

PERJUMPAAN PSIKOLOGI DAN TASAWUF MENUJU INTEGRASI DINAMIS

Mujiburrahman

Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia

E-mail: mujib71@hotmail.com

Abstract: The problematic relations between religion and science do not only occur in Western societies but also in Muslim societies. While early modern Muslim reformists strongly encouraged Muslims to adopt modern sciences, later reformists argued that modern sciences should be Islamized. The idea of Islamization of knowledge has been widely discussed and contested. Another alternative to the idea of Islamization is integration. The integration should be dynamic in the sense that they interact in a mutually illuminating, enriching, and renewing mode. This paper presents the possibility of dynamic integration between Psychology and Sufism. Some modern psychologists argue that Sufism is not scientific because it is not based on empirical observation, while some others say that modern psychology's denial of metaphysical realities is in fact not based on strong evidence but assumptions. In the light of integration, instead of opposing the two disciplines to one another, one actually can draw the lines where modern psychology and Sufism meet and separate. The rational and empirical basis of modern psychology can be enriched, renewed, and illuminated by the metaphysical and spiritual basis of Sufism, and vice-versa.

Keywords: Psychology; sufism; integration of knowledge.

Pendahuluan

Saat berkuliah di McGill University (1998-2000), Kanada, penulis pernah menanyakan kepada Prof. Donna Runnals mengenai hubungan antara Faculty of Religious Studies (FRS) dengan Department of Psychology (DP) yang sama-sama menjadi bagian dari universitas kami. Menurut Runnals, hubungan keduanya kurang baik, bahkan boleh dikata tidak ada kerjasama sama sekali, karena masing-masing memegang paradigma yang bertentangan. Mungkin karena itu

pula, di FRS mata kuliah Psikologi Agama diajar oleh ‘orang dalam’, yaitu Prof. Maurice Boutin, seorang Guru Besar Filsafat di FRS.

Sebagai salah satu universitas kelas dunia terkemuka (*top world class university*), kasus McGill University terlalu penting untuk diabaikan begitu saja. Apa yang terjadi di McGill tersebut kiranya tiada lain dari wujud nyata ketegangan antara agama dan psikologi dalam tradisi keilmuan Barat. Ketegangan serupa tentu akan dirasakan oleh siapapun yang memiliki keimanan keagamaan ketika mempelajari beberapa pemikiran psikologi modern yang cenderung menganggap berbagai kepercayaan dan praktik agama sebagai ilusi dan kebodohan belaka. Dalam menghadapi ketegangan tersebut, sebagian orang tidak begitu peduli atau tidak benar-benar menyadari, sehingga dia tetap bisa menerima dua hal yang bertentangan. Seolah psikologi berada dalam satu dunia, dan agama dalam dunia yang lain. Tetapi ada pula yang memutuskan untuk memilih, dan pilihan itu jatuh pada psikologi yang dinilai memiliki kebenaran ilmiah (rasional dan empiris) yang lebih dapat dipertanggungjawabkan. Sementara yang lain ada pula yang berusaha untuk mempertemukan atau menjembatani keduanya.

Barangkali Malik B. Badri adalah akademisi pertama yang mengangkat masalah ini dalam sebuah buku kecil yang terbit pertama kali pada 1979 berjudul *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Buku ini kemudian diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Siti Zainab Luxfiati dan diterbitkan Pustaka Firdaus pada 1986 dengan judul *Dilema Psikolog Muslim*.¹ Dalam buku ini Badri mengkritik psikoanalisa Sigmund Freud dan psikologi aliran behavioris yang memiliki asumsi-asumsi yang bertentangan dengan pandangan Islam mengenai hakikat manusia dan tujuan hidupnya. Tetapi Badri juga mencela sikap hitam-putih dari sebagian orang Islam, yang menolak mentah-mentah psikologi Barat. Menurutnya, ragam metode psikometri yang telah dikembangkan dalam psikologi Barat dapat digunakan dan dimodifikasi sesuai budaya dan pandangan hidup Islam. Badri juga memberikan apresiasi yang tinggi terhadap logoterapi Viktor Frankl yang menekankan signifikansi makna hidup bagi kebahagiaan manusia, dan hal ini dapat sejalan dengan pandangan Islam. Secara umum, Badri menilai bahwa psikologi humanistik dapat menjadi sumber inspirasi bagi pengembangan psikologi yang sejalan dengan Islam.

¹ Malik B. Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, terj. Siti Zainab Luxfiati (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).

Di sisi lain, seorang ahli psikologi dari Timur Tengah, Muhammad Utsman Najati, secara bersungguh-sungguh berusaha menggali pemikiran psikologi dalam tradisi Islam. Pada 1982, dia menerbitkan buku berjudul *al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Buku ini kemudian diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Ahmad Rofi' Usmani, dan diterbitkan oleh Pustaka pada 1985 dengan judul *al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*.² Pada 1988, Najati kembali menerbitkan sebuah buku berjudul *al-Ḥadīth al-Nabawī wa 'Ilm al-Nafs*. Buku ini ternyata baru diterjemahkan ke bahasa Indonesia pada 2008 oleh Hedi Fajar, dan diterbitkan oleh Pustaka Hidayah dengan judul *The Ultimate Psychology: Psikologi Sempurna ala Nabi SAW*.³ Kemudian, pada 1993 Najati kembali menerbitkan sebuah buku berjudul *al-Dirāsah al-Nafsiyah 'ind al-'Ulamā' al-Muslimīn*. Buku ini pun diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Gazi Saloom, dan diterbitkan oleh Pustaka Hidayah pada 2002 dengan judul, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*.⁴ Secara umum, kajian-kajian Najati dapat dianggap sebagai rintisan telaah pemikiran psikologi dalam tradisi Islam dari sumber utama al-Qur'an, Ḥadīth hingga pemikiran para ulama. Pembacaannya terhadap al-Qur'an dan Ḥadīth tampak secara implisit menggunakan kerangka tema-tema dalam psikologi modern. Ragam tema itu dicari kesesuaiannya dengan ayat-ayat al-Qur'an atau Ḥadīth, kemudian diuraikan penafsirannya. Demikian pula pembacaannya terhadap pemikiran para filsuf, sufi, dan ulama Islam. Dia mencoba menggali tema-tema dalam psikologi modern yang ditemukan dalam karya-karya mereka.

Dalam perbincangan psikologi di Indonesia, model Malik Badri disebut psikologi Islami, sedangkan model Utsman Najati disebut psikologi Islam. Perbedaan keduanya sesungguhnya tidak benar-benar *clear-cut* karena masing-masing sesungguhnya mencari titik temu. Dalam karya Utsman Najati, kita memang jarang mendapatkan analisis perbandingan yang cukup rinci dengan psikologi Barat. Namun—seperti telah disinggung di atas—secara implisit dia juga menggunakan tema-tema psikologi modern dalam mengkaji tradisi Islam. Sedangkan para penganjur psikologi Islami cenderung

² Muhammad Utsman Najati, *al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi' Usmani (Bandung: Pustaka, 1985).

³ Muhammad Utsman Najati, *The Ultimate Psychology: Psikologi Sempurna ala Nabi SAW*, terj. Hedi Fajar (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008).

⁴ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).

mengembangkan kajian psikologi dengan metode empiris yang berlaku umum dalam kajian psikologi Barat, tetapi pada saat yang sama kajian itu diarahkan dengan pandangan hidup Islam. Salah seorang perintis psikologi Islami di Indonesia, Hanna Djumhanna Bastaman misalnya, mendefinisikan psikologi Islami sebagai “corak psikologi berlandaskan citra manusia menurut ajaran Islam, yang mempelajari keunikan dan pola perilaku manusia sebagai ungkapan pengalaman interaksi dengan diri sendiri, lingkungan sekitar dan alam kerohanian, dengan tujuan meningkatkan kesehatan mental dan kualitas keberagamaan”.⁵ Dalam definisi ini terlihat bahwa Bastaman menekankan pentingnya kajian empiris terhadap pengalaman dan perilaku manusia, namun disoroti dengan konsep manusia menurut Islam. Kajian yang bersifat empiris dan terukur tentang perilaku dan pengalaman manusia jelas berasal dari tradisi psikologi Barat, sementara kerangka filosofis dan metafisis tentang hakikat manusia diambil dari tradisi Islam.

Dengan demikian, pokok persoalan kiranya bukanlah memilih antara psikologi Islam atau psikologi Islami, tetapi bagaimana kita berusaha mencari titik temu sekaligus titik pisah antara psikologi Barat dan tradisi pemikiran Islam. Dalam artikel ini, penulis berusaha membahas epistemologi psikologi modern dan tasawuf dalam rangka mencari titik temu dan garis sinambung antara dua tradisi keilmuan tersebut. Dengan demikian, perbedaan tetap diakui, tetapi perjumpaan juga harus dicari. Kajian-kajian psikologi yang berbasis pada fakta-fakta empiris, yang dapat diamati dan diukur, memang perlu terus dikembangkan. Pada saat yang sama, pengalaman spiritual dan makna serta tujuan hidup manusia yang sejati, yang jauh lebih dalam dari sekadar ukuran dan pengamatan indrawi, tetap sangat penting pula. Perjumpaan psikologi dan tasawuf ini diharapkan melahirkan suatu integrasi keilmuan yang dinamis.

Psikologi Tanpa Jiwa

Salah satu kebiasaan penulis dan kawan-kawan sewaktu kuliah di McGill University dulu adalah berburu buku-buku bekas di sebuah toko bernama *Word*, yang kebetulan terletak di tepi jalan yang dekat dengan, dan seringkali kami lewati apabila berangkat menuju, kampus. Buku bekas harganya tentu lebih murah dari yang baru, tetapi

⁵ Hanna Djumhanna Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Yayasan Insan Kamil, 1995), 10.

umumnya masih bagus. Salah satu buku antik yang penulis beli dan penulis bawa pulang adalah karya Carl Gustav Jung berjudul *Modern Man in Search of a Soul*.⁶ Terbit pertama kali pada 1933, buku ini adalah terjemahan dari sejumlah artikel Jung yang terbit dalam bahasa Jerman. Meski sudah tergolong klasik, beberapa pokok pikiran yang dikemukakan Jung dalam buku ini tampaknya masih relevan, terutama dalam konteks masalah perjumpaan psikologi dan tasawuf.

Dalam kata pengantar dari penerjemah buku ini, ada pernyataan bahwa *after a long period of outward expansion, we are beginning to look within ourselves once more* (setelah periode yang panjang melakukan ekspansi ke luar, kita mulai melihat ke dalam diri kita sekali lagi). ‘Kita’ yang dimaksud di sini adalah orang Barat. Jung hidup pada akhir abad ke-19 hingga paruh pertama abad ke-20, tepatnya 1875-1961. Karena itu, ia mengalami masa guncangan mental dan sosial yang dahsyat, baik karena kemajuan sains dan teknologi yang cenderung meremehkan agama, ataupun akibat-akibat buruk yang ditimbulkan oleh sains dan teknologi itu, seperti dua kali perang dunia yang membuat jutaan manusia tewas dan menderita. Jung lebih muda dari, tetapi bertemu dengan, Sigmund Freud (1856-1939), tokoh psikoanalisis yang amat terkenal. Orang mengatakan, jika Freud tidak bersahabat dengan agama, maka Jung justru sebaliknya, ia sangat apresiatif terhadap agama.⁷ Karena itu, meskipun Jung adalah tokoh psikologi yang sudah ‘kuno’, mungkin dia dapat menjadi sumber inspirasi bagi upaya mencari titik temu antara psikologi dan tasawuf. Ini tentu tidak berarti bahwa teori psikologi dari tokoh-tokoh lain harus diabaikan. Jung dipilih hanya sebagai salah satu yang dianggap relevan.

Dalam buku di atas, Jung mengkritik kecenderungan psikologi di zamannya, yang disebutnya sebagai *psychology without the psyche* atau *psychology without the soul*. Kalau diterjemahkan secara harfiah, ungkapan ini berarti ilmu jiwa tanpa jiwa. Maksudnya, ilmu jiwa tanpa mempercayai akan adanya jiwa. Kata *psyche* dalam bahasa Yunani seakar dengan kata *psycho* yang artinya bernapas. Hal yang sama juga kita temukan pada kata *nafs* dalam bahasa Arab yang berarti jiwa sekaligus napas. Makna ini selaras dengan kata *ruh* dalam bahasa Arab yang seakar dengan kata *ruh* yang berarti angin, sesuatu yang terasa

⁶ Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (London: Harvest/HBJ Book, 1933).

⁷ David M. Wulff, *Psychology of Religion, Classic, and Contemporary* (New York: John Wiley dan Sons, 1997), 414-423.

keberadaannya, tetapi tidak kasat mata. Anehnya, *psychology* yang terdiri dari *psyche* dan *logos* (artinya ilmu), justru tidak percaya akan keberadaan jiwa atau ruh itu sendiri!⁸

Mengapa demikian? Sebabnya karena pengaruh yang begitu besar dari epistemologi sains yang berbasis empiris. Segala sesuatu yang tidak bisa diindra, dianggap tidak benar atau tidak ada, dan karena itu tidak bisa dipercaya. Menurut Jung, dalam ranah pemikiran psikologi, mereka kemudian beranggapan bahwa apa yang terjadi pada ‘jiwa’ secara esensial adalah pantulan dari kejadian-kejadian eksternal, bukan faktor dari dalam, bukan pula vertikal, melainkan horizontal. Karena itu, yang dianggap ‘jiwa’ bagi mereka adalah materi yang melalui aksi kimiawi melahirkan ‘jiwa’ itu. Untuk mengkaji ‘kejiwaan’ seseorang, pejarilah otak, hormon, kelenjar, naluri (*instinct*) dan dorongan (*drive*). Singkatnya, jiwa itu tidak ada. Ia hanyalah ekspresi dari proses-proses jasmani (*mere expression of physical processes*).

Sebagai bahan perbandingan, pada paruh kedua abad ke-19, tepatnya 1887, seorang ilmuwan bernama Charles Richet menulis di majalah *Science* di mana dia mencoba memaparkan pengertian, batasan dan metode psikologi umum. Menurut Richet, psikologi waktu itu dipahami sebagai ilmu tentang kecerdasan (*science of intelligence*), dan kecerdasan adalah pemahaman akan sesuatu, atau pengetahuan akan sebab-sebab di balik tindakan. Menurut Richet, pemahaman tidak akan pernah ada tanpa adanya diri yang sadar. Di sisi lain, Richet mengakui adanya kecerdasan bawah sadar, seperti seseorang tanpa sadar menemukan pemecahan masalah ketika tidur. Karena itu, menurut Richet, psikologi juga harus memperhatikan kecerdasan jenis ini. Selain itu, ada pula yang disebut naluri (*instinct*) dalam diri manusia, seperti naluri untuk mempertahankan diri. Naluri ini bisa pula disebut kecerdasan laten. Dengan demikian, ada tiga hal yang perlu dipelajari psikologi: naluri, kecerdasan bawah sadar, dan kecerdasan sadar. Dalam kajian psikologi, menurut Richet, metode percobaan memang penting, tetapi metode introspeksi juga tak bisa diabaikan, khususnya dalam mempelajari fakta-fakta kesadaran. Namun selanjutnya dia menegaskan, bahwa kajian psikologi harus bebas dari sistem metafisika. Lalu ditegaskannya: *That which psychology can do, and which it alone can do, is to observe the phenomena of consciousness. Beyond that, it is but an illusion* (Yang bisa dilakukan psikologi, dan dia satu-satunya yang

⁸ Jung, *Modern Man*, 173; 179; 181.

bisa melakukan, adalah mengamati fenomena kesadaran. Di luar itu, tiada lain adalah ilusi).⁹

Pernyataan Richet di atas tampak sekali berusaha menegaskan garis pemisah yang jelas antara psikologi sebagai sains, dengan metafisika, termasuk di dalamnya agama. Pernyataannya bahwa sesuatu yang melampaui pengamatan adalah ilusi, mengingatkan orang pada pandangan Freud bahwa agama adalah ilusi.¹⁰ Padahal, pembicaraan mengenai kesadaran inilah yang menjadi jembatan antara dunia empiris dan dunia spiritual, antara psikologi dan tasawuf. Dalam kaitan ini, Seyyed Hossein Nasr menyatakan bahwa segala sesuatu di alam semesta bermula dari kesadaran, yakni Kesadaran Mutlak (*in the beginning was consciousness*). Manusia merasakan kesadaran. Ia sadar akan dirinya yang sadar, tetapi tidak pernah mengetahui kapan kesadaran itu bermula pada dirinya. Ini menunjukkan suatu garis sinambung antara kesadaran dirinya dan Kesadaran Mutlak. Sebaliknya, menurut Nasr, saintisme modern percaya bahwa dunia ini bermula dari sup molekul-molekul tanpa kesadaran, lalu berevolusi menjadi sesuatu yang hidup dan berkesadaran. Inilah yang melahirkan reduksionisme: “ruh direduksi menjadi jiwa, jiwa direduksi menjadi proses-proses biologis, hidup direduksi menjadi agen-agen kimiawi, dan unsur-unsur kimiawi menjadi partikel-partikel fisik”. Akibatnya, manusia hidup tanpa makna, tanpa tujuan dan arah, karena pertanyaan mengenai awal dan akhir dianggap tidak penting. Semua yang ada pada hakikatnya benda, yang berasal dari benda, berakhir menjadi benda, tanpa makna hidup.¹¹

Dalam konteks ini, patut diperhatikan bahwa Jung sendiri menegaskan bahwa penolakan terhadap keberadaan jiwa itu sesungguhnya tidak berdasarkan argumen ilmiah, melainkan sekadar asumsi yang diterima begitu saja. Jika benar bahwa tidak ada jiwa yang berdiri sendiri, yang berbeda dari badan, mengapa kita kadang tidak bisa menghilangkan berbagai emosi dan pikiran kita? Kita tak dapat mengubah begitu saja perasaan tidak nyaman (*bad mood*) kepada perasaan nyaman (*good mood*); dan kita tak dapat mengatur mimpi kita, untuk datang dan pergi. Kita kadang tak bisa melepaskan pikiran kita

⁹ Charles Richet, “General Psychology: Its Definition, Limits and Method”, *Science*, Vol. 9, No. 215 (March 1887), 256-258.

¹⁰ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, terj. W.D. Robson Scott (New York: Anchor Books, 1964).

¹¹ Sayyed Hossein Nasr, *The Essential Sayyed Hossein Nasr*, William C. Chittick (ed.) (Bloomington: World Wisdom Inc., 2007), 223-229.

pada sesuatu, meskipun kita telah berusaha melakukannya. Selanjutnya, Jung menegaskan: “Semua yang saya alami bersifat kejiwaan. Bahkan sakit pada tubuh pun adalah peristiwa kejiwaan yang termasuk dalam pengalaman saya. Kesan-kesan indrawi saya adalah citra-citra kejiwaan, dan ini semua semata merupakan pengalaman langsung saya, karena mereka itu sendiri adalah objek-objek langsung dari kesadaran saya. Jiwa saya bahkan mentransformasi dan memfalsifikasi realitas...”¹²

Kepercayaan akan adanya jiwa yang berbeda dari tubuh jelas merupakan ajaran agama, dan karena itu, penerimaan Jung atas pandangan ini merupakan suatu hal penting bagi titik temu antara agama dan psikologi modern. Dalam pandangan agama, khususnya agama-agama Ibrahim (Islam, Kristen, dan Yahudi), manusia memiliki rohani dan jasmani, dan bahwa unsur rohanilah yang membuat manusia menjadi manusia, yang berbeda dari binatang, tumbuhan dan benda-benda alam. Kepercayaan akan adanya rohani ini terkait erat dengan kepercayaan akan kehidupan sesudah mati serta tanggung jawab manusia mengenai segala perbuatannya di dunia ini, dan ganjaran yang akan diterimanya berupa kebahagiaan atau penderitaan, surga atau neraka.

Selain masalah keberadaan jiwa, Jung sebagai dokter (psikoterapis) juga mengkritik pandangan psikologi modern yang cenderung tidak menganggap penting makna dan tujuan hidup manusia serta nilai-nilai moral seperti yang diajarkan agama, antara lain karena pengetahuan tentang semua itu tidak berasal dari sumber empiris. Padahal, menurut Jung, kesembuhan seorang pasien erat kaitannya dengan persoalan makna dan tujuan hidup serta nilai-nilai moral tersebut. Apakah orang yang sakit tidak ada hubungannya dengan penghayatan mengenai dari mana dia berasal, apa yang harus dia lakukan dalam hidup ini dan ke mana kelak dia akan kembali? Apakah penghayatan akan nilai-nilai moral seperti memaafkan, mengasihi, pemurah, rela dan pasrah, tidak ada hubungannya dengan kesehatan mental seseorang? Apakah benar, kepercayaan kepada Tuhan, kehidupan sesudah mati, dosa dan pahala, kebebasan dan keterbatasan manusia, sama sekali tidak ada artinya? Tentu saja semua ini ada hubungan dan artinya bagi seseorang.

Karena itu, menurut Jung, seorang psikoterapis harus pula seperti ahli agama, yang tidak hanya pandai berkhotbah tetapi juga meyakini dan mengaplikasikan nilai-nilai agama yang dianutnya, agar dia bisa

¹² Jung, *Modern Man*, 190.

membantu pasiennya dengan baik.¹³ Menurut Jung, seorang psiko-terapis bahkan lebih mudah diterima oleh pasien ketimbang tokoh agama yang cenderung dogmatis. Dalam masyarakat Barat terbukti bahwa orang lebih banyak pergi ke psikolog atau psikiater ketimbang kepada tokoh agama. Selain itu, psikoterapis memiliki penjelasan empiris mengenai penyakit sang pasien. Dengan ungkapan lain, barangkali bisa dikatakan bahwa dia memiliki pemahaman metafisik dan fisik sekaligus.

Pandangan Jung ini tampak sejalan dengan Ellen E. Bergen yang menegaskan dengan cukup rinci betapa pentingnya nilai-nilai religius, baik yang dianut oleh pasien ataupun terapis sendiri, bagi keberhasilan proses psikoterapi.¹⁴ Dalam konteks ini, Scott O. Lilienfeld melihat bahwa pertentangan dalam psikologi kontemporer adalah karena perbedaan sikap epistemologis antara yang empiris dan romantis. Para ahli yang mengembangkan psikologi sebagai sains cenderung untuk lebih percaya pada hasil-hasil kajian yang bersifat empiris, sementara para ahli psikologi klinis, yang menangani kasus-kasus di lapangan, tidak selalu mengambil keputusan berdasarkan hasil analisis empiris, karena mereka percaya pada kebenaran intuitif, yang disebut Lilienfeld sebagai romantis. Namun, tak jarang hasil-hasil analisis empiris tersebut justru sejalan dengan pertimbangan intuitif-romantis. Karena itu, menurutnya, keduanya tidak perlu dipertentangkan, tetapi dijembatani.¹⁵ Dalam kaitannya dengan tasawuf, seperti yang akan dibahas selanjutnya, jembatan itu perlu lebih diperpanjang lagi hingga ke dunia spiritual.

Tubuh, Jiwa, dan Ruh

Dalam al-Qur'an dan Hadīth, banyak sekali penegasan mengenai kedudukan sentral jiwa, ruh, akal dan hati dalam diri manusia. Bahkan hidup dan mati manusia ditentukan oleh hubungan dan perpisahan ruh dan badan. Setelah manusia wafat, badannya hancur, tetapi ruh tetap bertahan dan bertanggungjawab di hadapan Tuhan. Kualitas hidup manusia ditentukan oleh kemampuannya mendidik dan mengendalikan jiwa. Jika jiwanya terkendali, dia akan menjadi manusia

¹³ Ibid., 221-244.

¹⁴ Allen E. Bergen, "Psychotherapy and Religious Values", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Vol. 48, No. 1 (1980), 95-105.

¹⁵ Scott O. Lilienfeld, "Defining Psychology: Is It Worth the Trouble?", *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 60, No. 12 (2004), 1249-1250.

yang damai dan tenteram. Jika jiwanya dibiarkan bebas mengikuti kehendak buruk (*hawāʾ*, secara harfiah artinya jatuh), maka dia akan jatuh terpuruk, lebih hina dari binatang. Agar manusia terarah hidupnya, dia memerlukan ilmu, sebagai petunjuk. Tempat dari ilmu itu adalah hati (*qalb*) atau sesuatu yang terdalam dari diri seseorang (*lubb*).

Tasawuf, sebagai salah satu disiplin ilmu keislaman, adalah ilmu yang secara sungguh-sungguh mengkaji rahasia-rahasia jiwa dan hati. Judul-judul kitab tasawuf saja sudah menunjukkan hal itu. Misalnya, *Qut al-Qulub* karya Abū Ṭālib al-Makkī dan *Tanwir al-Qulub fi Muʿāmalat ʿAllām al-Ghuyūb* karya Muḥammad Amīn al-Kurdī, untuk menyebut dua judul saja. Kajian tasawuf mencakup bagaimana membersihkan hati dari sifat-sifat tercela seperti sombong, dengki, pamer, serakah, dan seterusnya, lalu mengisinya dengan sifat-sifat yang mulia seperti syukur, sabar, rela, rendah hati, ikhlas dan lain-lain. Sebagian sufi juga menguraikan definisi dari hati, ruh, akal dan nafs, dan bagaimana dia menjadi wadah bagi pengetahuan dan proses yang dilewatinya untuk memperoleh pengetahuan tersebut.

Salah seorang sufi yang sangat populer pemikirannya adalah Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī. Dalam *Ihyāʾ ʿUlum al-Dīn* volume 3, *Kitāb Sharḥ ʿAjāʾib al-Qalb*, al-Ghazālī secara khusus dan mendalam membahas mengenai unsur yang tak terlihat mata dari keberadaan manusia itu. Menurutnya, empat istilah yang sering muncul dalam membicarakan hal ini, yaitu *ruh*, *nafs*, *ʿaql* dan *qalb* (ruh, jiwa, akal dan hati) hanya berbeda dalam pengertian fisik, tetapi secara spiritual sebenarnya merujuk kepada realitas yang sama, alias sinonim (*mutarādif*). Al-Ghazālī menyebut realitas ini sebagai *latīfah rabbānīyah*, yang mungkin bisa diterjemahkan sebagai sesuatu yang halus dan bernuansa ketuhanan dan merupakan hakikat manusia (*wa hīya ḥaqīqat al-insān*).¹⁶ Dalam ungkapan lain, sebagaimana dikemukakan M. Yasir Nasution, sesuatu yang halus tersebut maksudnya adalah substansi imaterial yang merupakan hakikat jati diri manusia. Unsur inilah yang dalam diri manusia dapat mengetahui, mengenal, dan menerima tanggung jawab.¹⁷

¹⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyāʾ ʿUlum al-Dīn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 3-6.

¹⁷ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazālī* (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), 49-94.

Ketika menjelaskan mengenai substansi imaterial itu, al-Ghazālī kemudian menegaskan bahwa dia tidak bermaksud ingin menjelaskan hakikat yang sebenarnya dari substansi tersebut, karena Rasulullah sendiri tidak menjelaskan akan hal itu. Yang ingin dijelaskan al-Ghazālī hanyalah menegaskan bahwa substansi imaterial itu ada, dan bagaimana sifat-sifatnya. Pandangan al-Ghazālī ini tampaknya terkait dengan satu ayat al-Qur’ān (Q.S. al-Isrā’ [17]: 85): *ya’salūnaka ‘an al-rūḥ qul al-rūḥ min amr rabbī, wa mā ūtītum min al-‘ilm illā qalīlā* (Mereka bertanya kepadamu tentang ruh, katakanlah bahwa ruh adalah urusan Tuhanku, dan kamu tidak diberi pengetahuan kecuali sedikit). Namun, bagi al-Ghazālī, ini tidak berarti bahwa ruh tidak bisa dikenali sama sekali oleh manusia. Kalimat *min amr rabbī* hanya menunjukkan bahwa ruh berada di alam perintah/gaib (*‘alam al-amr*), bukan di alam kasat mata (*‘alam al-kehalq*), sebagaimana dalam al-Qur’ān ada ayat yang menyebutkan: *alā lah al-kehalq wa al-amr* (Q.S. al-A‘raf [17]: 54).

Namun pada akhirnya, bagi kaum sufi, ruh tetaplah misteri, yang sulit dijelaskan kepada orang awam yang belum mencapai taraf kerohanian yang diperlukan. Sebagaimana diuraikan Yasir Nasution, ketika al-Ghazālī mencoba menjelaskan posisi ruh, apakah berada di dalam badan atau di luar badan, dia membuat penjelasan yang agak rumit. Menurutnya, ruh tidak bersifat materi, sehingga dia tidak memerlukan tempat seperti badan. Tetapi, jika dia tidak berada di dalam badan, bagaimanakah dia dapat mengendalikan badan? Jawaban yang diberikan al-Ghazālī adalah, ruh bukan berada di dalam atau di luar badan, tetapi ada bersama badan (*manjūd ma’a al-badan*), atau menghadapi badan (*muqbil ‘alā al-badan*).¹⁸ Penjelasan yang terkesan rumit ini juga ditemukan dalam anekdot perjumpaan Ibn ‘Arabī muda, dengan filsuf Ibn Rushd. Ketika itu, Ibn Rushd ingin sekali berjumpa dengan Ibn ‘Arabī yang dalam usia muda sudah mendapatkan *kashf*, penyingkapan rahasia-rahasia ilahi. Pada saat keduanya bertemu, sambil memeluk Ibn ‘Arabī, Ibn Rushd tersenyum dan berkata ‘ya’. Namun sejenak, Ibn ‘Arabī menjawab, ‘tidak’. Ibn Rushd terkejut. “Apa yang kau dapatkan dari penyingkapan ilahi?” tanya Ibn Rushd. “Ya dan tidak. Antara ya dan tidak, ruh meninggalkan jasadnya dan leher terputus dari badan,” kata Ibn ‘Arabī. Seketika Ibn Rushd pucat dan gemetar, seraya membaca kalimat, *lā ḥawl wa lā qunwah illā bi*

¹⁸ Nasution, *Manusia*, 54-55; 63.

Allah. Cerita ini terkait dengan masalah hubungan ruh dan tubuh di hari kebangkitan kelak.¹⁹

Terlepas dari misteri ruh dan hubungannya dengan badan di atas, substansi imaterial tersebut berhubungan dengan badan melalui jiwa nabati (vegetatif) dan jiwa hewani (sensitif), yang dalam istilah teknisnya juga disebut *nafs*, atau dalam bahasa Indonesia disebut nafsu. Nafsu ini adalah tantangan hidup manusia. Ia adalah alat untuk mempertahankan hidup, sekaligus godaan yang dapat menjerumuskan manusia ke lembah nista. Keinginan makan dan minum, misalnya, adalah tuntutan dari jiwa nabati, sementara keinginan seksual dan kemampuan marah atau mempertahankan diri, adalah tuntutan dari jiwa hewani. Dua jiwa ini sangat erat hubungannya dengan badan, dan bukan substansi imaterial manusia tadi (ruh), yang menjadi hakikat diri manusia.

Dalam konteks ini, Seyyed Hossein Nasr menilai, salah satu penyebab krisis spiritual manusia modern adalah karena pengaruh filsafat dualisme René Descartes, yang menyederhanakan eksistensi manusia menjadi pikiran (*mind*) dan tubuh (*body*) saja, dalam ungkapannya yang terkenal, *cogito ergo sum* (aku berpikir, maka aku ada). Akibatnya, yang diperhatikan hanyalah pikiran, dan pikiran tersebut lebih dekat kepada jiwa nabati dan hewani ketimbang kepada ruh yang merupakan hakikat diri manusia yang sejati.²⁰ Dengan ungkapan lain, dalam pandangan tradisional, struktur eksistensi manusia itu terdiri dari tiga unsur, bukan dua, yaitu tubuh (*body*), jiwa (*soul*) dan ruh (*spirit*). Seorang ahli filsafat perenial dan kajian agama-agama, Huston Smith bahkan membagi struktur eksistensi manusia itu kepada empat unsur yaitu tubuh (*body*), pikiran (*mind*), jiwa (*soul*) dan ruh (*spirit*).²¹

Apa relevansi pemikiran tentang struktur eksistensi manusia ini dengan kajian psikologi modern? Untuk menjawab pertanyaan ini, barangkali artikel Javad Nurbakhsh tentang tasawuf dan psikoanalisa dapat membantu. Nurbakhsh adalah pemimpin tarekat Nematollahi di London. Dalam artikel tersebut ia menjelaskan bahwa peran seorang

¹⁹ Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cet. Ketiga (New York: Caravan Books, 1997), 93-95; dan Claude Addas, *Mencari Benang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004), 64.

²⁰ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man Revised Edition* (Chicago: ABC International, 2001).

²¹ Huston Smith, *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions* (New York: HarperCollins, 1992), 60-95.

mursyid bagi seorang murid dalam menjalani kehidupan spiritual memang memiliki kemiripan dengan peran seorang psikoterapis dan pasiennya. Hanya saja, kemiripan itu tidak sampai kepada kesamaan yang mendalam. Tujuan dari seorang terapis dengan pendekatan psikoanalisa adalah mengeluarkan hal-hal yang terpendam di dalam ketaksadaran (alam bawah sadar) si pasien, terutama melalui penafsiran terhadap mimpi-mimpinya. Shaykh juga memberikan bimbingan kepada muridnya, antara lain dengan menafsirkan mimpi-mimpi sang murid. Namun bedanya, menurut Nurbakhsh, yang dilakukan oleh psikoanalisis adalah berupaya menyalurkan keinginan bawah sadar manusia, yang tak lebih dari nafsu ankar (*ammārah*), sedangkan syekh justru berusaha mendorong muridnya agar nafsu itu dikendalikan (*lawwāmah*) hingga akhirnya lama kelamaan menjadi jiwa yang tenang (*mutmainnah*).²²

Dengan demikian, orang yang secara mental sehat menurut pandangan psikoanalisa malah dianggap masih sakit menurut tasawuf. Pandangan ini ternyata sejalan dengan pendapat Shaykh Tarekat Jerrahi sekaligus ahli psikologi kontemporer, Robert Frager yang menegaskan bahwa “sebagian besar psikologi Barat tidak pernah sampai pada bidang spiritual, dan cenderung tertahan pada tingkat jiwa pribadi atau jiwa hewani”.²³ Dalam konteks ini patut dicatat, Nurbakhsh menyarankan agar orang yang secara psikologis dianggap sakit, sebaiknya ditangani oleh psikiater dulu. Baru setelah sembuh dari situ, dia dapat memasuki jalan tasawuf, yang dibimbing seorang mursyid untuk mencapai kesempurnaan jiwa, ‘bersatu’ dengan Dia. Artinya, kalau kita mengingat struktur eksistensi manusia menurut kaum Sufi, psikologi hanya bekerja sampai pada tahapan jiwa (*soul/nafs*) orang biasa, tidak sampai membinanya menjadi jiwa yang damai, yang tunduk kepada ruh yang suci, sehingga dekat kepada Allah. Yang terakhir ini merupakan ranah atau tugas tasawuf.

Selain mengenai level kejiwaan yang berbeda antara kajian psikologi dan tasawuf, juga ada perbedaan pada capaian pengetahuan yang ingin didapatkan. Seperti telah disebutkan, bagi kaum Sufi, hati adalah wadah pengetahuan. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa hati itu memiliki dua pintu, pintu ke luar, dan pintu ke dalam. Pintu ke luar

²² Javad Nurbakhsh, “Tasawuf dan Psikoanalisa: Konsep Iradah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi”, *Ulumul Qur’an*, Vol. 2, No. 8 (1991), 18-24.

²³ Robert Frager, *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Zaman, 2014), 219.

menghadap ke alam nyata, melalui panca indra. Pintu ke dalam menghadap ke alam malakut, khususnya ke *lawḥ mahfūz*, sumber semua pengetahuan. Karena itu, orang dapat memperoleh pengetahuan melalui belajar dengan menggunakan panca indranya, bisa pula melalui usaha membersihkan hati dari noda-noda dosa dan sifat tercela, mengisinya dengan sifat-sifat terpuji, dan berkonsentrasi mengingat Allah. Ilmu yang kedua ini disebut *‘ilm al-mukāshafah*, ilmu berdasarkan penyingkapan ilahi. Inilah ilmu yang didapatkan oleh kaum Sufi, atau lebih tepatnya, para wali, yang disebut pula dengan *ma‘rifah*. Jika ilmu diumpamakan laksana air, maka ilmu yang didapat melalui indra adalah laksana air sungai yang sudah tampak mengalir. Sedangkan ilmu yang didapat melalui kebeningan hati dan kedekatan dengan Allah, laksana air yang didapat melalui usaha menggali tanah hingga kedalaman tertentu dan bertemu dengan mata air yang murni.²⁴

Dalam kaitan ini, sangat menarik buku yang ditulis oleh pakar kajian pemikiran Islam kontemporer, William Chittick yang berjudul, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*. Di buku ini, Chittick menjelaskan bahwa dalam pemikiran tasawuf dan filsafat Islam, keimanan kepada Allah, kenabian dan kehidupan sesudah mati, tidak cukup dengan *taqlid*, yakni mengikuti pendapat otoritas saja. Di sini lawan dari *taqlid* bukan *ijtihad*, melainkan *taḥqiq*, merealisasikan atau menemukan kebenaran itu sendiri oleh diri yang bersangkutan.²⁵ Banyak ilmu yang kita peroleh berasal dari proses pengalihan dan pewarisan (transmisi), tetapi ada pengetahuan yang tidak cukup hanya sekadar informasi, tetapi harus ditemukan oleh diri kita sendiri. Misalnya kebenaran matematis bahwa $2 \times 2 = 4$. Penulis tidak bisa mengatakan bahwa hitungan ini benar karena guru penulis mengatakan begitu, tetapi karena memang, jika kita menggunakan akal sehat, jumlahnya harus begitu. Para Sufi adalah orang-orang yang tidak sekadar mendengarkan lalu mempercayai informasi dari kitab suci, tetapi *menyaksikan* dan *mengalami* langsung kebenaran informasi tersebut. Hal ini karena jiwa dan ruh mereka sangat dekat kepada Allah.

Akhirnya, salah satu poin penting dalam rangka mengaitkan psikologi dan tasawuf kiranya adalah pandangan tasawuf tentang manusia dan alam semesta, sebagai penampakan dari nama-nama

²⁴ al-Ghazālī, *Ihya' ‘Ulum al-Dīn*, 44; M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

²⁵ William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007).

Tuhan yang *Jalāl* (agung/maskulin) dan *Jamāl* (indah/feminin). Tuhan itu Maha Besar (*al-Kabīr*), Maha Memaksa (*al-Qahhār*), Maha Membalas (*al-Muntaqim*), tetapi Tuhan juga Maha Pengasih (*al-Rahmān*), Penyayang (*al-Rahīm*), Pemaaf (*al-'Afuww*), Pengampun (*al-Ghafūr*) dan seterusnya. Gabungan kedua jenis nama, *Jamāl* dan *Jalāl* ini melahirkan *Kamāl* (kesempurnaan). Sebagaimana dipaparkan dengan baik oleh Sachiko Murata dan Toshihiko Izutsu, pandangan tasawuf mengenal dua jenis nama Allah ini sejalan dengan pandangan Taoisme tentang *Yin* dan *Yang*. Dua sisi maskulin dan feminin ini, membuat kehidupan menjadi seimbang, dan jika terjadi ketidakseimbangan, maka tiap-tiap unsur kehidupan akan bergolak menuntut keseimbangan tersebut. Keseimbangan atau *al-mizān* sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ān, adalah hukum kosmis, yang berlaku bagi alam semesta dan manusia. Kebahagiaan hidup manusia, baik pada tataran individu ataupun masyarakat, hanya akan terwujud ketika keseimbangan berhasil dicapai. Keseimbangan adalah keadilan, dan dapat pula berarti jalan tengah (*wasaf*) di antara dua sisi yang ekstrem.²⁶

Kajian psikologi modern tampaknya kurang memperhatikan pandangan tentang keseimbangan ini, dan pada saat yang sama secara tak sadar jatuh pada salah satu sisi yang ekstrem. Misalnya, ada anggapan bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk yang ingin memuaskan hawa nafsunya. Hanya karena tekanan lingkungan dan norma-norma sosial, maka dia terpaksa memendam keinginan nafsunya itu. Karena itulah, ada psikolog yang menganjurkan agar anak-anak muda yang pacaran, silahkan saja berhubungan seks, karena itu naluriah dan tuntutan biologis yang harus disalurkan. Jika tidak, tertahannya keinginan nafsu itu akhirnya terpendam di alam bawah sadar, dan bisa membuat orang tersebut sakit jiwa. Demikian pula, kita sering mendengar orang-orang yang terpengaruh teori-teori psikologi pendidikan yang berasal dari Barat, yang menekankan bahwa anak-anak harus diberi kasih sayang penuh, tidak boleh dimarahi atau bahkan ditegur. Kata mereka, biarkan anak-anak bertumbuh menjadi dirinya sendiri. Kita hanya membantu pertumbuhan itu.

Kalau kita merujuk pada pandangan tasawuf, yang mengajarkan keseimbangan, pandangan-pandangan di atas tidak tepat. Pandangan bahwa manusia adalah makhluk yang terus-menerus ingin memuaskan

²⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996); dan Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Berkeley: University of California, 1984).

hawa nafsunya, adalah pandangan yang berlebihan, yang hanya melihat manusia dari sudut nafsu kebinatangannya. Padahal, tidak jarang manusia rela berkorban, mau menahan lapar dan dahaga, bahkan mau tidak kawin, demi sesuatu yang lebih tinggi nilainya. Justru ketika nafsu (*nafs*) yang feminin dapat dikendalikan oleh ruh/akal yang maskulin, maka akan terjadi keseimbangan, karena masing-masing berada pada tempatnya. Inilah yang disebut adil. Begitu pula dengan metode pendidikan. Yang baik dipuji, yang salah disanksi. Yang baik disuruh, yang buruk dilarang. Guru terkadang perlu marah, terkadang dia perlu lembut dan penuh kasih sayang, sehingga terwujud keseimbangan. Mungkin inilah yang dimaksud dengan jalan lurus (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) yang diminta oleh setiap Muslim, minimal 17 kali dalam sehari. Konon, jalan lurus itu adalah posisi tengah antara cinta kasih Kristen dan kekakuan hukum Yahudi.

Menuju Integrasi Dinamis

Wacana pertentangan antara psikologi dan tasawuf hanya salah satu contoh dari pertentangan antara ilmu (*science*) yang dipengaruhi pandangan hidup sekuler Barat dengan pandangan agama, yakni Islam. Sebagai reaksi atas masalah ini, pada pertengahan 1970-an mulai muncul gagasan untuk melakukan 'Islamisasi Pengetahuan' seperti yang digagas oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Ismail Raji al-Faruqi.²⁷ Menurut mereka, ragam cabang ilmu yang berkembang di dunia Barat dan tersebar ke seluruh dunia harus 'diislamkan'. Pengislaman yang dilakukan bersifat menyeluruh mencakup tataran ontologis, epistemologis dan aksiologis. Pada tataran ontologis, objek pengetahuan tidak hanya dunia empiris, tetapi juga metafisis, seperti informasi yang diberikan oleh wahyu. Pada tataran epistemologis, meskipun metode ilmiah yang rasional dan empiris diakui keahliannya, metode intuitif atau pengalaman spiritual juga tidak ditolak. Dengan ungkapan lain, kebenaran yang absah dan dapat diperoleh dan dipegangi manusia tidak hanya yang bersifat rasional-empiris semata, melainkan juga mencakup yang bersifat spiritual. Pada tataran aksiologis, tentu saja slogan 'ilmu untuk ilmu' ditolak. Ilmu harus dimanfaatkan untuk kebaikan manusia dan alam sesuai dengan tuntunan Islam.

²⁷ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Virginia: IIIT, 1989); Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993).

Namun, pemikir Muslim lainnya seperti Fazlur Rahman cenderung berpendapat bahwa gagasan ‘Islamisasi pengetahuan’ jangan sampai diartikan secara mekanis, yakni ilmu-ilmu modern secara langsung dapat diislamkan. Menurut al-Qur’ān, kata Rahman, manusia menjadi makhluk istimewa karena kapasitasnya untuk mengembangkan ilmu secara kreatif. Ilmu pada prinsipnya bersifat mulia. Jadi, tidak perlu pembedaan antara ilmu agama atau bukan agama. Ilmu menjadi berbahaya hanya karena disalahgunakan. Karena itu, bagi Rahman, yang terpenting adalah menggali nilai-nilai al-Qur’ān sebagai panduan hidup manusia, termasuk dalam hal penggunaan ilmu bagi kehidupan. Upaya ‘Islamisasi pengetahuan’ sebagai upaya mengislamkan cara berpikir orang, bagi Rahman, juga kurang pas. Yang lebih tepat adalah usaha melahirkan para pemikir yang kreatif sesuai dengan petunjuk al-Qur’ān tentang pengetahuan kreatif yang dianugerahkan kepada manusia.²⁸ Pandangan Rahman ini tampaknya sejalan dengan pemikiran Jujun S. Suriasumantri yang menekankan bahwa aspek moral dan spiritual memang penting dalam pengkajian ilmiah, namun hanya pada tataran aksiologis, yakni ketika manusia harus menjawab pertanyaan untuk apa ilmu dan teknologi tertentu dikembangkan?²⁹ Adapun pada tataran ontologis dan epistemologis, ilmu (*science*) bersifat terbuka dan netral.

Di Indonesia, wacana Islamisasi ilmu juga sempat ramai pada 1980-an dan 1990-an. Namun, gagasan ini tampaknya tidak begitu berhasil mewujudkan cita-citanya secara nyata. Masalah ini kembali banyak dibicarakan menjelang dan setelah transformasi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) yang dimulai oleh IAIN Jakarta dan Yogyakarta pada 2002. Pertanyaan yang diajukan adalah, apakah kiranya perbedaan kajian ilmiah yang dikembangkan di UIN dengan yang di universitas umum? Jika ternyata sama saja, apa perlunya memberi identitas ‘Islam’ di situ. Masalah ini bersifat politis sekaligus filosofis. Sebagai wujud dari kompromi kepentingan berbasis ideologis antara kaum santri dan abangan/sekuler, maka administrasi pendidikan di Indonesia bersifat ganda: pendidikan ‘umum’ dikelola Kementerian Pendidikan, dan

²⁸ Fazlur Rahman, “Islamization of Knowledge: A Response”, *Islamic Studies*, Vol. 50 No. ¾ (2011), 449-457, cetak ulang dari *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5 No. 1 (1988).

²⁹ Jujun S. Suriasumantri, “Mencari Alternatif Pengetahuan Baru”, dalam A.M. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi* (Bandung: Mizan, 1987), 13-20.

pendidikan agama dikelola Kementerian Agama. Upaya menjembatani dua dunia pendidikan ini sudah dilakukan sejak 1975 dan dalam banyak hal sudah berhasil, terutama pada tataran kurikulum. Undang Undang Pendidikan 1989, kemudian UU Sisdiknas 2003, telah mengakui keberadaan madrasah di bawah Kementerian Agama sebagai setara dengan sekolah di bawah Kementerian Pendidikan. Demikian pula, kurikulum di IAIN sejak dini sudah terbuka kepada ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern yang umumnya berasal dari tradisi ilmiah Barat.

Meski penyelesaian yang bernuansa politis di atas relatif berhasil, penjabarannya secara filosofis boleh dikata masih terabaikan. Hal ini rupanya muncul sebagai sesuatu yang terasa mendesak setelah beberapa IAIN telah atau ingin berubah menjadi UIN. Entah karena tidak sependapat dengan gagasan ‘Islamisasi pengetahuan’ atau karena pengaruh pemisahan administrasi pendidikan antara umum dan agama, filosofi yang dikembangkan akhirnya disebut ‘integrasi-interkoneksi’ ilmu. Kata ‘integrasi’ mengesankan adanya unsur-unsur yang berbeda dan berpotensi konflik untuk disatukan dan ‘didamaikan’. Istilah ini dipopulerkan oleh M. Amin Abdullah, mantan rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.³⁰ Dia mencoba menjelaskan keterkaitan antara semua bidang ilmu yang berkembang di dunia ini, termasuk ilmu-ilmu keislaman, dengan intinya adalah sumber kepercayaan Islam: al-Qur’ān dan Ḥadīth. Dia membuat visualisasi dengan metafora jaring laba-laba, di mana ia meletakkan al-Qur’ān dan Ḥadīth di pusat jaring, kemudian ilmu-ilmu lainnya terhubung dengan dua sumber utama itu. Gagasan ini kemudian cukup populer di kalangan IAIN/UIN dan beberapa UIN baru membuat metafora yang mirip, misalnya UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dengan metafora pohon dan UIN Sunan Ampel Surabaya dengan metafora jembatan.³¹

Masalahnya kemudian adalah, bagaimana menerjemahkan pemikiran filosofis yang indah itu dalam kurikulum, proses pembelajaran dan penelitian? Ternyata hal ini tidaklah mudah bahkan sulit karena berbagai alasan. *Pertama*, ketika dilakukan penerimaan

³⁰ M. Amin Abdullah, “Religion, Science and Culture: an Integrated, Interconnected Paradigm of Science”, *al-Jamiah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, No. 1 (2014), 175-203; dan M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

³¹ Khozin, *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Konstruksi Kerangka Filosofis dan Langkah-langkahnya* (Jakarta: Kencana, 2016).

dosen-dosen untuk kajian bidang ilmu umum, maka boleh dikatakan nyaris tidak ada orang yang memenuhi harapan, yakni orang yang menguasai bidang ilmunya sekaligus memahami pandangan Islam tentang ilmu secara mendalam. *Kedua*, kebanyakan dosen yang diterima itu masih berpendidikan S-2 (master), belum S-3 (doktor) sehingga secara keilmuan mereka belum benar-benar bisa diharapkan mengembangkan ilmunya secara inovatif. *Ketiga*, para dosen yang berlatarbelakang kajian ilmu-ilmu keislaman masih banyak yang terkungkung dalam pola berpikir normatif (apa yang seharusnya menurut agama) ketimbang melihat persoalan berdasarkan analisis rasional dan empiris. Akibatnya, pemikiran dosen umum dan dosen agama kadangkala tidak bertemu.

Di antara tiga masalah di atas, masalah pertama dan ketiga menyangkut pandangan filosofis. Hal ini secara implisit juga menunjukkan bahwa gagasan integrasi ilmu kurang lebih sejalan dengan argumen dasar Fazlur Rahman di atas. Pada tataran pemikiran filosofis ini sebenarnya yang diperlukan adalah wawasan pengetahuan mengenai pandangan ilmiah dan pandangan dunia Islam (*Islamic worldview*). Artinya, perlu adanya pemahaman yang merata di kalangan dosen mengenai metode ilmiah di satu sisi, dan pandangan Islam mengenai Tuhan, manusia dan alam di sisi lain. Para dosen diwajibkan memahami dan menghayati masalah ini dengan baik dan merapikan serta menjabarkannya dalam kurikulum, proses pembelajaran hingga penelitian. Rumusan pandangan dunia Islam dan kaitannya dengan metode ilmiah dapat dibuat oleh para pakar pemikiran Islam dan filsafat secara umum dalam rumusan dan uraian yang sederhana. Bahan inilah kemudian yang dijadikan acuan dalam pembekalan integrasi ilmu untuk para dosen untuk diteruskan kepada para mahasiswa.

Selain itu, mengingat integrasi berarti mempertemukan unsur-unsur yang berbeda, maka integrasi ini sudah seharusnya bersifat dinamis. Inilah kiranya yang dalam ungkapan Rahman disebut pengetahuan kreatif. Hubungan antara ilmu-ilmu modern dan ilmu-ilmu keislaman diharapkan *saling mengisi, saling memperkaya, saling memperbarui/mengkritik*. Patut dicatat bahwa ilmu-ilmu keislaman tidak identik dengan al-Qur'an dan Hadith sebagai sumber asal ilmu-ilmu tersebut. Ilmu-ilmu keislaman adalah penafsiran dan pengembangan manusia terhadap dua sumber ilahi itu sehingga terbuka untuk dievaluasi dan dikritik. Dengan demikian, integrasi dinamis cenderung

melihat ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu modern (ilmu alam, sosial dan humaniora) pada tataran yang setara, sebagai upaya manusia memahami ayat-ayat Tuhan, yakni ayat-ayat dalam kitab suci, dalam diri manusia dan alam semesta. Karena itu, dalam penelitian pun, kedua jenis ilmu ini bisa dipadukan atau digandengkan. Misalnya, masalah tertentu dapat dikaji dan diteliti menurut psikologi sekaligus ilmu tafsir dan tasawuf. Kajian semacam ini dapat dilakukan seorang diri oleh orang yang menguasai beberapa bidang ilmu atau dilakukan bersama-sama oleh dua atau lebih orang yang memiliki keahlian beragam.

Catatan Akhir

Pandangan tasawuf yang lebih holistik tentang Tuhan, manusia dan alam semesta, tentang ilmu yang berfungsi mendekatkan manusia kepada Sang Pencipta, diharapkan dapat memperkaya sekaligus memberikan orientasi bagi kajian-kajian psikologi yang bersifat empiris. Jika kajian-kajian empiris terhadap gejala-gejala kejiwaan manusia yang dilakukan psikologi dipahami dan dianalisis melalui sorotan cahaya tasawuf, maka kajian-kajian tersebut akan membantu memperdalam pemahamannya kita mengenai kompleksitas diri manusia. Krisis spiritual manusia modern, yang tercermin dalam perilaku yang serakah, materialistik, dan berpandangan jangka pendek tiada lain dari akibat pandangan hidup yang melihat manusia tidak lebih dari sejenis binatang, tanpa dimensi spiritual sama sekali. Manusia hanya melihat dirinya dan dunia dari batang hidungnya hingga ke bawah saja, tidak mau menengadah ke atas langit yang maha luas.

Dari sudut pandang Islam, sesungguhnya perjumpaan tasawuf dan psikologi bukan sekadar wajar, tetapi suatu keharusan. Menurut pandangan Islam, ilmu yang didapat manusia, pada hakikatnya tiada lain adalah pengetahuan tentang tanda-tanda kehadiran Tuhan. Tuhan mengajari Adam nama-nama segala sesuatu (*al-asma' kullahā*), dan nama adalah tanda atau simbol untuk menghadirkan makna. Demikian pula, Islam menegaskan bahwa objek kajian ilmu adalah alam semesta (makrokosmos), diri manusia (mikrokosmos) dan kitab suci, yang semuanya disebut *āyah/āyāt* yang artinya tanda. Tanda-tanda itu kadang juga disebut *kalimāt Allah*, kata-kata Allah. Kata, sebagaimana nama, adalah simbol yang menyimpan makna. Tuhan menciptakan alam semesta ini dengan satu kata: *Kun*. Jadi, alam adalah wujud dari kata-kata-Nya. Akhirnya, kata *'ilm* (ilmu) dalam bahasa

Arab juga seakar dengan kata *‘alam* dan *‘allamah* yang artinya juga tanda atau alamat. Dengan demikian, apapun yang kita pelajari, dunia empiris atau metafisis, semua adalah jejak-jejak atau tanda-tanda kehadiran Tuhan. Inilah kiranya arah yang dituju bagi pengembangan integrasi dinamis antara psikologi dan tasawuf. Psikologi berbasis pada ‘ayat-ayat empiris’, sementara tasawuf memperkaya dengan ‘ayat-ayat spiritual-metafisis’.

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. “Religion, Science and Culture: an Integrated, Interconnected Paradigm of Science”, *al-Jamiah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, No. 1, 2014.
- , *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Addas, Claude. *Mencari Benang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am. Jakarta: Serambi, 2004.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- al-Faruqi, Ismail Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Virginia: IIIT, 1989.
- Badri, Malik B. *Dilema Psikolog Muslim*, terj. Siti Zainab Luxfiati. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Bastaman, Hanna Djumhanna. *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Yayasan Insan Kamil, 1995.
- Bergen, Allen E. “Psychotherapy and Religious Values” *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Vol. 48, No. 1, 1980.
- Chittick, William. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Fragar, Robert. *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf. Jakarta: Zaman, 2014.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*, terj. W.D. Robson Scott. New York: Anchor Books, 1964.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad. *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism*. Berkeley: University of California, 1984.
- Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

- Jung, Carl Gustav. *Modern Man in Search of a Soul*. London: Harvest/HBJ Book, 1933.
- Khozin. *Pengembangan Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Konstruksi Kerangka Filosofis dan Langkah-langkahnya*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Lilienfeld, Scott O. "Defining Psychology: Is It Worth the Trouble?" *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 60, No. 12, 2004.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1996.
- Najati, Muhammad Utsman *The Ultimate Psychology: Psikologi Sempurna ala Nabi SAW*, terj. Hedi Fajar. Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.
- *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. Gazi Saloom. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islam and the Plight of Modern Man Revised Edition*. Chicago: ABC International, 2001.
- *The Essential Sayyed Hossein Nasr*, William C. Chittick (ed.). Bloomington: World Wisdom Inc., 2007.
- *Three Muslim Sages*, Cet. Ketiga. New York: Caravan Books, 1997.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Jakarta: Rajawali Pers, 1988.
- Nurbakhsh, Javad. "Tasawuf dan Psikoanalisa: Konsep Iradah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi", *Ulumul Qur'an*, Vol. 2, No. 8, 1991.
- Rahman, Fazlur. "Islamization of Knowledge: A Response", *Islamic Studies*, Vol. 50 No. ¾, 2011.
- Richet, Charles. "General Psychology: Its Definition, Limits and Method", *Science*, Vol. 9, No. 215, March 1987.
- Smith, Huston. *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*. New York: HarperCollins, 1992.
- Suriasumantri, Jujun S. "Mencari Alternatif Pengetahuan Baru", dalam A.M. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*. Bandung: Mizan, 1987.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion, Classic, and Contemporary*. New York: John Wiley dan Sons, 1997.