keduanya sepakat mengenai pentingnya pemahaman tentang internal jiwa manusia sebagai esensi dari eksistensi manusia. Apa yang Ibn Sînâ jabarkan mengenai kesempurnaan manusia—bagaimana manusia menyempurnakan keintelektualitasannya, dengan menyerap ilmu-ilmu inderawi (*al-idrâk al-hissâ*), ilmu imajinal (*al-idrâk al-khayâlî*) dan ilmu intelektual (*al-idrâk al-'aqlî*) sehingga mencapai kebijaksanaan intelektual aktif (*al-'aql al-fa'âl*) dalam pengertian filosofis²²—adalah sama dengan yang dijelaskan oleh al-Ghazâlî tentang bagaimana seseorang mencapai kesempurnaan jiwanya. Perbedaannya adalah bagaimana kebijaksanaan itu dicapai oleh seseorang. Dalam penjelasan al-Ghazâlî, pencapaian kebijaksanaan itu tidak sekedar melalui usaha filosofis, melainkan melampaui dari itu, yaitu usaha mistis dengan cara membersihkan jiwa (*tadhkiyah al-nafs*). Seperti mana bisa kita baca dalam kitabnya *al-Munqiz al-D{alal*, al-Ghazâlî menyatakan pendekatan mistis akan lebih banyak mendapatkan kebenaran dari pada pendekatan empiris dan rasional.²³ Oleh karena itu, makna intelektual bagi pemahaman mistis al-Ghazâlî adalah intelektual spiritual.

Walaupun al-Ghazâlî banyak menekankan sisi mistis dalam mengelaborasi jiwa dan banyak mengkritik argumen-argumen kaum filosof, namun itu semua tidak berarti ia menolak pencapaian-pencapaian ilmu mereka. Ia menyadari bahwa argumen-argumen kaum filosof kemungkinan besar akan disalahpahami dan disalahgunakan di kemudian hari oleh pengikut-pengikutnya manakala fokus obyek kajian terfokus kepada entitas empiris-rasional dan cenderung melupakan entitas intelektual-spiritual. Padahal esensi manusia ada pada entitas intelektual-spiritualnya yang seharusnya mengontrol entitas-entitas lainnya di dalam dirinya. Hal demikian itu merupakan amanah ilahi kepada manusia. Kita bahkan bisa bandingkan dengan pengertian kontemporer mengenai jiwa ini, di mana pengertiannya menjadi sempit dan simple, hanya mengarah kepada fenomena fisik, dan ini yang dikhawatirkan al-Ghazâlî. Oleh karena itu, kita bisa

²⁰ Al-Ghazâlî, *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, ed. AbuH{af{s}Sayyid Ibrâhim bin Şâdiq bin 'Imrân (Kairo: Dâr al-H{adîts, 1992). 4.

²¹ Al-Ghazâlî, *al-Ma'ârij*, 18.

²² Ibn Sînâ, *Kitâb al-Najâh*, 207-210, dan 231.

²³ Lihat al-Ghazâlî, *al-Munqiz min al-D{alâl wa al-Mushil ilâ Dhî al-'Izzah wa al-Jalâl*, ed. Jâmil S{alibâdan Kâmil 'Iyâd(Beirut: Dâr al-Andalus, 1967), 100-109.

memahami bahwa al-Ghazâlî menginginkan bahwa pemahaman tentang jiwa ini seharusnya dipahami dengan konprehensif, yaitu dengan cara pendekatan mistis.

NAQUIB AL-ATTAS DAN ISLAMISASI PSIKOLOGI

Syed Muhammad Naquib al-Attas adalah salah satu sarjana Islam masa kini menguasai berbagai bidang keilmuan, seperti Kalam, Filsafat, Metafisik, Tasawwuf, sejarah, sastra dan lain sebagainya dalam perspektif Islam. Ia menguasai filsafata Ibn Sînâ sebagaimana ia memahami pemikiran teologi mistisnya al-Ghazâlî. Oleh karena itu, dengan menggabungkan pemikiran filsafat, teologi, mistik dari berbagai ulama Islam yang berotoritas ia kemudian memformulasi konsep yang dikenal dengan Islamisasi Ilmu (*Islamization of Knowledge*) yang pertama kali ia ajukan dalam Konferensi Internasional tentang Pendidikan Islam di Makkah pada tahun 1977.²⁴ Dengan konsep yang ia formulasi itulah ia menganalisa dengan seksama ilmu-ilmu yang muncul di masa modern yang ternyata mengandung banyak problem, termasuk psikologi.²⁵

Tentang Islamisasi Ilmu, menurut al-Attas adalah:

“...the liberation of man first from magical, mythological, animistic, national-cultural tradition and then from secular control over his reason and his language. The man of Islam is he whose reason and language are no longer controlled by magic, mythology, animism, his own national and cultural traditions and secularism.”²⁶

Kita tahu bahwa al-Attas menyatakan bahwa ilmu pengetahuan kontemporer telah mengalami banyak korupsi. Korupsi dalam ilmu yang ia maksud reduksi konsep melalui bahasa, terutama melalui pembatasan istilah-istilah kunci dan konsep. Korupsi dalam agama yang melanda teks-teks suci Yahudi dan Nasrani sepanjang sejarah agama mereka seperti yang terekam dalam al-Quran merupakan contoh nyata bagaimana terjadinya manipulasi secara terang-terangan terhadap *terma-terma* yang menyebabkan *makna-makna* yang diproyeksikan oleh terma-terma itu menjadi tidak jelas dan terdistorsi. Oleh karena itu, ilmu kemudian dipahami dengan konsep-konsep yang ambigu, membingungkan dan salah. Terkait dengan psikologi, psikologi modern yang diformulasi dan disebar di berbagai kampus dan institusi-institusi lainnya telah terinfus oleh karakteristik dan personalitas budaya dan peradaban Barat. Oleh karena itu, pertama kali yang harus dilakukan, menurutnya, adalah mengisolasi elemen-elemen penting di dalamnya, termasuk konsep-konsep kunci yang mencetak ilmu-ilmu modern tersebut. Dengan kata lain, psikologi itu sendiri harus diisolasi, dimasukkan karantina,

²⁴ His concept of Islamization of Knowledge should be understood in the sense of his concept of education. It is because, the paper delivered to the conference was on the concept of education of Islam. See further Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Aims and Objectives of Islamic Education* (Jeddah: King Abdul Aziz University, 1978); *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Petaling Jaya: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980).

²⁵ Therefore, the other meaning of Islamization of knowledge is the Dewesternization, as he has written his paper on this issue. Al-Attas, “The Westernization of Knowledge” in *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Istac, 1993), 133-168.

²⁶ Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993). 44-5.

sehingga konsep *psychedan -logia* itu sendiri terlebih dahulu bisa dianalisa dan diinvestigasi dan dipastikan terinvaksi oleh penyakit apa saja.

Terkait dengan terma *-logia*, al-Attas menjelaskan bahwa ilmu setelah masa modern telah banyak *terkorupsi* dan bahkan *hilang*. Hal itu karena filosof-filosof Barat mereduksi dan mensekulerkan ilmu yang sampai kepada kita. Terkait dengan psikologi, misalnya, terma *psychet* telah tereduksi mejadi sekedar fenomena-fenomena fisikal, sebagaimana telah disebutkan diatas. Oleh karena itu, pertama kali yang al-Attas investigasi adalah bagaimana menempatkan ulang terma *psychedan* dengan cara mengisolasinya dan membebaskannya dari virus-virus modern, lalu mengisinya kembali dengan nilai-nilai Islam.

Oleh karena itu, ketika kita merujuk kepada buku al-Attas tentang psikologi, yakni *The Nature of Man and The Psychology of The Human Soul*, terkait dengan Islamisasi Ilmu, al-Attas menawarkan tiga proses islamisasi yang dimaksud. Pertama, mengisolasi terma *psychedan* dari sebarang konsep asing,²⁷ terutama dari konsep-konsep yang diproyeksikan Barat.²⁸ Kedua, mengisi konsep *psyche* dengan sumber ilmu yang paling dasar dalam Islam. Al-Attas menyebut sumber yang paling dasar ini dengan “Berita Benar” (*khobar Şâdiq*). Di sini al-Attas mengutip beberapa ayat al-Quran yang menyatakan bahwa manusia sebagai entitas yang memiliki dua hakekat, yaitu badan dan jiwa.²⁹ Ia menyatakab:

“He is at one physical and spirit. God taught him the names (*al-asmâ'*) of everything. By the ‘names’ we infer that it means the knowledge (*al-‘ilm*) of everything (*al-asyyâ'*).”³⁰

Di sini al-Attas ingin menunjukkan adanya koneksi antara manusia dan ilmu berdasarkan *khobar Şâdiq*. Hal itu karena, dalam sudut pandang Islam (Islamic worldview), keduanya adalah konsep kunci. Sehingga mereka harus dipahami sesuai dengan yang sudah diuraikan dalam *khobar Şâdiq*.

Al-Attas juga mengutip beberapa ayat³¹ yang menjelaskan bahwa manusia juga dianugerahi ilmu yang terbatas tentang ruh, tentang diri manusia yang benar dan real, dan dirinya juga boleh mencapai ilmu tentang Tuhan (*al-ilâh*) sebagai obyek dalam menyembah dan keabsolutan-Nya dan tentang Rabb (*al-rabb*) yang mencipta, merawat, mengatur dan bahkan menghancurkan alam semesta.³² Di sini al-Attas menunjukkan kepada kita bahwa jiwa manusia sebenarnya terhubung dengan Tuhan dan pernah bersaksi (*syahâdah*) kepa-Nya bahwa Dia adalah yang Tuhan yang berhak disembah. Inilah yang disebut al-Attas sebagai perjanjian primordial (*primordial*

²⁷ This part should be understood as elaborated in his “Dewesternization of Knowledge”, in *Islam and Secularism*, h. 133-168.

²⁸ This part can be directly refered to his treatise *The Nature of Man and The Psychology of The Human Soul: A Brief Outline and a Framework for an Islamic Psychology and Epistemology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1990).

²⁹ Lihat Q.S. *Al-Hijr* (15): 26-29; *Al-Mu'minûn* (23): 12.

³⁰ Al-Attas, *The Nature of Man*, . 1.

³¹ Q.S. *Banî Isrâ'îl* (17): 85; *H{â Mîm* (41): 53.

³² Al-Attas, *The Nature of Man*, h. 1.

covenant).³³ Namun demikian, “man is also composed of forgetfulness (*nisyĒn*)” dan oleh karena itu manusia disebut *insan*, sebab setelah lahir ke dunia ia lupa dengan perjanjian primordial tersebut. Oleh karena itu Allah menurunkan wahyu kepada manusia untuk mengingatkan manusia dengan janji-janji yang pernah dibuat.³⁴

Ketiga, al-Attas mengisi konsep *psychedengan* tradisi pemikiran-pemikiran Islam yang direpresentasikan oleh paling tidaknya tiga mazhab pemikiran, yakni: filsafat Islam (*al-falsafah al-Islāmiyyah*), teologi Islam (*‘ilm al-Kalām*) dan mistis Islam (*Taşawwuf*). Sejauh pembacaan kita terhadap buku al-Attas, terutama bukunya *The Nature of Man*, dari filsafat Islam al-Attas merujuk kepada Ibn Sīnā (*Kitāb al-Najāh*); dari teologi Islam al-Attas merujuk kepada al-Ghazālī (*Ma‘ārij al-Quds*); dan dari mistis Islam al-Attas merujuk kepada Junayd al-Baghdādī (*Kitāb al-Mītsāq*) dan al-Kalābādī (*Kitāb al-Ta‘arruf*). Dari sumber-sumber tersebut, al-Attas memformulasi ulang psikologi dengan tujuan mengaplikasikan idenya tentang Islamisasi Ilmu. Konsep psikologi yang dipahami olehnya tidaklah berbeda dari apa yang dipahami oleh ulama-ulama terdahulu. Bahkan kita akan menemukan karya mereka dijadikan dasar untuk ide Islamisasi psikologi. Walaupun demikian, al-Attas membawa konsep-konsep jiwa yang dijelaskan para ulama dahulu dengan rasa modern untuk mengislamisasi psikologi kontemporer.

Bagaimana psikologi bias dipahami sesuai dengan Worldview Islam seperti yang al-Attas gaungkan? Merujuk kepada bukunya, *The Nature of Man*, psikologi merupakan ilmu tentang bagaimana mengetahui hakekat sebenarnya mengenai manusia. Untuk mengetahui hakekat sebenarnya mengenai manusia, maka tidak boleh tidak harus memahami konsep dualitas jiwa manusia, sebagaimana Ibn Sīnā telah mengurainya, bahwa dari dualitas itu aspek yang terdalam dari manusia mempunyai empat sisi, sebagaimana telah al-Ghazālī investigasi di atas. Yakni, aspek ini mempunyai sisi *nasf*, *qalb*, *rūh* dan *aql*. Oleh karena itu, psikologi dalam Islam dipahami sebagai pengertian bahwa jiwa merupakan entitas yang menghubungkan entitas yang lebih tinggi dengan entitas yang lebih rendah dalam jiwa. Entitas yang tertinggi dalam jiwa adalah entitas spiritual yang semestinya menjadi *manager* terhadap entitas yang lebih rendah, yaitu rasio dan badan hayawani.

Jika dibandingkan dengan psikologi kontemporer, kita akan tahu bahwa psikologi kontemporer lebih banyak memfokuskan investigasinya kepada jiwa dalam kaitannya dengan aspek terendah saja pada diri manusia. Oleh karena itu, psikolog-psikolog kontemporer terlalu besar perhatiannya dengan fenomena kognitif, seperti memori, inteligensi dan persepsi, dalam kaitannya dengan fenomena fisik. Sebagai contoh, psikooanlisnya Sigmund Freud hanya fokus kepada topik-topik fisik tertentu yang menjadi kontroversi, seperti seksualitas dan kehendak seks. Konsep tentang seks dan seksualitas adalah ide-ide penting dan mendasar yang telah membentuk psikologi Freud.³⁵ Psikologi kontemporer seperti ini hanya mengeksplor aspek terendah dari

³³ Rujuk konsepnya tentang pendidikan dalam al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999).

³⁴ Tentang Perjanjian Primordial, al-Attas merujuk ayat pada Q.S. Al-A‘rāf (7): 172. Tentang uraian yang lebih detail, lihat al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2001), 46-52.

³⁵ Lihat Duane P. Schultz and Sydney Ellen Schultz, *A History of Modern Psychology* (Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992), h. 442-456.

manusia. Dengan kata lain, ia hanya mengeksploitasi terma *nafs*, dengan makna bahwa karakter-karakter negatif dan tercela yang dimiliki oleh jiwa dan kebanyakannya berlawanan dengan aspek intelektual-spritual akan menegasikan esensi manusia sebenarnya (*ḥaqīqah al-insân*) yang telah dianalisa oleh Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî di atas.

Sampai di sini bisa kita simpulkan bahwa psikologi yang dipahami oleh al-Attas adalah kombinasi jiwa yang menghubungkan level tertinggi hingga level terendah pada manusia dengan koordinasi yang terbaik di antara level. Oleh karena itu, terkait dengan Worldview Islam sebagai basis konsep psikologinya, dalam pengantar buku *Prolegomena*, al-Attas menyatakan:³⁶

“It is not something to be organized into a social structure; it is rather something to be organized *in the mind* and actualized *in the attitude and the behaviour*. The organization in the mind is not formulated by human criteria of power, wealth, and lineage, but by the Quranic criteria of knowledge, intelligence, and virtue. When the mind recognizes the reality that knowledge and being are ordered according to their various levels and degrees, and when the attitude and behaviour acknowledges by action what the mind recognizes, then this conformity of the acknowledgement with the recognition, by which the self assumes its proper place in coincidence with the act of acknowledgement, is none other than *adab*. But when the mind displaces the levels and degrees of knowledge and being, disrupting the order in the legitimate hierarchy, then this is due to the corruption of knowledge. Such corruption is reflected in the confusion in justice, so that the notion of ‘proper place’ no longer applies in the mind or externally, and the disintegration of *adab* takes place.”

SIMPULAN

Dari diskusi di atas, kita bisa memahami bahwa tiga generasi ahli psikologi Islam telah memberikan kontribusi masing-masing yang sangat berharga terhadap psikologi Islam. Karya-karya mereka – yaitu *Kitâb al-Najâh* oleh Ibn Sînâ, *Ma’ârij al-Quds* oleh al-Ghazâlî dan *The Nature of Man* oleh al-Attas – yang menjelaskan konsep jiwa dengan konsep yang mirip-mirip, walaupun mereka memiliki peran dan signifikansi yang berbedabeda. Ibn Sînâ telah memantapkan psikologi secara filosofis, al-Ghazâlî telah mengelaborasi ulang yang dijelaskan Ibn Sînâ’s dengan aroma teologis dan mistis, dan al-Attas telah memberi dasar kepada konsep psikologi kontemporer yang telah diislamkan.

³⁶Al-Attas, *Prolegomena*,. 19.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû 'Alî Ibn Sînâ, *Kitâb an-Najâh fî al-Hikmah al-Manṭiqiyyah wa al-Ṭabî'iyah wa al-Ilâhiyyah*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîd, 1982).
- AbûH{âmid al-Ghazâlî, *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, ed. AbuH{afṣSayyid Ibrâhim bin Ṣâdiq bin 'Imrân (Kairo: Dâr al-H{adîts, 1992).
- _____, *al-Munqiz min al-D{alâl wa al-Mushil ilâ Dhîal- 'Izzah wa al-Jalâl*, ed. Jâmil S{alîbâdan Kâmil 'Iyâd (Beirut: Dâr al-Andalus, 1967).
- _____, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rîfah al-Nafs* (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîd, 1975).
- _____, *Misykât al-Anwar wa Miṣfâh al-Asrâr*, ed. 'Abdul'aziz 'Izzuddîn as-Sayrawan (Beirut: Âlam al-Kutub, 1964).
- _____, *Tahâfut al-falâsifah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1990).
- Aristoteles, "On The soul", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- Duane P. Schultz and Sydney Ellen Schultz, *A History of Modern Psychology* (Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992).
- Syarifuddîn al-Jurjânî, *Kitâb at-Ta'rîfât* (Beirut: Maktabah Lubnân, 1985).
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Aims and Objectives of Islamic Education* (Jeddah: King Abdul Aziz University, 1978).
- _____, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Petaling Jaya: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980).
- _____, "The Westernization of Knowledge" in *Islam an Secularism* (Kuala Lumpur: Istac, 1993).
- _____, *The Nature of Man and The Psychology of The Human Soul: A Brief Outline and a Framework for an Islamic Psychology and Epistemology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1990).
- _____, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993).
- _____, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2001).
- Yılmaz Özakpınar, *Psikoloji Tarihi: Başlangıcından Bugüne Psikolojinin Dönüşümü* (İstanbul: Ötüken, 2011).
- William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1999).