

KONSEP PENDIDIKAN JIWA DALAM PERSPEKTIF AL QUR'ÁN

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Manajemen Pendidikan Islam sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Program studi Strata Dua (S.2) untuk memperoleh gelar Magister bidang Manajemen Pendidikan (M.Pd.)



Oleh:

DURORUL ANWAR
NPM : 14042021500

Pembimbing

1. Dr. Zirmasyah, M. Pd.
2. Dr. Zain Sarnoto, M.Pd.I, M.A

**PROGRAM STUDI;
MAGISTER MANAJEMEN PENDIDIKAN ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2018/1440**

ABSTRAK

Durorul Anwar: Konsep Pendidikan Jiwa dalam Perspektif al-Qur'an.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pandangan Al-Qur'an terkait konsep pendidikan yang berlandaskan pada teori Ilmu jiwa, khususnya dari psikolog Islam. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode penelitian kualitatif. Jenis penelitian ini adalah penelitian Library research atau penelitian kepustakaan. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis. Metode pengumpulan data pada penelitian ini adalah metode dokumentasi. Sedangkan teknik analisis data pada penelitian ini menggunakan analisis deskriptif dengan menggunakan metode *maudhu'i* (tematik).

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa jiwa dalam Al-Qur'an masuk dalam lingkup terminologi *an-nafs* dimana kata *nafs* itu sendiri dalam Al-Qur'an menunjukkan bermacam-macam arti. Dan penelitian ini menunjukkan bahwa pendidikan jiwa dalam persepektif Al-Qur'an merupakan konsep pendidikan yang ditawarkan al-Qur'an yang menitik-beratkan pada aspek kejiwaan manusia (sisi dalam manusia). Aspek kejiwaan ini ialah unsur-unsur halus yang keberadaannya merupakan syarat utama bagi proses hayati yang berhubungan dengan kesadaran, pikiran dan kemauannya; yakni mencakup, akal, hati, dan nafsu. dan pendidikan jiwa ini berupaya membina, mendidik, menjaga, memelihara (*tawaqqi*) dan membersihkan (*tanaqqi/takhalli*) dari sifat-sifat yang tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat yang terpuji (*tahalli*), untuk menjadi manusia yang mempunyai kepribadian tenang (*muthmainnah*), menjadi hamba yang bertakwa sehingga berkembang menjadi manusia yang sempurna.

Dalam penelitian ini ditemukan bahwa jiwa merupakan sisi dalam manusia yang memiliki kecenderungan untuk berbuat baik dan buruk. Oleh karenanya jiwa membutuhkan pembinaan dan pendidikan. adapun metode pembinaan jiwa itu meliputi penanaman keimanan, ketakwaan, dan rasa takut kepada Allah, konsistensi ibadah dan amal shaleh, pengendalian jiwa (*mujahadah nafs*) dan *dzikrullah* dan *mahasabah nafs*. Dan tujuan pendidikan jiwa adalah agar jiwa tersebut bertakwa, dan serta menjadi jiwa yang tenang sehingga dapat memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat.

Kata Kunci: Konsep, Pendidikan Jiwa, Al-Qur'an

ABSTRACT

Durorul Anwar: The Concept of Soul Education in the Qur'anic Perspective.

This study aims to determine the view of the Qur'an regarding the concept of education based on the theory of the soul, especially from Islamic psychologists. In this study, the authors used qualitative research methods. This type of research is library research or library research. The approach used in this study is a philosophical approach. The method of data collection in this study is the documentation method. While the data analysis techniques in this study used descriptive analysis using the maudhu'i (thematic) method.

The results of this study indicate that the soul in the Qur'an is within the scope of the terminology of the nafs where the word nafs itself in the Qur'an shows various meanings. And this study shows that mental education in the perspective of the Qur'an is an educational concept offered by the Qur'an which focuses on the psychological aspects of humans (the inner side of humans). This psychological aspect is the subtle elements whose existence is the main requirement for the biological process that is related to consciousness, mind and will, which includes, mind, heart, and lust. and this mental education seeks to foster, educate, maintain, nurture (tawaqqi) and cleanse (tanaqqi / takhalli) from despicable traits and decorate it with praiseworthy qualities (tahalli), to become human beings who have a calm personality (muthmainnah) , becoming a devoted servant so that he develops into a perfect human being.

In this study it was found that the soul is the inner side of humans who have a tendency to do good and bad. Therefore the soul needs guidance and education. As for the method of soul formation which includes planting faith, piety, and fear of Allah, consistency of worship and good deeds, soul control (mujahadah nafs) and dhikrullah and muhasabah nafs. And the purpose of soul education is so that the soul is fearful, and and becomes a calm soul so that it can obtain happiness in the world and the hereafter.

Keywords: Concept, Soul Education, Al-Qur'an

الملخص

مفهوم التربية النفسية في منظور القرآن

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد وجهات نظر القرآن المتعلقة بمفهوم التعليم القائم على نظرية علم النفس ، وخاصة من علماء النفس الإسلامى. في هذه الدراسة ، استخدم المؤلفون أساليب البحث النوعى. هذا النوع من الأبحاث هو بحث للمكتبة أو بحث للمكتبة. النهج المستخدم في هذه الدراسة هو النهج الفلسفى. طريقة جمع البيانات في هذا البحث هي طريقة التوثيق. في حين تستخدم تقنية تحليل البيانات في هذه الدراسة التحليل الوصفى باستخدام طريقة الموضوعية.

تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن الروح في القرآن تقع ضمن نطاق مصطلحات نفسية حيث تظهر الكلمة نفسها نفسها في القرآن معانى مختلفة. وتبين هذه الدراسة أن التربية العقلية في منظور القرآن هي مفهوم تعليمى يقدمه القرآن الكريم يركز على الجوانب النفسية للبشر (الجانب الداخلى للبشر). هذا الجانب النفسى هو العناصر الدقيقة التى يعتبر وجودها هو المطلب الرئيسى للعملية البيولوجية المرتبطة بالوعى والعقل والإرادة التى تشمل العقل والقلب والشهوة. ويسعى هذا التعليم العقلى إلى تعزيز وتثقيف والحفاظ على سبيل التوقى والتنقى من الصفات الحسيسة وتزيينها مع الصفات الجديرة بالثناء (التحلى) ليصبح البشر الذين لديهم شخصية هادئة (النفس المطمئنة ليصبح خادماً مخلصاً بحيث يتطور إلى إنسان كامل. في هذه الدراسة وجد أن النفس هي الجانب الداخلى للبشر الذين لديهم ميل لعمل الخير والشر. لذلك تحتاج النفس لى التوجيه والتعليم. أما بالنسبة لطرق التدريب التى تشمل روح غرس الإيمان والتقوى والخوف من الله، والعبادة والصلاح الأفعال الاتساق، ومجاهدة النفس والذكر والتذكر ومحاسبة النفس. وأغراض هذا التربية أى التربية النفسية هي أن تكون للشخص نفس مطمئنة بما وعد الله ليفوز فوزاً عظيماً بسعادة الدارين.

الكلمات المفتاحية: مفهوم ، تربية النفس ، القرآن

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

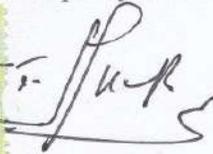
Nama : Durorul Anwar
No Induk Mahasiswa : 14042021500
Program Studi : Pendidikan ISlam
Konsentrasi : Manajemen Pendidikan Islam
Judul Tesis : Konsep Pendidikan Jiwa dalam Perspektif al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 31 Oktober 2018
Yang membuat pernyataan




Durorul Anwar

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis

KONSEP PENDIDIKAN JIWA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Pendidikan Islam
Untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Magister

Disusun oleh:
Durorul Anwar
NIM: 14042021500

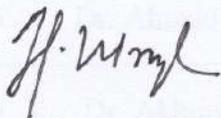
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta,

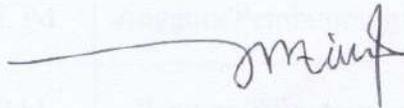
Menyetujui :

Pembimbing I

Pembimbing II



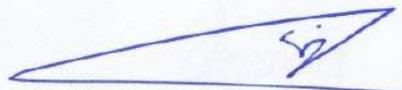
Dr. Zirmansyah, M. Pd



Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.Pd.I. M. A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I

TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis

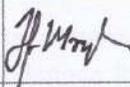
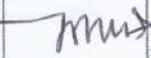
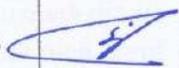
KONSEP PENDIDIKAN JIWA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Disusun oleh:

Nama : Dururul Anwar
No Induk Mahasiswa : 14042021500
Program Studi : Pendidikan Islam
Konsentrasi : Manajemen Pendidikan Islam

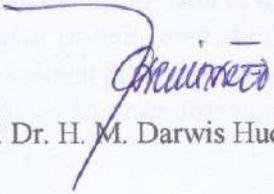
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

5 November 2018

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si	Ketua	
2	Dr. Akhmad Shunhaji, M. Pd.I	Anggota/Penguji	
3	Dr. Zirmansyah, M. Pd	Anggota/Pembimbing	
5	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M. Pd	Anggota/Pembimbing	
6	Dr. Akhmad Shunhaji, M. Pd.I	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 5 November 2018

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Lain
أ	‘	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ى	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *Fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya : الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta’ marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ’*.

Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya
وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'it tabi'in serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada :

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M. A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
3. Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I, selaku Ketua Program Studi
4. Dosen Pembimbing Tesis, Bapak Dr. Zirmansyah, M.Pd. dan Bapak Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.Pd., M.A. yang telah menyediakan waktu,

pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan tesis ini.

5. Kepada Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Pondok Pesantren Darul Rahman selaku tempat penulis mengajar yang telah memberikan kemudahan dalam penyusunan Tesis ini.
8. Kedua orang tua, Bapak H. Abdul Mu'id dan Ibu Hj. Ruffi'ah dan istri serta anak tercinta yang terus memberikan motivasi, spirit dan doanya sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.
9. Para sahabat yang selama selalu memotivasi sehingga penyusunan Tesis ini dapat terselesaikan
10. Semua Pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWt jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 28 Oktober 2018
Penulis

Durorul Anwar

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Pembimbing	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Pembatasan Masalah	8
D. Perumusan Masalah	8
E. Tujuan Penelitian	9
F. Kegunaan Penelitian	9
G. Kerangka Teori	9
H. Metodologi Penelitian	18

	I. Sistematika Penulisan	22
	J. Penelitian Terdahulu yang Relevan	23
BAB II	MAKNA PENDIDIKAN JIWA	25
	A. Hakikat Pendidikan	25
	B. Hakikat Jiwa	38
	C. Hakekat Pendidikan Jiwa.....	55
	D. Kurikulum Pendidikan Jiwa.....	59
	E. Metode Pendidikan Jiwa	62
	F. Tujuan Pendidikan Jiwa.....	66
BAB III	KONSEP JIWA DALAM AL QUR'AN	71
	A. Manusia Dalam Al Qur'an.....	71
	B. Hakekat Jiwa Dalam Al-Qurán	96
	C. Interelasi Antara Nafs, Ruh, Qalb dan Aql	113
	D. Tingkatan Jiwa dalam Al-Qur'an	118
BAB IV	PENDIDIKAN JIWA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN	129
	A. Terminologi Pendidikan Jiwa Dalam Al Qur'an	129
	B. Landasan Pendidikan Jiwa.....	138
	C. Tujuan Pendidikan Jiwa Dalam Al-Qur'an	140
	D. Kurikulum Pendidikan Jiwa	148
	E. Metode Al-Qurán Dalam Pendidikan Jiwa	152
	1. Menanamkan Keimanan	155
	2. Menanamkan Ketakwaan.....	158
	3. Menanamkan Rasa Takut kepada Allah	160
	4. Konsistensi Ibadah dan amal shaleh	163
	5. Dzikrullah	173
	6. Mujahadah Nafs (pengendalian Jiwa)	177

	7. Evaluasi diri	179
BAB V	PENUTUP	185
	A. Kesimpulan	185
	B. Implikasi Hasil Penelitian	186
	C. Saran	186
	DAFTAR PUSTAKA	187
	LAMPIRAN	
	RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia diciptakan oleh Allah swt. dalam dua dimensi kejiwaan. Ia memiliki karakter, potensi, orientasi dan kecenderungan yang sama untuk melakukan hal-hal positif dan negatif. Inilah salah satu ciri spesifik manusia yang membedakannya dengan makhluk lainnya, sehingga manusia dikatakan sebagai makhluk alternatif. Artinya, manusia bisa menjadi baik dan tinggi derajatnya di hadapan Allah atau sebaliknya, ia pun bisa menjadi jahat dan jatuh terperosok pada posisi yang rendah dan buruk.

Dimensi kejiwaan manusia tersebut sangat berpengaruh dalam membina keimanan, keislaman dan keihsanan seorang muslim. Keimanan bisa kokoh, keislaman dapat terealisasikan dengan maksimal dan keihsanan dapat tertanam dalam jiwa, jika jiwa manusia itu sendiri dalam keadaan sehat. Oleh karena pentingnya dimensi kejiwaan manusia tersebut, maka jiwa senantiasa membutuhkan konsumsi spritual agar berkembang secara sehat. Dan untuk memenuhi kebutuhan spritual tersebut, perlu dilakukan pendidikan olah jiwa untuk sampai pada pada tahap kesucian, kemuliaan dan keluhuran. Dan dalam istilah bahasa Arab, pendidikan jiwa disebut *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) atau *tarbiyat an-nafs* (pendidikan jiwa).

Dalam ilmu kejiwaan atau biasa disebut dengan ‘*ilmu al-nafs* yaitu ilmu yang mengkaji tentang jiwa,¹ ditemukan bahwa raga dan jiwa berkaitan erat, demikian pula penyakitnya. Psikolog Muslim asal Persia Abu Zayd Ahmad ibn Sahl al-Balkhi pada abad ke 10 (850-934), menemukan teori bahwa penyakit raga berkaitan erat dengan penyakit jiwa. Alasannya, manusia tersusun dari jiwa dan raga. Manusia tidak dapat sehat tanpa memiliki keserasian jiwa dan raga. Jika badan sakit, jiwa tidak mampu berpikir dan memahami, dan akan gagal menikmati kehidupan. Sebaliknya, jika jiwa itu sakit maka badannya tidak dapat merasakan kesenangan hidup. Sakit jiwa lama kelamaan dapat menjadi sakit fisik. Hal ini dikarenakan jiwa manusia memiliki bakat atau kemampuan vegetatif, hewani, dan insani.²

Dalam kedudukannya sebagai individu, manusia merupakan kesatuan antara jiwa dan raga dan di dalamnya terdapat pembawaan-pembawaan yang dapat terpengaruh, baik oleh kata-kata yang tertulis maupun kata-kata yang terdengar.³ Kata-kata tersebut menjadi barometer akan kebahagiaan dan juga barometer bagi penderitaan hidup seseorang baik di dunia maupun di akhirat. Dalam hal ini, jiwa sebagai pelengkap raga juga bisa mengkondisikan seseorang untuk menjalarkan kedamaian dan penyakit, yang membawanya ke arah benar ataupun salah.⁴ Hal tersebut dapat membuka jalan ke dalam jiwa secara langsung melalui pikiran dan perasaan, sehingga membuat pikiran dan perasaan goyah, dan sampai pada perenungan secara mendalam (*tafakkur*) serta penghayatan yang melahirkan perbuatan-perbuatan yang dilakukan secara sadar.

Manusia pada era modern saat ini, dihadapkan pada kemajuan yang sangat pesat di bidang teknologi dan informasi. Hal tersebut juga telah membawa manusia ke dalam dua sisi, yaitu sisi yang akan memberikan nilai tambah (positif), tetapi pada sisi lain kemajuan tersebut dapat mengakibatkan nilai kurang (negatif). Efek positifnya tentu saja akan

¹Ilmu tentang jiwa lahir dan disebut *Ilm an-nafs*, atau *Ilm-al Nafsiyat* (Ilmu tentang Jiwa). Ketika Ilmu an-nafs berkaitan dengan ilmu kedokteran (*tibb*), maka lahirlah istilah *al-tibb al-ruhani* (kesehatan jiwa) atau *tibb al-qalb* (kesehatan mental). Tidak heran jika penyakit gangguan jiwa diobati melalui metode kedokteran yang dikenal dengan istilah *al-‘Ilaj al-nafs* atau dalam istilah masa kini disebut *psychoteraphy*, Yusuf Murod, *Mabadi’ Ilmun-Nafs al-‘Amm*, Kairo: Dar Ma’arif, 1986, hal. 11-15.

²Muhammad Ibnu Zakaria Ar-Râzi, *Kitab ar-Rûh wa an-Nafs wa Syarh Quwwahuma* diterjemahkan oleh Mohtar zoerni dengan judul, *Ruh dan Jiwa; Tinjauan filosofis dalam Prespektif Islam*, terj., Surabaya: Risalah Gusti, 2000, hal. 153.

³Syahidin, *Menelusuri Metode Pendidikan Dalam Al-Qur’an*, Bandung: Alfabeta, 2009, hal. 107.

⁴Muhammad Muhyidin, *Kecerdasan Jiwa; Rahasia memahami dan Mengobati sakit dalam Jiwa*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2005, hal. 5-6.

meningkatkan informasi bagi manusia sehingga memberikan kesempatan untuk mengembangkan kecakapan-kecakapan baru dan kepuasan keinginan dari berbagai inovasi macam.

Efek positif ini terlihat dari adanya perubahan yang fantastis dalam berbagai bidang. Pertama, dalam bidang politik, ditandai dengan munculnya negara-negara yang baru merdeka, lahirnya lembaga-lembaga politik dan semakin diakuinya hak-hak asasi manusia. Kedua, bidang ekonomi, ditandai dengan semakin besarnya kebutuhan manusia akan barang dan jasa sehingga munculah berbagai industri pabrik yang dibangun sehingga manusia semakin mudah memperoleh barang dan jasa. Ketiga, bidang budaya, ditandai dengan semakin mudarnya budaya asli akibat masuknya pengaruh budaya dari luar. Keempat, bidang sosial, adanya strata sosial, yakni kelas bawah, menengah, dan atas, hal ini ditandai semakin banyaknya kelompok buruh, kaum intelektual dan kelompok manajer.

Sedangkan efek negatifnya, kemajuan tersebut akan berbahaya jika berada di tangan orang yang secara mental dan kejiwaannya belum siap. Mereka dapat menyalahgunakan teknologi untuk tujuan-tujuan yang destruktif dan mengkhawatirkan, dan proses modernisasi telah memberikan perubahan bagi masyarakat baik cara berfikir, bersikap, bertingkah laku. Sehingga, masyarakat modern cenderung mengejar dan bergantung pada kehidupan materi dan bergaya hidup hedonis.

Akibat logis kemajuan tersebut, tidak sedikit manusia pada era modern ini mengalami split personality, yang pada akhirnya membawa dampak semakin sulitnya manusia memperoleh ketenangan dan kebahagiaan hidup. Sederet psikolog seperti Erich Fromm,⁵ Carl Gustav Jung,⁶ dan Rollo may,⁷ sejak jauh hari memperingatkan bahwa

⁵Erich Fromm dikenal luas sebagai tokoh psikoanalisa dan filosof sosial. Terlahir pada tanggal 23 maret 1900 di frankfurt Jerman dari kalangan keluarga Yahudi Ortodoks. merupakan seorang psikologi sosial, psikoanalisis, sosiologi, humanisme, sosialis demokrat dan filsuf berkebangsaan Jerman. Dia merupakan asosiasi untuk Sekolah Frankfurt untuk teori kritik. https://id.wikipedia.org/wiki/Erich_Fromm

⁶Gustav Jung adalah psikiater Swiss dan perintis psikologi analitik. Pendekatan Jung terhadap psikologi yang unik dan berpengaruh luas ditekankan pada pemahaman "psyche" melalui eksplorasi dunia mimpi, seni, mitologi, agama serta filsafat. Bagi Jung, kepribadian merupakan kombinasi yang mencakup perasaan dan tingkah laku, baik sadar maupun tidak sadar. Meskipun ia adalah seorang psikolog teoretis dan praktis dalam sebagian besar masa hidupnya, kebanyakan karyanya mengeksplorasi bidang lain, seperti filsafat Timur vs Barat, alkimia, astrologi, sosiologi, juga sastra dan seni. Jung juga menekankan pentingnya keseimbangan dan harmoni. Ia memperingatkan bahwa manusia modern terlalu banyak mengandalkan sains dan logika dan akan mendapat manfaat dari pengintegrasian spiritualitas

kehidupan di era modern telah menghancurkan tatanan kejiwaan manusia, karena hidup manusia modern telah banyak dilanda oleh kecemasan-kecemasan dan ketegangan-ketegangan jiwa. Bahwa semakin maju suatu masyarakat maka semakin banyak yang harus diketahui orang dan semakin sulit untuk mencapai ketenangan dan kebahagiaan hidup, terlebih kebutuhan hidup manusia itu sendiri akan semakin meningkat, maka akan semakin banyak juga persaingan dan perebutan kesempatan serta keuntungan.⁸ Di samping itu, bahwa kecemasan dan ketegangan jiwa yang dialami oleh masyarakat modern membawa implikasi yang disebut dengan *destruktif-substantif*, yaitu suatu tindakan yang mengarah kepada tindakan negatif, seperti: perusakan tanpa maksud, ketidakseimbangan, ketegangan dan kekhawatiran yang tidak beralasan, apatis dan lain-lain, yang pada gilirannya dapat menimbulkan suatu sikap negatif, kaku dan konservatif terhadap lingkungan.⁹

Dalam perspektif kecerdasan, boleh jadi manusia lebih memiliki kecerdasan intelektual, tetapi belum tentu kecerdasan emosional, apalagi kecerdasan spiritual. Sebaliknya, masyarakat tradisional boleh jadi kurang memiliki kecerdasan intelektual, tetapi mungkin lebih tinggi memiliki kecerdasan emosionalnya, dan lebih banya diantara mereka yang berpeluang memiliki cerdasan spiritual dibandingkan masyarakat modern.

Unsur spiritual pada diri manusia memiliki peran yang sangat dominan dan menentukan dalam pribadi manusia. Krisis spiritual yang terjadi pada masyarakat modern khususnya akan menurunkan martabat manusia sejajar dengan martabat hewani, Bahkan akan membawa manusia ke dalam kehancuran yang mengancam peradaban dan eksistensi manusia. Hal ini terjadi karena masyarakat modern menurut Aguste Comte¹⁰ adalah orang-orang yang sudah sampai pada tingkat pemikiran positif, yaitu manusia yang lepas dari pemikiran religius dan filsafat, dan hanya akan sukses serta merdeka kalau jauh dari nilai spiritual (ateis).¹¹ Baginya keberadaan manusia tidak lebih dari keberadaan sebuah mobil yang tersusun dari berbagai sebab akibat.

serta apresiasi terhadap dunia bawah sadar. Lihat http://www.cerdik.web.id/id3/1301-1198/Carl-Jung_22439_cerdik.html diakses pada 24 oktober 2018

⁷Seorang psikoanalisis yang berpraktek di New York, mulai belajar psikoterapi di Wina, Austria.

⁸Zakiah Darajat, *Islam dan Kesehatan Mental*, Jakarta: Gunung Agung, 1983, hal. 12.

⁹El-Qussi, *Usus al-Sihhah al-Nafsiyah*, Kairo: Dar an-Nahzah al-Misriyah, 1986, hal. 17.

¹⁰Nama lengkapnya Isidori Marie Aguste frascois Xafier comte (Perancis 1798-1857) Tokoh sosiologi dan peletak dasar aliran positivisme (<https://id.m.wikipedia.org>).

¹¹Haq Tamani, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2011, cet. 1, hal. 155.

Untuk mendapatkan serta menggapai ketenangan dan kebahagiaan bagi kehidupan manusia modern diperlukan suatu solusi, dan solusi yang tepat adalah mengacu pada terapi psikologis, karena problem ketenangan dan kebahagiaan lebih merupakan bagian dari problem psikologis. Hal ini didasarkan atas asumsi bahwa pemenuhan kebutuhan manusia yang bersifat materialistik belum tentu dapat menjamin seseorang untuk memperoleh suatu ketenangan dan kebahagiaan. Dari sini jelas, terapi kejiwaan lebih penting dibandingkan dengan pemenuhan materi dalam mengantisipasi problem manusia, sebab kesucian jiwa dapat menyebabkan kejernihan diri lahir dan batin.¹² Di samping itu, bahwa manusia merupakan kesatuan dua unsur pokok (rohani dan jasmani atau jiwa dan raga) yang tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya.

Menurut Zakiah Darajat¹³ bahwa ketenangan hidup, ketentraman jiwa atau kebahagiaan batin tidak banyak tergantung kepada faktor-faktor luar; sosial, ekonomi, politik, adat kebiasaan dan sebagainya, melainkan lebih tergantung kepada cara dan sikap menghadapi faktor-faktor tersebut. Tidak mampunya seseorang dalam menyikapi faktor-faktor tersebut dapat menimbulkan ketidak seimbangan. Ketidak seimbangan dalam jiwa dapat menciptakan kemarahan, kegelisahan, kesedihan, dan gejala-gejala yang berhubungan dengan kejiwaan lainnya. Termasuk diantaranya merebaknya krisis moral di masyarakat.

Krisis moral bukan hanya melanda kaum elit bawah namun sudah masuk meracuni sampai tingkat atas yakni pada birokrasi negara, seperti para kaum berdasi, eksekutif, birokrat, politisi dan lain sebagainya. Sebagai isu kemunculkannya adalah maraknya Korupsi, Kolusi dan Nepotisme (KKN).¹⁴ Hal ini merupakan wujud kongkrit bangsa sedang mengalami krisis multidimensional.

¹²Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Gunung Agung, 1982, hal. 11.

¹³Zakiah Darajat, *Kesehatan Mental*, Jakarta: C.V. Mas Agung, 1990, hal. 15-16.

¹⁴Survei mantan menteri keuangan dan kepala BAPPENAS, Kweik Kian Gie pada tahun 2003, mengakumulasikan uang negara yang dikorupsi diperpajakan dan belanja APBN 2003 sebesar 215 triliun, berdasarkan data BPK dan ICW pada tahun 2014, uang negara yang dikorupsi mencapai 534,3 triliun. Lihat Latipah, *Korupsi di Parlemen*, dalam Jurnal 'Adalah Buletin Hukum dan Keadilan, Vol. 1, No. 3, Januari 2017, hal.1-2. Demikian juga berdasarkan catatan Indonesia Corruption Watch (ICW), sepanjang 2010-2017 terdapat sedikitnya 215 kepala daerah menjadi tersangka kasus korupsi yang ditangani KPK, kepolisian, dan kejaksaan. Kasus-kasus tersebut terjadi dengan berbagai modus, seperti permainan anggaran proyek, suap pengesahan anggaran, korupsi pengadaan barang dan jasa, suap perzinan, hingga suap penanganan perkara. Angka ini merupakan angka yang tinggi dan mengkhawatirkan. Lihat, ICW, *Outlook Korupsi Politik 2018: Ancaman Korupsi di Balik Pemilu 2018 dan 2019*, Jakarta, 11 Januari 2018.

Kondisi tersebut sungguh sangat memprihatinkan, ditambah lagi krisis spiritualitas pada manusia dan cekaman *trend* budaya modern yang menyebabkan tekanan mental emosional. Tak heran jika beragam perbuatan tercela sebagai bentuk pelampiasan akibat adanya goncangan jiwa banyak bermunculan, mulai dari narkoba, tawuran, selingkuh dan berbagai penyimpangan lainnya.

Di Indonesia narkoba adalah salah satu kasus kejahatan sangat memprihatinkan. Kejahatan ini sangat susah untuk di musnahkan karena banyaknya gembong-gembong narkoba yang ada. tercatat pada tahun 2016 Badan Narkotika Nasional (BNN) memperkirakan jumlah pengguna narkoba di Indonesia mencapai 5,1 juta orang jumlah ini di perkirakan akan terus bertambah. Narkoba pun sudah semakin mengkhawatirkan karena BNN sudah mensurvei di tahun 2014 Angka kematian akibat penyalahgunaan narkoba diperkirakan mencapai 104.000 orang yang berumur 15 tahun dan 263.000 orang yang berumur 64 tahun. Mereka meninggal akibat mengalami overdosis.¹⁵

Hasil riset kesehatan dasar (Riskesdas) tahun 2013, menunjukkan bahwa prevalensi gangguan mental emosional yang ditunjukkan dengan gejala-gejala depresi dan kecemasan adalah sebesar 6% untuk usia 15 tahun ke atas atau sekitar 14 juta orang. Sedangkan, prevalensi gangguan jiwa berat, seperti *schizophrenia* adalah 1,7 per 1000 penduduk atau sekitar 400.000 orang.¹⁶

Survei yang diadakan oleh Komnas PA (Perlindungan Anak) bekerja sama dengan Lembaga Perlindungan Anak di 12 kota besar pada tahun 2012 mendapatkan 62,7% remaja SMP mengaku sudah tidak perawan lagi. Data BKKBN juga menunjukkan setiap tahun sedikitnya terjadi 2,4 juta kasus aborsi, termasuk 800.000 kasus yang dilakukan kalangan remaja. Remaja puteri di kota-kota besar cenderung sudah tidak perawan. Hal ini berdasarkan hasil survei dari BKKBN yang menyatakan bahwa separuh dari perempuan lajang dikota besar kehilangan keperawanan dan melakukan hubungan seks pranikah. Tak sedikit pula yang hamil di luar nikah. Rentang usia yang melakukan seks pranikah berkisar antara 13 - 18 tahun.¹⁷

¹⁵Lihat pada <https://nasional.sindonews.com/read/1257498/15/40-pengguna-narkoba-pelajar-mahasiswa-1510710950>. [Online] 17 Agustus 2018.

¹⁶Lihat pada <http://www.depkes.go.id/article/view/201410270011/stop-stigma-dan-diskriminasi-terhadap-orang-dengan-gangguan-jiwa-odgj.html>, [Online] 4 Desember 2016.

¹⁷Risa Devita, Desi Ulandari, *Gambaran Media Informasi, Pengaruh Teman, Tempat Tinggal Dengan Pengetahuan Kesehatan Reproduksi Remaja Di Kota Palembang Tahun 2017* dalam SEMNAS IIB DARMAJAYA Lembaga Penelitian, Pengembangan Pembelajaran & Pengabdian Kepada Masyarakat, 25 Oktober 2017, hal. 2-3.

Menyikapi kondisi tersebut maka sudah seharusnya manusia mulai memperhatikan pendidikan jiwanya (*tarbiyah ruhaniyah*) demi menciptakan keseimbangan dalam pribadi setiap individu. Dalam hal ini penyucian jiwa (*tazkiyah nafs*) merupakan alternatif yang dapat kita ambil dalam Islam yang telah memiliki landasan kuat.

Ibn Jauzi mengatakan bahwa jiwa memiliki peran yang sangat penting bagi kehidupan manusia, karena jiwa adalah inti dari manusia. Oleh karenanya, diperlukan pendidikan jiwa untuk menuju kesempurnaan. Menurut Ibn Jauzi, kesejahteraan hanya dimiliki bagi orang yang jiwanya terdidik, dalam arti terbebas dari hawa nafsu, dan kehinaannya. Pendidikan tidak cukup hanya sebatas olah jasmani, tetapi, harus diiringi dengan pendidikan ruhani. Pendidikan jasmani dapat membawa kepada kemaslahatan badan, sementara pendidikan ruhani akan membawa kemaslahatan jiwa. Jiwa lebih utama dari pada raga, karena jiwa lebih dicintai oleh Allah, dan sarana untuk menggapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.¹⁸

Al-Qur'an sebagai inti ajaran Islam, sangat mampu mengemukakan konsep-konsep keilmuan yang menjadi solusi atas berbagai masalah kehidupan manusia (kemaslahatan umat manusia). Islam mempunyai konsep pendidikan jiwa yang sehat yang terdapat dalam al-Qur'an dengan sederet perilaku yang mempengaruhinya, sebagai solusi dalam menjawab permasalahan umat dengan perkembangan zaman saat ini. Sehingga bisa mengelola problem kejiwaan, baik yang sedang dialami ataupun sebagai langkah antisipasi terhadap permasalahan yang mendatanginya.

Jiwa sebagai barometer penentu segenap emanasi kepribadian manusia perlu mendapatkan pendidikan yang baik dan benar dalam upaya menentukan pilihan hidupnya, dan Al-Quran menawarkan konsep pendidikan jiwa tersebut agar manusia dapat menemukan tujuan akhir hidupnya yang baik dan menjadi teladan bagi orang lain, pentingnya pendidikan jiwa ini juga berkaitan dengan predikat bawaan yang dimiliki manusia, yaitu sebagai *'abdullah* (hamba Allah) dan sebagai khalifah (wakil Allah) di muka bumi. Predikat pertama menunjukkan bahwa manusia memiliki kelemahan, kekecilan, keterbatasan, dan ketergantungan kepada yang lain, sehingga setiap manusia memiliki potensi untuk mengidap masalah. Sedangkan predikat kedua menunjukkan kebesaran manusia sekaligus besarnya tanggung jawab yang dipikul dalam kehidupannya di muka bumi.

¹⁸Dr. Akhmad Alim, *pemikiran-ibn-jauzi-tentang-pendidikan-jiwa*, <https://insists.id>, diakses tanggal 29 Januari 2017.

Oleh sebab itu, Pembahasan yang diangkat dalam penelitian ini sangat relevan dengan persoalan kehidupan masyarakat saat ini. Peneliti mencoba mengeksplorasi **KONSEP PENDIDIKAN JIWA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN** dengan berbagai perilaku yang menjadi bawaan manusia, sebagai solusi untuk mendapatkan konsep kesehatan jiwa yang sesuai dengan Al-Qur'an.

B. Identifikasi Masalah

Dari uraian latar belakang masalah, penulis mengidentifikasi permasalahan dengan beberapa pertanyaan sebagai berikut:

1. Manusia diciptakan terdiri dari unsur jasmani dan ruhani. Oleh karena itu, pendidikan yang diterapkan seharusnya untuk memenuhi kedua potensi tersebut. Namun pendidikan yang dilakukan belum mampu memenuhi kedua unsur tersebut dan hanya membentuk manusia yang lebih memperhatikan unsur materi.
2. Masih tingginya berbagai macam tindakan kriminal seperti korupsi, narkoba menunjukkan proses pendidikan yang sedang digalakkan belum mampu membentuk kejiwaan manusia yang berkarakter.
3. Pendidikan yang berkembang masih berorientasi pada perspektif pemikiran-pemikiran barat dan belum sesuai dengan konsep pendidikan Islam.
4. Masih banyak konsep-konsep pendidikan yang diajarkan oleh al-Qur'an belum tergal. Padahal Al-Qur'an merupakan petunjuk dan pedoman bagi seluruh umat manusia dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk konsep mendidik potensi kejiwaan manusia.

C. Pembatasan Masalah

Agar pembahasan dalam tulisan ini tidak meluas, dari beberapa permasalahan di atas, penulis memfokuskan penelitian pada konsep pendidikan jiwa dalam perspektif Al-Qur'an. Pendidikan jiwa adalah pola pendidikan yang dilakukan untuk memberikan pemahaman tentang unsur-unsur manusia dan pengendaliannya yang bersifat komprehensif. dan untuk lebih memfokuskan penelitian ini, analisa dilakukan hanya pada ranah pengendalian dan penyucian jiwa berdasarkan Ayat-ayat Al Qur'an yang berkaitan dengan pembahasan tersebut.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, peneliti merumuskan sebuah permasalahan yaitu bagaimana konsep pendidikan jiwa dalam perspektif Al-Qur'an?

E. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah yang diajukan di atas, tujuan penelitian tesis ini adalah untuk mengetahui perspektif Al-Qur'an tentang konsep pendidikan jiwa.

F. Kegunaan Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangan keilmuan dalam bidang ilmu pendidikan Islam. Agar hasil penelitian ini betul-betul jelas dan benar-benar berguna untuk perkembangan ilmu pengetahuan, maka perlu dikemukakan kegunaan penelitian. Adapun kegunaan penelitian ini adalah:

1. Sumbangan wacana ilmiah kepada dunia pendidikan, khususnya pendidikan Islam dalam rangka memperkaya khazanah keilmuan psikologi pendidikan Islam dalam perspektif al-Qur'an.
2. Motivasi dan sumbangan gagasan kepada peneliti selanjutnya yang akan melakukan penelitian yang serupa berhubungan konsep jiwa dan konsep pendidikan jiwa dalam perspektif al-Qur'an.

G. Kerangka Teori

Objek penelitian tesis ini adalah pendidikan kejiwaan manusia yang dikaitkan dengan teks kitab suci agama, yaitu al-Qur'an. Sejalan dengan itu, maka landasan teori yang digunakan adalah teori yang mengakui dan mendukung teks kitab suci sebagai sumber ilmu pengetahuan. Maka teori yang dipakai dalam mengembangkan konsep jiwa sebagai solusi al-Qur'an dalam menciptakan kesehatan jiwa selalu merujuk ayat-ayat dalam al-Qur'an.

Persoalannya adalah apakah ada teori psikologi yang mendukung teks kitab suci agama sebagai sumber ilmu pengetahuan. Sejauh ini, memang secara eksplisit tidak ditemukan teori yang menyebutkan hal itu. Namun secara implisit, dukungan itu dapat dipahami dari ketiga aliran besar dalam psikologi yaitu aliran *psikoanalisa* yang dipelopori oleh Sigmund Freud, aliran *behaviorisme* oleh J.B. Watson dan aliran *humanistik* oleh Abraham Maslow, dan beberapa literatur psikologi lainnya.

Ada tiga teori tentang keadaan jiwa yang disampaikan oleh Freud, pertama teori bahwa jiwa manusia senantiasa berkonflik, yaitu konflik tiada akhir antara ketiga kekuatan *jiwa id*, *ego* dan *superego*. Teori kedua yang banyak mengundang kritik dan kecaman yaitu teori tentang kesadaran (*mind theory*) dimana Freud menekankan bahwa sebenarnya kehidupan manusia setiap saat tidak dituntun dan diarahkan oleh

kesadaran (pikiran) tetapi seluruh tingkah laku dan kehidupan manusia dituntun, diarahkan bahkan didominasi oleh ketidaksadaran dan tidak sadar (*unconscious / id*). Teori ketiga yang tak kalah menghebohkan (banyak menuai kritikan dari kaum Feminis) yaitu teori *psikoseksual fase* (*Oedipus complex* dan *Electra kompleks*), dimana Freud menterjemahkan hubungan segitiga antara anak dengan kedua orang tua di masa bayi dan di masa anak-anak sebagai hubungan yang diwarnai kepuasan seksual (libido) anak terhadap orang tuanya, kendati hal itu tak disadari sang anak.¹⁹

Sementara dalam teori behaviorisme (psikologi perilaku), mendasarkan jiwa manusia pada konsep *stimulus-respon*, yaitu bahwa manusia ketika dilahirkan manusia tidak membawa bakat apa-apa, manusia akan berkembang berdasarkan stimulasi yang diterimanya dari lingkungan sekitar. Lingkungan yang buruk akan menghasilkan manusia yang buruk, begitu pula lingkungan yang baik akan menghasilkan manusia yang baik.²⁰ Hal tersebut disebabkan, jiwa dan raga adalah bagian yang tidak terpisahkan dari pada lingkungan yang di diaminya. Menurutnya, manusia adalah korban yang fleksible, dapat dibentuk dan pasif dari lingkungannya, yang menentukan tingkah lakunya.²¹ Dengan kata lain, orang yang sehat jiwanya luwes (*flexsible*) dapat menyesuaikan diri dengan rangsangan yang selalu berubah.²²

Lain halnya teori kesehatan jiwa psikologi humanistik oleh Abraham Maslow, ontologi eksistensi jiwa manusia adalah pluralistik berupa akal budi, kesadaran dan kemauan (*mind, consciousness and will*). Dengan akal budi, kesadaran dan kemauan tersebut maka manusia dapat mengembangkan berbagai potensi luhur dan kemampuan psikologisnya seperti kesadaran, kemauan, kebebasan, tanggung jawab, harapan, perasaan, pikiran, dan tindakan untuk diaktualisasikan dalam hidupnya sehingga menjadi *the actualized persons* atau *superhumans*.

Implikasi psikologis pandangan ontologi eksistensi jiwa manusia tersebut terhadap pengembangan kepribadian yang sehat dapat menumbuhkan rasa percaya diri, *superiority, high self monitor*, sikap mandiri, kompetitif, dinamis, optimis, suka tantangan, progresif, kreatif, kritis dan haus pengetahuan (*curiosity*) sehingga menjadi *super humans*. Asumsi ini menunjukkan bahwa manusia makhluk yang sadar dan mandiri, pelaku yang aktif yang dapat menentukan hampir segalanya, yang memiliki perjuangan dan kecenderungan yang dibawa

¹⁹Phillo Dominikus Pius Jacobus Naraha, *Konsep jiwa manusia menurut Aristoteles dan Sigmund Freud*, Depok: Universitas Indonesia, Tesis, 2011, hlm. 37.

²⁰Djamaludin Ancok, Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami*,...hal. 66

²¹Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga; Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 23

²²Sebagaimana dikutip Hasan Langgulung, *Teori-Teori Kesehatan Mental*, hal. 296.

sejak lahir untuk mengaktualisasikan diri yang tersusun dalam satu tingkat, dari yang paling kuat sampai yang paling lemah.²³

Sedangkan dalam teori psikologi transpersonal, jiwa manusia bersifat pluralistik berupa integrasi nilai-nilai *spirituality*, *freedom* dan *responsibility* secara simultan sinergis sehingga tercapai hidup bermakna. Ini mengisyaratkan makna kesehatan jiwa akan tercapai dengan terpadunya fungsi tiga unsur kejiwaan tersebut secara optimal untuk mencapai hidup bermakna. Dengan mengkaji tentang potensi tertinggi yang dimiliki manusia dengan melakukan penggalian, pemahaman, perwujudan dari kesatuan, spriritualitas, serta kesadaran transendensi.⁴⁴

Rumusan di atas menunjukkan dua unsur penting yaitu, 1) potensi-potensi yang luhur (potensi tertinggi) yang menghasilkan transendensi diri, daya batin, pengalaman puncak, dan 2) fenomena kesadaran manusia yang menghasilkan memasuki dunia kebatinan, kesatuan mistik, komunikasi batiniah, pengalaman mediasi. Aliran ini mencoba mengkaji secara ilmiah terhadap dimensi yang selama ini dianggap sebagai bidang mistis, kebatinan yang dialami oleh kaum agamawan.²⁴

Sedangkan dari psikolog muslim, seperti Al-Ghazali mengatakan, kebahagiaan manusia sangat tergantung pada pembahasan terhadap jiwanya, sebaliknya, kegagalan memahami jiwanya menyebabkan ketidakmampuannya dalam memperoleh kebahagiaan hidup, maka iman dan akhlak adalah solusinya.²⁵ Oleh karena itu, teori kesehatan jiwa Ibnu Sina dalam karyanya *al-syifa' (The Book of Healing)* mengatakan, kesehatan jiwa tidak terlepas dengan pembahasan akhlak, artinya orang yang berakhlak baik menjadikannya mencapai kebahagiaan, ketentraman, kejayaan dan keselamatan hidup.²⁶

Sementara itu, Al-Razi, dalam *'Al-Tib al-Rûhâniy* menyatakan jalan yang harus ditempuh untuk mencapai kesehatan jiwa adalah dengan pola hidup sufistik. Melalui konsep zuhudnya, Al-Razi menguraikan secara teori dan praktis perawatan dan pengobatan gangguan dan penyakit kejiwaan. Pengendalian diri, kesederhanaan hidup, jauh dari akhlak buruk, serta menjadikan akal sebagai esensi diri merupakan kunci-kunci pemerolehan kebahagiaan hidup.²⁷

²³In Tri Rahayu, *Psikoterapi Prespektif Islam*, ...hal. 70-71.

²⁴In Tri Rahayu, *Psikoterapi Prespektif Islam*, ...hal. 73-74.

²⁵Seperti dikutip oleh Hasan Langgulung, *Teori-Teori Kesehatan Mental*, hal. 388.

²⁶Ibnu Sina, *al-Syifa' al-Ilâhiyyat*, T.K.: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, hal. 445.

²⁷Ar-Râzi, *Pengobatan Ruhani*, Terj. MS. Nasrullah dan Hilman, Bandung: Mizan, 1994, hal. 21

Bila ditelaah lebih lanjut, pandangan teori psikologi dengan konsep *anthropo-centris* di atas, yaitu dengan menempatkan manusia sebagai pusat dari segala pengalaman dan relasi-relasinya, dan penentu utama segala peristiwa yang menyangkut masalah manusia dan kemanusiaan, dinilai dapat membahayakan nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri, sebab dengan kebebasan dan kedaulatan penuh akan menimbulkan konsep pribadi yang *ekstrim*, yang pada gilirannya akan mengembangkan sifat *anarkhis*, dengan meniadakan hubungan trasendal dengan Tuhan.²⁸ Pandangan ini membawa implikasi menempatkan manusia pada derajat yang tinggi, sehingga ia seakan-akan *causa-prima* yang unik, pemilik akal budi yang hebat, serta memiliki kebebasan penuh untuk berbuat apa saja yang dianggap baik bagi dirinya yang mampu melakukan *play-god* (peran Tuhan).²⁹

Jiwa pada diri manusia menunjukkan sebagai salah satu ciri khas yang tidak dapat dilihat di luar dirinya, sehingga jiwa dinamai unsur ruhani. Atas dasar tersebut, Al-Ghazali, Al-Farabi, Ibnu Rusyd menyatakan hakekat manusia terdiri atas dua komponen penting yaitu komponen jasad dan komponen jiwa.³⁰

Komponen jiwa ini berasal dari alam perintah yang mempunyai sifat yang berbeda dengan jasad manusia. hal ini dikarenakan jiwa merupakan roh dari perintah Tuhan walaupun tidak menyamai Dzat-Nya. Jiwa ini dapat berfikir, merasa, mengingat, mengetahui dan sekaligus merupakan unsur penggerak raga untuk melakukan kerjanya. Jiwa merupakan kesempurnaan awal yang dilengkapi dengan kesempurnaan lainnya dan bersifat organik yang terdiri dari anggota-anggotanya.³¹

Dalam teori filsafat, jiwa digunakan lebih untuk menunjuk kepada seluruh kompleks kegiatan kejiwaan dari taraf yang terendah sampai taraf tertinggi, yang ada pada makhluk hidup.³² Maka, sifat jiwa tergantung pada tarafnya, dan taraf tertinggi dari jiwa adalah taraf rasional. Adapun taraf yang lainnya adalah taraf pendukung, yaitu taraf anorganik (benda mati), taraf vegetatif (tumbuhan) dan taraf sensitif (binatang). Dengan demikian, emosi, kenikmatan, harapan, ketakutan, penyesalan, penilaian, dari macam-macam pengalaman kejiwaan

²⁸Fuad Nashori, *Membangun Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta; Sipress, 1994, hal. 83-85.

²⁹Djamaludin Ancok, Fuad Nashori, *Psikologi Islami; Solusi atas Problem*, hal. 69.

³⁰Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989, hal. 58

³¹Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*,...hal. 9

³²Hartono Hadi, *Jati Diri Manusia; Berdasar Filsafat Organisme Whitehead* Yogyakarta: Kanisius, 1996, hal. 88-89.

manusia ini merupakan unsur- unsur pembentukan jiwa manusia yang ditandai dengan kesadaran intelektual.³³

Sedangkan Aristoteles mengatakan jiwa itu tidak sekedar kesadaran atau nalar (intelektual saja), tetapi juga gerak, rasa dan daya pikir seseorang. Jiwa dalam tubuh kita bagaikan substansi dan bentuk sebuah tugu yang terdiri dari dua unsur, yaitu jiwa dan badan. Plato mengatakan, bahwa hakekat manusia adalah jiwanya, sedangkan badannya hanyalah sekedar alat saja. Aristoteles, berbeda dengan Plato, juga pernah mengatakan bahwa jiwa adalah fungsi dari badan seperti halnya penglihatan adalah fungsi dari mata.³⁴

Aristoteles, filosof Yunani kenamaan itu juga mendefinisikan manusia sebagai hewan yang berpikir (*thinking animal*). Sebagian antropolog berpendapat bahwa ciri khas manusia adalah kesadaran dan kemauannya untuk berteknik, sehingga manusia adalah makhluk berteknik. Beda lagi dengan sosiolog bahwa manusia adalah makhluk sosial. Para ahli bidang etika mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang bertanggung jawab.³⁵ Gambaran-gambaran di atas menunjukkan keunikan manusia diantara kelebihan dan kekurangannya.

Manusia terdiri dari dua unsur pokok yaitu gumpalan tanah dan hembusan Ruh. Manusia adalah kesatuan dari kedua unsur tersebut yang tidak dapat dipisahkan. Bila dipisah, maka dirinya bukan lagi manusia, sebagaimana air, yang merupakan perpaduan antara oksigen dan hidrogen, dalam kadar-kadar tertentu bila salah satu di antaranya terpisah maka bukan air lagi.³⁶

Menurut al-Kindi, Jiwa manusia dikenali sebagai "*nafs*". Jiwa merupakan "*Jauhar al-‘aqli*", yaitu akal abadi (anugerah dari Tuhan). Walaupun tidak berbentuk kebendaan, tetapi sumbernya adalah sumber bumi. Sebab itulah jiwa memiliki dua tarikan, yaitu antara kebendaan, keduniaan dan kejasmanian dan kerohanian, ke-Tuhanan dan keakhiratan.³⁷ Oleh sebab itu, manusia bersifat dualisme. Selama jiwa itu masih terikat oleh kebendaan, maka jiwa dapat dipengaruhi oleh langit dan bintang- bintang. Kalau jiwa terlepas dari tubuhnya jiwa kembali

³³Hartono Hadi, *Jati Diri Manusia; Berdasar Filsafat Organisme Whitehead*, ... hal. 92

³⁴Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern; Jiwa dalam Al Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 261.

³⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 227.

³⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, hal. 233

³⁷Seperti dikutip, George N. Atiyeh, "*Al-Kindi: Tokoh Filsuf Muslim*", Cet. 1 Bandung: Pustaka, 1983, hal. 64.

ketempat asalnya yaitu Tuhan dimana jiwa mendapat kemerdekaan dan kebebasan.

Dalam bahasa Arab, jiwa diistilahkan dengan *nafs*. Dan dalam bahasa Inggris sering disebut dengan soul. *Nafs* yang dalam bahasa Indonesia disebut jiwa merupakan totalitas manusia. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa *nafs* dalam konteks pembicaraan pada manusia menunjukkan sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.

Nafs merupakan organ ruhani manusia yang mempunyai pengaruh paling banyak dan paling besar diantara komponen ruhani lainnya yang mengeluarkan instruksi kepada keanggotaan jasmani untuk melakukan suatu tindakan. Wadah *nafs* bukan hanya gagasan dan kemauan yang disadari manusia, tetapi juga menampung sekian banyak hal lainnya, bahkan boleh jadi ada hal-hal yang sudah hilang dari ingatan pemilikinya yang terdapat pada hati.³⁸

Bagaimana al-Qur'an berbicara tentang manusia?, sekurang-kurangnya ada sebelas istilah kunci yang digunakan al-Qur'an untuk menjelaskan manusia. Kesebelas istilah itu adalah: الإنسان، الانس، البشر، الفطر. الانس، الناس، بنى ادم، النفس، العقل، القلب، الروح،³⁹ Masing-masing istilah memiliki makna yang berbeda. Dan dalam kaitannya dengan jiwa, Al-Qur'an menyebutnya dengan *nafs* dalam bentuk varian kata yang berbeda. Varian kata tersebut berupa kata *anfus*, *nufus*, *nafs*, *mutanaffis*, *yatanaafasu*, dan dalam bentuk mufrad, dan *tanaffasa* .

Dalam al-Qur'an, kata *nafs* memiliki beragam makna, yaitu : *Nafs* sebagai diri atau seseorang (QS. Ali Imron [3]: 61), diri Tuhan (QS. al-An'am [6]: 12 dan 54), person sesuatu (QS. al-Furqan [25]: 3 dan Al-An'am [6]: 130), ruh (QS al-An'am [6]: 93), jiwa (QS. as-Syam[91]: 7 dan QS. al-Fajr [89]: 7), totalitas manusia (QS. al-Maidah [5]: 32), dan sisi dalam manusia yang melahirkan tingkah laku (QS. al-Anfal [8]:53)⁴⁰.

Abu A'la Al-Maududi dalam karangannya yang berjudul "*The Meaning Of The Qur'an* dan *The Besic Prinsipiles of Understanding of The*, sentral pembicaraan Al-Qur'an adalah manusia itu sendiri.⁴¹ Karena di dalamnya telah dibahas meskipun secara umum pemikiran secara filosofis tentang manusia: hakikat, penciptaan, karakter, yang sebenarnya merupakan objek kajian para filosof. Dan pembahasan tentang *nafs*

³⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 288.

³⁹ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal.

2.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*,... hal. 288.

⁴¹M. Dawam Raharjo, *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985, hal. 5

adalah bagian dari kajian tentang manusia itu sendiri. Dalam hal ini, manusia menempatkan diri sebagai subjek dan objek penelitian. Dan kajian yang berobjek manusia selalu menarik perhatian, terbukti pada disiplin ilmu yang berkembang, baik berupa ilmu murni maupun terapan.

Dalam bahasa Arab, *nafs* mempunyai banyak arti, dan salah satunya adalah jiwa. Oleh karena itu, ilmu jiwa dalam bahasa Arab dinamakan *Ilmu an-Nafs*. *An-Nafs* dalam arti jiwa telah dibicarakan para ahli sejak kurun waktu yang sangat lama. Dan persoalan *nafs* ini telah dibahas dalam berbagai kajian baik filsafat, psikologi, dan juga ilmu tasawwuf.

Dalam filsafat, konsep jiwa diklasifikasi dengan bermacam-macam teori, antara lain:

1. Teori yang memandang bahwa jiwa itu merupakan substansi yang berjenis khusus, yang dilawankan dengan substansi materi, sehingga manusia dipandang memiliki jiwa dan raga.
2. Teori yang memandang bahwa jiwa itu merupakan suatu jenis kemampuan, yakni semacam pelaku atau pengaruh dalam kegiatan-kegiatan.
3. Teori yang memandang jiwa semata-mata sebagai sejenis proses yang tampak pada organisme-organisme hidup.
4. Teori yang menyamakan pengertian jiwa dengan pengertian tingkah laku.⁴²

Berdasarkan pola tingkah laku seseorang, tiga komponen psikologis yaitu kognisi, afeksi, dan konasi yang bekerja secara kompleks merupakan bagian yang menentukan sikap seseorang terhadap suatu objek, baik yang berbentuk konkret maupun objek yang abstrak. Komponen kognisi akan menjawab tentang apa yang dipikirkan atau dipersepsikan tentang objek. Komponen afeksi dikaitkan dengan apa yang dirasakan terhadap objek (senang atau tidak senang). Sedangkan, komponen konasi berhubungan dengan kesediaan atau kesiapan untuk bertindak terhadap objek.⁴³

Kepribadian menurut pandangan psikologi terdiri dari dua unsur, yaitu unsur hereditas dan pengaruh lingkungan. Hubungan antara unsur hereditas dan pengaruh lingkungan inilah yang membentuk kepribadian. Adanya kedua unsur yang membentuk kepribadian itu menyebabkan munculnya konsep tipologi dan karakter. Tipologi lebih ditekankan pada unsur bawaan, sedangkan karakter lebih ditekankan oleh adanya

⁴²Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an...*, hal. 25-26.

⁴³Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010, hal. 260.

pengaruh lingkungan.⁴⁴ Hanya watak (karakter) yang memiliki peluang untuk diubah atau dipengaruhi.⁴⁵

Istilah karakter berasal dari bahasa Yunani, *charassein* yang berarti *to engrave* atau mengukir. Membentuk karakter diibaratkan seperti mengukir di atas batu permata atau permukaan besi yang keras. Dari sanalah kemudian berkembang pengertian karakter yang diartikan sebagai tanda khusus atau pola perilaku.⁴⁶ Hubungan antara *nafs* dengan karakter terletak pada pendorong perilaku yang melahirkan tindakan.

Di kalangan ahli tasawwuf, *nafs* diartikan sesuatu yang melahirkan sifat tercela. Imam Ghazali misalnya menyebut *nafs* sebagai pusat potensi marah dan syahwat pada manusia. Dalam buku *mukhtashar ihyâ ulûm ad-din*, al-Ghazali menerangkan bahwa *nafs* merupakan pembentukan karakter manusia dan semangat keislaman. Dan perihai tersebut dapat terbentuk dengan melalui proses pendidikan terhadap jiwa.

Dalam tradisi keilmuan 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 seorang 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.⁴⁷ Meskipun saling membutuhkan antara jiwa dan jasad tanpa harus dipisahkan, namun peran jiwa akan lebih banyak mempengaruhi jasad.⁴⁸

Secara istilah kata jiwa dapat merujuk pada beberapa pandangan ulama dan filosof muslim. Para filosof muslim umumnya sepakat mendefinisikan bahwa jiwa adalah “kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik dan memiliki kehidupan yang energik”.⁴⁹ ‘Kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah’ secara lebih rinci maksudnya adalah bahwa manusia dikatakan menjadi sempurna ketika

⁴⁴Jalaluddin, *Psikologi Agama...*, hal. 308.

⁴⁵Jalaluddin, *Psikologi Agama...*, hal 267.

⁴⁶<http://www.portalgaruda.org>, *urgensi Pendidikan Karakter*, diakses pada tanggal 9 Agustus 2018, lihat Juga Karen E. Bohlin, Deborah Farmer, Kevin Ryan, *Building Character in School Resource Guide*, San Fransisco: Jossey Bass, 2001, hal.1. 445.

⁴⁷Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirâsat al-Nafsâniyah ‘inda al-‘Ulamâ al-Muslimin*, Kairo: Darul Asy-Syuruq, 1993, hal. 118.

⁴⁸Fazlur Rahman, *Avecenna’s Psychology*, London: Oxford University, 1952, hal. 199-200.

⁴⁹Muhammad Ustman Najjati, *al-Dirâsat al-Nafsâniyah ‘inda al-‘Ulamâ’ al-Muslimîn*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1993, hal. 56. Lihat juga Muhammad Ali Abû Rayyân, *Târîkh al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*, al-Iskandariyah: Dâr al-Jamî’at al-Mishriyah, 1984, hal. 337.

menjadi makhluk yang bertindak. Sebab jiwa merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah dan bukan bagi fisik material. Kemudian makna ‘mekanistik’ adalah bahwa badan menjalankan fungsinya melalui perantara alat-alat, yaitu anggota tubuhnya yang bermacam-macam. Sedangkan makna ‘memiliki kehidupan yang energik’ adalah bahwa di dalam dirinya terkandung kesiapan hidup dan persiapan untuk menerima jiwa.⁵⁰

Nampaknya definisi jiwa di atas sedikit berbeda dengan Ibn Hazm.⁵¹ Yang mendefinisikan jiwa bukan substansi tapi ia adalah non-fisik. Jiwa mempersepsikan semua hal, mengatur tubuh, bersifat efektif, rasional, memiliki kemampuan membedakan, memiliki kemampuan dialog dan terbebani. Jiwa adalah letak munculnya berbagai perasaan, kesedihan, kebahagiaan, kemarahan, dan sebagainya.⁵² Lebih jauh Ikhwan al-Shafa mendefinisikan jiwa sebagai substansi ruhaniah yang mengandung unsur langit dan nuraniyah, hidup dengan zatnya, mengetahui dengan daya, efektif secara tabiat, mengalami proses belajar, aktif di dalam tubuh, memanfaatkan tubuh serta memahami bentuk segala sesuatu.⁵³

Dalam karyanya *Ahwal an-Nafs*, Ibnu Sina tidak membantah pendapat di atas. Ia membenarkan pendapat -disertai dengan argumen yang panjang- yang mengatakan bahwa jiwa adalah substansi ruhani yang memancar kepada raga dan menghidupkannya lalu menjadikannya alat untuk mendapatkan pengetahuan dan ilmu, sehingga dengan keduanya ia bisa menyempurnakan dirinya dan mengenal Tuhannya.⁵⁴

Nafs secara etimologi berasal dari asal usul “peniupan” dan sering secara silih berganti dipakai dengan arti jiwa kehidupan atau gairah hasrat duniawi, suatu istilah yang sering dipergunakan dalam khazanah kaum sufi. Dan berkaitan a hal ini, Al-Ghazali memperlihatkan dua definisi *nafs*. Dan satu diantaranya adalah pengertian yang menggabungkan kekuamatan amarah dan nafsu yang keduanya mempunyai maksud baik, sebab kedua unsur tersebut mempunyai tanggung jawab terhadap gejala-

⁵⁰Mahmud Qasim, *Fī al-Nafs wa al-‘Aql li Falāsifah al-‘Ighriq wa al-Islām*, cet. IV, Kairo: Maktabah al-Injil al-Mishriyah, 1969, 73-74.

⁵¹Ibn Hazm (348 H/994 M) adalah salah seorang ulama yang mengikut mazhab Zahiriyyah. Ia menguasai ilmu-ilmu keislaman, logika, sastra, dan filsafat. Ada 400 karya yang telah ia tulis. Namun dalam kajian jiwa hanya ada tiga buku, *al-Fashl fī al-Mīl wa al-Ahwā’ wa an-Nihal*, *Thuq al-Hamāmah fī al-Ulfah wa al-Alaf* dan *al-Akhlâq wa al-Sair fī Mudâwat al-Nafs*. Lihat Muhammad Ustman Najjati, *Al-Dirâsat...*, hal. 147-148.

⁵²Muhammad Ustman Najjati, *Al-Dirâsat...*, hal. 149.

⁵³Muhammad Ustman Najjati, *al-Dirâsat...*, hal. 98.

⁵⁴Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs: Risâlah fī Nafs wa Baqâ’ihâ wa Ma’âdiha* diterjemahkan oleh M. Nashrullah, *Psikologi Ibn Sina*, Bandung, Pustaka Hidayah, 2009, hal. 182.

gejala jahat pada diri seseorang. Sebaliknya, yang merusak harus ditertibkan dan dibatasi tindakanya. Dan pengertian yang kedua adalah kelembutan Ilahi.⁵⁵

Berawal dari teori-teori yang tentang jiwa tersebut, peneliti menganalisa ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan jiwa manusia dengan segala cakupannya. Analisa tersebut dengan tetap mengacu pada makna ayat baik secara tekstual maupun kontekstual dari para ahli tafsir.

Dengan landasan ayat-ayat yang berkaitan dengan jiwa manusia, penulis berharap dapat memberikan pemahaman mengenai pendidikan jiwa, sehingga tercipta pribadi-pribadi yang berkarakter di dalam tatanan kehidupannya.

H. Metodologi Penelitian

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode penelitian kualitatif, yaitu sebuah metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat postpositivisme, yang digunakan untuk meneliti kondisi obyek alamiah, dengan menggunakan teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi (gabungan) dan analisis data bersifat induktif, serta hasil penelitian kualitatif ini lebih menekankan pada makna dari pada generalisasi.⁵⁶

Djam'an Satori mengungkapkan bahwa penelitian kualitatif dilakukan karena peneliti ingin mengeksplor fenomena-fenomena yang tidak dapat dikuantifikasikan yang bersifat deskriptif seperti proses suatu langkah kerja, formula suatu resep, pengertian-pengertian tentang suatu konsep yang beragam, karakteristik suatu barang dan jasa, gambar-gambar, gaya-gaya, tata cara suatu budaya, model fisik suatu artifak dan lain sebagainya.⁵⁷

Dalam penelitian kualitatif, peneliti menjadi instrumen kunci untuk mendapatkan hasil penelitian yang baik, untuk itu seorang peneliti harus mempunyai bekal teori dan wawasan yang luas tentang masalah yang akan diteliti, yang bertujuan untuk menganalisis, dan mengkonstruksi situasi sosial yang diteliti menjadi lebih jelas dan terarah. Untuk itu diperlukan berbagai kriteria, sebagai syarat penelitian menjadi terarah,

⁵⁵Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ikhtiyar Baru Van Hoeven, 1999, Vol.3 hal. 342.

⁵⁶Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2012, hal. 9.

⁵⁷Aan Komariah, Djam'an Satori, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung, Alfabeta, 2011, hal. 23.

Linclon dan Guba memberikan kriteria yaitu *credible*, *transferability*, *dependability*, *confirmability*.⁵⁸

Adapun pengumpulan data penelitian ini bersifat *library research* (penelitian kepustakaan) atau disebut juga *content analysis* (analisis isi). Penelitian perpustakaan merupakan kegiatan mengamati berbagai literatur yang berhubungan dengan pokok permasalahan yang diangkat baik itu berupa buku, makalah ataupun tulisan yang sifatnya membantu sehingga dapat dijadikan sebagai pedoman dalam proses penelitian.

Menurut Kartini Kartono dalam buku Pengantar Metodologi Research Sosial mengemukakan bahwa tujuan penelitian perpustakaan adalah untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan bermacam-macam material yang ada di perpustakaan, hasilnya dijadikan fungsi dasar dan alat utama bagi praktek penelitian di lapangan.⁵⁹

Untuk metode penelitiannya menggunakan *deskriptif analitik* yaitu penelitian yang dilakukan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta atau fenomena yang diteliti. Maksudnya adalah penelitian yang bersifat menuturkan, menggambarkan dan mengklafikasi secara obyektif data yang dikaji sekaligus mengintreprestasikan dan menganalisis data.⁶⁰

Menurut Sugiyono metode deskriptif ini dilakukan untuk mengetahui keberadaan variabel mandiri, baik hanya pada satu variabel atau lebih (variabel yang berdiri sendiri) tanpa membuat perbandingan dan mencari hubungan variabel itu dengan variabel yang lain”.⁶¹

Nazir menjelaskan metode deskriptif adalah satu metode dalam meneliti status kelompok manusia, suatu subjek, suatu set kondisi, suatu sistem pemikiran atau pun kelas peristiwa pada masa sekarang. Tujuan dari penelitian deskriptif ini adalah membuat deskripsi, gambaran atau

⁵⁸*Credible* adalah penelitian yang dilakukan selaras dengan kaidah ilmiah; *transferability* adalah temuan dalam penelitian yang disajikan berbeda; *dependability* adalah peneliti berusaha mencermati perubahan kondisi pada fenomena sosial yang dikaji seperti menyesuaikan desain studi untuk menyaring pemahaman pada setting sosial; *confirmability* adalah peneliti dituntut untuk dapat menghasilkan penelitian yang dapat dikonfirmasi oleh pihak lain. Catherine and Gretchen B. Rossman Marshall, *Designing Qualitative Research*, California: Newbury Park, 1989, hal. 144-147.

⁵⁹Kartono, Kartini, *Pangantar Metodologi Riset Sosial*, Bandung: Alumni, 1986, hal. 28

⁶⁰ Khalid Narbuka dan Abu Ahmadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Bumi Aksara, 2001, cet. III, hal. 44

⁶¹Sugiyono, *Metode Penelitian Bisnis (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)*, Bandung: Alfabeta, 2009, hal.35.

lukisan secara sistematis serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.⁶²

Dengan kata lain penelitian deskriptif analitis adalah proses mengambil masalah atau memusatkan perhatian kepada masalah-masalah sebagaimana adanya saat penelitian dilaksanakan, hasil penelitian yang kemudian diolah dan dianalisis untuk diambil kesimpulannya.

Adapun teknis pengumpulan data yang dilakukan yaitu mencatat data-data yang diambil dari berbagai sumber dari bahan-bahan tertulis kemudian mengidentifikasi bukti-bukti kontekstual yaitu dengan mencari hubungan antara data dengan realitas yang penulis teliti. Pengolahan data dalam penelitian ini bersifat kualitatif maka dilakukan dengan analisis kritis, komparasi, serta interpretasi atas berbagai hasil penelusuran dari sumber-sumber primer dan sekunder. Dengan demikian pendekatan data penelitian ini substansinya adalah kualitatif dan korelasi jaringan variabelnya juga kualitatif.

Untuk itu dalam pengolahan analisis data, penulis melakukan seleksi terhadap data yang dikumpulkan kemudian setelah diseleksi peneliti mulai melakukan pengkodean sesuai dengan pembahasan dan topik. Selain merujuk berbagai sumber bacaan yang berkaitan dengan penelitian, pada pembahasan materi ini penulis merujuk beberapa kitab tafsir yang berkaitan dengan materi tersebut dengan menggunakan metode tafsir tematik.

Tafsir tematik atau juga lebih dikenal dengan tafsir *maudu'i* adalah pola penafsiran dengan cara memfokuskan pada satu topik yang berkaitan dengan masalah tertentu, kemudian penafsir mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan topik tersebut baik secara lafadz maupun hukum, kemudian melihat tafsir-tafsir ayat-ayat tersebut sesuai dengan tujuan Qur'ani.⁶³

Berkaitan pengertian tafsir *maudhu'i*, al-Farmawi menulis:

Tafsir *maudhu'i* menurut pengertian para ulama adalah menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama, kemudian dilakukan penyusunan berdasarkan asbab nuzulnya setelah itu kemudian menguraikannya dengan menjelajahi seluruh aspek yang terkandung di dalamnya, ukuran keakuratan hasil ditimbang berdasarkan teori-teori akurat pula sehingga tema dapat disajikan secara utuh dan sempurna dengan mengemukakan tujuan-tujuan dengan ungkapan yang

⁶² Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia, 2011, hal. 52

⁶³ Akhmad Alim, *Tafsir Pendidikan Islam*, Jakarta: AMP Press, 2014, hal. 10.

mudah dipahami untuk dapat menyelami bagian-bagian terdalam dari ayat-ayat yang dikaji.⁶⁴

Sementara itu Baqir as-Sadr mendefinisikan maudhu'i adalah suatu pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an dimana seorang mufassir berusaha mengkaji Al-Qur'an dengan menentukan suatu tema dari tema-tema yang ada di dalam Al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan doctrinal kehidupan, sosiologi, ataupun kosmologis.⁶⁵

Secara umum menurut al-Farmawi, metode tafsir maudhu'i memiliki dua macam bentuk. Keduanya memiliki tujuan yang sama, yakni menyingkap hukum-hukum, keterkaitan, dan ketertkaitan di dalam al-Qur'an; menepis anggapan adanya pengulangan di dalam al-Qur'an sebagaimana yang dilontarkan para orientalis, dan menangkap petunjuk al-Qur'an mengenai kemaslahatan makhluk, berupa undang-undang syari'at yang adil yang mendatangkan kebahagiaan dunia dan akhirat.⁶⁶

Kedua macam metode tafsir tersebut adalah sebagai berikut:

1. Membahas satu surat al-Qur'an secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan yang lain, atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah yang lain. Dengan metode ini surat tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, betul-betul cermat, teliti, dan sempurna. Metode maudhu'i seperti ini juga bisa disebut sebagai tematik plural (*al-maudhû'i al-jāmi'*), karena tema-tema yang dibahas lebih dari satu. Berkenaan dengan metode ini, al-Syatibi sebagai diikuti oleh al-Farmawi, mengatakan bahwa satu surat al-Qur'an mengandung banyak masalah, yang pada dasarnya masalah-masalah itu satu, karena hakikatnya menunjuk pada satu maksud.⁶⁷
2. Tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan.⁶⁸ Bentuk yang satu ini cukup laris

⁶⁴ Abd Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhui dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihan Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 43-44

⁶⁵ Muhammad Baqir Sadr, *Madrasah Qur'aniyah*, terj. Hidayaturrahman, Jakarta: Risalah Masa, 1992, hal. 14

⁶⁶ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Maudhu'i*,... hal. 40

⁶⁷ Supiana, dkk, *Ulumul Qur'an*, ... hal. 326.

⁶⁸ Sistematika penyajian tematik ini (meskipun bersifat teknis) memiliki cakupan kajian yang lebih spesifik, mengerucut dan mempunyai pengaruh dalam proses penafsiran yang bersifat metodologis. Lihat pada Tim Forum Karya Ilmiah RADEN (Refleksi Anak Muda Pesantren) Purna Siswa 2011 MHM Lirboyo Kota Kediri, *Al-Qur'an Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*,... hal. 225

digunakan dan istilah *maudhu'i* identik dengan bentuk seperti ini. Maka dari itu, penulis akan mengarahkan penelitian ini pada bentuk yang kedua. Metode ini juga bisa dinamakan metode tematik singular atau tunggal (*al-maudhu'i al-ahadi*) karena melihat tema yang dibahas hanya satu. Banyak kitab-kitab tafsir *maudhu'i* yang menggunakan bentuk seperti ini, baik pada era klasik maupun kontemporer sekarang ini. Mulai dari yang membahas i'jaz al-Qur'an, nasikh-mansukh, ahkam al-Qur'an dan lainnya. Contohnya adalah *al-Mar'ah fi al-Qur'an dan al-insan fi al-Qur'an al-Karim* karya Abbas Mahmud al-Aqqad, *Dustur al-Akhlaq fi al-Qur'an* karya Muhammad Abdullah Darraz dan kitab-kitabnya.⁶⁹

Dalam Penafsiran berbagai ayat-ayat yang berhubungan dengan penelitian ini, metode tafsir *maudhu'i* yang dipakai menggunakan bentuk yang kedua yaitu dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang jiwa manusia kemudian diurutkan sesuai urutannya kemudian dicari penjelasan secara menyeluruh dari ayat-ayat tersebut sehingga memperoleh petunjuk tentang masalah yang diteliti yaitu pendidikan jiwa.

Disamping itu, peneliti juga menggunakan Metode deduksi, yaitu suatu proses berfikir dari pengetahuan yang bersifat umum dan berangkat dari pengetahuan tersebut ditarik suatu pengetahuan yang khusus.⁷⁰ Metode ini penulis gunakan untuk mencari fakta-fakta yang bersifat umum, kemudian akan ditarik kesimpulan agar bisa lebih memahami permasalahan yang ada.

I. Sistematika Penulisan

Adapun sistematika penulisan pada penelitian yang penulis lakukan adalah sebagai berikut:

Untuk mempermudah dalam penyajian dan memahami tesis ini, maka tesis ini disusun berdasarkan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama, Pendahuluan. Pada bab ini penulis menguraikan latar belakang masalah kemudian mengidentifikasi masalah yang mungkin muncul dalam penelitian serta membatasinya dalam terminologi khusus. Selanjutnya akan dikemukakan permasalahan yang menjadi tema penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian bagi dunia akademis dan masyarakat umum, penelitian terdahulu yang relevan, kerangka pemikiran, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

⁶⁹ Tim Forum Karya Ilmiah RADEN (Refleksi Anak Muda Pesantren) Purna Siswa 2011 MHM Lirboyo Kota Kediri, *Al-Qur'an Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*,... hal. 231

⁷⁰ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1981, hal. 36.

Bab kedua, berisi kajian teoritis yang meliputi makna pendidikan, dan jiwa serta potensinya dari tinjauan filsafat, psikologi dan tasawwuf, kurikulum pendidikan jiwa, tujuan pendidikan jiwa, landasan pendidikan, metode pendidikan jiwa,

Bab ketiga, konsep jiwa dalam al-Qur'an yang meliputi potensi-potensi dan tingkatan-tingkatannya.

Bab keempat, merupakan analisis pendidikan jiwa dalam perspektif al-Qur'an yang meliputi landasan pendidikan jiwa, tujuan pendidikan jiwa, kurikulum pendidikan jiwa, metodologi pendidikan jiwa dalam perspektif al-Qur'an.

Bab kelima, merupakan penutup dari tesis simpulan dari pembahasan pada bab-bab sebelumnya. kemudian saran-saran dari hasil penelitian ini dan kata penutup (*closing speech*) yang berisi rasa syukur serta ajakan bagi pembaca untuk melakukan kritik dan saran atas penelitian ini.

J. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Tulisan tentang nafs atau pun jiwa bukanlah tidak ada, bahkan bisa dikatakan melimpah. Namun setelah melakukan kajian pustaka tidak banyak kemudian tulisan yang mengkaji secara mendalam Pendidikan Jiwa dalam Perspektif al-Qur'an. *Nafs* atau jiwa sangat berkaitan erat dengan ilmu psikologi yang merupakan disiplin ilmu yang mengkaji tentang manusia. Sehingga berbicara tentang pendidikan jiwa tentunya tidak bisa lepas dari konsepsi-konsepsi manusia itu sendiri.

Baharuddin. *Paradigma Psikologi Islami*, disertasi di UIN Yogyakarta yang telah diterbitkan menjadi buku pada tahun 2004. Buku ini mencoba membangun konsep-konsep psikologi islami dengan metode tafsir maudu'i atau tematik dengan pola pikir pemaknaan dan reflektif. Dalam membangun psikologi islami Baharuddin tidak memulainya dari nol, tapi memanfaatkan teori-teori psikologi Barat dengan terlebih dahulu diuji dengan konsep-konsep islami. Penelitian ini cukup komprehensif dalam menjelaskan paradigma psikologi islami, dimulai dari membicarakan psikis manusia dalam al-Qur'an, kemudian mengupas elemen-elemen psikologi dari al-Qur'an, yang kemudian puncaknya membangun paradigma psikologi islami.

Ahmad Mubarak, *Jiwa dalam al-Qur'an*, Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah, Dengan menggunakan metode tafsir maudu'i buku ini banyak memberikan wawasan dan pengetahuan dari berbagai aspek yang berkaitan dengan nafs/jiwa. Baik secara definitif maupun fungsi-fungsi nafs sebagai penggerak tingkah laku. Disertasi ini juga upaya-upaya

dalam mensucikan jiwa (*Tazkiyah an-Nafs*) dan keutamaan-keutamaannya. Kemudian al-Qur'an menyebutkan an-nafs dalam tiga term, pertama, *al-Nafs al-Lawwamah* (jiwa yang amat menyesali dirinya). Kedua, *al-Nafs al-Muthma'innah* (jiwa yang tenang). Ketiga, *Nafs al-Ammarah* (nafsu yang rendah) dan menjelaskan secara mendalam dengan pendekatan tematik.

M. Aji Nugroho, *Konsep Jiwa dalam al-Qur'an: Solusi Qur'ani untuk Penciptaan Kesehatan Jiwa dan Implikasinya Terhadap pendidikan Islam*, Tesis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011. Tesis ini, merupakan penelitian pustaka (*Library Research*) dengan metode tafsir maudu'i (tematik) menyimpulkan bahwa jiwa adalah nafs yang merupakan sisi dalam dari dalam diri manusia yang memiliki aspek kejiwaan yakni keseluruhan kualitas manusia berupa pikiran, perasaan, kemauan, dan kebebasan. Pada konteks kesehatan jiwa, secara psikis terdapat tiga dimensi yaitu, *al-aql*, *al-qlb*, *an-nafsu* dalam pandangan al-Qur'an kesehatan jiwa akan terwujud manakah *al-aql* dan *al-qlb* dapat diarahkan pada dimensi ruhaniah dengan akhlak terpuji sebagai indikatornya dan menghindarkan dari *al-nafs* yang mendorong kepada perbuatan negatif dan destruktif.

Akhmad Alim, *Pendidikan Jiwa Ibnu Jauzi Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Spiritual Manusia Modern*, Disertasi di Universitas Ibnu Khaldun, 2011. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui perbandingan pemikiran Ibn Jauzi dan kalangan sufi tentang pendidikan jiwa. Hasil penelitian disertasi ini menunjukkan bahwa konsep pendidikan jiwa menurut Ibn Jauzi dan kalangan sufi terdapat persamaan dan perbedaan. Dalam hal konsep jiwa persamaannya terletak pada tiga unsur pokok yaitu *akal*, *ghadab*, *syhwat*, dan perbedaannya terletak pada cara kinerjanya. Dalam hal makna dan tujuan persamaannya terletak pada *tazkiyatun nafs*, perbedaannya terletak pada dalam hal makrifat. Dalam hal metodologi, persamaannya terletak pada *takhalli* dan *tahalli*, perbedaannya terletak pada *tajalli* dan *tahqiq ubudiyah*. Dalam hal evaluasi, persamaannya terletak pada tercapainya makrifatullah, persamaannya terletak pada epistemologi makrifatnya. Menurut Ibn Jauzi makrifat berimplikasi pada *tahqiq ubudiyah*, sedangkan bagi para sufi makrifat akan berimplikasi pada mukasyfah.

Dari penelusuran pustaka, penulis belum menemukan penelitian secara spesifik yang mengkaji pendidikan jiwa dalam perspektif al-Qur'an. Oleh karena itu penelitian ini menjadi penting. Disamping itu penelitian ini dilakukan tidak hanya pada aspek teori semata tetapi juga dengan disertai penelitian di lapangan dengan melakukan pembuktian beberapa kasus.

BAB II

MAKNA PENDIDIKAN JIWA

Pada bab ini penulis akan menjelaskan mengenai definisi pendidikan Jiwa dalam berbagai pandangan. Maksud dari penjelasan dalam bab ini adalah sebagai landasan mengkaji rumusan masalah penelitian.

A. Hakikat Pendidikan

Istilah pendidikan berasal dari bahasa Yunani, yaitu “paedagogie” yang berarti “pendidikan” dan paedagogia yang berarti “pergaulan dengan anak-anak”. Sedangkan orang yang tugasnya membimbing atau mendidik dalam pertumbuhannya agar dapat berdiri sendiri disebut *paedagagos*. Istilah *paedagagos* berasal dari kata *paedos* (anak) dan *agoge* (saya membimbing, memimpin).¹

Dalam bahasa Indonesia istilah pendidikan berasal dari kata “didik” dengan diberi awalan “pe” dan akhiran “an” mengandung arti “perbuatan” (hal atau cara dan sebagainya). Istilah ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris “*Education*” yang berarti pengembangan atau bimbingan.² Dalam *Dictionary of Education*, makna *education* adalah kumpulan semua proses yang memungkinkan semua orang mengembangkan kemampuan, sikap dan bentuk tingkah laku yang bernilai positif di dalam masyarakat tempat ia hidup. Istilah

¹Armai Arief, *Reformulasi Pendidikan Islam*, Jakarta: CRSD PRESS, 2005, hal. 17

²Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2008, hal. 12

education juga bermakna sebuah proses sosial ketika seseorang dihadapkan pada pengaruh lingkungan yang terpilih dan terkontrol (khususnya lingkungan sosial) sehingga mereka dapat memiliki kemampuan sosial dan perkembangan individu secara optimal.³

Dengan demikian secara bahasa pendidikan merupakan upaya menumbuhkan kembangkan potensi yang ada pada diri peserta didik yang dilakukan orang dewasa dalam pergaulan-nya dengan anak-anak untuk membimbing/memimpin perkembangan jasmani dan rohaninya ke arah kedewasaan”. Atau dengan kata lain, pendidikan ialah “bimbingan yang diberikan dengan sengaja oleh orang dewasa kepada anak-anak dalam pertumbuhannya baik jasmani maupun rohaninya agar berguna bagi diri sendiri dan masyarakatnya”.⁴

Pada hakekatnya pendidikan itu bukan membentuk, bukan menciptakan seperti yang diinginkan, tetapi menolong, membantu dalam arti luas. Membantu menyadarkan anak tentang profesi yang ada padanya, membantu mengembangkan potensi seoptimal mungkin, memberikan pengetahuan dan keterampilan, memberikan latihan-latihan, memotivasi untuk terlibat dalam pengalaman-pengalaman yang berguna. Mengusahakan lingkungan yang serasi dan kondusif untuk belajar, mengarahkan bila ada penyimpangan, mengolah materi pelajaran sehingga peserta didik bernafsu untuk menguasainya, mengusahakan alat-alat, meningkatkan intensitas proses pembelajaran. Pendidikan menyediakan alternatif pilihan, begitu peserta didik telah memutuskan untuk memilih satu alternatif, pendidikan siap membantu, siap merangsang dan menjauhkan hal-hal yang dapat mengganggu jalannya proses.

Lebih kurang 600 tahun sebelum masehi, orang-orang Yunani telah menyatakan bahwa pendidikan ialah usaha membantu manusia menjadi manusia. Ada dua kata penting dalam kalimat itu, pertama “membantu” dan kedua “manusia”.⁵

Manusia harus dibantu agar ia berhasil menjadi manusia. Seseorang dapat dikatakan telah menjadi manusia bila telah memiliki nilai (sifat) kemanusiaan. Itu menunjukkan bahwa tidaklah mudah menjadi manusia. Manusia yang menjadi tujuan pendidikan itu harus memiliki pengetahuan yang tinggi. Intinya adalah orang harus mampu berpikir benar. Mendengar ini mungkin akan ada orang bertanya, apa ada orang yang berpikir tidak benar? Banyak, orang gila misalnya. Orang yang

³Anas Sholahuddin, *Filsafat pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011, hal.18-19

⁴Armai Arief, *Reformulasi Pendidikan Islam*, Jakarta: CRSD PRESS 200, hal. 17

⁵Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islami*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010, hal. 33

sudah kuat secara ekonomi, tetapi masih mencuri atau korupsi juga, jelas itu orang yang tidak mampu berpikir benar.⁶

Selanjutnya kata “membantu” mempunyai makna bahwa pendidik itu mengetahui dalam diri manusia ada potensi untuk menjadi manusia, akan tetapi di dalam diri manusia juga ada potensi untuk menjadi bukan manusia. Teori inilah yang dapat menjelaskan mengapa orang yang dididik ada juga yang gagal menjadi manusia. Misalnya, ada beberapa tamatan perguruan tinggi yang punya sifat ingin menang sendiri (ini bukan sifat manusia). Ada juga yang sudah kaya tetapi masih korupsi. Kemudian kata “membantu” juga mengandung pengertian selalu ke arah benar. Maka pendidik itu harus membantu murid, dan bantuannya itu harus berisi sesuatu yang benar. Karena itulah pendidik tidak mengenal istilah “mendidik anak mencuri atau mendidik anak berbohong” sebab “mencuri” dan “berbohong” itu tidak ada dalam kata membantu dan menolong.⁷

Membina manusia merupakan sebuah upaya untuk mengajar, melatih, mengarahkan, mengawasi, dan memberi teladan kepada seseorang untuk mencapai tujuan yang telah ditentukan. Pembinaan yang hanya memberikan pelajaran, latihan, dan arahan akan menciptakan manusia yang tidak berjiwa. Sementara, pembinaan yang hanya memberikan pengawasan dan teladan akan menciptakan manusia yang kurang kreatif. Oleh karena itu, pembinaan yang baik mestinya mencakup semua upaya tersebut di atas.

Pendidikan, disamping sebagai proses transformasi budaya,⁸ juga sebagai tempat pembentukan pribadi dan penyiapan terhadap peserta didik agar menjadi warga negara yang baik.⁹ Dengan demikian pendidikan dalam arti praktis adalah pendidikan yang berlandaskan kepada nilai-nilai yang baik dan mengandung kepastian.

Istilah pendidikan jika dilihat dalam bahasa Inggris adalah education, berasal dari bahasa latin educare, dapat diartikan pembimbingan keberlanjutan (*to lead forth*). Maka dapat dikatakan secara arti etimologis adalah mencerminkan keberadaan pendidikan yang berlangsung dari generasi kegenerasi sepanjang eksistensi kehidupan manusia. Secara teoritis, para ahli berpendapat pertama; bagi

⁶Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam...*hal. 35.

⁷Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam...*hal. 38.

⁸Bagi Rahman pendidikan merupakan titik tolak untuk melakukan pembaharuan. Model pembaharuan apapun dalam Islam tidak akan pernah terjadi tanpa keterlibatan pendidikan didalamnya. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1995, hal. 384

⁹Umar Tirtarahardja dan S.L. La Sulo, *Pengantar Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005, hal. 33-35

manusia pada umumnya, pendidikan berlangsung sejak 25 tahun sebelum kelahiran. Pendapat itu dapat didefinisikan bahwa sebelum menikah, ada kewajiban bagi siapapun untuk mendidik diri sendiri terlebih dahulu sebelum mendidik anak keturunannya. Pendapat kedua; bagi manusia individual, pendidikan dimulai sejak bayi lahir dan bahkan sejak masih didalam kandungan. Memperhatikan kedua pendapat itu, dapat disimpulkan bahwa keberadaan pendidikan melekat erat pada dan di dalam diri manusia sepanjang zaman.¹⁰

Definisi diatas menggambarkan bahwa pada hakikatnya pendidikan dilaksanakan jauh dari masa kelahiran. Dimana sebelum dan sesudah lahir, manusia dituntut untuk melaksanakan proses pendidikan. Semua manusia dimanapun berada mendapatkan kewajiban untuk menuntut ilmu. Karena hanya dengan ilmulah derajat manusia akan diangkat oleh Allah SWT.

Berperannya keluarga dan masyarakat dalam melakukan bimbingan pengetahuan, sejalan dengan definisi pendidikan menurut Edgar Dalle yang menjelaskan bahwa pendidikan sebagai usaha sadar yang dilakukan oleh keluarga, masyarakat, dan pemerintah melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, dan latihan yang berlangsung di sekolah dan di luar sekolah sepanjang hayat untuk mempersiapkan peserta didik agar dapat memainkan peranan dalam berbagai lingkungan hidup secara tetap untuk masa yang akan datang.¹¹

Untuk itu dalam dunia pendidikan, keluarga, sekolah dan masyarakat merupakan tri pusat pendidikan. Ketiga lembaga ini mempunyai peranan yang sama untuk mengantarkan manusia menjadi makhluk yang berbudaya dan berpengetahuan. Pola pendidikan yang dikembangkan dalam keluarga adalah pendidikan informal berupa pembentukan pembiasaan-pembiasaan dan cara melakukan kegiatan sehari-hari seperti cara makan, berbicara, berpakaian, tatakrama dan lain-lain. Pendidikan di keluarga merupakan pijakan awal dalam meletakkan dasar pembentukan kepribadian anak.

Selain pandangan mengenai pendidikan yang disampaikan di atas, berikut ini akan dikemukakan berbagai hakikat pendidikan yang disampaikan para tokoh pendidikan, hal ini bertujuan untuk memberikan pemahaman dan kesadaran arti pentingnya pendidikan bagi setiap individu, baik pendidikan formal, nonformal dan informal.

Ki Hajar Dewantara mendefinisikan pendidikan yaitu menuntun segala kekuatan kodrat yang ada pada anak-anak agar mereka sebagai

¹⁰ Suparlan Suhartono, *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007, hal. 77.

¹¹ Dedi Mulyasana, *Pendidikan Bermutu dan Berdaya Saing*, Bandung: Rosda Karya, 2012, hal. 4.

manusia dan sebagai anggota masyarakat dapatlah mencapai kemaslahatan dan kebahagiaan setinggi-tingginya.¹² Dalam makna yang lebih luas, ungkapan tersebut juga dapat di definisikan sebagai penuntun, pembimbing, dan petunjuk arah bagi para peserta didik agar mereka dapat tumbuh menjadi dewasa sesuai dengan potensi dan konsep diri yang tertanam dalam diri sebenarnya.¹³

Lebih lanjut Ki Hajar Dewantara menjelaskan bahwa pendidikan harus mengutamakan aspek-aspek berikut:

1. Segala alat, usaha dan cara pendidikan harus sesuai dengan kodratnya keadaan.
2. Kodratnya keadaan itu tersimpan dalam adat-istiadat setiap rakyat, yang oleh karenanya bergolong-golong merupakan kesatuan dengan sifat prikehidupan sendiri-sendiri, sifat-sifat mana terjadi dari bercampurnya semua usaha dan daya upaya untuk mencapai hidup tertib damai.
3. Adat istiadat, sebagai sifat peri kehidupan atau sifat percampuran usaha dan daya upaya akan hidup tertib damai itu tiada terluput dari pengaruh zaman dan tempat.; oleh karena itu tidak tetap senantiasa berubah.
4. Akan mengetahui garis-hidup yang tetap dari sesuatu bangsa perlulah kita mempelajari zaman yang telah lalu
5. Pengaruh baru diperoleh karena bercampurgaulnya bangsa yang satu dengan yang lain,percampuran mana sekarang ini mudah sekali terjadi disebabkan adanya hubungan modern.Haruslah waspada dalam memilih mana yang baik untuk menambah kemuliaan hidup kita dan mana yang akan merugikan. Itulah diantara pikiran- pikiran beliau yang sangat sarat dengan nilai.

Djumarsih berbendapat pendidikan adalah usaha manusia untuk menumbuhkan dan mengembangkan potensi-potensi pembawaan, baik jasmani maupun rohani sesuai dengan nilai-nilai yang ada dalam masyarakat dan kebudayaan.¹⁴ Di lain pihak Oemar Hamalik menjelaskan bahwa “Pendidikan adalah suatu proses dalam rangka

¹²Hasbullah, *Dasar-dasar Ilmu Pendidikan*, Jakarta: RajaGrafindo, 2001, hal. 4

¹³Menurut Ki Hajar Dewantara, pertama kali yang harus kita ingat bahwa pendidikan merupakan suatu tuntunan di dalam hidup, tumbuhnya anak-anak itu terletak di luar kecakapan atau kehendak kita kaum pendidik. Anak-anak itu sebagai makhluk, sebagai manusia, teranglah hidup sesuai kodratnya sendiri...yang dikatakan kekuatan kodrat yang ada pada anak-anak itu tiada lain ialah segala kekuatan di dalam hidup batin dan hidup lahir dari anak-anak itu, yang ada karena kekuasaan kodrat. Pendidik hanya dapat menuntun tumbuhnya kekuatan tersebut agar dapat memperbaiki lakunya. Disarikan oleh Dedi Mulyasana, *Pendidikan Bermutu dan Berdaya Saing*, ... hal. 5

¹⁴ M. Djumransjah, *Filasafat Pendidikan*, Malang: Bayumedia Publishing, 2004, hal.22.

mempengaruhi siswa agar dapat menyesuaikan diri sebaik mungkin terhadap lingkungan dan dengan demikian akan menimbulkan perubahan dalam dirinya yang memungkinkannya untuk berfungsi secara kuat dalam kehidupan masyarakat.¹⁵

Sedangkan menurut Ahmad D. Marimba dalam buku *Dasar-dasar Ilmu Pendidikan* mendefinisikan pendidikan sebagai bimbingan atau pimpinan secara sadar oleh si pendidik terhadap perkembangan jasmani dan rohani si terdidik menuju terbentuknya kepribadian yang utama.¹⁶ Definisi tersebut, menjelaskan bahwa perlunya melakukan pendidikan yang berkaitan dengan aspek jasmani (fisik) dan rohani (psikis) sehingga dengan pendidikan jasmani dan rohani yang seimbang akan menghasilkan generasi yang cerdas intelektual serta soleh spiritual.

Tilaar menyatakan bahwa “hakikat pendidikan adalah memanusiakan manusia, yaitu suatu proses yang melihat manusia sebagai suatu keseluruhan di dalam eksistensinya”. Mencermati pernyataan dari Tilaar tersebut dapat diperoleh gambaran bahwa dalam proses pendidikan, ada proses belajar dan pembelajaran, sehingga dalam pendidikan jelas terjadi proses pembentukan manusia yang lebih manusia. Proses mendidik dan dididik merupakan perbuatan yang bersifat mendasar (fundamental), karena di dalamnya terjadi proses dan perbuatan yang mengubah serta menentukan jalan hidup manusia.¹⁷

Lebih lanjut Ahmad Tafsir menegaskan bahwa pendidikan dalam arti yang luas adalah pengembangan pribadi dalam seluruh aspeknya, dimana yang dimaksud dengan pengembangan pribadi adalah yang mencakup pendidikan oleh diri sendiri, oleh orang lain (guru). Sedangkan yang dimaksud seluruh aspek adalah aspek jasmani dan rohani (akal dan hati).¹⁸

Menurut John Dewey pendidikan adalah proses pembentukan kecakapan-kecakapan fundamental secara intelektual dan emosional ke arah alam dan sesama alam.¹⁹ Jhon Dewey merupakan tokoh pembaharu pendidikan abad 20, konsep pendidikan beraliran pendidikan progresif dimana menempatkan pendidikan terpusat pada anak agar pengetahuan terorganisasi dipelajari demi tujuan-tujuan lain

¹⁵ Hamalik, Oemar, *Proses Belajar Mengajar*, Jakarta : Bumi Aksara, 2001, hal. 79

¹⁶ Hasbullah, *Dasar-dasar Ilmu Pendidikan*, ... hal. 3

¹⁷ Tilaar, *Pendidikan Kebudayaan dan Masyarakat Madani*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 2002, hal. 405

¹⁸ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008, hal. 24

¹⁹ Abu Ahmadi, dan Nur Uhbiyati, *Ilmu Pendidikan*, ... hal.68-69.

yang lebih besar.²⁰ sedangkan Brown mendefinisikan pendidikan sebagai proses pengendalian secara sadar dimana perubahan-perubahan didalam tingkah laku dihasilkan di dalam diri orang itu melalui dalam kelompok. Dari pandangan ini pendidikan adalah suatu proses yang mulai pada waktu lahir dan berlangsung sepanjang hidup.²¹

Berbagai hakikat definisi pendidikan di atas, sejalan dengan fungsi pendidikan menurut pasal 1 Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional Nomor 20 Tahun 2003, fungsi pendidikan adalah mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa.²²

Dari berbagai definisi pendidikan menurut berbagai tokoh pendidikan, penulis dapat menarik kesimpulan bahwa pendidikan merupakan usaha sadar dan terencana yang dilakukan oleh keluarga, sekolah, masyarakat dengan memberikan bimbingan, pengetahuan, keterampilan dan pembekalan budi pekerti yang bertujuan untuk menanamkan pengetahuan, keterampilan dan pembentukan watak kepribadian yang dapat menciptakan generasi yang dapat berdaya saing, cerdas intelektual dan saleh spiritual. pengertian ini sejalan dengan arti pendidikan yang tertulis dalam Undang-Undang Sisdiknas Nomor 20 Tahun 2003 pasal 1 ayat 1. Undang-undang tersebut menyatakan bahwa Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual, keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa, dan negara.²³

Beberapa konsep pendidikan yang telah dipaparkan tersebut meskipun terlihat berbeda, namun sebenarnya memiliki kesamaan dimana di dalamnya terdapat kesatuan unsur-unsur yaitu: pendidikan merupakan suatu proses, ada hubungan antara pendidik dan peserta didik, serta memiliki tujuan. Berdasarkan pendapat di atas, dapat ditegaskan bahwa pendidikan merupakan suatu proses reorganisasi dan rekonstruksi (penyusunan kembali) pengalaman yang bertujuan menambah efisiensi individu dalam interaksinya dengan lingkungan.

²⁰ Nurani Soyomukti, *Teori-teori Pendidikan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, hal. 32-33.

²¹ Abu Ahmadi, *Psikologi Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004, hal. 74

²² Dedi Mulyasana, *Pendidikan Bermutu dan Berdaya Saing*, Bandung, Remaja Rosdakarya, hal. 5

²³ UU Sisdiknas No. 20 Tahun 2003. *Tentang Sistem Pendidikan nasional*, Jakarta: Sinar Grafika.

Di dalam konteks Islam pendidikan dikenal dengan beragama istilah. Sa'dudin Mansur Muhammad mengungkapkan sepuluh istilah yang dimiliki pendidikan. Kesepuluh istilah tersebut yaitu : *Al-Tansyi'ah, Al-Ishlah, Al-Ta'dib, Al Tahzib, Al-Tadzhir, Al-Tazkiyah, Al-Ta'lim, Al-Siyasah, Al-Irsyad wa Al-Nasihah, dan Al-Akhlak*. Dari kesepuluh istilah tersebut yang paling populer dalam pendidikan hanya tiga istilah yaitu: *tarbiyah, ta'lim dan ta'dib*.²⁴

Istilah *tarbiyah* mempunyai arti memelihara, mengasuh, menanggung, mengembangkan, menumbuhkan, dan membesarkan.²⁵ Dan secara umum kata *tarbiyah* dapat dikembalikan pada tiga makna yang berasal dari tiga bentuk kata yang berbeda, yaitu : Pertama, kata *tarbiyyah* berasal dari kata dasar *rabā-yarbū* (ربا - يربو) yang berarti tumbuh dan bertambah banyak. Kedua, kata *tarbiyyah* berasal dari kata *rabiya-yarbā*, (ربي - يرب) yang berarti tumbuh dan menjadi besar atau dewasa. Ketiga, kata *tarbiyyah* berasal dari kata *rabba-yarubbu* (رب - يرب) yang berarti memperbaiki, menguasai urusan, memelihara, merawat, menunaikan, memperindah, mengasuh, mengatur, mengurus, menjaga kelestariannya.²⁶

Dalam leksikologi al-Qur'an tidak ditemukan kata *al-Tarbiyyah*, namun ditinjau dari akar kata terdapat istilah lain yang seakar dengannya, yaitu *rabb, rabbayāni, rabbaniyyūn, yurbī*, dan *murabby* yaitu untuk menunjukkan proses pertumbuhan dan perkembangan²⁷

Kata *Al-Rabb* (الرب) juga berasal dari kata *tarbiyah* yang berarti mengantarkan sesuatu kepada kesempurnaannya secara berangsur-angsur.²⁸ Kata *Rabb* (الرب) ini merupakan bentuk *masdar* yang dipinjamkan untuk pelakunya yang digunakan bagi Allah swt. dalam pengertian mengurus segala yang ada.²⁹

Di samping itu Abul A'la Al-Maududi mengatakan, kata *Rabbun* terdiri dari dua huruf *ra* dan *ba* dengan ditasydid huruf *ba*, merupakan pecahan dari kata *tarbiyah* (تربية) yang berarti pendidikan, pengasuh, dan sebagainya. Selain itu kata ini mencakup banyak arti seperti kekuasaan, perlengkapan, pertanggungjawaban, perbaikan, penyempurnaan dan

²⁴ Sa'dudin Mansur Muhammad, *ushul Al-Tarbiyyah Fii Al Qur'an Al-karim Wa Al-Sunnah Al-Nabawiyah Al-Muthahharah*, Bogor : Paper Of Internasional Seminar Of Islamic Education Ibn Khal.dun University, 2011, hal.. 5

²⁵ Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progres esif, 1997, hal. 469

²⁶ Umar Yusuf Hamzah, *Ma'alim Tarbiyah Fii Al-Qur'an Wa As-Sunnah*, Kairo: Daar Al-Kutub Al-Arabiyah, 1996, hal. 6

²⁷ Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta, Kalam Mulia 2008, hal. 14

²⁸ Al-Raghib Al Isfahani, *Mu'jam Al-Mufrodāt Al-fadzi Al-Qur'an*, Daar Al Fikr, Beirut, t.th., hal. 189

²⁹ Hery Noer Aly, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1999, hal.4

lain-lain. Kata ini juga merupakan predikat bagi suatu kebesaran, keagungan, kekuasaan dan kepemimpinan.³⁰ Sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an surat Al-Isra/17:24

وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾

Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil"(Al-Isra/17:24)

Dari interpretasi yang diberikan oleh Fahr ar-Razy, lafal "*rabbayani* " mengandung makna pendidikan (*tarbiyah*) yang lebih luas. Lafal tersebut bukan saja menunjukkan makna pendidikan pada taraf pengetahuan (kognitif) untuk selalu berbuat baik kepada orang tua, tetapi juga harus direalisasikan dalam bentuk tingkah laku (afektif) dengan cara menghormati mereka. Lebih dari itu, seorang anak juga harus mampu berbakti dan mendo'akan keduanya (psikomotorik).³¹

Abdurrahman An-Nahlawi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *tarbiyah* dalam ayat di atas adalah memelihara fitrah anak dan menumbuhkan seluruh bakatnya, serta mengarahkannya agar menjadi baik dan sempurna secara bertahap.³² term "*tarbiyah*" mengandung dua makna, yaitu proses transformasi dan proses aktualisasi. Makna pertama ingin menjelaskan bahwa tugas pendidikan adalah upaya menyampaikan sesuatu nilai (ilmu pengetahuan) kepada peserta didik, agar memahami dan melaksanakan nilai-nilai yang diberikan. Sedangkan makna kedua ingin mengatakan bahwa manusia mempunyai potensi-potensi (*fitrah*) yang dibawa sejak lahir; seperti potensi beragama, potensi berakal budi, potensi kebersihan dan kesucian, potensi bermora, berakhlak, dan lain sebagainya. Tugas pendidikan adalah mengembangkan dan menginternalisasikan potensi-potensi tersebut pada diri peserta didik, sehingga ia bersifat aktif dan dinamis.³³

Berbeda dengan pendapat di atas, Abdul Fattah Jalal mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *tarbiyah* adalah pendidikan yang

³⁰ Abu A'la al-Maududi, *Empat Istilah Dalam Al Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azam, 1984, hal. 61

³¹ Nizar Ali, *kependidikan Islam dalam perspektif hadist Nabi*, dalam Jurnal Penelitian Agama, Vol. 17, No. 1, Tahun 2008, hal. 122.

³² Abdurrahman An-Nahlawi, *Ushul Al-Tarbiyah Al-Islamiyah wa Asalibuha fi Al Bayt wa Al Madrasah wa Al-Mujtama'*, Damaskus; Daar Al-Fikr, 1979, hal. 12

³³ Amrizal, *Terminologi Tarbiyah, Ta'lim, dan Ta'dib dalam Pendidikan Islam*, dalam <https://amrizalhabibie.blogspot.com/terminologi-tarbiyah-talim-dan-tadib.html>, diakses 14 September 2018

berlangsung pada fase pertumbuhan manusia, yaitu fase bayi dan kanak-kanak yang sangat bergantung pada kasih sayang orang tua. Sehingga, pengertian yang diambil dari kata tarbiyah hanya sebatas pada pemeliharaan, pengasuhan dan pengasihan anak manusia pada kecil. Atau lebih tegasnya, term tarbiyah lebih sempit daripada term ta'lim.³⁴

Sementara itu Athiyah Al-Abrasi berpandangan bahwa term tarbiyah mempunyai cakupan yang lebih luas, karena term ini mencakup pendidikan jasmani, akal, akhlak, sosial, emosional, dan estetika.³⁵ Hal ini senada dengan pendapat Fahir Aqil yang menyatakan bahwa tarbiyah merupakan proses pendidikan yang menyeluruh baik terhadap jiwa dan raga, akal dan perasaan, perilaku dan kepribadian, sikap dan pemahaman, cara hidup dan berfikirnya. Dan proses ini berlangsung secara kontinu.³⁶

Musthafa al-Maraghy sebagaimana yang dikutip Ramayulis membagi kegiatan *al-Tarbiyyah* dengan dua macam. Pertama *al-Tarbiyyah al-Khalqiyyah* yaitu penciptaan, pembinaan dan pengembangan jasmani peserta didik agar dapat dijadikan sebagai sarana pengembangan jiwanya. Kedua *Tarbiyyah Diniyyah Tahdzībiyyah* yaitu pembinaan jiwa manusia dan kesempurnaannya melalui petunjuk ilahi. Berdasarkan pembagian tersebut ruang lingkup *tarbiyyah* mencakup berbagai kebutuhan manusia baik kebutuhan jasmani maupun ruhani, kebutuhan dunia dan akhirat, serta kebutuhan dunia dan akhirat, serta kebutuhan terhadap kelestarian diri, sesamanya dan lingkungan relasinya dengan Tuhan.³⁷

Dengan demikian, kata *tarbiyah* itu mempunyai arti yang sangat luas dan bermacam-macam dalam penggunaannya, dan dapat diartikan menjadi makna pendidikan, pemeliharaan, perbaikan, peningkatan, pengembangan, penciptaan dan keagungan yang kesemuanya ini menuju dalam rangka kesempurnaan sesuai dengan kedudukannya.

Selain *tarbiyah*, istilah pendidikan yang populer adalah *ta'lim*. *Ta'lim* Adalah bentuk mashdar dari kata kerja '*allama* yang berarti mengajarkan, atau proses pembelajaran yang memungkinkan terjadinya proses transformasi ilmu pengetahuan dari satu generasi ke generasi

³⁴ Abdul Fattah Jalal, *Azaz-azaz Pendidikan Islam*, Bandung: Diponegoro, 1988, hal. 28-29

³⁵ Muhammad Athiyah Al-Abrasi, *Ruh At-Tarbiyyah wa at-Ta'lim*, Saudi Arabia: Dar Ihya', Tth, hal. 7

³⁶ Fahir Aqil, *Ma'alim Al-Tarbiyyah*, Beirut: Darl Ilm, 1983, hal. 28-29.

³⁷ Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 2008, hal. 14

lainnya.³⁸ atau dengan kata lain, mengajar yang lebih bersifat pemberitahuan (*al-I'lam*) atau penyampaian pengertian, pengetahuan, dan keterampilan.³⁹

Dalam kamus Hans Wehr, term *ta'lim* memiliki dua bentuk jamak, yaitu *ta'alim* dan *ta'limat*. Perbedaan bentuk jamak tersebut mengakibatkan sedikit perbedaan arti, meskipun tidak begitu signifikan untuk dibedakan. Ta'lim mempunyai sembilan arti, yaitu (1) *information* (berita); (2) *advice* (nasehat); (3) *instruction* (perintah); (4) *direction* (petunjuk); (5) *teaching* (pengajaran); (6) *t raining* (pelatihan); (7) *schooling* (pendidikan di sekolah); (8) *education* (pendidikan); dan (9) *apprenticeship* (bekerja sambil belajar). Adapun *ta'limat* hanya mempunyai dua arti, yaitu *directive* (petunjuk) dan *announcement* (pengumuman).⁴⁰

Secara terminologi, para ahli memberikan penjelasan yang berbeda tentang term "*ta'lim*". Muhammad Rosyid Ridlo memberikan arti sebagai proses transmisi berbagai ilmu pengetahuan pada jiwa individu tanpa adanya batasan dan ketentuan tertentu.⁴¹

Ar-Raghib al-Asfahany memberikan arti secara khusus, yaitu untuk menunjukkan sesuatu yang dapat diulang dan diperbanyak sehingga menghasilkan bekas atau pengaruh pada diri seseorang. Dan ada pula yang mengaitkan bahwa kata tersebut digunakan untuk mengingatkan jiwa agar memperoleh gambaran mengenai arti tentang sesuatu, dan terkadang kata tersebut dapat pula diartikan pemberitahuan.⁴²

Menurut Abdul Fattah Jalal, *ta'lim* merupakan proses pembelajaran yang berlangsung secara kontinyu sejak manusia lahir melalui pengembangan fungsi-fungsi pendengaran, penglihatan dan hati.⁴³ proses ta'lim tidak berhenti pada pencapaian pengetahuan dalam

³⁸ Abudin Nata, *Manajemen Pendidikan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010, hal. 310

³⁹ Muhammad Murtadlo Al-Jubaidi, *Taj Al-Arus*, Mesir: Al-Khairiyyat Al-Manshuriyyat, 1306 H, vol. VIII, hal. 405

⁴⁰ Hans Wer, *A Dictinory of Modern Writen Arabic*, New York, Spoken Lenguage Service, 1976, hal. 9

⁴¹ Pengertian tersebut berpijak dari firman Allah swt. dalam Surat al-Baqarah ayat 31 tentang "Allama" Tuhan kepada Nabi Adam a.s., diman proses tranmisi pengetahuan dilakukan secara bertahap (*tadrij*). Ini terlihat dari proses Nabi Adam menyaksikan dan menganalisis asma-asma yang diajarkan oleh Allah kepadanya. Lihat: Muhammad Rasyid Ridlo, *Tafsîr al-Manâr*, Mesir: Dârul Manar, IV/1373, Juz, hal. 262

⁴² Lihat: Al-Raghib al-Ashfahany, *Mu"jam Mufradat li Mufradat li Alfâz al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., p. hal. 198

⁴³ Pengertian ini digali dari firman Allah SWT yang terjemahannya sebagai berikut:

domain kognisi semata, tetapi terus menjangkau wilayah psikomotor dan afeksi. Pengetahuan yang hanya sampai pada batas-batas wilayah kognisi tidak akan mendorong seorang untuk mengamalkannya, dan pengetahuan semacam itu biasanya diperoleh atas dasar prasangka atau taklid.⁴⁴

Melalui pendidikan semacam ini Rasulullah telah mengantarkan para sahabatnya untuk mencapai tingkat *tazkiyah* (proses penyucian diri) yang membuat mereka berada pada kondisi siap untuk mencapai tingkat al-hikmah. Pada tingkat terakhir ini, ilmu, perkataan, dan perilaku seseorang telah terintegrasi dalam membentuk kepribadian yang kokoh.⁴⁵ Dengan analisa tersebut Jalal menyimpulkan bahwa term *ta'lim* lebih luas cakupannya dari pada term *tarbiyah*.

Istilah ketiga yang digunakan untuk menunjukkan kepada pendidikan adalah *ta'dib*. Kata *ta'dib* merupakan bentuk masdar kata kerja *addaba* yang mendidik, melatih berdisiplin, memperbaiki, mengambil tindakan, beradab, sopan, berbudi baik, mengikuti jejak akhlaknya.⁴⁶ Subtansinya lebih terfokus pada upaya pembentukan pribadi muslim yang berakhlak mulia.

Secara etimologi, kata *ta'dib* memiliki lima macam arti, yaitu: (1) *education* (pendidikan); (2) *discipline* (ketertiban); (3) *punishment* dan (4) *chastisement* (hukuman); dan (5) *disciplinary punishment* (hukuman demi ketertiban). Nampaknya, terma "*ta'dib*" ini berorientasi pada upaya pembentukan pribadi Muslim yang berakhlak mulia.⁴⁷

Arti dasar istilah ini yaitu "undangan kepada suatu perjamuan" Ibn Mandzur juga menyebutkan ungkapan "*addabahu fataaddaba*" berarti *allamahu* (mendidiknya)⁴⁸.

Gagasan ke suatu perjamuan mengisyaratkan bahwa tuan rumah adalah orang yang mulia dan adanya banyak orang yang hadir, dan bahwasanya yang hadir adalah orang-orang yang menurut perkiraan tuan rumah pantas mendapatkan kehormatan untuk diundang dan, oleh karena itu, mereka adalah orang-orang bermutu dan berpendidikan

"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati agar kamu bersyukur." (Q.S. al-Nahl/16:78).

⁴⁴ "...Sebagaimana Kami telah mengutus kepadamu seorang Rasul di antara kamu dan menyucikan kamu dan mengajarkan kamu al-Kitab dan al-Hikmah, serta mengajarkan kamu apa yang belum kamu ketahui". Al-Qur'an, Surat al-Baqarah/2:151.

⁴⁵ Heri Noer Ali, *Ilmu Pendidikan Islam ...*, hal. 8-9.

⁴⁶ Warson Munawir, *Al Munawwir*, hal. 13-14, Lihat juga Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: YP3A, 1973, hal. 37.

⁴⁷ Hans Wer, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York, Spoken Language Service, 1976, hal. 9

⁴⁸ Ibn Mandzur, *Lisan al- 'Arab*, Baerut, Darul Kutub Al Ilmiyah, 1996, hal. 206.

tinggi yang diharapkan bisa bertingkah laku sesuai dengan keadaan, baik dalam berbicara, bertindak maupun etika.⁴⁹

Menurut Naquib al-Attas, *addaba* mengandung pengertian pengenalan dan pengakuan tentang hakekat bahwa pengaturan dan wujud bersifat hierarkis sesuai dengan derajat tingkatannya, serta tempat yang tepat dalam hubungannya dengan hakekat sesuatu menurut kapasitas dan potensi jasmani, intelektual dan rohani. Maka pengertian *ta'dib* menurut Naquib Al-Attas merupakan sebuah proses disiplin tubuh, jiwa dan ruh terhadap pengenalan dan pengakuan secara berangsur-angsur dalam diri manusia yang pada akhirnya dapat membimbingnya kearah pengenalan dan pengakuan tempat Tuhan yang tepat dalam dirinya.⁵⁰

Jadi pendidikan dengan pengertian *ta'dib* merupakan peresapan dan menanamkan adab pada manusia yang seyogyanya diterapkan pada diri manusia dan diharapkan mampu dilakukan dengan baik untuk kepentingan kehidupan di dunia dan akhirat.⁵¹ Pendapat ini berdasarkan pada hadits yang berbunyi:⁵²

أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي⁵³

“Tuhanku telah mendidikku, maka ia menjadikan pendidikanku sebaik-baiknya pendidikan.” (HR. Ibn As-Sam’ani)

Dengan sangat jelas hadits tersebut menggunakan kata *ta'dib* dan kata turunannya *addabanî* yang diartikan pendidikan atau mendidik.

Addabanî dalam konteks hadits tersebut mengisyaratkan adanya kandungan penanaman pendidikan akhlak. Hal ini diperkuat dengan hadits Nabi yang menyatakan misi kerasulannya adalah memperbaiki akhlak manusia.⁵⁴ dan juga sebuah hadits yang menyatakan bahwa paling sempurna iman manusia adalah orang yang paling baik

⁴⁹ Al - Attas, *The Concept of Education*, Routedge and Kegal Paul, 1967 hal. 56-57

⁵⁰ Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan Islam*, terj. Haidar Bagir, *The Concept of Education of Islam*, Bandung: Mizan, 1984, hal.64

⁵¹ Nuqaib Al-Attas, *Ta'lim Al-Islamy Ahdâfuhû wa Maqasiduhû*, tp.,thal., hal, 56.

⁵² Jalaluddin Ibn Abi Bakr As-Suyuthi, *Al-Jami' As-Shaghir*, Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.th. hal. 25.

⁵³ Hadist ini termasuk hadist yang marfu', sanadnya lemah akan tetapi maknanya shohih. Lihat As-Sakhâwî, *Al-Ajwibah al-Mardhiyyah fî Mâ Suila As-Sakhâwî 'Anhu min Al-Ahâdîts an-Nabawiyah*, Riyâd: Dar ar-Râyah, 1418 H, Vol. 1, hal. 247. Lihat Juga Ibnu Taimiyah, *Majmu' Al Fatawi*, vol. 18, hal. 375, Zarkasy, *Al-Laâli Al-Mantsurah*, hal. 160, Ibn Hajar Al-'Asqalâni, *Asilah wa Ajwibah*, hal. 57.

⁵⁴ Ahmad Ibn Hambal, *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hambal*, Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyah, tthal., Vol. II, hal. 504

akhlaknya.⁵⁵ Secara eksplisit hadits tersebut mengandung proses mendidik dengan mempergunakan kata *ta'dib*, dan menurut Al-Zajjaj, dengan pola ini Tuhan mendidik Nabinya, dan tentu saja mengandung konsep pendidikan yang sempurna.

Sebagai usaha pembentukan tata krama, Amatullah Armstornng dalam buku "*Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi) 'The Mystic Language of Islam,*" menjelaskan bahwa *ta'dib* terbagi empat:

1. *Ta'dib adab al-haq* , pendidikan tata karma spiritual dalam kebenaran, yang memerlukan pengetahuan tentang wujud kebenaran, yang didalamnya segala yang ada memiliki kebenaran tersendiri dan yang dengannya segala sesuatu diciptakan
2. *Ta'dib adab al-khidmah*, pendidikan tata karma spiritual dalam pengabdian. Sebagai seorang hamba, manusia harus mengabdikan kepada sang Raja (Malik) dengan menempuh tata karma yang pantas
3. *Ta'dib adab al-syariah*, pendidikan tata karma spiritual dalam syariah, yang tatacaranya telah digariskan oleh Tuhan melalui wahyu. Segala pemenuhan syariah Tuhan akan berimplikasi pada tata karma yang mulia
4. *Ta'dib adab al-shuhbah*, pendidikan tata karma spiritual dalam persahabatan, berupa saling menghormati dan berperilaku mulia di antara sesama.⁵⁶

Mengapa manusia harus memahami konsep *ta'dib* dan mengamalkan nilai-nilai akhlak yang baik? Pada dasarnya, manusia makhluk yang bermoral atau beradab, sebagaimana ia diciptakan dengan potensi untuk berbuat baik. Manusia dianggap bermoral karena ia mempunyai akal, sementara binatang tidak bermoral karena binatang tidak mempunyai akal ia hanya mempunyai naluri saja.⁵⁷

Melihat berbagai pengertian diatas dapat diambil kesimpulan bahwa istilah *tarbiyah*, *ta'lim* dan *ta'dib* jika ditinjau dari segi penekanannya terdapat titik perbedaan antara satu dengan yang lain. Namun, apabila dilihat dari unsur kandungannya, terdapat keterkaitan yang saling mengikat satu sama lainnya, yakni dalam memelihara dan mendidik anak. Ketiga istilah itu mengandung makna yang mendalam

⁵⁵ Jalaluddin Ibn Abi Bakr As-Suyuthi, *Al-Jami' As-Shaghir*,...hal. 88

⁵⁶ Maria Ulfa, *Implementasi Konsep Ta'dib dalam Pendidikan Islam untuk Mewujudkan Siswa yang Berkarakter*, dalam Jurnal Ilmiah DIDAKTIKA, NO. 1, VOL. XII, Agustus 2011, hal. 112

⁵⁷ Taufiq At-Thawil., *Falsafat al-Akhlaq*, Mesir: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979, Cet. ke-4, hal. 17.

menyangkut manusia dan masyarakat serta lingkungan yang dalam hubungannya dengan Tuhan saling keterkaitan satu sama lainnya.⁵⁸

B. Hakikat Jiwa (*Nafs*)

Salah satu pembahasan penting dalam pendidikan Islam adalah konsep tentang manusia. ia merupakan makhluk mendidik dan dididik (*homo educandum*). Pengembangan manusia tersebut sangat erat kaitannya dengan segala potensi yang dimilikinya. Selain yang berupa potensi fisik, manusia juga mempunyai potensi non fisik atau ruhani.

Dalam wacana pendidikan, jiwa merupakan salah satu aspek yang dikembangkan. Jiwa dipandang sebagai wujud dari totalitas manusia. ia menggerakkan potensi ruhaniah untuk mewujudkan perbuatan baik dan buruk. Jiwa memiliki sifat yang dinamis tergantung pada dorongan kedua potensi ini.

Konsep tentang jiwa merupakan konsep yang cukup sulit untuk dipahami dan dijelaskan dalam sebuah pengertian. Hal ini dikarenakan banyaknya pengertian secara epistemologi yang diajukan ilmu jiwa, sehingga banyak memunculkan persepsi yang berbeda-beda atau bahkan pengaburan arti. Akibatnya sering timbul perbedaan pendapat mengenai pengertian yang berbeda sesuai dengan minat, paradigma dan aliran masing-masing. Bukan hanya itu, jiwa juga mempunyai hubungan yang kompleks dengan konsep lainnya seperti *jasad*, *ruh*, *sadr*, *qalb* dan *aql*.⁵⁹

Secara etimolog kata jiwa berasal dalam bahasa Sansekerta *jiva* yang artinya benih kehidupan,⁶⁰ atau lembaga hidup (*levensbeginsel*) yang dapat diartikan sebagai seluruh kehidupan batin manusia yang terdiri dari perasaan, pikiran, cita-cita dan angan-angan.⁶¹

Jiwa merupakan unsur immaterial (bukan jasmaniah) manusia yang memiliki pengaruh terhadap paling banyak dan paling besar dari pada unsur ruhani lainnya yang mengeluarkan instruksi terhadap jasmani untuk melukan tindakan.⁶² Dalam perkembangan selanjutnya penggunaan istilah jiwa sering disamakan (sinonim) dengan pikiran, ruh, akal dan nafs.

⁵⁸ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008, hal. 31

⁵⁹ Abdul Rahman Shaleh, *Psikologi: Suatu Pengantar Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004, hal. 4, Lihat Juga Ahmad Ali Riyadi, *Psikologi Sufi Al-Ghazali*, Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008, hal. 19

⁶⁰ Domi K. Dheo, *Desain Jiwa*, Jakarta, Elex Media Komputindo, 2002, hal. 110, Lihat juga Sigit Risat, *Jiwa Bahagia*, Jakarta, Transmedia, 2015, hal. ix

⁶¹ Depdikbud RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, hal. 364.

⁶² Kafrawi Ridwan, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoevu, Jakarta, 1994 Vol. 4, hal. 342

Pada umumnya kata *nafs* dalam bahasa Inggris sering diartikan dengan *soul* (jiwa) dan *self* (diri).⁶³ Dan dalam bahasa Arab, kata *nafs* mempunyai banyak arti,⁶⁴ salah satu arti kata tersebut adalah jiwa.⁶⁵ *Al-nafs* berasal dari kata *na-fa-sa* yang berarti berharga, tak ternilai, juga berarti bersaing atau bertanding, menghibur atau melepaskan, bernafas atau menghembuskan. Kata-kata lain yang berakar dari istilah ini memiliki arti permata atau benda berharga (*nafisa*), kondisi pikiran atau kondisi hati (*nafsi*), kebebasan atau kemerdekaan (*nafas*), melahirkan atau mendapatkan (*nifas*), psikologi (*nafsiyyah*) studi psikologi (*ilm al-nafs*).⁶⁶

Nafs dalam arti jiwa telah dibicarakan para ahli sejak kurun yang sangat lama dalam berbagai kajian baik psikologi, filsafat, ilmu kalam, maupun tasawwuf.⁶⁷

1. *Nafs* (jiwa) Menurut Aliran Psikologi

Nafs dalam kajian psikologi lebih dihubungkan dengan tingkah laku, sehingga yang diselidiki adalah perbuatan lahir manusia yang dipandang sebagai gejala-gejala atau sebatas struktur *nafsanî*, tanpa memperdulikan struktur *rohani*.⁶⁸ Psikologi hanya dihubungkan dengan fenomena yang dapat diamati saja, yaitu yang hanya sampai pada tataran empiris. Kenyataannya, dalam usahanya untuk menjadi sains yang objektif, psikologi mengambil batas untuk lebih mempelajari manusia sebagai obyek, berusaha mengkuantifikasikan

⁶³Mukhtar Sholihin, *Hakikat Manusia*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 170

⁶⁴Dalam bahasa Arab kata ini disebut dengan istilah *musytarak* yaitu kata yang mempunyai banyak arti. Dan diantaranya *nafs* memiliki arti roh, diri manusia, hakekat sesuatu, darah, saudara, kepunyaan, kegaiban, ukuran samakan kulit, jasad, kedekatan, zat, mata, kebesaran dan perhatian. Lihat Abdul Karim Mujahid, *Al-Dilâlah al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab, Dâr al-Dhiyâ'* Li An-Nasr wa Al-Tauzî. *T.Th*, hal. 113. lihat juga Ibnu Manzur, *Lisan Arab*, Daar Al-Ma'arif, tthal., Vol. VI, hal. 4500-4501. Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab Indonesia* Yogyakarta: pustaka Progressif, 1984, hal.1545.

⁶⁵ Ahmad Mubarak, *Solusi Kritis Manusia Modern: Konsep Jiwa Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Ramadina, 2000, hal. 25

⁶⁶Muhammad Mahpur, dan Zainal Habib, *Psikologi Emansipatoris: Spirit Al-qur'an dalam membentuk masyarakat yang sehat*, Malang: UIN Malang Press, 2006, hal. 24

⁶⁷ Menurut Al-Ghazali, paling tidak terdapat empat kelompok manusia pencari hakekat kebenaran dan masing-masing kelompok mempunyai ciri khas tersendiri, yaitu; pertama adalah kelompok *mutakallimun* (pakar teologi), kedua adalah kelompok bathiniyah. Ketiga adalah kelompok filosof dan keempat adalah kelompok sufi. Lihat Miska Muhammad Amin, *Epistimologi Islam, Pengantar Filasafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Pers, 1983, hal. 50

⁶⁸ Abdul Mujib, *Kepribadian Dalam Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 117.

individu-individu daripada memahami eksistensi mereka secara langsung dalam suatu cara yang personal dan pribadi. Dan hal itu menandakan bahwa psikologi telah memiliki banyak keterbatasan. Semua hal itu yang menjadikan psikologi menyandang sebutan “psikologi tanpa jiwa” (*the psychology of the empty organism*).⁶⁹

Bertolak dari pengertian bahwa psikologi sebagai ilmu yang menelaah perilaku manusia, para ahli psikologi umumnya berpandangan bahwa kondisi ragawi, kualitas kejiwaan dan situasi lingkungan merupakan penentu-penentu utama perilaku dan corak kepribadian manusia.⁷⁰ Berangkat dari sinilah maka psikologi merupakan alat untuk mengetahui jiwa manusia yang sesungguhnya. Sampai dengan penghujung abad dua puluh ini terdapat empat aliran besar psikologi, yaitu:

- a. Psikoanalisa (Psychoanalysis)
- b. Psikologi Perilaku (Behavior Psychology)
- c. Psikologi Humanistik (Humanistic Psychology)
- d. Psikologi Transpersonal (Transpersonal Psychology)

Masing-masing aliran meninjau manusia dari sudut pandang berlainan, dan dengan metodologi tertentu berhasil menentukan berbagai dimensi dan asas tentang kehidupan manusia, kemudian membangun teori dan filsafat mengenai manusia.

Walaupun sebenarnya banyak sekali aliran-aliran lain dalam psikologi,⁷¹ namun dalam sejarah perkembangannya hanya empat aliran tersebut di ataslah yang mendapat tempat dan apresiasi yang menyebabkan keempat aliran tersebut tetap eksis sampai dengan sekarang.

Dalam perspektif psikoanalisa yang dipelopori oleh Sigmund Freud, manusia merupakan *homo volen* dimana perilakunya dikendalikan oleh alam bawah sadarnya (*uncunsciounes*). Secara singkat, menurut psikolanalisis ini, perilaku manusia adalah hasil interaksi dari tiga pilar atau komponen kepribadian, yakni komponen biologis (*Das Id*), psikologis (*Das Ego*), dan sosial (*Das Super Ego*), atau unsur hewani, rasional, dan moral (hewani, akali,

⁶⁹Thomas HAL. Elmore, dalam Lynn Wilcox, *Psychosufi: Teori Psikologi Sudifstik Pemberdayaan Diri*, Jakarta: Pustaka Cendikia Muda, 2007, hal. V.

⁷⁰Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam; Menuju Psikologi Islami*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 49

⁷¹Aliran-aliran dalam psikologi yang lain diantaranya; *Strukturalisme* (William Wundt 1832-1920), *Fungsionalisme* (William James 1842-1910), *Assosiasionisme* (Thomas Hobbes 1588-1679), *Ormik Psychology* (William Mc. Dougall 1871-1938), dan *Gestalt Psychology/Configurationisme* (Max Wertheimer 1880-1943). Lihat Singgih Dirgayunarsa, *Pengantar Psikologi*, Jakarta: Mutiara, 1983, hal. 3

dan moral).⁷² Id berisi dorongan-dorongan biologis, ego berisi kesadaran terhadap realitas kehidupan, dan superego berisi kesadaran normatif, yang semuanya berinteraksi satu sama lain dan masing-masing memiliki fungsi dan mekanisme yang khas.⁷³

Menurut aliran Behaviorisme yang diantara tokohnya adalah Burrhus Frederic Skinner (1904-1990). Dalam analisisnya, dia membuat tiga asumsi dasar.

Pertama, bahwa perilaku terjadi menurut hukum (*behavior can be controlled*). Memang manusia yang berperasaan dan berfikir, namun dia tidak mencari penyebab tingkah laku itu pada jiwa, bahkan menolak alasan-alasan yang menjelaskan perilaku manusia dikendalikan oleh pikiran dan perasaan.

Kedua, perilaku hanya dapat dijelaskan berkenaan dengan kejadian atau situasi-situasi antiseden yang dapat diamati. Dia berpegang teguh pada pendirian deterministik dan meneliti sebab-sebab perilaku yang dapat diamati.

Ketiga, perilaku manusia tidak ditentukan oleh pilihan individual. Perilaku dan kepribadian manusia ditentukan oleh kejadian-kejadian masa lalu dan sekarang dalam dunia objektif.⁷⁴

Sementara itu, aliran psikologi Humanistik memandang manusia sebagai satu kesatuan yang utuh antara raga, jiwa dan spiritual. Menurut Hanna Djumhana makna dimensi spiritual dalam psikologi Humanistik ini tidak mengandung konotasi agama, tetapi dimensi ini diyakini sebagai inti kemanusiaan dan merupakan sumber makna hidup dan potensi dari berbagai kemampuan dan sifat luhur manusia yang luar biasa, yang sejauh ini masih terabaikan dalam kajian psikologi.⁷⁵

Psikologi ini memusatkan perhatiannya untuk menelaah kualitas-kualitas insani, yaitu sifat-sifat dan kemampuan khusus manusia yang melekat pada eksistensi manusia. Kualitas-kualitas ini merupakan ciri khas manusia, dan tidak dimiliki oleh makhluk lain semisal binatang. Kecuali itu, psikologi Humanistik memandang manusia sebagai pemilik otoritas atas dirinya sendiri. Asumsi ini menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk yang

⁷²Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi Dari Al-Qur'an*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, hal. 288

⁷³Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam; Menuju Psikologi Islami*,... hal. 50.

⁷⁴Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi Dari Al-Qur'an*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, hal. 175-176.

⁷⁵Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam; Menuju Psikologi Islami*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 54.

sadar, mandiri, pelaku aktif, yang dapat menentukan hampir segala tingkah lakunya.⁷⁶

2. *Nafs* (jiwa) Dalam Kajian Filsafat

Dalam filsafat, pengertian jiwa diklasifikasikan dengan bermacam-macam teori, antara lain:

- a. Teori yang memandang bahwa jiwa itu merupakan substansi berjenis khusus yang independen, yang dilawankan dengan substansi materi, sehingga manusia dipandang memiliki jiwa dan raga yang mana hubungan keduanya bagaikan hubungan antara seorang nahkoda dengan sebuah perahu, dimana nahkoda berfungsi sebagai pengatur jalannya perahu, dan menjaganya di tengah-tengah hembusan gelombang.⁷⁷
- b. Teori yang memandang bahwa jiwa itu merupakan suatu jenis kemampuan, yakni semacam pelaku atau pengaruh dalam kegiatan-kegiatan.
- c. Teori yang memandang jiwa semata-mata sebagai jenis proses yang tampak pada organisme-organisme hidup.
- d. Teori yang menyamakan pengertian jiwa dengan pengertian tingkah laku.

Sebagian besar hasil refleksi filosof tentang jiwa bersifat "Atomistik" dimana jiwa manusia itu dipandang sebagai sesuatu yang konstan, tidak berubah-ubah dan dapat dianalisa sebagai memiliki unsur tersendiri dan masing-masing terpisah satu sama lain. Pada zaman itu pembahasan tentang jiwa dipisahkan dari pengetahuan tentang raga (jasad). Jiwa dipercayai memiliki daya-daya tertentu yang bekerja sendiri tanpa ada hubungan dengan raga. Jiwa benar-benar didudukkan sebagai sebuah substansi immaterial yang terpisah dari raga dan abstrak.⁷⁸

Socrates (469-399 SM) mengatakan bahwa jiwa merupakan wujud ruhani yang bebas atau lepas (independen) yang jika diabaikan akan menimbulkan kebodohan dan akan merusak pemikiran, maka agar kebodohan itu tidak terjadi siapapun harus berfikir tentang jiwa. Mengenali jiwa menurut Socrates adalah pengetahuan yang pertamakali harus dimiliki atau dilakukan oleh

⁷⁶Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi Dari Al-Qur'an*,...hal.176.

⁷⁷ Amir An-Najjar, *Ilmu Jiwa Dalam Tasawwuf*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2004, hal. 22

⁷⁸Akyas Azhari, *Psikologi Umum dan Perkembangan*, Penerbit Teraju, Jakarta, 2004, hal. 27 - 28

manusia, jika tidak ingin bodoh. Socrates sendiri meyakini dan menginterpretasi tabiat jiwa serta kekekalannya dan berkesimpulan bahwa jiwa bersifat kekal sedangkan jasad akan fana (rusak).

Plato, murid setia Socrates menyatakan bahwa jiwa merupakan aspek pertama, ia lebih unggul dari pada badan secara total (terutama dalam hal jiwa manusia). Jiwa bukan hanya merupakan prinsip hidup tumbuh-tumbuhan dan hewan, tetapi juga prinsip kesadaran, interioritas, pemikiran. Kebebasan jiwa tidak bisa disamakan dengan organisme, baik dengan bagian tertentu maupun dengan segi manapun yang bersifat organik dan badaniah dalam makhluk hidup. Plato menambahkan bahwa jiwa merupakan satu substansi yang eksistensinya mendahului badan, yang sementara waktu bertahan dalam badan seperti di dalam sebuah penjara.⁷⁹

Berbeda dengan gurunya, Aristoteles (384-322 SM) berpendapat bahwa jiwa tidak hanya dimiliki manusia tapi juga oleh hewan dan tumbuhan. Jiwa tumbuhan, hewan dan manusia itu tidak hanya satu tetapi memiliki banyak jiwa dan terus menerus mengalami perubahan dari jiwa yang lebih rendah naik menuju jiwa yang lebih tinggi. Kesimpulan ini merupakan konsekuensi logis dari kerangka berpikirnya mengenai teleologis. Proses perubahan itu terjadi karena setiap makhluk memiliki energi hidup yang disebut "Entelechi". Energi inilah yang sebenarnya merupakan substansi kehidupan setiap makhluk atau jiwa dari badan yang selalu bergerak menuju ke arah tujuan (teleologis).⁸⁰

Thales (624-548 SM) mengatakan bahwa jiwa adalah kekuatan penggerak yang berjalan di seluruh bagian jasad makhluk hidup. Pitagoras, Demokritos serta Lucius mengatakan bahwa jiwa itu adalah api yang memiliki sifat panas. Sementara sebagian filosof Yunani lainnya mengatakan bahwa jiwa adalah jasad yang sangat halus bertabiat panas yang bergerak dan menggerakkan sebagaimana yang diungkapkan oleh Heraklitos bahwa jiwa selalu bergerak.⁸¹

Secara umum, filosof Yunani memberikan sifat tentang jiwa dengan tiga sifat, yaitu: gerak, perasaan dan bukan jasmani. Dimana sifat darisifat-sifat di atas kembali kepada unsur-unsur yang telah dikatakan oleh masing-masing filosof Yunani tentang

⁷⁹Louis Leahy S.J., *Manusia sebuah Misteri*, Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993, hal. 53

⁸⁰Akyas Azhari, *Psikologi Umum dan Perkembangan...* hal. 33-34

⁸¹Hasanudin Arinta Kusrin, *Jiwa Dalam Perspektif Filsafat dan Islam*, dalam <https://www.Scribd.Com/Doc/119264652/Jiwa-Psikologi-Dalam-Perspektif-Filsafat-Islam> diakses 23 September 2018

jiwa, kecuali Pitagoras. Kesimpulannya, selama mereka mengatakan bahwa yang serupa akan mengenal hal serupa juga, maka seharusnya jiwa itu terbentuk dari semua unsur, dimana unsur-unsur tersebut adalah topik dari pengenalan perasaan dan akal.⁸²

Tidak hanya para filosof barat yang menelaah tentang jiwa. Para pemikir Islam juga mengemukakan pandangannya seperti yang dikemukakan al-Kindi (185 H – 260 H/801 M – 873 M), al-Farabi dan Ibnu Sina. Menurut al-Kindi *al-Nafs* adalah *jauhar basith* (substansi yang tunggal) berciri ilahi lagi ruhani, mempunyai arti sempurna dan mulia. *an-Nafs* merupakan *jauhar ruhani*, maka hubungannya dengan tubuh bersifat aksidental. Kendatipun *al-nafs* tetap terpisah dan berbeda dengan tubuh, sehingga ia kekal setelah mengalami kematian.⁸³

Al-Nafs mempunyai tiga daya yaitu daya bernafsu berpusat di perut (*al-Quwah al-Syahwaniyah*), daya berani berpusat di dada (*al-Quwah al-Gadhab iyah*), daya berpikir berpusat di kepala (*al-Quwah al-Natiqah*).¹⁸ Daya nalar atau berpikir yang disebut *al-‘Aql* menurut al-Kindi terbagi empat bagian yaitu;

- a. Akal aktif yakni akal yang selalu bertindak.
- b. Akal potensial, yakni akal yang secara potensial berada dalam *al-Nafs*.
- c. Akal yang beralih dari akal potensial menjadi akal aktual yakni akal yang telah berubah di dalam *al-Nafs* dari daya menjadi aktual.
- d. Akal lahir, yakni akal yang memiliki pengetahuan tanpa memperaktekkannya.⁸⁴

Menurut al-Kindi akal aktif yang dimaksud adalah Tuhan. Akal ini senantiasa dalam keadaan aktif karena dirinya merupakan sebab bagi apa yang terjadi pada *al-Nafs* manusia khususnya, dan pada alam umumnya. Sedang tiga akal yang lain adalah *al-Nafs* itu sendiri. *Al-Nafs* merupakan akal potensial sebelum memikirkan objek pemikiran dan setelah memiliki objeknya, maka ia beralih menjadi aktual. Meskipun sesungguhnya *al-Nafs* baik sebelum memiliki objek atau setelah memiliki objeknya lebih dahulu memiliki pengetahuan yang bersifat lahiriah yang disebut akal lahir,

⁸² Amir An-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf-Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Jakarta : Pustaka Azzam, 2004. hal.26

⁸³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan bintang, 1992, hal. 17-18.

⁸⁴ T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publication Inc., 1967, hal. 103.

contoh: “menulis” yang terdapat dalam al-*Nafs* sebagai bentuk pengetahuan menulis, lalu dipergunakan untuk menulis oleh si penulis kapan saja ia kehendaki.⁸⁵

Menurut al-Kindi jiwa yang bersih setelah berpisah dengan badan pergi ke alam kebenaran atau alam akal, di atas bintang di dalam lingkungan cahaya Allah, dekat dengan Allah dan dapat melihatnya. Di sinilah letak kesenangan abadi dari jiwa.²¹ Jadi hanya jiwa yang sucilah yang dapat sampai ke alam kebenaran. Jiwa yang masih kotor dan belum bersih harus mengalami penyucian terlebih dahulu. Ia harus pergi ke bulan, kemudian setelah berhasil membersihkan diri, dilanjutkan ke mercury dan seterusnya. Sesudah benar-benar bersih mencapai alam akal dalam lingkungan cahaya Allah dan melihat Allah.⁸⁶

Di sini terlihat bahwa al-Kindi tidak percaya pada kekekalan hukum terhadap jiwa, akan tetapi meyakini bahwa pada akhirnya jiwa akan memperoleh keselamatan dan naik ke alam akal. Pemikiran al-Kindi tentang jiwa ini sesuai dengan terminologi Al Qur'an *fiḥâ khâlidûn* yang berarti kekal, namun kekalnya berbeda dengan kekekalan Allah, karena kekalnya dikekalkan oleh Allah.

Al-Kindi berpendapat bahwa jiwa manusia itu sederhana (tidak tersusun), mulia, sempurna dan penting, berasal dari Tuhan, ibarat sinar berasal dari matahari. Jiwa punya wujud tersendiri lain dengan badan, substansinya immateri. Jiwa menentang keinginan nafsu yang berorientasi pada kepentingan badan. Nafsu marah mendorong manusia berbuat sesuatu, maka jiwa melarang dan mengontrol atau mengendalikan. Jika nafsu syahwat tampil ke depan maka berpikirlah jiwa dan menilai ajakan syahwat itu salah dan membawa kepada kerendahan.⁸⁷

Manusia bila memusatkan pandangannya terhadap hakekat sesuatu niscaya terbuka jiwanya pengetahuan tentang yang gaib, mengetahui yang tersembunyi, rahasia ciptaan Allah. Manusia yang dalam hidupnya hanya ingin mendapatkan kelezatan makan dan minum, niscaya tertutup jalan bagi potensi (daya) pikirannya untuk mengetahui hal-hal yang mulia dan tidak mungkin baginya mencapai kualitas menyerupai Allah swt. Potensi syahwat dianalogikan dengan babi, marah dengan anjing, dan pikiran dengan malaikat. Kalau

⁸⁵ Muhammad Abu Ridha, *Rasail al-Kindi al-Falsafiah*, Kairo: Dar al-Fikr al-Rabi, 1990, hal. 5-6.

⁸⁶ Kamal al-Yaziji, *al-Nusus al-Falsafiyat al-Muyassarat*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1967, hal. 74 dalam Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*, hal. 63.

⁸⁷ Taufiq Abdullah (*et. all*), *Ensiklopedi Tematis Islam*, ... hal. 179

manusia dikuasai oleh daya pikirannya, maka ia akan dapat membedakan benar dan salah, baik dan buruk, akan menjadi manusia mulia mempunyai sifat yang dimiliki Allah swt. yakni bijaksana, adil, baik, mengutamakan kebenaran dan keindahan (sifat-sifat yang dimiliki Allah).⁸⁸

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-syahwaniyah*). 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'il*); (3) Dan akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas (*al-'ql ats-tsany*), akal kedua.⁸⁹

Pendapat lain dikemukakan Al-Farabi (257 H/870 M – 339 H/950 M). Al-Farabi menaruh perhatian besar pada eksistensi jiwa dalam kaitannya dengan kekuatan berpikir.⁹⁰ Menurut al-Farabi jiwa ada dalam tubuh manusia memancar dari akal ke sepuluh, dan akan ke sepuluh ini pulalah memancar bumi, roh, api, udara, tanah. Dalam persoalan jiwa ini al-Farabi mencoba melakukan sintesa antara pendapat Plato dengan Aristoteles.

Menurut Plato jiwa itu berbeda dengan tubuh. jiwa adalah substansi rohani. Sedangkan menurut Aristoteles jiwa adalah bentuk tubuh. Plato berpendapat bahwa jiwa tidak akan mati (abadi). Jiwa akan menghadapi pengadilan dan berhak menerima siksa ataupun surga menurut baik buruknya amal selama masih hidup. Setelah mati jiwa akan diberi kesempatan memilih kondisi keberadaannya yang akan datang.⁹¹

Dalam hal ini al-Farabi mencoba mengkopromikan diantara pendapat plato dan aristoteles tersebut. Menurut al-Farabi jiwa berupa substansi sekaligus berupa bentuk: substansi dalam dirinya dan bentuk dalam hubungannya dengan tubuh.⁹² Jelaslah bahwa al-Farabi mengambil teori substansi dari Plato dan teori bentuk dari Aristoteles. Bagi al-Farabi jiwa manusia dipancarkan dari akal ke sepuluh manakala suatu tubuh sudah siap menerimanya.

⁸⁸Taufiq Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Islam*, ... hal. 182

⁸⁹Aly Syami Al-Nasysyar dan Ali Abu Rayan, *Qirâat Al-Falsafah*, Kairo: 1967, hal. 328.

⁹⁰TJ. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, hal... 107.

⁹¹Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Macmillan Publishing Co.Press, 1972, hal. 48.

⁹²Ibrahim Madkhoer, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tatbiqûhû* terj. Yulian Wahyudin, Asmin dan Ahmad Halim Mudzakir, *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya*, Jakarta: Rajawali, 1991, hal. 227

Itu semua sebagai pertanda bahwa proses kehidupan ini berlangsung terus menerus dengan segala keajaiban dan misteri yang terkandung di dalamnya atas perintah Allah. Manusia dan ruhnya sama-sama diciptakan atas perintah-Nya yang sekaligus mengungkapkan kebesaran penciptanya.⁹³

Menurut al-Farabi jiwa manusia itu mempunyai empat bagian dasar, setiap bagian mempunyai kekuatan yang mengikutinya, yakni daya memakan, marasa, berkhayal, dan daya berfikir.

- a. Daya memakan (*al-Quwwah al-Ghadziyah*) dengannya manusia tumbuh kemudian berkembang, kekuatan utama daya ini di mulut, sedangkan lainnya bersifat tambahan berada di bagian anggota-anggota dan alat-alat pencernaan, tersebar di perut besar, hati, empedu dan anggota-anggota yang berhubungan dengannya.
- b. Daya merasa (*al-Quwwah al-Hassah*) yaitu indera peraba, pengecap, pencium, pendengar dan penglihatan. Setiap indera mempunyai anggota yang khusus baginya yang menyerupai indera-indera tersebut dengan informan dalam kerajaan. Indera membawa berita kepada tuannya yang ada dalam hati sebagaimana informan menyampaikan berita kepada raja.
- c. Daya imajinasi (*al-Quwwah al-Mutakhayyilah*) yang berfungsi menjaga benda-benda setelah berpisah dengan anggota inderawi yang menguasai daya imajinasi, yaitu dengan memisahkan satu sama lain menggabungkan satu dengan yang lainnya dengan gabungan yang beraneka ragam sama dengan yang dirasa maupun tidak.
- d. Daya berfikir (*al-Quwwah al-Natiqah*) yaitu kepala. Daya ini merupakan pemimpin dari kekuatan-kekuatan inderawi dan kekuatan imajinasi dan mempunyai kekuatan yang cenderung menginginkan sesuatu yang membencinya. Dari situ timbulnya kemauan (*affektive*).⁹⁴

Pendapat Ibnu Sina tentang jiwa sebagaimana al-Farabi menganut paham pancaran (*al-fayd*) dari Tuhan memancar akal pertama sampai akal kesepuluh, jiwa memancar dari akal kesepuluh. Secara garis besar pembahasan tentang jiwa, Ibnu Sina membagi⁹⁵ jiwa kepada tiga bagian yakni sebagai berikut:

- a) Jiwa tumbuh-tumbuhan yang mempunyai daya makan, tumbuh dan berkembang biak.

⁹³ Afzalurrahman, *Ensiklopedia Ilmu dalam al-Qur'an*, Bandung: Mizania, 2007, hal. 53

⁹⁴ Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam*, Bandung: Al-Maarif, 1995, hal. 98.

⁹⁵ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*,... hal. 181-187.

- b) Jiwa binatang yang mempunyai daya gerak, pindah dari satu tempat ke tempat, dan daya menangkap dengan panca indra, yang terbagi dua: (a) Indra luar, yaitu pendengaran, penglihatan, rasa dan raba. Dan (b) Indra dalam, berada di otak dan terdiri dari indra bersama, Indra penggambar, indra pereka, indra penganggap dan indra mengingat. Indra bersama berfungsi menerima kesan-kesan yang diperoleh panca indra, indra penggambar berfungsi melepaskan gambar-gambar dari materi, indra pereka berfungsi mengatur gambar-gambar ini, indra penganggap berfungsi menangkap arti-arti yang terlindung dalam gambar-gambar tersebut dan Indra mengingat yang menyimpan arti-arti itu.
- c) Jiwa manusia, yang mempunyai hanya satu daya, yaitu berfikir yang disebut akal. Akal terbagi dua: a. Akal praktis, yang menerima arti-arti yang berasal dari materi melalui indra mengingat yang ada dalam jiwa binatang. b. Akal teoritis, yang menangkap arti-arti murni, yang tak pernah ada dalam materi seperti Tuhan, roh dan malaikat.⁹⁶

Al Hakim at-Tarmidzi, salah seorang sufi terkenal abad ke 3 Hijrah berpendapat bahwa jiwa (*an-Nafs*) memiliki 3 makna, yaitu:⁹⁷

- a) Jiwa bermakna nafas yang dapat memberikan hidup, dimana nafas itu terpancar dari ruh, seperti meluapnya sesuatu dari atas ke bawah.
- b) Jiwa sebagai gharizah (*insting*) yang dihiasi oleh setan dengan segalabentuk tipu daya, yang bertujuan untuk menang dan merusak. Dalam posisi ini jiwa sangat lemah dihadapan setan.
- c) Jiwa sebagai teman dan penolong setan, dan jiwa semacam ini ikut serta di dalam kejahatan, bahkan merupakan bagian dari kejahatan itu sendiri.

Sebagaimana al-Farabi, Ibnu Maskawaih (320 H / 932 M) juga mengkaji jiwa sebagai unsur substansi manusia. Definisi jiwa menurut Ibnu Maskawaih adalah sebuah inti yang sangat halus dan jauhar rohani yang kekal, tidak hancur dengan sebab hancurnya kematian jasmani. Ia tidak dapat dirasakan oleh salah satu indera manusia, dan hanya mengetahui dirinya sendiri.⁹⁸ Jiwa merupakan sesuatu yang mempunyai perbuatan yang berbeda dengan karakteristik perbuatan tubuh, sehingga dalam satu dan lain hal jiwa

⁹⁶ Oemar Amin Hoesen, *kultur Islam*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1964, hal. 98.

⁹⁷ Al-Huzaini, *Nadhariyatul Ma'rifat 'inda Al hakim At Tirmidzi*, hal.381. Sebagaimana dikutip Amir An-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf-Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2004. hal.39.

⁹⁸ Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gajah Mada Press, 1999, hal. 56.

tidak dapat berada bersama-sama dengan tubuh. Oleh karena itu, jiwa berbeda dengan tubuh dalam hal sifat dan bentuk jiwa tidak bisa berganti dan tidak pula berubah.

Jiwa menurut Ibnu Miskawaih adalah substansi yang tidak dapat diindra.⁹⁹ Untuk memahami ini, ia selalu membedakan antara jiwa dengan materi. Jiwa sebagaimana dipahami, lebih condong kepada yang tidak dapat ditangkap dan diraba, sedangkan materi adalah berbentuk serta dapat diraba. Hal ini berarti, bahwa materi dapat dibuktikan dengan panca indra, sedangkan jiwa tidak, karena bukan fisik, bukan pula bagian dari fisik maupun kondisi fisik. Sebab itu, hakikatnya adalah sesuatu lain, karena berbeda dengan fisik, baik secara ciri-ciri, maupun perilaku.¹⁰⁰

Dalam menjelaskan jiwa, Ibn Miskawaih mengatakan setidaknya manusia memiliki tiga daya, yang mana satu lainnya harus berimbang. Ketiga daya tersebut adalah :

- a) Daya rasional (*al-Nafs al-Nāthiqah*) yaitu menjadi dasar berfikir, membedakan, dan menalar hakikat sesuatu. Pada taraf ini akal yang menjadi pusatnya.
- b) Daya emosi, Ibnu Miskawaih biasanya menyebut dengan *al-Nafs al-Sabu'iyah* (kebuasan). Jiwa ini menjadi dasar kemarahan, tantangan, keberanian atas hal-hal yang menakutkan, keingin berkuasaan dan berbagai macam kesempurnaan. Pusat dari daya ini terdapat dalam hati.
- c) Daya shahwat (*al-Nafs al-Bahīmiyyah*) yaitu jiwa yang menjadi dasar shahwat, seperti mencari makan, kerinduan untuk menikmati makanan, serta berbagai macam kenikmatan inderawi lainnya. Sebagai pusat dari daya ini juga terdapat dalam hati.¹⁰¹

Pembagian ini sedikit berbeda dengan beberapa filsuf lainnya, seperti al-Farābi, Ibn Sina, al-Ghazali, dan Fakhrudin al-Razi. Mereka juga membagi daya jiwa menjadi tiga bagian, pertama, daya rasional yang pendefinisianannya juga tidak berbeda dengan Ibn Miskawaih, kedua, adalah daya hewani yang di dalamnya mencangkup dua daya dari pembagian Ibnu Miskawayh yaitu daya shahwat dan daya emosi, sedangkan ketiga adalah, daya nabati atau

⁹⁹ Muhammad bin Ya'qub Miskawaih, *al-Fauz as-Ghar*, Mesir: t.tp, 1325, hal. 27-30. *Tahdhīb al-Akhlāk wa tahlīl al-'Arāq*, T.K: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.th, hal.3

¹⁰⁰ Muhammad bin Ya'qub Miskawaih, *Tahdhīb al-Akhlāk wa tahlīl al-'Arāq*, ...hal. 9

¹⁰¹ Muhammad bin Ya'qub Miskawaih, *Tahdhīb al-Akhlāk*,... hal. 56-58.

tumbuhan ialah daya yang ada dari sebab kodrat makhluk hidup, yaitu tumbuh dan berkembang.¹⁰²

Namun demikian, untuk dapat menyeimbangkan daya-daya tersebut jiwa rasional mempunyai urgensi tinggi.¹⁰³ Kemampuan berikhtiar, dan persepsi didukung dengan ilmu yang benar menjadi satu titik penting bagi terealisasinya keseimbangan itu.

Untuk memperjelas pandangannya ini, Ibnu Miskawayh mengibaratkan manusia beserta ketiga daya atau jiwa tersebut dengan seorang yang menunggang kuda dan mengendalikan anjing untuk berburu. Jika orang tersebut mampu mengendalikan, mengarahkan, dan menguasai kuda sekaligus anjingnya, lalu keduanya patuh untuk berjalan, berburu, serta mengikuti seluruh perintah tuannya, maka tidak dapat diragukan bahwa ketiganya akan hidup harmonis, bahkan sejahtera. Tetapi ketika kuda itu tidak patuh, maka ia akan lari ke arah yang berbahaya sehingga pemburu dan anjingnya akan mengalami kehancuran. Demikian pula, ketika anjing tidak patuh kepada pemburu, manakala melihat sesuatu dari kejauhan yang ia anggap buruan, maka akan lari mengejanya dan menarik pemburu beserta kudanya, sehingga mereka semua mengalami bahaya.¹⁰⁴

Ketiga daya inilah yang menjadi pondasi dari sikap berperilaku manusia pada umumnya. Jiwa rasional mempunyai peran penting dalam rangka meraih segala keilmuan sebagai jalan penerang dalam kehidupan. Tak kalah pentingnya adalah daya emosi yang menjadi salah satu ciri manusia ingin meraih segala kesempurnaan sebagai makhluk Tuhan. Sedangkan daya shahwat merupakan kodrat manusia yang selalu ingin menikmati berbagai macam keindahan dan kelezatan indrawi. Namun demikian, itu semua tidak semata-mata berjalan leluasa tanpa batasan, akan tetapi mempunyai garis besar yang tidak patut untuk dilampaui sehingga menghilangkan dimensi kemanusiaannya. Oleh sebab itu, Ibnu Miskawayh mengingatkan untuk menjaga keseimbangan jiwa serta melatihnya agar selalu berada dalam keutamaan akhlak dan melahirkan sifat-sifat terpuji.

3. *Nafs* (jiwa) dalam Kajian Ilmu Kalam

Sementara itu dalam ilmu kalam *nafs* dibahas dari dimensi apakah *nafs* itu *qadim* (dahulu) ataukah makhluk? Pertanyaan ini

¹⁰²Muhammad Uthman Najati, *al-Dirasāt al-Nafsiyyah ‘inda al-‘Ulamā’ al-Muslimīn*, t.tp: Dar al-Syuruq, 1993.

¹⁰³Muhammad bin Ya’qub Miskawaih, *Tahdhīb al-Akhlāk*,... hal.24

¹⁰⁴Muhammad bin Ya’qub Miskawayh, *Tahdhīb al-akhlāk*..., hal. 63

mengandung perdebatan yang amat panjang dikalangan *Mutakallimin*, bahkan menurut Al-Syaukani sebagaimana dinukil oleh Al-Harbi bahwa dari perdebatan tersebut melahirkan lebih dari seratus pendapat yang berbeda-beda.¹⁰⁵

Dari perbedaan pendapat tersebut dapat disederhanakan menjadi tiga pendapat, yaitu: 1) pendapat yang mengatakan *nafs* adalah makhluk, dan ini adalah pendapat mayoritas ulama, bahkan Al-Marwazi dan Ibn Qutaibah menyebutnya sebagai *ijma'*; 2) Pendapat yang mengatakan bahwa *nafs* adalah *qadim*, dan 3) pendapat yang memilih *tawaquf*. Hal itu sebagaimana ditegaskan oleh Al-Aiji dalam *Al-Muwaqif*.¹⁰⁶ dan Ibn Abil Izz Al-Hanafi dalam *Sarh Aqidah Thahawiyyah*.¹⁰⁷ Lebih lanjut Ibn Abil Izz Al-Hanafi menjelaskan bahwa argument yang dijadikan dasar bahwa *nafs* sifatnya *qadim* adalah firman Allah yang mengatakan bahwa *nafs* adalah masuk dalam kategori "*amri rabbi*", dan *Amri* tersebut bersifat *qadim*. Sementara pendapat yang mengatakan bahwa *nafs* bersifat makhluk adalah firman Allah yang mengatakan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu, dan segala sesuatu selain Allah adalah makhluk.¹⁰⁸

4. *Nafs* (jiwa) dalam Kajian Ilmu Tasawuf

Dalam kajian tasawuf kajian tentang jiwa berbeda dengan pendapat yang dikemukakan para ahli filsafat yang memandang jiwa difokuskan pada penggunaan akal. Quraish Shihab menjelaskan pengertian *nafs* menurut ahli sufi adalah dorongan yang kuat untuk berbuat kurang baik.¹⁰⁹

Al-Ghazali mengartikan jiwa dengan *nafs*, ruh, akal dan kalbu. Menuturnya ruh tidak bergabung didalam tubuh manusia atau terpisah dari padanya. jiwa juga tidak terdapat didalam atau diluar tubuh, ia mempunyai hubungan yang khusus dengan hati fisik seseorang, dan banyak pikiran yang pusing memikirkannya. Al-Ghazali juga menyebutkan bahwa *nafs* ini merupakan pusat potensi marah dan syahwat pada manusia¹¹⁰ dan sebagai pangkal dari segala sifat tercela.¹¹¹

¹⁰⁵ Abdul Aziz Al-Harbi, *Ma'ani Al-Ruh Fii Al-Qur'an Al-Karim*, Riyad : Dar Ibn Hazm, 2006, hal. 32.

¹⁰⁶ Al-Aiji, *Al-Mawaqif*, ttp, Maktabah Al-Sasi, tt, Vol.VII, hal. 250.

¹⁰⁷ Ibn Abil Izz Al-Hanafi, *Aqidah Al-Thahawiyyah*,.. hal. 298.

¹⁰⁸ Ibn Abil Izz Al-Hanafi, *Aqidah Al-Thahawiyyah*,.. hal. 298.

¹⁰⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al Qur'an*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007, hal. 376-378.

¹¹⁰ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, ttp: *kitab al-Syu'ab*, t.th. Vol. II. Hal. 1345.

¹¹¹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*,...hal. 1345..

Sebagaimana pendapat al-Ghazali, Al-Hujuwairi berpendapat bahwa nafs pada hakikatnya merupakan sumber kejahatan dan sarang dari segala keburukan.¹¹² Sedangkan Al-Muhasibi menambahkan bahwa nafs merupakan sumber makar, keangkuhan, kesombongan, cenderung pada kelezatan, dan memiliki sifat berat dalam melaksanakan perintah serta membenci persoalan yang rumit.¹¹³

Ibnu Jauzi melihat jiwa terbagi menjadi dalam tiga unsur penting yang saling mempengaruhi antara satu dengan yang lainnya. Ketiga unsur tersebut adalah unsur akal (*juz aqli*), unsur amarah (*juz ghadhabi*), dan unsur hawa nafsu (*juz syahwani*). Unsur akal memiliki dua sisi, yaitu sisi keutamaan yang berupa ilmu, dan sisi keburukan yang berupa keburukan. Sementara unsur amarah juga memiliki dua sisi keutamaan dan keburukan, keutamaannya adalah ketegasan, dan keburukannya adalah kepengecutan. Sedangkan unsur hawa nafsu juga memiliki dua sisi keutamaan dan keburukan, keutamaannya adalah menjaga diri dari sesuatu yang tidak baik, sedangkan sisi keburukannya adalah tidak terkendalinya dari keinginan syahwat.¹¹⁴

Imam ar-Razi mengatakan bahwa jiwa itu tunggal yang berbeda dengan tubuh dan bagian bagian lainnya. Jiwa juga biasa diungkapkan dengan kata “saya”, yang mengindikasikan pribadi tertentu. Ar-Razi juga berpendapat bahwa jiwa itu dapat melihat, mendengar merasa, mencicipi, menyentuh dan pada dirinya dicirikan daya khayal, daya pikir, daya ingat, daya kelola tubuh dan daya memelihara kesejahteraan.¹¹⁵

Yadi Purwanto menjelaskan jiwa menurut para ahli tasawuf sebagai berikut:

Jiwa manusia terdiri atas tiga tingkatan daya, yaitu: *nafs nabathiyah*, *nafs hayawaniyah*, dan *nafs insaniyah*. *Nafs nabathiyah* memiliki tiga daya, yaitu daya nutrisi, daya tumbuh, dan daya produksi. Daya *hayawaniyah* disebutkan dengan tiga istilah sama dengan pendapat ahli filsafat. *Junub al qalb*, yaitu keseluruhan daya jiwa berupa daya pendorong dan daya

¹¹² Al-Hujuwairi, *Kasyf al-Mahjub*, vol. 11, hal. 427.

¹¹³ Al-Muhasibi, *Al-Ri'ayah Lii Huquqillah*, diterjemahkan oleh Abdu al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th. hal. 278.

¹¹⁴ Akhmad Alim, *Tafsir Pendidikan Islam*, Jakarta: AMP Press, 2014, hal. 165.

¹¹⁵ Imam ar-Razi, *Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis Dalam Perspektif Islam*, hal.

penggerak. Dengan daya tersebut maka daya tersebut akan menangkap sesuatu menjadi pengetahuan".¹¹⁶

Seperti disebutkan di atas bahwa ahli tasawuf membagi jiwa menjadi tiga, sama halnya dengan penjelasan para ahli filsafat, namun perbedaannya terletak pada bahwa manusia memiliki daya *murabbaniyah* yaitu daya yang membuat makhluk hidup dapat hidup secara terus menerus. *Junub al qalb* adalah daya kebinatangan yang bukan hanya dimiliki manusia namun juga dimiliki hewan.

Kekhususan jiwa manusia yang disebut dengan *khasiyah walb al insan* terletak pada *iradah* yang merupakan daya-daya substansi dan esensial jiwa manusia. Rafi Sapuri menjelaskan *junub al qalb* memiliki daya tangkap mengenai ilmu. *Junub al qalb* menurutnya mampu menangkap tiga macam ilmu yaitu Ilmu dunia dan akhirat, hakikat-hakikat abstrak, dan pengetahuan-pengetahuan aksiomatis.¹¹⁷

Dalam tasawuf hal yang penting adalah *fana'*, *kasyaf*, dan ma'rifatullah. Cara untuk mendapatkan *kasyaf* adalah dengan *mujahadah*, mengilangkan sifat-sifat tercela, memutuskan hubungan dengan dunia, menghadapkan diri kepada Allah. *dzawq* adalah suatu cara mencapai hakikat dengan penglihatan batin melalui spiritual atau menempuh penderitaan-penderitaan.

Jiwa manusia setelah mampu menangkap pengetahuan aksiomatis, akan mempunyai dua cara dalam memperoleh pengetahuan. Yaitu dengan otak dan dengan *al qalb*.¹¹⁸

Dalam literatur tasawuf ternyata kemampuan-kemampuan akal menjadi hilang. Kemampuan menangkap ilmu dalam filsafat dengan akal *mustafad* telah digantikan dengan *qalb* ilham, intuisi dan *zawq*. Dengan demikian dapat dipahami bahwa jiwa menurut para ahli tasawuf adalah dorongan dari dalam diri manusia berupa dorongan untuk melakukan hal-hal yang tercela, sentral jiwa manusia menurut ahli tasawuf terpusat pada *qalb*.

Mendefinisikan jiwa bukan perkara yang mudah bahkan lebih sukar daripada membuktikan adanya. Oleh karena itu, wajar ketika ditemukan ada perbedaan dalam memahami arti dari jiwa, karena perbedaan tersebut sebenarnya hanya karena metode dan cara pandang yang berbeda antara para filosof dan kalangan Sufi. Metode analisis filosof lebih berpijak pada mantiq dan logika, sedangkan sufi

¹¹⁶Solihin, *Tasawuf Tematik (Membedah Tema-tema Penting Tasawuf)*, ...,hal. 149.

¹¹⁷Solihin, *Tasawuf Tematik (Membedah Tema-tema Penting Tasawuf)*,...,hal.150

¹¹⁸Solihin, *Tasawuf Tematik :Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*,, hal.153

lebih mengedepankan akal dan intuisi, sehingga ini yang membuat kesimpulan berbeda.

Pemahaman bahwa *nafs* itu sebagai “pribadi” atau “keakuan” juga disepakati oleh pakar pemikiran Islam dari Pakistan, Fazlurrahman, ketika ia menolak doktrin dualisme radikal mengenai diri manusia yang mempertentangkan antara jiwa dan raga. Fazlurrahman mengatakan *nafs* yang sering diterjemahkan sebagai jiwa, sebaiknya dipahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak atau kecenderungan-kecenderungan dari pribadi manusia, yang semuanya dapat dipandang bersifat “mental” yang berbeda dari yang “fisikal”, asalkan jangan dipahami sebagai sebuah substansi yang terpisah.¹¹⁹

Dalam badan manusia, dilengkapi oleh Allah dengan anggota-anggota serta bagian-bagian badan guna melestarikan jiwa. Badan melaksanakan tindakan-tindakan yang digerakkan oleh jiwa dengan cara-cara tertentu. Bekerjanya jiwa pada badan berupa penggunaan fungsi-fungsi kejiwaan yang bukan mental sedangkan bekerjanya jiwa dalam system syaraf dan pikiran berupa pengarahan kekuatan-kekuatan kejiwaan yang lebih bersifat mental.

Jiwa pada manusia ini memiliki karakter mampu memahami pengetahuan yang tidak nampak oleh mata. Maka dalam hal ini, jiwa memiliki dua kekuatan, yaitu kekuatan amaliah (praktis) dan kekuatan ilmiah (teoritis). Kekuatan amaliah berarti jiwa sebagai kekuatan penggerak dalam hal-hal yang bersifat praktis. Sementara kekuatan ilmiah berarti jiwa mempunyai kemampuan mengetahui hakikat pengetahuan yang tersaji tanpa bentuk dan wujud. Karena pengetahuan sendiri merupakan sesuatu yang bersifat universal, abstrak dan hanya dapat dipahami oleh rasio. Dan dengan kekuatan ilmiah ini, manusia sanggup menerima berbagai ilmu pengetahuan yang dibawa malaikat. Dengan kekuatan ilmiah ini pula manusia dapat menyerap segala sesuatu yang bersifat materi yang bersifat faktual dan empiris.

Yang terpenting adalah bahwa definisi jiwa mengacu pada substansi utama yang ada pada diri manusia, yang memiliki peran sentral mengatur gerak dari tubuh dan memiliki daya dan cara kerjanya sendiri. Tentu akan jauh lebih luas dari sekedar definisi jika melihat bagaimana Al-Qur'an dan Hadist menjelaskan tentang keberadaan jiwa.

¹¹⁹Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al Qur'an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin & Ammar Haryono, Bandung: Pustaka, 1996, hal. 26

Dari paparan mengenai makna pendidikan dan jiwa di atas dapat disimpulkan bahwa arti pendidikan jiwa adalah usaha sadar untuk membina, mendidik, memelihara, menjaga, membimbing dan membersihkan sisi dalam manusia (jiwa) dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji menuju jiwa yang tenang, sehingga dapat tumbuh dan berkembang ke arah kesempurnaan dan kembali kepada fitrahnya yang telah ditetapkan oleh Allah swt.

C. Hakikat Pendidikan Jiwa

Dalam pembahasan sebelumnya telah diketahui tentang pengertian pendidikan dan jiwa secara detail dan terperinci, lantas kemudian apa yang dimaksud dengan pendidikan jiwa?

Pendidikan jiwa di dalam Islam dikenal dengan istilah yang berbeda-beda. Semua istilah tersebut memiliki makna yang saling antara satu dengan yang lain. Dalam bahasa arab dikenal istilah *Tahzib An-Nafs* (memurnikan jiwa), *Takhliyah Wa Tahliyah Al-Nafs* (mengosongkan dan menghiasi jiwa), *Tahrir Al-Nafs* (membebaskan jiwa), *Tarbiyah Al-Nafs* (pendidikan jiwa), *Tarbiyah Nafsiyah* (pendidikan kejiwaan), *Tarbiyah Ruhiyah* (pendidikan ruh), *Riyadhah Al-Nafs* (latihan jiwa), *Mujahadah Al-Nafs* (memerangi jiwa), *Tashfiyah Al-Qalb* (membersihkan hati) dan *Tazkiyah Al-Nafs* (menyucikan jiwa).¹²⁰

Sementara dalam bahasa modern dikenal pendidikan spritual, kecerdasan emosi, multiple intellegences, managemen qalbu, dan beragam istilah yang semakna sebagai pengungkapan terhadap pendidikan jiwa. Dan dari sekian banyak istilah yang dipergunakan untuk pendidikan jiwa, istilah yang mempunyai landasan yang kuat di dalam Al-Qur'an adalah *tazkiyah an-nafs*. Sebagaimana telah disebutkan dalam firman Allah surat As-Syams ayat 7-10:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾

dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (As-Syams ayat 7-10)

Dalam ayat tersebut secara jelas disebutkan kata *zakka* (membersihkan/mensucikan) sebagai upaya untuk membersihkan,

¹²⁰Ahmad Alim, *Tafsir Pendidikan Islam*, hal. 167.

mendidik dan mengendalikan terhadap jiwa yang telah disempurkan oleh Allah.

Menurut Anas Ahmad Karzon, pendidikan jiwa adalah upaya menyucikan jiwa dari kecenderungan untuk melakukan perbuatan buruk atau dosa, dan mengembangkan fitrah yang baik di dalamnya sehingga dapat istiqamah dan mencapai derajat *ihsan*.¹²¹ Maksud dari penyucian jiwa ini bukanlah menghilangkan sifat-sifat tercela dari jiwa, sebab hal itu bertentangan dengan fitrah yang diberikan oleh Allah, akan tetapi yang dimaksud penyucian jiwa adalah upaya pengendalian jiwa dari perbuatan tercela dan mengarahkannya untuk melakukan perbuatan baik sehingga bisa bersifat dominan dan dapat istiqamah melakukannya.

Miqdad Yajin mengungkapkan bahwa pendidikan jiwa merupakan sebuah upaya untuk membersihkan jiwa dari segala hal yang mengotorinya, kemudian mengisinya dengan hal-hal yang bersifat ibadah sebagai suplemennya.¹²² Sementara Said Hawa memberi pengertian pendidikan jiwa dengan upaya seterilisasi jiwa dari penyakit menuju jiwa yang bersih dan dari hati yang keras menuju hati yang tenang dan roh yang tidak mengenal Allah menuju roh yang makrifatullah.¹²³

Sebagaimana yang tercatat dalam *Mu'jam Ta'biraat Al-Quraniyah*, Muhammad Itris mengartikan *tazkiyatun nafs* dengan membersihkan jiwa dari kekufuran dan kemaksiatan serta memperbaikinya dengan perbuatan-perbuatan saleh. Hal itu dilakukan dengan meningkatkan segala perbuatan yang dapat membawa kebaikan bagi jiwa sehingga dapat menghindarkan diri dari perbuatan yang membawa keburukan baginya.¹²⁴

Muhammad Qutb berpendapat bahwa pendidikan jiwa merupakan mata rantai yang menghubungkan manusia dengan penciptanya dalam setiap aspek kehidupannya baik dalam cara berfikirnya, amal perbuatannya maupun sentuhan perasaannya.¹²⁵ Tujuan ini dapat dicapai dengan *tazkiyatul aqli* (penyucian dan pengembangan akal) dari

¹²¹Anas Ahmad Karzon, *Manhaj Al-Islami Fii Tazkiyath An-Nafs*, diterjemahkan Threeska, Jakarta: Akbar Media, 2010, hal. Xviii

¹²²Miqdad Yajin, *Jawanib At-Tarbiyyah Al-Islamiyyah*, Riyad: Jam'iyah Al-Imam, 1997, hal. 24

¹²³Said Hawa, *At-Tarbiyyah Ar-Ruhiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992, hal. 69

¹²⁴Muhammad Itris, *Mu'jam At-Ta'biraat Al-Quraniyah*, Kairo: Dar As-Tsaqafah Lin- Nasyr, 1998, Cet. I, hal. 560

¹²⁵Muhammad Qutb, *Manhaj Tarbiyah Islamiyyah*, Kairo: Dar Syuruq: 2004

aqidah yang sesat dan akhlak yang jahat. Sedangkan *tazkiyatul aqli* kesempurnaannya dapat pula dicapai dengan tauhid murni.¹²⁶

Dari pengertian pendidikan jiwa yang diungkapkan oleh Muhammad Qutb ini, pendidikan Islam akan mampu memberikan bimbingan kepada peserta didik sehingga mampu mempunyai kepribadian yang selalu menjaga hubungan kehidupan pribadinya terhadap Allah, dan merasa terawasi dalam setiap perbuatannya.

Menurut Ali Abdul Halim Mahmud pendidikan jiwa lebih fokus pada penekanan bimbingan pada aspek ruhani dan penanaman nilai-nilai kecintaan terhadap Allah ke dalam hati peserta didik sehingga dalam setiap aspek kehidupannya selalu terarah untuk mendapatkan keridhaan Allah. Di dalam setiap ucapan, perbuatan, dan kepribadiannya selalu didasarkan atas kecintaan terhadap Allah, dan selalu menjauhi perbuatan yang berpotensi mendapatkan kemurkaan dari Allah. Di dalam pendidikan jiwa terdapat intelerasi antara aspek wilayah rohaniyah manusia yaitu: kalbu, nafs, ruh, dan akal. Dengan demikian, pendidikan jiwa merupakan pembinaan untuk mengembangkan segala potensi ruhaniah untuk mewujudkan kepribadian yang mulia, sehingga dapat bermanfaat bagi dirinya dan masyarakat.¹²⁷

Ibn Jauzi mengatakan bahwa pendidikan jiwa merupakan upaya membebaskan jiwa dari cengkraman keinginan-keinginan yang bersifat hina dan tercela untuk memperoleh kesejahteraan dan ketenangan hidup.¹²⁸ Sedangkan menurut Ahmad Mubarak, pendidikan jiwa adalah proses transformasi sistem nilai Qur'ani ke dalam potensi kejiwaan manusia seseorang melalui perjuangan dan pelatihan jiwa (*mujahadah*) agar setiap kali merespon stimulus dalam kehidupan, jiwa tunduk pada nilai-nilai tersebut dengan tenang, senang dan yakin.

Ibnu Miskawayh berpandangan bahwa setiap manusia memiliki satu jiwa yang di dalamnya memiliki tiga fungsi dalam oprasionalnya. Jiwa tersebut saling berdesakan dan merebut posisi, tetapi apabila dapat seimbang di antara ketiganya maka tercapailah keutamaan dan kebajikan pada manusia.¹²⁹ Keharmonisan tersebut bukanlah pengekangan antar jiwa-jiwa, namun mendamaikan dan mengusahakan agar dapat seimbang. Keutamaan sebagaimana ingin dimaksud adalah

¹²⁶Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, Mesir: Maktabat Al-Qahirat, Vol. 4, hal. 222-223

¹²⁷Ali Abdul Halim Mahmud, *Pendidikan Ruhani*, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 61

¹²⁸Ibn Jauzi, *Ruh Al-Arwah*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 1990, hal. 11

¹²⁹ Muhammad Yusuf Musa, *Falsafatu al-Ahlāk fī al-Islām wa šilāṭuhā bi al-Falsafah al-Ighrīqīyah*, Mesir: Mu'assasah al-Khanaji, Cet. 3, 1963, hal.86-87.

kondisi kejiwaan yang dapat melahirkan perbuatan-perbuatan bijak secara ringan, suka-rela tanpa ada unsur paksaan. Hal ini sekali lagi bukan perbuatan maupun pengetahuan. Karena perbuatan terkadang tidak menggambarkan kondisi kejiwaan yang ikhlas sehingga benar-benar memunculkan sikap tersebut. Sedangkan pengetahuan selalu berpasangan dengan lawannya.¹³⁰ Oleh karena itu, keutamaan tersebut merupakan keadaan jiwa yang mampu melahirkan perbuatan-perbuatan terpuji. Dalam merumuskan sifat utama (*fadhīlah*), Ibn Miskawaih menawarkan posisi pertengahan (*al-wasath*) yang tampaknya mengikuti filsuf pendahulunya. Menurutnya posisi ini adalah moderat, harmoni dan utama di antara ekstrim berlebihan atau ekstrim kekurangan dari jiwa manusia.¹³¹ Karena posisi ini merupakan jalan lurus dan menjadi prinsip umum sifat keutamaan. Oleh sebab itu, ketika hal ini condong ke satu ekstrim, maka akan menghilangkan sisi-sisi keutamaannya.

Setidaknya prinsip umum keutamaan ini terdiri dari empat macam yang pada dasarnya berangkat dari pembagian daya jiwa di atas, pertama, kebijaksanaan (*al-hikmah*) yang merupakan keutamaan jiwa rasional, yaitu rindu akan ilmu pengetahuan mengenal seluruh *mawjūdāt*, isu-isu kemanusiaan, dan keTuhanan. Kedua, *al-'iffah* (kehormatan diri) adalah keutamaan jiwa syahwat, yaitu jika manusia memperlakukan syahwatnya sesuai dengan arahan jiwa rasional, maka jiwanya tidak akan tunduk dan menjadi budak nafsu. Ketiga, keberanian (*al-Shajā'ah*) adalah keutamaan jiwa emosi, yaitu ketundukan kepada jiwa rasional menghasilkan keberaniannya untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik dan bersabar atas cobaan dengan cara yang terpuji. Keempat, keadilan (*al-'adālah*) yaitu keutamaan jiwa yang timbul dari sebab berkumpulnya keutamaan-keutamaan sebelumnya.¹³² Hal ini karena harmonisnya daya-daya itu serta tunduk kepada daya rasional yang dapat membedakan antara terpuji dan tercela, sehingga tidak saling timpang-tindih bergerak ke tabi'at buruk, dan inilah yang ia sebut dengan jalan tengah (*al-wasath*).

Dari beberapa pengertian yang telah diuraikan di atas, maka makna pendidikan jiwa adalah proses yang dilakukan secara bertahap dan terencana untuk membimbing jiwa dengan metode mengosongkan diri dari perbuatan-perbuatan tercela, kemudian menghiasinya dengan perbuatan-perbuatan baik agar selalu tunduk dan patuh kepada Allah yang dilakukan secara terus menerus dan berkelanjutan demi mendapatkan jiwa yang tenang dan selalu dihiasi akhlakul karimah.

¹³⁰ Muhammad Yusuf Musa, *Falsafatu al-Akhlāk...*, 118-119.

¹³¹ Muhammad bin Ya'qub Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāk...*, 34.

¹³² Ṭaha Abdussalam Khudir, *as-Sa'ādah al-Qushwā...*, hal. 134-135.

D. Kurikulum Pendidikan Jiwa

Secara etimologi, kurikulum berasal dari bahasa Yunani yaitu kata *curir* dan *currere* yang merupakan istilah bagi tempat berpacu, berlari, dari sebuah perlombaan yang telah dibentuk semacam rute pacuan yang harus dilalui oleh para kompetitor sebuah perlombaan.¹³³ Dengan kata lain, rute tersebut harus dipatuhi dan dilalui oleh para kompetitor sebuah perlombaan. Konsekuensinya adalah, siapapun yang mengikuti kompetisi harus mematuhi rute *currere* tersebut. Istilah ini kemudian digunakan untuk jumlah *courses* atau mata pelajaran yang harus ditempuh untuk mencapai suatu atau ijazah.

Pengertian ini sejalan dengan pendapat Crow dan Crow yang menyatakan bahwa kurikulum adalah rancangan pengajaran yang isinya berupa sejumlah mata pelajaran yang disusun secara sistemik yang diperlukan sebagai syarat untuk menyelesaikan suatu pendidikan tertentu.¹³⁴

Istilah kurikulum digunakan dalam dunia pendidikan. Para ahli pendidikan memiliki penafsiran yang berbeda tentang kurikulum. Namun demikian, dalam penafsirannya yang berbeda itu, ada juga kesamaannya. Kesamaan tersebut adalah bahwa kurikulum berhubungan erat dengan usaha mengembangkan peserta didik sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai. Kurikulum memang diperuntukkan untuk anak didik seperti yang diungkapkan Murray Print, sebagai berikut: “sebuah kurikulum meliputi perencanaan pengalaman belajar, program sebuah lembaga pendidikan yang diwujudkan dalam sebuah dokumen serta hasil dari implementasi dokumen yang telah disusun.” Dari penelusuran konsep, pada dasarnya kurikulum memiliki tiga dimensi pengertian, yaitu kurikulum sebagai mata pelajaran, kurikulum sebagai pengalaman belajar dan kurikulum sebagai perencanaan program pembelajaran.¹³⁵

Ahmad Tafsir mengartikan kurikulum sebagai sebuah program dimana esensi kurikulum adalah program itu sendiri, yaitu program dalam mencapai tujuan pendidikan. lebih lanjut ia menjelaskan bahwa program tersebut pada umumnya berisi nama-nama mata pelajaran beserta isinya atau pokok bahasan, ataupun berupa kegiatan-kegiatan belajarnya.¹³⁶

¹³³Lihat Nana Sujana, *Pembinaan dan Pengembangan Kurikulum di Sekolah*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005, hal.3

¹³⁴Crow dan Crow, *Pengantar Ilmu Pendidikan*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990, hal. 75

¹³⁵Andi Murniati. *Pengembangan Kurikulum*, Pekanbaru : Al-Mujtahadah Press, 2010, hal.18

¹³⁶Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Rosda Karya, 2005, hal. 99

Nana Sudjana juga berpendapat sama, bahwa Kurikulum adalah program dan pengalaman belajar serta hasil-hasil belajar yang diterapkan yang diformulasikan melalui pengetahuan dan kegiatan yang tersusun secara sistematis, diberikan kepada siswa di bawah tanggung jawab sekolah untuk membantu pertumbuhan atau perkembangan pribadi dan kompetensi sosial anak didik.¹³⁷

Dalam bahasa arab istilah kurikulum diterjemahkan dengan kata *manhaj*, yang berarti seperangkat rencana pengajaran dan media untuk mengantarkan lembaga pendidikan dalam mewujudkan tujuan pendidikan yang diinginkan.¹³⁸ Devinisi tersebut hampir senada dengan apa yang didefinisikan dalam UU RI NO 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. “Kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, tambahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu”.¹³⁹

Dari devinisi tersebut menurut Ahmad Tafsir masih menganut pandangan tradisional. Adapun dalam pandangan modern, kurikulum tidak hanya sekedar berupa seperangkat rencana pengajaran atau bidang studi, akan tetapi semua yang secara nyata terjadi dalam proses pendidikan itu juga disebut kurikulum. Pandangan ini bertolak dari sesuatu yang aktual, yang nyata yaitu yang aktual terjadi di bangku pendidikan dalam proses belajar.¹⁴⁰

Dalam hubungannya dengan kurikulum pendidikan jiwa, maka bisa diartikan bahwa yang dimaksud kurikulum pendidikan jiwa disini adalah sejumlah materi (*muqarrar*) yang harus ditempuh untuk mencapai jiwa yang sempurna. Menurut Abdul Halim Mahmud kurikulum pendidikan jiwa ini terbagi menjadi tiga bagian sebagai berikut:

1. Melakukan berbagai dzikir, wirid, dan do'a-do'a dengan memperhatikan adab-adabnya dan dilakukan dalam bentuk dzikir lisan dan dzikir hati dalam tujuan mendapatkan pengaruh yang signifikan terhadap ketenangan jiwa.
2. Melakukan tarbiyah ruhiyah secara amali, yaitu:
 - a. Melaksanakan berbagai kewajiban dengan manghadirkan hati.
 - b. Memperbanyak melakukan berbagai ibadah sunnah.
 - c. Senantiasa melaksanakan amar ma'ruf dan nahi munkar.

¹³⁷Nana Sudjana, *Pembinaan dan Pengembangan Kurikulum di Sekolah*, Bandung : Sinar Baru Algensindo, hal. 17.

¹³⁸Omar Muhammad Al-Thaumi Al-Syaibani, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1979, hal. 478.

¹³⁹UU RI NO 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Pasal 1 ayat 19.

¹⁴⁰Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, hal. 53.

- d. Berusaha mencapai derajat ihsan.
 - e. Melakukan berbagai aktifitas dakwah di jalan Allah.
 - f. Melakukan munajat malam untuk beribadah.
 - g. Berziarah kubur untuk mengingat mati. Pendidikan amaliyah tersebut sebagai implementasi dari teori pendidikan jiwa itu sendiri.
3. Berkomitmen untuk menyesuaikan diri dengan spesifikasi orang-orang mukmin dengan berbagai sifatnya yang mengacu kepada sifat-sifat keteladanan Nabi saw yang berupa akhlak karimah.¹⁴¹

Pendapat tersebut juga dikuatkan oleh Ahmad Farid yang mengajukan konsep kurikulum pendidikan jiwa yang dibagi kepada tiga yaitu *Aqidah shahihah*, *Al-mafrudhah*, dan *Al-nawafil*.¹⁴² Sedangkan Ibnu Taimiyah mengemukakan pandangannya bahwa proses transendensi dilakukan melalui aktifitas yaitu *tazkiyah al-Nafs* dan dzikir. Menurutnya ada tiga kurikulum pokok dalam *tazkiyah al-Nafs* yaitu Iman dan memurnikan tauhid kepada Allah, mengikuti sunnah Nabi saw, dan melaksanakan kewajiban-kewajiban agama.¹⁴³

Memahami lebih dalam kepada semua pandangan diatas, Anas Karzon mencoba menyederhanakan kurikulum pokok dalam pendidikan jiwa yaitu:

1. Ilmu yang bermanfaat yaitu segala ilmu yang dapat mendekatkan jiwa kepada Allah, menambah takut kepada-Nya, serta memotivasi jiwa untuk senantiasa beramal saleh.
2. Amal Shaleh yaitu melakukan segala sesuatu yang dicintai Allah dan diridhai-Nya baik perkataan maupun perbuatan lahir dan bathin yang mencakup seluruh sisi kehidupan manusia.¹⁴⁴

Ilmu yang bermanfaat dan amal shaleh tersebut Ibn Qayyim melihatnya sebagai sesuatu yang integral yang tidak boleh dipisahkan karena diantara keduanya memiliki keterikatan yang kuat. Ilmu yang tidak membuahkan amal tidaklah disebut ilmu yang bermanfaat, demikian juga amal tanpa didasari dengan ilmu tidak dapat membawa perilakunya pada kesempurnaan amal.¹⁴⁵

E. Metode Pendidikan Jiwa

Dalam sebuah kajian disiplin ilmu apapun, metodologi memiliki peran penting dalam mendapatkan sebuah kajian yang ilmiah, metode pembahasan harus digunakan oleh pengkaji agar dapat memenuhi

¹⁴¹Ali Abdul Halim Mahmud, *Tarbiyah Ruhiah*,... hal. 72.

¹⁴²Ahmad Farid, *Tazkiyah Baina Ahli Al-Sunah Wa Al-Shufiyyah*, hal. 17.

¹⁴³Ibn Taimiyah, *Tazkiyah al-Nafs*, Riyad: Dar al-Muslim, 1994, hal. 16.

¹⁴⁴Anas Ahmad Karzon, *Tazkiyatun Nafs*, ...hal. 63.

¹⁴⁵Ibn Qayyim, *Madarij Al-Salikin*, vol. I,.. hal. 6.

tuntutan kajiannya tersebut. Oleh karena itu kajian tentang pendidikan jiwa ini pun harus memiliki metode yang tepat sesuai dengan ciri-ciri pembahasannya.

Secara harfiah metode berasal dari bahasa Yunani, yaitu *meta* yang berarti menuju. Dan *hodos* yang berarti jalan atau cara tertentu. *Metodos* berarti menuju jalan atau cara tertentu. Dalam arti yang lebih luas, metode mengandung arti cara bertindak menurut system aturan tertentu.¹⁴⁶ Sementara dalam bahasa Arab metode diungkapkan dalam bentuk kata *thariqah* yang berarti jalan, dan *manhaj* yang berarti system. Wasilah yang berarti perantara atau mediator.¹⁴⁷ Dengan demikian kata yang paling tepat dengan arti metode adalah *at-thariqah*.

Dalam bahasa Inggris metode diterjemahkan dengan *method*, yaitu istilah yang digunakan untuk mengungkapkan pengertian “cara yang tepat dan cepat dalam melakukan sesuatu”. Ungkapan paling tepat dan cepat itulah yang membedakan *method* dengan *way*. Karena itu urutan kerja dalam suatu metode harus diperhitungkan benar-benar secara ilmiah yang selalu harus dibarengi dengan eksperimen yang telah lulus uji teori. Dengan kata lain suatu konsep yang telah diterima secara teoritis yang boleh dieksperimenkan.¹⁴⁸

Dalam pandangan filosofis pendidikan, metode merupakan alat yang digunakan untuk mencapai tujuan pendidikan. Alat itu mempunyai sifat ganda, yaitu *polopragmatis* dan *monopragmatis*. Polopragmatis, bilamana metode itu mengandung kegunaan yang serba ada (*multipurpose*). Monopragmatis, apabila alat tersebut hanya dapat digunakan untuk mencapai satu macam tujuan.¹⁴⁹ Dan dalam pendidikan Islam, metode yang tepat guna bila ia mengandung nilai-nilai intrinsik dan ekstrinsik sejalan dengan materi pelajaran dan secara fungsional dapat dipakai untuk merealisasikan nilai-nilai ideal yang terkandung dalam tujuan pendidikan Islam.

Menurut M.Arifin sebagai salah satu komponen operasional Ilmu Pendidikan Islam, metode harus mengandung potensi yang bersifat mengarahkan materi pelajaran kepada tujuan pendidikan yang hendak dicapai melalui proses tahap demi tahap, baik dalam kelembagaan formal maupun yang non formal ataupun yang informal.¹⁵⁰ Dan

¹⁴⁶ Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, Jakarta: Galia Indonesia, 1998, hal. 10.

¹⁴⁷ Muhammad Fu'ad Abd Baqi, *Mu'jam Al-Mufahras Lii Al-Fadz Al-Quran*, Dar Fikr, 1987, hal. 286.

¹⁴⁸ Ahmad Tafsir, *Metodologi Pengajaran Agama Islam*, Bandung. PT Remaja Rosdakarya, 2008, hal. 9.

¹⁴⁹ Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002, hal. 67.

¹⁵⁰ M.Arifin, *Ilmu Pendidikan Islam suatu tunjauan Teoritis dan praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner*, Jakarta: Bumi Aksara, Edisi I, 1991, hal.198.

Menurut Abdurrahman Saleh Abdullah ada tiga nilai yang terkandung dalam tujuan pendidikan Islam yang akan direalisasikan melalui metode yang mengandung watak dan relevansi tersebut, yaitu : *Pertama*, Membentuk peserta didik menjadi hamba Allah yang mengabdikan kepadaNya semata; *Kedua* bernilai edukatif yang mengacu kepada petunjuk Al-Qur'an dan Hadits; *Ketiga* berkaitan dengan motivasi dan kedisiplinan sesuai dengan ajaran al-Quran yang disebut pahala dan siksaan.¹⁵¹

Adapun metode pendidikan jiwa menurut Muhammad Quthb, adalah dengan menciptakan hubungan yang terus menerus antara ruh dengan Allah pada saat apapun dan dalam seluruh kegiatan berpikir dan merasa. Untuk itu menurutnya ada beberapa strategi dalam menjalaninya, yaitu dengan meningkatkan sensitifitas hati akan kehadiran Allah dan kebesarannya, meningkatkan sensitifitas hati akan pengawasan Allah secara terus menerus, menanamkan ketakwaan, ketaatan dan selalu mengingat Allah dalam bekerja, berfikir dan merasa. Kemudian menanamkan perasaan cinta dan mengharap ridhanya, bertawakal dan menerima takdir dengan ikhlas.¹⁵²

Abdullah Nashih Ulwan menegaskan, dalam rangka meningkatkan ketaqwaan yang merupakan inti dari pendidikan jiwa adalah dengan:¹⁵³

1. *Mu'ahadah* (komitmen ketuhanan) agar dapat istiqomah di jalan Allah.
Mu'ahadah adalah mengingat perjanjian dengan Allah SWT. Sebelum manusia lahir ke dunia, masih berada pada alam gaib, yaitu di alam arwah, Allah telah membuat "kontrak" tauhid dengan ruh. Kontrak tauhid ini terjadi ketika manusia masih dalam keadaan ruh belum berupa materi (badan jasmani). Karena itu, logis sekali jika manusia tidak pernah merasa membuat kontrak tauhid tersebut.
2. *Muroqobah* (supervisi keTuhanan) agar dapat merasakan keagungan. *Muraqabah* adalah upaya diri untuk senantiasa merasa terawasi oleh Allah (*muraqabatullah*). Jadi upaya untuk menghadirkan *muraqabatullah* dalam diri dengan jalan mewaspadaikan dan mengawasi diri sendiri.
3. *Muhasabah* (evaluasi) agar terbebas dari keburukan hawa nafsu. Sehingga dapat memenuhi hak Allah dan hak sesama. *Muhasabah* merupakan usaha seorang muslim untuk menghitung, mengkalkulasi diri seberapa banyak dosa yang telah dilakukan dan mana-mana saja

¹⁵¹ M.Arifin, *Ilmu Pendidikan ...hal.*,198

¹⁵² Muahmmad Quthb, *Manhaj Tarbiyyah Islamiyyah*, Kairo: Dar Syuruq, 2004, hal. 60

¹⁵³ Abdullah Nashih Ulwan, *Ruhaniyyah Al-Da'iah*, Kairo: Darus-Salam, Cet.II, 1986, hal. 10.

kebaikan yang belum dilakukannya. Jadi Muhasabah adalah sebuah upaya untuk selalu menghadirkan kesadaran bahwa segala sesuatu yang dikerjakannya tengah telah dicatat dan akan diperhitungkan di kehidupan kelak.

4. *Muaqabah* (sanksi diri) agar dapat memisahkan diri dari penyimpangan. *Muaqabah* artinya pemberian sanksi terhadap diri sendiri. Apabila melakukan kesalahan atau sesuatu yang bersifat dosa maka ia segera menghapus dengan amal yang lebih utama meskipun terasa berat, seperti berinfak dan sebagainya.
5. *Mujahadah* (kerja keras dan serius) agar dapat menghilangkan kemalasan dan kelalian. *Mujahadah* bisa diartikan perjuangan batiniah menuju kedekatan diri kepada Allah SWT, dan ada juga yang mengartikan dengan perjuangan melawan diri sendiri, yakni melawan kekuatan pengaruh hawa nafsu yang menghambat seseorang untuk sampai kepada martabat utama, yakni “puncak ketaqwaan”. *Mujahadah* bisa dianggap sebagai kelanjutan dari jihad dan ijtihad.

Ibn Qudamah menguatkan bahwa dalam rangka mendidik jiwa harus melakukan empat hal yaitu:

1. Melakukan ibadah secara lahir dan batin, yaitu beribadah tidak hanya gerakan fisik tetapi diringi ruh dan hati yang ikhlas.
2. Menjaga adab dalam segala hal baik yang berkaitan dengan pribadinya, sesama manusia, maupun kepada Allah.
3. Menjauhi segala hal yang mampu mendatangkan penyakit hati seperti dengki, sombong, riya, marah, dan ghibah.
4. Melakukan segala hal yang mampu menyelamatkan jiwa seperti memperbanyak taubat, khauf, raj’, tawakkal, zuhud dalam urusan duniawi, menjauhi segala dosa baik yang besar maupun yang kecil dan yang tampak atau yang tidak tampak.¹⁵⁴

Menurut Ramuyalis metode pendidikan jiwa dalam literature yang berkembang dalam kajian akademik setidaknya-tidaknya terdapat lima pola yaitu:

1. Metode pengembangan potensi, yaitu dengan mengoptimalkan potensi jasmani dan potensi ruhani, karena pada dasarnya manusia terdiri dari dua unsur yang saling berkaitan yaitu unsur jasmani dan unsur ruhani.
2. Metode Islam, Iman, dan Ihsan, yaitu sebagaimana tercantum dalam hadits tentang Islam, Iman, dan Ihsan.
3. Metode *Takhalli*, *Tahalli*, dan *Tajalli*.

¹⁵⁴Ibn Qudamah, *Mukhtashar Minhaj Al-Qhasidin*, Unaizah: Dar Ammar, 1994, hal. 50.

Takhalli merupakan metode pengosongan diri dari sifat-sifat tercela dan penjauhan diri dari maksiat baik yang bersifat dzahir maupun batin. Salah satu dari akhlak tercela yang paling banyak menyebabkan akhlak jelek antara lain adalah kecintaan yang berlebihan kepada urusan duniawi. *Takhalli* juga dapat diartikan mengosongkan diri dari sifat ketergantungan terhadap kelezatan duniawi.¹⁵⁵ Hal ini akan dapat dicapai dengan jalan menjauhkan diri dari kemaksiatan dalam segala bentuknya dan berusaha melenyapkan dorongan hawa nafsu jahat.

Tahalli adalah mengiasi jiwa dengan sifat-sifat terpuji dan mengisinya dengan amal shaleh. Sedangkan *Tajalli* merupakan terungkapnya nur ghaib untuk hati sehingga tersikaplah hijab dari sifat-sifat *kebasyariyahan* (kemanusiaan) sebagaimana kalangan sufi menggunakan metode ini. Pada tahap ini, hati harus selalu disibukkan dengan dzikir dan mengingat Allah. Dengan mengingat Allah, melepas selain-Nya, akan mendatangkan kedamaian. Tidak ada yang ditakutkan selain lepasnya Allah dari dalam hatinya.¹⁵⁶

4. Metode *murabathah*, yaitu pada umumnya diartikan melakukan ketekunan. Jika hal tersebut dihubungkan dengan ajaran islam berarti tekun dalam melaksanakan perintah Allah. metode ini harus diiringi dengan enam hal pendukungnya yaitu *musyarathah muraqabah, muhasabah, muaqabah, mujahadah, muatabah*.¹⁵⁷
5. Metode *riyadhah*, yaitu suatu latihan yang dilakukan secara berkesinambungan dalam rangka menekan daya nafsu dalam

¹⁵⁵Syekh Amin Al Kurdi menjelaskan, yang dimaksud dengan mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela bukanlah memusnahkannya kemudian mengisinya dengan sifat-sifat terpuji. Sifat-sifat tercela dan sifat-sifat terpuji, kedua duanya ada tertanam bibitnya pada diri manusia, yang tidak mungkin kita musnahkan secara total dan menggantinya dengan yang baru. Yang dapat dilakukan manusia adalah mengarahkan dan membentuk suatu sifat kebiasaan terpuji. Sifat sifat tercelah itu ibarat suatu penyakit menahun yang harus terus menerus diobati dibawah pengawasan seorang dokter ahli, sehingga penyakitnya tidak selalu kambuh. Demikian pulalah halnya untuk mengobati sifat-sifat yang tercela tadi, dilaksanakan dibawah pengawasan syekh Mursyid. Lihat Amin Al Kurdi, *Tanwir al-Qulub*, Beirut: Darul Fikr, 1994, hal. 390-391).

¹⁵⁶Rosihan Anwar, Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2008, hal. 56

¹⁵⁷*Musyarathah* (penetapan syarat) maksudnya adalah Akal perlu menetapkan *musyarathah* kepada jiwa, yaitu memberinya tugas, mengarahkan jiwa mencapai sasaran, dan mewajibkannya untuk menempuh seluruh proses yang diperlukan untuk mencapai tujuan. Sedangkan *Mu'atabah* yaitu mencela diri karena perbuatan dosa yang pernah dilakukannya. Lihat, Abdul Mujib, *Menggapai Quality of Life melalui Islamic Spiritual Terapy* dalam Jurnal International Convergence and The 3rd of Congress of Association of Islamic Psychology, Malang: Asosiasi Psikologi Islami Fakultas Psikologi Islami UIN Maulana Malik Ibrahim, hal. 18

rangka mencapai *nafs muthmainnah* yaitu kepribadian yang cenderung pada kebaikan.

6. Metode pengendalian nafsu, yaitu suatu usaha yang sungguh-sungguh untuk mengendalikan nafs dengan jalan meningkatkan iman dan amal shaleh, melakukan tobat, memperbanyak dzikir, meningkatkan qona'ah, melakukan zuhud, meningkatkan kesabaran, bertawakal, syukur, mencintai Allah dan menjalankan perintah-Nya dengan ikhlas.¹⁵⁸

Ada banyak pandangan tentang metode pendidikan jiwa, dan yang penulis kemukakan diatas dirasa cukup mewakili bagaimana seharusnya cara yang ditempuh dalam menjalani proses pendidikan jiwa yang baik dan sesuai agar mendapatkan kesempurnaan jiwa yang seutuhnya.

F. Tujuan Pendidikan Jiwa

Tujuan adalah upaya yang dicanangkan oleh manusia, meletakkannya sebagai pusat perhatian dan untuk merealisasikannya butuh adanya pranata tingkah laku. Tujuan mempunyai cakupan yang sangat luas. Di dalam tujuan mencakup berbagai masalah yaitu mencakup keinginan, proses, ramalan dan maksud.¹⁵⁹

Setiap kegiatan dalam bentuk apapun senantiasa memiliki tujuan. Sebab kegiatan atau tindakan yang tidak memiliki tujuan akan menjadi kurang berarti, terlebih apabila kegiatan tersebut pada bidang pendidikan. Maka dari itu, ketikan mendesain suatu kegiatan dalam bidang pendidikan, hal pertama yang mesti dilakukan adalah merumuskan tujuan yang hendak dicapai. Karena keberhasilan progam pendidikan yang akan dilaksanakan 100% ditentukan oleh rumusan tujuan yang dicanangkan. Lebih mudahnya bisa dikatakan bahwa mutu pendidikan akan segera terlihat pada rumusan tujuan pendidikan tersebut.¹⁶⁰

Tujuan pendidikan memuat gambaran tentang nilai-nilai yang baik, luhur, pantas, benar, dan indah untuk kehidupan. Melalui pendidikan selain dapat diberikan bekal berbagai pengetahuan, kemampuan dan sikap juga dapat dikembangkan berbagai kemampuan yang dibutuhkan oleh setiap anggota masyarakat sehingga dapat berpartisipasi dalam pembangunan.

Berkaitan dengan tujuan pendidikan Nazili Shaleh Ahmad menulis:

¹⁵⁸Ramuyalis, *Psikologi Agama*, Jakarta: Kalam Mulia, 2009, hal. 170 -202.

¹⁵⁹Al-Nahlawi, *Ushul At-Tarbiyah Al-Islamiyah Wa Asalibuha*, Beirut: Dar Al-Fikr Al-Mu'ashir, 1983, Hal. 105

¹⁶⁰Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: ROSDA. 2008, Hal. 75

Tujuan pokok pendidikan adalah membentuk anggota masyarakat menjadi orang-orang yang berpribadi, berperikemanusiaan maupun menjadi anggota masyarakat yang dapat mendidik dirinya sesuai dengan watak masyarakat itu sendiri, mengurangi beberapa kesulitan atau hambatan perkembangan hidupnya dan berusaha untuk memenuhi kebutuhan hidup maupun mengatasi problematikanya.¹⁶¹

Pentingnya pendidikan tercermin dalam UUD 1945, yang mengamanatkan bahwa pendidikan merupakan hak setiap warga negara yang bertujuan mencerdaskan kehidupan bangsa. Hal ini kemudian dirumuskan dalam Undang-Undang RI No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Bab II pasal 3 yang menyebutkan bahwa:

Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, berilmu, cakap, kreatif, mandiri dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.

Dengan melihat tujuan pendidikan secara umum, maupun tujuan pendidikan nasional di atas, jika dikaitkan dengan aspek kejiwaan peserta didik, pada dasarnya tujuan yang dicapai dalam pendidikan adalah menggapai kesempurnaan jiwa dan menjauhkannya dari segala hal yang dapat menjadikan jiwa itu hina. Tujuan ini senada dengan apa yang telah dirumuskan oleh Ibnu A'syur dalam kitabnya *Al-Tahrir wa Al-Tanwir* yang berpendapat bahwa pendidikan jiwa mempunyai tujuan untuk memilihkan kepada jiwa segala hal yang dapat menjadikan jiwa itu sempurna dan menghindarkannya dari segala hal yang dapat merusaknya.¹⁶²

Rumusan tujuan ini juga sesuai dengan pendapat Ibnu Taimiyah yang mengatakan bahwa tujuan pendidikan jiwa pada hakikatnya adalah mengarahkan jiwa terhadap sebuah komitmen untuk menjaga jiwa dari segala hal dapat mengotorinya. Dan itu semua tidak mungkin dapat diperoleh tanpa di dasari oleh pendaalam tauhid dan keimanan yang kuat serta dibarengi dengan kegigihan untuk menjauhkan diri dari kemusyrikan.

Ali Abd Halim Mahmud menambahkan bahwa tujuan pendidikan jiwa adalah untuk mempermudah jalan menuju Allah, dan meninggalkan segala hal yang akan menjauhkan diri dari-Nya. sehingga ketika manusia telah mendapatkna pendidikan jiwa, maka hatinya akan menjadi bening, jiwanya akan menjadi suci, akal nya bercahaya,

¹⁶¹Nazili Shaleh Ahmad, *Pendidikan dan Masyarakat*. Yogyakarta: Sabda Media, 2011, hal. 3.

¹⁶²Ibn A'syur, *At-Tahrir Wa At-Tanwir*, Tunis: Dar Tunisiyah, 1984, hal.

akhlaknya lurus.¹⁶³ Abdullah Nashih juga menegaskan bahwa ketakwaan kepada Allah adalah merupakan tujuan utama dalam pendidikan jiwa.¹⁶⁴

Fadhil al-Djamaly, sebagaimana yang dikutip oleh al-Syaibany, menjelaskan bahwa pendidikan yang berbasis al-Qur'an memiliki empat tujuan utama. Pertama, memperkenalkan kepada manusia akan posisinya di antara makhluk Allah, memperkenalkan tanggung jawab individual kehidupannya. Kedua, memperkenalkan kepada manusia akan interaksi sosial dan tanggung jawabnya dalam rangka untuk dapat harmonis dalam suatu sistem sosial. Ketiga, memperkenalkan kepada manusia akan Pencipta alam ini. Keempat, memperkenalkan kepada manusia akan makhluk (alam), dan mengajaknya untuk memahami hikmah penciptaannya, serta memungkinkan manusia untuk memanfaatkannya.¹⁶⁵

Sementara itu Al-Syaibany menjelaskan bahwa pendidikan jiwa merupakan bagian penting dari risalah kenabian. Dan bertujuan untuk mensucikan dan membersihkan jiwa dari segala macam kotoran keburukan dan segala sifat yang buruk. Lebih lanjut ia menambahkan bahwa kesucian jiwa mengandung makna menghiasi diri dari segala sifat-sifat kebaikan dan menjauhkan diri dari segala macam kehinaan, keburukan dan dosa yang tersimpan dalam hati.¹⁶⁶

Demikian juga Ali Abduh memandang bahwa pendidikan jiwa pada intinya untuk menggapai ketundukan jiwa pada Rabbnya, sehingga dapat terwujud pribadi yang rabbani yang senantiasa menghambakan diri kepada-Nya.¹⁶⁷

Secara umum apabila kita mengkaji secara utuh uraian diatas, maka dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya pendidikan jiwa ini bertujuan untuk mendapatkan jiwa yang sehat dalam pengertian *nafs muthmainnah*. Kesehatan jiwa yang terhindar dari segala macam penyakitnya, yaitu penyakit yang menyebabkan jauh dari Allah. Al-Ghazali berpendapat bahwa jiwa yang sehat itu harus setidaknya dihiasi oleh empat pokok kesalehan, yakitu *hikmah*, kesederhanaan (*'iffah*), keberanian (*syaja'ah*) dan keadilan (*'adalah*). Begitupun sebaliknya,

¹⁶³Ali Abd Halim Mahmud, *Pendidikan Ruhani (Al-Tarbiyyah Al-Ruhiyyah)*, Jakarta: Gema Insan Press, 2000, hal. 69.

¹⁶⁴Abdullah Nashih Ulwan, *Ruhaniyyah Al-Da'I*, Kairo: Dar ai-Salam, 1986, hal. 10.

¹⁶⁵Omar Mohammad al-Toumy al-Syaibany, *Falsafah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hal. 419-420.

¹⁶⁶Omar Muhammad Al-Toumy Al-Saibany, *Falsafah Pendidikan Islam*,...hal. 428.

¹⁶⁷Ali Ibn Abduh Ibn Syakir Abu Humaidi, *Tazkiyah Al-Nafs Fii Al-Islam wa fi Falsafah Al-Ukhra*, Mekkah: Universitas Ummul Qura, 2009, hal. 70.

ciri-ciri jiwa yang sakit menurutnya adalah kosongnya jiwa dari keempat pokok kesalehan tersebut. Sakit yang dimaksud adalah bukan sebatas hilangnya akal, tetapi juga hilangnya ketaatan kepada sang Khalik.¹⁶⁸

Dalam menggapai jiwa yang sehat, beliau juga menambahkan bahwa, manusia harus mengerahkan tiga kekuatan yang terdapat dalam dirinya. Yakni kekuatan pikir, syahwat dan kekuatan amarah. Dengan itu maka jiwa yang sehat bisa terwujud jika ketiga hal tersebut dapat diarahkan dan terbina dengan baik. Pengendalian yang baik atas tiga hal tersebut menurut Al-Ghazali dapat membawa manusia meraih Hikmah. Dengan hikmah manusia tidak mencampuradukan antara keimanan terhadap yang hak dan batil. Hikmah juga menjaga manusia agar tidak terjerumus kepada limbah relativisme dan belantara purba sangka dalam berislam. Al-Ghazali juga berpadangan bahwa fokus ilmu jiwa ditujukan pada pengarahannya kekuatan syahwat. Dengan terarahnya potensi ini maka dapat tercapai kesederhanaan yang nantinya akan mendorong manusia untuk berperilaku yang terpuji. Dan fokus terakhir dari pendidikan jiwa adalah mengendalikan amarah sehingga tercapainya kesabaran (*hilm*) dan keberanian (*syaja'ah*).¹⁶⁹

Dari beberapa pendapat yang telah dijelaskan oleh para pakar di atas dapat diambil kesimpulan bahwa pendidikan jiwa di dalam Islam bertujuan untuk menanamkan akidah dan keimanan pada diri seseorang bahwa hanya Allah s.w.t. yang wajib disembah sehingga diaktualisasikan dalam bentuk ibadah dan ubudiyah di dalam semua tindakan dan pekerjaan. Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan jiwa mendidik seseorang hamba itu melakukan pekerjaan dan amalan dengan niat ikhlas karena Allah SWT. Selain itu, pendidikan jiwa juga bertujuan untuk memandu manusia beriman dengan qadar dan qada' Allah SWT. Ia mengajak manusia supaya meyakini bahwa segala perkara yang berlaku di atas muka bumi ini adalah bergantung kepada kudrat (kuasa) dan iradat (kehendak) daripada Allah SWT. semata, membersihkan hati manusia daripada kecenderungan yang negatif, melakukan kerusakan dan penyelewengan yang memusnahkan kehidupan diri sendiri dan orang lain. Ia juga melindungi manusia daripada mengikuti dorongan hawa nafsu dan mengejar keuntungan material semata-mata tanpa mempedulikan tentang kebajikan dan keselamatan masyarakat yang lain.

¹⁶⁸Henri Sholahuddin, *Jiwa Yang Sehat Menurut Al-Ghazali*, <http://www.sabili.co.id/>. Ttp, 10 Oktober 2010.

¹⁶⁹Henri Sholahuddin, *Jiwa Yang Sehat Menurut Al-Ghazali*, <http://www.sabili.co.id/>. Ttp, 10 Oktober 2010.

BAB III

KONSEP JIWA DALAM AL QUR'AN

A. Manusia Dalam Al Qur'an

Manusia merupakan karya Allah SWT yang terbesar, dia satu-satunya makhluk yang perbuatannya mampu mewujudkan bagian tertinggi dari kehendak Tuhan dan menjadi sejarah, dan ia makhluk kosmis yang sangat penting, karena dilengkapi dengan semua pembawaan dan syarat-syarat yang diperlukan.¹ Syarat itu menyatakan bahwa manusia sebagai suatu kesatuan jiwa-raga dalam hubungan timbal balik dengan dunianya dan sesamanya. Dalam kesatuan itu, ada unsur jasmani yang membuat manusia sama dengan dunia di luar dirinya. Disamping itu ada unsur lain yang membuat dirinya dapat mengatasi dunia sekitarnya serta dirinya sebagai jasmani, unsur kedua sebenarnya sudah tampak dalam berbagai makhluk hidup yang diberi nama jiwa (*soul, anima psiche*). Dalam filsafat pendidikan Islam manusia adalah makhluk yang berpotensi dalam memiliki peluang untuk belajar. pendidikan itu sendiri pada dasarnya adalah aktivitas sadar berupa bimbingan bagi penumbuh-kembangnya potensi Ilahiyat, agar manusia dapat memerankan dirinya selaku pengabdian Allah secara tepat guna dalam kadar yang optimal dengan demikian pendidikan merupakan aktivitas yang bertahap, terprogram, dan berkesinambungan.

1. Pengertian Manusia

¹ Ismail Raji Al-Faruqi, *Islam dan Kebudayaan*, Bandung: Mizan, 1984, hal.37

Dalam kamus bahasa Indonesia “*Manusia*” diartikan sebagai ‘makhluk yang berakal, berbudi (mampu menguasai makhluk lain); insane, orang’. Menurut pengertian ini maka dapat dikatakan bahwa manusia adalah makhluk Tuhan yang diberi potensi akal dan budi, nalar dan moral untuk dapat menguasai makhluk lainnya demi kemakmuran dan kemaslahatannya.² Dalam bahasa Arab, kata ‘*manusia*’ ini bersepadan dengan kata-kata *nâs*, *basyar*, *insân*, *mar’u*, *ins* dan lain-lain. Meskipun bersinonim, namun kata-kata tersebut memiliki perbedaan dalam hal makna spesifiknya. Kata *nâs* misalnya lebih merujuk pada makna manusia sebagai makhluk sosial. Sedangkan kata *basyar* lebih menunjuk pada makna manusia sebagai makhluk biologis.³

Sedangkan Oxford Advanced Learner’s Dictionary, kata *man* diartikan “orang dewasa”. Arti kata ini tidak jelas, namun kata *man* dapat dihubungkan dengan dua kata Latin *mens*, artinya “ada yang berpikir” dan kata *homo* yang berarti “orang yang dilahirkan di atas bumi”. Sedangkan istilah Yunani *anthropos* pada umumnya diartikan sebagai manusia. Dari studi etimologi di atas, dua kata Latin, *mens* dan *homo* memberi pengertian yang cukup jelas.⁴

Dari studi etimologi, kita dapat melacak arti kata untuk menemukan makna literal manusia. Namun bila kita mencoba untuk menelaah lebih dalam mengenai manusia maka kita tidak sekedar membicarakan manusia sebatas sebuah definisi literal. Melainkan dapat dipahami berkaitan dengan hakikatnya.

Selain pandangan mengenai manusia yang disampaikan di atas, berikut ini akan dikemukakan berbagai pengertian manusia yang disampaikan para tokoh, hal ini bertujuan untuk memberi pemahaman yang lebih mendalam tentang jati diri manusia.

Menurut Ludwing Binswanger, manusia adalah makhluk yang mempunyai kemampuan untuk mengada, suatu kesadaran bahwa ia ada dan mampu mempertahankan adanya di dunia.⁵ Hal ini memberikan isyarat bahwa eksistensi manusia seharusnya dipahami bukan sebagai kumpulan substansi-substansi, mekanisme-mekanisme, atau pola-pola statis, melainkan sebagai “gerak” atau “menjadi”, sebagai sesuatu yang “mengada”.

²Usman A. Hakim, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai pustaka 2001, hal. 212.

³Abdullah bin Nuh, *Kamus Indonesia Arab*, Jakarta: Mutiara, 2008, hal. 135.

⁴Sally Wehmeir. Editor, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, 7th edition, Oxford: Oxford University Press, 2005, hal. 932

⁵Bagus Takwin, *Psikologi Naratif Membaca Manusia Sebagai Kisah*, Yogyakarta: 2007, hal. 4

Sedangkan menurut Thomas Aquinas, manusia adalah suatu substansi yang komplit yang terdiri dari badan dan jiwa.⁶ Pengertian ini bertolak dari sudut pandang terhadap substansi terciptanya manusia.

Spinoza, Goethe, Hegel, dan Marx memberi pengertian bahwa manusia adalah makhluk hidup yang harus produktif, menguasai dunia di luar dirinya dengan tindakan mengekspresikan kekuasaan manusiawinya yang khusus, dan menguasai dunia dengan kekuasaannya ini. Karena manusia yang tidak produktif adalah manusia yang reseptif dan pasif, dia tidak ada dan mati.⁷

Jujun S. Suriasumantri: Manusia adalah makhluk yang mempunyai kedudukan among (*unique*) di dalam ekosistem, namun juga amat tergantung pada ekosistem itu dan ia sendiri bahkan merupakan bagiannya.⁸

Keanekaragaman pandangan dan definisi manusia tersebut dikarenakan manusia merupakan makhluk yang multidimensional, makhluk yang paradoksal dan makhluk yang dinamis. Sehingga manusia dirumuskan sebagai "*an ethical being, en aesthetical being a metaphysical being, areligious being.*"⁹

2. Hakikat Manusia

Berbicara tentang manusia, dalam pandangan ilmu pengetahuan sangat tergantung dengan metodologi yang digunakan. Para penganut teori psikoanalisis menyebut bahwa manusia sebagai homo volens (makhluk berkeinginan). Menurut aliran ini, manusia adalah makhluk yang memiliki perilaku interaksi antara komponen biologis *Id (Das Es)*, *Ego (Das Ich)*, Super ego (*Das Ueber Ich*). Di dalam diri manusia terdapat unsur animal (hewani), rasional (*aqli*), dan moral (nilai).¹⁰

Sedangkan para penganut teori behaviorisme menyebutkan bahwa manusia sebagai *homo mechanicus* (manusia mesin). Menurut aliran ini segala tingkah laku manusia terbentuk sebagai hasil proses pembelajaran terhadap lingkungannya, tidak disebabkan aspek. Para penganut teori kognitif menyebut manusia sebagai *homo sapiens*

⁶Hardono Hadi, *Jati Diri Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 1996, hal. 33

⁷Suparman Syukur, *Etika Religius*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 231

⁸Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu Dalam Perspektif*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006, hal. 237

⁹Adelbert, Snijders, *Antropologi Filsafat: Manusia Paradoks dan Seruan*, Yogyakarta: Kanisius, 2006, hal. 17

¹⁰Albertine Mindero, *Psikologi Sastra. Karya sastra, Metode, Teori, dan Contoh Kasus*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010. hal. 22-23.

(manusia berpikir). Menurut aliran ini manusia tidak di pandang lagi sebagai makhluk yang bereaksi secara pasif pada lingkungannya, makhluk yang selalu berpikir. Penganut teori kognitif mengecam pendapat yang cenderung menganggap pikiran itu tidak nyata karena tampak tidak mempengaruhi peristiwa. Padahal berpikir, memutuskan, menyatakan, memahami, dan sebagainya adalah fakta kehidupan manusia.

Dan memang teori kognitif hanya menyentuh rasio dan fisik sehingga nilai-nilai yang terkandung dalam setiap ajaran tidak mampu dihayati oleh setiap individu dan tidak mampu memberikan perubahan tindakan. Kognitif ini juga berjalan hanya demi kepentingan rasio untuk menjadi orang yang khandal dalam dunia teoritis atau penafsir akan tetapi tidak khandal untuk menjadi seorang pelaku ketika berbenturan dengan konsekuensi moralitas *practical science*.¹¹ Dalam sistem sosial manusia yakni suatu makhluk yang memiliki ciri-ciri kehidupan yang khas yaitu kesadaran, rasionalitas, seksualitas dan bahkan saling melengkapi untuk menciptakan keutuhan *unity*.¹²

Berdasarkan potensi kodrati yang dimiliki oleh manusia, Hamdani Ihsan mengelompokkan nama-nama manusia sebagai berikut: a) manusia adalah *homo sapiens*, yaitu makhluk yang mempunyai budi; b) manusia adalah *animal rational*, yaitu hewan yang berpikir; c) manusia adalah *homo laquen*, yaitu makhluk yang pandai menciptakan bahasa dan menjelmakan pikiran dan perasaan dalam kata-kata tersusun; d) manusia adalah *homo faber*, yaitu makhluk yang terampil membuat perkakas atau disebut sebagai *toolmaking animal*, yaitu binatang yang pandai membuat alat; e) manusia adalah *zoon politicon*, yaitu makhluk yang pandai bekerjasama, bergaul dengan orang lain dan mengorganisasi diri untuk memenuhi kebutuhan hidupnya; f) manusia adalah *homo economicus*, yaitu makhluk yang tunduk pada prinsip-prinsip ekonomi; g) manusia adalah *homo religius*, yaitu makhluk yang beragama. Dalam perspektif pendidikan, Langeveld memandang manusia adalah *homo educandum* dan *homo educable*, yaitu makhluk yang harus dididik dan dapat dididik.¹³

¹¹M. Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, cet. ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 61.

¹²M. Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubektivitas Dengan Pendekatan Sistem*, Mataram: Institute Pemelajaran Gelar Hidup (IPGH), 2014, hal: 76.

¹³ Lihat Fuad Ihsan, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, hal. 49.

Manusia merupakan karya kreasi Tuhan yang terbesar. Raji Al-Faruqi menyatakan manusia merupakan makhluk yang mampu mewujudkan bagian tertinggi dari kehendak Tuhan dan menjadi sejarah. Ia merupakan makhluk kosmis yang amat penting, karena dilengkapi dengan pembawaan dan syarat-syarat yang diperlukan.¹⁴

Berkenaan dengan syarat tersebut, manusia merupakan makhluk yang mempunyai kesatuan jiwa raga dalam hubungan dengan dunia dan sesamanya. Dalam kesatuan tersebut, ada unsur jasmani yang membuat manusia sama dengan dua luar dirinya. Disamping itu, ada unsur lain yang membuat dirinya dapat mengatasi dunia sekitarnya serta dirinya sebagai jasmani. Menurut pandangan Muhaimin dan Abdul Mujib, unsur kedua ini sudah tumpah pada belbagai makhluk hidup, yang disebut dengan jiwa.¹⁵ Dan menurut Ahmad Dauby, jiwa yang ada dalam diri manusia menunjukkan salah satu ciri khas yang tidak dapat dilihat dari luar, sehingga jiwa manusia ini sering disebut dengan jiwa ruhani (spiritual).¹⁶

Pada umumnya, ahli membagi substansi manusia atas jasad dan ruh, tanpa memasukkan nafs. Masing-masing aspek yang berlawanan ini pada prinsipnya saling membutuhkan. Jasad tanpa ruh merupakan substansi yang mati, sedangkan ruh tanpa jasad tidak dapat teraktualisasi. Karena saling membutuhkan maka diperlukan sinergi yang dapat menampung kedua natur yang berlawanan, yang dalam terminologi psikologi islam disebut *nafs*.

a. Substansi Jasad

Jasad (*jisim*) adalah substansi manusia yang terdiri atas struktur organisme fisik. Organisme fisik manusia lebih sempurna dibanding dengan organisme fisik makhluk-makhluk lain. Setiap makhluk biotik-lahiriyah memiliki unsur material yang sama, yakni terbuat dari unsur tanah, api, udara, dan air. Keempat unsur tersebut merupakan materi yang abiotik (mati). Ia akan hidup jika diberi energi kehidupan yang bersifat fisik (Thaqab al-Jisimiyah). Energi kehidupan ini lazimnya disebut dengan nyawa, karena nyawa manusia hidup. Ibnu Maskawaih dan Abu al-Hasan al-Asy'ary menyebut energi tersebut dengan al-hayah (daya hidup), sedangkan al-Ghazaly menyebutnya dengan istilah al-ruh jasmaniyah (ruh material). Dengan daya ini, jasad manusia dapat bernafas, merasakan sakit, panas-dingin, pahit-manis, hauslapar,

¹⁴Ismail Raji al-Faruqi, *Islam dan Kebudayaan, ...*, hal. 37

¹⁵Muhaimin dan Abdul Mujid, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofi dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Trigenda Karya, 1983, hal. 10

¹⁶Ahmad Dauby, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989, hal. 58-59

seks dan sebagainya. Al-hayat berbeda dengan al-ruh, sebab ia ada sejak adanya sel kelamin, sedang al-ruh menyatu dengan tubuh manusia setelah embrio berusia empat bulan dalam kandungan. Ruh bersifat substansi (*jauhar*) yang hanya dimiliki manusia, sedang nyawa merupakan sesuatu yang baru ('aradh) yang juga dimiliki oleh hewan.

Jasad manusia memiliki natur tersendiri. Al-Farabi menyatakan bahwa komponen ini dari alam ciptaan yang memiliki bentuk, rupa, berkualitas, berkadar, bergerak, dan diam, serta berjasad yang terdiri dari beberapa organ. Begitu juga al-Ghazali memberikan sifat komponen ini dapat bergerak, memiliki rasa, berwatak gelap dan kasar, dan tidak berbeda dengan benda-benda lain. Sementara Ibnu Rusyd berpendapat bahwa komponen jasad merupakan komponen materi.¹⁷ Adapun ciri-ciri jasmani yaitu:

1. Bersifat materi yang tercipta karena adanya proses (tahap).
2. Adanya bentuk berupa kadar dan bisa disifati.
3. Ekstetensinnya menjadi wadah roh.
4. Terikat oleh ruang dan waktu.
5. Hanya mampu menangkap yang kongkret bukan yang abstrak.
6. Substansinya temporer dan hancur setelah mati

Pada level alam materi (dimensi jismiyyah) perilaku manusia dikendalikan oleh alam 'tidak sadar' karena dorongan yang muncul bersifat alamiah (naluri-biologis), sehingga tidak membutuhkan koordinasi dengan 'aql dan qalb. Ini adalah level terendah karena pada tahapan ini nilai kualitas manusia tidak fungsional.

Terkait substansi jasmani manusia Allah swt berfirman:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ

Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah. QS. As-Sajdah [32]: 7

b. Substansi Ruhani

Terkait Substansi Ruhani, Allah swt berfirman dalam surah as-Sajadah [32]: 9

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

¹⁷ Abdul Mujib, Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam...*, hal. 41.

Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati;(tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah telah meniupkan ruh-Nya kepada gumpalan tanah liat kering sehingga menjadi Adam as. Allah juga meniupkan ruh-Nya ke dalam setiap janin manusia, sehingga manusia menjadi manusia yang mempunyai pendengaran, penglihatan dan akal. Berdasarkan pemahaman ini, sebagian orang memandang bahwa dalam tabiat manusia terdapat bagian yang bersifat ruhani. Dan tidak ada siapapun yang dengan jelas mengetahuinya.¹⁸

Ruh merupakan substansi psikis manusia yang menjadi esensi kehidupannya. Sebagian ahli menyebut ruh sebagai badan halus (*jism lathif*), ada yang substansi sederhana (*jauhar basith*), dan ada juga substansi ruhani (*jauhar ruhani*). Ruh yang menjadi pembeda antara esensi manusia dengan esensi makhluk lain. Ruh berbeda dengan spirit dalam terminologi psikologi, sebab term ruh memiliki arti jauhar (*substance*), sedang spirit lebih bersifat 'aradh (*accident*).

Menurut Al-Farabi, substansi ini berasal dari alam perintah (*alam Kholiq*) yang mempunyai sifat berbeda dengan jasad manusia. Hal ini karena jiwa merupakan roh dari perintah Tuhan walaupun tidak menyamai Dzat-Nya.¹⁹

Ruh merupakan substansi yang memiliki natur tersendiri. Menurut Ibnu Sina, ruh adalah kesempurnaan awal jism alam manusia yang tinggi yang memiliki kehidupan dengan daya. Sedang menurut al-Farabi, ruh berasal dari alam perintah (*amar*) yang mempunyai sifat berbeda dengan jasad. Hal itu dikarenakan ia dari Allah, kendatipun ia tidak sama dengan zat-Nya. Sedang menurut al-Ghazali, ruh ini merupakan *lathifah* (sesuatu yang halus) yang bersifat ruhani. Ia dapat berpikir, mengingat, mengetahui dan sebagainya. Ia juga sebagai penggerak keberadaan jasad manusia. Sifanya ghaib. Sedangkan Ibnu Rusyd memandang ruh sebagai citra kesempurnaan awal bagi jasad alami yang organik. Kesempurnaan itu karena ruh dapat dibedakan dengan kesempurnaan yang lain yang merupakan pelengkap dirinya, seperti yang terdapat pada berbagai perbuatan. Sedangkan

¹⁸ Rudi Ahmad Suryadi, *Dimensi-dimensi Manusia*, ...hal. 49

¹⁹ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, ... hal. 58-59

disebut organik karena ruh merupakan jasad yang terdiri dari organ-organ.²⁰

Lebih lanjut Al-Ghazali membagi ruh dalam dua pengertian. Pertama, ruh yang bersifat jasmani yang merupakan bagian dari tubuh manusia, yaitu zat yang amat halus yang bersumber dari relung hati (jantung), yang menjadi pusat semua urat (pembuluh darah), yang mampu menjadikan manusia hidup dan bergerak, serta merasakan ber-bagai rasa. Ruh ini dapat diibaratkan sebuah lampu yang mampu menerangi setiap sudut ruangan (organ tubuh). Ruh sering pula diistilahkan dengan nafs (nyawa). Kedua, ruh yang bersifat rohani yang merupakan bagian dari rohani manusia yang sifatnya halus dan gaib. Ruh ini memberikan kemampuan kepada manusia untuk mengenal diri-nya sendiri, mengenal Tuhannya, dan memperoleh serta menguasai ilmu yang bermacam-macam. Ruh pula yang menyebabkan manusia berperikemanusiaan dan berakhlak sehingga memjadikannya berbeda dengan binatang.²¹

Al-Jauzi, dan Ar-Razy berpendapat bahwa ruh adalah suatu jisim (benda) yang sifatnya sangat halus dan tidak dapat diraba. Ruh merupakan jisim nurani yang tinggi dan ringan, hidup dan selalu bergerak menembus dan menjalar ke dalam setiap anggota tubuh bagaikan menjalarnya air dalam bunga mawar. Jisim tersebut berjalan dan memberi bekas-bekas seperti gerak, merasa, dan berkehendak. Jika anggota tubuh tersebut sakit dan rusak, serta tidak mampu lagi menerima bekas-bekas itu, maka ruh akan bercerai dengan tubuh dan pergi ke alam arwah.²²

Sedangkan menurut Arifin, keberadaan ruh pada diri manusia dapat menyebabkan tumbuh dan berkembangnya daging, tulang, darah, kulit, dan bulu, ruh pula yang menyebabkan tubuh manusia dapat bergerak, berketurunan, dan berkembangbiak. Disamping itu ruh pula yang membuat manusia dapat melihat, mendengar, merasa, berpikir, berkesadaran, dan berpengertian.²³

c. Substansi Nafsani

²⁰Muslim Afandi, *Al-Qur'an dan Psikologi* dalam Jurnal Medina-Te, Vol. 18 Nomor 1, Juni 2018, hal. 79

²¹ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, diterjemahkan oleh Ismail Yakub, Jakarta: CV. Faizan, 1984, hal. 123.

²²Al-Jauzi, *Ruh*, diterjemahkan oleh Syed Ahmad Semait. Singapore: Pustaka Nasional Ltd, 1991, hal. 1.

²³ B. Arifin, *Hidup Sesudah Mati*, Jakarta: PT. Kinta, 1994, h. 45.

Substansi Nafsani ini merupakan unsur penghubung antara jasmani dan ruhani, karena itu ia dapat bersifat dan berkecenderungan seperti jasmani (*ilham fujur*), tetapi disisi lain ia juga memiliki kecenderungan dan sifat seperti halnya ruhani (*ilham taqwa*). Keduanya memiliki tarikan yang sama kuat.

Pada substansi *nafs* ini, komponen jasad dan ruh bergabung. Setiap komponen yang ada memiliki daya-daya laten yang dapat menggerakkan tingkah laku manusia. Aktualisasi nafs membentuk kepribadian, yang perkembangannya dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal.²⁴

Struktur nafsani merupakan struktur psikofisik dari kepribadian manusia, struktur ini diciptakan untuk mengaktualisasikan semua rencana dan perjanjian Allah Swt. Kepada manusia di alam arwah. Aktualisasi itu berwujud tingkah laku atau kepribadian. Struktur nafsani tidak sama dengan struktur jiwa sebagaimana yang dipahami dalam Psikologi Barat. Ia merupakan paduan integral antara struktur jasmani dan struktur rohani. Aktifitas psikis tanpa fisik merupakan sesuatu yang gaib, sedang aktifitas fisik tanpa psikis merupakan mesin atau robot. Kepribadian manusia yang terstruktur dari nafsani bukanlah seperti kepribadian malaikat dan hewan yang diprogram secara deterministik. Ia mampu berubah dan dapat menyusun drama kehidupannya sendiri. Kehidupan seperti itu akan terwujud apabila terjadi interaksi aktif antara aspek fisik dan psikis dari struktur nafsani.²⁵ Dan substansi nafsani ini memiliki beberapa karakter, yaitu:

- a. Adanya di alam jasad dan rohani terkadang tercipta dengan proses bisa juga tidak
- b. Antara berbentuk atau tidak
- c. Memiliki energy rohaniyah dan jismiyyah
- d. Ekstistensi energy nafsani tergantung ibadah dan gizi (makanan)
- e. Ekstistensi realisasi atau aktualisasi diri
- f. Antara terikat atau tidak oleh ruang dan waktu
- g. Dapat menangkap antara yang konkret dan abstrak

²⁴ Sayyed Hossein Nasr. 1972. *Sufism and the Integration of Man* dalam C. malik (Ed.). *God and Man in Contemporary Islamic Thought*. Beirut: American University of Beirut, Centennial Publication, hal. 18, Lihat Juga Septi Gumiandari, *Kepribadian Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam (Telaah Kritis atas Psikologi Kepribadian Modern)* dalam *Jurnal Holistik* Vol 12 Nomor 01, Juni 2011/1433 H. hal. 281

²⁵ Muslim Afandi, *Al-Qur'an dan Psikologi* dalam *Jurnal Medina-Te*, Vol. 18 Nomor 1, Juni 2018, hal. 80

Substansi nafsani memiliki tiga daya yaitu kalbu atau fitrah ilahiyah, akal atau fitrah insaniyah dan nafsu atau fitrah hayawaniah. Dan kepribadian pada dasarnya merupakan perpaduan antara ketiga daya tersebut, hanya saja biasanya ada salah satu diantaranya yang mendominasi yang lain.²⁶

1. Kalbu

Kalbu (*Al-Qalb*) merupakan salah satu daya Nafsani. Para ahli berbeda pendapat dalam menentukan maknanya. Sebagian ada yang mengasumsikan sebagai materi organik (*Al-Adhum Al-Mâddy*) sedangkan sebagian yang lain menyebut sebagai sistem kognisi (*Jihaz ma'rifiy*) yang berdaya emosi (*As-Syu'ur*). Dalam psikologi kontemporer, kata kalbu kata kalbu umumnya digunakan untuk makna *as-Syu'ur* (emosi) yaitu perasaan yang diketahui dan di dasari.

Secara bahasa asal kata "*Qalb*" bermakna membalikkan memalingkan atau menjadikan yang di atas ke bawah ke luar. *Qalb* dalam bentuk masdar atau kata benda mengandung arti lubuk hati, akal, kekuatan, semangat dan keberanian.

Pengertian *Qalb* disini arti *rohaniyah* dan ia tidak dapat dilihat dengan mata kepala kecuali dengan penglihatan batiniah (*mukasyafah*). Ia merupakan tempat menerima perasaan kasih sayang, pengajaran, pengetahuan, berita, kekuatan, keimanan, keIslaman, keihsanan, dan ketauhidan.

Terkait dengan dimensi ini, Al-Ghazali membagi pengertian *Qalb* menjadi dua; yaitu *Qalb* yang bersifat jasmani dan *Qalb* yang bersifat ruhani. *Qalb* jasmani adalah salah satu organ yang terdapat di dalam tubuh manusia berupa segumpal daging yang berbentuk seperti buah sanubar (*sanubari*) atau seperti jantung pisang yang terletak di dalam dada sebelah kiri. Kalbu ini lazimnya disebut jantung. Sedangkan kalbu ruhani adalah sesuatu yang bersifat halus (*lathif*), rabbani dan ruhani yang berhubungan dengan kalbu jasmani. Bagian ini merupakan esensi manusia. Penting untuk dicatat bahwa *qalb* adalah komponen sentral manusia. Sedemikian pentingnya dan sentralnya peranan

²⁶ Abdul Mujib, dan Yusuf Mudzakir, *Nuansa Nuansa Psikologi Islam...*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2001, hal. 59

kalbu bagi manusia, ia di anggap sebagai penentu baik buruk manusia.²⁷

Menurut Quraish Shihab, kata *qalb* terambil dari akar kata yang bermakna membalik karena sering kali ia berbolak-balik, sekali senang sekali susah, sekali setuju dan sekali menolak. *Qalb* amat berpotensi untuk tidak konsisten. Al-Qur'an pun menggambarkan demikian, ada yang baik, ada pula sebaliknya.²⁸ Ia adalah wadah dari pengajaran, kasih sayang (rasa santun), takut, dan keimanan. *Qalb* hanya menampung hal-hal yang disadari oleh pemiliknya. Ini merupakan salah satu perbedaan antara *qalb* dan *nafs*.²⁹ *Qalb* memiliki daya *syu'ur* (daya merasa yang mampu menangkap pengetahuan menyangkut hal-hal yang teliti, tersembunyi lagi halus). Sehingga, membersihkan kalbu adalah salah satu cara untuk memperoleh pengetahuan. Sebagaimana ia juga merupakan wadah perasaan dan emosi, seperti marah, senang, benci, iman, ragu, tenang, gelisah, dan sebagainya.³⁰

Al-Qalb termasuk rahasia manusia, yang merupakan anugrah Allah SWT yang paling mulia. Hal ini karena dengan *qalb* ini, manusia mampu beraktifitas sesuai dengan hal-hal yang diperintahkan oleh Allah. *Qalb* berperan sebagai sentral kebaikan dan kejahatan manusia, walaupun pada hakikatnya cenderung pada kebaikan.³¹

Kalbu secara psikologis memiliki daya-daya emosi (*al-infi'aliy*), yang menimbulkan daya rasa (*as-syu'ur*). Sementara Al-Thabathabai menyebut dalam tafsirnya bahwa fungsi kalbu selain berdaya emosi juga berdaya kognisi. Hal itu menunjukkan bahwa kalbu memiliki dua daya, yaitu daya kognisi dan daya emosi. Daya emosi kalbu lebih banyak diungkap daripada daya kognisinya, sehingga para ahli sering menganggap kalbu sebagai aspek nafsiyah yang berdaya emosi. Apabila terpaksa menyebut kalbu sebagai daya kognisi, itupun hanya dibatasi pada kognisi yang diperoleh melalui pendekatan cita rasa (*dzawq*) bukan pendekatan nalar.³²

²⁷ Al-Ghâzalî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn...*, hal. 3.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ...hal.288.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ...hal.289.

³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh*, Vol. 1, ...hal. 123

³¹ Abd Aziz, *Filsafat Pendidikan Islam...*, hal 36

³² Amin an-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf...*, hal. 61

Kata hati (*al-qalb*) di dalam al-Qur'an terdapat 168 ayat. Dari ayat-ayat tersebut dapat dilihat bahwa hati memiliki satu peranan di dalam jiwa manusia. Hati amat berpotensi untuk tidak konsisten. al-Qur'an pun menggambarkan demikian, ada yang baik dan ada pula sebaliknya. Berikut diantara ayat yang menggambarkan keadaan dan sifat-sifat hati;

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ
السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur. (Q.S. An-Nahl; 78)

Dalam tafsir Jalalain, As-Suyuti menjelaskan bahwa makna *al-afidah* pada ayat diatas yaitu *al-qulub* (hati).³³ Sedangkan Ibnu Katsir mengatakan bahwa makna *al-afidah* pada ayat di atas adalah hati, yaitu akal yang berpusat di kalbu, demikianlah menurut pendapat yang sah.³⁴

Menurut Kandar M. Yusuf, ilmu pengetahuan itu tumbuh dan berkembang dalam diri manusia melalui pengalaman empiris, rasional, dan ilham yang masuk melalui indera, baik dzahir, batin, maupun kalbu.³⁵

Berkaitan dengan ayat di atas Akhmad Alim menjelaskan bahwa kondisi orang beriman, dimana fitrahnya teguh atas tauhid, maka dari itu Allah melapangkan dadanya untuk menerima Islam. Di tegaskan pula oleh Ibn Abbas bahwa tauhid akan selalu membawa pelakunya pada kelapangan. Hal yang sama ditegaskan pula Ibnu Katsir bahwa tauhid akan menyinari hati pelakunya sehingga lapang, menuntun jalannya, membimbingnya pada kebenaran. Ibn Mas'ud menambahkan dengan hadits Nabi bahwa yang dimaksud kelapangan di sini adalah cahaya yang dipancarkan oleh Allah ke dalam dada, sehingga membuat dada tersebut menjadi lapang.

³³ Imamain Jalalain, *Tafsir Jalalain*, Riyad: Darussalam, 1422 H/2002 M, hal. 284.

³⁴ Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, *Kemudahan Dari Allah Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*, hal.1050.

³⁵ Kandar M. Yusuf, *Tafsir Tarbawi (pesan-pesan Al-Qur'an Tentang Pendidikan)*, Jakarta: Amzah, 2013, hal. 29.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa makna *shadr* di dalam ayat ke 125 surat al-An'am adalah hati yang dibuka oleh Allah, sehingga bisa menerima cahaya atau petunjuk dari Allah, bukan dada dalam arti yang sebenarnya (fisik). Berdasarkan penjelasan di atas penulis menyimpulkan bahwa *qalb* adalah sebuah rasa yang ada di dalam diri manusia. Kalbu terkadang juga di sebut *shadr* atau *fuad* yang bermakna tempat segala perasaan batin dan menyimpan perasaan-perasaan yang berkaitan dengan emosi dan akal. Dari kalbu dapat menimbulkan macam-macam perbuatan, dan ia juga dapat menilai sesuatu baik atau buruk. Dan ketika mengaktualkan potensi kalbu tidak selamanya menjadi tingkah laku yang baik. Baik-buruknya sangat tergantung pada pilihan manusia sendiri. Sabda Nabi SAW:

إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ
الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (رواه البخاري عن نعمان ابن بشير)³⁶

Sesungguhnya di dalam tubuh terdapat segumpal daging, apabila ia baik maka semua tubuh menjadi baik, tetapi apabila ia rusak maka semua tubuh menjadi rusak pula. Ingatlah bahwa ia adalah kalbu” (HR. Al-Bukhari dari Nu'man ibn Basyir).

2. Akal

Secara etimologi 'aql memiliki arti mengikat (*ribath*), menahan (*imsâk*), melarang (*nahy*) dan mencegah (*man'u*).³⁷

Berdasarkan makna bahasa ini, Mujib berpendapat bahwa yang disebut orang yang berakal (*al-'aqil*) adalah orang yang mampu menahan dan mengikat dorongan-dorongan nafsunya, jika nafsunya terikat maka jiwa rasionalitasnya mampu bereksistensi sehingga manusia dapat menghindari perbuatan buruk atau jahat.³⁸

Dimensi akal ini berkedudukan di otak dan berfungsi untuk *berpikir*. akal memiliki cahaya nurani yang

³⁶Abi Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhâri: Kitab al-Imân; bab fadhli man istabra a li dînihi*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 2002, hal. 23

³⁷Rasyidi, & H. Cawidu, *Islam Untuk Disiplin Ilmu Filsafat*, Jakarta: CV. Kuning Mas, 1984, hal.15.

³⁸Mujib, *Fitrah & Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Psikologis*, Jakarta: Darul Falah, 1999. hal. 65

dipersiapkan untuk mampu memperoleh pengetahuan serta kognisi yang bersifat rasional dan dapat menentukan eksistensi manusia. Akal mampu memperoleh pengetahuan melalui daya argumentatif dan juga menunjukkan substansi berpikir, aku-nya pribadi, mampu berpendapat, mampu memahami, menggambarkan, menghafal, menemukan dan mengucapkan sesuatu. Karena itulah maka sifat akal adalah kemanusiaan (insaniyah), sehingga ia disebut juga fitrah insaniyah. Secara psikologis akal memiliki fungsi kognisi (daya cipta).³⁹

Sebagaimana Plato, Al-Zuhailly berpendapat bahwa jiwa rasional itu bertempat di kepala sehingga yang berfikir adalah akal bukan kalbu. Antara akal dan kalbu sama sama memperoleh daya kognisi tetapi cara dan hasilnya berbeda. Akal mampu mencapai pengetahuan rasional tetapi tidak yang supra rasional, sehingga ia mampu mencapai kebenaran tetapi tidak mampu merasakan hakekatnya.⁴⁰

Akal merupakan bagian dari fitrah nafsani manusia yang memiliki dua makna :

- a. Akal jasmani, yaitu salah satu organ tubuh yang terletak di kepala yang biasanya disebut juga dengan otak (*al-dimagh*).
- b. Akal ruhani, yaitu cahaya ruhani dan daya nafsani yang dipersiapkan untuk memperoleh pengetahuan dan kognisi (*al-mudrikat*).⁴¹
- c. Menurut Ahmad Rivauzi, akal merupakan aktivitas nafs namun menggunakan otak jasmani. Jika nafs mengindera menggunakan qalbu, maka pandangannya bersifat ruhaniah (rasa dan intuisi), namun jika nafs

³⁹Di dalam Al-Quran akal diungkap hanya dalam bentuk kata kerja dan tidak satu pun diungkap dalam bentuk kata benda. Hal ini menunjukkan bahwa akal bukanlah suatu substansi yang bereksistensi, melainkan aktivitas substansi tertentu: “Maka Apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami (berakal dengannya) atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? karena Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada”.(QS. Al-Hajji, 15:46). Adapun yang dimaksud kalbu di dalam ayat tersebut adalah akal itu sendiri. Pendapat ini senada dengan pendapat Plato. Bagi Plato, jiwa rasional itu bertempat di kepala (otak) manusia, sehingga yang berpikir adalah akal dan bukan kalbu. Lihat Usman Najati, *al-Qur'an dan Psikologi*. Jakarta: Aras Pustaka, 2001, hal 180.

⁴⁰ Abdul Mujib, *Nuansa Nuansa Psikologi Islami*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2001,hal. 55

⁴¹ Abdul Mujib, *Fitrah dan Kepribadian Islam*,...hal:64-65

mengindra melalui akal, maka pengindraannya bersifat jasmaniyah yaitu melalui media otak yang karakteristiknya adalah logika rasional. Dengan demikian, maksud ayat di atas lebih ditujukan kepada qalbu dalam pengertian tempat yang mampu menyerap cahaya iman dan nur Ilahi, dituntut untuk memfungsikan indrawi jasmani otak untuk melakukan proses *ta'addul* yang logis serta rasional.⁴²

Menurut al-Ghazali sebagaimana dikutip Ahmad Rivauzi ada beberapa bentuk aktivitas akal (*al-af'al al-'aqliyyah*) yaitu⁴³:

- a. *An-nazhar* (sight atau vision); secara bahasa berarti melihat, mempertimbangkan, memperhatikan, mengawasi dan menyidik dengan pikiran. Al-nazhar lazimnya menggunakan alat bantu indra mata.
- b. *Al-Tadabbur*; daya akal yang memperhatikan sesuatu secara seksama dan teratur, yang mengikuti logika sebab akibat.
- c. *Al-Ta'ammul* (contemplation); daya akal yang mampu merenungkan sesuatu yang abstrak.
- d. *Al-Istibshar* (insight); daya akal yang mencapai wawasan dan pengertian yang mendalam.
- e. *Al-I'tibar*; daya akal yang mampu mengaitkan suatu peristiwa dengan sesuatu tanda-tanda (al-'alamah).
- f. *Al-Tafkir* (thinking);berpikir yang meliputi kegiatan-kegiatan: *Al-hifzh*; menghafal *Al-fahm*; memahami *Al-dhihn*; mencerna secara logika *Al-ta'rif*; mendefinisikan *Al-tafsir*; menjelaskan
- g. *Al-Tadakkur*; mengingat, mengembalikan memori yang lazimnya melalui meditasi

Menurut Ma'an Ziyadat *'aqal* berbeda dengan tabiat (*al-thab'u*) dan *qalbu*. *'Aqal* mampu memperoleh pengetahuan melalui daya nalar (*al-nazhar*), sedangkan tabi'at memperoleh pengetahuan melalui daya naluri atau daya alamiah (*al-dharuriyyah*). *Aqal* memperoleh pengetahuan melalui daya argumentatif (*al-istidlaliyyah*),

⁴² Ahmad Rivauzi, *Wawasan Studi Keislaman; Memahami Universalitas Islam untuk Mendidik Pribadi dan Masyarakat yang Berkarakter Rahmatan li al-'Alamin*, Ciputat: Sakata Cendikia, 2015, hal. 34

⁴³ Ahmad Rivauzi, *Wawasan Studi Keislaman; Memahami Universalitas Islam untuk Mendidik Pribadi dan Masyarakat yang Berkarakter Rahmatan li al-'Alamin, ...hal. 35*

sedang qalbu memperoleh pengetahuan melalui cita rasa (*dzawqiyyah*) dan intuisi (*al-hadsiyyah*).⁴⁴

3. Nafsu

Nafsu adalah kecenderungan tabiat kepada sesuatu yang dirasa cocok. Kecenderungan ini merupakan satu bentuk ciptaan yang ada dalam diri manusia, sebagai urgensi kelangsungan hidupnya. Nafsu mendorong manusia kepada sesuatu yang dikehendaknya baik itu kebaikan maupun keburukan.⁴⁵

Nafsu adalah daya nafsani yang memiliki dua kekuatan, yaitu kekuatan *al-ghadhabiyah* dan *al-syahwaniyah*.⁴⁶ *Al-Ghadhabiyah* adalah suatu daya yang berpotensi untuk menghindari diri dari segala yang membahayakan. *Ghadhab* dalam terminologi Psikoanalisa disebut dengan defense (pertahanan, pembelaan, dan penjagaan), yaitu tingkah laku yang berusaha membelah atau melindungi ego terhadap kesalahan, kecemasan, dan rasa malu; perbuatan untuk melindungi diri sendiri; dan memanfaatkan dan merasionalisasikan perbuatannya sendiri. *As-syahwat* (*al-syahwaniyah*) adalah suatu daya yang berpotensi untuk menginduksi disebut dengan *appatite*, yaitu suatu hasrat (keinginan, birahi, hawa nafsu), motif atau impuls berdasarkan perubahan keadaan fisiologi.

Sementara itu, para ahli tasawwuf mengungkapkan bahwa, makna pertama nafsu merupakan cakupan makna dari kekuatan amarah dan syahwat (nafsu birahi) dalam diri manusia. Nafsu merupakan dasar cakupan sifat-sifat tercela. Makna kedua, bahwa nafsu adalah perasaan halus (*lathifah*). Ia adalah hakikat manusia. Ia adalah Jiwa manusia dan hakikatnya.⁴⁷

Dalam konsepnya, secara psikologi, nafs ini berkedudukan di perut dan alat kelamin dalam berbentuk syahwah (menginduksi yang menyenangkan) dan ghadlab

⁴⁴ Ma'an Ziyadah, *al-Mawsu'ah al-falsafah al-'Arabiyyah*, Arab: Inmâ' al-'Arab, 1986, hal. 596. Lihat juga Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam*. Jakarta : PT Rajagrafindo Persada, 2006, hal. 103

⁴⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Taman Orang-Orang Jatuh Cinta dan Yang Memendam Rindu*, Jakarta: Darul Falah, 1424 H, hal. 436.

⁴⁶ Abdul Mujib. *Nuansa-nuansa Psikiologi Islami*...hal.56.

⁴⁷ Sa'id Hawa, *Jalan Ruhani*, Bandung: Mizan, 2001, hal.46.

(menghindar dari yang merugikan), berdaya konasi karsa, mengikuti natur jasad, potensinya bersifat indrawi, berkedudukan pada alam bawah atau prasadar manusia, apabila An-nafs al-ammārah bekerja dengan prinsip kebinatangan untuk mengejar kenikmatan, agresif seperti pada binatang buas maupun jinak. Apabila dimensi ini tidak terkendali maka akan timbul kepribadian binatang yang mengumbar nafsu baik itu dorongan birahi maupun dorongan lainnya sehingga menimbulkan sifat ketamakan, keserakahan, dan sebagainya.⁴⁸

Nafsu dalam terminologi psikologi lebih dikenal dengan sebutan konasi (daya karsa/ kemauan). Konasi (kemauan) adalah bereaksi, berbuat, berusaha, berkemauan dan berkehendak.⁴⁹ Aspek konasi kepribadian ditandai dengan tingkah laku yang bertujuan dan implusbuntut berbuat. Nafsu menunjukkan struktur di bawah-sadar dari kepribadian manusia. Apabila manusia mengumbar dominasi nafsunya maka kepribadiannya tidak akan mampu berekstensi, baik di dunia apalagi di akhirat. Manusia model ini memiliki kedudukan sama dengan binatang bahkan lebih hina sebagaimana firman Allah (QS. Al-A'raf: 179).

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ط لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا
وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ؕ أُولَئِكَ كَآلٌ لِّلنَّعَامِ
بَلْ هُمْ أَضَلُّ ؕ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ؕ

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.

Dari berbagai makna nafsu di atas, dapat dipahami bahwa nafsu pada dasarnya merupakan salah satu fitrah yang

⁴⁸ Muliya Rahayu, *Konsep Fitrah Manusia Dalam Al-Qur'an Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Anak Usia Dini*, dalam Jurnal Pusaka (2016) Vol. 7, hal: 1-12

⁴⁹ Abdul Mujib & Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam, ...*hal. 48-56.

diciptakan Allah dalam diri manusia yang bersifat halus yang dapat dijadikan sumber dorongan dan kelangsungan hidup manusia. Namun, sewaktu-waktu nafsu juga dapat berubah dari dorongan yang baik yang bersifat positif menjadi dorongan yang mengarah pada sifat-sifat tercela (negatif).

Jadi, manusia merupakan rangkaian utuh antara komponen jasmani dan komponen rohani. Komponen jasmani berasal dari tanah⁵⁰ dan komponen rohani ditiupkan oleh Allah.⁵¹

Dengan kata lain, manusia adalah satu kesatuan dari mekanisme biologis, yang dapat dinyatakan berpusat pada jantung (sebagai pusat kehidupan) dan mekanisme kejiwaan yang berpusat pada (sebagai lambang berpikir, merasa dan bersikap).⁵²

3. Manusia dalam Perspektif Al-Quran

Al-Qur'an mempunyai pandangan yang khas mengenai manusia lembaran-lembarannya memuat petunjuk Ilahi tentang penciptaan manusia dan hakekat manusia baik tersurat (jelas maknanya) maupun tersirat (perlu penafsiran). Manusia, salah satu dari sekian permasalahan yang dibahas dalam Al-Qur'an yang acap kali menjadi bahan kajian yang sering dinilai secara spekulatif, yang didasarkan pada pandangan yang sangat subjektif dan tidak disandarkan pada pegangan yang benar-benar bisa dipercaya.⁵³

Manusia telah berupaya memahami dirinya selama beribu-ribu tahun, tetapi gambaran yang pasti dan meyakinkan tentang dirinya, tidak mampu diperolehnya dengan mengandalkan daya nalar semata. Oleh karena itu, mereka memerlukan pengetahuan dari pihak lain yang dapat yang mengkaji dirinya secara utuh, yaitu mengarah kepada kitab suci (Al-Quran).

Manusia mengungguli makhluk-mahluk lain ciptaan Allah, kedudukannyaselaku khalifah Allah dimuka bumi melahirkan bentuk hubungan antara manusia, alam dan hewan yang bersifat penguasaan, pengaturan dan penempatan oleh dan untuk manusia, keunggulan manusia tersebut terletak dalam wujud kejadiannya sebagai makhluk yang diciptakan dalam bentuk sebaik-baiknya makhluk (*Ahsana at-taqwîm*) baik dalam keindahan, kesempurnaan bentuk tubuhnya,

⁵⁰ Q.S. al-Sajdah [32]:7

⁵¹ Q.S. Al-Hijr [15]: 7.

⁵²Tim Depag RI, *Agama Islam*, Jakarta: P3AI-PTU, 1984, hal. 12

⁵³Abdul Rahman Shaleh, Muhib Abdul Wahab, *Psikologi Suatu Pengantar Ilmu PerspektifIslam*, Jakarta: Prenada Media, 2004, hal. 49

maupun dalam kemampuan memaknainya, baik intelektual maupun spiritual.⁵⁴

Di samping itu, ada unsur lain yang membuat dirinya dapat mengatasi pengaruh dunia sekitar serta problem dirinya yaitu unsur jasmani dan rohani. Kedua unsur ini sebenarnya sudah tampak pada berbagai makhluk lain yang diberi nama jiwa, atau soul, anima dan psyche. Tetapi pada kedua unsur itu manusia dianugerahi nilai lebih, hingga kualitasnya berada di atas kemampuan yang dimiliki makhluk-makhluk lain. Dengan bekal istimewa ini, manusia mampu menopang keselamatan, keamanan, kesejahteraan dan kualitas hidupnya selain itu juga manusia merupakan makhluk ber peradaban yang mampu membuat sejarah generasinya.⁵⁵

Banyak sekali ayat-ayat al-Quran yang memberi gambaran konkrit tentang manusia. Al-Quran memberikan sebutan manusia dalam tiga kata yaitu *al-basyar*, *an-nas*, dan *al-ins* atau al-insan, ketiga kata ini lazim diartikan sebagai manusia. Namun, jika ditinjau dari segi bahasa serta penjelasan al-Qur'an itu sendiri, ketiga kata tersebut satu sama lain berbeda maknanya.

a. Kata Al- Basyar

Kata *basyar* merupakan bentuk *isim jamak* yang digunakan untuk menyebut semua makhluk, pria dan wanita, sendirian atau banyak.⁵⁶ Kata *basyar* berarti permukaan kulit kepala, wajah dan tubuh yang jadi tempat tumbuhnya rambut. Pemakaian kata *basyar* dalam Al-Qur'an menunjukkan pengertian, bahwa yang dimaksud adalah anak turun Nabi Adam yang biasa makan dan berjalan di pasar-pasar dan tempat lainnya yang banyak dikunjungi orang. Di situlah mereka biasa saling bertemu atas dasar persamaan kebutuhan

Penamaan manusia dengan kata Al-Basyar dinyatakan dalam al-qur'an sebanyak 27 kali.⁶ Kata *basyar* secara etimologis berasal dari kata (*ba'*, *syin*, dan *ra'*) yang berarti sesuatu yang tampak baik dan indah, bergembira, menggemirakan, memperhatikan atau mengurus suatu. Menurut M. Quraish Shihab, kata *basyar* diambil dari akar kata yang pada umumnya

⁵⁴ Djohan Effendi, *Tasawuf Al-Qur'an tentang Perkembangan Jiwa Manusia*, Jurnal Ulumul Qur'an, No. 8, Vol. 2, 1991, hal. 4

⁵⁵ H. Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001, hal. 12 -13.

⁵⁶ Atabik Ali, A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996: hal. 250. Lihat juga Luwis Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wal-A'lam*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986, hal. 40.

berarti menampakkan sesuatu dengan baik dan indah. Dari kata yang sama lahir kata *basyarah* yang berarti kulit. Manusia dinamakan basyarah karena kulitnya tampak jelas dan berbeda dengan kulit binatang lainnya.⁵⁷

Kata *basyar* dapat juga diartikan sebagai makhluk biologis. Tegasnya memberi pengertian kepada sifat biologis manusia, seperti makan, minum, hubungan seksual dan lain-lain.⁵⁸ Sebagaimana dalam QS. Yusuf [12]:31 yaitu :

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِنًا وَءَاتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾

Maka tatkala wanita itu (Zulaikha) mendengar cercaan mereka, diundangnyalah wanita-wanita itu dan disediakannya bagi mereka tempat duduk, dan diberikannya kepada masing-masing mereka sebuah pisau (untuk memotong jamuan), kemudian dia berkata (kepada Yusuf): "Keluarlah (nampakkanlah dirimu) kepada mereka". Maka tatkala wanita-wanita itu melihatnya, mereka kagum kepada (keelokan rupa)nya, dan mereka melukai (jari) tangannya dan berkata: "Maha sempurna Allah, ini bukanlah manusia. Sesungguhnya ini tidak lain hanyalah malaikat yang mulia" (QS. Yusuf : 31)

Ayat ini menceritakan wanita-wanita pembesar Mesir yang didukung Zulaikha dalam sutau pertemuan yang takjub ketika melihat ketampanan Yusuf as. Konteks ayat ini tidak memandang Yusuf as. Dari segi moralitas atau intelektualitasnya, melainkan pada keperawakannya yang tampan dan berpenampilan mempesona yang tidak lain adalah masalah biologis. Pada ayat lain disebutkan juga manusia dengan kata *basyar* dalam konteks sebagai makhluk biologis yaitu pada ayat yang menceritakan jawaban Maryam (perawan) kepada malaikat yang datang padanya membawa pesan Tuhan bahwa ia akan dikaruniai seorang anak:

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan al Qur'an*, Cet. ke-VII, Bandung: Penerbit Mizan, 1998, hal. 279.

⁵⁸ Rif'at Syauqi Nawawi, *Konsep Manusia Menurut al-Qur'an dalam Metodologi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 5.

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿١٧﴾

Maryam berkata: "Ya Tuhanku, betapa mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-lakipun". Allah berfirman (dengan perantaraan Jibril): "Demikianlah Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Apabila Allah berkehendak menetapkan sesuatu, maka Allah hanya cukup berkata kepadanya: "Jadilah", lalu jadilah dia.

Di dalam ayat tersebut Maryam mengungkapkan keheranannya akan mendapatkan keturunan. Maryam berkata demikian sebab dia tahu bahwa yang dapat menyentuh (hubungan seksual) itu hanya manusia dalam arti makhluk biologis, dan anak adalah buah dari hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan. Logika Maryam tidak dapat menerima hal tersebut, bagaimana mungkin dia akan punya anak padahal dia tidak pernah berhubungan dengan laki-laki.

Dari sisi yang lain, penggunaan kata *basyar* di dalam Al Qur'an mengisyaratkan bahwa proses kejadian manusia sebagai *basyar*, melalui tahapan-tahapan tertentu sehingga mencapai kedewasaan. Sebagaimana firman Allah dalam surat Ar-Rum/30:20

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak. (QS. Ar Rum [30]: 20)

Bertebaran di sini bisa diartikan berkembang biak akibat hubungan seks atau bertebaran mencari rezeki. Kedua hal ini tidak dilakukan oleh manusia kecuali oleh orang yang telah memiliki kedewasaan dan tanggung jawab.⁵⁹

Manusia dalam pengertian *basyar* ini banyak juga dijelaskan dalam al-Qur'an, diantaranya dalam surah Ibrahim ayat 10, surah Hud ayat 26, surah al-Mu'minun ayat 24 dan 33, surah asy-syu'ara ayat 154, surah Yasin ayat 15, dan surah al-isra' ayat 93.⁶⁰

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa manusia dengan menggunakan kata *basyar*, merupakan makhluk fisik atau biologis yang butuh makan, minum, berhubungan sek, serta

⁵⁹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 368

⁶⁰ Muhammad Fu'ad 'Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh...*, 155.

bersosialisasi dengan sesamanya. Aspek fisik itu yang menjadikan pengertian *basyar* mencakup anak keturunan adam secara keseluruhan. *Al-Basyar* mengandung pengertian bahwa manusia mengalami proses reproduksi seksual dan senantiasa berupaya untuk memenuhi semua kebutuhan biologisnya, memerlukan ruang dan waktu, serta tunduk terhadap hukum alamiahnya, baik yang berupa *sunnatullah* (sosial kemasyarakatan), maupun takdir Allah (hukum alam). Semuanya itu merupakan konsekuensi logis dari proses pemenuhan kebutuhan tersebut. Untuk itu, Allah swt. memberikan kebebasan dan kekuatan kepada manusia sesuai dengan batas kebebasan dan potensi yang dimilikinya untuk mengelola dan memanfaatkan alam semesta, sebagai salah satu tugas kekhalfahannya di muka bumi.

b. Kata An-Nas

Kata *an-nâs* dinyatakan dalam al-Qur'an sebanyak 241 kali dalam 53 surat. Kata *an-nâs* menunjukkan pada eksistensi manusia sebagai makhluk hidup dan makhluk sosial, secara keseluruhan, tanpa melihat status keimanan atau kekafirannya, atau suatu keterangan yang jelas menunjuk kepada jenis keturunan nabi Adam.⁶¹

Kata *an-nâs* dipakai al-Qur'an untuk menyatakan adanya sekelompok orang atau masyarakat yang mempunyai berbagai kegiatan untuk mengembangkan kehidupannya. Penyebutan manusia dengan kata *an-nâs* lebih menonjolkan bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan dan bersama-sama manusia lainnya.⁶² Sebagaimana dalam al-qur'an Allah berfirman, tepatnya pada surah Al-Hujarat ayat 13:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلٍ
لِّتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ ﴿١٣﴾

“Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu.

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an ...*hal.281.

⁶²Dawam Raharjo, *Pandangan al-Qur'an Tentang Manusia Dalam Pendidikan dan Perspektif al-Qur'an*, Yogyakarta : LPPI, 1999, hal. 53

Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”
(QS. Al-Hujurat [49]: 13)

Jika kita kembali ke asal mula terjadinya manusia yang bermula dari pasangan laki-laki dan wanita (Adam dan Hawa), dan berkembang menjadi masyarakat dengan kata lain adanya pengakuan terhadap spesies di dunia ini, menunjukkan bahwa manusia harus hidup bersaudara dan tidak boleh saling menjatuhkan. Secara sederhana, inilah sebenarnya fungsi manusia dalam konsep *an-nâs*.

Kata *an-nâs* digunakan di dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan bahwa karakteristik manusia senantiasa berada dalam keadaan labil. Meskipun manusia diberikan berbagai potensi untuk mengenal Tuhannya, namun hanya sebagian manusia saja yang mengikuti ajaran Tuhan. Adapun sebagian manusia tidak mempergunakan potensinya untuk mengenal Tuhan, bahkan sebagian manusia mempergunakannya untuk menentang kekuasaan Tuhan. Dengan demikian, manusia dapat dikatakan berdimensi ganda, yaitu sebagai makhluk yang mulia dan dapat juga menjadi makhluk yang tercela.⁶³

c. Kata Al-Insan

Adapun penamaan manusia dengan kata *al-insan* yang berasal dari kata *al-uns* yang bearti jinak, harmonis, dan tampak. Dan pendapat lain mengatakan kata *insan* berasal dari kata *nasiya* yang berarti lupa, atau *nâsa-yanûsu* yang artinya berguncang.⁶⁴

Berdasarkan pemaparan akar kata di atas, al-Insân dapat diartikan sebagai makhluk yang memiliki kemampuan berpikir yang dengannya manusia dapat mengambil pelajaran dari apa yang mereka lihat sehingga ia dapat maju dan berkembang. Ia merupakan makhluk yang berilmu, sehingga dengan ilmunya ia dapat membedakan suatu perkara apakah itu benar atau salah. Ia merupakan makhluk yang pada hakikatnya memiliki adab sehingga ia tidak suka merampas dengan mengambil hak orang lain tanpa meminta izin. Ia merupakan makhluk yang pada hakikatnya ramah dalam pergaulan serta bersahabat dengan lingkungan, namun terkadang ia lupa (*khilaf*) sehingga dengan mudah dipengaruhi Syaithan untuk melaju ke jalan yang salah.

⁶³ Rudi Ahmad Suryadi, *Dimensi-dimensi Manusia Perspektif Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2015, hal.19-20

⁶⁴ Quraish Shihab, *Wawasan Al Qur'an*,...hal.369

Kata *insan* dinyatakan dalam al-Qur'an sebanyak 73 kali dan tersebar dalam 43 surat.⁶⁵ Dan kata *insan* ini, menurut Bint al-Syathi' yang dikutip oleh Quraish Shihab, sering dihadapkan dengan jin/jan yang merupakan makhluk halus yang tidak tampak. Sedang manusia adalah makhluk yang nyata lagi ramah. sebagaimana firman Allah dalam QS. Adz-Dzariyat [51]: 56

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

..Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku..

Kata *al-insân* juga dapat menunjukkan pada proses kejadian manusia, baik proses penciptaan Adam maupun proses penciptaan keturunannya. Kata *al-insân* tidak hanya merujuk kepada dimensi mental, tetapi juga dimensi fisik. Jika ditinjau lebih jauh dan dianalisa secara mendalam, maka penggunaan kata *al-insân* mengandung dua dimensi. Pertama, dimensi tubuh (dengan berbagai unsurnya). Kedua, dimensi spiritual (ditiupnya ruh kepada manusia).⁶⁶

Kedua dimensi tersebut memberikan penegasan bahwa kata *al-insân* mengandung keistimewaan manusia. Sebab, manusia memiliki kelebihan dan keistimewaan, akan tetapi juga memiliki keterbatasan, seperti tergesa-gesa, kikir, sombong, takut, gelisah dan sebagainya. Untuk itu manusia diberikan potensi akal untuk mengembangkan seluruh potensi yang dimilikinya secara optimal, dengan tetap berpedoman kepada ajaran Ilahi agar manusia dapat mewujudkan dirinya sebagai makhluk Allah yang mulia. Jika tidak demikian maka manusia akan terjerumus pada kehinaan, bahkan lebih hina dari pada binatang.⁶⁷

Jalaludin Rahmat memberi penjabaran *al-insân* secara luas pada tiga kategori. Pertama, *al-insân* dihubungkan dengan keistimewaan manusia sebagai khalifah dan pemikul amanah. Kedua, *al-insân* dikaitkan dengan *predisposisi* negatif yang *inheren* dan *laten* pada diri manusia. Ketiga, *al-insân* disebut dalam hubungannya dengan proses penciptaan manusia. Kecuali kategori ketiga, semua konteks *al-insân* menunjuk pada sifat-sifat

⁶⁵ Muhammad Fuad 'Abdul Bâqi, *Mu'jam al-Mufahras li al-Fâdz al-Qur'ân al-Karîm*, ...hal. 93-94

⁶⁶ Heris Hermawan, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Ditjen Pendidikan Islam, 2012, hal.52

⁶⁷ Heris Hermawan, *Filsafat Pendidikan Islam*, ...hal.52

psikologis atau spiritual.⁶⁸ Kategori pertama dapat dipahami melalui tiga penjelasan sebagai berikut :

- a. Manusia dipandang sebagai makhluk unggulan atau puncak penciptaan Tuhan. Keunggulannya terletak pada wujud kejadiannya sebagai makhluk yang diciptakan dengan sebaik-baik penciptaan. Manusia juga disebut sebagai makhluk yang dipilih Tuhan untuk mengemban tugas kekhalifahan di muka bumi.
- b. Manusia adalah satu-satunya makhluk yang dipercaya Tuhan untuk mengemban amanah, suatu beban sekaligus tanggung jawabnya sebagai makhluk yang dipercaya untuk mengelola bumi. Menurut Fazlurrahman, amanah yang dimaksud terkait dengan fungsi kreatif manusia untuk menemukan hukum alam, menguasainya dalam bahasa al-Quran (mengetahui nama-nama semua benda), dan kemudian menggunakannya dengan insiatif moral untuk menciptakan tatanan dunia yang lebih baik.⁶⁹ Sedangkan menurut Thabathaba'I, amanah yang dimaksud sebagai *predisposisi positif (isti'dad)* untuk beriman dan mentaati Allah. Dengan kata lain manusia didisposisikan sebagai pemikul *al-wilayah al-Ilahiyah*.
- c. Merupakan konsekuensi dari tugas berat sebagai khalifah dan pemikul amanah, manusia dibekali dengan akal kreatif yang melahirkan nalar kreatif sehingga manusia memiliki kemampuan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Karena itu berkali-kali kata al-insan dihubungkan dengan perintah melakukan *nadzar* (pengamatan, perenungan, pemikiran, analisa) dalam rangka menunjukkan kualitas pemikiran rasional dan kesadaran khusus yang dimilikinya.

Menurut Quraish Shihab kata *al-insân* digunakan dalam al-Qur'an untuk menunjuk kepada manusia dengan seluruh totalitasnya, jiwa dan raganya. Manusia yang berbeda antara seseorang dengan yang lainnya, akibat perbedaan fisik, mental dan kecerdasannya.⁷⁰

Kata *al-insân* juga digunakan dalam al-Qur'an untuk menunjukkan proses kejadian manusia sesudah dan kejadiannya mengalami proses yang bertahap secara dinamis dan sempurna di dalam di dalam rahim. Sebagaimana firman Allah dalam Surat Al Mukminun [23] : 12-14

⁶⁸Dawam Raharjo, *Pandangan al-Qur'an Tentang Manusia...*, hal.55.

⁶⁹Dawam Raharjo, *Pandangan al-Qur'an Tentang Manusia...*,hal. 57

⁷⁰Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*hal. 369

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ



Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.

Penggunaan kata *al-insân* dalam ayat ini mengandung dua makna, yaitu: *Pertama*, makna proses biologis, yaitu berasal dari saripati tanah melalui makanan yang dimakan manusia sampai pada proses pembuahan. *Kedua*, makna proses psikologis (pendekatan spiritual), yaitu proses ditiupkan ruh-Nya pada diri manusia, berikut berbagai potensi yang dianugerahkan Allah kepada manusia.⁷¹

Makna pertama mengisyaratkan bahwa manusia pada dasarnya merupakan dinamis yang berproses dan tidak lepas dari pengaruh alam serta kebutuhan yang menyangkut dengannya. Keduanya saling mempengaruhi antara satu dengan yang lain. Sedangkan makna kedua mengisyaratkan bahwa, ketika manusia tidak bisa melepaskan diri dari kebutuhan materi dan berupaya untuk memenuhinya, manusia juga dituntut untuk sadar dan tidak melupakan tujuan akhirnya, yaitu kebutuhan immateri (spiritual). Untuk itu manusia diperintahkan untuk senantiasa mengarahkan seluruh aspek amaliahnya pada realitas ketundukan pada Allah, tanpa batas, tanpa cacat, dan tanpa akhir. Sikap yang demikian akan mendorong dan menjadikannya untuk cenderung berbuat kebaikan dan ketundukan pada ajaran Tuhannya.

B. Hakekat Jiwa Dalam Al-Qur'an

⁷¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an dan Tafsir...*, hal. 284.

Manusia adalah makhluk yang memiliki kelebihan dan kekurangan. Puncak kelebihannya bisa lebih mulia dari malaikat, dan titik terendah kekurangannya lebih hina dari binatang. Tetapi dibalik kelebihan dan kekurangannya itu, manusia adalah makhluk yang penuh misteri. Tidaklah mengherankan jika kemudian muncul begitu banyak kajian, penelitian ataupun pemikiran tentang manusia dalam segala aspeknya. Salah satunya adalah tentang jiwa.

Perbincangan tentang jiwa (*an-nafs*) dalam dunia Islam sudah di mulai sejak munculnya pemikir-pemikir Islam di panggung sejarah. Diawali dengan runtuhnya peradaban Yunani Romawi dan adanya gerakan penerjemahan, komentar serta karya orisinal yang dilakukan oleh para pemikir Islam terutama pada masa Daulah Abbasiyah, esensi dari pemikiran Yunani diangkat dan diperkaya. Di sisi lain, para filsuf muslim juga terpengaruh oleh pemikiran Yunani dalam membahas *nafs* (jiwa), sehingga kubu filsafat Islam diwakili oleh Ibnu Rusyd terlibat perdebatan akademik berkepanjangan dengan al-Ghazali. Dalam kurun waktu lebih dari tujuh abad, *nafs* (jiwa) dibahas di dunia Islam dalam kajian yang bersifat sufistik dan falsafi.⁷²

Pentingnya kajian ini agar kita mengetahui khazanah intelektual Islam sebagai mata rantai pemikiran yang menghubungkan pemikiran masa lalu ke masa kini dan memproyeksikan ke masa depan. Dengan demikian kita dapat mengapresiasi pemikiran dari para filosof Islam klasik yang telah membuahakan pemikiran filosofis yang sangat berharga. Di samping itu, kita dapat juga mengadakan improvisasi pemikiran yang sangat mungkin berangkat dari pemikiran yang telah ada. Dalam membangun paradigma kita tidak berangkat dari ruang yang kosong.

Oleh karena itu, pembahasan tentang jiwa ini, berangkat dari pemikiran beberapa filosof diantaranya al-Kindi dan Al-Ghazali tentang jiwa (*an-nafs*).

1. Pengertian Jiwa

Kata jiwa diterjemahkan dalam bahasa arab dengan kata *nafs*' yang secara harfiah bisa diterjemahkan sebagai diri atau secara lebih sederhana bisa diterjemahkan dengan jiwa, dalam bahasa Inggris disebut soul atau spirit. Secara istilah kata jiwa dapat merujuk pada beberapa pandangan ulama dan filosof muslim. Para filosof muslim terutama Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibn Sina, umumnya sepakat mendefinisikan bahwa jiwa adalah "kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alami-ah, mekanistik dan memiliki kehidupan yang energik." Secara lebih rinci yang dimaksudkan 'kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah adalah bahwa manusia dikatakan

⁷² Ahmad Mubarak, *Psikologi Qur'ani*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 139

menjadi sempurna ketika menjadi makhluk yang bertindak. Sebab jiwa merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah dan bukan bagi fisik material.

Kemudian makna ‘mekanistik’ adalah bahwa badan menjalankan fungsinya melalui perantara alat-alat, yaitu anggota tubuhnya yang bermacam-macam. Sedangkan makna ‘memiliki kehidupan yang energik’ adalah bahwa di dalam dirinya terkandung kesiapan hidup dan persiapan untuk menerima jiwa.⁷³

Nampaknya definisi jiwa di atas sedikit berbeda dengan Ibn Hazm yang mendefinisikan jiwa bukan substansi tapi ia adalah non-fisik. Jiwa mempersepsikan semua hal, mengatur tubuh, bersifat efektif, rasional, memiliki kemampuan membedakan, memiliki kemampuan dialog dan terbebani. Jiwa adalah letak munculnya berbagai perasaan, kesedihan, kebahagiaan, kemarahan, dan sebagainya. Lebih jauh Ikhwan Ash-Shafa mendefinisikan jiwa sebagai substansi ruhaniah yang mengandung unsur langit dan nuraniyah, hidup dengan zatnya, mengetahui dengan daya, efektif secara tabiat, mengalami proses belajar, aktif di dalam tubuh, memanfaatkan tubuh serta memahami bentuk segala sesuatu.⁷⁴

Merujuk pada pendapat kalangan sufi, akan terlihat definisi yang sangat kontras dari apa yang dipahami oleh para filosof muslim. Hampir seluruh sufi sepakat bahwa jiwa adalah sumber segala keburukan dan dosa. Sebab ia adalah sumber syahwat dan keinginan meraih kesenangan. Al-Qusyairi mempertegas bahwa jiwa itu berwujud sendiri. Ia merupakan unsur halus yang dititipkan dalam raga manusia. Unsur halus ini merupakan tempat akhlak yang sakit.⁷⁵ Jika diperhatikan dari penjelasan tersebut barangkali jiwa yang dimaksudkan kaum sufi lebih mengarah pada istilah hawa nafsu. Jika jiwa dalam makna itu yang dimaksudkan, maka jelas berbeda dengan pandangan filosof muslim yang menganggap jiwa adalah ruh yang berupa zat dan substansi.

Nafs dikalangan para filsuf Islam, seperti Al-Kindi menjelaskan bahwa pada jiwa manusia terdapat tiga daya, yaitu :

1. Daya nafsu (القوة الشهوية) daya ini berada di dalam perut
2. Daya berani (القوة الغضبية) bertempat di dalam dada
3. Daya pikir (القوة الناطقة) yang berpusat di kepala

⁷³Mahmud Qasim, *Fi an-Nafs wa al-‘Aql li Falasifah al-‘Ighriq wa al-Islam*, cet. IV, Kairo: Maktabah al-Injilu al-Mishriyah, 1969, hal.73-74.

⁷⁴Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat an-Nafsaniyah ‘inda al-‘Ulama al-Muslimin*, Kairo: Dar Asy-Syuruq, 1993, hal. 98.

⁷⁵Amin an-Najar, *Tasawwuf an-Nafsi*, Kairo: al-Hay-ah al-Mishriyah, 2002, hal. 22.

Menurut al-Ghazali nafsu diartikan “Perpaduan kekuatan marah (*ghadlab*) dan syahwat dalam diri manusia”. Kekuatan *ghadlab* pada awalnya tentu untuk sesuatu yang positif seperti untuk mempertahankan diri, mempertahankan agama dan sebagainya. Dengan adanya *ghadlab* itulah jihad diperintahkan dan kehormatan diri terjaga.

Mendefinisikan jiwa bukanlah perkara yang mudah bahkan lebih sukar daripada membuktikan adanya. Maka, wajar ketika dite-mukan ada perbedaan dalam memahami arti dari jiwa, karena per-bedaan tersebut sebenarnya hanya karena metode dan cara pandang yang berbeda antara para filosof dan kalangan Sufi.

Metode analisis filosof lebih mengedepankan pada akal dan logika, sedangkan sufi lebih mengedepankan pada intuisi, sehingga menimbulkan kesimpulan berbeda. Terpenting di sini adalah bahwa definisi jiwa mengacu pada substansi utama yang ada pada diri manusia, yang memiliki peran sentral mengatur gerak dari tubuh dan memiliki daya dan cara kerjanya sendiri. Tentu akan jauh lebih luas dari sekedar definisi jika melihat bagaimana Al-Qur’an dan Hadis menjelaskan tentang keberadaan jiwa.

2. Jiwa dalam Konteks Al-Quran

Istilah *nafs* yang dimaksud di sini adalah istilah bahasa Arab yang dipakai dalam al-Qur’an. Secara bahasa dalam kamus al-Munjid, *nafs* (jama’nya *nufûs* dan *anfus*) berarti *ruh* (roh) dan *‘ain* (diri sendiri)⁷⁶. Sedangkan dalam kamus al- Munawir disebutkan bahwa kata *nafs* (jamaknya *anfus* dan *nufus*) itu berarti roh dan jiwa, juga berarti al-jasad (badan, tubuh), *as-sakhsh al insan* (diri orang), *adz-dzat* atau *al’ain* (diri sendiri)⁷⁷. Sedangkan menurut Dawan Raharjo dalam Ensiklopedia al-Qur’an disebutkan bahwa dalam al-Qur’an *nafs* yang jama’nya *anfus* dan *nufus* diartikan jiwa (*soul*), pribadi (person), diri (self atau *selves*), hidup (*life*), hati (*heart*), atau pikiran (*mind*), di samping juga dipakai untuk beberapa arti lainnya.⁷⁸

Dalam bahasa Inggris disebut juga *Soul* atau *Spirit*.⁷⁹ Dilihat dari arti kata *nafs* ini, jika dikaitkan dengan manusia, *nafs* menunjukkan

⁷⁶Lewis Makluf, *al-Munjid fi al-Lughah wa A’lam*, Beirut: Daar al-Masyriq, 1986, hal.826.

⁷⁷Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984, hal.1545.

⁷⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 250.

⁷⁹ John M. Echol, *Kamus Indonesia Inggris*, cet. III, Jakarta: Gramedia, 1997, hal. 245.

kepada sisi manusia yang paling dalam, yang bersifat lembut (lathifah) dan rabbani. Atau bisa disebut dengan *ruh* sebelum bertemu dengan jasad (tubuh kasar manusia) sebagaimana yang dipahami dari firman Allah dalam Al-Qur'an surat At Takwir: 7

وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾

dan apabila ruh-ruh dipertemukan (dengan tubuh)

Pengertian ini senada dengan pendapat al-Ghazali, yang sejalan juga dengan Amin al-Kurdi dalam memberi penguraian kata *nafs* yang menggunakan empat terminologi, yakni *al-qalbu*, *al-ruh*, *an-nafsu*, dan *al-'aqlu*.⁸⁰

Dalam kitab *Lisan al-Arab*, Ibnu Manzur menjelaskan bahwa kata *nafs* dalam bahasa Arab digunakan dalam dua pengertian yakni *nafs* dalam pengertian nyawa, dan *nafs* yang mengandung makna keseluruhan dari sesuatu dan hakikatnya menunjuk kepada diri pribadi. Setiap manusia memiliki dua *nafs*, *nafs* akal dan *nafs* ruh. Hilangnya *nafs akal* menyebabkan manusia tidak dapat berpikir namun ia tetap hidup, ini terlihat ketika manusia dalam keadaan tidur. Sedangkan hilangnya *nafs* ruh, menyebabkan hilangnya kehidupan.⁸¹

Term *nafs* juga diambil dari bahasa Arab *an-nafs* yang berarti ego atau kepribadian seseorang. Bentuk prularnya adalah *anfus* atau *nufûs*. Dapat diartikan juga dengan jiwa, ruh, bati dan lain-lain. Dan dilihat secara etimologinya, kata *nafs* ini merupakan kata *musytarak* yaitu kata yang mempunyai makna lebih dari satu.

Secara bahasa, *fiil madhi* dari *nafs* adalah *nafasa* yang berarti keluarnya nafas dari rongga pernafasan. Namun, belakangan arti kata tersebut mengalami perkembangan sehingga dapat ditemui arti kata yang beranekaragam seperti menghilangkan, melahirkan, bernafas, jiwa, ruh, darah, manusia, diri, dan hakekat. Meskipun telah mengalami perkembangan makna, namun tidak menghilangkan makna aslinya. Misalnya ungkapan *naffasa kurbahu* untuk menggambarkan arti menghilangkan kesulitan seseorang seperti halnya keluarnya hembusan nafas.⁸²

Kata *nafs* di dalam Al-qur'an disebutkan dengan berbagai varian (perubahan) katanya. Di antaranya *al-fi'l* (kata kerja), *al-ism* (kata benda), baik *isim al-nakirah*, *isim ma'rifah*, *mufrad* ataupun *jama'*,

⁸⁰ Al-Ghazali, *Raudhah at- Thalibin wa Umdah as-Salikin*,...,hal. 69-72

⁸¹ Ibnu Manzur Muhammad Ibnu Mukarram al-Anshari, *Lisan al-Arab*, Kairo: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1968, Juz 8, hal.119-120.

⁸² Hasan Izzudin al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsiir Lughawi Li Kalimatil Qur'an*, Juz V, Kairo: al Hai'ah al Mishriyyah al Ammah, 2008, hal. 91

serta yang bergandengan dengan *dhamir*. dalam bentuk mufrad, nafs disebut 77 kali tanpa idhafah dan 65 kali dalam bentuk idhafah. Dalam bentuk jamak *nufus* disebut 2 kali sedang dalam bentuk anfas disebut 158 kali. Adapun kata *tanaffasa*, *yatanaffasu* dan *al-mutanaffisun* masing-masing disebut satu kali.⁸³ berarti kata nafs disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 295 kali, terdapat dalam 63 surat atau 55,26 % dari sejumlah surat yang terdapat dalam Al-Qur'an, yang terbanyak dimuat dalam surat Al-Baqarah (35 kali), Ali Imran (21 kali), an-Nisa (19 kali), al-An'am dan at-Taubah masing-masing 17 kali, serta Al-A'araf dan Yusuf (masing-masing 13 kali) yang semuanya mencakup 48 % dari frekuensi penyebutan total.⁸⁴

Sastra Arab kuno menggunakan kata *nafs* untuk menyebut diri atau seseorang. Sementara kata ruh digunakan untuk menyebut diri atau seseorang dan juga untuk menyebut nafas atau angin. Pada masa turunya Al quran, kata nafs digunakan untuk menyebut jiwa atau sisi dalam manusia, sementara ruh digunakan untuk menyebut jibril atau anugerah ketuhanan yang istimewa. Kemudian sesudah al-Qur'an diturunkan secara keseluruhan, kata nafs digunakan dalam literatur Arab untuk menyebut jiwa dan ruh secara silang dan keduanya digunakan untuk menyebut rohani, malaikat dan jin.

Dengan jumlahnya yang banyak itu dapat dipastikan bahwa lafal *an-nafs* mempunyai arti yang lebih dari satu dan maksud yang beragam. Jika ditelusuri dalam Al-qur'an, kata *an-nafs* mempunyai beberapa arti, yaitu antara lain:⁸⁵

1. *Nafs* yang dimaknai sebagai spesies manusia (totalitas diri pribadinya). Dan sejumlah ayat tentang nafs, makna ini yang paling umum diungkapkan. Salah satu diantaranya adalah Surat Al-An'am [6]: 98

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ

لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾

Dan Dialah yang menciptakan kamu diri yang satu, maka (bagimu) ada tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya

⁸³ Ahmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Quran; Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 62

⁸⁴ Lihat Muhammad fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahrash li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hal. 881-885

⁸⁵ Amir al-Najjar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, diterjemahkan oleh Hasan Abrori dari judul *al-'Ilm an-nafsi al-Sufiyyah*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001, hal. 36-37.

telah Kami jelaskan tanda-tanda kebesaran Kami kepada orang-orang yang mengetahui.

Ayat ini berbicara tentang asal kejadian manusia dari seorang ayah dan ibu atau sperma ayah dan ovum (indung telur) ibu, tetapi tekanannya pada persamaan hakikat kemanusiaan orang per orang karena masing-masing walau berbeda-beda ayah dan ibunya, unsur dan proses kejadiannya sama.

Kata *nafsun wâhidah* pada ayat di atas, Quraish Shihab sebagaimana menafsirkan kalimat yang sama dalam QS. An-Nisa: 4, menyatakan bahwa mayoritas ulama memahami kata tersebut dalam arti Adam, as. Dan ada juga sebagian ulama antara lain Muhammad Abduh, al-Qasimi, dan beberapa ulama kontemporer memahaminya dalam arti jenis manusia lelaki dan wanita.⁸⁶

Adapun Rashid Ridla menafsirkan *nafs wahidah* dengan arti ruh atau dzat manusia yang tersusun dari ruh dan jasa. Namun pada intinya yang dikehendaki *nafs wahidah* pada ayat ini adalah manusia pertama kali yang rantai kehidupan manusia berasal darinya.⁸⁷ Hal ini juga sama dengan apa yang ditafsirkan oleh al-Maraghi, bahwa *nafs wahidah* (dari jenis yang sama), maksudnya Allah yang telah menciptakan kalian dari satu jenis, lalu Dia menjadikan dari itu pula jenis yang sama, sehingga jadilah mereka berdua berjodoh, laki-laki dan perempuan, dan juga semua makhluk hidup. Oleh karena itu setiap sel dalam sel-sel yang menumbuhkan makhluk hidup (organisme) terdiri dari dua unsur yaitu unsur jantan dan betina yang apabila dipertemukan maka lahirlah sel-sel yang lain dan begitu seterusnya.⁸⁸

Dengan demikian, berdasarkan penafsiran tersebut, baik yang dikehendaki adalah Adam,as. atau pun jenis manusia, maksud dari kata *nafs* tersebut adalah totalitas diri manusia yang terdiri dari unsur jasmani dan rohaninya.

2. *Nafs* yang dimaknai sebagai hati (kalbu), terdapat misalnya dalam surat Al-Isra [17]: 25

رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا



⁸⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*,...juz 3, hal. 572

⁸⁷ Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manâr*, t.tp: al-Hai'ah al-Mishriyah al-âmah li al-Kitab, 1990, juz 7, hal. 532.

⁸⁸ Al-Maraghi Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghi*, Juz 9, Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1974, hal. 264.

Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada dalam hatimu; jika kamu orang-orang yang baik, maka sesungguhnya Dia Maha Pengampun bagi orang-orang yang bertaubat.

Sa'id bin Jubair mengatakan, yakni orang yang bersegera mengurus kedua orang tuanya, sedang dalam niat dan hatinya tidak ada keinginan untuk menyakitinya. Dalam riwayat yang lain disebutkan, dengan demikian, ia tidak menghendaki kecuali kebaikan. Dalam hal ini, Dia berfirman: *rabbukum a'lamu bimaa fii nufuusikum in takuunuu shaalihiina* ("Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada dalam hatimu, jika kamu orang-orang yang baik."⁸⁹)

Penafsiran senada disampaikan oleh al-Qurthubi, bahwa Allah lebih mengetahui tentang apapun yang ada dalam hati manusia yaitu keyakinan adanya rasa kasih sayang terhadap kedua orang tua, belas kasih terhadap keduanya, durhaka kepada keduanya, atau baktinya hanya kepura-puran semata. Jika manusia benar dalam niatnya untuk berbakti kepada kedua orang tuanya niscaya Allah adalah Dzat Penerima taubat dan Maha Pengampun.⁹⁰

Keterangan tersebut mengenai ketiadaan niat seorang anak untuk menyakiti kedua orang tuanya, dan anak tersebut memperlakukan dengan baik kedua orang tuanya. Dan terjadi kecemasan anak, karena satu dan lain hal berbuat sebaliknya. Dan sudah maklum bahwasannya niat, keinginan dan tujuan digerakkan oleh hati.

3. *Nafs* yang dimaknai sebagai jiwa (ruh) atau yang bernyawa, misalnya dalam Surah Az-Zumar [39]:42 sebagai berikut:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ
عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾

Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan (memegang) jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahanlah jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan jiwa yang lain sampai waktu yang ditetapkan. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang berfikir.

⁸⁹ Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, ...juz 5, hal 67

⁹⁰ Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, juz 10, hal. 246.

Kata *nafs* dengan arti ruh dalam ayat di atas, terlihat dalam penafsiran para ulama antara lain: Quraish Shihab, dalam menafsirkan ayat di atas menjelaskan Allah menggenggam nyawa (roh) yang telah mati pada saat matinya, dan nyawa yang belum mati pada waktu tidur. Dia akan menahan nyawa yang ajalnya telah tiba dan tidak akan mengembalikannya lagi ke jasadnya. Dan Allah akan melepas kembali, saat bangun tidur, nyawa yang belum tiba ajalnya sampai batas waktu yang telah ditentukan. Pada peristiwa itu, sungguh, terdapat bukti yang nyata bagi orang-orang yang mau berpikir dan bermenung. Dan yang dimaksud oleh ayat di atas adalah nyawa yang berhubungan dengan badan manusia, bukan diri/totalitas manusia.⁹¹

Menurut At Thabari ayat di atas menjelaskan tentang salah satu diantara tanda-tanda kekuasaan Allah, yaitu yang mematikan dan menghidupkan, dan melakukan apapun yang Allah kehendaki, dimana selainNya tidak akan mampu melakukannya. Maka ayat ini menunjukkan akan kebesaran keagungan Allah, bahwasannya Allah memegang ruh-ruhnya orang yang meninggal dan telah selesai masa perjalanan hidupnya sebagaimana Allah memegang ruhnya orang yang sedang tidur. Lebih lanjut at-Thabari menjelaskan, arwahnya orang yang sudah meninggal dan orang yang sedang tidur bisa saling ketemu, mereka saling kenal, kemudia tatkala mereka berkeinginan untuk kembali kejasadnya masing-masing, Allah menahan arwahnya orang yang sudah meninggal dan membiarkan Arwah orang sedang tidur untuk kembali kejasadnya sampai ajal yang sudah Allah tentukan.⁹²

Imam Al-Qusyairi, pakar tasawwuf, dalam karya tafsirnya, *Lathâif al-isyârât* menulis:

Ruh-ruh akan digenggam ketika kematiannya, dan ketika dalam keadaan tidur. Tergenggamnya ruh ketika mati dengan mengeluarkan *lathifah* yang ada di dalam jasad dan menciptakan lupa dan ketiadaan kesadaran sebagai ilmu dan daya tangkap (*istisy'âr*). Kemudian ketika Allah menggenggam ruh-ruh di saat kematian, Allah ciptakan kematian dalam setiap bagian jasad sebagai ganti dari kehidupan. Dan ketika Allah kembalikan ruh-ruh setelah tidurnya, Allah ciptakan daya rasa sehingga jasad tersebut menjadi sadar. Menggenggamnya Allah terhadap ruh-ruh di saat jasad dalam keadaan tidur ini telah diberitakan oleh berbagai hadist, dan itu terdapat beberapa tingkatan, dan ruh yang digenggang dalam keadaan suci itu dinaikkan ke 'arsy

⁹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...juz 11, hal. 506-507

⁹² At-Thabari, *Jami' al-Bayân fi Tafsir Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1994, juz 6 hal. 390

sujud kepada Allah dan dapat pengetahuan-pengetahuan (*ta'rifât*) disertai dengan berbagai percakapan-percakapan.⁹³

Dari paparan para Muffasir mengenai penjelasan ayat di atas menunjuk bahwa kata *anfus* dalam ayat tersebut menunjukkan arti ruh.

4. *Nafs* menunjukkan diri Tuhan seperti yang disebut dalam surat al-An'am [6]: 12

قُلْ لِمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾

Katakanlah: "Kepunyaan siapakah apa yang ada di langit dan di bumi". Katakanlah: "Kepunyaan Allah". Dia telah menetapkan atas Diri-Nya kasih sayang. Dia sungguh akan menghimpun kamu pada hari kiamat yang tidak ada keraguan padanya. Orang-orang yang meragukan dirinya mereka itu tidak beriman.

Dalam teks ayat tersebut terdapat kalimat “*alâ nafsihî ar-rahmah* (dia telah menetapkan pada dirinya kasih sayang), yang dimaksud dengan dirinya disini adalah dzat Allah sendiri. Sebagaimana Quraish shihab penafsiran ayat tersebut sebagai berikut:

Katakan juga, "Siapakah pemilik langit dan bumi beserta isinya?" Bila mereka tidak menjawab, katakan, "Pemiliknya adalah Allah sendiri, tanpa sekutu." Dia telah mewajibkan diri-Nya untuk menyayangi para hamba-Nya, tidak cepat-cepat menyiksa, dan menerima pertobatan mereka. Sungguh, Dia akan mengumpulkan kalian pada hari kiamat yang tiada keraguan padanya. Mereka yang menyia-nyiakan diri sendiri dan menjerumuskannya ke dalam siksaan, pada hari ini adalah mereka yang tidak mempercayai Allah dan hari perhitungan.⁹⁴

Dari penjelasan yang telah disampaikan oleh M. Quraish tersebut menunjukkan bahwa maksud dari diri-Nya pada ayat di atas adalah diri Allah sendiri.

5. *Nafs* sebagai person sesuatu seperti yang disebut dalam surat al-Furqan: 3 dan surat al-An'am:130

⁹³Al-Qusyairi, *Lathâif al-isyârât*,...juz 3. hal. 283-284

⁹⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...hal. 347

يَمَعَشَرِ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي
وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَعَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ
الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿١٣﴾

Hai golongan jin dan manusia, apakah belum datang kepadamu rasul-rasul dari golongan kamu sendiri, yang menyampaikan kepadamu ayat-ayat-Ku dan memberi peringatan kepadamu terhadap pertemuanmu dengan hari ini? Mereka berkata: "Kami menjadi saksi atas diri kami sendiri", kehidupan dunia telah menipu mereka, dan mereka menjadi saksi atas diri mereka sendiri, bahwa mereka adalah orang-orang yang kafir.

Penafsiran kata *أَنفُسِهِمْ*/anfus dalam surah di atas, menunjukkan makna peson-person, yakni setiap jin dan manusia yang mengingkari para rasul yang membawa ayat-ayat Allah. Mereka di akhirat kelak akan mempersaksikannya di hadapan Allah.⁹⁵

6. *Nafs* sebagai jiwa (kecenderungan), antara lain terdapat pada Surah Yusuf/12: 53

﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ۗ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ
رَّحِيمٌ ﴾

Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.

Ayat di atas menjelaskan mengenai bisikan-bisikan yang berasal dari dalam diri manusia yang mengajak untuk berbuat kejahatan sebagaimana yang terjadi pada kisah istri al-Aziz ketika menggoda Yusuf as. Dan ayat di atas merupakan bukti pengakuan istri al-Aziz tentang adanya bisikan tersebut. Mengenai hal itu, Ibnu Katsir menulis:

﴿ وَلَسْتُ أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ فَإِنَّ النَّفْسَ لَتتَحَدَّثُ وتَتَمَنَّى وَلِهَذَا رَاوَدَتْهُ لِأَنَّهَا أَمَّارَةٌ
بِالسُّوءِ ﴾

Aku tidak membebaskan diriku dari kesalahan, sebab hawa nafsu diriku selalu membisikkan godaan dan angan-angan kepadaku. Karena itulah

⁹⁵ Al-Hafidz Ibnu Katsir Ad-dimasyqy, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhizim Ibnu Katsir*, Juz 3, Bairut: Darul Kutub Ilmiah, 2006, hal. 340.

*aku menggoda Yusuf dikarenakan jiwaku yang mengajak berbuat keburukan.*⁹⁶

7. *Nafs* sebagai sisi dalam manusia yang melahirkan tingkah laku, seperti yang dipaparkan pada surat al-Anfal [8] : 53

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ
وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾

(Siksaan) yang demikian itu adalah karena sesungguhnya Allah sekali-kali tidak akan merubah sesuatu nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum, hingga kaum itu merubah apa-apa yang ada pada diri mereka sendiri, dan sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Menurut Ibnu Abas, surat ini turun berkenaan dengan perang Badar tahun 2 H. Orang-orang Quraisy mengingkari nikmat Allah, ketika Allah mengutus rasul dari kalangan mereka yang membacakan ayat-ayatNya, mereka mendustakan dan bahkan mengusirnya, lalu memeranginya. Allah menyiksa mereka disebabkan karena dosa-dosa mereka.

Jalaludin Al-Mahalli dan Jalaludin Asy-Suyuthi dalam tafsirnya Tafsir Jalalain menafsirkan bahwa ayat ini menceritakan perilaku yang sebagaimana dilakukan oleh orang-orang kafir Mekah. Berbagai makanan dilimpahkan kepada mereka, sehingga mereka tidak kelaparan, diamankan pula dari rasa takut, kemudian diutuslah kepada mereka nabi yang membawa peringatan. Kesemuanya itu dibalas oleh mereka dengan kekafiran.⁹⁷

Sedangkan Ibnu Katsir menafsirkan bahwa Allah berbuat adil dalam hukum. Ketentuan nikmat yang diberikan kepada suatu kaum tidak dicabut sehingga kaum tersebut menggantinya dengan

⁹⁶ Ibnu Katsir: Tafsir *al Qur'an al Adzim*, Baghdad; Daar Thayyibah li nushr wa at tauzi', 1420 H, Jilid 4, hal. 394

⁹⁷ Jalaludin Al-Mahalli dan Jalaludin Asy-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, diterjemahkan oleh Bahrin Abu Bakar, vol. 2, Bandung: Sinar Baru Al Gesindo, 2012, hal. 732

kekufuran⁹⁸ sebagaimana dahulu Allah mencabut kenikmatan yang telah diberikan kepada raja Fir'aun disebabkan kekufurannya.⁹⁹

Dari uraian tafsir tersebut dapat dipahami bahwa Tuhan tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka dapat merubah dorongan yang ada di dalam diri mereka, sehingga melahirkan aktifitas yang sesuai dengan kemauan yang mereka inginkan. Jadi *nafs* bisa dioptimalkan fungsinya untuk menggerakkan tingkah laku manusia melakukan perubahan-perubahan.

Ayat di atas juga menunjukkan bahwa ketika seseorang (manusia) itu berada dalam keadaan menjatuhkan dirinya dalam lembah kenistaan atau kejelekan, maka kesungguhan diri seseorang (manusia) itu mempunyai peranan yang sangat penting dalam rangka mengubah nasibnya untuk menjadikan yang lebih baik. Jadi perbaikan nasib seseorang itu ditentukan oleh kemampuannya merubah apa yang ada pada diri pribadinya. Dalam hal ini Tuhan menjanjikan kepada siapa saja yang bersungguh-sungguh dalam jalan-Nya, akan memperoleh bimbingan-Nya, karena Tuhan bersama-sama orang-orang yang berbuat kebaikan.¹⁰⁰

Quraish Shihab berpendapat, bahwa kata *nafs* dalam al-Quran mempunyai aneka makna, sekali diartikan sebagai totalitas manusia, tetapi ditempat lain *nafs* menunjuk kepada apa yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku. Namun, secara umum dapat dikatakan bahwa *nafs* dalam konteks pembicaraan manusia, menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.¹⁰¹

Dalam pandangan Al-Qur'an, *nafs* diciptakan Allah dalam keadaan sempurna untuk berfungsi menampung serta mendorong manusia berbuat kebaikan dan keburukan, dan karena itu sisi dalam¹⁰²

⁹⁸Tim penyusun Tafsir Al-Quran Universitas Islam Indonesia (UII) juga berpendapat bahwa nikmat pemberian Allah yang diberikan kepada umat atau perseorangan selalu dikaitkan dengan akhlak dan amal mereka sendiri. Semakin orang atau umat mempunyai akhlakul karimah dan beramal saleh, maka ketentuan atas pemberian yang Allah anugerahkan kepada mereka tidak akan dikurangi (baca: dicabut). Lihat Tafsir Al-Quran UII, vol. 4, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf UII, 1995, hal. 19

⁹⁹Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh H. Salim Bahreisy, vol. 4, Surabaya: PT Bina Ilmu, 2005, hal. 618

¹⁰⁰Lihat QS. Al-Ankabut [29]: 6.

¹⁰¹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 285-286.

¹⁰²Sisi dalam ini tidak selalu sama dengan sisi luar, seperti yang terjadi pada orang munafik, sebagaimana dijelaskan oleh Allah dalam QS. al-Munâfiqûn: 4. M. Quraish Shihab menegaskan bahwa sisi dalam manusia bagaikan sebuah wadah, maka ia adalah wadah besar yang didalamnya ada kotak yang berisi segala sesuatu yang disadari oleh manusia yang dalam al-Qur'an dinamakan dengan qalb/kalbu.

manusia inilah yang oleh Al-Qur'an dianjurkan untuk diberi perhatian lebih besar.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. (QS. Al-Syams/91:7-8)

Ayat di atas menegaskan bahwa pada dasarnya *nafs* itu diciptakan Tuhan dengan perangkat dalam (rohani) yang diberi kecenderungan kepada kebaikan dan keburukan. Aktualitas dari kecenderungan itulah nantinya yang menyebabkan manusia berbeda kualitasnya dari makhluk yang lain, yakni mampu menggagas, berpikir dan merenung, kemudian dengan itu mengambil keputusan, dan dengan itu pula dapat menangkap rambu-rambu dan simbol-simbol yang membuatnya harus memilih jalan mana yang harus ditempuh.

Ayat juga menegaskan bahwa jiwa sebagai penggerak perilaku manusia, jika jiwa dibersihkan dan disucikan, maka akan beruntung dan berbahagialah orang itu. Demikian juga jika seseorang mengotori jiwanya maka akan mengalami kerugian. Dan kata mengilhamkan berarti memberi potensi agar manusia melalui *nafs* dapat menangkap makna baik dan buruk, serta dapat mendorongnya untuk melakukan kebaikan dan keburukan.

Thabathaba'i sebagaimana dikutip Quraish Shihab--menyatakan bahwa yang dimaksud dengan "mengilhami jiwa" adalah penyampaian Allah kepada manusia tentang sifat perbuatan apakah ia termasuk ketakwaan atau kedurhakaan, setelah memperjelas perbuatan dimaksud dari sisi substansinya sebagai perbuatan yang dapat menampung ketakwaan dan kedurhakaan. Sebagai contoh memakan harta, maka dapat menjadi ketakwaan jika memakan harta sendiri jika diperoleh dengan cara yang halal, namun juga dapat menjadi kemaksiatan jika memakan harta anak yatim dengan cara yang bathil. Demikian juga pelampiasan dorongan seksual dapat menjadi kedurhakaan jika tidak didahului dengan perkawinan yang sah, dan sebaliknya akan menjadi ketakwaan jika didahului dengan pernikahan yang sah.¹⁰³

Al-Maraghi ketika menafsirkan ayat di atas, mengartikan *sawwaha* sebagai "yang meletakkan kekuatan lahir-batin padanya

¹⁰³ M. Qurais Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, ...Vol. 15, hal. 298

serta menjadikan kekuatan tersebut berfungsi pada tugas masing-masing yang ditentukan oleh-Nya”¹⁰⁴

Sebagaimana Al-Maraghi, ketika menafsirkan ayat di atas, Muhammad Asad, seorang mufassir modern, mengatakan, bahwa adalah sebuah kenyataan bahwa manusia itu memiliki kebebasan dan tanggung-jawab yang sama untuk mengarah ke tingkat spiritual yang tinggi atau tidak bermoral sama sekali, dalam pengertian lain ia dapat bebas untuk melakukan kesalahan, sebagaimana ia juga dapat bebas melaksanakan kebenaran. Artinya ia diberi kecenderungan berlawanan yang melekat pada dirinya untuk memilih, dan inilah yang memberi manusia sebuah kebebasan moral (moral freeact).¹⁰⁵

Walaupun Al-Qur'an menegaskan bahwa *nafs* berpotensi positif dan negatif, diperoleh pula isyarat bahwa pada hakikatnya potensi positif manusia lebih kuat dari potensi negatifnya, hanya saja daya tarik keburukan lebih kuat dari pada daya tarik kebaikan. Karena itu manusia dituntut agar memelihara kesucian nafs, dan tidak mengotorinya.¹⁰⁶

Adapun kecenderungan nafs pada kebaikan lebih kuat dari pada kecenderungannya pada keburukan dapat dipahami dari isyarat beberapa ayat, antara lain firman Allah:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ... ﴿٢٥٦﴾

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. QS. Al-Baqarah [2]: 256

Kata *kasabat* yang dalam ayat di atas menunjukkan kepada kebaikan sehingga memperoleh ganjaran, adalah patron yang digunakan bahasa Arab untuk menggambarkan pekerjaan yang dilakukan dengan mudah, sedangkan *iktasabat* adalah patron yang digunakan untuk menunjuk kepada hal-hal yang sulit dan lebih berat. Hal ini, menurut Muhammad Abduh mengisyaratkan bahwa *nafs* pada

¹⁰⁴Ahmad Muṣṭafâ Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-Arabiyyah, 1985, hal. 145

¹⁰⁵Ilham Masykuri Hamdie” *Konsep Taswiyah an-Nafs dalam Pengembangan Pribadi manusia*, dalam Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora, Vol. XV, No. 1, 2017 hal. 93-94, Lihat Juga Muhammad Asad, *The message of the Qur'an: the full account of the revealed Arabic text accompanied by parallel transliteration* , Bristol: Book Foundation, 2012, hal. 954.

¹⁰⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*,...hal.377-378

hakikatnya lebih mudah melakukan hal-hal baik dari pada melakukan kejahatan, dan pada gilirannya mengisyaratkan bahwa manusia pada dasarnya diciptakan oleh Allah untuk melakukan kebaikan.¹⁰⁷

Ayat lain sejalan dengan isyarat tersebut adalah firman Allah:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾

Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah. Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang, (QS. Al-Infithar/82: 6-7)

Redaksi “menjadikan kamu adil” dipahami oleh sebagian pakar sebagai kecenderungan berbuat adil. Pendapat ini cukup beralasan, karena dengan pemahaman semacam itu, menjadi amat lurus kecaman Allah terhadap manusia yang mendurhakai-Nya.¹⁰⁸

Menurut Ahmad Karzon dalam bukunya Tazkiyatun Nafs, secara umum makna jiwa di dalam Al-Qur’an dapat dikelompokkan menjadi lima bagian, disamping jiwa atau nafs bermakna roh, totalitas manusia yang terdiri dari ruh dan jasad, potensi pikiran manusia, jiwa juga bermakna hati (*qalb*) dan potensi kebaikan dan keburukan.

Dengan demikian, tampak jelas bahwa kualitas nafs berpengaruh terhadap kemuliaan dan kebahagiaan seseorang. Jika kualitas nafs baik, maka baiklah perbuatan seseorang dan jika kualitas nafs itu buruk maka akan menghasilkan perbuatan yang buruk juga. Nafs merupakan substansi yang membedakan antara manusia dengan makhluk lainnya yang dengannya manusia dapat berpikir, merasa dan merenung. Dengan daya pikirnya itulah manusia dapat mengambil keputusan-keputusan dalam menghadapi segala persoalan hidupnya, sehingga ia dapat memilih jalan dan sarana yang harus ditempuhnya. Jiwa yang bermakna potensi pikiran manusia itu diisyaratkan firman Allah:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾

Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongan (mereka) padahal hati mereka meyakini (kebenaran)nya. Maka perhatikanlah betapa kesudahan orang-orang yang berbuat kebinasaan...QS. an-Naml/27: 14

¹⁰⁷M. Quraish Shihab, *Wawasan Al Qur'an, Tafsir Tematik dalam Pelbagai Problematika Umat*,...hal. 289.

¹⁰⁸Rudi Ahmad Suryadi, *Dimensi-dimensi Manusia Perspektif Pendidikan Islam*,...hal. 72.

Ayat di atas merupakan keterangan akan keadaan Fir'aun dan pengikutnya yang tetap dalam keadaan mengingkari kebenaran dengan tidak mau menerima seruan Nabi Musa. Mereka menolak dan tidak mau percaya, tidak mau menerima bukti-bukti dan ayat mukjizat yang telah dikemukakan. Para tukang sihir kalah dan tunduk kepada Nabi Musa dan mereka kemudian beriman. Namun Fir'aun dan pengikutnya tetap saja pada pendiriannya. Pendirian mereka ialah Tuhan Musa (Allah) tidak ada, yang Tuhan adalah Fir'aun. Agama Musa tidak ada artinya. Yang benar adalah peraturan Fir'aun. Dan ini mesti diyakini, mesti dipegang teguh walaupun apa yang terjadi. Demikian penafsiran Hamka terhadap ayat tersebut.¹⁰⁹

Maksud *wastaiqanathâ anfuhum* dalam ayat tersebut menurut Hamka, mereka meyakinkan pada diri mereka sendiri. Hati mereka tidaklah yakin akan kebenaran pendirian yang mereka anut, tetapi mereka berusaha meyakinkan-yakinkannya.

Pada ayat tersebut, keyakinan yang merupakan pengetahuan praktis dikaitkan dengan jiwa. Dan keyakinan ini adalah hasil dari olah pikiran manusia.

Sedangkan jiwa yang bermakna hati (*qalbu*) diisyaratkan firman Allah Ta'ala,

وَأذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ ﴿٣٥﴾

Dan sebutlah (nama) Tuhanmu dalam hatimu dengan merendahkan diri dan rasa takut, dan dengan tidak mengeraskan suara, di waktu pagi dan petang, dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai.(Q.S. al-A'raf/07: 205)

قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلٍ فَأَسْرَهَا يُّوسُفُ فِي نَفْسِهِ ۖ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَّانًا ۗ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴿٧٧﴾

Mereka berkata: "Jika ia mencuri, maka sesungguhnya, telah pernah mencuri pula saudaranya sebelum itu". Maka Yusuf menyembunyikan kejengkelan itu pada dirinya dan tidak menampakkannya kepada mereka. Dia berkata (dalam hatinya): "Kamu lebih buruk kedudukanmu (sifat-sifatmu) dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu terangkan itu".(Q.S. Yûsuf [12]:77)

¹⁰⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*,...hal. 504

Dari kedua ayat diatas memberikan petunjuk bahwa terdapat hubungan yang kuat antara jiwa disatu sisi dan dengan hati, dada dan batin pada sisi yang lain.

Dari isyarat-isyarat al-Qur'an tentang beberapa makna *nafs*, maka dapat dibatasi bahwa jiwa merupakan sesuatu yang terdapat di dalam diri manusia yang tidak apat diketahui wujudnya, yang dapat menerima arahan kepada kebaikan dan keburukan, memiliki berbagai sifat dan karakter kemanusiaan, juga memiliki pengaruh yang nyata pada perilaku manusia.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa jiwa (*an-nafs*) adalah elemen dasar psikis manusia yang menjadi salah satu dimensi jiwa yang memiliki fungsi dasar dalam susunan organisasi jiwa manusia. Karena ia sebagai elemen dasar psikis manusia maka jiwa mampu mewadahi dan menampung dimensi-dimensi lainnya, seperti *al-aql* (akal), *al-qalb* (hati), *al-ruh* (ruh), dan *al-fitrah* (kecendrungan alamiah).¹¹⁰ demikian juga *an-nafs* menunjukkan sisi dalam diri manusia, sedikitnya ada empat pengertian: *pertama*, *an-nafs* berhubungan dengan nafsu; *kedua*, *an-nafs* berhubungan dengan nafas kehidupan; *ketiga*, *an-nafs* berhubungan dengan jiwa; dan *keempat* *an-nafs* berhubungan dengan diri manusia.¹¹¹

Beberapa ayat menyebutkan kata *an-nafs* dengan arti ruh, yang berkaitan langsung dengan jasad manusia sebagai komponen fisik manusia. pada aspek ini kata *al-ruh* dengan *an-nafs* memiliki kedekatan makna, *an-nafs* berarti bernafas dan *al-ruh* yang jika di jamakkan, *al-arwah*, adalah penentu hidup atau matinya manusia. Dalam bahasa keseharian, jika ia tidak bernafas lagi maka ruhnya sudah tiada. Sebab itu pertanyaan apakah ruh dan jiwa sama atau berbeda? Ibn al-Qayyim al-Jauziyah lebih cenderung memilih pendapat yang mengatakan bahwa perbedaan ruh dan jiwa adalah perbedaan sifat, bukan zat.¹¹²

Jiwa juga punya gerak, sebab itu manusia jika ia tidur jiwanya bisa keluar dari jasad dan melayang-layang, tetapi ruhnya tetap ada dan mengatur pola *tanaffus*-nya (keluar masuknya nafas), tetapi ia tidak sadar karena jiwanya sedang di luar jasad, dan akan datang kembali ke dalam jasad dengan kecepatan yang tak terbahasakan jika Allah menghendakinya kembali.¹¹³

¹¹⁰ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam*,... hal.92.

¹¹¹ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam*,... hal. 101.

¹¹² Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *al-Ruh*, Singapura: al-Haramain, t.th., hal. 213.

¹¹³ Lihat Q.S. al-Zumar/39: 42.

C. Interelasi Antara Nafs, Ruh, Qalb dan Aql

Ada empat kata yang banyak sekali digunakan dalam membahas manusia, dan merupakan karakter dan sifat manusia, serta sumber segala pengetahuan, kemauan dan usaha. Keempat kata tersebut adalah 'jiwa' (*an-nafs*), 'hati' (*al-qalb*), 'akal' (*'aql*) dan 'roh' (*rûh*). Mengenai keempat kata tersebut, terdapat perbedaan pendapat serta tabiat hubungan yang mengikatnya.

Akal selama ini dipandang tidak saja sebagai satu-satunya alat untuk mendapatkan pengetahuan tapi dianggap sebagai tingkah laku manusia.¹¹⁴ Sebab itu, problem rusaknya ilmu pengetahuan dan tingkah laku manusia umumnya akibat dari kekeliruan pemahaman tentang akal itu sendiri. Dalam kajian filsafat Barat, kemampuan akal cenderung dibatasi pada kemampuan rasio. Rasio ditempatkan dalam hierarki sebagai cara yang paling tinggi untuk mendapatkan pengetahuan dan tidak ada lagi di atasnya.¹¹⁵ Artinya, prinsip filsafat Barat adalah menerima pengetahuan akan dunia rasional saja dan menolak pengetahuan yang irasional. Padahal, Barat juga percaya akan adanya alam metafisika (Kant: dunia fenomen), namun pengetahuan tentangnya hanyalah menurut perspektif masing-masing (subjektif)¹¹⁶

Pandangan inilah yang selanjutnya melatarbelakangi rasionalisme dan munculnya berbagai paham aliran pemikiran Barat yang hingga kini menjadi asas peradaban Barat.¹¹⁷ Disadari atau tidak, penekanan fungsi akal yang hanya sebatas rasio telah menghasilkan efek kemajuan namun juga berdampak bencana yang tidak sedikit dalam sejarah manusia.

Dalam Islam, akal tidak bisa dipisahkan dari rasio sesuai kemampuannya untuk berpikir, juga tidak bisa dipisahkan dari hati

¹¹⁴ Filsafat Barat telah menetapkan 4 teori untuk mempelajari fakta akal, antara lain: 1) akal adalah substansi non-material, 2) prinsip penataan, 3) kumpulan pengalaman, dan 4) sebagai bentuk perilaku. Pengerucutan 4 teori ini menunjukkan bahwa akal sangat berhubungan dengan pengetahuan dan perbuatan (tingkah laku) manusia. Lihat, Harol H. Titus, Marilyn S. Smith, Richard T. Nolan, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, 76-82.

¹¹⁵ Lihat, Harol H. Titus, Marilyn S. Smith, Richard T. Nolan, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 242

¹¹⁶ Bryan Magee, *The Story of Philosophy*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2008, hal.135.

¹¹⁷ Sedikitnya ada 5 paham pemikiran yang menjadi asas peradaban Barat: rasionalisme, sekularisme, empirisme (positivisme), dualisme atau dichotomi, dan humanisme yang bertumpu pada rasio dan spekulasi filosofis. Lihat, Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam Gerakan Bersama Misionaris, Orientalis, dan Kolonialisasi*, Ponorogo: CIOS, 2009, hal.11.

sebagai substansi yang mengetahui persoalan rasional empiris maupun metafisis. Artinya dalam pandangan Islam, kebenaran tidak terbatas pada alam yang nyata saja (materi), tapi juga mengimani dan meyakini kepada kebenaran alam metafisika (gaib) dengan konsep yang jelas.

Menurut al-Ghazali, akal dan hati tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya sebagaimana substansi-substansi ini tidak bisa dipisahkan dari substansi lainnya seperti *nafs* dan *ruh*, dan inilah yang menurut al-Ghazali disebut sebagai jiwa (*nafs*). Jiwa, akal, hati, dan roh adalah hakikat manusia itu sendiri. Untuk itulah, al-Ghazali menamakan jiwa/*nafs/soul* ini sebagai *essensi (jauhar)* dan bukan aksiden (*'ard*). Perbedaan hanya pada posisi dan fungsi masing-masing substansi. Namun, akal dan hatilah yang selanjutnya memberi karakteristik pada jiwa dan roh, serta seluruh tingkah laku dan perbuatan manusia.¹¹⁸ Hubungan antara akal dan hati inilah yang sejatinya menurut al-Ghazali mampu menunjukkan kepada manusia tentang hakikat kebenaran.

Akal dalam perspektif Al-Qur'an dipergunakan untuk realitas konkret, seperti proses dinamika alam semesta dan kehidupan manusia. Akal juga digunakan untuk memahami realitas yang berdimensi ghaibiyah, seperti kehidupan akhirat, nilai-nilai moral untuk memahami ayat-ayat Allah, baik ayat *qauliyah* maupun *kauniyah*. Hal yang perlu di ingat adalah bahwa kata *al-'aql* (sebagai kata dasar) tidak di jumpai di dalam Al-Qur'an sama sekali, melainkan kata devirasi atau bentuk jadian yang berupa kata kerjanya, semisal *ya'qilu, na'qilu, ta'qiluna, ya'qiluna, 'aqillu* yang mencapai 50 kata.¹¹⁹

Ayat yang paling menonjol dalam al-Qur'an yang menjelaskan kesamaan antara akal dan hati adalah firman Allah:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٦١﴾

maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar?

¹¹⁸ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam Studi tentang Elemen Psikologi dari alQur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal.113-114.

¹¹⁹ Muhammad 'Abdullah asy-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, .Bandung: Pustaka Hidayah, 2003, hal 73.

Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada.(Q.S. al-Haj/22: 46)

Ayat di atas menegaskan bahwa hati berpikir. Jelas yang dimaksud bukan fisik otak, namun sesuatu yang lebih dalam. Begitu pula dengan telinga, yang dimaksud mendengar sini bukanlah bentuk fisik telinganya, ini dibuktikan dengan petunjuk dalil pada akhir ayat tersebut “*maka sungguh, yang buta bukanlah penglihatan, namun yang buta adalah hati mereka*”...kebutaan yang disandarkan pada hati bukan kepada mata. Dari sini terdapat istilah penglihatan mata (*bashar*) dan pandangan hati atau bathin (*bashirah*). *Bashirah* adalah pandangan iman yang menerangi hati dengan cahaya iman, sehingga ia dapat melihat sesuatu bentuk dengan pandangan batin tidak dengan pandangan mata.¹²⁰

Quraish Shihab yang mengutip pendapat Thaba'thabei dalam menafsirkan ayat tersebut menyatakan, di dalam ayat tersebut hanya menyebut hati, dan telinga tanpa mata. maksud dari hati ini adalah akal sehat dan suci. Karena yang ditekankan di sini adalah kebebasan berpikir jernih untuk menemukan sendiri kebenaran serta mengikuti keterangan orang yang terpercaya dalam hal kebenaran yang di dambakan itu, dan ini adalah kerja pikiran dan telinga semata-mata. dan karena itu pula hanya dua hal tersebut yang disebutkan. Memang siapa yang tidak menggunakan akal sehatnya, tidak pula menggunakan telinganya, ia dinilai buta hatinya.¹²¹

Disebutkan dalam ayat yang lain tentang pertemuan akal dan hati dalam suatu ikatan. Berawal dari pengetahuan kemudian dibantu dengan indera yang membantu pengetahuan. Firman Allah

وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي
الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴿١٦﴾

Dan Kami adakan tutupan di atas hati mereka dan sumbatan di telinga mereka, agar mereka tidak dapat memahaminya. Dan apabila kamu menyebut Tuhanmu saja dalam Al Quran, niscaya mereka berpaling ke belakang karena bencinya, (Q.S. al-Isrâ'/17: 46)

Pemahaman dan ilmu itu kedudukannya ada di dalam hati. Ini mendukung fungsi hati yang terkait pengetahuan, dan mendukung bertemunya akal dan hati, dimana antara satu dengan yang lainnya tidak dapat terpisahkan, namun keduanya memiliki sisi yang berbeda.

¹²⁰Anas Ahmad Karzon, *Tazkiyatun Nafs*,...hal. 12

¹²¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Misbah*,...juz 8, hal. 236

Keduanya memiliki kesamaan pada aspek pemikiran, hati memiliki kekhususan pada aspek intuisi (perasaan), sedangkan akal pada aspek pembelajaran, pemahaman dan pengetahuan.¹²²

Dari pembahasan di atas, dapat diketahui bahwa jiwa manusia adalah satu kesatuan dari empat unsur entitas yang membentuk esensi manusia. Esensi manusia yang kadang disebut jiwa (*nafs*), hati (*qalb*), akal (*'aql*), atau roh (*ruh*) sejatinya adalah satu yang tidak terbagi namun berbeda dalam fungsi. Dari keempatnya entitas hati dan akal yang paling banyak mewarnai entitas yang lain. Akal dan hati merupakan dua sebutan yang berbeda namun merupakan satu substansi manusia yang sama yang menerima pengetahuan, yang berakal, serta yang memutuskan perbuatan dan tingkah laku. Sehingga pantaslah dan tepatlah kalau dikatakan dalam al-Qur'an bahwa substansi yang berakal adalah hati (*qalb*).

Ungkapan dalam al-Qur'an ini, sebagaimana dikemukakan al-Ghazali, bisa berarti bahwa manusia dengan potensi hati yang berakal mampu untuk memperoleh pengetahuan sebanyak-banyaknya sehingga datangnya di dalam hatinya iman. Untuk itu jika ada orang berpengetahuan namun tidak beriman, artinya ilmu orang tersebut belum sampai pada hakikat yang sebenarnya, sehingga hatinya belum terbuka untuk hidayah, atau bisa juga memang hatinya yang sudah sedemikian keras dan mati.

Lebih lanjut al-Ghazali menjelaskan bahwa interaksi antar komponen yang ada itu bagaikan satu tim yang berpusat di *al-qalb*. Nafs itu ibarat suatu kerajaan. Anggota fisiknya ibarat menjadi cahaya (*dhiya'*). Syahwat ibarat menjadi gubernur (*wali*) yang memiliki sifat pendusta, egois, dan sering mengacau. Gadhaf ibarat menjadi oposan (*syihnah*) yang sifatnya buruk, ingin perang dan suka mencekal. *Al-qalb* ibarat raja (*mâlik*). Dan *al-'aql* ibarat menjadi perdana menterinya (*wazîr*). Apabila seorang raja tidak mengendalikan kerajaannya maka kerajaan itu akan diambil alih oleh gubernur (*syahwat*) dan oposannya (*gadhaf*) yang mengakibatkan kekacauan. Namun apabila sang raja memperdulikan kerajaannya dan ia bermusyawarah dengan perdana menteri (*al-'aql*) maka gubernur dan oposannya mudah diatasi. Ketika hal itu terjadi maka mereka saling bekerja sama untuk kemakmuran dan kesejahteraan sebuah kerajaan yang akhirnya mendatangkan makrifat kehadiran ilahi dan mendatangkan kebahagiaan".¹²³

¹²² Anas Ahmad Karzon, *Tazkiyatun Nafs*,...hal, 11.

¹²³ Al-Ghazali, *Kimyat as-Sa'adat, Kimia' as-Sa'adah* dalam *Majmu'atu Rasail al-Imam al-Ghazali*, Kairo: Makatabah Taufiqiyah, t.th hal. 116

Kualitas pribadi seseorang amat ditentukan oleh interaksi komponen-komponen an-nafs. Dalam interaksi itu, *al-qalb* memiliki potensi dominan dalam mengendalikan diri. Hal ini disebabkan oleh daya dan naturnya yang luas dan mencakup semua daya dan natur komponen an-nafs. Prinsip kerjanya selalu cenderung kepada fitrah asal manusia, yaitu rindu akan kehadiran Tuhan dan kesucian jiwa. Prinsip kerja seperti ini disebabkan oleh kedudukannya sebagai pengendali dari semua sistem yang ada pada diri seseorang.

Gambaran yang lebih dinamis tentang pengertian jiwa ini, kaitkan dengan fungsi-fungsinya. Menurut Naguib Alatas, apa yang dikatakan dengan *ruh*, *nafs*, *qalb* dan *akal*, sesungguhnya bukan merupakan kecakapan yang masing-masing berdiri, tetapi kesemuanya itu hanyalah aspek-aspek dari substansinya, tetapi berbeda dari sudut fungsinya. Ketika jiwa mengarahkan dirinya ke arah asalnya yang bersifat rohani, ia disebut *ruh*; ketika ia mengadakan penalaran rasional dan diskursif, ia disebut *aqal*; ketika ia berkemampuan untuk mendapatkan cahaya dari Tuhan secara langsung (*mukasyafah*), ia disebut *qalb*; dan ketika ia berhubungan dengan badan, maka ia disebut *nafs*. Karena itu pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa *ruh*, *aqal*, *qalb* dan *nafs*, sesungguhnya sama dalam esensinya, tetapi berbeda dalam fungsinya sehingga mereka mendapatkan nama yang berbeda.¹²⁴

D. Tingkatan Kejiwaan Manusia Dalam Al Qur'an

Manusia memiliki berbagai kecenderungan atau dimensi batiniah yang diwakili oleh jiwa, ruh, dan akal, tanpa dimensi-dimensi ini tidak mungkin ada masalah “perjuangan melawan diri sendiri” satu cara untuk mendapatkan gambaran tentang hubungan diantara dimensi-dimensi ini dengan melihat kesadaran manusia yang ditempatkan pada satu poros vertikal yang menghubungkan dimensi realitas yang paling rendah (dunia) yang dapat dilihat dengan dimensi yang paling tinggi, tuhan yang tidak dapat dibandingkan.

Kecenderungan tersebut dipengaruhi oleh faktor kejiwaan manusia itu sendiri. Seperti apa yang ada dalam pembahasan sebelumnya, para ahli sufi telah membagi kecenderungan jiwa (*nafs*) dalam beberapa macam. Setiap kecenderungan akan membawa dampak yang berbeda-beda dalam kejiwaan manusia itu sendiri. Ketika kita menelaah ayat-ayat al-Quran, kita temukan ayat-ayat tersebut menunjukkan berbagai

¹²⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami lubuk tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 93-94

keadaan jiwa manusia dan menamainya dengan nama-nama yang berbeda yang mencerminkan tingkatan kondisi jiwa/nafs.

Tingkatan *nafs* ditentukan oleh bagaimana *nafs* itu melakukan hubungan dengan Tuhannya. Makin dekat *nafs* itu dengan Allah maka makin tinggilah derajatnya di sisi Allah dan makin baiklah perbuatan manusia yang mempunyai *nafs* itu. Demikian juga sebaliknya makin jauh dari Allah maka makin rendah dan makin buruklah perilaku manusia yang mempunyai *nafs* itu. Al-Qur'an membagi tingkatan *nafs* dalam tiga bagian, yaitu: *alNafs al-Ammârah*, *an-nafs al-Lawwâmah*, dan *al-Nafs al-Muthmainnah*.

1. *Nafs Ammarah bi as-Sû'*

Nafs Ammarah bi as-sû merupakan kecenderungan jiwa terhadap sifat bawaan tubuhnya dan selalu mengajaknya untuk menikmati kelezatan inderawinya serta dapat menarik hati untuk melakukan perbuatan yang hina. Jiwa ini merupakan sumber keburukan dan segala perangai yang buruk. Demikian Al-Jurjani menulis;

هِيَ الَّتِي تَمِيلُ إِلَى الطَّبِيعَةِ الْبَدَنِيَّةِ وَتَأْمُرُ بِاللَّذَاتِ وَالشَّهَوَاتِ الْحَسِيَّةِ وَتَجْدِبُ
الْقَلْبَ إِلَى الْجَهَّةِ السُّفْلِيَّةِ فَهِيَ مَأْوَى الشُّرُورِ وَمَنْبَعُ الْأَخْلَاقِ الدَّمِيمَةِ¹²⁵

Saat jiwa berada dalam keadaan terpuruk, maka ia akan menyimpang dari tabiat fitrah yang diberikan oleh Allah kepadanya. Dan jiwa itu akan menyuruh pemiliknya untuk berbuat kejahatan, serta menggodanya untuk segera melakukan perbuatan tercela. Ia selalu menggoda manusia sebagai pemiliknya untuk mengerjakan hal-hal yang dilarang oleh Allah. Kondisi kejiwaan ini yang diterangkan oleh Allah dalam firman-Nya:

﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ
رَّحِيمٌ﴾

“Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.” (QS. Yusuf /12:53)

¹²⁵ Asy- Syariif Al Jurzani: *Kitab at Ta'rifat*, Beirut: Daar al Kutub al 'Ilmiyyah, 1403 H, hal 243.

Ibn Katsir menjelaskan bahwa ayat ini berisi tentang kelanjutan pengakuan istri Al-Aziz yang telah menggoda Yusuf. Dalam ayat ini, dia berkata: “Aku tidak membebaskan diriku dari kesalahan dan dosa karena nafsu selalu berbisik dan mengidam-idami, karena nafsu yang demikian ini aku menggodanya. Memang nafsu selalu menyuruh kepada keburukan, kecuali yang dipelihara Allah. Sesungguhnya Tuhan Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.¹²⁶ Hal ini menunjukkan bahwa pada diri setiap manusia tidak mungkin terlepas kecenderungan-kecenderungan untuk melakukan keburukan. Itu jiwa yang selalu membisikkan untuk berbuat keburukan (*An-nafs al-ammârah*).

Nafs ini memiliki kecenderungan badaniyah yang berujung terhadap keinginan untuk mendapat kesenangan (syahwat) dan materi semata. Nafsu ini berangkat dari kondisi yang sangat rendah dalam diri manusia yaitu nafsu hewaniyah atau *bahamiyah*. Dalam kondisi ini, sifat dan karakter kehewanannya lebih tampak daripada sifat *malakiyah* atau malaikatnya. Hal ini dikarenakan akal yang berfungsi sebagai alat kontrol telah tertipu dan rasa malu telah hilang. Untuk itu, sesuatu yang buruk terlihat indah dan baik. Terkait nafs ini, Ibnu Qayyim menulis:

وَأَمَّا النَّفْسُ الْأَمَّارَةُ فَجَعَلَ الشَّيْطَانُ قَرِينَهَا وَصَاحِبَهَا الَّذِي يَلِيهَا فَهُوَ
يَعِدُّهَا وَيُمَيِّتُهَا وَيَقْذِفُ فِيهَا الْبَاطِلَ وَيَأْمُرُهَا بِالسُّوءِ¹²⁷

An-nafs al-ammârah adalah *nafs* yang selalu menyuruh kepada kejahatan kecuali pada waktu dirahmati Allah dengan cara: (1) menghalangi dan menyuruh, atau (2) dengan melindungi seseorang sehingga Allah SWT. menghalangi nafsunya, atau (3) kecuali apa yang dirahmati Allah dari jenis-jenis nafsu sehingga nafsu itu tidak memerintahkan kepada kejahatan. Sesungguhnya Tuhanku yang selalu berbuat baik kepada hamba-Nya, Maha Pengampun lagi Maha Penyayang bagi siapa yang dikehendaki-Nya.¹²⁸

Nafs Al-Amarah ini pula yang lebih dekat dengan syetan, karena ia adalah kesadaran ruhaniyah yang ada dalam diri manusia pada tingkat paling bawah, yaitu berada pada lapisan

¹²⁶ Lihat, M, Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,...Juz. 5, hal. 122, Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim*,...juz 4, hal. 393

¹²⁷ Ibnul Qayyim al Jauziyah : *Ar- Rûh fi Al Kalâmi alâ Arwâh al Amwâti wal Ahyâi bid Dalâili min al-Kitâb wa As-Sunnah*, Beirut: Daar al Kutub al ‘Ilmiyyah, t.th, hal. 227.

¹²⁸ M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, ...hal. 481.

otak jasmaniyah pertama, yang berpusat di tengah-tengah kening di antara dua mata. Ia memiliki cahaya biru terang yang disebut *nur al-samawat*. Oleh karena itu ia cenderung berpandangan ke arah yang lebih rendah yaitu alam *syahadah* (yang tampak oleh mata) yang bersifat materi serta tindakannya cenderung merugikan orang lain.¹²⁹ Menurut perspektif tasawuf, jiwa/*nafs* ini memiliki tujuh gejala:

1. *al-bukhl*, atau kikir
2. *al-hirst*, atau berambisi dalam hal dunia
3. *al-hasad*, dengki dan iri hati
4. *al-jahl*, yakni bodoh, susah menerima kebenaran
5. *al-syahwat*, keinginan melanggar syari'at
6. *al-kibr*, merasa besar
7. *al-ghadab*, marah karena hawa nafsu¹³⁰

2. Nafs Al-Lawwamah

Nafs Lawwâmah. Dalam al-Qur'an, *an-nafs al-lawwâmah* disebut sekali, yaitu dalam QS. al- Qiyâmah 75:2.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾

“Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).” (QS. al- Qiyâmah 75:2)

Allah Ta'ala bersumpah dengan jiwa jenis ini sebagai penghormatan terhadap keadaannya, sebagaimana Ia juga bersumpah dengan hari kiyamat, Imam menukil Ibnu Abbas, dari Mujahid, Hasan, dan lain-lain, bahwa jiwa ini adalah jiwa orang mukmin yang tidak melihat apapun selain menyesali dirinya. Jiwa itu berkata, “ apa maksudku melakukan hal seperti ini? Jadi, Ia tidak melihat apapun selain mencela dirinya.¹³¹

Al-Hasan mengungkapkan, itu adalah *demi Allah*-adalah jiwa seorang mukmin. Ia tidak melihat apapun selain menyesali diri, apa maksudku dengan perkataanku? Apa maksudku dengan makananku? Apa maksudku dengan bisikan jiwaku? Sedangkan orang yang banyak berbuat dosa tidak akan intropeksi dirinya.¹³²

¹²⁹Rahmat Thohor Ansori, *ESQ (Engineering Spritual Quotion)*, Yogyakarta: Kelompok Penerbit Kauta, 2008, hal. 121.

¹³⁰Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadariyah wa Naqsyabandiyah*, Surabaya: Bina Ilmu, 2000, hal.148

¹³¹Al-Qurthubi, *Al-Jâmi li Ahkâm Al-Qur'an*,...Juz. 19, hal. 92-93

¹³²Al-Qurthubi, *Al-Jâmi li Ahkâm Al-Qur'an*,...Juz. 19, hal. 92-93

Mujahid berkata, jiwa itu meratapi segala yang terlepas dan menyesalinya. Ia meratapi dirinya saat melakukan keburukan, mengapa aku mengerjakannya? Juga saat melakukan kebaikan, mengapa aku tidak memperbanyaknya?¹³³

Menurut riwayat Ibnu Abbas, setiap *nafs* kelak di hari kiamat akan mencela dirinya, baik *nafs* yang berbakti kepada Allah maupun *nafs* pendosa. Yang berbakti kepada Allah mencela dirinya karena menyesal tidak memperbanyak amal baiknya, sedangkan pendosa mencela dirinya karena menyesal tidak melakukan perbuatan takwa.¹³⁴ Dan menurut Imam Fakhr al-Din al-Razi, *prototipe an-nafs al-lawwamah* itu adalah penyesalan Nabi Adam as. Ketika harus meninggalkan sorga sebagai akibat melanggar larangan Tuhan.¹³⁵

Al-Biqai berpendapat bahwa penyesalan dan kecaman itu bisa dilakukan oleh yang taat atau yang durhaka. Bila yang bersangkutan menyesali dan mengecam dirinya karena kedurhakaan maka ia akan selamat, dan bila sebaliknya mengecam dan menyesali perbuatan baiknya maka ia akan celaka. Penyesalan dan kecaman ini akan mencapai puncaknya kelak di hari kemudian. Karena itu, semua orang masih juga akan menyesali dirinya di hari kemudian bila saatnya nanti ia merasa bahwa ketika hidup di dunia ada peluang baginya untuk menambah kebajikan tetapi ia tidak menggunakannya.¹³⁶

Dengan demikian *Nafs Lawwâmah* adalah *nafs* yang selalu menyesali akan perbuatannya, jika perbuatannya buruk, dirinya menyesal kenapa sampai melakukan keburukan itu. Dan jika perbuatannya baik, dirinya menyesal kenapa dia tidak memperbanyaknya.

Nafs Lawwâmah adalah jiwa yang telah memiliki keinsyafan dan merasa menyesal melakukan suatu pelanggaran. Jiwa tersebut tidak berani melakukan pelanggaran secara terang-terangan dan tidak pula mencari cara lain untuk melakukan pelanggaran karena ia telah menyadari akibatnya. Akan tetapi ia belum mampu kuat mengekang hawa nafsu jahat yang terdapat pada dirinya sehingga bila ia melakukan keburukan timbul keinsyafan dan penyesalan,

¹³³ Al-Qurthubi, *Al-Jâmi li Ahkâm Al-Qur'an*,...Juz. 19, hal. 92-93

¹³⁴ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, ...hal.215

¹³⁵ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*,...hal. 216

¹³⁶ Ibrahim Ibn Umar Ibn Hasan al-Biqai, *Nadzmu ad-Durar fi Tanâsub al-Ayât wa as-Suwar*, juz 21, hal. 86.

serta harapan akan kejahatannya itu tidang terulang kembali di masa mendatang sambil mengharap ampunan dari Tuhannya.¹³⁷

Pada tingkatan kedua ini kualitas insaniyah mulai muncul, walaupun belum dapat berfungsi dalam mengarahkan tingkah laku manusia, karena sifatnya yang masih rasionalnetral. Telah begeser sedikit dari tahap pertama yang hanya dipenuhi oleh naluri-naluri kebinatangan dan nafsu biologi, sedangkan kualitas insaniyahnya sama sekali tidak terlihat. Sebaliknya dalam *nafs Lawwamah* kualitas insaniyahnya sudah mulai muncul seperti rasional, intropeksi diri, mengakui kesalahan, dan cenderung kepada kebaikan, walaupun belum berfungsi secara maksimal.¹³⁸

Menurut Syeikh Abdus Shamad *nafs lawwamah* adalah *nafs* yang menyukai perbuatan-perbuatan baik tetapi kebaikan itu tidak dapat dilaksanakannya secara rutin, karena dalam hatinya masih bersemayam maksiat-maksiat batin, seumpama *ujub dab riya'*. Walaupun perkara ini di ketahuinya tercela dan tidak dikehendakinya, namun selalu saja maksiat bathin itu datang mengunjunginya. Apabila kuat serangan bathin itu maka sekali-kali dia terpaksa berbuat maksiat zhahir karena tidak kuasa baginya melawannya. Walaupun demikian adanya, dia masih tetap berusaha berjalan menuju keridhaan Allah. Orang yang mempunyai nafsu ini hendaklah memperbanyak zikir “Allah, Allah.”¹³⁹

Jadi *an-nafs al-lawwamah* adalah *nafs* yang amat menyesali hilangnya peluang baik, dan untuk itu ia mencela dirinya sendiri. Jiwa dalam tingkat ini merupakan keadaan batin yang bekerja melakukan pengawasan secara internal terhadap tingkah laku, satu kondisi di mana orang-orang mukmin yang berada pada tingkat ini selalu mempertanyakan dirinya, mengkalkulasi diri (muhasabah), serta mencela kesalahan yang terlanjur dilakukannya. Sebagaimana pendapat Al-Jurjani ketika mendefinisikan *an-nafs al-lawwamah* dalam kitabnya *at-Ta'rifât*, Jiwa ini bersinar dengan cahaya hati, yang menyadarkannya dari kelalaian, setiap kali ia terjerumus dalam kegelapan, ia akan menyesali dirinya.¹⁴⁰

¹³⁷ Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 517

¹³⁸ Baharudin, *Paradigma Psikologi Islami*, ... hal.110

¹³⁹ Hawasy Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al-Ikhlâs, 1980, 101-102.

¹⁴⁰ Ali Ibn Muhammad Al-Jurjâni, *At-Ta'rifat*, Jeddah : Al-Haramain. 2001, hal. 241.

Jiwa ini merupakan suatu kesadaran akan kebaikan dan keburukan, jiwa ini juga mempunyai potensi untuk taat dan durhaka pada Allah. Selain itu jiwa *lawwamah* ini terkadang suka mencela baik pada diri sendiri maupun pada orang lain. Jiwa ini berada pada cahaya hati, oleh karena itu, nafsu ini terkadang semangat untuk berbuat baik dan kadang semangat pula untuk berbuat keburukan, sehingga akibat dari kedua kecenderungan itu muncul rasa penyesalan yang mendalam pada jiwa ini. *Nafs* ini juga memiliki sifat jelek sebagai berikut:¹⁴¹

1. *al-laum* (suka mencela)
2. *al-hawa* (suka mengikuti hawa nafsu)
3. *al-makr* (suka menipu)
4. *al-'ujub* (suka membanggakan diri)
5. *al-ghibah* (suka menggunjing)
6. *al-riya'* (suka pamer)
7. *al-zhulm* (suka menganiaya)
8. *al-kidzb* (suka bohong)
9. *al-ghaflat* (lupa mengingat Allah)

Namun meskipun begitu, tidak semuanya *nafs lawwamah* ini bersifat buruk, melainkan ada kalanya juga bersifat baik, sebab dalam jiwa ini juga bersemayam beberapa sifat terpuji seperti sifat iman, islam dan penyerahan diri terhadap *qada'* dan *qadar* Allah.¹⁴²

Jiwa ini terus mengingat masa lalunya, baik yang sudah lama maupun yang masih baru. Berlalu atas kemaksiatan yang telah dilakukannya dan berpengaruh pada hatinya atas masa lalu yang hitam lagi kelam, sehingga ia menyesal dan sangat menyesal. Sebab waktu dan kesempatan yang pernah didapatkannya telah berlalu dan tidak dimanfaatkan untuk ketaatan kepada Allah, dan sibuk dengan amal perbuatan untuk mendapatkan ridhanya. Juga menyesali terhadap jiwa yang telah tunduk terhadap bisikan-bisikan setan. Jiwa ini selalu berada dalam persidangan berhadapan dengan penyesalan. Oleh karena itu, ia begitu sensitif, hidup dengan perhitungan baik dan buruk.¹⁴³

¹⁴¹ Lihat Taufik Hasyim, *Nafs Dalam Perspektif Insaniah dan Tahapan-Tahapan Penyuciannya*, dalam *Ulûmunâ : Jurnal Studi Keislaman* Vol.1 No.2 Desember 2015, hal. 270. Lihat juga Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin*, ...juz 3, hal. 4

¹⁴² Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin*, Juz 3, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, tth., hal. 4.

¹⁴³ Abdul Hamid Al-Balali, *Madrash Pendidikan Jiwa*, diterjemahkan oleh Atik Fikri Ilyas dari judul *Manhaj at-Tâbi'in fi At-Tarbiyah An-Nufûs*, Jakarta: Gema Insani Pers, 2003, hal. 19

Pada tahapan *nafs lawwamah* ini, manusia telah memiliki kesadaran terhadap perilakunya, dapat membedakan yang baik dan yang buruk, menyesali kesalahan-kesalahannya, namun belum memiliki kemampuan untuk mengubah gaya hidupnya dengan cara yang signifikan. Ibarat seorang pecandu yang mulai memahami rasa sakit, namun kecanduan yang kuat menyebabkan mereka tidak dapat segera berubah. Pada tahap ini dibutuhkan obat yang lebih kuat, dosis awal terap yang diberikan adalah mengikuti kewajiban yang diberikan agamanya seperti shalat, puasa, membayar zakat dan mencoba berperilaku baik.

3. *Nafs al-Muthma'innah* (Jiwa yang tenang)

Kata *Muthmainnah* dan derivasinya disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak 13 kali di dalam 12 ayat pada 11 surat. Secara etimologi, *Muthmainnah* berarti tenang dan biasa di pergunakan untuk menunjukkan perasaan senang setelah melalui kebingungan atau kebingungan.¹⁴⁴

Di dalam delapan dari tiga belas tersebut, *Muthmainnah* dikaitkan dengan kondisi kejiwaan. Bahkan, tujuh kali berdampingan dengan kata *qalb* dan sekali berdampingan dengan *nafs*.¹⁴⁵ Ini menunjukkan ketika kondisi kejiwaan tersebut masih dalam keadaan yang labil, terkadang mengalami ketenangan kemudian berubah menjadi cemas ataupun sebaliknya, maka kondisi tersebut dikaitkan dengan peran hati atau kalbu sebagaimana yang diisyaratkan Al-Qur'an dengan tujuh kali dikaitkan dengan kalbu. Namun mana kala jiwa telah mengalami tingkat ketenangan yang sempurna, Al-Qur'an tidak lagi menyebutnya dengan kalbu, tetapi dengan *nafs* karena *nafs* mengandung arti totalitas manusia.¹⁴⁶

An-Nafs al-Muthmainnah, adalah *nafs* yang menduduki tingkatan yang tertinggi. *Nafs* ini tergambarkan dalam QS. al-Fajr ayat 27-30.

¹⁴⁴ M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 671

¹⁴⁵ Delapan ayat tersebut adalah QS. Ali Imran/3: 126, QS. Al-Mâidah/5:113, QS. Al-Anfâl/8:10, QS. Ar-Ra'd/13: 28, QS. Al-Baqarah/2:260, QS. An-Nahl/16: 106, QS. Al-Hâjj/22: 11 dan QS. Al-Fajr/89: 27, lihat M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosa Kata*,...hal. 672

¹⁴⁶ lihat M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosa Kata*,...hal. 672

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي
عِبْدِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّاتِي ﴿٣٠﴾

Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai; lalu masuklah ke dalam jemaah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku”. (QS al-Fajr 89: 27-30).

Al-Maraghi menafsirkan bahwa *nafs* dimaksud itu adalah *nafs* sebagai substansi, yakni jiwa yang sudah mencapai tingkat yakin kepada kebenaran, yang sudah tidak tergoyahkan lagi oleh syahwat dan kesenangan.¹⁴⁷ Sedangkan Ibn Katsir dengan mengutip pendapat Ibn Abbas bahwa panggilan *an-nafs al-muthma'innah* itu ditujukan kepada semua arwah yang tenang dan tenteram di hari kiamat.¹⁴⁸ Adapun Fakhr al-Din al-Razi berpendapat bahwa *nafs* itu bukanlah sosok manusia yang bersifat fisik, tapi substansi yang bersifat rohaniah, sebab keberadaan fisik hanya di dunia, tidak sampai masuk ke surga.¹⁴⁹

Mengenai jiwa tenang ini, dalam tafsir Zhilal Al-Qur'an, Sayyid Quthub menjelaskan bahwa jiwa ini tenang dalam kebahagiaan dan kesengsaraan, dalam keluasaan dan kesempitan, dalam nikmat dan dalam ketiadaan nikmat. Tenang maka tidak ragu, tenang maka tidak menyeleweng, tenang maka tidak akan tersesat, dan tenang maka tidak akan kebingungan di hari penuh keguncangan dan menakutkan.¹⁵⁰

Jurjani mengatakan ketika mendefinisikan jiwa yang tenang ini; jiwa ini adalah jiwa yang bersinar sempurna dengan cahaya hati hingga terlepas dari sifat-sifat tercela dan tercipta akhlak yang mulia.¹⁵¹

النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ هِيَ الَّتِي تَنْوُرُ بِنُورِ الْقَلْبِ حَتَّىٰ انْخَلَعَتْ عَنْ صِفَاتِهَا الذَّمِيمَةِ وَتَخَلَّقَتْ
بِالْأَخْلَاقِ الْحَمِيدَةِ

Dalam tafsir al-Azhar, dikaji bahwa yang disebut *Nafs al-Mutmainnah* adalah sebuah tingkatan keperibadian (jiwa) yang

¹⁴⁷ Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*,... juz 30, hal. 153.

¹⁴⁸ Ismail ibn Katsir al-Quraisyī al-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qur'an al-Azhim*, Beirut: Dar Thayyibah, 1999 M. juz, hal. 399.

¹⁴⁹ Imam Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsīr Al-Kabir*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1420 H., hal. 177.

¹⁵⁰ Sayyid Quthub, *Tafsīr fī Zhilāl Al-Qur'an*,...juz 6, hal. 3907.

¹⁵¹ Ali Ibn Muhammad Al-Jurjānī, *At-Ta'rifat*,...hal. 241

telah mencapai tenang dan tenteram. Definisi lainnya dalam Tafsir al-Azhar, diantaranya, jiwa yang telah digembleng oleh pengalaman dan penderitaan. Jiwa yang telah melalui berbagai jalan berliku sehingga tidak mengeluh lagi ketika mendaki karena dibalik pendakian pasti ada penurunan. Juga jiwa yang tidak gembira melonjak lagi ketika menurun karena sudah tahu bahwa dibalik penurunan akan bertemu lagi pendakian. Itulah jiwa yang telah mencapai iman karena telah matang oleh berbagai percobaan.¹⁵²

Jiwa ini adalah jiwa yang dibarengi oleh cahaya hati, sehingga bersih dan jauh dari sifat-sifat tercela serta stabil dalam menata keseimbangan antara *zhahir* dan batin. Orang yang didominasi jiwa *muthma'innah*, ia akan mampu berkomunikasi secara *zahir* terhadap sesama manusia dan secara batin mampu berkomunikasi dengan Allah.

Jiwa ini adalah jiwa yang bersih, tenang, dan mantap bersama kebenaran, tidak mengalami benturan, kekalutan, kebimbangan, dan guncangan. Karena jiwa ini mengetahui jalan kebahagiaan dan rela di jalan tersebut. Oleh karena itu, di akhir ayat di atas Allah berfirman :

أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾

Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai;

Jiwa ini ridha dengan Allah, dan Allah pun ridha kepadanya, maka dari itu ia digembirakan dengan mendapatkan kedudukan disurga, sebagaimana firman Allah:

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّاتِي ﴿٣٠﴾

lalu masuklah ke dalam jemaah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku”

Datangnya kabar gembira ini terjadi ketika datangnya kematian, saat dikumpulkan, dan ketika masuk surga.¹⁵³

Jiwa ini berpusat di atas susu kiri dengan jarak dua jari condong ke kiri, warna cahayanya memancar berwarna putih yang tak terhingga. Jiwa ini memiliki sifat terpuji sebagai berikut:

1. *al-jûd* (tidak kikir)

¹⁵²Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Selangor: Pustaka Nasional Pte Ltd Singapura, 2007, hal.1997

¹⁵³ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhzim*,...juz 4, hal. 510

2. *al-tawakkal* (pasrah pada Allah)
3. *al-ibadat* (ibadah hanya pada Allah)
4. *al-syukr* (bersyukur atas nikmat Allah)
5. *al-ridlâ* (rela terhadap hukum dan ketentuan Allah)
6. *alkhaswat* (takut mengerjakan maksiat)

Lawan dari sifat terpuji dalam jiwa ini adalah sifat *al-subu'iyah* (sifat binatang buas) seperti rakus, ambisius dan menghalalkan segala cara untuk kepuasan nafsu berkuasanya.

Dari uraian diatas dapat dipahami bahwa *Nafs* diciptakan Tuhan dalam keadaan sempurna sebagai perangkat dalam rohani manusia, *nafs* diciptakan secara lengkap yang diilhamkan kepadanya kebaikan dan keburukan agar ia dapat mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk, dan manusia diberi kekuatan untuk memilih antara keduanya, hal ini dapat dilihat dalam surat al-Syams ayat : 07 yang artinya: "*dan demi jiwa serta penyempurnaannya.*"

Ayat tersebut dengan tegas menjelaskan bahwa *nafs* diciptakan dalam keadaan sempurna untuk berkarya dengan beberapa potensi dan bakat yang dimiliki untuk menjadikan hidupnya lebih berarti dan bermanfaat bagi umat manusia, yang juga berfungsi sebagai perangkat dalam rohani sekaligus sebagai wadah potensi manusia. Selain ayat di atas ada lagi ayat yang menjelaskan bahwa *nafs* menampung hal-hal yang baik dan hal-hal yang buruk, artinya: "*maka Allah mengilhamkan kepada nafs itu kebaikan dan keburukan.*"¹⁵⁴

Dapat dipahami setelah Allah memberikan kesempurnaan terhadap nafsu, ia diberi kebebasan untuk berbuat sesuai kekuatan fitrah atau kekuatan nafsunya. Jika ia ternyata bisa mengutamakan fitrah dirinya, berarti ia mampu mengalahkan nafsunya. Namun sebaliknya, jika ia berbuat yang jelek, berarti ia tidak mampu mengendalikan nafsunya karena ia telah kalah membawa fitrah untuk bertarung dengan nafsu di dalam dirinya.

Kemudian penjelasan tentang nafs juga ditambah dalam surat an-Nazi'at [79] :40-41 yang artinya: "*dan Adapun orang-orang yang takut akan kebesaran Tuhannya, dan menahan diri dari keinginan nafsunya, maka surgalah tempat tinggalnya.*"¹⁵⁵

Kemudian jika nafsu itu didorong oleh keinginan yang baik dan senantiasa disucikan dengan *takhalli* dan *tahalli* (pembuangan sifat buruk dari hati, lalu mengisinya dengan sifat

¹⁵⁴ QS. Al-Syams [91]: 8

¹⁵⁵ an-Nazi'at [79]:40-41

terpuji), maka *nafs* itu akan bertambah kualitas/derajat kebaikannya, sebagaimana dalam Al-Qurân yang artinya: "*sungguh beruntung orang yang mensucikan (nafsu)nya.*"

Akan tetapi jika *nafs* itu selalu dikotori dengan maksiat dan perbuatan yang tidak terpuji serta tidak pernah disucikan, maka *nafs* itu akan turun derajat kualitasnya, sebagaimana firman Allah yang artinya: "*dan sungguh merugi orang-orang yang mengotori (nafs)nya.*"

Jadi dalam beberapa ayat di atas, kualitas nafsu bisa turun dan bisa naik tergantung perilaku pemilik nafsu itu sendiri. Jika *nafs* itu sering disucikan dengan mujahadah dan *riyadlah*, kemungkinan kualitas untuk naik sangat besar, namun jika *nafs* itu tidak pernah disucikan, maka *nafs* itu akan turun kualitasnya.

BAB IV

PENDIDIKAN JIWA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

A. Terminologi Pendidikan Jiwa dalam al-Qur'an

Dalam bab ini peneliti akan membahas mengenai pandangan al-Qur'an terhadap konsep pendidikan jiwa. Namun, terlebih dahulu mesti diketahui terminologi Al-Qur'an menunjukkan tentang adanya pendidikan jiwa tersebut. Dan dalam dunia pendidikan khususnya dunia pendidikan Islam, jika berbicara mengenai pendidikan maka tidak akan terlepas dari empat istilah untuk menggambarkan tentang pendidikan, *tarbiyah*, *ta'lim*, *ta'dib* dan *tazkiyah*. akan tetapi, karena di sini mengenai konsep pendidikan jiwa dalam perspektif al-Qur'an, maka pembahasan terfokus terhadap tiga term yang berasal dari al-Qur'an yaitu; *tarbiyah*, *ta'lim* dan *tazkiyah*. sehingga pada akhir akan dapat diketahui termasuk ruang lingkup yang mana pendidikan jiwa yang sedang kita bahas ini.

1. Tarbiyah

Term pendidikan dalam al-Qur'an merujuk pada dua kata, yaitu kata *Tarbiyah* dan *Ta'lim*. Istilah "*Tarbiyah*" muncul dari pemahaman terhadap kata "*rabb*" dan "*rabbaya*". Lafazh "*rabb al-'alamin*" dalam al-Qur'an disebut sebanyak 38 kali dalam 20 surah yang berbeda.¹ Namun al-Qusyairi tidak menafsirkan "*rabb al-*

¹ Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dâr el-Kutub al-Mishriyah, 1364 H. hal. 285-286.

‘*alamin*’ dalam semua ayat tersebut. Hal ini sebagaimana dalam surah al-Fatihah [1]; 2:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam

Ayat ini merupakan pujian kepada Allah karena Dia memiliki semua sifat kesempurnaan dan karena telah memberikan berbagai kenikmatan, baik lahir maupun batin; serta baik bersifat keagamaan maupun keduniawian. Di dalam ayat itu pula, terkandung perintah Allah kepada para hamba untuk memuji-Nya. Karena hanya Dialah satu-satunya yang berhak atas pujian. Dialah yang menciptakan seluruh makhluk di alam semesta. Dialah yang mengurus segala persoalan makhluk. Dialah yang memelihara semua makhluk dengan berbagai kenikmatan yang Dia berikan. Kepada makhluk tertentu yang terpilih, Dia berikan kenikmatan berupa iman dan amal saleh.

Al-Qusyairi menafsirkan kata “*rabb*” berbentuk *mashdar* pada ayat ini dengan; adanya (eksistensi) pendidikan terhadap makhluk. Dia-lah (Allah) Yang mendidik jiwa ahli-ahli ibadah dengan menguatkannya, Yang mendidik hati orang-orang yang mencari -ridha-Nya- dengan kebenaran, Yang mendidik jiwa orang-orang yang mengenal Allah (*al-‘arifin*) dengan tauhid, Yang mendidik angan dan khayalan dengan adanya kenikmatan.²

Di dalam tafsir *Abi Su‘ud* di jelaskan bahwa kata *rabb* seakar dengan kata *tarbiyah*, artinyamengarahkan sesuatu tahap demi tahap menuju kesempurnaan kejadian dan fungsinya.³ Sarana pendidikan dan pemeliharaan Allah terhadap manusia disiapkan-Nya jauh sebelum manusia wujud di bumi ini. Tidak ada satupun kebutuhan makhluk dalam *rangka* mencapai tujuan hidupnya yang tidak disediakan Allah, karena Dia adalah Pendidik dan Pemelihara seluruh alam.⁴

Sementara al-Maraghi menjelaskan dalam tafsirnya bahwa maksud dari kata *rabb adalah-asayyid al-murabbi* (Tuan yang mendidik dan mengurus segala urusan yang diaturnya). Lebih lanjut

² Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, cet. ke-3, 1428 H/2007 M, juz 1, hal. 11.

³ Abu Su‘ud, *Irsyâd al-Aql as-Salîm*, Lihat juga M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Kesan, Pesan dan Keserasian al-Qur’an*, juz 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 29-30.

⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Kesan, Pesan dan Keserasian al-Qur’an...* hal. 30-31.

al-Maraghi menjelaskan ada dua jenis pemeliharaan (*tarbiyah*) Allah terhadap manusia. Pertama, *tarbiyah khalqiyah* (pemeliharaan jasmani) yaitu menumbuhkan dan menyempurnakan jasmani, serta dan mengembangkan potensi jiwa dan akalunya. Kedua, *tarbiyah diniyah tahdzibiyah* (pemeliharaan yang berkaitan dengan agama dan pembersihan jiwa), yaitu menurunkan wahyu kepada salah seorang di antara mereka untuk disampaikan kepada umat manusia, sehingga akal mereka menjadi sempurna dan jiwa mereka menjadi bersih.⁵

Sedangkan Wahbah Zuhaili mengartikan kata *rabb* dengan sang pemilik, majikan, yang disembah, yang mempebaiki, yang mengatur, yang menambal, yang mengurus. Di dalam kata ini mengandung makna ketuhanan, pendidikan (*tarbiyah*) dan kepedulian kepada makhluk.⁶

Dalam tafsir Al-Azhar, Hamka menjelaskan bahwa kata *rabbun* ini meliputi segala macam pemeliharaan, penjagaan, dan juga pendidikan dan pengasuhan. Maka jika dalam ayat yang lain ditemukan bahwa Allah itu *khalaqa*, artinya menjadikan dan menciptakan, sedangkan di sini disebut dengan *rabbun*, maka dapat dimengerti bahwa Allah itu bukan semata-mata Pencipta, tetapi juga pemelihara. Tidak hanya sekedar menjadikan bahkan juga mengaturnya.⁷

Demikian juga, kata "*tarbiyah*" muncul dari pemahaman terhadap kata "*rabbaya*" dalam bentuk kata kerja (*fiilmadhi*) yang disebutkan satu kali dalam al-Qur'an surah al-Isra [17]: 24:⁸

وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾

Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil"

Al-Qusyairi menafsirkan ayat ini dengan memaparkan contoh-contoh adab terhadap kedua orang tua, antara lain: bergaul dengan baik, berkata-kata dengan lemah-lembut, memberikan pelayanan dengan cepat, memenuhi panggilan dengan segera, tidak bosan atas

⁵ Ahmad Ibn Musa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Mesir: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1946 M./1365 H. Juz 1, hal. 30.

⁶ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa as-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1430 H/2009 M, cet. 10, juz 1, hal. 59.

⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Gema Insani, 2015, juz 1, hal. 66

⁸ Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras...* hal. 300.

permintaan dan sabar atas perintah mereka.⁹ Sedangkan Sayyid Qutb menafsirkan fonem *robbayâni* sebagai pemeliharaan anak serta menumbuhkan kematangan sikap mentalnya.¹⁰

Sementara itu al-Zuhaili dalam tafsirnya mengartikan “*rabbayâni shogîran*” kasihilah mereka berdua sebagaimana keduanya mengasihiku yakni mendidiku ketika aku masih kecil atau kasihilah mereka berdua seperti kasih sayang yang mereka berdua berikan kepadaku.¹¹ Lebih lanjut al-Zuhaili menjelaskan bahwasanya kata *tarbiyah* merupakan asal kata *robbayâni* artinya *tanmiyah* (menumbuhkan). Kata ini secara khusus disebutkan di sini, agar seorang hamba ingat dengan belas kasih dan kelelahan kedua orang tua dalam mendidiknya, maka diharapkan membuatnya semakin mengasahi dan menyayangi keduanya.¹² Al-Baidlawi menjelaskan, seorang anak diwajibkan mendoakan untuk kedua orang tuanya, karena dari keduanya itu seseorang mendapatkan pendidikan, arahan dan bimbingan dengan penuh kasih sayang.¹³

Dari paparan tersebut bisa difahami dari interpretasi dari kata “*rabb*” muncul *tarbiyah* sebagai istilah pendidikan. pendidikan dengan term *tarbiyah* cenderung pada pembinaan terhadap manusia tidak hanya pada aspek kognitif saja. Tetapi juga terhadap mental spritualnya. Sementara istilah *tarbiyah* yang muncul dari kata *rabbaya* menitik beratkan pada proses pembinaan yang mengandung unsur kasih sayang dan akhlak.

2. Ta’lim

Term kedua yang dijadikan sebagai term pendidikan yang merujuk pada al-Qur’an adalah *ta’lim*. Term “*Ta’lim*” ini muncul dari kata *‘allama– yu’allim* berarti mengajarkan. Kata *‘allama* diulang dalam al-Qur’an sebanyak lima (5) kali; satu kali dalam surah al-Baqarah [2]: 31, dua kali dalam surah al-Rahman [55]: 2

⁹Al-Qusyairi, *Lathائف al-Isyarat*, ...juz 2, hal. 186.

¹⁰ Fahrur Razi Tafsir Fahrur Razi, Taheran: Darul Kuthubi ilmiah, juz 21, p. 151; dan Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zilali Qur’an*, Beirut: Ahyal, Juz 15, hal. 15.

¹¹Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Akidah, Syariah dan Manhaj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyi et. al., dari judul *at-Tafsir al-Munir fî al-‘Aqidah wa as-Syari’ah wa al-Manhaj*, Depok: Gema Insani, 2016, hal. 69.

¹²Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Akidah, Syariah dan Manhaj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyi et. al., dari judul *at-Tafsir al-Munir fî al-‘Aqidah wa as-Syari’ah wa al-Manhaj*,...hal. 73.

¹³Nashiruddin Abu Said Abdullah bin ‘Amr bin Muhammad al-Syarazi al-Baidlawi (w.685 H), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl/Tafsîr al-Baidlawî*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-‘Arabî, 1418 H, Juz 3, hal. 252.

dan 4, lalu dua kali dalam surah al-‘Alaq [96]: 5 dan 6.¹⁴ Dalam Surah al-Baqarah [2]: 31 Allah swt berfirman:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ
 إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"

Menurut penjelasan M. Quraish Shihab dalam tafsirnya, ayat ini menginformasikan bahwa manusia dianugerahi Allah potensi untuk mengetahui nama atau fungsi dan karakteristik benda-benda, misalnya fungsi api, fungsi angin, dan sebagainya. Dia juga dianugerahi potensi untuk berbahasa. System pengajaran bahasa kepada manusia (anak kecil) bukan dimulai dengan mengajarkan kata kerja, tetapi mengajarnya terlebih dahulu nama-nama. Ini papa, ini mama, itu mata, itu pena, dan sebagainya. Itulah sebagian makna yang dipahami oleh para ulama dari firman-Nya dia mengajar Adam nama-nama seluruhnya. Lebih lanjut M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ulama-ulama yang memahami pengajaran nama-nama kepada Adam as. Dalam arti mengajarkan kata-kata, diantara mereka ada yang berpendapat bahwa Allah swt. memaparkan benda-benda tersebut kepada Adam dan di saat yang sama Adam mendengar suara yang menyebut nama benda-benda tersebut. Sementara sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa Allah mengilhamkan kepada Adam nama-nama itu, sehingga Ia mempunyai kemampuan untuk menyebut benda itu dan membedakan satu benda dengan benda yang lain.¹⁵ Pendapat ini sesuai dengan penjelasan Hamka yang menyatakan bahwa Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama yang dapat dicapai oleh kekuatan manusia, baik dengan panca indra maupun dengan akal semata.¹⁶

Berbeda dengan penafsiran Hamka, Al-Qusyairi, seorang pakar tasawwuf, dalam Tafsir *Lathâiful Isyârat* menjelaskan sebagaimana Allah swt mengajarkan nama benda-benda kepada nabi Adam as, Allah swt juga mengajarkan nama-nama Allah swt

¹⁴ Fuad ‘Abd al-Baqi, *al-Mu‘jam al-Mufahras* hal. 290, 291.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Ciputat: Lentera Hati, 2016, juz 1, hal.

¹⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, ...juz 1, hal. 131.

kepadanya.¹⁷ Sedangkan Ibn Katsir berpendapat, dengan menukil berbagai riwayat, makna ‘*allama* pada ayat tersebut adalah bahwa Allah mengajarkan dan memberikan pengetahuan inderawi atau empiris kepada Nabi Adam AS.

Termasuk diantara ayat-ayat al-Qur’an yang tercantum di dalamnya kata ‘*allama* adalah firman Allah dalam surah ar-Rahman ayat 1 dan 4:

الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝

(Tuhan) Yang Maha Pemurah Yang telah mengajarkan al Quran Dia menciptakan manusia Mengajarnya pandai berbicara QS. Ar-Rahman [55]; 1-4

Menurut Al-Maraghi ayat di atas menerangkan bahwa Allah swt telah mengajarkan Nabi Muhammad SAW al-Qur’an dan Nabi Muhammad mengajarkannya kepada umatnya. Dia telah menciptakan umat manusia dan mengajarnya mengungkapkan apa yang terlintas dalam hatinya dan terbetik dalam sanubarinya. Sekiranya tidak demikian, maka nabi Muhammad tidak akan dapat mengajarkan al-Qur’an kepada umatnya. Secara umum ayat 1-4 surat Ar-Rahman ini, menurut Al-Maraghi, Allah SWT menerangkan nikmatnya untuk hamba-hamba-Nya sebagai rahmat bagi mereka, yaitu:

- a. Allah SWT mengajarkan al-Qur’an dan hukum-hukum syariat untuk memberi petunjuk kepada makhluk-Nya dan menyempurnakan kebahagiaan mereka dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat.
- b. Allah SWT telah menciptakan manusia dalam bentuk yang terbaik dan menyempurnakannya dengan akal dan pengetahuan.
- c. Allah SWT telah mengajari manusia kemampuan berbicara dan memahami kepada orang lain, yang mana tidak terlaksana kecuali dengan adanya jiwa dan akal.¹⁸

Sementara itu di dalam tafsirnya, Muhammad Ali Ash-Shobuni menjelaskan Allah Yang Maha Penyayang yang mengajarkan al-Qur’an dan memudahkannya untuk menghafal dan memahami. menciptakan manusia yang bisa mendengar, melihat dan bicara dan mengilhamkan ucapan yang dapat menjelaskan maksudnya dan yang membedakannya dari semua makhluk.¹⁹

¹⁷ Al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*, ...juz 1, hal. 35.

¹⁸ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*,... juz 27, hal. 105.

¹⁹ Muhammad Ali Ash-Shobuni, *Shofwatut Tafasir* ...juz 3, hal.2

Dalam memahami ayat di atas Al Baidlowi menjelaskan bahwa surah ar-Rahman ini berisi tentang tentang nikmat duniawi dan ukhrawi yang telah Allah SWT anugerahkan, maka terlebih dahulu Allah SWT menyebut nikmat yang merupakan nikmat terbesar kedudukannya dan terbanyak manfaatnya, bahkan paling sempurna faidahnya, yaitu nikmat diajarkannya al-Qur'anul Karim, karena dasar agama dan sumber syar'i, paling mulianya kitab. Sebab dengan kemukjizatan dan pengamalannya al-Qur'an membuktikan kebenarannya. Dan Allah telah menciptakan manusia serta mengajarkannya *bayan* yang membedakan manusia dari makhluk yang lain yaitu kemampuan mengungkapkan apa yang ada di hati, memahamkan sesamanya, untuk menerima wahyu, mengetahui kebenaran, dan mempelajari syari'at.²⁰

Berdasarkan beberapa penafsiran dari beberapa Mufasssir di atas mengisyaratkan bahwa kata '*allama* menunjukkan arti pengajaran yang bersifat kognitif. Hal ini memandang obyek (*ma'ful*) dari kata tersebut berupa pengetahuan yang bersifat empiris seperti nama-nama benda sebagaimana yang tercantum pada ayat diatas, maupun yang berupa pengetahuan yang tercantum dalam kitab suci seperti yang disebutkan dalam surah al-Baqarah [2]: 129, surah Ali 'Imran [3]: 48 dan 164 dan dalam surah al-jumu'ah [62]: 2.

3. Tazkiyah

Diantara term pendidikan yang tertulis dalam al-Qur'an adalah *tazkiyah*. Dilihat dari etimologi, *tazkiyah* berasal dari kata dasar *zakâ-yazkû* yang berarti tumbuh, suci dan berkah.²¹ Dan *zakkâ-yuzakkû-tazkiyatan* dengan menambahkan huruf *kaf* menjadi kata kerja transitif diartikan dengan memperbaiki, membersihkan, memuji dan mengembangkan.

Kata *zakkâ* dengan berbagai bentuknya disebutkan di dalam Al-Qur'an *sebanyak* 59 kali dalam berbagai tema dan makna.²² diantaranya seperti yang termaktub dalam surah al-Jumu'ah [62]: 2

²⁰ Nasiruddin Abi Said Abdillah bin Umar bin Muhammad Sirazi al-Baidhowi, *Tafsir al-Baidhowi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1408 H/1988 M, juz 1, hal. 451

²¹ Ibn Manzhir, *Lisan al-'Arab*,...juz 14, hal.358.

²² Ar-Raghib al-Ashfahani, *al-Mu'jam al-Muhfaras li Alfadz Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kutub, 1987, hal. 523.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٦٢﴾

Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata. QS. al-Jumu'ah [62]: 2

Pada ayat kedua ini, Rasul hadir dengan membawa tiga tugas kerasulan yang *umum* disebut tugas tarbiyah yaitu membacakan (*tilawah*) ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan (*tazkiyah*) mereka, dan mengajarkan (*ta'lim*) mereka Kitab dan Hikmah.

Sementara al-Maraghi menjelaskan maksud dari membersihkan pada ayat tersebut adalah membersihkan dari kemusyrikan dan segala bentuk maksiat yang merusak jiwa dan mengotori akhlak dan juga menuntun mereka di dalam membiasakan diri beramal baik, sehingga tertanamlah naluri kebaikan yang mendapatkan ridha Allah SWT.²³ Penafsiran ini sesuai dengan penjelasan al-maraghi ketika menafsirkan surah al-Baqarah ayat 51. Al-Maraghi menerangkan Rasulullah SAW. membersihkan jiwa umat manusia dari berbagai kotoran perbuatan yang hina, seperti kebiasaan jahiliyyah yang merajalela. Misalnya mengubur anak perempuan hidup-hidup, membunuh anak dengan maksud meringankan beban penghidupan, dan gemar mengalirkan darah lantaran persoalan yang sangat sepele. Di samping itu, Rasulullah SAW. selalu menanamkan benih akhlak yang mulia, sehingga mereka menjadi manusia yang mempunyai akhlak karimah. Dengan bekal kesucian ini, akhirnya mereka bisa mampu menundukkan kerajaan-kerajaan besar yang tadinya menghina mereka. Mereka memperkenalkan kepada semua bangsa berupa keutamaan dan keistimewaan, termasuk keadilan dan politik yang baik di dalam mengatur umat manusia. Cara inilah yang menyebabkan umat manusia tertarik kepada Islam.²⁴

Wahbah *Zuhailiy* memahami ayat ini bahwa Nabi menyucikan orang-orang yang didakwahi, dalam hal ini para sahabat, dari syirik serta dari akidah dan perbuatan yang kotor, juga perangai yang

²³ Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, ...juz 28, hal. 95

²⁴ Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*,... Juz 2, hal.28

buruk.²⁵ Sementara Hamka dalam karyanya tafsir al-Azhar, terkait ayat di atas menulis:

Dalam kalangan mereka itulah Nabi Muhammad saw. dibangkitkan, dalam keadaan *ummiy* pula. “yang membacakan ayat-ayat-Nya.” artinya bahwa diangkatlah Muhammad yang *ummiy* itu menjadi Rasul Allah, diturunkan kepadanya wahyu Ilahi sebagai ayat-ayat, yang mula turunnya ialah di Gua Hira; dimulai dengan ayat *iqra'* (bacalah). Di sana disebutkan ‘*allamal bil qalam 'allamal insâna mâ lam ya 'lam* (mengajar kepada manusia, mengajar apa yang belum dia ketahui). Maka berturut-turutlah ayat-ayat itu turun selama beliau di Mekah. Semua itu beliau bacakan dan beliau ajarkan. *Dan membersihkan mereka*” yaitu membersihkan jiwa mereka dari pada kepercayaan yang karat, daripada akidah yang salah, dari pada langkah yang sesat, membersihkan pula badan diri mereka jasmani mereka dari kekotoran. Karena selama ini mereka belum tau apa arti kebersihan sehingga diajarkan wudhu, mandi junub, menghilangkan hadast dan najis sampai diajarkan menggosok gigi.²⁶

Dari *beberapa* penafsiran yang telah disampaikan oleh para mufassir terkait lafadz *wayuzakkîhim* bisa difahami bahwa *tazkiyah* merupakan upaya dan usaha untuk membuat masyarakat untuk dapat mengembangkan potensi manusia agar memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, berkepribadian, berakhlak mulia. Atau dalam bahasa singkatnya, *tazkiyah* lebih menekankan pada aspek kejiwaan manusia.

Dari ayat-ayat yang berkaitan dengan ketiga istilah yang telah *dipaparkan*, baik *tarbiyah*, *ta'lim* maupun *tazkiyah*, pendidikan jiwa yang merupakan upaya pembinaan untuk mengembangkan segala potensi ruhaniah untuk mewujudkan kepribadian yang mulia, sehingga dapat bermanfaat bagi dirinya dan masyarakat lebih cenderung masuk dalam ruang lingkup terminologi *tarbiyah* dan *tazkiyah*. Kesimpulan ini memandang sebagaimana penafsiran terhadap ayat-ayat *tarbiyah* yang mencakup aspek tersebut, demikian juga *tazkiyah*. sedangkan *ta'lim* lebih cenderung terhadap upaya transfer pengetahuan atau aspek kognitif.

Jadi, dengan melihat berbagai paparan di atas dapat diambil kesimpulan, bahwa pendidikan jiwa dapat disebut dengan *tarbiyatun nafs* dan juga *tazkiyatun nafs*. Penegasan ini senada dengan pendapat Muhammad Abduh yang mendefinisikan *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) dengan *tarbiyatun nafs* (pendidikan jiwa). Dengan

²⁵Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Akidah, Syariah dan Manhaj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyi et. al., dari judul *at-Tafsir al-Munir fî al-'Aqidah wa as-Syari'ah wa al-Manhaj*, ...juz 15, hal. 185

²⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, ...juz 9, hal. 119.

demikian yang dimaksud dengan pendidikan dalam perspektif Al-Qur'an adalah upaya membimbing manusia.

B. Landasan Pendidikan Jiwa dalam al-Qur'an

Landasan adalah sesuatu yang menjadi sandaran semua dasar dalam suatu bangunan, sedangkan dasar adalah fundamen yang menegakkan suatu bangunan, sehingga menjadi kuat dan kokoh dalam pengembangan pendidikan jiwa.

Dalam usaha, kegiatan dan tindakan yang disengaja untuk mencapai suatu tujuan harus mempunyai landasan yang tepat sebagai tempat berpijak yang baik dan kuat. Oleh karena itu, pendidikan jiwa sebagai suatu usaha dalam membentuk manusia dan peradabannya harus mempunyai landasan yang kuat ke mana semua kegiatan itu dihubungkan atau disandarkan,²⁷ baik sebagai sumber maupun dasar yang menjadi pedoman penerapan dan pengembangannya. Landasan itu terdiri dari al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw.²⁸

Dasar dan fundamen dari suatu bangunan adalah bagian dari bangunan yang menjadi sumber kekuatan dan keteguhan yang menjadikan tetap berdiri tegaknya bangunan itu.²⁹ Dengan demikian, fungsi dari suatu landasan pendidikan Islam adalah di samping tegaknya suatu bangunan dalam dunia pendidikan Islam, juga agar bangunan itu tidak akan terombang-ambing oleh berbagai "persoalan" yang mempengaruhinya dan bahkan dia akan semakin kuat dan tegar di dalam menghadapinya.

Pendidikan merupakan hal yang sangat penting dalam Islam. Hal ini sebagaimana wahyu pertama yang diturunkan yaitu surah al-'Alaq [96]: 1-5:

أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ أَلَمْ يَكُنْ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha pemurah. yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam, Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya". (Q.S al-'Alaq [96]: 1-5).

²⁷Zakiah Darajad, dkk., *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996, hal. 19.

²⁸Zakiah Darajad, dkk., *Ilmu Pendidikan Islam*,... hal. 20-21.

²⁹ Ahmad D. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: al-Ma'arif, 1980, hal. 41

Ayat pertama dari wahyu pertama yang diturunkan tersebut berisi tentang perintah membaca yang merupakan salah satu tahapan dalam proses pendidikan “*iqra’ bismi rabbika*”. Fokus objek dari ayat ini adalah lafadh “*iqra’ bismi rabbika*”. Kata “*iqra*” yang berarti bacalah, secara eksplisit merupakan perintah membaca. Akan tetapi secara implisit juga bisa difahami sebagai perintah menjalankan proses pendidikan.

Sedangkan kata “*bismi robbika*” bermakna dengan (menyebut) nama Tuhanmu. Tekstualnya adalah menyebut nama Tuhan (berdzikir) yang merupakan ibadah. Maka kontekstualnya bisa dikatakan sebagai beribadah atau bisa disebut sebagai praktik bertauhid. Atas dasar hal itu, maka bisa difahami bahwa dari ayat “*iqra’ bismi robbika*” tersirat pengertian dengan konten perintah menjalankan pendidikan dengan berlandaskan tauhid.

Lafadh “*bismi robbika*”-dengan bentuk kalimat yang sama-disebutkan sebanyak empat (4) kali dalam al-Qur’an. Dua kali pada surah al-Waqi’ah di ayat 74 dan ayat 96. Lalu disebutkan satu kali pada surah al-Haqqah ayat 52. Kemudian disebutkan satu kali pada surah al-‘Alaq ayat 1.³⁰

Al-Qusyairi menafsirkan ayat “*bismi robbika*” dalam surah al-Waqi’ah [56]: 74 dengan seruan agar menggunakan segenap potensi khas terbaik dengan landasan kekuatan tauhid sebagai sarana untuk menelusuri alam jiwa dan mencari guna memperoleh ilmu-ilmu pengetahuan yang sangat berharga di dalamnya.³¹

Dari paparan tersebut, bisa difahami bahwa landasan pendidikan jiwa dalam perspektif imam al-Qusyairi adalah tauhid. Hal ini dipertegas oleh penafsiran al-Qusyairi pada al-Qur’an surah al-Zumar [39]; 64:

قُلْ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَِّيَ أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾

“Katakanlah: “Maka Apakah kamu menyuruh aku menyembah selain Allah, Hai orang-orang yang tidak berpengetahuan?”. (Q.S al-Zumar [39]: 64).

Al-Qusyairi menafsirkan keheranan akan adanya rasa sangat menginginkan (*thama’*) untuk menyembah selain Allah swt. Padahal Allah yang mendidik dengan *Tauhid-Nya*, memberi makan dengan *Tafid-Nya* dan memberi minum dengan minuman cinta-Nya.³²

³⁰ Fuad ‘Abd al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras*, hal. 290, 291.

³¹ ‘Abd al-Karim al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*,... juz 3, hal. 279.

³² Al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*, ...juz 3, hal. 126.

Sementara itu al-Zuhaili dalam tafsirnya menjelaskan bahwa pada surah al-‘Alaq ayat 1 Allah memerintahkan Rasul-Nya untuk membaca dengan menyebut nama Tuhannya atau meminta bantuan Tuhannya yang telah menciptakan segala sesuatu. Hal ini menunjukkan bahwa dengan kekuasaan Allah sebagai pencipta segala sesuatu, Allah mampu membuat beliau membaca meskipun sebelumnya beliau tidak dapat membaca.³³

Lebih lanjut al-Zuhaili menjelaskan, dalam surah al-‘Alaq ayat 1 Allah menggunakan redaksi *bismirabbika* bukan *bismillahi* karena lafadz *Rabb* adalah sifat *fi’il* (perbuatan), sedangkan lafadz Allah termasuk nama dzat. Maka tidak relevan penggunaan sifat dzat pada konteks ini dan hanya relevan dengan penyebutan sifat *fi’il*. Penggunaan ini menunjuk kesan bahwa Allah lah yang merawatnya dan peduli akan kemaslahatannya. Disamping itu juga kata tersebut menunjukkan bahwa Allah selalu ada baginya. Segala kemanfaatan-Nya selalu akan tercurah padanya.³⁴

Dari penjelasan para mufassir diatas dapat dipahami bahwa segala bentuk pendidikan itu haruslah berlandaskan tauhid sebagaimana pendapat Syaikh ‘Abdul Halim Mahmud, mantan Pemimpin Tertinggi al-Azhar dalam bukunya, *al-Qur’an fi Syarh al-Qur’anyang* dikutip oleh M. Quraish Shihab:

Dengan kalimat *iqra’ bismi Rabbika*, al-Qur’an tidak sekedar memerintahkan untuk membaca, tapi ‘membaca’ adalah lambang dari segala apa yang dilakukan oleh manusia, baik yang bersifat aktif maupun pasif. Kalimat tersebut dalam pengertian dan semangatnya ingin menyatakan ‘Bacalah demi Tuhanmu, bergeraklah demi Tuhanmu, bekerjalah demi Tuhanmu, bekerjalah demi Tuhanmu.’ Demikian juga apabila anda berhenti bergerak atau berhenti melakukan sesuatu aktifitas hendaklah hal tersebut juga didasarkan pada *bismi Rabbik* sehingga pada akhirnya ayat tersebut berarti ‘jadikanlah seluruh kehidupanmu, wujudmu, dalam cara dan tujuannya, kesemuanya demi karena Allah.³⁵

C. Tujuan Pendidikan Jiwa dalam al-Qur’an.

Secara umum, tujuan pendidikan terdapat dua pandangan teoritis. Pertama, berorientasi kemasyarakatan, yaitu pandangan yang mengungkapkan pendidikan sebagai sarana utama dalam menciptakan

³³Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Akidah, Syariah dan Manhaj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyi et. al., dari judul *at-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa as-Syari’ah wa al-Manhaj*, ...juz 15, hal. 596

³⁴Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Akidah, Syariah dan Manhaj*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyi et. al., dari judul *at-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa as-Syari’ah wa al-Manhaj*, ...juz 15, hal. 597

³⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,...juz 15, hal. 456.

rakyat. Kedua, berorientasi kepada individu, yang lebih memfokuskan diri pada kebutuhan dan minat pelajar.³⁶

Jika membaca berbagai literatur tentang pendidikan Islam, di sana akan dijumpai tentang rumusan tujuan pendidikan yang sangat beragam dan antara satu dan lainnya dapat disinergikan sehingga dapat saling melengkapi. Dan salah satu aspek dari pendidikan Islam adalah mendidik manusia pada aspek *nafsiyah* (kejiwaannya). Maka secara umum, tujuan pendidikan jiwa masuk dalam ruang lingkup tujuan umum pendidikan Islam itu.

Pada hakekatnya tujuan manusia belajar adalah memperoleh tujuan hidupnya. Tujuan hidup seorang muslim adalah pengabdian kepada Allah. Allah swt. berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.(QS. Adz-Dzâriyât/51:56).

Ibnu Katsir dalam tafsir yang meriwayarkan dari Ali ibnu Abu Talhah dari Ibnu Abbas r.a. tafsir ayat diatas yakni agar mereka mengakui kehambaan mereka kepada-Ku, baik dengan sukarela maupun terpaksa. Demikianlah menurut apa yang dipilih oleh Ibnu Jarir. Sedangkan menurut Ibnu Juraij, makna yang dimaksud ialah melainkan supaya mereka mengenal-Ku.³⁷

Muhammad Quraish Shihab dalam tafsirnya, Al-Misbah, menulis sebagai berikut: “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia untuk satu manfaat yang kembali pada diri-Ku. Aku tidak menciptakan mereka melainkan agar tujuan atau kesudahan aktivitas mereka adalah beribadah kepada-Ku.”³⁸

Ibadah bukan hanya sekedar ketaatan dan ketertundukan, tetapi merupakan ketertundukan dan ketaatan yang mencapai puncaknya akibat rasa keagungan jiwa seseorang terhadap siapa yang kepadanya ia mengabdikan. Ia juga merupakan dampak dari keyakinan bahwa pengabdian itu tertuju kepada yang memiliki kekuasaan yang tidak terjangkau arti hakikatnya. ibadah terdiri dari ibadah murni (*mahdhah*) dan ibadah tidak murni (*ghoiru mahdhah*). Ibadah mahdhah adalah ibadah yang telah ditentukan oleh Allah bentuk, kadar dan waktunya, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji. Ibadah *ghairu mahdhah* adalah

³⁶ M. Jindar Wahyudi, *Nalar Pendidikan Qur'ani*, Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006, cet.I, hal. 29

³⁷ Abu Fida' Isma'il Ibn Umar Ibn Katsir, *Tafir Al-Qur'an Al-'Adzim Ibn Katsir*, , t.tp: Dar Thayyibah, 1999, juz 7, hal. 425.

³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Mishbah*,...hal. 107

segala aktivitas lahir dan batin manusia yang dimaksudkannya untuk mendekat diri kepada Allah. Hubungan seks pun dapat menjadi ibadah jika dilakukan sesuai tuntunan agama.³⁹

Menurut al-Qurtubi, *liya'budûn* dimaknai dengan *liyuwahhidûn* dalam arti meng-Esa-kan Allah. Al-Qurtubi juga mengutip pernyataan imam Ali yang menyatakan bahwa ayat ini menunjukkan perintah untuk beribadah kepada Allah bagi umat manusia. Serta mengutip pernyataan Mujahid bahwa ayat ini menunjukkan agar jin dan khususnya manusia lebih mengenal Allah.⁴⁰

Adanya kesadaran akan eksistensi dirinya sebagai hamba Allah yang harus mengabdikan (beribadah) adalah buah hasil dari adanya pengetahuan yang di dapat baik melalui proses transfer ilmu maupun perenungan akan tanda-tanda kekuasaan Allah. Sebab jika pendidikan tersebut tidak mempunyai orientasi tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah maka akan menimbulkan kebencian, kedengkian dan permusuhan. Sebaliknya, jika proses pendidikan tersebut semata-mata untuk menghamba kepada Allah, niscaya akan pendidikan itu akan membentuk manusia yang tunduk kepada Allah, berkarakter rendah hati dan punya kepekaan sosial yang tinggi.

Selain menyadarkan akan hakekat hidup manusia, pendidikan jiwa bertujuan untuk membentuk pribadi yang bertakwa. yakni melaksanakan segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, dengan penuh kesadaran dan ketulusan ini.

Tujuan ini didasarkan pada salah satu sifat dasar yang terdapat dalam diri manusia, yakni sifat dasar yang cenderung menjadi orang baik, yakni kecenderungan untuk melaksanakan segala perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, di samping kecenderungan untuk menjadi orang yang jahat.⁴¹ Tujuan ini muncul dari hasil pemahaman terhadap ayat al-Qur'an yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾

Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa. (Al-Baqarah[2]: 21)

Pada ayat tersebut Allah menyerukan kepada umat manusia menuju agama tauhid yaitu menyembah hanya kepada Allah dengan

³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Mishbah*,...hal. 108

⁴⁰ Ibn 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi. *Tafsir al-Qurtubi*, Kairo: Durus al-Sha'b, t.t., hal.55.

⁴¹ Abuddin Nata, *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an*, hal. 136.

khusu' dan ikhlas, sehingga dalam beribadah tersebut sungguh seakan-akan mereka selalu melihat Allah, namun jika belum bisa pada tingkatan tersebut, mereka bisa merasakan bahwa sesungguhnya Allah selalu melihat mereka. Jika mereka melakukan seruan tersebut, mereka telah menempatkan diri mereka pada derajat takwa.⁴²

Takwa artinya menghindar. Artinya orang yang bertakwa adalah orang yang menghindar. Dan penghindaran di sini memiliki tiga tingkatan. Pertama, menghindar dari kekufuran dengan jalan beriman kepada Allah. Kedua, berupaya melaksanakan perintah Allah sepanjang kemampuan yang dimiliki dan menjauhi larangan-Nya. Ketiga, merupakan tingkatan yang tertinggi, adalah menghindar dari segala aktivitas yang menjauhkan pikiran dari Allah. Demikian arti takwa menurut pakar tafsir M. Quraish Shihab. Lebih lanjut ia menulis, takwa bukanlah satu tingkat dari ketaatan kepada Allah, melainkan penamaan bagi setiap orang yang beriman dan beramal saleh baik yang sudah sampai pada puncak ketaatan atau yang belum nyampai pada puncak ketaatan, bahkan bagi yang belum luput dari dosa, juga dapat dinamakan orang yang bertakwa.⁴³

Hakekat takwa Menurut Al-Qusyairi merupakan seluruh kebaikan, dan hakikatnya adalah seseorang melindungi dirinya dari hukuman Tuhan dengan ketundukan kepada-Nya. Asal usul takwa adalah menjaga dari syirik, dosa dan kejahatan, dan hal-hal yang meragukan (syubhat), serta kemudian meninggalkan perbuatan-perbuatan yang tidak perlu.⁴⁴

Sedangkan menurut Syeikh Abdul Qadir Al-Jilani, orang yang bertakwa adalah orang yang tidak lepas dari perbuatan mensucikan diri; orang yang selalu berusaha membenamkan dirinya dalam semua hal yang diridhai Allah serta menjauhkan diri dari semua perbuatan yang dimurkai Allah.⁴⁵

dari uraian tersebut dapat difahami bahwa untuk memperoleh takwa dibutuhkan usaha menjauhkan jiwa dari kecenderungan melakukan kemaksiatan dan menghiasi diri dengan amal sholeh.

Selain dapat meraih ketakwaan, tujuan yang diperoleh dalam pendidikan jiwa adalah jiwa yang tenang. Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Fajr/89: 27

⁴²Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maraghi*,...hal. 62

⁴³M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah*, ...hal. 108-110

⁴⁴Al-Qusyairi, *Lathâiful Isyârat*, juz 1, hal. 164, dan Lihat Juga Al-Qusyairi, *Ar-Risalatul Qusyairiyah*, Terj. Moh. Lukman Hakiem, Surabaya: Risalah Gusti, 1999, Cet.3, hal. 97

⁴⁵ Abdul Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, Pakistan: Maktabah Ma'rufiah, 2010, juz 1, hal. 81.

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾
 وَأَدْخُلِي جَنَّاتِي ﴿٣٠﴾

Hai jiwa yang tenang, Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya, Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam surga-Ku.

Ayat 27 diturunkan sebagaimana Imam Ibnu Abi Hatim telah mengetengahkan sebuah hadis melalui Buraidah sehubungan dengan firman Allah “Hai jiwa yang tenang”. Buraidah mengatakan bahwa ayat ini di turunkan sehubungan dengan gugurnya Sayyidina Hamzah sebagai syuhada pada perang uhud. Oleh karena gugurnya sahabat inilah Allah swt. menurunkan ayat tersebut sebagai tanda kebesaran atas jiwa yang tenang. Ibnu Abi Hatim telah meriwayatkan pula hadis lainnya, kali ini meriwayatkan melalui Juwaibir, dari ad-Dahhak, bersumber dari Ibnu Abbas r.a menceritakan bahwa Nabi saw. telah bersabda “siapakah yang akan membeli sumur raumah, lalu menjadikannya sebagai air minum yang tawar dan segar? Semoga Allah swt. mengampuni dosanya”. Kemudian sumur itu dibeli Uşman r.a, Nabi saw. berkata kepadanya: “Sebaiknya engkau menjadikan sumur itu sebagai air minum buat semua orang”. Uşman menjawab: “Ya, aku merelakannya untuk itu”. Berkenaan dengan masalah Uşman itu Allah menurunkan firman-Nya “Hai jiwa yang tenang”. (HR. Ibnu Hatim dari Juwaibir dari ad- Dahhak dari Ibnu Abbas).⁴⁶

Ayat di atas melukiskan sambutan Allah kepada orang yang taat di saat ruhnya akan meninggalkan badannya. Allah menyerunya dengan menyematkan sifat ketenangan pada jiwa tersebut, merasa nyaman dan tertram disebabkan banyak berdzikir dan mengingat Allah, untuk masuk surga kembali kepada-Nya dengan dengan hati rela merasa puas mendapatkan ganjaran.⁴⁷

Untuk memahami ayat di atas peneliti menukil beberapa pendapat mufassir untuk mempermudah pemahaman ayat tersebut, Adapun beberapa pendapat para mufassir tersebut antara lain:

Menurut al-Baghawi maksud dari jiwa yang tenang tersebut adalah jiwa yang merasa ketenangan akan janji-janji Allah, yang membenarkan segala firman-Nya. Sedangkan al-Hasan menjelaskan bahwa jiwa yang tenang adalah jiwa yang beriman, dan mempunyai

⁴⁶Ahmat Dimiyati Badarusman, *Dailul Hairān*, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2004, hal. 287

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Mishbah*,...Juz. 15, hal. 299.

keyakinan yang kuat. Sedangkan menurut ‘Athiyah mengartikannya dengan jiwa yang ridha akan qadha dan qadar Allah.⁴⁸

Di dalam tafsir *at-Tahrîr wa at-Tanzîl*, Ibnu ‘Asyur menjelaskan bahwa kata *muthmaninnah* berbentuk isim fail (kata sifat) berasal dari kata *ithmaanna* (إِطْمَنَّ) artinya tenang, tidak cemas dan tidak bingung. Hal ini dapat diperoleh dari tenang jiwa sebab membenarkan kandungan al-Qur’an tanpa ada keraguan sedikit pun. Dan juga dapat peroleh dari tenangnya jiwa dari rasa takut dan fitnah di akhirat. Lanjut Ibnu ‘Asyur, tenangnya jiwa disebabkan dengan ada keyakinan akan wujud dan keEsaan Allah, yakin akan janji-janji Allah, dan ikhlas beramal, serta adanya kabar gembira akan jaminan masuk surga. Keseluruhan sebab-sebab inilah yang menjadikan jiwa merasa tenang.⁴⁹

Ibnu Katsir menyatakan bahwa ayat ini menerangkan tentang jiwa yang tenang yang diseru oleh Allah dan akan ditunaikan janji pada mereka untuk masuk surga. Mereka merasa rela terhadap jiwanya dan Allah pun ridha pada mereka. Mereka diajak masuk dalam golongan hamba-hamba Allah yang shalih dan mereka pun diajak untuk masuk surga.

Lebih lanjut Ibnu Katsir berkata, ini adalah panggilan Allah pada seseorang menjelang sakratul maut, juga ketika bangkit pada hari kiamat. Sebagaimana para malaikat memberikan kabar gembira seperti ini pada seorang mukmin ketika ia menjelang sakratul maut dan bangkit dari kuburnya. Demikian juga sekarang ini.⁵⁰

Menurut Abdurrahman bin Nashir As-Sa’di, yang dimaksud jiwa yang tenang tersebut adalah jiwa yang merasa tenang untuk mengingat Allah dan mencintai-Nya disebabkan hatinya telah merasa nyaman dan tentram dengan-Nya, dan pembicaraan tersebut terjadi ketika terjadi ketika sakaratul maut dan ketika hari kiamat.⁵¹

Syaikh Abu Bakr Jabir Al-Jazairi berkata, ayat di atas menunjukkan berita gembira bagi jiwa yang tenang dengan iman dan dzikir pada Allah disertai cinta kepada Allah dan Rasul, dan percaya akan janji dan ancaman Allah. Berita ini disampaikan ketika kematian, ketika bangkit dari kubur, dan ketika dihadapkan pada kitab.⁵²

Dari ayat di atas dapat diketahui bahwa manusia yang memiliki jiwa yang tenang akan mendapatkan kebahagiaan di sisi Allah SWT. dan akan dimasukkan ke dalam surga-Nya, dengan demikian segala

⁴⁸ Al-Baghawi, *Ma’âlim at-Tanzîl*, ...juz 5, hal. 253.

⁴⁹ Muhammad Thahir Ibnu ‘Asyur, *at-Tahrîr wa at-Tanzîl*, Tunis: Dâr Suhnun, t.th, juz 12, hal. 340.

⁵⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhim*, ...Juz. 7, hal. 564

⁵¹ Abdurrahman bin Nashir As-Sa’di, *Taisir Al-Karim Ar-Rahman*, hal. 924

⁵² As-Sa’dy, *Aysar At-Tafasir*, ...hal. 1473

yang dilakukannya hanya semata-mata untuk mencari ridha Allah SWT serta apa yang dilakukannya dipikir dahulu, apakah sudah sesuai dengan perintah Allah SWT atau tidak, sehingga semua perbuatannya akan bermanfaat karena disandarkan dengan niat untuk mencari ridha Allah SWT semata. Ia lebih menginginkan hal-hal yang bersifat rohaniyah, yang bisa mengisi jiwanya dan tidak cenderung mengejar kelezatan duniawi yang bersifat jasmaniah. Orang semacam ini jika dikaruniai kekayaan, tidak mengambil selain apa yang menjadi haknya sendiri, dan apabila ditimpakan kepadanya musibah bersabar serta bertawakkal kepada Allah SWT.

Di samping itu dapat disimpulkan juga bahwa jiwa yang tenang tersebut adalah jiwa yang di dalamnya memiliki tiga kriteria pokok yaitu pertama tertanam iman yang kuat (المطمئن بالإيمان), kedua, selalu ridha dengan qadha dan qadar Allah (الراضية بقضاء الله) dan ketiga, yakin akan apa yang telah di janjikan oleh Allah swt. (الموقنة بما وعد الله).⁵³

Di dalam ayat yang lain Allah mengkaitkan ketenangan tersebut dengan hati. Hal ini mengisyaratkan bahwa untuk mencapai ketinggian ketenangan jiwa terlebih dahulu harus melalu proses ketenangan hati. Sebab, hati merupakan salah satu elemen pembentuk jiwa. Sebagaimana firman Allah:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram. (QS. Ar-Ra'd/13: 28)

Menanggapi ayat di atas Hamka mengatakan bahwa ketenteraman hati merupakan pokok kesehatan rohani dan jasmani.⁵⁴ Dalam Tafsirnya dia berkomentar penyebab hati tidak tenteram. Diantaranya adalah gelisah, putus asa, pikiran kusut, ketakutan, kecemasan, keraguan, dan duka cita. Dia mengatakan iman menyebabkan hati kita mempunyai pusat ingatan dan tujuan. Iman menimbulkan zikir dan zikir yang menimbulkan *tuma'ninah*

Hati orang-orang yang beriman itu senang dan tentram, karena mereka selalu mengingat Allah di waktu ditimpa malapetaka mereka ingat kepada Allah dan lekas insaf juga memeriksa kekhilafannya, agar dapat diubahnya di masa yang akan datang. Oleh sebab itu hilanglah duka citanya, berganti dengan kegembiraan dan mengharapakan karunia

⁵³ Ibn Jauzi, *Zad Mas'ir*, ...Vol. IX, hal. 123

⁵⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD Siangapura, 2007, juz. 5, hal.3761.

Allah. Begitu juga, jika mereka mendapat anugerah mereka tidak sombong, akan tetapi selalu bersyukur kepada Allah.

Selain meraih kesadaran akan penghambaan kepada Allah, tertanamnya ketakwaan, dan mendapatkan ketenangan jiwa, tujuan yang ingin diraih dalam pendidikan jiwa adalah meraih kebahagiaan dunia dan akhirat.

Kebahagiaan merupakan tujuan yang didambakan oleh setiap manusia. Kehidupan dunia menjadikan hidup seseorang menjadi sejahtera karena mendapatkan apa yang dicita-citakannya, sedangkan cita-cita kemenangan akhirat menjadikan kehidupan manusia menjadi lebih damai di dunia serta mendapatkan jaminan kelak di akhirat.

Mengenai kebahagiaan ini, Allah berfirman:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى

Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman), (QS. Al-A'la/87: 14)

Ayat di atas menjelaskan akibat yang di peroleh mengikuti seruan Allah dan Rasul, dimana orang-orang yang bersungguh-sungguh menyucikan dirinya dan mengingat dalam hati serta menyebut nama Allah kemudian melakukan sholat, maka akan mendapatkan keberuntungan. Menurut Quraish Shihab, kata *aflaha* terambil dari kata *al-falâh* yang berarti membelah, dari sini petani dinamakan *al-fallâh* karena ia mencangkul untuk membelah tanah lalu menanam benih. Benih yang ditanam petani menumbuhkan buah yang diharapkannya. Dari sini agaknya sehingga memperoleh apa yang diharapkan dinamakan *falâh* dan hal tersebut tentu melahirkan kebahagiaan yang juga salah satu makna *falâh*.⁵⁵

Selain itu, lanjut Quraish, kata *aflaha* merupakan penegasan Allah Swt. yang ditemukan pada surat al-a'la ayat 14, as-Syams ayat 9, dan almu'minun ayat 1. Dalam al-Mu'minun ayat 1-9, dikemukakan sifat-sifat orang-orang mukmin yang akan meraih *al-falah* (kemenangan). Sifat-sifat tersebut mencerminkan pula usaha-usaha mereka (orang-orang yang beriman) yang pada akhirnya dapat dinilai sebagai upaya penyucian diri (*tazakka*), sebagaimana ada di surah al-A'la. Upaya-upaya itu meliputi khusyu dalam shalat, menunaikan zakat, menjauhkan diri dari perbuatan sia-sia, menjaga kemaluan kecuali pada pasangan yang sah, memelihara amanat dan janji, dan memelihara waktu shalat. Dalam surah Al-a'raf 157 ditegaskan pula bahwa orang-orang yang beriman kepada Nabi Saw., memuliakan, dan membelanya,

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah...* Juz.15, hal. 254

termasuk orang-orang yang beruntung. Selain itu ditegaskan pula dalam surah Al-Qashahsh 67: “Adapun orang-orang yang bertaubat dan beriman, serta mengerjakan amal saleh, maka semoga dia termasuk yang beruntung”. Jadi, mengamalkan sifat (pekerjaan) di atas akan mengantarkan seseorang memperoleh keberuntungan sekaligus menjadikan jiwanya suci dan bersih.⁵⁶

Keberuntungan pada ayat di atas dimaknai dengan memperoleh apa yang diharapkan yang kelak akan melahirkan kebahagiaan. Sedangkan orang yang mendapatkan keberuntungan adalah orang yang disucikan jiwanya oleh Allah, dan orang-orang yang dibiarkan oleh Allah larut dalam kekotoran dirinya, itulah yang akan merugi. Menurut al-Biqā’i, kesucian jiwa itu dapat diraih dengan memperhatikan tuntunan kenabian serta tuntunan para ulama yang mengamalkan tuntunan Allah secara sungguh-sungguh dan berkesinambungan. Di sisi lain, orang yang mengingkari tuntunan-tuntunan itulah yang pada hakekatnya dibiarkan oleh Allah dalam keadaan kekotoran jiwanya yang menyebabkan dirinya merugi.⁵⁷

Menurut Ar-Raghib al-Asfahani, kebahagiaan itu terbagi menjadi dua, yaitu kebahagiaan duniawi dan ukhrawi. Kebahagiaan duniawi mencakup usia panjang, kekayaan, dan kemuliaan, sedangkan ukhrawi mencakup kekekalan tanpa kepunahan, kekayaan tanpa kebutuhan, kemuliaan tanpa kehinaan, dan pengetahuan tanpa kebodohan.

D. Kurikulum Pendidikan Jiwa dalam al-Qur’an

Telah di bahas pada bab sebelumnya bahwa jiwa tersebut merupakan gabungan dari tiga komponen; potensi Akal, ghadab dan syahwat, maka dalam penyusunan kurikulum muatan pendidikan yang diberikan harus berorientasi untuk memenuhi kebutuhan dimensi tersebut. Yaitu dimensi ruhiyah dan dimensi material emosional. Kurikulum tersebut meliputi berorientasi Tauhid sebagai landasannya, akhlaq dan *tazkiyatun nafs*. Dan dalam pembahasan yang lalu telah dijelaskan bahwa jiwa haruslah dijaga dengan sungguh-sungguh dari segala hal yang mengotorinya. Mujadah nafs ini tidak akan pernah terwujud, jika tidak dibarengi dengan kemurnian tauhid dan menjauhi syirik, karena Tauhid merupakan benteng terkuat dalam melindungi jiwa dari segala hal yang mengotorinya.

a. Tauhid

Kurikulum Tauhid dalam pendidikan jiwa ini didasarkan pada firman Allah QS. As-Syams: 7-10

⁵⁶ M. Quraish Shihab, ... hal. 431

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan,...*Juz. 15, hal. 348-349

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾
وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾

dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya) maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya (QS. As-Syams: 7-10)

Menurut Ibn Jauzi, jiwa memiliki potensi baik dan buruk. Jiwa berpotensi takwa jika selalu disucikan dengan ketaatan, berbuat amal shaleh, memperbaikinya dan membersihkan dari segala dosa.

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّى نَفْسَهُ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَصَالِحِ الْأَعْمَالِ وَأَصْلَحَهَا وَظَهَّرَهَا مِنَ الدُّنُوبِ

Dan sebaliknya jiwa juga bisa berpotensi menyimpang jika tidak dijaga dari perbuatan kufur dan kemaksiatan. Terkait hal ini Ibnu Jauzi menulis: “Makna دَسَّاهَا (mengotori jiwa) adalah menghinakannya, merendharkannya, menyembunyikan dari tempatnya, dengan menjerumuskannya kedalam ke kufuran dan kemaksiatan, serta tidak memunculkannya dengan ketaatan dan amal shalih.”⁵⁸

Usaha menjaga jiwa dari segala hal yang dapat mengotorinya tidak akan terealisasikan tanpa didasari kemurnian tauhid dan menghindari dari kemusyrikan. Fungsi tauhid adalah bentengnya jiwa, sedangkan syirik adalah musuh besarnya. Sebagaimana perkataan Ibnu Taimiyyah dalam kitabnya *Majmu' Fatâwâ*:

وَلِهَذَا كَانَ التَّوْحِيدُ وَالْإِيمَانُ أَعْظَمَ مَا تَزَكُّوا بِهِ النَّفْسَ وَكَانَ الشِّرْكَ أَعْظَمَ
مَا يُدَسِّسُهَا وَتَتَزَكَّى بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَاتِ وَالصَّدَقَةِ

Oleh karena itu, untuk menjalankan pendidikan jiwa, kurikulum Tauhid harus diberikan sebagai benteng, landasan, pijakan untuk melaksanakan tahapan pendidikan jiwa selanjutnya. Sebagaimana kurikulum yang diberikan Luqman kepada anaknya dalam QS. Luqman [31]: 13

⁵⁸ Ibnu Jauzi, *Zâdul Masîr*,...hal. 271

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾

Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar"

Dalam ayat di atas, kurikulum yang memperkenalkan pertama kali oleh Lukman kepada anaknya adalah kurikulum tauhid. Yaitu agar tidak menyekutukan Allah dengan sesembahan yang lainnya. Karena menyembah kepada selain Allah berarti telah terjerumus pada kemusyrikan. Larangan tersebut mengandung pengajaran tentang wujud dan keesaan Allah, Perkataan Lukman kepada anaknya yang diawali dengan larangan mengandung pengertian untuk menekankan pentingnya meninggalkan sesuatu yang buruk sebelum melakukan kebaikan (*at-Takhliyah muqaddamun 'alâ at-tahliyyah*), atau dalam kaidah hukum Islam dikenal kaidah (*dar' mafâsid muqaddamun 'alâ jalb al mashâlih*) demikian pendapat M. Quraish Shihab dalam tafsirnya.⁵⁹

Pada ayat ini, al-Qusyairi menafsirkan pembagian syirik pada dua macam: *syirik jali* (nyata), semisal menyembah berhala dan *syirik khafi* (samar), seperti menganggap satu peristiwa berasal dari manusia. Selanjutnya al-Qusyairi memaparkan dua klasifikasi *zhalim*. *Pertama*; zhalim di jiwa (*al-nafs*) sebagai kemaksiatan (*ma'ashi*) yang dapat memalingkan ampunan. *Kedua*; zhalim di hati (*al-qalb*) sebagai *syirik* yang menutupi jalan ampunan.⁶⁰

b. Tazkiyah al-Nafs

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾

Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri(QS. Luqman: 18)

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, ...juz 10, hal. 298.

⁶⁰ Al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*, juz 3, hal. 18.

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah melarang kepada manusia bersikap sombong (*mukhtâlan fakhûran*). Karena sombong, congkak, dan membanggakan diri kepada manusia adalah penyakit berbahaya yang disebabkan karena kebodohan dan jiwa yang kotor. Sebab, orang yang sombong mengira bahwa dirinya lebih tinggi dari seluruh manusia, sehingga dia melihat orang lain dengan pandangan yang merendahkan dan menghinakan.

Menurut al-Biqâ'i, kesombongan dan bangga diri merupakan penghalang paling besar terhadap masuknya ilmu yang dapat membawa ke berbagai kebaikan. Kesombongan juga merupakan penyakit yang disebabkan kebodohan, yang dapat mendorong segala macam perbuatan buruk. Itu semua disebabkan oleh kecerobohan jiwa dengan mengikuti hawa nafsunya, dorongan syahwat, dan segala tabiat yang tercela. Syihabuddin al-Alûsi menjelaskan kata (*مختالا*) *mukhtâlan* terambil dari akar kata yang sama dengan (*خيال*) *khayal*. Untuk itu pada mulanya kata ini berarti orang yang tingkah lakunya diarahkan oleh khayalannya bukan kenyataan yang ada pada dirinya. Maka biasanya orang semacam ini berjalan angkuh dan merasa dirinya memiliki kelebihan dibandingkan orang lain. Sehingga yang tampak dalam keseharian adalah kesombongan dan keangkuhannya. Sedangkan kata (*فخور*) *fakhûran* memiliki makna seringkali membanggakan diri. Kedua kata ini sama-sama memiliki makna kesombongan. *Mukhtâl* berarti kesombongan yang terlihat dalam tingkah laku. Sedangkan *fakhûran* adalah kesombongan yang terdengar dari ucapan. Dan kedua-duanya bersumber dari jiwa yang sakit.⁶¹

Hamka menjelaskan, perasaan congkak, sombong, takabbur, atau membanggakan diri itu timbul karena merasa dirinya hebat. Orang seperti ini biasanya hendak meminta perhatian orang karena merasa tidak diperhatikan. Dikaji dari iman, terlihat bahwa orang seperti ini memiliki cacat. Dan hati yang cacat karena sombong menghalangi pemilikinya untuk masuk surga.⁶²

Selain QS. Luqman : 18, muatan kurikulum Tazkiyatun nafs juga diisyaratkan dalam surah al-Nazi'at [79]: 40:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ﴿٤٠﴾

⁶¹ AL-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, t.th, juz 21, hal.

⁶² Hamka, Tafsir al-Azhar, ...juz 21, hal. 90.

“dan Adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya”. (QS. al-Nazi‘at [79]: 40)

Al-Qusyairi menafsirkan ayat ini bahwa takut kepada Allah swt dengan selalu merasa diawasi Allah swt (*muraqabah*) dan berintrospeksi (*muhasabah*) sehingga tidak mengikuti hawa nafsu.⁶³

Menurut Abu Hayyan, maksud ayat tersebut yaitu orang yang takut ketika dirinya dihadapkan di depan Tuhannya untuk menerima balasan atas segala amal perbuatannya.⁶⁴ Sedangkan Ibnu Abbas berpendapat, orang yang takut kepada Tuhannya ketika sudah berhasrat melakukan maksiat. Karena dalam hatinya terdapat rasa takut kepada Tuhannya, dirinya tidak jadi melakukan maksiat tersebut.⁶⁵

Terkait dengan rasa takut ini, ketika menafsirkan ayat di atas Sayyid Quthub menulis:

Orang yang takut kepada Tuhannya tidak akan berani melakukan maksiat. Karena apabila dia hendak berbuat maksiat atau pelanggaran karena kelemahannya sebagai manusia, maka rasa takutnya kepada kebesaran dan keagungan Tuhan ini akan menuntunnya melakukan penyesalan, istigfar dan tobat sehingga ia berada di dalam wilayah ketaatan. Menahan diri dari keinginan hawa nafsu merupakan titik pusat di wilayah ketaatan ini. Karena hawa nafsu ini merupakan pendorong yang kuat terhadap semua pelanggaran, tindakan melampaui batas dan kemaksiatan. Hawa nafsu adalah pangkal bencana, sumber kejahatan, dan jarang sekali manusia melakukan pelanggaran dan kemaksiatan kecuali karena dorongan hawa nafsu ini.⁶⁶

E. Metodologi Pendidikan Jiwa dalam al-Qur’an

Metode pendidikan merupakan suatu cara yang digunakan pendidik untuk menyampaikan materi pelajaran, keterampilan, keteladanan atau sikap tertentu agar proses pendidikan berlangsung efektif dan tujuan pendidikan tercapai dengan baik.

Pemilihan metode yang tepat akan menentukan keberhasilan sebuah proses pendidikan. Demikian juga penerapan metode yang kurang tepat akan membuat proses pendidikan menjadi gagal. Suasana pembelajaran akan terasa membosankan, sehingga siswa sulit

⁶³ Al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*,... juz 3, hal. 391.

⁶⁴ Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H, juz 10, hal. 401-402

⁶⁵ Abdullah Ibnu Abbas, *Tafsir Tanwîr al-Miqbas*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hal. 501.

⁶⁶ Sayyid Quthub, *Tafsir fî Dzilâl al-Qur’an*, Beirut: Dar as-Syuruq, 1412, juz 6, hal. 3818-3819.

menerima pelajaran. Bahkan materi yang mudah akan terasa sulit. Mendidik dengan cara salah sering menimbulkan penolakan. Sebaliknya, ketepatan memilih metode akan membuat transfer ilmu dan sikap terasa mudah dan menyenangkan.⁶⁷

Untuk mengetahui metode pendidikan jiwa dalam perspektif al-Qur'an, terlebih dahulu peneliti akan membahas ayat-ayat yang berkaitan dengan *nafs* yaitu QS. Al-A'la/87:14-15, sebagai acuan pokoknya dan beberapa ayat sebagai dalil pendukungnya.

Allah berfirman dalam surah Al-A'la/87:14-15

﴿۱۴﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴿۱۵﴾

Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman), dan dia ingat nama Tuhannya, lalu dia menyembahyang.

Ditegaskan dalam ayat ini, orang yang memperoleh kemenangan dan keberhasilan itu adalah orang yang *tazakkâ*. Kata *tazakkâ* berasal dari kata *zakâ*. Secara bahasa, kata *az-zakâ'* berarti *an-namû* (tumbuh). Oleh karena itu, *az-Zujaj* menafsirkan kata ini dengan memperbanyak takwa. Alasannya, kata *zâkî* berarti *an-nâmîal-katsîr* (yang tumbuh banyak).⁶⁸

Ibnu Katsir meriwayatkan dari Ibnu Abbas, Attha' dan Ikrimah bahwa yang dimaksud dengan dengan *tazakkâ* pada ayat di atas adalah membersihkan diri dari kemusyrikan dengan menanamkan keimanan. Sedangkan melalui riwayat Hasan dan Rabi', orang yang amal perbuatannya bersih dan bertambah baik. Dan dari riwayat Ma'mar dari Qatadah yang dimaksudkan adalah melakukan amal saleh, dan melalui jalur riwayat Ma'mar dan Atha' dan Abi Aliyah, bahwa ayat ini turun mengenai zakat fitrah.⁶⁹

Di dalam Tafsir al-Maraghi dijelaskan sebagai berikut *aflaha* artinya beruntung dan selamat dan siksaan di akhirat; *tadzakka* artinya bersih dari kotoran dosa yang disebabkan menentang kebenaran dan keras hati. *Wadzakara asma rabbih* artinya menyebutkan sifat-sifat Allah dalam hati, seperti tentang keagungan dan kehebatan-Nya. Sedangkan *fa shalla* artinya merendahkan dan menundukkan dirinya terhadap segala perintah Allah.

Sementara itu Al-Imam Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukani menjelaskan maksud dari ayat di atas dengan mensucikan diri

⁶⁷ Akhmad Alim, *Tafsir Pendidikan Islam*, Depok: Indie Publishing, cet.ke-1, 2014, hal. 88-90.

⁶⁸ Abu Abdullah Muhammad Ibnu Umar Ar-Razi, *Mafâthih al-Ghayb*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, juz. 31, hal.147

⁶⁹ Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishri, 1964, juz 20, hal. 21-22

dari kemusyrikan, lalu beriman kepada Allah, bertauhid dengan-Nya, dan mengamalkan syariat-syariat-Nya. Dia ingat nama Tuhannya dengan rasa takut sehingga menyembah kepada-Nya. Ada pendapat yang mengatakan ia menyebut nama Tuhannya dengan lisannya dan melaksanakan shalat lima waktu, karena salat itu tidak akan terlaksana kecuali dengan menyebutnya, yaitu dengan ucapan “Allahu Akbar”.⁷⁰

Adapun Ibn Jauzi dalam menjelaskan *man tazakkâ* meriwayatkan lima pendapat; *pertama*, orang yang membersihkan diri dari kemusyrikan dengan menanamkan keimanan. *Kedua*, orang yang menunaikan zakat fitrah. *Ketiga*, orang yang amal perbuatannya bersih. *Keempat*, menunaikan zakat harta benda. Dan *kelima*, memperbanyak takwa kepada Allah.⁷¹ Secara keseluruhan, ayat ini menurut Ibnu Jarir ath-Thabari mengandung pengertian, “Sungguh telah berhasil dan memperoleh apa yang diinginkan, orang yang membersihkan diri dari kekufuran dan maksiat kepada Allah, mengamalkan apa yang diperintahkan Allah dan menunaikan berbagai kewajiban.”⁷²

Semua penafsiran tersebut saling melengkapi. Intinya, orang yang menuai kesuksesan dan kemenangan adalah orang yang membersihkan diri kekufuran, kemusyrikan dan kemaksiatan; seraya mengimani akidah Islam dan beramal shalih dengan menaati syariah-Nya, menjalankan semua perintah-Nya dan menjauhi semua larangan-Nya. Semua itu dilakukan dengan ikhlas semata-mata karena Allah SWT.

Jiwa yang bersih sebagaimana disebutkan pada ayat tersebut dapat dilakukan dengan keimanan kepada Allah serta menolak kemusyrikan, serta membenarkan terhadap segala yang dibawa oleh Rasulullah SAW disertai amal shalih. Sedangkan menyebut nama Allah lalu mengerjakan shalat, maksudnya adalah menghadirkan sifat-sifat keagungan dan kesempurnaan Allah di dalam hati sanubari, kemudian patuh dan tunduk terhadap keagungan dan kehebatanNya. Seseorang yang menyebut nama Tuhan-nya dan mengagungkannya didalam hati, serta takut dari ancamannya kemudian jiwanya penuh dengan rasa takut adalah termasuk orang yang imannya kokoh. Selanjutnya orang yang selalu benar terhadap apa yang dilakukannya, niscaya akan mengutamakan kehidupan akhirat daripada kehidupap dunia, Hal yang demikian sejalandengan pendapat akal yang sehat dan petunjuk syara”.

Berdasarkan paparan dari para penafsir tersebut, dapat dirumuskan metode-metode yang dapat dipergunakan untuk mendidik jiwa yaitu:

⁷⁰ Al Imam Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukani, Tafsir Fathul Qadir, Jakarta: Pustaka Azzam, 2012, hal. 261

⁷¹ Jamaluddin Abu al-Faraj Abdurrahman Ibn ‘Ali Ibnu Muhammad al-Jauzi, *Zâd Al-Masîr fî Ilm At-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1422, juz 4,hal. 432-433

⁷² Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân*,...juz. 24, 373.

1. Menanamkan keimanan

Sasaran pertama kali yang ingin dirubah oleh Al-Qur'an adalah akidah (keyakinan), sebagaimana yang terlihat pada dakwah Rasul terhadap bangsa Makkah. Misi dakwah ketauhidan tersebut nampak jelas pada ayat-ayat yang diturunkan Allah pada periode makkiah baik pada gaya bahasa, argumentasi rasional, kisah-kisah, ancaman dan harapan, kesemuanya pada dasarnya bertujuan untuk memperkuat akidah tauhid.

Keyakinan (iman) kepada akidah tauhid ini merupakan langkah pertama dalam menimbulkan perubahan pada kepribadian. Sebab dengan akidah yang benar, akan lahir dalam diri manusia tenaga spritual yang besar yang akan mengubah konsepsi pemikirannya terhadap dirinya sendiri, orang lain, lingkungan dan alam semesta. Kemudian membekalnya dengan pengabdian kepada Allah, mengisi kalbunya dengan cinta kepada Allah, Rasulullah, dan orang sekitarnya dan menciptakan kedamaian dan ketentraman. Sebagaiman firman Allah:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٨٧﴾

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk

Ayat di atas menegaskan bahwa orang-orang yang beriman dengan membenarkan adanya Allah dan keesaan-Nya, ikhlas beribadah karena Allah tidak menyekutukan-Nya, serta tidak mencampur adukkan keimanan dengan kemaksiaatan, mereka itulah orang-orang yang mendapatkan keamanan pada hari kiamat dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapatkan petunjuk.⁷³

Orang yang mendapatkan petunjuk di sini dapat diartikan dengan orang-orang yang mengetahui tujuan yang benar, cara-cara mencapai tujuan itu, serta kemampuan untuk mencapainya. Ini dikarenakan kata *hidayah* pada ayat tersebut mengandung arti petunjuk jalan menuju jalan yang benar dan baik. Dan kata *hidayah* biasanya tidak digunakan kecuali untuk sesuatu yang baik dan benar.⁷⁴

Iman seseorang dapat menjadi kendali seseorang dari perbuatan-perbuatan yang tidak baik. Seseorang bertingkah laku

⁷³ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Munîr*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2003, hal. 287

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, ...hal. 526

sesuai dengan kadar keimanannya. Jika tingkah lakunya buruk maka dapat diprediksikan bahwa keimanannya sedang menurun sedangkan ketika perbuatannya baik maka dapat diprediksikan pula keimanannya sedang meningkat. Sebagaimana sabda Rasulullah SAW :

حديثا بهريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لَا يَزِنُ الرَّائِي حِينَ يَزِنُ نِسْوَهُ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقَ حِينَ يَسْرِقُوهَا
مُؤْمِنٌ زَادَ فِرَاقًا:

وَلَا يَنْتَهَبُ دَأْبًا تَشْرَفَ فِعَالًا سَأَلَ سَائِلٌ بِهَا بَصَارَهُمْ فِيمَ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ⁷⁵

Hadits diriwayatkan dari Abi hurairah; sesungguhnya Nabi Saw bersabda : "Tidak akan berzina seorang pelacur di waktu berzina jika ia sedang berzina, dan tidak akan minum khamer di waktu minum jika ia sedang beriman, dan tidak akan mencuri di waktu mencuri ia sedang beriman". Di lain riwayat : "dan tidak akan merampas rampasan yang berharga sehingga orang-orang membelalakkan mata kepadanya, ketika merampas ia sedang beriman". H.R. Bukhori Muslim.

Orang yang mempunyai iman adalah orang yang mempunyai pengharapan dalam segala sesuatu. Orang beriman adalah orang yang sukses, orang yang selalu melihat segala sesuatu dengan positif. Sebaliknya, orang yang tidak beriman akan selalu berpikiran selalu negatif, ia selalu berpikiran pesimis, dan rentan stress dalam kehidupannya. Dirinya hanya berfikir duniawi semata sehingga kehidupan menguasai dirinyatanpa ada kuasa untuk mengontrol kehidupannya lagi.

Oleh karena itu, untuk mendapatkan hati yang penuh harapan terhadap Allah, dan dapat merasakan keagungan penciptanya, sehingga dihasilkan jiwa yang stabil, maka terlebih dahulu yang mesti dilakukan adalah menanamkan keimanan dan keyakinan pada jiwa tersebut.

Ketakwaan yang dinyatakan didalam bentuk amal perbuatan jasmaniah yang dapat disaksikan secara lahiriah merupakan perwujudan keimanan seseorang kepada Allah Swt. Iman yang terdapat didalam dada diwujudkan dalam bentuk amal perbuatan jasmaniah. Oleh sebab itu, adanya keimanan di dalam jiwa

⁷⁵ Bukhari, *Shahih Bukhari*, No. 6772, Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Lu'lu wa al-Marjan*, Beirut : Maktabah al-Ilmiyah, t.th, juz . 1, hal.12.

manusia akan mendorong manusia untuk menjalani proses ketakwaan.

Dengan tertanamnya nilai-nilai keimanan dalam jiwa akan menghantarkan untuk menjalan aturan-aturan yang telah diperintahkan Allah dan Rasul, serta mencegah diri dari segala yang dilarang oleh Allah dan Rasulnya. Dan inilah makna dari ketakwaan.

Terkait mendidik jiwa melalui metode penanaman nilai-nilai keimanan, penulis melakukan wawancara terhadap bapak Morgan, seseorang yang mempunyai masa lalu kelam kemudian mendapatkan titik balik melakukan hijrah, ia mengatakan:

Selama hampir empat tahun mengikuti kegiatan di majelis adz-dzikra sentul, banyak sekali ilmu dan pengalaman hidup yang dirasakan yang membuat keyakinan dan keimanan semakin kuat dan mantap. Setiap pagi di majelis sini diselenggarakan berbagai majelis ilmu yang menjelaskan berbagai disiplin keilmuan, baik Tauhid, fikih, tafsir, hadist, sosial kemasyarakatan, dan berbagai disiplin ilmu lainnya. Mengikuti berbagai majelis ini membuat saya semakin yakin dan mantap untuk selalu berada di jalan Allah swt. disamping itu pengalaman perjalanan hidup setelah hidup dengan berbagai ujian dan cobaan dan dijawabnya doa-doa kita semakin membuat hati kita semakin yakin akan jalan yang telah Allah berikan kepada kita”.

Sebagaimana ungkapan yang disampaikan oleh kedua responden tersebut di atas, Ahmad Sholeh dan Ahmad Syatibi mengemukakan pengalamannya sewaktu penulis wawancari. Ahmad Sholeh mengungkapkan:

Upaya untuk Menanamkan keimanan adalah memahami dulu ilmu tentang definisi iman itu sendiri lalu diamalkan dengan keyakinan akan kebenaran iman itu sendiri sekaligus menanamkan dalam diri kita bahwa segala yang terjadi pada diri kita baik yang bersifat positif maupun negatif, baik yang berupa nikmat maupun cobaan semuanya bersumber dari Allah swt. artinya kita hanyalah seorang hamba yang tidak mempunyai daya dan upaya apapun kecuali dari Allah swt Dan pengaruh keimanan terhadap ketenangan jiwa sangat banyak manfaatnya karena keimanan itu sendiri menjadi pangkal utama atau awal ma'rifatulloh yaitu mengenal Allah secara dzat, af'al dan sifatnya maka secara otomatis keimanan akan mengalami peningkatan dari hari kehari dan menimbulkan suatu keyakinan bahwa semua kejadian didalam semesta ini bersumber dari Nya. Dan kiat Untuk menjaga keimanan ini agar tetap melekat dalam jiwa adalah dengan selalu mengingat Allah yaitu dzikrullohi katihiroo dengan artian selalu berdzikir dalam setiap kondisi sampai timbul rasa bahwa Allah itu ada, Allah itu melihat dan Allah itu menyaksikan atas semua amal kita di kehidupan kita.

Sementara Ahmad Syatibi mengungkapkan:

Memperhatikan dan merenungkan ciptaan-Nya (alam semesta) sebagai tanda yang jelas akan eksistensi Sang Maha Pencipta dan Sang Maha Desainer merupakan upaya yang bisa dilakukan untuk menanamkan keimanan. Hal ini

tentunya dengan prosedur mengaji terlebih dahulu lalu mempraktikan apa yang telah diketahui ('*alima-'amila*). Ketika bisa dan berusaha biasa meningkatkan keimanan dengan membaca dan merenungkan ayat-ayat kauniyah sehingga mengetahui, mengerti, memahami dan meyakini dari alam semesta akan eksistensi Sang Maha Kuasa sebagai pengayom, maka dengan sendirinya akan timbul dan tumbuh ketenangan jiwa. Sedangkan upaya untuk menjaga keimanan tersebut Antara lain yang bisa untuk dibiasakan adalah menjaga eksistensi dan konsistensi ibadah dan amal shalih baik yang wajib maupun yang sunnah dan meningkatkan kualitasnya

2. Menanamkan ketakwaan

Ketakwaan mengandung makna pengendalian nafsu, dorongan dan emosinya, penguasaan kecenderungan hawa nafsu dengan memenuhi dorongan-dorongannya dalam batas-batas yang diperbolehkan oleh ajaran Islam. Selain itu takwa juga mendorong manusia berlaku benar, adil, memegang amanah, bisa dipercaya, bergaul baik dengan orang lain dan menghindari permusuhan dan kedzaliman. Hal ini senada dengan pendapat Al-Qusyairi ketika menafsirkan firman Allah QS. Ali Imran/3: 102

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ۚ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya; dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam (Ali Imran/3: 102)

Pada ayat ini, al-Qusyairi menafsirkan taqwa dengan dua aspek. *Pertama*; mengikuti perintah Allah Swt secara apa adanya tanpa menambahi atau mengurangi. *Kedua*; menjauhi maksiat, tidak lalai, memelihara janji dan menjaga batas-batas agama. Selanjutnya imam al-Qusyairi memaparkan tahapan-tahapan takwa sebagai berikut. *Pertama*, menjauhi kesalahan, menjauhi kelalaian, memelihara (*al-tawaqqi*) dari segala kesalahan. *Kedua* membersihkan (*al-tanaqqi*) dari setiap cela. Lebih lanjut al-Qusyairi mengungkapkan standar taqwa yang sejati adalah tidak membanggakan ketaqwaan tersebut.⁷⁶ Demikian juga dalam firman Allah QS. Al-Anfal/8: 29

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾

⁷⁶Al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarat*, juz I,..hal. 164.

Hai orang-orang beriman, jika kamu bertakwa kepada Allah, Kami akan memberikan kepadamu Furqaan. Dan kami akan jauhkan dirimu dari kesalahan-kesalahanmu, dan mengampuni (dosa-dosa)mu. Dan Allah mempunyai karunia yang besar.

Ayat di atas merupakan jaminan dari Allah kepada kaum yang beriman, apabila berusaha untuk selalu bertakwa kepada Allah, niscaya akan menjamin dirinya dalam ketenangan dengan mendapatkan petunjuk (*furqan*), dan dijauhkan dari segala kesalahan karena selalu dalam bimbingan.

Dalam tafsir Khazin dijelaskan bahwa orang beriman yang selalu berusaha menjalani ketakwaan kepada Allah dengan melaksanakan ketaatan dan meninggalkan kemaksiatan kepada-Nya niscaya Allah jadikan untuknya *furqan* yakni cahaya petunjuk dan petolongan (*taufiq*) dalam hatinya sehingga dapat membedakan diantara yang haq dan yang bathil. Lebih lanjut dijelaskan bahwa terdapat perbedaan pengertian terhadap kata *furqan* pada ayat tersebut. Menurut Mujahid, Allah akan menjadikan untuknya jalan keluar (*makhraj*) dari segala permasalahan dunia dan akhirat. Muqatil berpendapat, jalan keluar dari segala *syubhat*. Sedangkan Ikrimah mengartikan keselamatan artinya Allah pisahkan diantara dirinya dan segala ketakutan. Sementara itu Muhammad ibn Ishaq menjelaskan bahwa Allah jadikan baginya pemisah diantara yang haq dan yang batil dengan menampak jalan kebenaran dan memadamkan kebatilan orang yang tidak sesuai dengannya. Dikatakan juga, Allah pisahkan dirinya dengan kekufuran dengan menampakkan kebenaran Agama Islam dan meninggikannya serta menampakkan ketidak benaran perilaku kekufuran dan menghinakannya.⁷⁷

Dengan demikian, ketakwaan merupakan salah satu faktor utama yang mengantarkan pada kematangan kepribadian, keutuhan, keseimbangan, dan mendorong manusia untuk mengembangkan dirinya menuju kesempurnaan manusiawi. Dan akan menghantarkan pada ketenangan hidup dengan mantapnya keyakinan akan jaminan hidup dan hilangnya kekhawatiran.

Terkait dengan penanaman keimanan ini Ahmad Sholeh menjelaskan:

⁷⁷Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Bagdadi, *Tafsir Khâzin (Lubab at-Ta'wil fi Ma'ânî at-Tanzîl)*, Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyah, 2004, Juz. 2, hal. 307

Untuk menanamkan ketakwaan adalah dengan memahami konsep *Ihsan* secara *kaafah* dan mengamalkannya sesuai syari'at agama yang ada. Hal ini akan menumbuhkan rasa takut sehingga timbul rasa dekat dan mahabbah adalah jelas dengan selalu mengingat Allah setiap saat dan setiap keadaan baik dengan mengingat secara dzohir maupun bathin dan rasa. Pengaruh nya adalah rasa kedekatan dan mahabbah yg terus ada sehingga bukan rasa takut yang ada namun lebih kepada rasa kebutuhan akan Allah yang lebih kuat.

Apa yang disampaikan oleh Ahmad Sholeh tersebut, berbeda dengan pengalaman yang di alami oleh Ahmad Syatibi; ia mengungkapkan:

Untuk menanamkan ketakwaan adalah dengan cara mengaji terlebih dahulu mengenai takwa, lalu mempraktikan apa yang telah diketahui ('*alima- 'amila*). Dan selalu berfikir dalam arti mengaji ilmu-ilmu terkait dan bertafakkur atau bertadabbur terhadap ayat-ayat qauliyah lebih-lebih ayat-ayat kauniyah. Dan berdzikir dalam arti mengingat Allah ﷻ dalam segala kondisi di setiap tempat (kapan pun dan dimana pun). Sehingga Eksistensi dan konsistensi takwa ini akan menimbulkan dan menumbuhkan ketenangan jiwa.

Senada dengan apa yang disampaikan oleh Ahmad Syatibi, Morgan mengungkapkan pengalamannya bahwa:

Untuk menumbuhkan ketakwaan dalam jiwa langkah yang pertama kali harus dilakukan adalah dengan menuntut ilmu dan selalu memperbaiki amal ibadah dengan mempelajari ilmunya dan selalu melakukan sholat berjamaah sehingga dengan sendirinya akan menimbulkan ketenangan pada jiwa.

3. Menanamkan rasa takut kepada Allah

Selain penanaman keimanan dan ketakwaan, langkah yang diperlukan dalam mendidik jiwa adalah menanamkan rasa takut kepada Allah dan menahan diri dari hawa nafsu. Sebagaimana firman Allah:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾

Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya (An-Nâzi'ât [79]: 40)

Syaikh Abdul Qadir al-Jailani, dalam tafsirnya *Al-Jilani* menjelaskan tentang ayat tersebut, bahwasanya siapapun orangnya yang takut akan *maqam* Tuhannya artinya takut ketika dirinya berada di hadapan Tuhannya di saat dirinya berada di *makhsar* untuk perhitungan amalnya dan diperlihatkan kepadanya segala amal perbuatannya di dunia dan balasannya,

dan beserta rasa takut tersebut, ia berusaha mengedalikan dirinya dari dorongan-dorongan hawa nafsunya, maka sungguh surga merupakan tempat kembalinya.⁷⁸

Takut kepada Allah merupakan salah satu penjagaan yang Allah tanamkan dalam jiwa manusia. Takut mempunyai peranan besar dalam membendung jiwa untuk memperturutkan diri terhadap hawa nafsu sebagaimana isyarat yang diperoleh dari firman Allah di atas.

Dalam ayat di atas digambarkan dengan jelas keterpautan dan hubungan yang berlaku antara takut kepada Allah dan menahan diri dari mengikuti keinginan hawa nafsu. Mengenai hal ini imam As-Shadiq mengatakan:

Barang siapa meyakini bahwa Allah melihat dirinya, mendengar apa yang diucapkannya, mengetahui apa yang dilakukannya, baik yang perbuatan yang baik maupun yang buruk, kemudian dia menjauhi perbuatan yang jelek, yang demikian ini adalah orang-orang yang takut akan kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya.⁷⁹

Orang takut akan dengan *maqam* Tuhannya tidak akan melakukan maksiat. Jika ia melakukannya karena ketentuan hukum lemahnya manusia, maka rasa takut akan mengantarkannya pada *maqam* yang utama, yaitu penyesalan dan permohonan ampun serta bertobat atas kesalahannya tersebut.

Upaya menahan nafsu merupakan titik inti dalam lingkup ketaatan. Hawa nafsu menstimulasi dengan kuat kepada hal-hal yang melampaui batas dan hal-hal yang melanggar ketentuan-ketentuan Allah serta kemaksiatan. Hawa nafsu ini merupakan dasar ujian, sebab munculnya kejahatan dan kesalahan berasal dari hawa nafsu. Kebodohan dapat mudah diobati, tetapi hawa nafsu merupakan penyakit yang membutuhkan jihad dan kesungguhan lama untuk mengobatinya. Dan takut kepada Allah adalah pencegah terhadap dorongan hawa nafsu tersebut.⁸⁰

Hawa nafsu yang ganas dan keras menutupi fungsi akal dan mengendalikannya. Dibutuhkan kekuatan yang besar untuk menghancurkannya. Dan pusat kekuatan itu adalah rasa takut

⁷⁸ Abdul Qadir Al-Jilani, *Tafsir Al-Jilani*, Pakistan: Maktabah Ma'rufiyah, 2010, hal. 162

⁷⁹ Moh. Mahdi Al-Asyifi, *Mencerdaskan Hawa Nafsu: Melalui Metode Pengajaran Al-Qur'an*, Jakarta; Mishbah, 2004, hal. 163

⁸⁰ Sayyid Quthub, *Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an*,...Juz. 6, hal. 3819

kepada Allah, takut akan terbukanya segala kesalahannya di hari kiamat, takut dengan kesengsaraan di dunia dan akhirat. Dan itu terealisasi dengan mempelajari ilmu tentang akhirat, mulai dari permasalahan alam kubur sampai masuk tempat akhir, surga atau neraka. Pembelajaran terperinci terhadap hal-hal yang berhubungan dengan akhirat akan membantu menanamkan rasa takut di dalam jiwa.⁸¹

Menurut sayyid Quthub menahan nafsu tersebut bukanlah menugaskan manusia berselisih dengan nafsunya akan tetapi menghalanginya, yakni menjinakkan dan mengendalikan. Sebab Allah mengetahui bahwa itu semua di luar kemampuan manusia.⁸² apabila manusia mampu menahannya, maka upayanya itu merupakan penangkal sekali obat bagi penyakit yang diakibat nafsunya. Sebagaimana pernyataan bapak sholeh yang penulis wawancarai, beliau mengatakan 'untuk menanamkan rasa takut kepada Allah adalah dengan selalu mengingat dan menyakini bahwa segala janji dan ancaman yang telah Allah janjikan pasti akan terjadi dan terlaksana dan segala perbuatan yang dilakukan baik perbuatan baik maupun perbuatan buruk pasti akan mendapatkan balasannya.

Mengenai penanaman rasa takut kepada Allah di atas, Ahmad Syatibi mengungkapkan bahwa:

Untuk menanamkan rasa takut kepada Allah dengan mengingat-ingat ancaman balasan (*al-wa'id*) di dunia atau di akhirat atas segala kesalahan dan dosa yang dilakukan. Dan selalu belajar dari pengalaman dan sejarah terkait Adzab Allah ﷻ yang ditimpakan kepada orang-orang terdahulu yang durhaka kepada-Nya. Hal ini akan menimbulkan Kehati-hatian supaya tidak melakukan dosa dan kesalahan lagi.

Sementara Ahmad Sholeh mengungkapkan pengalamannya:

Untuk menanamkan rasa takut kepada Allah hanyalah dengan mengingat kebesaran dan keagungan Nya Hal hal yang akan memperkuat rasa takut adalah dengan memahami betul bahwa segala sesuatu yg kita perbuat dalam kehidupan akan menjadi pertanggung jawaban kita di akhirat sesuai dengan apa yang ada dalam al-Qur'an rasa takut yg terpatri akan selalu menjaga dirinya dari segala amal sesuatu yang menimbulkan Kemurkaan Nya sehingga dia akan menjadi hamba yang wara'

4. Konsisten melaksanakan Ibadah dan amal shaleh

⁸¹ Abdul Hamid Al-Balali, *Madrasah Pendidikan Jiwa*, Jakarta: Gema Isani Press, 2003, hal. 44-45

⁸² Sayyid Quthub, *Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an*, Juz. 6, hal. 3819

Dalam mendidik kepribadian manusia dan mengubah tingkah laku mereka, Al-Qur'an memakai metode penerapan dan praktek pikiran, kebiasaan dan tingkah laku yang hendak ditanamkan dalam diri manusia. nilai-nilai tersebut berbentuk perintah untuk melaksanakan ibadah baik yang bersifat wajib maupun tidak wajib, dan juga melaksanakan amal shaleh.

a. Sholat

Sholat adalah tiang agama, kunci surga, dan amal seorang hamba yang pertama kali diperhitungkan di hari kiamat. Shalat adalah rukun Islam yang kedua setelah syahadat, dan merupakan satu-satunya ibadah bebannya tidak dapat digugurkan dalam kondisi apapun selama dalam diri manusia masih dalam keadaan sehat. Oleh karena itu, di dalam Al-Qur'an banyak sekali terdapat ayat-ayat tentang perintah shalat, diantaranya adalah firman Allah dalam surah Al-Ankanut/29: 45

أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al-Quran) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan (Al-Ankabut/29: 45)

Ayat di atas memberi tuntunan untuk menjauhkan seseorang dari kemusyrikan dan aneka kedurhakaan. Hal itu dikarenakan, dalam Al-Qur'an ditemukan bukti-bukti yang sangat nyata tentang kebenaran. Baik yang berupa kisah-kisah, tuntunan, janji baik atau pun anacaman, sehingga akan lahir pencegahan bagi yang membacanya. Demikian juga pada ayat tersebut terdapat tuntunan sholat, amal ibadah terbaik yang berfungsi menghalangi pelakunya dari kekejian dan kemungkaran.⁸³

⁸³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh*,...hal. 92-93

Berkaitan fungsi dan pengaruh sholat terhadap jiwa pelakunya, Wahbah Zuhaili ketika menafsirkan ayat di atas dalam tafsirnya menulis:

Wahai Nabi dan juga setiap mukmin, lakukanlah sholat baik yang fardhu maupun yang sunnah dengan sempurna rukun dan syaratnya, disertai khusu'nya hati dan merendahkan diri kepada Allah, dan juga disertai dengan menghadirkan di dalam hati rasa takut (*khasyyah*) kepada Allah. Maka sholat tersebut dengan kontinuitasnya akan dapat mencakup dua hal, meninggalkan kekejian dan kemungkaran. Sholat merupakan tiang agama, dan penghubung diantara hamba dan Tuhannya, petunjuk keimanan dan keyakinan, jalan keluar dari kesusahan dan kesedihan, dan merupakan sebab untuk menyucikan diri dosa dan kemaksiatan.⁸⁴

Lebih lanjut, Zuhaili menukil pendapatnya Abu Aliyah yang menjelaskan bahwa sholat itu terdiri dari tiga hal, jika tidak ada ketiga hal tersebut, maka tidak sholat tersebut bukanlah merupakan hakikat sholat yang sebenarnya. Ketiga hal tersebut adalah *ikhlas*, *khasyyah*, dan *dzikrullah*. Ikhlas akan mendorong melakukan kebajikan, *khasyyah* (rasa takut kepada Allah) akan menghindarkan diri dari kemungkaran, sedangkan dzikrullah (Al-Qur'an) akan berfungsi keduanya.⁸⁵

Dalam ayat tersebut terdapat kata *fahsya'* yang di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 15 kali, dan juga kata *munkar* yang terulang sebanyak 15 kali. Kedua kata tersebut disebut bergandengan dalam tiga ayat, termasuk salah satunya adalah ayat di atas. Kata *fahsya'*, dari akar yang pada mulanya berarti sesuatu yang melampaui batas dalam keburukan dan kekejian, baik ucapan maupun perbuatan seperti kekikiran, perzinahan, homoseksual, dan kemusyrikan. Sedangkan kata *munkar* pada mulanya berarti sesuatu yang tidak dikenal sehingga diingkari.⁸⁶

Arti dari mencegah *fahsya'* dan *munkar*, Abu Su'ud menjelaskan bahwa shalat yang dilakukan akan menghentikan dari perbuatan keji dan munkar. Karena ketika shalat, *mushalli* melakukan munajat kepada Allah, untuk itu mesti memerlukan fokus secara maksimal untuk ta'at kepada Allah, dan berpaling secara total dari segala bentuk kemaksiatan. Sebagaimana perkataan Ibn Mas'ud dan Ibn

⁸⁴ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Munîr*, Damaskus: Darl Fikr, 2003, Juz. 10, hal. 623

⁸⁵ Wahbah Zuhaili, *Tafsîr Munîr*, Damaskus: Darl Fikr, 2003, Juz. 10, hal. 625

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh*,...hal. 93

Abbas, dalam shalat mengandung penghentian dan pencegahan terhadap perilaku-perilaku durhaka kepada Allah. Maka barang siapa yang shalatnya belum dapat memerintahkan kepada kebaikan dan belum mencegah dari kemungkaran, maka dengan shalatnya tersebut dirinya hanya semakin jauh dengan Allah. Demikian juga perkataan Hasan dan Qatadah, barang siapa yang shalatnya belum dapat menghindarkan dari perbuatan keji dan munkar, maka shalat tersebut adalah bencana bagi dirinya.⁸⁷

Disamping dapat mencegah perbuatan keji dan mungkar sebagaimana yang ditegaskan ayat di atas, sholat juga dapat menghasilkan suasana tenang dan jiwa yang tenang. Oleh karena itu sholat mempunyai dampak terapi dalam meredakan ketegangan syaraf yang timbul akibat berbagai tekanan kehidupan sehari-hari serta menurunkan kegelisahan. Manfaat ini terlihat dari perintah Rasulullah kepada sahabat Bilal,

يَا بِلَالُ، أَقِمِ الصَّلَاةَ أَرْحَنًا بِهَا⁸⁸

Hai Bilal, qamatilah shalat! buatlah kami istirahat dengannya (HR. Abu Dawud)

Dan juga Hadist Rasul yang diriwayatkan oleh Abu Dawud:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا حَزَنَهُ أَمْرٌ صَلَّى⁸⁹

Rasulullah SAW apabila dirundung masalah, beliau melaksanakan sholat. (HR. Abu Dawud)

Pengaruh sholat dalam menyembuhkan kegelisahan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Usman Najati, sama dengan pengaruh yang ditimbulkan oleh metode psikoterapi yang dilakukan oleh sebagian psikiater behavioris modern dalam mengatasi kegelisahan. Metode ini dikenal dengan metode “reciprocal inhibition” (pendegahan timbal balik) atau disebut juga terapi santai.⁹⁰

⁸⁷ Abu Su'ud Ibn Muhammad Al-'Amadi Al-Hanafi, *Tafsir Abi Su'ud*, Riyad: Maktabah Ar-Riyad Al-Haditsah, t.th, Juz. 6, hal. 340

⁸⁸ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, No. 4985, hal. 35

⁸⁹ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, No. 1319, juz. 2, hal. 35

⁹⁰ Usman Najati, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rafi' Usmani, Jakarta: Penerbit Pustaka, 1997, hal. 232

Zakiah Darajat dalam bukunya *Sholat menjadikan Hidup Lebih Bermakna* mengungkapkan bahwa menurut kebiasaan seorang *musholli* merasa bahagia, tentram, dan nyaman setelah melaksanakan kewajiban lima waktu dalam perjalanan hidupnya di hari itu. Dengan munculnya rasa bahagia, rasa aman, dan tenang itu daya pikir individu dapat melahirkan suatu yang berkesinambungan lahir dan batin sehingga bisa berpikir tentang aktifitas yang profesional, belajar yang berkesan, ataupun memperoleh aktivitas baru yang menguntungkan. Seorang muslim yang melaksanakan shalat dengan baik dan sesuai dengan syariat Islam akan optimis dalam menghadapi rintangan dan cobaan masa depan dengan penuh keyakinan dan kepercayaan pada diri sendiri.⁹¹

Demikian pengaruh shalat terhadap kejiwaan manusia. shalat merupakan metode tarbiyah Allah kepada manusia agar menjadi pribadi yang unggul, baik dalam hubungannya terhadap Allah maupun hubungan dengan sesama makhluk, dengan menyelami makna-makna yang terdapat di dalam shalat.

b. Zakat

Salah satu bentuk kewajiban yang diperintahkan Allah kepada manusia adalah mengeluarkan zakat. Yaitu mengeluarkan harta bendanya untuk orang-orang miskin dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh syariat Islam.⁹² Kewajiban zakat ini sebagaimana yang termaktub dalam firman Allah surah At-Taubah/9: 103

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (At-Taubah[9]: 103)

⁹¹ Zakiah Darajat, *Sholat menjadikan Hidup Lebih Bermakna*, Jakarta: Ruhama, 1990, hal. 30

⁹²Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri*, Kairo: Maktabah Syuruq, 2010, juz 2, hal. 129.

Setelah peristiwa perang tabuk ada segolongan diantara mereka (penduduk Madinah) – seperti Abu Lubab Marwan bin Abi Mundzir Aus Bin Tsa’labah, dan Wadi’ah bin Hazam – sadar dan mengakui segala dosa-dosanya, mereka menyatakan penyesalan sebab kesalahan yang telah mereka perbuat, mencampur baurkan yang baik dan buruk dalam tiap-tiap perang bersama Rasulullah SAW, dan terakhir karena penyelewengan mereka tidak ikut perang Tabuk.⁹³

Dalam sebuah kisah yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas RA, bahwa ketika orang-orang yang mengakui dosa-dosanya itu diterima taubatnya oleh Allah mereka mendatangi Nabi dengan membawa harta-harta yang mereka miliki dan berkata ; “Wahai Rasul Allah, harta-harta kami ini yang menjadikan kami berpaling, maka sedekahkanlah harta ini dan mohonkanlah kami ampunan”. Rasulullah SAW menjawab : “Aku sama sekali tidak diperintah untuk mengambil harta-harta kalian itu”. Maka turunlah Ayat diatas. Kemudian Rasulullah SAW mengambil 1/3 dari harta mereka.⁹⁴

Imam Qusyairi menjelaskan bahwa zakat tersebut akan membersihkan hati dari meminta imbalan, membersihkan dari pandangan manusia, membersihkan dari rasa kikir, membersihkan diri dengan tidak berlomba-lomba menumpuk harta, sehingga dirinya dapat melihat besarnya kenikmatan Allah, dengan merasakan *tajarrud* (lepasnya keterikatan terhadap makhluk) dari menunaikan zakat tersebut.⁹⁵ Sedangkan menurut Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani, zakat tersebut dapat mensucikan dari tabiat yang dapat menyebabkan keterikatan yang kuat untuk mencintai harta benda serta ambisi yang berlebihan dalam mengumpulkan dan mengembangkan harta. Dan juga zakat dapat membersihkan aspek batiniyah manusia dari segala kesibukan yang menghalangi untuk merasakan kelezatan ruhaniyahnya.⁹⁶

Kata تَزَكَّيْتُمْ terambil dari kata زَكَاةٌ atau kata تَزَكِّيَّةٌ yang dapat berarti suci dan juga berkembang. Sebagian ulama

⁹³ Syekh Nawawi al-Bantani, *Marâh Labîd li kasyfî Ma’na Al-Qur’ân Al-Majîd*, Juz. 1, cet III, Beirut : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006, hal. 466

⁹⁴ Syekh Muhammad Ali As-Sâyis, *Kulliyat al-Syari’ah Tafsîr Âyât Al-Ahkâm*, Kairo : Mathba’ah Muhammad Ali Sabi, hal 46.

⁹⁵ Al-Qusyairi, *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*, ...juz 2, hal. 60

⁹⁶ Abdul Qadir Al-Jilani, *Tafsîr Al-Jilani*, ...juz 2, hal. 234.

memahami تطهرهم dalam arti membersihkan dosa mereka dan kata تَزَكَّيْهِمْ adalah menghiasi jiwa mereka dengan aneka kebajikan atau mengembangkan harta mereka. Susunan kedua kata itu mengisyaratkan bahwa membersihkan diri dari dosa yang diistilahkan dengan التَّحْلِيَّةُ harus lebih didahulukan daripada upaya menghiasi diri atau التَّحْلِيَّةُ.⁹⁷

Dengan melihat paparan beberapa tafsir dari ayat di atas, dapat diambil pemahaman bahwa salah satu metode yang digunakan Allah untuk mendidik kejiwaan manusia adalah dengan memberikan kewajiban untuk mengeluarkan sebagian hartanya (zakat).

Kewajiban zakat yang mengharuskan seorang muslim mengeluarkan sejumlah tertentu dari hartanya, untuk diberikan kepada fakir miskin, sebenarnya merupakan latihan baginya untuk menaruh rasa belas kasihan kepada mereka yang membutuhkan, menolong dan membantu mereka dalam memenuhi kebutuhan primernya. Zakat juga memperkuat rasa kebersamaan emosional seorang muslim dengan kaum fakir muslim, membangkitkan rasa tanggung jawabnya terhadap mereka dan mendorong untuk membahagiakan mereka. Zakat juga melatih seseorang untuk membebaskan diri dari egoisme, cinta diri, sifat kikir dan tamak dan kasar terhadap kaum miskin.

Senada dengan hal tersebut, Al-Maraghi mengungkapkan bahwa sedekah dapat membersihkan seorang muslim dari sifat kikir, perilaku tidak terpuji, mementingkan urusan duniawi, tamak, ambisi yang berlebihan. Dan juga dapat menjauhkan dari memakan harta orang lain secara batil dengan cara pengkhianatan, mencuri, ghasab, riba, dan lainnya. Yang demikian disebabkan orang yang membiasakan diri untuk memberikan sebagian harta yang berada di tangannya untuk mencari pahala dan ridha Allah, jiwanya akan jauh lebih tinggi dari pada sekedar mengambil hak orang lain. Dan ketika jiwa setiap individu telah bersih baik dengan kewajiban zakat, maupun dengan ilmu dan amal, akan memberikan implikasi terhadap bersihnya kehidupan umat dari kotornya sifat iri, dengki,

⁹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah*,...Juz. 5, hal. 234, Lihat juga, Ibnu ‘Asyur, *At-Tahîr wa At-Tanwîr*,

hasad dan sifat buruk lainnya yang merupakan sumber perpecahan dan permusuhan.⁹⁸

Zakat dapat juga mengembangkan jiwa dengan berbagai kebaikan, moral maupun material. Imam Ahmad meriwayatkan dari Anas, bahwa Rasulullah bersabda kepada seseorang dari suku Tamim yang bertanya kepada beliau bagaimana ia harus menafkahkan hartanya, “*kau keluarkan dari hartamu, ia adalah harta suci yang mensucikanmu, menghubungkanmu dengan para kerabatmu dan menjadikanmu tahu akan hak orang miskin, tetangga dan orang-orang yang memerlukanmu.*”⁹⁹

c. Puasa

Termasuk diantara metode yang perintahkan Al-Qur’an untuk mendidik jiwa manusia adalah berpuasa. Ibadah puasa ini merupakan salah satu diantara kelima rukun Islam yang diwajibkan oleh Allah sebagaimana umat-umat terdahulu. Dalil yang memastikan urgensi ibadah yang mulia ini dan kedudukannya adalah firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa (Al-Baqarah [2]: 183)

Al-Maragi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah Swt mewajibkan puasa seperti diwajibkan atas umat-umat sebelumnya, karena puasa ialah sarana yang paling besar dalam membersihkan jiwa dan membenahinya. Ia adalah ibadah yang paling kuat untuk mengekang syahwat nafsu. Oleh sebab itu puasa ini dikenal dalam seluruh agama bahkan telah dilakukan oleh orang Mesir kuno. Kemudian puasa ini dilakukan oleh orang Yunani dan Romawi begitu juga orang India. Di dalam Taurat dan Injil tidak dijelaskan kewajibannya namun puasa ini dipuji sebagai ibadah pendekatan kepada Allah Swt. Dengan puasa ini manusia

⁹⁸ Sayyid Abi Bakr Ibn Sayyid Al-Bakr Ibn Sayyid Muhammad Syatha ad-Dimyathi, *Hasyiyah I’ناه At-Thalibin*, Singapura: Maktabah wa Mathba’ Sulaiman, Juz. 2, T.th, hal. 225.

⁹⁹ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Beirut: Dar Al-Kutb Al-Arabi, T.th, Juz.2, hal. 329

terlatih untuk mengekang nafsu syahwatnya di samping itu pula menanamkan kepada dirinya merasa diawasi oleh Allah Swt setiap detiknya. Karena hanya dia dan Tuhannya yang tahu bahwa ia sedang berpuasa. Dengan demikian, jelas puasa dapat mewujudkan ketaqwaan dan hubungan yang dekat dengan Allah Swt.¹⁰⁰

Puasa yang diperintahkan Allah adalah menahan diri dari makan, minum, dan bersetubuh dan segala yang membatalkannya, dengan niat ikhlas karena Allah. Dilakukan mulai dari terbit fajar hingga terbenam matahari. Diiringi dengan menjaga segala sesuatu yang telah diatur dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah, yang merupakan hukum-hukum puasa, dan antusias dalam menjalankan adab-adabnya, serta merasakan makna-maknanya. Hadits riwayat Abu Hurairah, beliau berkata bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Barang siapa yang tidak meninggalkan perkataan dusta dan bertindak bodoh maka Allah tidak akan menerima amal (puasanya) itu yang meninggalkan makan dan minumannya."¹⁰¹

Dari aspek etimologi dan terminologi, puasa dipahami sebagai aturan yang menuntut keteguhan, kesabaran, keyakinan, dan penuh perhitungan dalam pelaksanaannya. dan puasa juga menyentuh kedua aspek dalam diri manusia yaitu aspek fisikal dan psikologikal. Aspek fisikal, seorang muslim yang berpuasa menahan diri dari makan dan minum. Sedangkan pada psikologis, seorang muslim yang berpuasa berusaha menahan diri dari segala sifat tercela yang dapat menghilangkan pahala ibadahnya itu, seperti berdusta, takabbur, mengumpat, hasad, iri, marah, dan riya'.¹⁰²

Berkaitan dengan ibadah puasa ini, seorang pakar tasawuf, Al-Qusyairi membagi puasa menjadi dua macam, puasa lahir dan puasa batin. Yang dimaksud puasa lahir yaitu menahan diri dari yang membatalkan puasa (*mufthirât*) dibarengi dengan niat. Sedangkan puasa batin meliputi penjagaan hati dari segala macam penyakit hati seperti iri, dengki, takabbur, riya', tidak ridha, dan penyakit hati lainnya. Yang kedua menjaga ruh dari *masâkinât* yaitu segala hal yang dapat meredupkan dan menghalangi hati

¹⁰⁰Ahmad Mushtafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Kairo : Maktabah Ali al-Halabi, Juz. 2, 1946, hal.70

¹⁰¹Al-Bukhari, *Shâhîh Bukhârî*, Kairo: Darl Hadits, t.th, Juz. 1, hal.309

¹⁰²Khairunnas Rajab, *Psikologi Ibadah*, Jakarta: Amzah, 2011hal. 107

untuk *wushul* (sampai) menuju Allah. Yang ketiga yaitu menjaga *sirr* (rahasia hati) dari hal-hal yang menghindarkan dari *syuhud* (menyaksikan Allah). Demikian pembagian puasa menurut Al-Qusyairi ketika menafsirkan ayat di atas.¹⁰³

Sifat-sifat tercela yang bersarang dalam hawa nafsu dan keinginan yang berpusat di perut dan ditunggangi oleh sifat-sifat setan menjadi sasaran dasar dalam ibadah puasa. Seorang muslim yang berusaha dan berjuang mati-matian untuk menekan, menahan, menindas, dan mengendalikan hawa nafsu, terutama dari sifat-sifat tercela.

Hikmah dibalik pelaksanaan ibadah puasa meliputi penguatan iman, peningkatan ketakwaan, dan pemantapan rasa solidaritas. Dengan keimanan yang tertanam dalam diri seseorang muslim, maka individu merasa dikawal dan diawasi, sehingga keinginan melakukan perbuatan tercela dan maksiat dapat dihindari. Melalui peningkatan ketakwaan, seorang *muttaqi* berada dalam pemeliharaan dan preventisasi dari berperilaku bejat, untuk kemudian melakukan perbuatan terpuji sebagai implementasi dari ketakwaan.¹⁰⁴

Puasa yang dilakukan dengan didasari keimanan dan ketakwaan akan melahirkan kejujuran, keikhlasan, dan kesabaran yang akhirnya akan mendatangkan anugerah spiritual sebagai orang yang bertakwa dan mencapai kondisi psikologi yang bahagia, nyaman, damai, dan memiliki kesehatan mental yang paripurna. Dan juga akan melahirkan sikap solidaritas sehingga dapat memaklumi keadaan dan perasaan fakir dan miskin.

Demikian metode pertahanan dan pengembangan pribadi yang diajarkan oleh Allah melalui puasa. Pertahanan dari segala sifat tercela yang dapat memasukkan dalam jurang kemaksiatan. Dan pengembangan pribadi menjadi pribadi yang tangguh dan kokoh, serta mempunyai solidaritas dan empati yang tinggi.

d. Haji

Berhaji berarti menziarahi baitullah, Kab'bah.¹⁰⁵
Menurut terminologi haji adalah berziarah ke bait al- Haram

¹⁰³ Al-Qusyairi, *Tafsîr Lathâif Al-Isyârât*, ...juz 1, hal. 152.

¹⁰⁴ Khairunnas Rajab, *Psikologi Ibadah*, Jakarta: Amzah, 2011 hal. 108

¹⁰⁵ M. Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hida Karya Agung, 1989, hal.97.

(ka'bah) dengan melakukan wukuf di Arafah dan Sa'i anantara bukit Shafa dan Marwah, dengan cara tertentu dalam waktu dan niat tertentu.¹⁰⁶ Berhaji merupakan aktivitas sakral dalam rangka pemantapan iman dan tauhid Allah. Seorang yang berhaji melafadzkan ucapan talbiyah, berdzikir, menghinakan diri di hadapan Allah, menafikan segala sembahsan seelain Dia, dan mengenakan pakaian serba putih yang tidak berjahit. Realitas ini menunjukkan bahwa ibadah haji sangat sakral, hening tanpa suara kecuali takbir, tasbih, tahmid dan tahlil. Mengenai perintah haji ini Allah berfirman:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿١٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا مِن مَّا رَزَقْنَاهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ ﴿١٢٨﴾

Dan berserulah kepada manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki, dan mengendarai unta yang kurus yang datang dari segenap penjuru yang jauh, supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan atas rezeki yang Allah telah berikan kepada mereka berupa binatang ternak. Maka makanlah sebahagian daripadanya dan (sebahagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir. Al- Hajj/22: 27-28

Menurut Ibn Abbas, makna ayat “supaya mereka menyaksikan manfaat bagi mereka...” adalah manfaat dunia dan akhirat. Manfaat akhirat adalah ridha Allah. Sedangkan manfaat dunia adalah segala yang mereka raih dari hewan kurban, daging sembelihan, dan perniagaan.¹⁰⁷

Allah Ta'ala menjadikan manfaat haji untuk mewujudkan kemashlahatan agama dan dunia. Ungkapan manfaat pada ayat tersebut menggunakan bentuk umum untuk menunjukkan banyaknya manfaat, keragaman, dan selalu diperbaharui. Dan diantara manfaat yang paling besar adalah penyucian jiwa, pembentukan perilaku, dan nutrisi

¹⁰⁶ Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Kuala Lumpur: Darl Fikr, 2011, hal. 368.

¹⁰⁷ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'an Al-Azhîm*,...Juz.3, hal.216

ruh dengan pelatihan iman yang dilaksanakan di tempat suci.¹⁰⁸

Sementara Quraish Shihab menjelaskan bahwa yang dimaksud manfaat duniawi di sini berkaitan dengan banyak aspek, tetapi pada akhirnya mengantarkan umat manusia meraih kemajuan dan kemaslahatan bersama. Ini tentu saja dapat diperoleh karena tidaklah berkumpul banyak orang memiliki pandangan dan tujuan yang sama, lalu mereka saling mengenal dan berdiskusi, kecuali pengenalan dan berdiskusi mereka itu akan menghasilkan kerjasama yang saling menguntungkan. Ini melengkapi kekurangan yang itu dan itu menyelesaikan problem yang ini sehingga akhirnya semua memperoleh keuntungan duniawi.¹⁰⁹

Haji juga mendidik jiwa dengan erbagai manfaat psikis yang besar artinya sebab kunjungan seorang muslim ke kota mekkah, Madinah dan tempat-tempat lainnya, akan membekali dengan suatu energi ruhani yang menyinarkan segala keruwetan dan problem kehidupan, dan memberinya perasaan damai tentram dan bahagia. Haji juga merupakan latihan bagi manusia untuk menahan derita dan kesulitan. Dalam haji mereka harus membuka pakian kebesarannya dan memakai pakaian haji yang sederhana, di mana tidak ada perbedaan ras, bahasa, warna kulit dan kedudukan.

Pakaian Ihram yang putih bersih adalah tanda persamaan derajat, kesucian hati, dan ketulusan jiwa. Ketika memandang pakaian yang serba putih dan tidak berjahit, ia mencerminkan nilai luhur yang terkandung dalam ibadah haji. Semangat jihad dalam mengerjakan rukun-rukun haji dengan penuh optimis, keyakinan, dan penuh harapan. Memenuhi panggilan haji adalah metode mendekatkan diri kepada Allah dengan penuh keikhlasan.

Orang yang berhaji harus mengokohkan jiwanya untuk menjauhi hal-hal yang cabul (*rafats*), merusak, dan bertengkar dalam ibadah haji, dan semuanya yang dapat menyakiti saudaranya. Sebagaimana firman Allah dalam surah Al-Baqarah [2]: 197

¹⁰⁸ Ahmad Karzon, *Tazkiyah An-Nafs*, ...hal. 113

¹⁰⁹ Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbah*, ...Juz. 8, hal. 194

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا
 جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ
 الرِّزَالِ التَّقْوَىٰ وَأَتَقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴿١٧٧﴾

(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi, barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh rafats, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku hai orang-orang yang berakal

Para Ahli tafsir memiliki pendapat yang banyak sekali mengenai ayat di atas. Hamka dalam tafsirnya mengartikan *rafats* dengan segala yang berhubungan dengan persetubuhan suami istri. *Fusuq* diartikan dengan segala sikap dan tingkah laku yang membawa keluar dari batas-batas yang ditentukan agama, seumpama mengejek, menghina, dan bergunjing.¹¹⁰

Sedangkan menurut, At-Thabari, Al-Baghawi, dan Ibnu Katsir, *rafats* adalah kata yang mencakup setiap aktivitas cabul (perkataan dan perbuatan), yang bertentangan dengan amalan-amalan haji, khususnya bersetubuh dan rangsangan yang mengarah ke perbuatan mesum itu (maksudnya dengan istri sendiri, sebab kalau selain itu sudah mutlak haram. Karena itu dilarang pada saat ihram.¹¹¹ *Fusûq* artinya keluar dari ketaatan kepada Allah dan terjerumus ke dalam maksiat atau bisa dikatakan *fusuq* yakni ucapan dan perbuatan yang dapat melanggar norma-norma susila dan agama *Jidâl* adalah bertengkar dan berdebat yang melahirkan rasa kesal sehingga dapat mengakibatkan permusuhan, perselisihan dan perpecahan.¹¹²

Ketiga hal tersebut tidak diperbolehkan untuk dilakukan ketika ibadah haji, kare dapat menghilangkan hasil positi dari ibadah haji tersebut. Disamping mendapatkan murka dari Allah

¹¹⁰ Hamka, *Tafsîr Al-Azhar*, Juz. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2015, hal. 376

¹¹¹ At-Thabari, *Jami' al bayan 'an ta'wil ayy al-Qur'an*, Juz. 3, hal 263-267, lihat Juga Ibnu katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Juz. 1, hal. 236-237, lihat Juga, Al-Baghawi, *Syarh as-Sunan*, Juz. 7, hal. 5

¹¹² Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbah*, ...Juz. 1, hal. 524

swt. maka orang yang berhaji harus mempunyai komitmen yang kuat untuk takwa dan berjuang melawan hawa nafsunya, meninggalkan kemaksiatan dan segera melakukan amal-amal saleh yang mengisi kemuliaan tempat dan waktu tersebut. Disamping melakukan akhlak mulia saat bergaul dengan saudara-saudaranya sesama muslim.

Atas dasar ini, haji merupakan pendidikan diri, di mana manusia berusaha mendidik dirinya, melawan hawa nafsu dan dorongan-dorongannya, melatih dirinya menanggung kesulitan, berbuat kebajikan dan mencintai sesama manusia. pengetahuannya bahwa haji mabrur akan menghapus dosanya, akan membuatnya pulang dengan dada lapang dan bahagia, penuh rasa aman dan tentram yang semuanya akan memberikan kekuatan ruhaniah luar biasa, sehingga membuatnya lupa akan berbagai kesulitan hidup, ketegangan syaraf dan kegelisahan.

5. Dzikrullah

Dalam hubungan dengan pendidikan jiwa, *tadzakkur* maupun *dzikir* merupakan salah satu sarana untuk mendidik jiwa dengan mengingat pelajaran yang telah diberikan oleh Allah melalui ayat-ayatnya, maupun melalui menyebut asma-asma Allah sehingga jiwa merasakan ketenangan dengan merasakan keagungan Allah. Sebagaimana firman Allah :

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram. (ar-Ra'd [13]: 28)

Dalam memahami ayat di atas, Quraish Shihab menjelaskan bahwa orang-orang yang mendapatkan petunjuk Ilahi dan kembali menerima tuntunannya adalah orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tentram setelah kebimbangan dan keraguan yang dialaminya. Ketentraman yang bersemi di dada disebabkan karena *dzikrullah*, yakni mengingat Allah, atau karena ayat-ayat Allah yakni Al-Qur'an, yang sangat memesona kandungan dan redaksinya.¹¹³

Sedangkan menurut at-Thabari, Allah akan memberikan petunjuk kepada orang yang beriman yang hatinya selalu merasakan ketenangan dan ketentraman sebab lisannya selalu

¹¹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*,...juz 6, hal. 271

mengucapkan dzikir, membaca al-Qur'an, melaksanakan perintah Allah, merasa tenang dengan janji-janji Allah, bersumpah dengan nama Allah, atau merasa tenang dengan mengingat anugerah dan nikmat Allah atau dengan selalu mengingat Allah dan merenungkan ayat-ayat-Nya sehingga dapat mengenal kesempurnaan kekuasaan-Nya.¹¹⁴

Uraian dari para mufassir tersebut memberikan pemahaman bahwa berdzikir merupakan salah satu jalan untuk mendapat ketenangan hati yang merupakan salah satu elemen kejiwaan manusia. ketenangan ini disebabkan karena adanya sandaran dalam berbagai persoalan dan harapan mendapatkan rahmat dalam berbagai tujuan. Sebagaimana al-Qasimi menulis;

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ أَى بِذِكْرِهِ دُونَ غَيْرِهِ تَسْكُنُ الْقُلُوبُ أَنْسًا بِهِ
وَاعْتِمَادًا عَلَيْهِ وَرَجَاءً مِنْهُ.

Dzikir adalah metodologi peringatan, motivasi, controlling, dan ibadah kepada Allah. Dzikir mengantarkan individu ke suatu kondisi kesadaran akan pentingnya dekat dengan Allah, semakin dekat dengan Allah semakin membuatnya sadar akan kebesarannya, dan berada dalam pengawasan dan penjagaan yang tidak pernah pupus. Keyakinan tentang esensi pengawasan Allah melalui dzikir, melahirkan pola kesadaran bahwa individu selalu dalam pengawalan dan monitoring terhadap perilaku baik dan buruk. Dzikir berimplementasi positif terhadap psikologi individu. Melalui dzikir seorang individu menjadi bersih hatinya dari belenggu dosa dan maksiat, mempererat hubungan kemanusiaan dengan Tuhannya, mengikat tali cinta kebersamaan dengan Tuhannya dalam pengawasan dan penjagaan sehingga terbebas dari perilaku buruk yang menyebabkan kerisauan, kegundahan dan kegalauan hati.

Terkait metode dzikir ini, penulis telah melakukan wawancara terhadap seseorang yang bernama Morgan, seorang jama'ah majelis az-zikra yang menceritakan pengalaman spiritualnya, ia mengatakan:

Metode yang sangat berpengaruh terhadap diri ini yang paling sangat dirasakan adalah berdzikir. Dengan berdzikir, hati menjadi tenang, tidak ada was-was, bertindak lebih berhati-hati karena merasakan kehadiran Allah, dimudahkan urusannya terkait permasalahan dengan orang lain maupun rezekinya, meningkatnya perilaku baik seperti

¹¹⁴ Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkâm al-Qur'an*, ...juz 9, hal. 315.

menghargai orang lain maupun lebih rajin dalam beribadah. Selain itu juga merasa merasa lebih yakin dan percaya diri karena telah memiliki sesuatu yang baik sehingga ingin melakukan yang lebih baik lagi dari terhindar dari kerasnya hati, kasarnya omongan dan perasaan gundah gulana.

Hal ini diperkuat pernyataan Luthfi yang merupakan seorang praktisi *Thariqah Naqsabandiyah Qadiriyyah*,¹¹⁵, ia mengatakan:

Untuk mendidik jiwa metode yang dipergunakan dalam *thariqah* ini adalah berdzikir. Dengan mengamalkan ajaran tarekat dengan baik (khususnya dzikir), maka seseorang akan terbuka kesadarannya untuk dapat mengamalkan syari'at dengan baik, walaupun secara kognitif tidak banyak memiliki ilmu keislaman. Karena ia akan mendapat pengetahuan dari Tuhan (*ma'rifah*) dan cinta Tuhan (*mahabbah*), karena buah (*tsamrah*) nya dzikir. Dan juga karena buahnya dzikir, maka dalam diri seseorang terjadi penyucian jiwa (*tazkiyat an-nafsi*). Dan dengan jiwa yang suci seseorang akan dengan ringan dapat melaksanakan syari'at Allah. Kenal dan cinta kepada Allah adalah kunci kebahagiaan hidup, kenikmatan para sufi memang "Mengenal Allah adalah permulaan orang beragama". Dan karena secara empiris kebenaran logika ini telah terbukti, bahwa orang-orang yang telah diperkenalkan dengan Tuhan dan diajari (*ditalqin*) menyebut Asma Allah berubah menjadi manusia yang berkepribadian baik.

Sementara *Ahmad Sholeh* mengungkapkan:

Dzikir itu banyak model dan jenisnya namun dzikir yg baik adalah yg digurukan dibawah talqinan dan *bimbingan* seorang mursyid serta menistiqomahkannya setiap waktu dalam setiap keadaan dengan dibarengi muhasabah mudzakaroh dan mahabbah Selanjutnya akan timbul ketenangan dalam jiwanya dan percaya diri yang kuat serta keyakinan yang kokoh akan keberadaan serta pertolongan Allah terhadap dirinya tanpa ada rasa takut atau khawatir serta sedih maka dalam keseharian akan terlihat bahagia dengan aura yang timbul dari ke Istiqomahan dari dzikir tersebut.

6. Pengendalian Jiwa (*mujahadah nafs*)

¹¹⁵ Seperti terlihat dari namanya, tarekat ini merupakan gabungan dari dua ajaran tarekat yang telah lama berkembang di Nusantara, yaitu Qadiriyyah dan Naqsabandiyah. Pada awalnya Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah adalah dua tarekat yang berbeda, baik pendirinya maupun bentuk ajarannya. Penggabungan keduanya dilakukan oleh seorang sufi asal Kalimantan Barat yaitu Syaikh Ahmad Khotib Sambas (1802 – 1872), karena Syaikh Ahmad Khatib Sambas adalah seorang syaikh dari dua tarekat yaitu Qadiriyyah dan tarekat Naqsabandiyah dan mengajarkannya dalam satu versi yaitu dua jenis *dzikir* sekaligus yaitu *dzikir* keras (*jahr*) dalam tarekat Qadiriyyah dan *dzikir* yang dilakukan didalam hati (khafi) dalam tarekat Naqsabandiyah. Beliau mengajar di Makkah sekitar pertengahan abad XIX masehi.

Metode selanjutnya yang dapat dilakukan dalam pendidikan jiwa adalah pengendalian jiwa. Maksud dari *mujahadah nafs* adalah perjuangan sungguh untuk melawan ego atau nafsu pribadi. Mengenai *mujahadah nafs* Allah swt berfirman:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik (al-Ankabut/29: 69)

Menurut Ibnu Katsir yang dikehendaki oleh ayat diatas adalah orang-orang yang mengamalkan ilmunya sehingga dirinya diberi petunjuk oleh Allah akan pengetahuan yang belum diketahuinya. Sedangkan al-Baghawi menjelaskan bahwa *mujâhadah* adalah sabar untuk menjalankan ketaatan. Hasan berkata: “jihad yang paling utama adalah memerangi hawa nafsu”. Adapun Fudlail bin ‘Iyad memahami ayat di atas dengan jihad dalam mencari ilmu sehingga Allah memberi petunjuk untuk mengamalkan ilmunya. Sedangkan Ibnu Abbas memahaminya dengan jihad dalam melakukan ketaatan sehingga Allah menunjukkannya jalan-jalan menuju pahala-Nya.

Dari uraian di atas dapat dipahami pentingnya *mujâhadah* di jalan Allah baik dalam mencari ilmu, mengamalkannya, menjalani ketaatan, menghindari dari kemaksiatan dan terlebih dalam melawan hawa nafsu. Terkait dengan begitu pentingnya *mujâhadah nafs* ini Rasulullah bersabda:

عن جابر ابن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
لِقَوْمٍ رَجَعُوا مِنَ الْعَزْوِ: قَدِمْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ قِيلَ
وَمَا جِهَادُ الْأَكْبَرِ قَالَ: مُجَاهَدَةُ الْعَبْدِ لِهَوَاهُ. أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ
فِي "الزهد" وَالْخَطِيبُ فِي تَارِيخِ الْبَغْدَادِ¹¹⁶

Diriwayatkan dari Jabir, sesungguhnya Rasulullah saw berkata pada sekelompok kaum yang pulang dari sebuah peperang, beliau berkata: “kalian baru pulang dari peperangan yang kecil menuju peperangan yang lebih besar.

¹¹⁶ Ibnu Rajab, *Jâmi' al-Ulûm wa al-Hikam*, juz 1, hal. 489

Dikatakan; “apa itu peperangan yang lebih besar? Rasulullah menjawab: “perangnya seseorang melawan hawa nafsunya.”
HR. Baihaqi

Hadist di atas menunjukkan adanya tantangan bagi setiap orang yang mesti harus dihadapi dan memerlukan perjuangan keras. Yaitu keinginan pribadinya yang memperturutkan hawa nafsunya. Keinginan ini harus dapat dikendalikan untuk dapat berjalan di jalan yang sesuai dengan tuntunan Allah. Oleh karena itu diperlukan *mujâhadah* guna mengendalikan keinginan tersebut.

Dari seluruh metode yang telah diuraikan di atas, dapat dipahami bahwa pada intinya dalam melakukan pembinaan atau pendidikan pada jiwa langkah yang dilakukan meliputi beberapa tahapan yaitu: melakukan persiapan dengan membersihkan diri dari segala perbuatan dan sifat-sifat kotor (*Takhalli/tanaqqi dalam perspektif al-Qusyairi*), tahalli yakni pengisian jiwa dengan sifat dan perilaku terpuji, dan aplikasi ubudiyah dalam perspektif al-Qusyairi disebut *tawaqqi*.

Dalam hal mujahadah Nafs makanya kuncinya hanya satu yaitu pengendalian diri. Dan menurut saya kiat dan upaya dalam mujahadah nafs dengan terus Istiqomah dalam mengamalkan amaliah dzikir sesuai bimbingan syekh mursyid. Dan manfaat yang akan timbul adalah diri kita selalu terjaga dari hal hal yg merusak baik yg lahir maupun bathin dan akhlak kita semakin hari semakin menuju kepada kesempurnaan. Demikian yang diungkapkan Ahmad Sholeh dan Ahmad Syatibi dalam wawancara yang penulis lakukan.

Yang demikian ini berbeda dengan yang diungkapkan oleh Morgan. Ia mengatakan:

Menurutnya dalam melakukan mujahadah nafs, langkah yang dirinya lakukan adalah dengan mengamati anak istrinya. Dirinya merasa malu, apabila dirinya selaku kepala keluarga atau imam keluarganya melakukan perbuatan yang tidak baik dan terpuji. Dengan rasa malu ini, perbuatan-perbuatannya terasa terkontrol. Hikmah dan manfaat yang dirinya rasakan adalah terkontrolnya perbuatan dan diberi karunia anak-anak yang sholeh.

7. Evaluasidiri (*Muhasabah nafs*)

Pada dasarnya evaluasi adalah sebuah kegiatan mengukur dan menilai. Mengukur berarti membandingkan sesuatu dengan satu ukuran yang bersifat kuantitatif. Sedangkan menilai berarti mengambil satu keputusan terhadap sesuatu dengan ukuran baik buruk, sehingga penilaian di sini bersifat kualitatif. Di dalam istilah asingnya, pengukuran adalah *measurement*. Sedangkan

penilaian adalah *evaluation*. Dari kata *evaluation* inilah diperoleh kata Indonesia evaluasi yang berarti menilai yang diawali dengan mengukur terlebih dahulu.¹¹⁷ Dalam surah al-Hasyr [59]; 18:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ؕ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik. (Q.S. al-Hasyr [59]: 18)

Pada ayat ini al-Qusyairi menafsirkan pembagian takwa pada dua tingkatan. *Pertama*; mengingat ‘adab di dunia dan memikirkan amal baik dan buruknya. *Kedua*; senantiasa merasa diawasi (*muraqabah*) dan introspeksi (*muhasabah*).

Selanjutnya al-Qusyairi menyebutkan ciri-ciri orang yang beintrospeksi adalah berbuat baik dalam kesehariannya dengan cara memikirkan kembali yang telah dilakukan sebelumnya. Lalu al-Qusyairi mengelompokkan orang-orang yang berintrospeksi menjadi tiga macam, yaitu; *pertama*, orang yang memikirkan hari kemarinnnya, *kedua*, orang yang memikirkan hari esoknya, dan *ketiga*, orang yang mandiri melakukan hal-hal yang wajib pada waktu tersebut, tidak memperhatikan yang telah lalu dan tidak yang akan datang.¹¹⁸

Penafsiran senada juga dilakukan al-Qur’thubi. Al-Qur’thubi menjelaskan bahwa ayat diatas memerintahkan untuk takwa dengan menjaga perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya, melaksanakan segala kewajiban dan menghindarkan diri dari perbuatan maksiat, atau takwa dengan melakukan taubat dari dosa yang telah dilakukan dan menghiar

¹¹⁷Akhmad Alim, *Tafsir Pendidikan Islam*, ... hal. 88-90.

¹¹⁸Al-Qusyairi, *Lathaiif al-Isyarat*,...juz 3, hal. 307.

dari maksiat pada masa yang akan datang. Hal ini Al-Qurthubi dari diulangnya kata takwa dalam ayat di atas.¹¹⁹

Adapun M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan perintah untuk bertakwa yakni dengan menghindari siksa Allah dengan jalan menghindari siksa sekuat kemampuan dan menjauhi larangan serta memperhatikan amalan yang telah dikedepannya yakni amal shaleh agar dapat mengambil manfaat di hari esok.¹²⁰

Mengenai perintah memerhatikan amal perbuatan yang telah dilakukan, Thaba'thabai memahami sebagai perintah untuk melakukan evaluasi terhadap amal perbuatan yang telah dilakukan. Diperhatikan kembali untuk disempurnakan apabila telah baik, atau memperbaikinya bisa masih ada kekurangan. Evaluasi atas amal perbuatan tidaklah cukup dilakukan oleh sebagian atas sebagian yang lain tetapi masing-masing individu harusnya melakukannya sendiri-sendiri atas diri sendiri. Demikian yang dipahami dari penggunaan kata *nafsun* (نفس) dengan bentuk kata tunggal.¹²¹

Menurut at-Thabari, evaluasi diri dalam ayat tersebut ditunjukkan dalam lafadz *وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِإِعْدٍ* artinya hendaknya setiap mukmin mngoreksi dirinya masing-masing, kebaikan apa yang akan dijadikan bekal, yang menyelamatkannya pada hari esok (kiamat), dan keburukan apa yang telah diperbuatnya, yang akan merugikan hari esok. Sementara lawan dari evaluasi di tunjukkan dengan lafadz *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ* artinya jangan lalai seperti orang yang melupakan Allah, karena hakekatnya mereka itu melupakan orang yang lupa diri, sehingga merugi dan terjerumus dalam kefasikan.¹²²

Ayat di atas menurut as-Sa'di merupakan pokok dari semua evaluasi. Beliau mengatakan:

Ayat ini merupakan pokok dari evaluasi diri, yang sudah seharusnya dilakukan oleh setiap mukmin. Dengan demikian jika ia melihat pada dirinya melakukan kesalahan, maka ia akan segera meninggalkan

¹¹⁹ Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li ahkâm al-Qur'an*, ...juz 18, hal. 43.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, ... juz 13, hal. 553

¹²¹ Thaba'thaba'i, *Tafsir al-Mizân fi al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-A'lami, 1991, juz 19, hal. 225-226, Lihat Juga M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, ... juz 13, hal. 553

¹²² At-Thabari, *Tafsir at-Thabari*, ...juz 28, hal. 52.

kesalahan itu serta bersegera mmeperbaikinya. Jika ia melihat kekurangan maka akan menyempurnakannya. Sebaliknya jika orang tidak melakukan evaluasi maka ia akan lupa diri dan diperbudak syahwatnya, sehingga dirinya tidak akan menemukan manfaat dalam kehidupan, maka jadilah ia orang yang merugi dunia dan akhirat, serta termasuk golongan orang-orang yang fasiq.¹²³

Sementara itu, menurut Ibn jauzi, ayat di atas memrintahkan kepada seorang mukmin untuk senantiasa melakukan *muhasabah* (evaluasi diri), sehingga dirinya mengetahui amal apa yang harus dipersiapkannya untuk menghadap Allah kelak di hari kiamat. Tanpa itu, kehidupan orang mukmin akan lalai sehingga sebagaimana orang fasik dalam menjalani kehidupan. Ini merupakan pembeda diantara orang mukmin dan orang fasik karena tidak akan sama penghuni surga dengan penghuni neraka.¹²⁴

Mengenai evaluasi diri ini juga diisyaratkan oleh firman Allah dalam surahal-Kahfi [18]; 57:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴿٥٧﴾

“dan siapakah yang lebih zalim dari pada orang yang telah diperingatkan dengan ayat-ayat Tuhannya lalu Dia berpaling dari padanya dan melupakan apa yang telah dikerjakan oleh kedua tangannya? Sesungguhnya Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka, (sehingga mereka tidak) memahaminya, dan (kami letakkan pula) sumbatan di telinga mereka; dan Kendatipun kamu menyeru mereka kepada petunjuk, niscaya mereka tidak akan mendapat petunjuk selama-lamanya”. (QS. al-Kahfi [18]: 57)

Al-Qusyairi menafsirkan bahwa yang paling zhalim adalah orang yang telah diberi peringatan dan nasehat dengan ayat-ayat yang jelas dan pengalamannya urusan yang beres, pekerjaan yang mencukupi, do'a yang terkabul dan sebagainya. Mendidiknya adalah mengingatkannya akan ketaatan yang telah dilakukan atau ketenangan jiwa yang akan didapatkan.¹²⁵

¹²³ As-Sa'di, *Tafsir al-Karîm ar-Rahmân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, juz 1, hal, 853.

¹²⁴ Ibnu Jauzi, *Zâdul Masîr*, Beirut: Maktabah al-Islami, 1404, juz 8, hal. 224

¹²⁵ Al-Qusyairi, *Lathaiif al-Isyarat*, ...juz 2, hal. 226.

Menurut al-Zuhaili, ayat di atas menjelaskan mengenai sifat-sifat orang kafir yang menyebabkan kehinaan dan terlantar. Mereka berpaling dari ayat-ayat Allah, melupakan perbuatan buruk yang telah dilakukan berupa kemaksiatan dan kekafiran. Mereka telah menyaksikan bukti-bukti kebenaran dan keimanan akan tetapi mereka berpaling, bahkan mereka terus menerus melakukan perbuatan buruk yang dilakukan pada puncaknya yaitu kekafiran. Hal ini disebabkan tertutupnya hati mereka untuk memahami al-Qur'an, tertutupnya telinga mereka untuk mendengarkan kebenaran.¹²⁶

Arti melupakan apa yang telah perbuat, menurut Ibnu 'Asyur yaitu mereka tidak mau memikirkan keadaan dan perilaku yang telah dilakukannya sama sekali, apakah perbuatannya tersebut baik yang tidak perlu dikhawatirkan atau buruk yang pelakunya berhak mendapatkan hukuman.¹²⁷

Dari uraian para mufassir pada beberapa ayat tersebut, secara tegas memerintahkan kepada orang yang beriman untuk senantiasa bertakwa dengan diaktualisasikan dalam bentuk evaluasi diri. Evaluasi ini tidak hanya berorientasi jauh ke depan dengan mempersiapkan bekal untuk hari esok, akan tetapi juga dapat berorientasi pada masa yang telah lalu dengan melakukan intropeksi diri dari segala bentuk kesalahan dan diperbaikinya. Dari sini dapat dilihat bahwa semakin baik evaluasi diri semakin baik amal perbuatannya yang dipersiapkannya untuk bekal hari esok. Sebaliknya semakin buruk evaluasinya, semakin lalai dirinya, sehingga terjerumus dalam jurang kerugian. Mengenai pentingnya evaluasi diri ini, Rasulullah bersabda:

الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْعَاجِزُ مَنْ اتَّبَعَ نَفْسَهُ وَتَمَنَّى
عَلَى اللَّهِ¹²⁸

Orang pandai adalah orang yang menghisab (mengevaluasi) dirinya serta beramal untuk kehidupan sesudah kematian. Sedangkan orang yang lemah adalah orang yang memperturutkan dirinya pada hawa nafsu serta berangan-angan terhadap Allah. (HR. Tirmidzi)

¹²⁶ al-Zuhaili, *Tafsir Munir*, Beirut: Dar fikr 2005, juz 8, hal. 308-309.

¹²⁷ Ibnu Asyur, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, ..., juz 6, hal. 354.

¹²⁸ Abu Isa Muhammad At-Tirmidzi, *Sunan Tirmîdzî*, no. 2459, Beirut: Dar al-‘Arab al-Islami, 1996, cet.1, jilid 4, hal. 346

Dalam hadist tersirat hal menarik, khususnya mengenai penjelasan Rasulullah bahwa orang yang cerdas adalah orang yang selalu mengevaluasi diri dan mempersiapkan bekal untuk hari yang akan datang. Evaluasi diri dilakukan untuk mengetahui kekurangan pada dirinya dalam rangka untuk peningkatan kualitas dirinya. Evaluasi ini mencerminkan kecerdasan seseorang dalam memandang dirinya, artinya cerdas dalam memanfaatkan waktu dan peluang guna mendapatkan manfaat dan kesuksesan di masa yang akan datang.

Sebaliknya, orang yang lemah akalunya (*al-'ajiz*) adalah orang yang selalu memperturutkan diri pada kesenangan hidup tanpa punya misi dan visi yang jelas, tanpa adanya evaluasi sehingga tidak mengetahui kekurangannya, dan tidak mempunyai planning untung memperoleh tujuan yang diinginkannya, serta kehidupannya hanya dipenuhi dengan angan-angan dan khayalan.

Terkait muhasabah ini, bapak Ahmad Shaleh, seorang jama'ah Thariqah Naqsabandiyah menyampaikan pengalamannya:

Banyak cara untuk kita mengevaluasi diri salah satunya adalah melakukan introspeksi diri kita dengan mengukur lebih banyak mana antara perbuatan baik dan perbuatan buruk dari umur yang sudah kita jalani dalam kehidupan kita kemudian lebih banyak diskusi dengan orang Alim untuk lebih baik dalam mengevaluasi diri kita.

Senada dengan Ahmad Sholeh, Ahmad Syatibi mengungkapkan;

Ada dua hal yang bisa diupayakan untuk mengevaluasi diri, yaitu: introspeksi (*muhasabah*) dan merasa senantiasa diawasi (*muraqabah*). Kadang kala timbul rasa takut (*al-khauf*) bahwa dosa dan kesalahan yang telah dilakukan tidak diampuni oleh Allah swt. Namun terkadang juga muncul rasa harap (*al-rajah*) akan tanpa batasnya kasih sayang (*rahmat*) Allah swt melampaui apa pun dosa dan kesalahan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara umum nafs dalam al-Qur'an menunjukkan sisi dalam manusia yang memiliki sisi baik dan buruk. dan pada hakikatnya potensi yang mendorong untuk melakukan kebaikan lebih dominan dari pada potensi yang mendorong untuk melakukkn keburukan. Untuk itu manusia dituntut untuk selalu mendidik dan membinanya agar jiwanya selalu berada dalam garis fitrahnya.

Konsep Pendidikan jiwa dalam Perspektif Al-Qur'an merupakan konsep pendidikan Islam yang lebih menitik beratkan pada sisi dalam manusia (*nafs*). Yaitu upaya membina, mendidik, menjaga, memelihara (*tawaqqi*) dan membersihkannya (*tanaqqi/takhalli*) dari sifat-sifat yang tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat yang terpuji (*tahalli*), untuk menjadi manusia yang mempunyai kepribadian tenang (*muthmainnah*), menjadi hamba yang bertakwa sehingga berkembang menjadi manusia (*tasawwi*) sesuai dengan fitrah yang telah Allah berikan.

Secara operasional konsep pendidikan jiwa dalam al-Qur'an, adalah sebagai realisasi dari kesanggupan mengoptimalkan potensi dan urgensi qalb dan 'aql dalam mengendalikan diri (*nafs*) kejiwaan manusia. Implikasinya dalam pendidikan Islam baik input maupun output dapat terjamin kualitas dan kuantitasnya.

Dalam melakukan proses pendidikan jiwa harus berlandaskan asas Tauhid, sebab inti dari pendidikan jiwa itu sendiri adalah

mengembalikan jiwa agar selalu kembali kepada Allah swt. Adapun metode yang dapat digunakan dalam pendidikan jiwa adalah dengan menanamkan nilai keimanan, internalisasi nilai ibadah, dzikrullah, *mujahadah nafs* (pengendalian diri) dan *muhasabah nafs* (evaluasi diri).

B. Implikasi

Berdasarkan kesimpulan di atas, konsep pendidikan jiwa dalam perspektif al-Qur'an apabila dapat diimplementasikan dalam kehidupan baik dalam ranah kehidupan pribadi maksudnya pribadi seseorang sungguh-sungguh dalam mendidik jiwa dengan konsep pendidikan jiwa di atas dapat memberikan implikasi pada diri pribadi tersebut menjadi pribadi yang mempunyai kejiwaan yang sehat, tangguh dalam menghadapi perjalanan hidup dan punya empati tinggi pada lingkungan sekitar. Dan jika di aplikasikan pada dunia pendidikan akan menghasilkan generasi-generasi yang unggul, sebab perhatian pendidikannya tidak hanya pada aspek kecerdasan akal semata, akan tetapi mencakup tingkat kesadaran akan dirinya sebagai makhluk ciptaan Allah, yang harus mengabdikan dan akan kembali kepadaNya.

C. Saran

Berdasarkan kesimpulan hasil penelitian, ada beberapa hal yang dapat direkomendasikan, antara lain:

1. Untuk setiap individu marilah kita senantiasa mendidik jiwa dengan meneladani Rasulullah dan orang-orang shaleh yang senantiasa mendidik jiwanya dengan mengamalkan Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Sebab pada dasarnya dalam diri manusia itu sendiri telah Allah berikan potensi positif yang selalu mendorong untuk melakukan kebaikan. Dan agar selalu mawas diri, sebab dalam diri manusia juga diberikan potensi yang selalu mendorong untuk melakukan keburukan.
2. Kepada praktisi pendidikan, disarankan agar pemikiran pendidikan jiwa perspektif al-Qur'an dijadikan sebagai kajian akademis. Mengingat jiwa adalah bagian dari manusia selaku pelaksana pendidikan.
3. Kepada para guru, ustadz, Kiyai Pondok Pesantren disarankan agar pemikiran pendidikan jiwa ini bisa menjadi sebuah alternatif dalam proses pembentukan akhlak yang mulia sehingga dapat melahirkan santri-santri yang bertakwa.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hawasy, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al-Ikhlas, 1980
- Abdullah, Taufiq (*et. all*), *Ensiklopedi Tematis Islam Pemikiran dan Peradaban*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Al-Abrasi, Muhammad Athiyah, *Ruh At-Tarbiyyah wa at-Ta'lim*, Saudi Arabia: Dar Ihya', Tth,
- Ancok, Djamaludin, Fuad Nashori, *Psikologi Islami; Solusi atas Problem*
- Ad-Dimyathi, Sayyid Abi Bakr Ibn Sayyid Al-Bakr Ibn Sayyid Muhammad Syatha, *Hasyiyah I'annah At-Thâlibîn*, Singapura: Maktabah wa Mathba' Sulaiman, T.th,
- Adelbert, Snijders, *Antropologi Filsafat: Manusia Paradoks dan Seruan*, Yogyakarta: Kanisius, 2006
- Afzalurrahman, *Ensiklopediana Ilmu dalam al-Qur'an*, Bandung: Mizania, 2007

- Ahmad, Nazili Shaleh, *Pendidikan dan Masyarakat*. Yogyakarta: Sabda Media, 2011
- Ahmadi, Abu, dan Nur Uhbiyati, *Ilmu Pendidikan* Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2006
- , *Psikologi Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004
- Al-Aiji, *Al-Mawaqif*, t.tp, Maktabah Al-Sasi, t.th.
- Al-Anshari, Ibnu Manzur Muhammad Ibnu Mukarram, *Lisan al-Arab*, Juz 8, Kairo: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1968
- Ali, Atabik, A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996
- Ali, Nizar, *kependidikan Islam dalam perspektif hadist Nabi*, dalam Jurnal Penelitian Agama, Vol. 17, No. 1, Tahun 2008
- Alim, Akhmad, *Tafsir Pendidikan Islam*, Depok: Indie Publishing, cet.ke-1, 2014
- Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, t.th
- Aly, Hery Noer, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1999
- Amin, Miska Muhammad, *Epistimologi Islam, Pengantar Filasafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Pers, 1983
- Amrizal, *Terminologi Tarbiyah, Ta'lim, dan Ta'dib dalam Pendidikan Islam*, dalam <https://amrizalhabibie.blogspot.com/terminologi-tarbiyah-talim-dan-tadib.html>, diakses 14 September 2018
- Ansori, Rahmat Thohor, *ESQ (Engineering Spritual Quotion)*, Yogyakarta: Kelompok Penerbit Kauta, 2008
- Anwar, Rosihan, Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2008
- Aqib, Kharisuddin, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qadariyah wa Naqsyabandiyah*, Surabaya: Bina Ilmu, 200
- Aqil, Fahir, *Ma'alim Al-Tarbiyyah*, Beirut: Darl Ilm, 1983
- Arief, Armai, *Reformulasi Pendidikan Islam*, Jakarta: CRSD PRESS 2005
- Arifin, Muhammad, *Ilmu Pendidikan Islam suatu tunjauan Teoritis dan praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner*, Jakarta: Bumi Aksara, Edisi I, 1991

- As'ad, Muhammad, *The message of the Qur'an: the full account of the revealed Arabic text accompanied by parallel transliteration*, Bristol: Book Foundation, 2012
- A'syur, Ibn, *At-Tahrir Wa At-Tanwir*, Tunis: Dar Tunisiyah, 1984
- Al-Asfahani, Al- Raghīb, *Mu'jam Al Mufrodāt Alfadzi Al-Qur'an*, Daar Al Fikr, Beirut, t.th.
- Al-'Arabiyyah, Majma' al-Lughah, *Mu'jam al-Wasit*, Saudi Arabia: Dar Ihya' al Turats al-'Arabiyyah, 1983
- Asyifi'i, Moh. Mahdi, *Mencerdaskan Hawa Nafsu: Melalui Metode Pengajaran Al-Qur'an*, Jakarta; Mishbah, 2004
- Atiyeh, George N, "*Al-Kindi: Tokoh Filsuf Muslim*", Cet. 1 Bandung: Pustaka, 1983, hal. 64.
- Attas, Naquib, *The Concept of Education of Islam*, diterjemahkan oleh Haidar Bagir dengan Judul, *Konsep Pendidikan Islam*, Bandung: Mizan, 1984,
- Azhari, Akyas, *Psikologi Umum dan Perkembangan*, Penerbit Teraju, Jakarta, 2004
- Badarusman, Ahmat Dimya'ati, *Dailul Hairān*, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2004
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam Studi tentang Elemen Psikologi dari alQur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Bakker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, Jakarta: Galia Indonesia, 1998
- Al-Bagdadi, Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim, *Tafsir Khâzin (Lubab at-Ta'wîl fî Ma'ânî at-Tanzîl)*, Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyah, 2004
- Al-Baghawi, *Ma'alim at-Tanzil*, Riyadh: Dar al-Thayyibah li an-Nasy wa at-Tauzi', 1997.
- , *Syarh as-Sunnah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, , 1390 H.
- Al-Baidlawi, Nashiruddin Abu Said Abdullah bin 'Amr bin Muhammad al-Syarazi (w.685 H), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl/Tafsîr al-Baidlâwî*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, 1418 H
- Al-Bajuri, Ibrahim, *Hasyiyah al-Bajuri*, Kairo: Maktabah Syuruq, 2010,
- Al-Balali, Abdul Hamid, *Madrash Pendidikan Jiwa*, diterjemahkan oleh Atik Fikri Ilyas dari judul *Manhaj at-Tâbi'in fî At-Tarbiyah An-Nufûs*, Jakarta: Gema Insani Pers, 2003

- Al-Bantani, Syekh Nawawi, *Marâh Labîd li kasyfi Ma'na Al-Qur'ân Al-Majîd*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2006,
- Al-Baqi, Muhammad fuad Abdul, *Mu'jam Mufahrash li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- , Muhammad Fuad, *al-Lu'lu wa al-Marjan*, Beirut : Maktabah al-Ilmiyah, t.th
- , *al-Mu'jam al-Mufahrash li Alfâzh al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dâr el-Kutub al-Mishriyah, 1364 H
- Al-Bukhari, *Shâhîh Bukhâri*, Kairo: Darl Hadits, t.th,
- Bastaman, Hanna Djumhana, *Integrasi Psikologi Dengan Islam; Menuju Psikologi Islami*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Catherine and Gretchen B. Rossman Marshall, *Designing Qualitative Research*, California: Newbury Park, 1989,
- Crow dan Crow, *Pengantar Ilmu Pendidikan*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990
- Darajat, Zakiah et al., *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996
- , *Sholat menjadikan Hidup Lebih Bermakna*, Jakarta: Ruhama, 1990,
- , *Islam dan Kesehatan Mental*, Jakarta: Gunung Agung, 1983
- , *Kesehatan Mental*, Jakarta: C.V. Mas Agung, 1990
- Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Devita, Risa, Desi Ulandari, *Gambaran Media Informasi, Pengaruh Teman, Tempat Tinggal Dengan Pengetahuan Kesehatan Reproduksi Remaja Di Kota Palembang Tahun 2017* dalam SEMNAS IIB DARMAJAYA Lembaga Penelitian, Pengembangan Pembelajaran & Pengabdian Kepada Masyarakat, 25 Oktober 2017,
- Dirgayunarsa, Singgih, *Pengantar Psikologi*, Jakarta: Mutiara, 1983.
- Domi K. Dheo, *Desain Jiwa*, Jakarta, Elex Media Komputindo, 2002, hal. 110, Lihat juga Sigit Risat, *Jiwa Bahagia*, Jakarta, Transmedia, 2015
- Echol, John M., *Kamus Indonesia Inggris*, cet. III, Jakarta: Gramedia, 1997
- Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Macmillan Publishing Co.Press, 1972
- Effendi, Djohan, *Tasawuf Al-Qur'an tentang Perkembangan Jiwa Manusia*, Jurnal Ulumul Qur'an, No. 8, Juz. 2, 1991
- Farid, Ahmad, *Tazkiyah Baina Ahli Al-Sunah Wa Al-Shufiyyah*, T.tp. Tp. tth

- Al-Farmawi, Abd Hayy, *al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudlû'î*, diterjemahkan oleh Rosihan Anwar dengan judul *Metode Tafsir Maudhui dan Cara Penerapannya*, terj. Bandung: Pustaka Setia, 2002
- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islam dan Kebudayaan*, Bandung: Mizan, 1984
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Ihya Ulumiddin*, Juz 3, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, tth
- , *Mi'raj al-Salikin*, Kairo: Silsilat al-Tsaqafah al-Islamiyyah, 1964
- , *Raudhah at- Thalibin wa 'Umdah as-Salikin*, Libanon: Dar an-Nahdhah al-Haditsah, t.th.
- Goble, Frank G., *Mazhab Ketiga; Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, Yogyakarta: Kanisius, 1997
- Hadi, Hartono, *Jati Diri Manusia; Berdasar Filsafat Organisme Whitehead* Yogyakarta: Kanisius, 1996
- Hakim, Usman A., *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai pustaka, 2001
- Hamdie, Ilham Masykuri” *Konsep Taswiyah an-Nafs dalam Pengembangan Pribadi manusia*, dalam Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora, Vol. XV, No. 1, 2017
- Humaidi, Abu, Ali Ibn Abduh Ibn Syakir, *Tazkiyyah Al-Nafs Al-Islam wa fi Falsafah Al-Ukhra*, Mekkah: Universitas Ummul Qura, 2009
- Hamka, *Tafsî Al-Azhar*, Jakarta: Gema Insani Press, 2015
- , *Tasawuf Modern*, Jakarta: Gunung Agung, 1982
- Hamzah, Umar Yusuf, *Ma'alim Tarbiyah Fii Al-Qur'an Wa As-Sunnah*, Kairo: Daar Al-Kutub Al-Arabiyah, 1996
- Al-Harbi, Abdul Aziz, *Ma'ani Al-Ruh Fii Al-Qur'an Al-Karim*, Riyad : Dar Ibn Hazm, 2006.
- Hasbullah, *Dasar-dasar Ilmu Pendidikan*, Jakarta: RajaGrafindo, 2001
- Hawa, Said, *At-Tarbiyyah Ar-Ruhiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992
- Hermawan, Heris, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Ditjen Pendidikan Islam, 2012
- Hoesen, Oemar Amin, *Kultur Islam*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1964
- [http://www. portalgaruda](http://www.portalgaruda), *urgensi Pendidikan Karakter*, diakses pada tanggal 9 Agustus 2018, lihat Juga

- DEPKES, <http://www.depkes.go.id/article/vieJw/201410270011/stop-stigma-dan-diskriminasi-terhadap-orang-dengan-gangguan-jiwa-odgj.html>, [Online] 4 Desember 2016.
- SINDONEWS, <https://nasional.sindonews.com/read/1257498/15/40-pengguna-narkoba-pelajar-mahasiswa-1510710950>. [Online] 17 Agustus 2018.
- Depag RI, *Agama Islam*, Jakarta: P3AI-PTU, 1984
- Al-Hujairi, *Kasyf Al-mahjub*, Lahore: Jam' al-Qur'an Printer, 2001
- Al-Husaini, Abul Muhsin, *Al-Ma'rifat 'inda al- Hâkim At Tirmidzi*, Kairo: Dar al-Kâtib al-Arabi, t.th.
- al-Husain, Abu, Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam al-Maqayis fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- Hayyan, Abu, *al-Bahr al-Muhith*, Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H
- Hambal, Ahmad Ibn, *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hambal*, Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyah, tth.
- ICW, *Outlook Korupsi Politik 2018: Ancaman Korupsi di Balik Pemilu 2018 dan 2019*, Jakarta, 11 Januari 2018.
- Izz, Ibn Abil, *Aqidah Al-Thahawiyah*, t.tp: Muassasah ar-Risâlah, t.th
- Ihsan, Fuad, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000
- Itris, Muhammad, *Mu'jam At-Ta'biraat Al-Quraniyah*, Kairo: Dar As-Tsaqafah Lin- Nasyr, 1998
- Jalal, Abdul Fattah, *Azaz-azaz Pendidikan Islam*, Bandung: Diponegoro, 1988
- Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2010, hal. 260.
- , *Teologi Pendidikan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001
- Jamal, Hasan Izzudin, *Mu'jam wa Tafsir Lughawi Li Kalimatil Qur'an*, Juz 5, Kairo: al Hai'ah al Mishriyyah al Ammah, 2008
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *Al-Ruh fi al-Kalam 'ala Arwah al-Amwat wa alAhwa'*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992
- Al-Jauzi, Jamaluddin Abu al-Faraj Abdurrahman Ibn 'Ali Ibnu Muhammad, *Zâd Al-Masîr fi Ilm At-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1422
- , *Ruh Al-Arwah*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 1990

- Al-Jailani, Abdul Qadir, *Tafsir al-Jilani*, Pakistan: Maktabah Ma'rufiah, 2010
- Al-Jubaidi, Muhammad Murtadlo, *Taj Al-Arus*, Mesir: Al-Khairiyyat Al-Manshuriyyat, 1306 H
- Al-Jurjâni Ali Ibn Muhammad, *At-Ta'rifat*, Jeddah : Al-Haramain. 2001
- Juzu, Muhammad Ali, *Ma'fhum al-'Aql wa al-Qalb fi al-Qur'an wa al-Sunnah*
- Katsir, Ismail Ibn Umar Ibn, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhizm Ibnu Katsir*, Juz 3, Bairut: Darul Kutub Ilmiyah, 2006
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami lubuk tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006
- Kartono, Kartini, *Pangantar Metodologi Riset Sosial*, Bandung: Alumni, 1986
- Karzon, Anas Ahmad, *Tazkiyatun Nafs*, diterjemahkan oleh Emiel Theeska dari judul *manhaj al-Islâm fi tazkiyyat an Nafs*, Jakarta Timur: Akbar Media, 2010
- Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: PT. Gramedia. 1993
- Komariah, Aan, Djam'an Satori, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung, Alfabeta, 2011
- Kurdi, Amin, *Tanwir al-Qulub*, Beirut: Darul Fikr, 1994
- KareJn E. Bohlin, Deborah Farmer, Kevin Ryan, *Building Character in School Resource Guide*, San Fransisco: Jossey Bass, 2001,
- Kusrin, Hasanudin Arinta, *Jiwa Dalam Perspektif Filsafat dan Islam*, dalam <https://www.Scribd.Com/Doc/119264652/Jiwa-Psikologi-Dalam-Perspektif-Filsafat-Islam> diakses 23 September 2018
- Langgulong, Hasan, *Teori-Teori Kesehan Mental*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1986
- , *Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam*, Bandung: Al-Maarif, 1995
- Latipah, *Korupsi di Parlemen*, dalam Jurnal 'Adalah Buletin Hukum dan Keadilan, Vol. 1, No. 3, Januari 2017
- Leahy, Louis, *Manusia sebuah Misteri*, Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993

- Madkhoer, Ibrahim, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tatbiqihû* terj. Yulian Wahyudin, Asmin dan Ahmad Halim Mudzakir, *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya*, Jakarta: Rajawali, 1991
- Magee, Bryan, *The Story of Philosophy*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2008.
- Mahmud, Ali Abd Halim, *Pendidikan Ruhani (Al-Tarbiyyah Al-Ruhiyyah)*, Jakarta: Gema Insan Press, 2000
- Mahpur, Muhammad dan Zainal Habib, *Psikologi Emansipatoris: Spirit Al-Qur'an dalam membentuk masyarakat yang sehat*, Malang: UIN Malang Press, 2006
- Makhluf, Lewis, *al-Munjid fi al-Lughah wa A'lam*, Beirut: Daar al-Masyriq, 1998
- Marimba, Ahmad D., *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: al-Ma'arif, 1980.
- Al-Marâghî, Aḥmad Muṣṭafâ, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-Arabiyah, 1985
- Al-Maududi, Abu A'la, *Empat Istilah Dalam Al Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azam, 1984
- Mindero, Albertine, *Psikologi Sastra. Karya sastra, Metode, Teori, dan Contoh Kasus*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010
- Muadz, M. Husni, *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas Dengan Pendekatan Sistem*, Mataram: Institute Pemelajaran Gelar Hidup (IPGH), 2014
- Mubarok, Ahmad, *Psikologi Qur'ani*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001
- , *Jiwa dalam Al-Quran; Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Muhammad, Sa'dudin Mansur, *ushul Al-Tarbiyyah Fii Al Qur'an Al-karim Wa Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Al-Muthahharah*, Bogor : Paper Of Internasional Seminar Of Islamic Education Ibn Khal.dun University, 2011
- Muhaimin dan Abdul Mujid, *Pemikiran Pendidikan Islam: Kajian Filosofi dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Bandung: Trigenda Karya, 1983, hal. 10
- Al-Muhasibi, *Al-Ri'ayah Lii Huquqillah*, terj. Abdu al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth.

- Muhyidin, Muhammad, *Kecerdasan Jiwa; Rahasia memahami dan Mengobati sakit dalam Jiwa*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2005
- Mujahid, Abdul Karim, *Al-Dilâlah al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab, Dâr al-Dhiyâ' Li An-Nasr wa Al-Tauzî. T.Th*
- Mujib, Abdul, *Kepribadian Dalam Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006
- , *Menggapai Quality of Life melalui Islamic Spiritual Terapy* dalam Jurnal International Convergence and The 3rd of Congress of Association of Islamic Psychology, Malang: Asosiasi Psikologi Islami Fakultas Psikologi Islami UIN Maulana Malik Ibrahim
- Mulyasana, Dedi *Pendidikan Bermutu dan Berdaya Saing*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 2012
- Munawir, Ahmad Warson, *al-Munawir Kamus Arab Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984
- Murniati, Andi. *Pengembangan Kurikulum*, Pekanbaru : Al-Mujtahadah Press, 2010
- Murod, Yusuf, *Mabadi' Ilmun-Nafsi al-'Amm*, Kairo: Dar Ma'arif, 1986
- An-Nahlawi, Abdurrahman, *Ushul At-Tarbiyah Al-Islamiyah Wa Asalibuha*, Beirut: Dar Al-Fikr Al-Mu'ashir, 1983
- Nuh, Abdullah bin, *Kamus Indonesia Arab*, Jakarta: Mutiara, 2008
- Najar, Amin, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf-Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Jakarta : Pustaka Azzam, 2004
- , *Tasawwuf an-Nafsi*, Kairo: al-Hay-ah al-Mishriyah
- , *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, diterjemahkan oleh Hasan Abrori dari judul *al-'Ilm al-Nafsi al-Sufiyyah*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001, hal. 36-37.
- Najati, Muhammad Ustman, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rafi' Usmani, Jakarta: Penerbit Pustaka, 1997
- Naraha, Phillo Dominikus Pius Jacobus, *Konsep jiwa manusia menurut Aristoteles dan Sigmund Freud*, Depok: Universitas Indonesia, Tesis, 2011,
- Nashori, Fuat, *Membangun Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta; Sipress, 1994
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan bintang, 1992

- Nasysyar, Aly Syami dan Ali Abu Rayan, *Qirâat Al-Falsafah*, Kairo: 1967
- Nata, Abuddin, *Manajemen Pendidikan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010
- , *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Kencana Prenada media Grup, 2016
- Nawawi, Rif'at Syauqi, *Konsep Manusia Menurut al-Qur'an dalam Metodologi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Nazir, Moh, *Metode Penelitian*, Bogor: Penerbit Ghalia Indonesia, 2011
- Nizar, Samsul, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002
- Yadi Purwanto, *Psikologi Kepribadian Integrasi Nafsiyah dan Aqliyah Prespektif Psikologi Islam*, Bandung: PT Refika Aditama, 2007.
- Qasim, Mahmud, *Fî al-Nafs wa al-'Aql li Falâsifah al-'Ighriq wa al-Islâm*, cet. IV, Kairo: Maktabah al-Injil al-Mishriyah, 1969,
- Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964
- Al-Qussi, Abdul Aziz, *Usus al-Sihhah al-Nafsiyah*, Kairo: Dar an-Nahzah al-Misriyah, 1986
- Al-Qusyairi, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim, *Lathaiif al-Isyarat*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. ke-3, 1428 H/2007 M
- , *Ar-Risalatul Qusyairiyah*, Terj. Moh. Lukman Hakiem, Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- Qutb, Muhammad, *Manhaj al-Tarbiyah al-Islamiyah*, , Kairo: Dar Syuruq, 2004
- Quthub, Sayyid, *Tafsir fî Dzilâl al-Qur'an*, Beirut: Dar as-Syuruq, 1412
- Rahardjo, M. Dawam *Pandangan al-Qur'an Tentang Manusia Dalam Pendidikan dan Perspektif al-Qur'an*, Yogyakarta : LPPI, 1999
- , *Ensiklopedia al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996
- , *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Pers, 1985, hal. 5
- Rahayu, Iin Tri, *Psikoterapi, Perspektif Islam dan Psikologi kontemporer*, Malang: UIN-Malang Press, 2009
- Rahman, Fazlur, *Avecenna's Psychology*, London: Oxford University, 1952

- , *Islam and Modernity, Tranformation of an Intellectual Tradition*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1995
- , *Tema Pokok Al Qur'an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin & Ammar Haryono, Bandung: Pustaka, 1996.
- Rajab, Khairunnas, *Psikologi Ibadah*, Jakarta: Amzah, 2011
- Rajab, Ibnu, *Jâmi' al-Ulûm wa al-Hikam*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, 2008
- Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta, Kalam Mulia 2008 Ramuyalis, *Psikologi Agama*, Jakarta: Kalam Mulia, 2009
- Ar-Râzi, Muhammad Ibnu Zakaria, *at-Thibb ar-Ruhâni*, diterjemahkan oleh MS. Nasrullah dan Hilman dengan Judul, *Pengobatan Ruhani*, Bandung: Mizan, 1994
- Ar-Râzi, Abu Abdillah Muhammad Ibnu Umar, *Mafâtîh al-Ghayb*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981
- , *Kitab ar-Rûh wa an-Nafs wa Syarh Quwwahuma* diterjemahkan oleh Mohtar zoerni dengan judul, *Ruh dan Jiwa; Tinjauan filosofis dalam Prespektif Islam*, terj., Surabaya: Risalah Gusti, 2000
- Al-Kindi, Abi Yûsuf Ya'qub Ibnu Ishâq, *Rasail al-Kindi al-Falsafiah*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978
- Rayyân, Abû, Muhammad Ali, *Târîkh al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*, al-Iskandariyah: Dâr al-Jamî'at al-Mishriyah, 1984,
- Ridla, Rasyid, *Tafsir al-Manâr*, t.tp: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'âmah li al-Kitab, 1990
- Ridwan, Kafrawi, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoevu, Jakarta, 1994
- Rifa'i, Muhammad Nasib, *Kemudahan Dari Allah Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*
- Riyadi, Ahmad Ali, *Psikologi Sufi Al-Ghazali*, Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008
- As-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir, *Tafsir al-Karîm ar-Rahmân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000,
- Sabiq, Sayyid, *Fiqih Sunnah*, Beirut: Dar Al-Kutb Al-Arabi, T.th, hal. 329
- Sadr, Muhammad Baqir, *Madrasah Qur'aniyah*, terj. Hidayaturrahman, Jakarta: Risalah Masa, 1992, hal. 14

- As-Sakhâwî, *Al-Ajwibah al-Mardhiyyah fî Mâ Suila As-Sakhâwî 'Anhu min Al-Ahâdits an-Nabawiyyah*, Riyâd: Dar ar-Râyah, 1418 H,
- As-Sâyis, Syekh Muhammad Ali, *Kulliyat al-Syarî'ah Tafsîr Âyât Al-Ahkâm*, Kairo : Mathba'ah Muhammad Ali Sabi, 2010
- Shaleh, Abdul Rahman, Muhib, Abdul Wahab, *Psikologi Suatu Pengantar Ilmu Perspektif Islam*”, Jakarta: Prenada Media, 2004
- , *Psikologi: Suatu Pengantar Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004
- Shihab, M. Quraish dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007
- , *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*
- , *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2001
- , *Tafsir al-Misbah Kesan, Pesan dan Keserasian al-Qur'an*, juz 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000
- Sholahuddin, Anas, *Filsafat pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011
- Sholahuddin, Henri, *Jiwa Yang Sehat Menurut Al-Ghazali*, dalam <http://www.sabili.co.id/>. 10 Oktober 2010.
- Sholihin, Mukhtar, *Hakikat Manusia*, Bandung: Pustaka Setia, 2004
- As-Sijistani, Abu Dawud, Sulaiman bin al-Asy'as. *Sunan Abu Dawud*. Mesir: Maktabah Syarikah wa Mathbaah al-Musthafa, 1952
- As-Shobuni, Muhammad Ali, *Shofwatut Tafasir*, diterjemahkan oleh Yasin, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011
- Sina, Ibn, *Ahwal al-Nafs: Risâlah fî Nafs wa Baqâ'ihâ wa Ma'âdiha* (terj.) *Psikologi Ibn Sina*, Bandung, Pustaka Hidayah, 2009
- *al-Syifa' al-Ilahiyyat*, T.K.: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, hal.445.
- Solihin, *Tasawuf Tematik (Membedah Tema-tema Penting Tasawuf)*, Bandung: Pustaka Setia, 2003
- Soyomukti, Nurani, *Teori-teori Pendidikan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2012

- Sujana, Nana, *Pembinaan dan Pengembangan Kurikulum di Sekolah*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005
- Suhartono, Suparlan, *Filsafat Pendidikan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007
- Suriasumantri, Jujun S., *Ilmu Dalam Perspektif*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006
- Suryadi, Rudi Ahmad, *Dimensi-dimensi Manusia Perspektif Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Deepublish, 2015
- As-Suyûthi, Jalaluddin Ibn Abi Bakr, *Al-Jami' As-Shaghir*, Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyah, t.th.
- , Jalal ad-Dîn al-Mahalli, *Tafsir Jalalain*, Riyad: Darussalam, 1422 H/2002 M
- Syahidin, *Menelusuri Metode Pendidikan Dalam Al-Qur'an*, Bandung: Alfabeta, 2009
- Asy-Syaibany, Omar Mohammad al-Toumy, *Falsafah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979
- Asy-Syarqawi, Muhammad 'Abdullah, *Sufisme dan Akal*, Bandung: Pustaka Hi-dayah, 2003
- Asy-Syaukani, Al Imam Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Tafsir Fathul Qadir*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2012
- Syukur, M. Amin, *Tasawuf Sosial*, cet. ke-II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- Syukur, Suparman, *Etika Religius*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Su'ud, Abu, *Irsyâd al-Aql as-Salîm*, Riyad: Maktabah Ar-Riyad Al-Haditsah, T.th
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Pendidikan Islam*, Bandung: Rosda Karya, 2005
- , *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008
- , *Metodologi Pengajaran Agama Islam*, Bandung. PT Remaja Rosdakarya, 2008
- Taimiyah, Ibnu, *Majmu' Al Fatawi*, Saudi: Wuzârah as-Suun al-Islamiyyah wa ad-Da'wah wa al-Irsyâd, 2004
- , *Tazkiyah al-Nafs*, Riyad: Dar al-Muslim, 1994.

- Thahir, Muhammad Ibnu 'Asyur, *at-Tahrîr wa at-Tanzîl*, Tunis: Dâr Sunnun, t.th
- Takwin, Bagus, *Psikologi Naratif Membaca Manusia Sebagai Kisah*, Yogyakarta: 2007
- Tamani, Haq, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2011
- At-Thaba'thaba'i, *Tafsir al-Mîzân fî al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-A'lami, 1991
- At-Thabari, *Jami' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1994
- Thawil, Taufiq., *Falsafat al-Akhlaq*, Mesir: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979, Cet. ke-4
- Thomas Hal. Elmore, dalam Lynn Wilcox, *Psychosufi: Teori Psikologi Sudistik Pemberdayaan Diri*, Jakarta: Pustaka Cendikia Muda, 2007
- Tilaar, *Pendidikan Kebudayaan dan Masyarakat Madani*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 2002
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ikhtiyar Baru Van Hoeven, 1999
- At-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad, *Sunan Tirmîdzî*, no. 2459, Libanon, Dar al-Kitab, t.t
- Tirtarahardja, Umar dan S.L. La Sulo, *Pengantar Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005
- Titus, Harol H., Marilyn S. Smith, Richard T. Nolan, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984
- De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover Publication Inc., 1967
- Ulfa, Maria, *Implementasi Konsep Ta'dîb dalam Pendidikan Islam untuk Mewujudkan Siswa yang Berkarakter*, dalam Jurnal Ilmiah DIDAKTIKA, NO. 1, VOL. XII, Agustus 2011
- Ulwan, Abdullah Nashih, *Ruhaniyyah Al-Da'iah*, Kairo: Darus-Salam, 1986
- UU Sisdiknas No. 20 Tahun 2003. *Tentang Sistem Pendidikan nasional*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Wahyudi, M. Jindar, *Nalar Pendidikan Qur'ani*, Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006
- Wehmeir, Sally, Editor, *Oxford Advenced Learner's Dictionary*, 7th edition, Oxford: Oxford University Press, 2005

- Wer, Hans, *A Dictinory of Modern Writen Arabic*, New York, Spoken Lenguage Service, 1976
- Qudamah, Ibn, *Mukhtashar Minhaj Al-Qhasidin*, Unaizah: Dar Ammar, 1994
- Yajin, Miqdad, *Jawanib At-Tarbiyyah Al-Islamiyyah*, Riyad: Jam'iyah Al-Imam, 1997
- Yaziji, Kamal, *al-Nusus al-Falsafiyat al-Muyassarar*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1967
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: YP3A, 1973
- Yusuf, Kandar M., *Tafsir Tarbawi (pesan-pesan Al-Qur'ān Tentang Pendidikan)*, Jakarta: Amzah, 2013,
- Zaini, Syahminan, *Dedaktik Metodik dalam Pengajaran Islam*, Surabaya: IDM, I/1984
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Az-Zarkasy, Muhammad Ibn Abdillah, *Al-La'ali Al-Mantsûrah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, *Liberalisasi Pemikiran Islam Gerakan Bersama Misionaris, Orientalis, dan Kolonialisasi*, Ponorogo: CIOS, 2009
- Az-Zuhaili, Wahbah, *at-Tafsir al-Munir fî al-'Aqidah wa as-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1430 H/2009 M.
- , *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Kuala Lumpur: Darl Fikr, 2011

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Durorul Anwar
Tempat, Tanggal Lahir ; Rembang, 6 Januari 1983
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Kp. Hulu Rawa, Desa
Bantarsari, Kec. Rancabungur Bogor Jawa Barat
Email :
durorulanwar83@gmail.com



Riwayat Pendidikan :

1. SDN Baturno Sarang Rembang Jawa Tengah (1987-1993)
2. SMPN 1 Sarang Rembang Jawa Tengah (1993-1997)
3. Madrasah Ghazaliyah Syafiiyyah Sarang Rembang Jawa Tengah (1997-2004)
4. Pondok Pesantren Ma'had Uluum As-Syar'iyah Sarang Rembang Jawa Tengah (1998-2007)
5. MA Hasyimiyyah Bulu Bancar Tuban Jawa Tengah (2000-2003)
6. S1 Sekolah Tinggi Laa Raiba Leuwiliang Bogor (2010-2014)

Riwayat Pekerjaan :

1. Staf Pengajar di Majelis Takhassus Pondok Pesantren Ma'hadul Ulum As-Syar'iyah (2005-2007)
2. Staf Pengajar di Lembaga Pendidikan Islam Darul Rahman II Leuwisadeng Bogor (2007 sampai sekarang)