

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

**“Hermeneutika Islam: dari Epistemologi
Sampai Aksiologi”**

WACANA

Kusmana
**Hermeneutika Modern: Sebuah
Pengenalan Awal**

Arifuddin Ahmad
**Merambah Jalan Baru Studi Hadis:
Tawaran Pendekatan Hermeneutika**

Bustamin
**Menguak Hadis Palsu yang Masyhur:
Upaya Autentifikasi Sabda Nabi**

Media Zainul Bahri
**Tafsir Konsep Futuwwah: Kebajikan yang
Mengagumkan**

Abdul Mujib
**Ruh Menurut Ibn Qayyim Al-Jawziyyah
dalam Perspektif Psikologi**

TULISAN LEPAS

Hermawati
**Emansipasi Perempuan pada Masa
Muhammad Saw**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. VII, No. 3, 2005

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Amsal Bakhtiar
Kautsar Azhari Noer
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri

Pemimpin Redaksi

Edwin Syarif

Anggota Redaksi

Wiwi Siti Sajaroh
A. Bakir Ihsan

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, 15412
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

- ~ Hermeneutika Islam: dari Epistemologi Sampai Aksiologi

Articles

- 259-278 Hermeneutika Modern: Sebuah Pengenalan Awal
Kusmana
- 279-290 Merambah Jalan Baru Studi Hadis: Tawaran Pendekatan Hermeneutika
Arifuddin Ahmad
- 291-306 Menguak Hadis Palsu yang Masyhur: Upaya Autentifikasi Sabda Nabi
Bustamin
- 307-326 Tafsir Konsep Futuwwah: Kebajikan yang Mengagumkan
Media Zainul Bahri
- 327-348 Ruh Menurut Ibn Qayyim Al-Jawziyyah dalam Perspektif Psikologi
Abdul Mujib
- 349-356 Pertumbuhan Tradisi Filsafat di Dunia Islam: Tafsir Historis
Rubiyannah

Document

- 357-370 Konsep Keberagamaan Orang Cina
M. Ikhsan Tanggok
- 371-386 Emansipasi Perempuan pada Masa Muhammad Saw
Hermawati
- 387-404 Ukhuwah: Manajemen Nabi Meretas Perbedaan
Ali Nurdin

HERMENEUTIKA ISLAM: DARI EPISTEMOLOGI SAMPAI AKSIOLOGI

Teks keagamaan cenderung dipahami sebagai realitas yang final dan tak tergugat. Apalagi menyangkut ruh yang oleh Tuhan sendiri diklaim sebagai urusan-Nya. Namun hermeneutika menawarkan sesuatu yang beda. Semua teks adalah multi-interpretabel. **Refleksi** kali ini mencoba mengurai dunia hermeneutika sebagai pengenalan awal (epistemologi) dan dilanjutkan dengan upaya penerapannya (aksiologi) dalam beragam bidang pengetahuan keislaman.

Sebagai pintu masuk pada dunia hermeneutika, **Refleksi** kali ini menyajikan tulisan Kusmana, ahli di bidang hermeneutika, sebagai tulisan pertama. Menurut lulusan McGill University ini hermeneutika pada awalnya berdimensi teologis. Ilmu penafsiran ini awalnya merupakan prasyarat untuk membongkar teks yang sudah dianggap final dan sakral, yaitu teks-teks yang berdimensi teologis. Itulah sebabnya hermeneutika sebagai sebuah ilmu berkait erat dengan dunia teologi, tepatnya sub-disiplin teologi yang membahas metodologi dan autentifikasi dalam penafsiran teks Kitab Suci dalam tradisi Kristen maupun Yahudi.

Pada tulisan kedua, Arifuddin Ahmad mencoba menawarkan hermeneutika sebagai jalan baru untuk memahami hadis. Hal ini perlu dilakukan agar hadis sebagai teks yang berlaku di setiap zaman tak lapuk dalam pojok-pojok sejarah. Usaha ke arah tersebut bukannya tanpa kendala, mengingat proses *takwin al-hadits* terjadi ribuan tahun yang silam dengan tahapan yang multi-kompleks. Jika dewasa ini, Hadis Nabi dapat dengan mudahnya dilacak dalam berbagai kitab *mu'tabarah*; *kutub al-Sittah*, maka tidak serta merta usaha tersebut menjadi final, banyak dimensi lain yang penting untuk dipahami.

Itulah sebabnya Bustamin, kandidat doktor dalam bidang hadis, menemukan hadis-hadis yang masyhur dalam masyarakat namun statusnya palsu. Selama ini hadis menjadi rujukan teologis untuk memperkuat perilaku keagamaan. Tidak jarang ia dijadikan motivasi untuk menumbuhkan semangat keagamaan yang terkait dengan dimensi sosial. Dari

sana muncul hadis-hadis yang begitu akrab di telinga umat Islam, karena sering disampaikan dan terkait langsung dengan masalah-masalah sosial. Namun kemasyhuran sebuah hadis sering-kali menutup kepedulian kita untuk bersikap secara kritis terhadap status hadis tersebut.

Pada wilayah lain hermeneutika coba diaktualisasikan oleh Media Zainul Bahri dalam ranah tasawuf dengan mengungkap konsep *futuwwah*. Dalam perspektif kaum sufi, *futuwwah* berarti kemurah-hatian heroik, tingkah laku yang terpuji nan mulia yang mengikuti teladan para nabi, para wali, orang-orang bijak dan para sahabat serta kekasih Allah. Teladan ini, secara sempurna, dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw. Beberapa contoh tradisi kedermawanan terlihat pada diri Nabi Ibrahim, yang dengan ikhlas mematuhi perintah Allah untuk mengorbankan putranya demi Allah.

Masih dalam ranah yang sama, Abdul Mujib mengulas konsep ruh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam perspektif psikologi. Kajian mendalam Ibn Qayyim tentang ruh ini tertuang dalam kitabnya berjudul *Kitāb al-Rūḥ*. Kitab ini melihat ruh sebagai struktur diri manusia yang unik. Dari karya tersebut Abdul Mujib mengulas paradigma ruh Ibn Qayyim relevansinya dengan psikologi. Sejauh mana kontribusi dan titik singgung konsep ruh versi Ibn Qayyim dengan wacana psikologi.

Dalam ranah yang lebih luas, Rubiyana mengulas tentang perkembangan dunia filsafat di dalam Islam. Menurutnya filsafat Islam tidaklah tumbuh dari ruang hampa. Ia merupakan akumulasi interaksi dari berbagai peradaban yang dipicu oleh perkembangan wacana yang berlangsung di dalam Islam. Persoalan teologis tentu menempati urutan penting dalam struktur wacana keagamaan. Namun tidak bisa dimungkiri latar belakang politik, budaya, dan aspek sosial lainnya ikut berperan bagi kelangsungan wacana dan tradisi filsafat dalam Islam. Itulah sebabnya kontroversi teologis yang disebabkan oleh diferensiasi hermeneutis atas teks keagamaan menjadi tak terelakkan.

Masih dalam wacana keagamaan, doktor antropologi, Ikhsan Tanggok mengulas keberagaman masyarakat Cina. Menurutnya konsep keberagaman orang Cina mengacu kepada agama-agama tradisional orang Cina yang sudah ada sejak 600 tahun lalu SM. Agama-agama tersebut masih dipraktikkan oleh orang-orang Cina di mana pun, termasuk di Indonesia. Dengan mengacu kepada teori tradisi besar (*greats tradition*) dan tradisi

kecil (*little tradition*) yang dimunculkan oleh Robert Redfield, dan dikembangkan lebih lanjut oleh Jochim, tulisan ini ingin menunjukkan bahwa, meskipun orang Cina sudah menganut agama-agama di luar agama tradisional, namun ajaran-ajaran agama tradisional dan nenek moyang masih tetap dilestarikan. Namun semua itu tetap dalam batas-batas yang mereka yakini tidak bertentangan dengan agama resmi yang juga mereka anut.

Hermawati dengan membongkar peran perempuan yang sering terpinggirkan oleh sejarah peradaban umat manusia, termasuk di dalam Islam sendiri. *Mainstream* maskulinitas telah menghegemoni kesadaran, bahkan di kalangan perempuan sendiri. Tidak heran apabila di antara kaum perempuan ikut tenggelam sekaligus melanggengkan hegemoni maskulinitas yang mengalienasi dirinya dari pusat-pusat sejarah. Padahal sejarah pula menunjukkan bahwa peran signifikan perempuan tertoreh di antara hegemoni kaum laki-laki. Paling tidak sepek terjang kaum perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw. menunjukkan bahwa perempuan memiliki domain kesejarahan yang tak kalah pentingnya dari kaum laki-laki.

Sementara Ali Nurdin menyempurnakan ulasan jurnal **Refleksi** kali ini. Konflik antar-umat beragama sering-kali berakhir dengan pertumpahan darah. Dalam kondisi seperti ini, sebuah konsep yang menarik dalam ajaran Islam dapat diterapkan guna mengatasinya, yaitu Ukhuwah Islamiyah (persaudaraan secara islami). Ukhuwah ini menjadi prinsip dasar manajemen dalam bermasyarakat, seperti yang telah dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya. Mereka betul-betul memahami maknanya dan mengejawantahkannya dalam kehidupan mereka, sehingga tercipta kedamaian, keharmonisan dan kerukunan di antara mereka, baik intern agama, maupun antar umat beragama.

Semua ulasan di atas merupakan bagian dari upaya penafsiran atas teks-teks baik yang terkait langsung dengan ranah teologis maupun historis. Selamat membaca.

Jakarta, Desember 2005

Redaksi

RUH MENURUT IBN QAYYIM AL-JAWZIYYAH DALAM PERSPEKTIF PSIKOLOGI

Abdul Mujib

Fakultas Psikologi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

abdul.mujib@uinjkt.ac.id

Abstract: *Throughout history, Ibn Qayyim al-Jawziyyah has been recognized as a Muslim intellectual figure who lived amidst the stagnation of thought, amidst the overwhelming scripturalism. Ibn Qayyim, however, unveiled this stagnation and scripturalism by unraveling the essence of human existence claimed by God Himself, namely the issue of the soul. Ibn Qayyim's in-depth study of the soul is captured in his book titled Kitāb al-Rūḥ. It is a document of knowledge that views the soul as a unique structure of human self-compared to the body. This study examines Ibn Qayyim's paradigm of the soul in its relevance to psychology. To what extent does Ibn Qayyim's concept of the soul contribute to and intersect with the discourse of psychology.*

Keywords: *Soul; Ibn Qayyim Al-Jawziyyah; Psychology*

Abstrak: Selama ini Ibn Qayyim al-Jawziyyah dikenal sebagai tokoh cendekiawan muslim yang hidup di tengah kejumudan pemikiran, dus di tengah skriptualisme begitu menghujam. Ibn Qayyim justru menguak kejumudan dan skriptualisme tersebut dengan membongkar esensi eksistensi manusia yang oleh Tuhan sendiri diklaim sebagai urusan-Nya, yaitu masalah ruh. Kajian mendalam Ibn Qayyim tentang ruh ini tertuang dalam kitabnya berjudul *Kitāb al-Rūh*. Sebuah dokumen pengetahuan yang melihat ruh sebagai struktur diri manusia yang unik dibandingkan jasad. Kajian ini melihat paradigma ruh Ibn Qayyim tersebut dalam relevansinya dengan psikologi. Se jauh mana kontribusi dan titik singgung konsep ruh versi Ibn Qayyim terhadap wacana psikologi.

Kata Kunci: *Ruh; Ibn Qayyim; Psikologi*

Pendahuluan

Salah satu khazanah yang patut diteliti adalah masalah ruh menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1352) dalam perspektif psikologi. Terdapat beberapa alasan mengapa topik ini patut diteliti, baik dari sisi Ibn Qayyim sendiri, pemikirannya tentang ruh maupun kontribusinya terhadap wacana psikologi. Sisi menarik yang patut diteliti dari sosok Ibn Qayyim al-Jawziyyah adalah (1) ia adalah tokoh yang hidup pada awal abad pertengahan dalam sejarah pemikiran dan peradaban Islam (1250-1800), yang diklaim sebagai abad kejumudan atau stagnasi pemikiran. Walaupun demikian, masih tersisa tokoh seperti Ibn Qayyim yang memiliki intelektualisme yang tinggi melalui karya-karyanya; (2) di saat kaum skriptualis —yang disuarakan oleh guru Ibn Qayyim, yaitu Ibn Taymiyyah— menyatakan anti tasawuf-spekulatif, namun Ibn Qayyim tetap gigih memperjuangkannya dan berusaha untuk merekonstruksi konsep-konsepnya. Usaha Ibn Qayyim tersebut patut dihargai karena tasawuf merupakan salah satu dimensi esoteris yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia, bahkan dalam wacana dewasa ini, tasawuf menjadi salah satu ‘mazhab’ tersendiri dalam wacana psikologi; (3) Ibn Qayyim secara khusus telah menyusun buku yang memuat topik *al-rūh* yang berjudul *Kitab al-rūh*.

Sedang sisi menarik yang patut diteliti dari konsep *al-rūh* dan kontribusinya terhadap wacana psikologi adalah (1) ruh dianggap sebagai *amr rabbī*, sebagaimana dalam QS. al-Isrā’ ayat 85, sehingga sampai kapan pun berpeluang untuk dikaji; (2) ruh dalam pemikiran Ibn Qayyim tidak identik dengan spirit sebagaimana yang dipahami dalam pemikiran psikolog Barat; (3) ruh -dalam pemikiran Ibn Qayyim merupakan struktur manusia

yang unik dibanding dengan jasad; (4) ruh menjadi pembeda antara Psikologi Islam dan Psikologi Barat, sebab ruh memiliki dimensi ketuhanan (*ilābiyah*) (QS. al-Sajdah: 9) dan memiliki pembahasan yang kompleks, sementara dalam psikologi Barat hanya mengenal *soul* atau *psyche* yang dikaji dari sisi fisik, tanpa melibatkan unsur-unsur metafisik, apalagi unsur-unsur ketuhanan, bahkan sebagian psikolog tidak meyakini adanya dimensi kejiwaan manusia.

Ketika pemikiran Ibn Qayyim dihadapkan pada wacana psikologis, terdapat banyak lahan kajian yang perlu diteliti. *Pertama*, sebagaimana perkembangan keilmuan waktu itu, Ibn Qayyim menyusun karya di atas untuk mengisi wacana tasawuf dan bukan psikologi dalam pengertian dewasa ini. Apakah wacana Tasawuf Ibn Qayyim itu dapat diidentikkan dengan psikologi dewasa ini. Berkenaan dengan persoalan ini, Shah menyatakan bahwa sufi (ahli tasawuf) di dunia Islam telah bertindak sebagai psikolog terapan.¹ *Kedua*, baik tasawuf maupun psikologi masing-masing memiliki fokus kajian tersendiri. Tentunya kedua wacana ini memiliki kesamaan dan perbedaan. Berdasarkan kesamaan kedua wacana itu, dimensi-dimensi apa saja yang relevan dijadikan objek kajiannya?

Penelitian ini berkaitan dengan pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah, yaitu seorang tokoh yang hidup antara tahun 1292 sampai dengan tahun 1352 M. Oleh karena tokoh yang diteliti sudah lama meninggal, sehingga yang diteliti hanya karya-karya monumentalnya. Dengan demikian, jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*),² yaitu penelitian buku-buku literatur yang berkaitan dengan topik yang dibahas.

Metode pengumpulan data adalah dengan mengumpulkan karya-karya Ibn Qayyim. Sumber primernya dalam menggali konsep *al-rūḥ* adalah karya-karya Ibn Qayyim seperti Kitab *al-rūḥ*. Kitab ini merupakan rujukan utama dalam pembahasan ruh menurut Ibn Qayyim. Data yang dikumpulkan dari sumber primer tersebut kemungkinan belum sempurna, sehingga dibutuhkan sumber sekunder. Maksud sumber sekunder ini adalah karya-karya Ibn Qayyim yang lain yang diduga dapat melengkapi bahasan ini, tetapi tidak berkaitan secara langsung dengan *al-rūḥ*. Atau karya-karya orang lain yang berkenaan dengan biografi, pemikiran, dan aktivitas Ibn Qayyim, baik berbentuk buku, ensiklopedi, maupun tulisan-tulisan lepas. Demikian juga karya-karya yang berhubungan dengan psikologi, karena *frame* yang digunakan adalah psikologi. Analisis data

menggunakan metode deskriptif-analitik-kritis dan perbandingan dalam pengkajian konsep *al-rūḥ* dalam perspektif psikologi.³

Analisis yang bersifat psikologis dilakukan untuk memahami konsep *al-rūḥ* menurut Ibn Qayyim. Sumber-sumber analisis psikologis yang dipakai dalam melihat konsep ruh lebih ditekankan pada psikoanalisis. Walaupun demikian, semua *frame* tersebut tetap dalam perspektif Islam, bukan *frame* psikologi Barat, sebab keduanya memiliki pola pikir yang berbeda. Penelusuran teori psikologi Barat berguna untuk mencari pola umum dan sistematika pembahasan dalam psikologi, sementara materi kajiannya menggunakan *frame* Islam. Dengan pola ini, Tulisan ini diharapkan dapat menghasilkan apa yang disebut dengan *Islamic theory building*, yaitu bangunan teori Islam yang pada gilirannya membentuk mazhab psikologi Islam.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam Diskursus Psikologi

Nama Lengkap Ibn Qayyim al-Jawziyyah adalah Abū ‘Abd Allāh Syams al-Dīn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa’ad ibn Ḥārīz ibn Makkī Zayn al-Dīn al-Zur’ī al-Dimasyqī al-Ḥanbalī.⁴ Kadang-kadang ia cukup disebut dengan nama Ibn al-Qayyim tanpa disandarkan dengan al-Jawziyyah.⁵ Dengan meminjam teori aliran Nativisme,⁶ yang menentukan perkembangan tingkah laku seseorang berasal dari peranan sifat bawaan, kebakuan, keturunan⁷ dan hereditas (*heredity*),⁸ maka Ibn Qayyim merupakan sosok yang memiliki garis keturunan yang baik, sebab bapaknya pendiri, pengurus dan penjaga museum (*curator*) di sekolah al-Jawziyyah yang berada di Damaskus.

Ia lahir di Damaskus Suriah pada 7 Shafar 691 H./1292 M. dan meninggal dunia pada malam Kamis 13 Rajab tahun 751 H./1352 M. Ia disalatkan keesokan harinya waktu Zuhur dan disemayamkan di pemakaman al-Bāb al-Shaghīr di Damaskus. Pada saat meninggal umurnya mendekati 60 tahun, sekalipun terdapat riwayat (yang lemah) menyatakan 64 tahun.⁹ Ia meninggalkan dua putra, yaitu (1) ‘Abd Allāh, Syaraf al-Dīn wa Jamāl al-Dīn ‘Abd Allāh ibn al-Imām Syams al-Dīn, seorang putra yang cerdas lahir pada tahun 723 H. dan wafat tahun 756 H. dan (2) Ibrāhīm, Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn al-Imām Syams al-Dīn, lahir tahun 716 H dan wafat tahun 767 H.

Di antara ulama yang pernah mengajarnya yang terkenal adalah Sheikh al-Islām Qādhī Taqī al-Dīn Sulaymān Ibn Taymiyyah. Ia berguru padanya

selama kurang lebih 17 tahun sejak tahun 712 H sampai 728 H saat meninggal. Sedangkan murid-muridnya yang terkenal adalah Ibn Katsir, wafat tahun 774 H.; Ibn Rajab, wafat tahun 795 H dan Ibn Qudamah al-Muqaddasi, wafat tahun 744 H. Kehidupan Ibn al-Qayyim digunakan untuk beribadah dan pengembangan ilmu pengetahuan.¹⁰ Thaha 'Abd al-Ra'uf, seorang ahli fikih dan sejarawan, menuliskan daftar karya Ibn Qayyim sebanyak 49 buah, Muhammad Hāmid al-Faqqī menyebut 66 buku-buku yang dicetak,¹¹ sementara Abū Zayd menyebut 96 buah.¹²

Berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, Ibn Qayyim kemudian menyusun prinsip-prinsip dasar berpikir dalam menyusun karya-karyanya, yaitu:¹³ (1) Bahasannya luas (*al-sa'ah*) dan komprehensif (*al-syumūl*); (2) Memiliki kebebasan dalam *mentarjih* (menentukan pendapat yang lebih kuat) dan memilih yang terbaik; (3) Menerapkan korelasi (*al-tanāsūbī*) antara pendapat satu dengan pendapat yang lain yang menurut oleh kebanyakan ulama bertentangan; (4) Mampu mengungkap dan memahami keindahan syariah dan hikmah *tasyri'*nya, sehingga terungkap hikmah dan rahasia yang terkandung dalam syariah itu; (5) Masalah yang dibahas bersifat aktual dan menyentuh masalah yang dirasakan umat; (6) Sistematis dan kontekstual dalam menjelaskan paparannya; (7) Menampakkan kerendahan hatinya, sehingga ia menghormati pendapat dan keberadaan orang lain; (8) Adanya pengulangan untuk memudahkan pemahaman, baik pada satu kitab atau antara kitab satu dengan kitab yang lain.

Kondisi sosio-psikologis di zaman Ibn Qayyim diwarnai dinamika konflik pemikiran yang kompleks, yaitu: (1) Perseteruan antara kaum *shūfi-falsafi* dengan *shūfi-akhlāqī* (*'amalī*); (2) Perseteruan antara ahli kalam yang beraliran Salafi dengan yang beraliran filosofis, dan (3) Perseteruan antara *fuqaha'* yang beraliran *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'yī*.

Pemikiran Ibn Qayyim berkisar di antara bidang fikih, kalam dan tasawuf, sehingga karya-karyanya dikarang berhubungan dengan ketiga bidang tersebut.¹⁴ Jika demikian halnya, apakah Ibn Qayyim dapat dimasukkan sebagai seorang psikolog atau ilmuwan psikologi? Bukankah psikologi menjadi disiplin ilmu yang mandiri dimulai pertengahan abad XIX? Dilihat dari masa kelahiran psikologi sebagai disiplin ilmu yang mandiri, keberadaan Ibn Qayyim sama sekali tidak berhubungan dengan psikologi. Ia bukan tergolong psikolog atau ilmuwan psikologi. Ia adalah 'ulama yang memiliki kompetensi di bidang fikih, kalam dan tasawuf, yang lahir pada abad XIII Masehi. Terlebih lagi jika pendekatan psikologi memiliki ciri

empiris-eksperimental maka tak satu pun karakteristik karyanya memenuhi persyaratan itu. Seluruh karya Ibn Qayyim ditulis dengan pendekatan deduktif dari al-Qur'an, al-Sunnah dan fatwa sahabat, bukan dihasilkan berdasarkan observasi, eksperimen dan metode-metode ilmiah lainnya.

Dengan merujuk pada karya-karyanya, pemikiran Ibn Qayyim memuat sejumlah informasi yang berhubungan dengan aspek-aspek psikologi. Sekalipun Demikian, ia tidak dikategorikan sebagai psikolog atau ilmuwan psikologi, seperti yang dipahami dewasa ini. Lalu dikemanakan buah pikirannya yang sarat akan muatan psikologi tersebut? Dalam menjawab hal ini, terlebih dahulu perlu ditelusuri sejarah munculnya psikologi. Sebelum menjadi disiplin ilmu yang mandiri, psikologi merupakan bagian dari filsafat yang objek materialnya membahas tentang hakikat jiwa dan perilakunya, karena filsafat menjadi induk dari segala ilmu. Psikologi memisahkan diri dari filsafat setelah adanya tuntutan dan syarat-syarat sains modern yang harus bercirikan empiris, eksperimental dan objektif. Karena itu, Sumadi Suryabrata¹⁵ membagi kategori psikologi dengan: *Pertama*, psikologi spekulatif, yang dibangun dari pendekatan filosofis, seperti yang dikembangkan oleh Plato, Kant, para ahli dari aliran Neo-Kantianisme, Bahnsen, Queyrat, Malapert, dan sebagainya; *Kedua*, psikologi empirik-eksperimental, yang dibangun dengan pendekatan empiris atau eksperimental, seperti yang dikembangkan oleh psikolog abad XIX dan XX misalnya Freud, Jung, Heymans, Cattell, Adler, Eysenck, Rogers, Fromm, dan sebagainya.

Atas dasar kategori ini, pemikiran Ibn Qayyim yang terkait dengan masalah *ruh* dan *nafs* serta perilakunya dapat digolongkan sebagai pemikiran psikologis yang dibangun berdasarkan pendekatan psikologi *spekulatif*. Pendekatan spekulatif di sini memiliki keunikan sendiri, sebab ia tidak semata-mata bersumber dari proses kontemplasi (*ta'ammul*) sebagaimana yang dilakukan oleh para filosof atau psikolog-falsafi, melainkan diturunkan dari al-Qur'an, al-Sunnah dan fatwa Salāf al-Shālih. Karena itu, Ibn Qayyim dapat dikategorikan sebagai ilmuwan psikologi yang bercorak *psikologi-spekulatif-religius*.

Pada sisi yang lain, terdapat upaya oleh beberapa pihak untuk mengintegrasikan antara psikologi dan tasawuf (disebut juga sufisme Menurut Sayyed Hussen Nasr, dalam ajaran sufisme terkandung empat macam disiplin, yaitu metafisika, kosmologi, psikologi, dan eskatologi.¹⁶ Sementara Hall dan Lindzey telah menulis satu bab khusus untuk

“Psikologi Timur”. Menurutnya, salah satu sumber yang sangat kaya dari psikologi yang dirumuskan dengan baik adalah agama-agama Timur. Dalam dunia Islam, sebagaimana yang dikutip dari Shah, para sufi (pengamal ajaran tasawuf) telah bertindak sebagai para psikolog terapan.¹⁷ Inayat Khan menyatakan bahwa tasawuf merupakan sisi esoteris dari Islam, sedangkan psikologi merupakan jembatan menuju esoterisme yang mengandung kebenaran esoteris atau mistik.¹⁸

Syafi'i (1985) menulis buku “*Freedom from the Self: Sufism, Meditation, and Psychotherapy*” yang isinya memuat psikologi berdasarkan pendekatan tasawuf. ‘Amir al-Najar menyusun “*al-'Ilm al-nafs al-Shūfiyyah*”¹⁹ yang isinya berkaitan dengan fenomena psikologi dari sudut pandang tasawuf. Javad Nurbakhsy menulis *Psychology of Sufi*²⁰ yang berisikan konsep-konsep psikologi dari ajaran tasawuf. Hamdani Bakran adz-Dzaky menyusun *Psikoterapi dan Konseling Islam: Penerapan Metode Sufistik* yang isinya memuat metode dan pendekatan psikoterapi dalam perspektif tasawuf. Berbagai tulisan tersebut menguatkan anggapan bahwa tasawuf identik dengan psikologi.

Atas dasar ini, Ibn Qayyim merupakan salah satu ilmuwan psikologi, karena buah pikirannya banyak mengungkap masalah-masalah tasawuf, yang mana dalam konteks ini tasawuf identik dengan psikologi. Rumusan psikologi yang dikembangkan oleh Ibn Qayyim didasarkan atas kekuatan *nash* yang ditinjau dari sudut pandang tasawuf, sehingga corak psikologinya adalah *psikologi-tasawufi-akhlāqī* atau *psikologi-shūfi-akhlāqī*. Corak ini berbeda dengan apa yang dikembangkan oleh Ibn Sina, Ibn Maskawayh dan Ibn Thufayl yang lebih mengutamakan psikologi-falsafi.

Di sisi yang lain, Ibn Qayyim al-Jawziyyah juga seorang *ṭhabīb al-rūḥānī*, yang dalam peristilahan sekarang ini dapat disebut sebagai psikiater. Predikatnya ini dapat ditelusuri melalui dua karyanya, yaitu (1) *Zād al-Ma'ād fī Hādī Khayr al-'Ibād*, khusus jilid IV; dan (2) *al-Thibb al-Nabawī*.²¹ Dalam dua karya ini dijelaskan bahwa penyakit dapat dikategorikan menjadi dua bagian, yaitu penyakit badan dan penyakit hati. Hal ini menunjukkan bahwa Ibn Qayyim pada hal-hal tertentu dapat digolongkan sebagai psikiater, sekalipun cara dan prosedur yang digunakan tidak sama dengan apa yang terjadi pada psikiater dewasa ini. Corak terapinya bersifat *nabawī*, yang bersumber dari nasehat dan sabda Nabi Saw atau dari temuan sahabat yang tidak dilarang oleh Nabi.

Ruh dalam Pemikiran Ibn Qayyim al-Jawziyyah

Ada kegamangan yang terjadi pada para pemikir, khususnya yang bermazhab skriptualis, bahwa pembahasan mendalam mengenai ruh merupakan sesuatu yang tabu, sebab mereka tersugesti secara *manthūq* (*literal meaning*) terhadap firman Allah Swt. dalam QS. al-Isrā' ayat 85. Persepsi literal ini kemudian membias pada kedangkalan pendapat mengenai hakikat ruh, sehingga ruh tetap menjadi misteri yang tidak akan terkuak selamanya. Sekalipun demikian, terdapat sebagian pemikir yang berusaha memahami ayat di atas dengan pendekatan kontekstual, sehingga penelaahan terhadap ruh adalah suatu keharusan. Alasan-alasan yang mengemuka di antaranya:

- 1) Sebab turunnya ayat tersebut berkaitan dengan pertanyaan orang-orang Yahudi tentang ruh.²² Sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. al-Baqarah ayat 67-71, karakteristik orang-orang Yahudi adalah senang bertanya dan selalu tidak puas dengan jawaban. Karena itulah maka jawaban Nabi Saw., yang dibimbing oleh Allah, sangat simpel: "*Katakanlah, ruh itu āmr Allāh*". Jawaban yang simpel ini ternyata 'membuat diam' orang-orang Yahudi.
- 2) Kalimat tersebut terdapat kata *āmr* Tuhan yang memiliki arti perintah atau urusan Tuhan. Karena itu, pembahasan hakikat ruh tidak boleh melupakan isyarat-isyarat dalam al-Qur'an, sebab al-Qur'an merupakan bagian dari *āmr*-Nya. Menurut Ibn Qayyim, maksud "*min amr rabbi*" adalah "*yang dimaksud amr di sini adalah (ruh) yang diperintahkan, ...maksudnya bahwa ruh itu diperintahkan di mana perintah itu berada pada kadar dan ketentuan-Nya*".²³
- 3) Kalimat "Tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit" berkaitan dengan dimensi ilahiah bukan dimensi *insaniyah*. Artinya, sedikit (*qalil*) bagi Tuhan sesungguhnya menjadi tidak terhingga bagi manusia.

Dalam beberapa literatur, kata *al-rūh* disandingkan dengan kata *al-nafs*. Persandingan itu boleh jadi kedua kata tersebut memiliki kemiripan makna atau bahkan keduanya memiliki kesamaan makna. Ibn Qayyim pada awalnya menulis tiga buku yang berkenaan dengan ruh dan *nafs*, yaitu *Kitāb al-rūh*, *Ma'rifat al-rūh wa al-nafs*, dan *al-rūh wa al-nafs*. Ketiga buku tersebut mengisyaratkan adanya perbedaan antara ruh dan *nafs*, tetapi ketiga buku tersebut kemudian dikumpulkan dalam satu buku yang

berjudul *Kitāb al-rūh*.²⁴ Hal ini menunjukkan bahwa penggunaan kata ruh tidak dapat dilepaskan dengan *nafs*.

Menurut Ibn Qayyim,²⁵ terdapat perbedaan pendapat mengenai istilah *al-rūh* dan *al-nafs*. Sebagian ahli mengatakan sama sedang yang lain membedakannya. Pertama, mayoritas ‘ulama’ berpendapat bahwa ruh bersinonim (*murādif*) dengan *nafs*. Dalam literatur disebutkan, *nafs* memiliki arti: (1) ruh, demikian kata al-Jawharī; (2) darah (*al-dām*), seperti dalam hadis “*hewan yang tidak memiliki nafs (darah) yang mengalir, maka air yang dikenainya tidak najis*”; dan (3) jasad.

Menurut Ibn Qayyim,²⁶ term *al-nafs* dalam al-Qur’an digunakan untuk makna totalitas substansi (*al-dzat bi jumlatiha*), seperti dalam QS. al-Nūr: 61; al-Nahl: 111; dan al-Mudatstsir: 38. Artinya, ketika disebut term *al-nafs* berarti ruh dan seluruh komponen badan tercakup di dalamnya. *Nafs* terkadang diartikan dengan ruh saja tanpa melibatkan badan, seperti dalam QS. al-Fajr: 27; al-An’am: 93; al-Nāzi’at: 40; Yūsūf: 53. Sementara *al-rūh* tidak digunakan untuk badan, baik dalam kesendiriannya ataupun ketika bergabung dengan *al-nafs*.²⁷ Artinya, penggunaan term ruh hanya menunjukkan ruh itu sendiri, tidak melibatkan unsur badan, baik ketika ruh menunjukkan arti ruh sendiri maupun ketika menunjukkan arti ruh dan *nafs*.

Ruh juga digunakan untuk makna al-Qur’an yang diwahyukan oleh Allah kepada rasul-Nya (QS. Ghāfir: 15 dan al-Nahl: 2). Wahyu dikatakan ruh karena ia memberi kehidupan yang berguna. Kehidupan individu tanpa bimbingan wahyu menjadikan kehampaan yang tidak berguna, bahkan hewan lebih baik dari padanya.²⁸ Ruh juga berarti *rūh* (nyawa) yang dapat menghidupkan badan.²⁹ Ruh juga disebut angin (*al-rīh*), karena dapat menghantarkan penyebaran benih kehidupan.³⁰ Ruh juga memiliki sifat *al-rayhān*, karena keindahan dan kemuliaannya.

Nafs diartikan *al-rūh* karena ia mendatangkan kehidupan (*al-ḥayāh*). Atau disejajarkan dengan *al-nafis* karena bernilai dan kemuliaannya.³¹ Atau dikembangkan dengan lafal *al-tanaffus*, karena hembusan yang keluar masuk pada badan, sehingga disebut dengan nafas. *Nafs* juga dapat menggerakkan sesuatu. Jika seseorang tidur maka ia keluar, apabila terjaga ia kembali lagi. Apabila seseorang mati maka ia keluar secara utuh, jika dipendam jasadnya dan ditanya ia kembali dan setelah itu keluar, bila dibangkitkan ia datang kembali. *Nafs* terkadang memiliki arti darah (*al-dām*), karena penyebab kematian salah satunya adalah kehilangan darah.

Hidup tanpa darah tidak sempurna, sebagaimana ketidaksempurnaan tidak adanya *nafs*.³²

Abū ‘Abd Allāh ibn Mundzir membedakan ruh dan *nafs*, bahwa ruh itu bersifat kecahayaan (*nūriyyah*) dan spiritual (*rūḥāniyyah*), sedang *nafs* bersifat ketanaan (*thīniyyah*) dan keapian (*nāriyyah*). Ruh bersifat ketuhanan (*lahūtiyyah*), sedang *nafs* bersifat kemanusiaan (*nasūtiyyah*). Ahl Ātsār menyatakan: ruh itu berbeda dengan *nafs*. Ruh sumber kebaikan yang menjadikan *nafs* dapat berdiri tegak, sedangkan *nafs* menjadi citra (*shūrah*) individu yang di dalamnya terdapat hawa, syahwat dan cobaan.³³ Tiada permusuhan yang lebih berat bagi anak Adam kecuali yang berasal dari *nafs*. Nafsu hanya mengejar dan mencintai kenikmatan duniawi, sementara ruh mengejar kenikmatan ukhrawi dan berusaha mengejar ke sana. Hawa mengikuti nafsu, sedang setan mengikuti hawa dan nafsu. Malaikat bersama akal dan ruh dan Allah membantunya dengan *ilhām* dan pertolongan. Dari telaah literatur tersebut, Ibn Qayyim menyimpulkan bahwa perbedaan ruh dengan *nafs* adalah berbeda sifatnya tetapi tidak berbeda substansinya.³⁴

Beberapa pendapat yang dikutip Ibn Qayyim dinyatakan bahwa ruh merupakan urusan (*amr*) Allah yang tersembunyi hakikatnya dan sulit ditembus oleh pengetahuan manusia. Ruh merupakan cahaya (*nūr*) dari cahaya-Nya dan kehidupan dari kehidupan-Nya. Ruh memiliki citra atau bentuk makhluk ciptaan, seperti memiliki tangan, kaki, mata, pendengaran, penglihatan dan lisan. Ruh bersifat rohaniah yang tercipta dari alam malakit, jika ia suci maka dapat kembali ke alam *malakūt*.³⁵

Menurut Ibn Qayyim, ruh yang berhubungan dengan kematian dan penggenggamannya merupakan ruh (manusia) yang memiliki makna *nafs*. Tetapi ruh yang menguatkan atau memberi pertolongan kepada para kekasih (*al-awliyā*) Allah, al-Masih ibn Maryam dan kepada hamba-Nya yang dikehendaki merupakan ruh lain yang bukan ruh di dalam badan manusia (QS. al-Mujādilah: 22 dan al-Mā‘idah: 110).³⁶

Kekuatan yang berada di badan juga disebut ruh, sehingga dikatakan ruh (kekuatan) melihat, ruh (kekuatan) mendengar dan ruh (kekuatan) mencium. Ruh ini merupakan kekuatan yang diletakkan di dalam badan, sehingga ia mati dengan kematian badan. Ruh ini berbeda dengan ruh yang tidak mati dengan kematian badan.³⁷ Ruh juga digunakan untuk arti spesifik, seperti kekuatan ma‘rifah, kembali, cinta, hasrat mencari dan menginginkan kepada Allah. Ilmu memiliki ruh, demikian pula ihsan,

ikhlas, cinta, tobat, tawakal, dan jujur. Semuanya memiliki ruh. Tingkatan manusia dibedakan dengan banyak-tidaknya ruh ada padanya. Manusia yang hidupnya memiliki ruh ini berarti dirinya didominasi oleh kekuatan rohaniah. Namun jika ruhnya menipis maka hidupnya menuju pada ketahanan (*ardhiyyān*) yang bersifat kebinatangan (*bahīmiyyān*).³⁸ Beberapa pendapat tersebut dapat dipahami bahwa ruh dan *nafs* merupakan substansi yang sama. Karena itu, ibn Qayyim menggunakan term ruh untuk *nafs*, demikian juga, menggunakan term *nafs* untuk ruh.

Telaah mengenai ruh sangat misteri yang selalu diperdebatkan sepanjang masa. Dalam QS. al-Isrā' ayat 85 disebutkan: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang Ruh. Katakanlah: "*Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit*". Dalam riwayat Juwaybir dari Ibn 'Abbas, ayat tersebut turun karena pertanyaan orang Yahudi kepada Rasulullah tentang ruh. Beliau menjawab "*Ruh itu merupakan amar Tuhanku*". Maksud ruh di sini terdapat banyak pengertian. Ibn Qayyim mengoleksi pengertian sebagai berikut:³⁹ (1) Ruh berarti wahyu (QS. al-Syūrā: 52); (2) Ruh berarti kekuatan, ketetapan dan pertolongan yang diberikan Allah kepada hamba-Nya (QS. al-Majādilah: 22); (3) Ruh berarti Jibril atau *rūḥ al-qudūs* (QS. al-Syu'arā': 191); (4) Ruh yang ditanyakan oleh orang Yahudi adalah ruh yang perintahkan oleh Allah (al-Nabā': 38); (5) Ruh berarti al-Masih Ibn Maryam (QS. al-Nisā': 171); (6) Ruh anak Adam dalam al-Qur'an berarti *al-nafs* yang dapat menghidupkan badan.

Pemaknaan ini didasarkan atas *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut. Seorang Yahudi Madinah menanyakan pada Nabi, "Bagaimana mungkin manusia dimasukkan ke api neraka, padahal ia diciptakan dari ruh Allah?", lalu turunlah ayat tersebut dan menjelaskan bahwa maksud dari "ruh-Ku" itu adalah ruh ciptaan-Ku. Ada juga yang mengartikan bahwa ruh itu "makhluk" Allah. Ada juga yang mengartikan ruh itu *nūr* Allah. Ada juga yang mengartikan "*Al-Qur'an itu adalah urusan Tuhanku*", sebab nama lain al-Qur'an adalah *al-rūḥ* sebagaimana dalam QS. al-Syūrā: 52. Ada juga yang mengartikan "*Ruh itu adalah urusan Tuhan-ku*", sebab ia merupakan misteri Ilahi yang cara mengetahuinya harus berdasarkan wahyu. Ada juga yang berpendapat bahwa ruh itu bukanlah yang dimaksud dengan ruh manusia, tetapi ruh malaikat yang agung. Ruh manusia bukanlah sesuatu yang gaib.⁴⁰

Menurut Ibn Qayyim, para ahli mengalami kesalahan dalam merumuskan hakikat ruh, karena mereka tidak melibatkan al-Qur'an dan al-Sunnah, padahal ruh itu sesuatu yang misteri dan hanya didapat dari *amar* Allah. Ibn Qayyim mengutip pendapat dari para ahli melalui kitab *al-Maḡālāh* karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī.⁴¹ Menurut al-Asy'arī: "Para ahli berbeda pendapat dalam memahami hakikat ruh, jiwa (*nafs*) dan nyawa (*ḥayāh*). Apakah ruh itu nyawa atau memiliki pengertian yang lain? Apakah ruh itu pisik (*jism*) atau tidak?" Dalam menjawab pertanyaan itu terdapat banyak pendapat. Al-Nazhzhām berkata: "ruh itu pisik dan jiwa. Ruh dapat hidup dengan sendirinya. Kehidupan dan kekuatan hanya dimiliki oleh orang yang hidup dan kuat. Pendapat lain dikatakan bahwa ruh itu aksiden (*ʿaradh*). Ja'far ibn Ḥarb, dengan merujuk pada QS. al-Isrā' ayat 85, menyatakan bahwa tidak ada satu pun isyarat yang menunjukkan ruh itu substansi (*jawhar*) atau aksiden (*aradh*). Ruh itu bukan nyawa, karena nyawa merupakan sesuatu yang aksiden.

Al-Jubbā'ī,⁴² dengan pendekatan linguistik, menyatakan bahwa ruh itu pisikal, sekalipun bukan nyawa, sebab nyawa itu aksiden. Pendapat lain dinyatakan bahwa ruh itu tidak lebih dari persenyawaan yang harmonis antara empat unsur tabiat, yaitu panas (*ḥarārah*), dingin (*burūdah*), lembap (*ruthūbah*) dan kering (*yabūṣah*). Sementara pendapat lain dinyatakan bahwa ruh itu unsur kelima selain keempat unsur tabiat tersebut. Sesuatu dapat hidup di dunia karena terjadi sinergi antara keempat unsur tabiat dan ruh. Ruh identik dengan nyawa. Pendapat lain dinyatakan bahwa ruh itu darah yang jernih dan murni dari kotoran dan noda. Makna ini juga berlaku pada pengertian kekuatan (*al-qawwah*), karena ruh itu nyawa. Pendapat lain dinyatakan bahwa ruh itu energi panas yang bersifat naluriah (*gharīziyyah*), karenanya, ruh itu nyawa.

Al-ʿAsham⁴³ menyatakan bahwa nyawa dan ruh itu bersifat pisikal. Tidak ada orang yang lebih mampu berpikir kecuali orang yang badannya tinggi, besar dan kekar. Ia menyatakan pula bahwa jiwa itu badan bukan yang lain. Aristoteles menyatakan: jiwa (*nafs*) itu mengandung arti sesuatu yang ditinggikan dari peristiwa atau kejadian yang berada dalam pengaturan, perkembangan dan pengujian. Jiwa merupakan substansi yang sederhana (*jawhar basīth*) yang menyebar ke seluruh alam raya, seperti yang terjadi pada perilaku dan hukum-hukum binatang. Jiwa tidak dapat disifati dengan sifat sedikit atau banyak, karena kesederhanaannya di alam semesta, yang zat dan strukturnya tidak dapat terbagi-bagi.

Aliran Tsanawiyah dan al-Matsāniyyah⁴⁴ menyatakan: Jiwa memiliki makna sesuatu yang ada, memiliki ukuran-ukuran, sendi-sendi, panjang, lebar dan kedalaman. Jiwa tidak terpisah di alam ini ketika berada pada sesuatu yang lain, selama berlaku hukum panjang, besar dan dalam. Masing-masing menyatu pada sifat terbatas dan memiliki kesudahan. Golongan al-Dīshāniyyah mendukung pengertian tersebut, hanya saja pengertian itu tidak berlaku untuk sifat-sifat binatang. Al-Ḥarīrī yang mengutip dari Ja'far ibn Mubāsyir;⁴⁵ Jiwa itu substansi yang bukan jisim. Jiwa merupakan gabungan antara substansi dan *jisim*. Abi al-Hudzayl: Jiwa itu bukanlah ruh, dan ruh berbeda dengan nyawa, sedang nyawa itu aksiden. Di saat tidur, jiwa dan ruh seseorang dapat dicabut, sekalipun nyawanya masih tertinggal (Perhatikan QS. al-Zumar: 42).

Ja'far ibn Ḥarb: Jiwa itu aksiden dari aksiden-aksiden yang berada di dalam jisim. Jiwa menjadi salah satu instrumen yang membantu manusia untuk berperilaku seperti sehat, selamat dan sebagainya. Jiwa tidak dapat disifati dengan sifat-sifat substansi dan jisim. al-Qādhi Abī Bakr ibn al-Bāqillānī berpendapat: jiwa itu hembusan yang keluar masuk pada diri manusia berupa nafas. Ruh bersifat aksiden, yang memiliki arti nyawa saja tanpa melibatkan jiwa.⁴⁶

Golongan al-Masyā'in (*paripatetic*) menyatakan bahwa jiwa itu bukan jisim dan bukan pula aksiden. Jiwa tidak memiliki tempat, ukuran panjang, lebar, dalam, warna dan bagian. Jiwa tidak berada di dalam alam maupun di luarnya. Jiwa tidak dapat diserupakan atau dijelaskan. Al-Basanjī, Muḥammad ibn al-Nu'man, Mu'ammār ibn 'Ibād al-Ghazālī, Ibn Sinā dan pengikutnya menyatakan: keterkaitan jiwa dengan badan tidak berarti penyatuan di dalam, bertempat tinggal dan saling menyambung, tetapi keterkaitan itu berupa pengaturannya. Pendapat ini –menurut Ibn Qayyim– paling menyimpang dan jauh dari kebenaran. Abū Muḥammad ibn Hazm: Penganut agama Islam dan agama-agama lain yang mengakui adanya hari Kebangkitan menyatakan bahwa jiwa itu jisim yang panjang, lebar dan dalam yang bertempat, mengarahkan dan mengatur jasad. *Nafs* merupakan sinonim dari ruh yang memiliki makna satu.⁴⁷

Al-Rāzī,⁴⁸ yang diklaim Ibn Qayyim sebagai ahli bid'ah dan sesat, menyatakan bahwa manusia terdiri atas badan semata, yang tidak ada sesuatu apa pun selain badan. Maksud badan di sini memiliki beberapa interpretasi: (1) Persenyawaan yang harmonis antara empat unsur, yaitu panas, dingin, lembap dan kering; (2) Darah; (3) Ruh yang halus yang

muncul sisi kiri jantung (*qalb*) melalui pembuluh nadi ke seluruh anggota tubuh; (4) Ruh yang naik dari jantung ke otak (*dimāgh*) yang membentuk keselarasan dalam menerima daya hafalan, pikiran dan memori; (5) Bagian yang tak terpisahkan dari jantung; (6) Jisim yang berbeda esensinya dengan jisim yang dapat diindrai. Ia merupakan jisim nurani, tinggi, ringan, hidup dan bergerak yang menyebar di substansi anggota tubuh.⁴⁹

Dari beberapa pendapat Ibn Qayyim tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa ruh adalah *jawhar*, yaitu substansi (bukan *'aradh*), Ia merupakan jisim yang bersifat ruhani yang hakikatnya berbeda dengan jisim yang dapat diindrai. Ruh menjalar ke seluruh tubuh manusia yang menjadikan kehidupan, gerak, merasa, dan berkehendak. Ruh adalah substansi (*dzāt*) yang berdiri sendiri. Ia dapat naik dan turun, menyatu dan terlepas, keluar, pergi dan datang, bergerak dan diam. Substansi ruh sama dengan *nafs*, sekalipun berbeda sifatnya.⁵⁰

Ibn Qayyim al-Jawziyyah membagi struktur kepribadian manusia dari dua unsur utama, yaitu jasad yang berasal dari tanah (*'ardh*) dan ruh yang berasal dari kerajaan langit (*malakūt al-samā*).⁵¹ Kedua unsur ini kemudian membentuk tiga komposisi jiwa,⁵² yaitu:

- 1) Jiwa samawi yang tinggi, yang kemudian diistilahkan dengan *qalbu*. Tabiat asli jiwa ini mendorong untuk memiliki ilmu pengetahuan, mencari keutamaan dan kesempurnaan, menjauhkan diri dari kehinaan. Ia senang dengan apa yang dapat mendekatkan diri pada Kekasih Maha Tinggi. Jiwa ini juga memiliki kecocokan dengan tabiat malaikat dan Tuhan, sehingga ia memiliki sifat, akhlak dan amal seperti yang dimiliki malaikat atau Tuhannya.
- 2) Jiwa binatang yang jalang, *ghadhab*, buas dan temperamental (*subū'iyyah*). Tabiat jiwa ini adalah menolak bahaya (*dafu al-munādhir*) seperti perilaku pemaksaan, kesewenang-wenangan, membanggakan diri, takabur, dan mencari kedudukan dengan cara yang batil. Jiwa ini memiliki cocok dengan tabiat setan dengan berperilaku keburukan, menganggap remeh yang lain, dan berat melakukan ketaatan.
- 3) Jiwa binatang yang penuh syahwat, erotis dan birahi (*bahīmiyyah*). Tabiat aslinya adalah keinginan menarik yang bermanfaat (*jalb al-manāfi*) bagi dirinya seperti keinginan mulut untuk makan-minum (mempertahankan hidup) dan keinginan alat kelamin dengan

seksual (mempertahankan keturunan). Jiwa ini cocok dengan tabiat hewan yang orientasi hidupnya pada dunia dan kehinaan. Ia selalu menuruti kehendak hawa nafsu.⁵³

Jiwa samawi bersumber dari ruh yang cenderung pada perbuatan baik, sementara jiwa buas dan birahi bersumber dari jasad. Semua perilaku makasiat bersumber dari *ghadhab* dan syahwat. Puncak dominasi *ghadhab* melahirkan pembunuhan, dan puncak dominasi syahwat melahirkan perbuatan zina, yang kemudian disebut hawa nafsu.⁵⁴ Tingkah laku manusia sangat ditentukan oleh dominasi ketiga jiwa itu, mana yang kuat mendominasi maka jiwa itulah yang mengaktual. Tingkah laku manusia menjadi baik tatkala dirinya didominasi oleh jiwa samawi, namun ia akan buruk jika didominasi oleh jiwa binatang buas dan binatang jinak. Jiwa samawi mengaktual apabila ruh diberi fasilitas melalui keimanan dan ibadah, sehingga badan menjadi kendaraan baginya. Sementara jiwa buas dan birahi mengaktual karena jasad diperkuat dan ruh diperlemah, sehingga badan menjadi penjara bagi ruh.⁵⁵

Dalam uraian berikutnya, Ibn Qayyim menggunakan term *qalb* untuk mengungkap struktur kepribadian manusia yang bersifat rohaniah, tanpa mengemukakan term *agal*. Hal itu dapat dipahami, sebab Ibn Qayyim merupakan ulama yang menggunakan pendekatan skriptualis dalam memahami *nash*, sedangkan dalam *nash* tidak ditemukan istilah *aqal* (sebagai kata benda). Substansi rohaniah yang berpikir atau berakal dalam terminologi *Qur'ani* adalah *qalb*, bukan *'agl*. (QS. al-Hajj: 46).⁵⁶

Jiwa (*nafs*) manusia itu satu, namun memiliki beberapa sifat. Setiap sifat dari jiwa itu memiliki nama sesuai dengan keadaannya, seperti jiwa *muthma'innah* karena ketenteramannya beribadah kepada Tuhannya.⁵⁷ Ketiga sifat jiwa itu saling mendominasi, sehingga sebagian orang didominasi oleh sifat jiwa yang satu, sedang yang lain didominasi oleh sifat jiwa yang lain pula. Sifat jiwa yang dimaksud adalah: (1) jiwa *muthma'innah* (tenteram). Dinamakan *muthma'innah* disebabkan karena ketenteramannya dalam beribadah, bercinta, kembali bertobat, tawakal, *ri-dha* dan ketenangan menghadap Tuhannya; (2) jiwa *lawwāmah* (menyesali), sebagaimana sumpah Allah yang tertera dalam QS. al-Qiyāmah ayat 2: “Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).” (QS. al-Qiyāmah: 2); (3) jiwa *ammārah* (tercela). *Ammārah* berarti *madmūmah* (tercela). Jiwa ini menyuruh untuk melakukan perbuatan buruk, karena keburukan ini menjadi sifat dasarnya kecuali apabila ia

mendapat ketetapan dan pertolongan Allah. Kejahatan dalam jiwa dapat menggerakkan individu untuk berbuat buruk.⁵⁸

Jiwa *muthma'innah* dan jiwa *ammārah* saling bertarung. Jiwa *muthma'innah* menuju pada iman, tauhid, kebaikan, kebajikan, takwa sabar, tawakal, tobat, menuju pada Allah, memendekkan angan-angan dan mempersiapkan diri untuk mati, sedang jiwa *ammārah* menuju ragu-ragu, *nifaq*, menyekutukan Tuhan, cinta, takut dan berharap selain-Nya. setan menunjuk jiwa *ammārah* sebagai wakilnya di dalam diri manusia, tetapi ia tidak mampu mengendalikan jiwa *muthma'innah*. Jiwa *ammārah* dan setan menghalang-halangi amal agar tidak sampai kepada Allah, namun jiwa *muthma'innah* berusaha untuk ikhlas sehingga amal sampai kepada-Nya.⁵⁹

Telaah Ruh dalam Perspektif Psikologi

Dalam perspektif psikologi, konsep ruh Ibn Qayyim dapat dipahami sebagai berikut: *Pertama*, kepribadian manusia terstruktur dari jasad dan ruh. Gabungan keduanya disebut *nafs*. Jasad memiliki sifat dasar kebumihian yang cenderung bernatur buruk dan kotor, sedang ruh memiliki sifat dasar kelangitan yang cenderung bernatur baik dan suci. Dalam pembentukan kepribadian, jasad dan ruh saling berinteraksi, yang mana ruh diwakili oleh *qalbu*, sedang jasad diwakili *ghadhab* (sifat dasarnya *subū'iyyah*) dan syahwat (sifat dasarnya *bahīmiyyah*). *Qalbu* dan *ghadhab*/syahwat saling mendistribusikan dayanya dan mendominasi untuk membentuk kepribadian manusia. Dinamika perebutan pendistribusian daya antara *qalbu*, *ghadhab* dan syahwat dalam pembentukan kepribadian manusia terdapat tiga kemungkinan: (1) Apabila daya *qalbu* mendominasi diri manusia, karena ia sehat dan dibantu oleh malaikat, maka daya *ghadhab* dan syahwat lemah, sehingga terbentuk kepribadian *muthma'innah* (tenteram); (2) Apabila daya *qalbu* melemah, karena ia sakit, maka daya *ghadhab* dan syahwat mulai mengaktual, sehingga terbentuk kepribadian *lawwāmah* (labil); (3) Apabila *qalbu* tidak berdaya, karena ia mati dan diri manusia dipengaruhi setan, maka daya *ghadhab* dan syahwat menguasai sistem kepribadian manusia, sehingga terbentuk kepribadian *ammārah* (hina). Dari sini dapat diketahui bahwa psikologi tidak saja ilmu yang mempelajari perilaku organisme, melainkan juga ilmu yang mempelajari jiwa (yang dalam konteks ini *rūh* atau *nafs*), sebab jiwa merupakan objek material psikologi. Tanpa pembahasan jiwa (ruh), maka psikologi telah kehilangan

identitas, yang bagaikan pepatah “ilmu jiwa tanpa konsep jiwa”. Dengan melibatkan ruh sebagai objek material psikologi, maka wacana psikologi menjadi lebih memiliki makna spiritual, transenden dan teosentris, sebab hakikat ruh tidak sama maksudnya dengan jiwa dalam psikologi.

Dengan demikian, ruh dalam konsep Ibn Qayyim tidak sama dengan jiwa dalam psikologi. Perbedaan itu dapat dilihat pada tabel berikut ini:

“Tabel Perbandingan”

No.	Ruh Menurut Ibn Qayyim Al-Jawziyyah	Jiwa dalam Psikologi
1	Memiliki dimensi non-material. Ia bisa diketahui tanpa melibatkan materi	Hanya memiliki dimensi material, sehingga tanpa materi ia tidak dapat diketahui atau diamati
2	Ia dapat berakistensi sekalipun tanpa jasad, karena ia tetap hidup ketika jasadnya mati atau hancur	Ia tidak dapat bereksistensi jika jasadnya mati
3	Orientasi hidupnya ingin mempertahankan kesucian diri dengan melaksanakan ibadah, agar dapat kembali kepada Sang Khaliq	Orientasi hidupnya ingin mempertahankan diri dari ancaman dan gangguan dan pemuasan <i>libido</i> , terutama <i>libido</i> seksual
4	Bersifat ilahiyah (teosentris) yang terkait dengan kehidupan biologis, psikologis, sosiologis dan religius	Bersifat insaniyyah (antroposentris) yang hanya terkait dengan kehidupan biologis, psikologis dan sosiologis
5	Ia berada dalam <i>amr</i> Tuhan di alam <i>Amar</i> (perintah)	Ia berada dalam kendali manusia di alam <i>khalaq</i> (ciptaan)
6	Dikaji dengan pendekatan meta-empiris dan doktriner	Dikaji dengan pendekatan empiris-eksperimental

Kedua, kesehatan mental adalah kesehatan rohaniah atau kesehatan *qalbu* (*salāmat al-qalb*), yang mana seseorang merasa tenang dan tenteram dalam menjalankan perintah Allah swt., sehingga mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Kesehatan mental ini terkait dengan fitrah asal yang suci tiada dosa. Sedang psikopatologi (*qalb marīdh*) adalah penyakit hati yang mengganggu psikis dan kesucian diri manusia yang disebabkan oleh dosa dan perilaku maksiat, seperti kufur, iri, dengki dan dendam. Dosa merupakan sumber psikopatologi, karena menjadikan jiwa resah dan gelisah serta menyulitkan orang untuk melakukan penyesuaian diri pada lingkungannya. Sedangkan psikoterapi (*syifa al-qulūb*) adalah obat hati yang dapat mengembalikan manusia sebagaimana fitrah asalnya dengan tobat, membaca al-Qur’an dan meninggalkan perilaku buruk serta melakukan perilaku baik.

Ketiga, Psikologi tidak saja berkaitan dengan masalah-masalah empirik tetapi juga meta-empirik, karena manusia tidak hanya memiliki jasad

tetapi juga memiliki ruh. Pendekatan pengkajiannya selain induktif dari kajian empirik-eksperimental, juga deduktif dogmatis berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah dan pendapat para ulama'. Penggabungan pendekatan induktif dan deduktif menghasilkan dua pola pengembangan psikologi Islam, yaitu pola idealistik (membangun psikologi dari khazanah Islam sendiri melalui pendekatan psikologis) dan pragmatis (membangun psikologi dengan memanfaatkan psikologi modern untuk diislamisasikan). Dalam pembahasan ruh ini, pemikiran Ibn Qayyim mengikuti pola idealistik yang menggunakan pendekatan *skriptualis-tasawufi*. Jika pemikirannya dikaitkan dengan psikologi, maka corak psikologi yang dikembangkan dapat disebut dengan psikologi *psikologi-skriptualis-tasawufi*, sekalipun pada saat yang berbeda ia tergolong praktisi di bidang kedokteran rohani (*ṭhabīb rūḥānī*), yang memadukan antara resep alami (nabati dan hewani) dengan doa, zikir dan nasehat keagamaan.

Penutup

Bagi pembaca yang memiliki paradigma positivistik dan empiris, membaca hasil tulisan ini merupakan hal yang 'aneh', karena membahas ruh yang tidak dapat diindrai bahkan belum terjadi, seperti apa hakikat dan wujud ruh, bagaimana cara komunikasi ruh orang yang meninggal dunia dengan ruh orang yang masih hidup, atau sesama ruh orang yang meninggal dunia, dan masih banyak persoalan yang perlu dipertanyakan lagi. Perkembangan psikologi akhir-akhir ini cenderung mengarah pada mazhab behavioristik yang melihat manusia dari sisi material belaka, sehingga pengetahuan yang tidak memiliki aspek material ditolak. Namun, bagi pembaca yang mempercayai Tuhan, tentu membaca hasilnya yang meta-empirik tidak menjadi sulit, sebab jika al-Qur'an dan al-Sunnah sudah berbicara maka tidak ada lagi yang perlu dibingungkan. Tugas saintis muslim adalah bagaimana mengonstruksi pengetahuan *ghaybiyyah* dalam satu wacana ilmu, serta melakukan penelitian empirik untuk menguji validitasnya, sehingga hasil temuannya suatu saat akan diterima sebagai temuan yang bersifat ilmiah.

Catatan Kaki

1. Calvin S. Hall dan Gardner Lindzey, *Theories of Personality*, terj. Yustinus, *Teori-teori Holistik (Organismik-Fenomenologis)*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 222.
2. Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Rake Sarasin, t.t.), 19.
3. Baca lebih lanjut J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartino Kartono (Jakarta: Rajawali, 1989), 132, 25, 118.
4. Kāmil Muḥammad ‘Uwaydhah, *A’lām al-Fuqahā’ wa al-Muḥadditsīn: al-Imām al-Ḥāfiẓ Syams al-Dīn Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 5.
5. Baca: Bakr ibn ‘Abd Allāh Abū Zayd, *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Hayātuhu wa Āsāruhu*, (Riyadh: Dār al-Hilal, 1980), 14-16; ‘Abd Allāh ibn Ibrāhīm al-Anshārī, pada kata pengantar Muḥaqqiq, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Thariq al-Hijratayn wa Bāb al-Sa’adatayn*, terj. Fadhli Bahri, *Hijrah Paripurna Menuju Allah dan Rasulnya* (Jakarta: Pustaka Azzam, 1999), viii-ix.
6. J.P. Chaplin, *Op. Cit.*, 319.
7. Manshūr ‘Alī Rajab menyebutkan bahwa ada lima macam yang dapat diturunkan dari orang tua kepada anaknya, yaitu: (1) jasmaniah; (2) intelektual; (3) tingkah laku; (4) alamiah; (5) sosiologis. Manshūr ‘Alī Rajab, *Ta’ammulāt fī Falsafat al-Akblāq*, (Mesir: Maktabat al-Anjalū al-Mishriyyah, 1961), 111-112.
8. Hereditas adalah totalitas sifat-sifat karakteristik yang di bawah atau dipindahkan dari orang tua ke anak keturunannya. Perpindahan genetik ini merupakan fungsi dari kromosom dan gen, yang diduga menjadi unit elementer dari sifat keturunan atau kebakaan. Chaplin, *Kamus*, 86, 205, 225; Sumadi Suryabrata, *Psikologi Pendidikan*, (Jakarta: Rajawali, 1989), 185.
9. ‘Uwaydhah, *A’lām*, 5; ‘Abd Allāh ibn Ibrāhīm al-Anshārī, *Hijrah*, viii-ix; Ahmad al-Syantani, dkk., *Dā’irat al-Ma’ārif al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), 268-269; ‘Abd Allāh Mushthāf al-Marāghī, *al-Fath al-Mubīn fī Thabaqāt al-Ushūliyyīn*, (Beirut: Muhammad Amin Damj wa Syuraka’, 1974), 161-162.
10. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I’lām al-Muwāqqi’īn ‘an Rabb al-’Alāmīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), iv.
11. Muḥammad Ḥamid al-Faqī dalam muqaddimah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighatsāt al-Lahfān min Mashāyid al-Syaythān*, (Damaskus: Dār al-Shadr, tt), ix-xii.
12. Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), jilid II, 164; Abū Zayd, *op.cit.*, 124-196.
13. Abū Zayd, *Ibn Qayyim*, 56-73.
14. ‘Uwaydhah, *A’lām*, 5.
15. Suryabrata, *Kepribadian*, 4.
16. Lihat, Subandi, “Psikologi Islami dan Sufisme” dalam, Fuat Nashori, *Membangun Paradigma Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Sippres, 1994), 105.
17. Calvin S. Hall dan Gardner Lindzey, “Theories of Personality”, 222; I. Shah, *The Sufis*, (Garden City: Doubleday Anchor, 1971).
18. Inayat Khan, *Spiritual Dimensions of Psychology*, terj. Andi Haryadi, *Dimensi Spiritual Psikologi* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2000), 14.
19. Āmir al-Najar, *al-‘Ilm al-Nafs al-Shūfiyyah*, terj. Hasan Abrori, *Ilmu jiwa dalam Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), 295.
20. Javad Nurbakhsy, *Psychology of Shufi*, (Teheran Khanigih Nikamtullah Publication, 1992).

21. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-'Ibād*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1995), jilid IV; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Thibb al-Nabawī*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1982).
22. Hadis riwayat al-Bukhārī dari 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd, yang mana Nabi Saw berjalan di kebun bersama Asīb, kemudian beliau menjumpai orang-orang Yahudi yang berdebat tentang ruh. Mereka kemudian bertanya kepada beliau dan dijawab melalui firman tersebut. Riwayat lain menyebutkan bahwa mereka bertanya kepada Nabi Saw dengan tujuan menguji sejauh mana tingkat pengetahuan beliau terhadap hal-hal yang misterius, karena masalah ruh banyak diperbincangkan oleh kaum Yahudi waktu itu. Lihat *Tafsīr Ibn Katsīr*. CD *Barnāmij al-Qur'ān al-Karīm*. Entri *al-rūh*.
23. Syams al-Dīn ibn 'Abd Allāh Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Rūḥ fī al-Kalām 'alā Arwāḥ al-Amwāt wa al-Ahyā' bi al-Dalā'il min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Ātsār wa Aqwāl al-Ulamā'*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 150.
24. Bakr ibn 'Abd Allāh Abū Zayd, *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Ḥayātuhu wa Ātsāruhu*, (Riyadh: Dār al-Hilal, 1980), 158-162.
25. Ibn Qayyim, *al-Rūḥ*, 212.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid*, 213.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. *Ibid.*
33. 'Āmir al-Najar, *al-'Ilm al-nafs al-Shufiyyah*, 59.
34. Ibn Qayyim, *al-Rūḥ*, 213.
35. *Ibid*, 214.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*
38. *Ibid*, 215.
39. *Ibid*, 152-253; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Tafsīr al-Qayyim li al-Imām Ibn al-Qayyim*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1988), 389.
40. Hadis *Marfū'* riwayat al-Bukhārī (hadis nomor 122), Muslim (hadis nomor 5002), al-Turmudzī (hadis nomor 3066) dan Aḥmad (hadis nomor 3505) dari 'Abd Allāh. (Lihat CD *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Syarif*, entri *rūḥ*).
41. Ibn Qayyim, *al-Rūḥ*, 175.
42. *Ibid*, 175.
43. *Ibid*, 176.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. *Ibid*, 176-177.
48. *Ibid*, 177-178.
49. *Ibid*, 191.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. *Ibid*, 191-192.
53. *Ibid*, 192.
54. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Fawā'id*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 165.

55. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Rawdhat al-Muhibbîn wa Nuz-hat al-Musyâtâqîn*, terj. Kathur Suhardi, *Taman Orang-orang Jatuh Cinta dan Memendam Rindu* (Jakarta: Darul Falah, 1424 H), 217-220; Shalâh Syâdî, *Ta'ammulât fî Kitâb Madârij al-Sâlikîn li Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, (Kairo: al-Wafâ, tt.), 9.
56. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zâd...*, jilid II, 463; Shalâh Syâdî, *Ta'ammulât*, 62.
57. Berdasarkan ayat ini, para mufasir —sebagaimana yang diulas oleh al-Ghazâlî dan Wahbah al-Zuhaylî berbeda pendapat. Sebagian ada yang berpendapat bahwa *qalbu*-lah yang berakal, sedang sebagian yang lain menyebutnya “otak” (*al-dimâgh*) yang berakal. Uraian lebih lengkap baca Imâm al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Jayl, tt.), juz V, 290; Wahbah al-Zuhaylî, *Tafsîr al-Munîr: fî al-'Aqâ'id wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, 1991), juz IX, 131-233. Sebagai bandingan lihat Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Syawkānî, *Fatḥ al-Qadîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), jilid III, 658.
58. Ibn Qayyim, *al-Rûḥ*, 216.
59. *Ibid.* 223-223.

Daftar Pustaka

- al-Anshârî, 'Abd Allâh ibn Ibrâhîm. *pengantar Muḥaqqiq*, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Thariq al-Hijratayn wa Bâb al-Sa'adatayn*, terj. Fadhli Bahri, *Hijrah Paripurna Menuju Allah dan Rasulnya*, Jakarta: Pustaka Azzam, 1999.
- Chaplin, J.P. *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartino Kartono, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- al-Faqqî, Muḥammad Ḥamîd dalam “*muqaddimah*”, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Ighatsât al-Lahfân min Mashâyid al-Syaythân*, Damaskus: Dâr al-Shadr, tt.
- al-Ghazâlî, Imâm. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Jayl, tt.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, Yogyakarta: Rake Sarasin, t.t.
- Hall, Calvin S. dan Lindzey, Gardner. *Theories of Personality*, terj. Yustinus, *Teori-teori Holistik (Organismik-Fenomenologis)*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- al-Jawziyyah, Syams al-Dîn ibn 'Abd Allâh Ibn Qayyim. *al-Rûḥ fî al-Kalâm 'alâ Arwâḥ al-Amwât wa al-Aḥyâ' bi al-Dalâ'il min al-Kitâb wa al-Sunnah wa al-Âtsâr wa Aqwâl al-Ulamâ'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *I'lâm al-Muwâqqi'în 'an Rabb al-'Alamîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *Zâd al-Ma'âd fî Hady Khayr al-'Ibâd*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1995.

- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *al-Thibb al-Nabawī*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1982.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *al-Tafsīr al-Qayyim li al-Imām Ibn al-Qayyim*, Kairo: Dār al-Fikr, 1988.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *al-Fawiā'id*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *Rawdhat al-Muḥibbīn wa Nuz-hat al-Musytaqīn*, terj. Kathur Suhardi, *Taman Orang-orang Jatuh Cinta dan Memendam Rindu*, Jakarta: Darul Falah, 1424 H.
- Khan, Inayat. *Spiritual Dimensions of Psychology*, terj. Andi Haryadi, *Dimensi Spiritual Psikologi*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2000.
- al-Marāghī, 'Abd Allāh Mushthāfā. *al-Fath al-Mubīn fī Thabaqāt al-Ushūliyyīn*, Beirut: Muhammad Amin Damj wa Syuraka', 1974.
- al-Najar, Āmir. *al-Ilm al-Nafs al-Shūfiyyah*, terj. Hasan Abrori, *Ilmu jiwa dalam Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Nurbakhsy, Javad. *Psychology of Shufi*, Teheran Khanigih Nikamtullah Publication, 1992.
- Rajab, Manshūr 'Alī. *Ta'ammulāt fī Falsafat al-Akhlāq*, Mesir: Maktabat al-Anjalū al-Mishriyyah, 1961.
- Subandi, "Psikologi Islami dan Sufisme" dalam, Fuat Nashori, *Membangun Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta: Sippres, 1994.
- Suryabrata, Sumadi. *Psikologi Pendidikan*, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Shah, I. *The Sufis*, Garden City: Doubleday Anchor, 1971.
- Syādī, Shalāh. *Ta'ammulāt fī Kitāb Madārij al-Sālikīn li Ibn Qayyim al-Jawziyyah*, Kairo: al-Wafā, tt.
- al-Syawkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Fath al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- al-Syantanaawī, Ahmad dkk., *Dā'irat al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Fikr, t.t.
- 'Uwaydhah, Kāmil Muḥammad. *A'lām al-Fuqahā' wa al-Muḥadditsīn: al-Imām al-Ḥāfiẓ Syams al-Dīn Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Zayd, Bakr ibn 'Abd Allāh Abū. *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Ḥayātuhu wa Ātsāruhū*, Riyadh: Dār al-Hilal, 1980.
- al-Zuhayli, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr: fī al-'Aqā'id wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ashir, 1991.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004