

## BAB II MANUSIA DAN AKAL SEHAT

### A. Manusia dan Potensi Akal Sehat

Allah swt. menciptakan manusia dengan kemampuan instrumen akal, berbeda dengan makhluk lainnya. Kemampuan memilih perbuatan adalah salah satu peran akal. Sisi lain akal mempunyai kehendak bebas, akan tetapi kebebasannya sudah diberi potensi kemampuan memillihnya sebagaimana ayat *faalhamaha fujuraha wa taqwaha* (Q.S. asy-Syams:8). Sejarah penciptaan manusia sudah ada makhluk lain yaitu malaikat dan setan. Malaikat makhluk yang diciptakan oleh Allah swt. merupakan simbol kebaikan, sedangkan setan adalah makhluk Allah swt. yang diciptakan sebagai simbol kejahatan, yaitu menggoda kehidupan manusia untuk berbuat kejahatan, dengan godaan yang bersifat sugestif, artinya menggoda tapi tidak memaksakan manusia.

Manusia makhluk yang berakal dan berbudi, sebagaimana dari sudut antropologi filsafat, hakekat (esensi) manusia secara etimologi dalam bahasa Inggris disebut *man* (asal kata dari bahasa Anglo Saxon, *man*) pada dasarnya bisa dikaitkan dengan *mens* (Latin), yang berarti "ada yang berpikir". Demikian halnya arti kata *anthropos* (Yunani) berarti "seseorang yang melihat ke atas". Akan tetapi sekarang kata itu dipakai untuk mengartikan "wajah manusia". Akhirnya, *homo* dalam bahasa latin berarti orang yang dilahirkan di atas bumi<sup>1</sup>

Manusia secara biologis mempunyai kemiripan dengan binatang, yang membedakan adalah manusia makhluk yang diberi kemampuan berpikir, sehingga membedakan dirinya dengan binatang.<sup>2</sup> Manusia adalah makhluk yang sempurna diciptakan Allah swt. karena kapasitas berpikir manusia mempunyai kemampuan mengembangkan ilmu pengetahuan sehingga menjadi makhluk yang tertinggi kedudukannya di antara makhluk lainnya.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 564-565

<sup>2</sup> Murtadha Muthahari, *Manusia dan Alam Semesta*, Terj. Ilyas Hasan, (Jakarta: Lentera, 2002), hlm. 1

<sup>3</sup> Amroen Drajat, *Suhrawardi (Kritik Filsafat Paripatetik)*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 1

Manusia makhluk ciptaan Allah swt. memiliki otonom, memiliki kepribadian dengan kesatuan antara jiwa dan raga, serta mempunyai sifat harmoni antara manusia sebagai individu dan manusia sebagai makhluk sosial.

Pemikir Islam seperti Ibnu Sina dikutip oleh Bakry, menyatakan manusia mempunyai unsur terdiri dari jiwa dan jasad. Jasad adalah mempunyai kelengkapan yang ada merupakan alat bagi jiwa untuk melakukan aktifitas atau kerja. Jasad selalu berubah, berganti, tumbuh, bertambah, dan semakin berkurang sesuai dengan berjalannya waktu (usia). Sehingga ia mengalami kerusakan (*fana*) setelah berpisah dengan jiwa. Jadi menurut Ibnu Sina hakikat manusia adalah jiwa, bukan jasad, sehingga perhatian para filosof lebih jauh dalam mengkaji jiwa daripada jasadnya.<sup>4</sup>

Manusia menurut Ibnu Thufayl dalam tulisan Najati,<sup>5</sup> bahwa kesadaran tentang diri akan membawa pada derajat tercapainya kesadaran. Kesadaran wajib sebagai hakikat esensi diri manusia dalam pandangan Ibnu Thufayl:

Yang mampu menangkap daya serap pengetahuan mengenai Wujud yang ada adalah sesuatu yang bersifat immateri. Sedangkan jasad yang berada di luar dirinya bukan sesuatu yang hakekat dirinya. Sehingga hakekat diri manusia adalah hakekat yang membawa manusia mengetahui tentang Wujud Mutlak yang wajib ada.<sup>6</sup>

Muhammad Iqbal dari Pakistan berpendapat bahwa esensi manusia terletak pada pusat kesadaran yang bernama *ego* atau *khudi*. Kenyataan ini membuat manusia dipandang sebagai makhluk kerohanian. Sebagai makhluk rohani, *khudi* merupakan kesadaran dan perasaan bawaan yang membimbing manusia menuju martabat yang Agung. Iqbal berpijak argumen dari al-Qur`an surat ar-Ra`du ayat 11; “Sesungguhnya Allah tidak akan

---

<sup>4</sup> Hasbullah Bakry, *Disekitar Filsafat Skolastik Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1984), hlm. 50

<sup>5</sup> Muhammad Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* terj. Gazi Saloom, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 266

<sup>6</sup> Abu Bakar Ibn Thufayl, *Hay Bin Yaqzan* dalam Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, (Yogyakarta : LPPI, 2000), hlm. 264

mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan mereka sendiri.” Esensi *khudi* mengacu pada pengertian yang dikemukakan al-Qur`an tentang kedudukan manusia di alam semesta dan di tengah makhluk lain, yaitu sebagai pemegang mandat (*khalifah*) Tuhan dan juga sebagai hamba-Nya.<sup>7</sup> Manusia diberi kemampuan potensi akal untuk dikembangkan dalam mengelola dan memanfaatkan alam dengan baik. Sehingga alam ini tidak begitu saja diterima oleh manusia, akan tetapi perlunya diolah supaya mendapatkan kemanfaatan yang sesuai dengan kebutuhannya.

Manusia sebagai makhluk Tuhan mempunyai kebebasan (*dependensi*) dan mempunyai otonomi (*independensi*), yang keduanya mempunyai kontradiksi dalam dinamika kehidupan manusia. Sehingga kreatifitas akal manusia dituntut untuk mewujudkan keberlangsungan kehidupannya dalam mengelola alam sekitarnya.

Potensi akal manusia merupakan cahaya yang bisa memberi penerangan jalan untuk menuju tujuan dan keberlangsungan kehidupan, sedangkan intuisi merupakan pengantar menuju kedalaman makna kehidupan yang tidak diraih oleh akal. Islam mengajarkan antara akal dan intuisi menjadi sesuatu yang padu. Karena ada sesuatu yang mudah dipahami oleh akal, tetapi ada juga yang tidak mudah dipahami oleh akal, tetapi tidak bertentangan dengan akal (*irrasional*), dengan bahasa lain ada yang bersifat *suprarasional* yang bisa diterima sepenuhnya oleh hati.

## 1. Terminologi Manusia

Al-Qur`an membahas manusia ada beberapa kata yang masing-masing mempunyai makna tersendiri, ada istilah *an-nās* sebanyak 240 kali, sedangkan kata *al-insān* sebanyak 64 kali, kemudian kata *al-insu* sebanyak 16 kali, memakai kata *al-basyar* sebanyak 37 kali, dengan menggunakan kata *banī adām* sebanyak 7 kali serta menggunakan istilah *khalifah/ khalaiif* sebanyak 6 kali. Dari beberapa kata yang berbeda di dalam al-Qur`an, bisa

---

<sup>7</sup> Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam: Dilengkapi dengan Puisi-Puisi Asrar-I-Khudi*, terj. Ali Audah, Taufik Ismail dan Goenawan Muhammad, (Jakarta: Tinta Mas, Reprint: Jalasutra, 2002), hlm.137-138

diklasifikasikan menjadi : a) Kejadian dan tugas manusia di muka bumi ini, b) Manusia sebagai makhluk yang berpikir dan makhluk yang perasa, c) Manusia sebagai makhluk yang mempunyai agama/keyakinan.<sup>8</sup>

Kejadian manusia dalam al-Qur'an diciptakan dengan beberapa istilah dimunculkan, disebutkan manusia diciptakan dari *al-'alaq* (Q.S. al-'Alaq: 2), ada juga manusia diciptakan dari "saripati tanah" sebagaimana dalam (Q.S. al-Mu'minun:12), di ayat yang lain juga disebutkan bahwa manusia diciptakan dari "air mani" yang bercampur (Q.S. al-Insān:2), di ayat lain manusia diciptakan dari "setetes air mani" yang bercampur (Q.S. al-Qiyāmah:37), ayat yang lain manusia diciptakan dari "tanah yang kering" (Q.S. ar-Rahmān:14), kemudian manusia di ayat lain diciptakan dari tanah yang kering yang berasal dari "lumpur hitam" yang diberi bentuk (Q.S. al-Hijr:26).

Manusia sebagai suatu sistem terdiri dari beberapa komponen memiliki fungsi-fungsi tertentu antara satu dengan lainnya saling mempengaruhi dalam satu integritas yang kuat. Di sini manusia dipandang terdiri atas dua unsur kemanusiaan yaitu komponen psikologis dan fisiologis atau komponen rohani dan jasmani.

Secara terminologis, ungkapan al-Qur'an untuk menunjukkan konsep manusia terdiri atas tiga kategori, yaitu: pertama; *al-insān, al-ins, unās, an-nās, anasī* dan *insī*; kedua; *al-basyar*; dan; ketiga; *banī Adam* "anak adam" dan *zurriyyat Adam* "keturunan Adam".<sup>9</sup> Menurut M. Dawam Raharjo istilah manusia yang diungkapkan dalam al-Qur'an seperti *basyar, insān, unās, insī, 'imru, rajul* atau yang mengandung pengertian perempuan seperti *imra'ah, nisā'* atau *niswah* atau dalam ciri personalitas, seperti *al-atqa, al-abrār,* atau *ûlû al-albâb,* juga sebagai bagian kelompok sosial seperti *al-asyqa, 'zul-qurba, aḍ-ḍu'afa'* atau *al-musta'af* yang semuanya mengandung petunjuk sebagai manusia dalam

---

<sup>8</sup> Muh. Anis, "Manusia Dalam Perspektif al-Qur'an (Kajian Kependidikan)", *Jurnal Kependidikan Islam*, Vol. 3. No. 2, Juli-Desember 2008, hlm. 69

<sup>9</sup> Muin Salim, *Konsepsi Politik dalam al-Qur'an*, (Jakarta: LSIK & Rajawali Press, 1994), hlm. 81

hakekatnya dan manusia dalam bentuk kongkrit.<sup>10</sup> Meskipun demikian untuk memahami secara mendasar dan pada umumnya ada tiga kata yang sering digunakan al-Qur'an untuk merujuk kepada arti manusia, yaitu *insān* atau *ins* atau *an-nās* atau *unās*, dan kata *basyar* serta kata *banī Adam* atau *zurrīyat Adam*.<sup>11</sup>

Meskipun ketiga kata tersebut menunjukkan pada makna manusia, namun secara khusus memiliki penekanan pengertian yang berbeda. Perbedaan tersebut dapat dilihat pada uraian berikut : *Pertama, al-insān, al-ins, unas, an-nās, anasī dan insī*. Kata *al-insān* dijumpai dalam al-Quran sebanyak 65 kali. Penekanan kata *insān* ini adalah lebih mengacu pada peningkatan manusia ke derajat yang dapat memberinya potensi dan kemampuan untuk memangku jabatan khalifah dan memikul tanggung jawab dan amanat manusia di muka bumi, karena sebagai khalifah manusia dibekali dengan berbagai potensi seperti ilmu, persepsi, akal, dan nurani. Dengan potensi-potensi ini manusia siap dan mampu menghadapi segala permasalahan sekaligus mengantisipasinya. Di samping itu, manusia juga dapat mengaktualisasikan dirinya sebagai makhluk yang mulia dan memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari makhluk lain dengan berbekal potensi-potensi tadi. Kata *an-nās* merupakan bentuk jamak dari kata *insān* yang tentu saja memiliki makna yang sama. al-Quran menyebutkan kata *an-nās* sebanyak 240 kali. Penyebutan manusia dengan *an-nās* lebih menonjolkan bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan dan bersama-sama manusia lainnya. Al-Quran menginformasikan bahwa penciptaan manusia menjadi berbagai suku dan bangsa bertujuan untuk bergaul dan berhubungan antar sesamanya (*ta'aruf*) (Q.S. al-Ḥujurāt: 13), saling membantu dalam melaksanakan kebajikan (Q.S. al-Maidah: 2), saling menasihati agar selalu dalam kebenaran dan kesabaran (Q.S. al-'Aṣr: 3), dan menanamkan kesadaran bahwa kebahagiaan manusia hanya mungkin terwujud bila mereka mampu membina hubungan antar sesamanya (Q.S. Ali 'Imrān : 112).

---

<sup>10</sup> Dawam Raharjo, *Pandangan al-Qur'an Tentang Manusia Dalam Pendidikan Dan Perspektif al-Qur'an*, (Yogyakarta : LPPI, 1999), hlm. 18

<sup>11</sup> Rif'at Syauqi Nawawi, *Konsep Manusia Menurut al-Qur'an dalam Metodologi Psikologi Islami*, Ed. Rendra, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 5

Penamaan manusia *ketiga*, dengan kata *al-basyar* dinyatakan dalam al-Qur'an sebanyak 36 kali dan tersebar dalam 26 surat.<sup>12</sup> Secara etimologi *al-basyar* berarti kulit kepala, wajah, atau tubuh yang menjadi tempat tumbuhnya rambut. Penamaan ini menunjukkan makna bahwa secara biologis yang mendominasi manusia adalah pada kulitnya, dibanding rambut atau bulunya.<sup>13</sup> Pada aspek ini terlihat perbedaan umum biologis manusia dengan hewan yang lebih didominasi bulu atau rambut. *Al-basyar*, juga dapat diartikan *mulasamah*, yaitu persentuhan kulit antara laki-laki dengan perempuan.<sup>14</sup> Makna etimologi dapat dipahami adalah bahwa manusia merupakan makhluk yang memiliki segala sifat kemanusiaan dan keterbatasan, seperti makan, minum, seks, keamanan, kebahagiaan, dan lain sebagainya. Penunjukan kata *al-basyar* ditujukan Allah Swt. kepada seluruh manusia tanpa terkecuali, termasuk eksistensi Nabi dan Rasul Saw.<sup>15</sup>

*Ketiga* kata *banī Adam* atau *ẓurriyat Adam* maksudnya adalah anak cucu atau keturunan Adam. Kedua istilah itu digunakan untuk menyebut manusia karena dikaitkan dengan kata Adam, yakni sebagai bapak manusia atau manusia pertama yang diciptakan Allah Swt. dan mendapatkan penghormatan dari makhluk lainnya selain Iblis (Q.S. al-Baqarah : 34). Secara umum kedua istilah ini menunjukkan arti keturunan yang berasal dari Adam, atau dengan kata lain bahwa secara historis asal usul manusia adalah satu, yakni dari nabi Adam. Dengan demikian, kata *banī Adam* dan *ẓurriyat Adam* digunakan untuk menyebut manusia dalam konteks historis. Secara historis semua manusia di dunia ini sama, yakni keturunan Adam yang lahir melalui proses secara biologis (Q.S. al-Sajdah: 8). Kata *banī Adam* disebutkan al Quran sebanyak 7 kali, di antaranya dalam surat al-A'raf: 26, 27, 31, dan 35. Dalam QS. al-A'raf: 31.

---

<sup>12</sup> Muhammad Fu'ad 'Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaẓ al-Qur'an al-Karim*, (Qahirah : Dar al-Hadits, 1988), hlm. 153-154

<sup>13</sup> Al- Raqhib al- Ishfahaniy, *al-Mufradat fi Gharb al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, tt.), hlm. 46-49

<sup>14</sup> Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Juz VII, (Mesir: Dar al-Mishriyyah, 1992), hlm. 306-315

<sup>15</sup> Lihat Q.S. Hud (11): 2, Q.S. Yusuf (12): 96, Q.S. al-Kahfi (18): 110, Q.S. al-Furqan (25): 48, Q.S. Saba' (34): 28, Q.S. al-Ahqaf (46): 12, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: PT. Syamil Cipta Media, 2005)

Sedang kata *zurrayat Adam* hanya disebut sekali, yakni dalam Q.S.Maryam: 58.

## 2. Dimensi-dimensi Manusia

Dimensi manusia mempunyai dua yaitu jasmani dan rohani, *pertama*, dimensi jasmani yang terlihat manusia untuk aktifitas dalam bentuk jasad atau raga, *kedua*, dimensi rohani adalah dimensi manusia yang tidak nampak akan tetapi sangat berpengaruh penting dalam kehidupan manusia.

### a) Dimensi Jasmani

Manusia secara jasmani mempunyai ciri secara khusus dibanding dengan binatang, sebagaimana seorang filosof beraliran materialis berkebangsaan Perancis Julian Offrey de Lammetrie yang dikutip oleh Syahminan Zaini mengatakan bahwa tidak terdapat perbedaan antara manusia dengan binatang dan karena itu manusia adalah suatu mesin<sup>16</sup> yaitu:

*Homo sapiens*, menurut Lonnaeus yaitu binatang yang mempunyai budi (akal) dan ahli agama Kristen menyebut manusia sebagai *animal rational*, yaitu binatang yang berfikir. *Homo laquen*, menurut Revesz dalam *Das Problem Des Ursprungs end Sprache*, manusia ialah binatang yang pandai menciptakan bahasa dan menjelmakan pikiran serta perasaan dalam kata-kata tersusun. *Homo faber*, menurut Bergson dalam *Evolution Creatrice*, yaitu binatang yang pandai membuat alat perkakas. *Zoon politicon*, menurut Aristoteles yaitu binatang yang pandai bekerja sama, bergaul dengan orang lain dan mengorganisasi diri untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. *Homo religious*, yaitu binatang yang dasarnya beragama. *Homo economicus*, yaitu binatang yang takluk pada undang-undang ekonomi dan dia bersifat ekonomikus.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Syahminan Zaini dan Ananto Kusuma Seta, *Wawasan al-Qur'an tentang Pembangunan Manusia Seutuhnya*, (Cet.II), (Jakarta: Kalam Mulia, 1996), hlm. 5

<sup>17</sup> Syahid Muamar Pulungan, *Manusia dalam al-Qur'an*, Cet.I, (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), hlm.15-17

Sudut pandang Islam, jika merujuk sumber asal Islam yaitu al-Qur'an, menjelaskan istilah jasmani, akan didapati kata *khalaaqa* yang akar katanya berasal dari *fi'il māḍi dan muḍari'*, *khalaaqa-yakhluqu*. Kata *khalaaqa* adalah bentuk masdar yang artinya buatan atau ciptaan.<sup>18</sup> Dalam al-Maurid, kata *khalaaqa* berarti *ihdas-bara'a* yang berarti *creation, creating, making* dan *origination*,<sup>19</sup> ketika diambil kata *creation*, maka kata *khalaaqa* berarti ciptaan. Ciptaan tersebut adalah *beings*, yang meliputi *people, mankind* dan *human beings*<sup>20</sup> yaitu orang, manusia, kondisi manusia. Dalam al-Qur'an surat az-Zumar: 6,<sup>21</sup> lafadz *khalaaqa khalaaqan* dan *khalqin* diartikan kejadian, yaitu tahap kejadian manusia ketika masih dalam perut. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Syaikhani dari Abu Hurairoh, lafadz *khalaaqa* terkumpul dengan *al-khalaaqa* dan as-surah yang mana lafazh *as-surah* itu sendiri berarti bentuk.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah Penafsir al-Qur'an, tt.), hlm. 120

<sup>19</sup> Rahi Balbaki, *Qamus 'Arabiyy*, (Beirut, Libanon: Dar al-Ilm Lilmaalayin, 1997), hlm. 521

<sup>20</sup> Rahi Balbaki, *Qamus 'Arabiyy...*, hlm. 231

<sup>21</sup> Allah Swt berfirman :”.. *Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan...*” (Q.S. az-Zumar, 39: 6). Tiga kegelapan itu adalah kegelapan dalam perut, kegelapan dalam rahim dan kegelapan dalam selaput yang menutupi anak dalam rahim. Lihat Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 746

<sup>22</sup> Ahmad Warsun al-Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia "al-Munawwir"* (Jakarta: Pustaka Progresif, t.t), hlm. 858. Rasulullah saw. bersabda :

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ أَكْتَبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيئَهُ أَوْ سَعِيدَهُ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ

“Telah bercerita kepada kami *Al Hasan bin ar-Rabi'* telah bercerita kepada kami *Abu Al Ahwash* dari *Al A'masy* dari *Zaid bin Wahb* berkata '*Abdullah* telah bercerita kepada kami Rasulullah saw. dia adalah orang yang jujur lagi dibenarkan, bersabda: Sesungguhnya setiap orang dari kalian dikumpulkan dalam penciptaannya ketika berada di dalam perut ibunya selama empat puluh hari, kemudian menjadi '*alaaqah (zigot)* selama itu pula kemudian menjadi mudlghah (segumpal daging), selama itu pula kemudian Allah swt. mengirim malaikat yang



Al-Qur'an surat al-A'raf:148,<sup>23</sup> juga menyebut lafadh *al-jasad* suatu lafadh yang masih terkait dengan jasmani. Al-Qur'an surat al-Anbiya:8,<sup>24</sup> menyebutkan lafad *jasadan* yang berarti tubuh. disebut dalam tafsir al-Jalalain, yaitu tubuhnya para rasul, tubuh mereka juga membutuhkan makanan.<sup>25</sup> Para rasul adalah manusia, maka dapat juga dikatakan bahwa ayat ini menunjuk pada tubuh manusia secara umum. Ayat yang senada, dalam arti memberi pengertian tubuh manusia, disebut dalam QS. Şad: 34.

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٢٤﴾

Artinya:

“Dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat”<sup>26</sup>

Rasulullah saw. menyebutkan dalam salah satu hadisnya, terkait dengan lafadh *al-jasad* yang diriwayatkan oleh Ahmad,<sup>27</sup> bahwa dalam hadis ini lafadh *al-jasad* berarti jasad manusia. Al-

diperintahkan empat ketetapan dan dikatakan kepadanya, tulislah amalnya, rezekinya, ajalnya dan sengsara dan bahagiannya lalu ditiupkan ruh kepadanya. Dan sungguh seseorang dari kalian akan ada yang beramal hingga dirinya berada dekat dengan surga kecuali sejengkal saja lalu dia didahului oleh catatan (ketetapan takdir) hingga dia beramal dengan amalan penghuni neraka dan ada juga seseorang yang beramal hingga dirinya berada dekat dengan neraka kecuali sejengkal saja lalu dia didahului oleh catatan (ketetapan takdir) hingga dia beramal dengan amalan penghuni surga.” (Shahih Bukhari no. 2969)

<sup>23</sup> Dan kaum Musa, setelah bepergian Musa ke gunung Tsur membuat dari perhiasan-perhiasan (emas), mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara (Q.S. Al-A'raf : 7:148), Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 246

<sup>24</sup> Dan tidaklah kami jadikan mereka tubuh-tubuh yang tiada memakan makanan, dan tidak (pula mereka itu orang-orang yang kekal. (Q.S. al-Anbiya (21): 8), Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 496

<sup>25</sup> Imamain al-Jalalain, *Tafsir al-Qur'anul Kariem*, (t.k.: Syirkah al-Nur Asia, t.t), hlm. 226

<sup>26</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm.733

<sup>27</sup> Perumpaan orang mukmin dalam saling mengasihi, mencintai dan menyangi diantara mereka adalah seperti tubuh yang satu, apabila retak anggota badan, maka anggota badan lainnya ikut merasakannya.(HR. Ahmad). (Maktabah Syamilah, Soft File CD)

Qur'an surah al-Baqarah:247,<sup>28</sup> menyebut lafadh *al-Jism*, yang berarti jasmani manusia, juga menunjuk pada arti jasmani manusia, lafadh *al-Jism* yang jamaknya *al-ajsam* masih mempunyai arti yang sama yakni jasmani, seperti tersebut dalam surat al-Munafiqun: 4.

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّكُمْ  
 خُشْبٌ مُّسْنَدَةٌ تَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرَهُمْ  
 قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْى يُؤْفَكُونَ

Artinya:

“Dan apabila kamu melihat mereka, tubuh-tubuh mereka menjadikan kamu kagum. dan jika mereka berkata kamu mendengarkan Perkataan mereka. mereka adalah seakan-akan “kayu yang tersandar”. mereka mengira bahwa tiap-tiap teriakan yang keras ditujukan kepada mereka. mereka Itulah musuh (yang sebenarnya) Maka waspadalah terhadap mereka; semoga Allah membinasakan mereka. Bagaimanakah mereka sampai dipalingkan (dari kebenaran)?”<sup>29</sup>

“Kayu yang tersandar,” maksudnya untuk menyatakan sifat mereka yang buruk meskipun tubuh mereka bagus-bagus dan mereka pandai berbicara, akan tetapi sebenarnya otak mereka adalah kosong tak dapat memahami kebenaran. Pengertian jasmani sebagai telah dijelaskan Islam, tetap berintegrasi dengan ruh, kesatuan jasmani dan rohani manusia itulah yang disebut manusia hidup di dunia. Menurut Abdul Halim Mahmud, jasmani adalah tempatnya ruh dan akal, dan tidak sekali-kali ruh dan akal itu sehat kecuali jasmaninya sehat. Tetap dan kuatnya jasmani merupakan nikmat Allah yang besar, dengan kekuatan jasmani itulah manusia dapat melaksanakan ibadah kepada Allah,

<sup>28</sup> ...sesungguhnya Allah, telah memilih menjadi rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa... (Q.S. al-Baqarah, 2: 247). Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 76

<sup>29</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 940

melaksanakan ibadah dalam hidupnya dan melaksanakan kewajiban Islam, yang mana terpeliharanya jasmani menjadi prasarat.<sup>30</sup> Fadil al-Jamali mengungkapkan: "Manusia menurut Islam terdiri dari jasmani dan rohani yang keduanya saling berhubungan dan saling mempengaruhi".<sup>31</sup> Hasan Langgulung menginformasikan: "Manusia menurut al-Qur'an juga tidak hanya *basyar*, yang hanya menunjukkan bentuk material yang memakan nasi dan berjalan di jalan-jalan,<sup>32</sup> tetapi manusia adalah *insan*, yang dengan jiwa kemanusiaannya ia dapat menduduki khalifah di muka bumi, memikul tanggung jawab *taklif* dan *amanah*, sebab dialah yang khusus menerima ilmu, *bayan*, *'aql* dan pembeda antara baik dan buruk.<sup>33</sup> Al-Qurtubi menyebutkan: "Bahwa Allah swt. telah menciptakan Adam a.s. dan anak cucunya dalam keadaan tegak dan indah". Abu Bakar Ibnu Thahir berkata: "Manusia dihiasi dengan akal, mampu mengerjakan perintah, dapat dididik, memiliki bentuk tubuh yang bagus dan mendapatkan makanan dengan tangannya".<sup>34</sup>

Esensi manusia dalam Islam banyak membahas rohani, bukan berarti harus menomerduakan jasmani, jadi Islam memandang bahwa manusia seutuhnya adalah kesatuan antara jasmani dan rohani. Iqbal, seperti dikutip Syekh Muhammad Asyraf, mengatakan; "manusia perlunya memperhitungkan kondisi fisik yang merupakan prasarat bagi kegiatan yang

---

<sup>30</sup> Ali Abdul Halim Mahmud, *Silsilah al-Tarbiyah fi al-Qur'an, fi al-Qur'an fi Surah al-Maidah, jilid satu*, (t.k: Daar al-Tauzi wa Nasyri al-Islamy, 1994M/1414H), hlm. 59-60

<sup>31</sup> M. Fadil al-Jamali, *Konsep Pendidikan al-Qur'an, Sebuah Kajian Filosofis (Al-Falsafah al-Tarbiyah)*, pent: Judi al-Falasan, (Solo: Ramadani, 1993), hlm. 14

<sup>32</sup> Hasan Langgulung, *Asas-asas Pendidikan Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988), hlm. 289.

<sup>33</sup> Hasan Langgulung, *Asas-asas Pendidikan Islam...*, hlm. 290

<sup>34</sup> Sifat yang dikemukakan oleh tokoh itu menyiratkan bahwa manusia bukan sekedar makhluk biologis, melainkan lebih tampil sebagai makhluk berbudaya. Bentuk tangannya yang menggenggam, menyadarkan manusia sadar dengan alat dan mampu menggunakan alat. Dengan akalnya ia mampu berfikir, dengan lisannya yang kaya dan fasih, ia mampu berbicara, dengan kemampuannya berkeherndak, ia dapat menyadari masa depan, ini semuanya memungkinkan manusia untuk dididik. Dan ini semualah yang membedakan manusia dan hewan. Lihat Abdul Fatah Jalal, *Asas-asas Pendidikan*, (Bandung : CV Dipenogoro, 1988), hlm. 46

dilakukannya dengan penuh kesadaran. Ditandaskan Iqbal, bahwa Islam tidaklah takut mengadakan kontak dengan materi. Dengan menunjuk kepada pertautan yang bermanfaat antara realita dan idealita. Selanjutnya Iqbal mengemukakan bahwa Islam menerima dunia materi. Sehubungan dengan ini Iqbal menganjurkan dengan sangat agar memanfaatkan berbagai sumber material guna pencapaian berbagai tujuan spritual yang paling tinggi”.<sup>35</sup> Ini menurut peneliti terkait tentang ayat al-Qur’an dan keterangan hadis yang membicarakan jasmani manusia, serta para ahli dalam Islam yang memberikan penjelasan (*syarah*), menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan jasmani. Sebab perkembangan akal dan rohani tidak akan optimal tanpa didukung dengan jasmani yang sehat dan kuat.

Ibrahim Asmat Muthawi dalam *Uşul at-Tarbiyah* mengomentari pemahaman tersebut: “bahwa pada diri manusia itu terdapat akal, akal itulah yang menguasai jasad dan sebagai organ urat syaraf, dialah yang menjadi penyebab cerdasnya seseorang, kemudian sebagai media penahannya adalah jasad, dimana jasad menjadi wajah sebagai wajah yang sangat berguna bagi akal. Latihan yang bersifat badaniah (*ar-riyadah al-badaniyyah*), suatu usaha yang sangat bermanfaat dalam pemahaman ini, karena latihan badan tersebut merupakan gerakan jasmani yang teliti dan sesungguhnya kondisi tenangnya badan (*zahir*) menunjukkan tenangnya jiwa (*batin*)”<sup>36</sup>

Ahmad Tafsir, seorang doktor Filsafat Pendidikan mengatakan: “Bahwa jasmani yang berkembang dengan baik haruslah kuat (*power*), artinya orang itu haruslah kuat secara fisik. Cirinya yang mudah dilihat adalah adanya otot yang berkembang dengan sempurna. Hasil yang diperoleh ialah kemampuan beradaptasi yang tinggi, kemampuan pulih (*power*) yang cepat dan

---

<sup>35</sup> Evolusi kehidupan menunjukkan, bahwa walaupun pada mulanya kehidupan rohani banyak ditentukan oleh fisik, namun dalam perkembangan selanjutnya, kehidupan rohanilah yang justru cenderung mengatasi kehidupan fisik. Pada akhirnya ia bahkan sampai kepada tahapan kemampuan untuk membebaskan diri sepenuhnya kepadanya. Lihat, Syekh Muhammad Asyraf, *Percikan Filsafat Iqbal mengenai Pendidikan (Iqbal Education Philoshopy)*, terj. MD. Sulaiman, (Bandung: CV Diponegoro, 1981), hlm. 65

<sup>36</sup> Ibrahim ‘Asmat Muthawi’, *Uşul at-Tarbiyah*, (Jidah: Dar al-Syariq, 1982 M/1402 H), hlm. 33-34

kemampuan menahan letih. Tanda yang lain ialah aktif dan berpenampilan segar”.<sup>37</sup>

Dalam sisi yang sama, Ahmad Tafsir berpendapat: ”Kesehatan dan kekuatan juga berkaitan dengan kemampuan menguasai filsafat dan sains serta pengelolaan alam. Oleh karena itu, semakin wajarlah kiranya bila Islam memandang jasmani yang sehat dan kuat sebagai salah satu ciri Muslim yang sempurna. Pada jasmani yang demikian itu terdapatlah indera yang sehat dan bekerja dengan baik.

John W. Kimbal dalam *Biology* menyebut: “tubuh manusia juga sama dengan hewan, yaitu terdiri dari tulang, daging dan otot. Otot hanya mengerahkan tenaga ketika berkontraksi dan ketika rileks (santai). Peningkatan kekuatan dan ukuran otot diakibatkan meningkatnya ketebalan serabut dan bertambahnya jumlah jaringan lain, seperti pembuluh darah dan jaringan penyambung dalam ototnya.”<sup>38</sup>

Sadoso Sumardjuno dalam *Petunjuk Praktis Kesehatan Olahraga* menjelaskan: “jasmani manusia harus banyak gerak, tubuh yang tidak gerak akan menimbulkan berbagai macam penyakit, seperti jantung *koroner* dan *kardiovaskuler* yang menyebabkan kematian, *obesitas* (gemuk yang berlebihan), penyakit *hipokinetik* (penyakit yang diebabkan kurang gerak). Meskipun latihan olah raga bukan *panasea* (obat yang dapat menyembuhkan segala macam penyakit), olahraga dapat memperbaiki keadaan fisik dan psikologis. Selain itu dengan pengaturan gizi dan istirahat yang cukup, kualitas hidup menjadi lebih baik.”<sup>39</sup>

Aktifitas olahraga meskipun obyek pokoknya fisik manusia, tetapi unsur jiwa, batin dan psikologis yang lain terkandung di dalamnya. Dalam olahraga ada rasa senang, riang, gembira dan rekreasi, juga sosial. Bersatunya dua aspek jasmani dan rohani dalam olah raga inilah, dapat mencegah timbulnya penyakit. Ilmu kesehatan memberikan pedoman pada kita, menjaga tindakan

<sup>37</sup> Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 42

<sup>38</sup> John W. Kimbal, *Biologi Jilid II, terj.* Siti Soetarni Tjitrosomo dan Nawangsari Sugiri, (Jakarta: Erlangga, 1994), hlm. 697

<sup>39</sup> Sadoso Sumardjuno, *Petunjuk Praktis Kesehatan Olahraga*, (Jakarta: PT Pustaka Karya Grafika Utama, 1987), hlm. 9-10

preventif lebih baik dari pada mengobati, tetapi jika badan sudah terkena sakit, maka kewajiban kita juga untuk mengobati dan memeriksakan kepada dokter.

Penjelasan manusia unsur jasmani dari berbagai sudut pandang para ahli dalam bidangnya memunculkan kesimpulan secara menyeluruh (*universal*), pada umumnya mereka setuju dengan konsep, bahwa jasmani dan rohani manusia merupakan suatu hal yang bersatu (*integral*) dan tidak dapat dipisah-pisahkan, oleh karenanya dalam usaha pendidikan pun harus diakui demikian. Bila diamati secara cermat, hanya Darwin, Bucher, Versen dan Kimball yang konsepnya berseberangan, yakni mengatakan, bahwa jasmani dan rohani manusia terpisah, mereka lebih asyik mengkaji manusia dari sisi benda (materi). Suatu hal yang memang kontradiktif, para ahli dari disiplin umum, lebih cenderung pada kelestarian jasmani secara utuh, sementara para ahli dari disiplin ilmu Islam pembahasannya lebih cenderung pada eksistensi rohani dari pada jasmani. Dua pendapat yang sedikit berseberangan ini pada dasarnya tidak merugikan salah satu di antara keduanya jasmani dan rohani tetapi membangun dan memelihara jasmani rohani manusia menuju perkembangan yang maksimal, dengan demikian diperlukan pendidikan.

Sehingga manusia dalam pandangan Islam merupakan makhluk yang memiliki keunggulan dari sisi bentuk jasmaninya dan menempati kedudukan tertinggi di antara makhluk lainnya. Manusia dalam hadis Nabi Muhammad Saw. disebutkan di antara ciri-ciri manusia yang baik adalah dengan banyak memberikan kebaikan kepada sesama manusia. potensi manusia dapat diklasifikasikan kepada potensi jasmani dan potensi rohani.

Manusia merupakan makhluk yang memiliki kemampuan istimewa dan menempati kedudukan tertinggi di antara makhluk lainnya, yakni menjadi wakil Tuhan (*khalifah*) di muka bumi sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah: 30.: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi."<sup>40</sup>. Sebagaimana dalam Q.S. al-An'am:165: "Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan dia meninggikan sebahagian kamu atas

---

<sup>40</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 89-90

sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu”<sup>41</sup>.

Nilai – nilai ajaran Islam dalam al-Qur’an menghendaki manusia berada pada tatanan yang tinggi dan luhur. Oleh karena itu manusia dikaruniai tubuh yang sempurna dengan ditopang akal dan perasaan. Islam, melalui ayat-ayat al-Qur’an telah mengisyaratkan tentang kesempurnaan diri manusia, seperti antara lain disebutkan dalam Q.S. at-Tin:4 : “Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya”<sup>42</sup>. Kesempurnaan demikian dimaksudkan agar manusia menjadi individu yang mampu mendayagunakan keunggulan bentuk jasmaninya dalam kehidupan di dunia ini baik dalam mengembangkan diri dan mengembangkan masyarakat yang ber peradaban, dengan mengembangkan seluruh potensi sumber daya yang dimilikinya.

#### **b) Dimensi Ruhani**

Sebagai sesuatu yang substansial dalam diri manusia inilah yang mengundang tanda tanya besar dalam benak manusia itu sendiri untuk menjawab yang berpendapat bahwa jiwa itu sama dengan ruh dalam istilahnya. Tetapi ada juga yang mengatakan bahwa jiwa dan ruh itu berbeda. Sebagian besar hasil refleksi filosof tentang jiwa pada soal itu bersifat “Atomistik” dimana jiwa manusia itu dipandang sebagai sesuatu yang konstan, tidak berubah-ubah dan dapat dianalisa sebagai memiliki unsur tersendiri dan masing-masing terpisah satu sama lain. Pada zaman itu pembahasan tentang jiwa dipisahkan dari pengetahuan tentang raga (jasad). Jiwa dipercayai memiliki daya-daya tertentu yang bekerja sendiri tanpa ada hubungan dengan raga. Jiwa benar-benar didudukkan sebagai sebuah substansi immaterial yang terpisah dari raga dan abstrak.<sup>43</sup>

Kata “*jiwa*” dan “*badan*” ( jasad ) sudah tidak asing lagi dalam bahasan, kata-kata itu sudah menjadi bahasa sehari-hari. Jiwa itu (berharap) akan kembali kepada Tuhan dan hidup bahagia di sisi-Nya. Seperti yang dijelaskan dalam firman Allah swt. surat al-Baqarah : 154,

---

<sup>41</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya...*, hlm. 345-346

<sup>42</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya...*, hlm.766

<sup>43</sup> Akyas Azhari, *Psikologi Umum dan Perkembangan*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), hlm. 27 - 28

“Dan janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah (Bahwa mereka itu) telah mati, bahkan (sebenarnya) mereka itu tetap hidup, tetapi kamu tidak menyadari”<sup>44</sup>.

Pembicaraan tentang jiwa memang masih sedikit karena dalam memahami makna ruh dalam ayat al-Qur'an yang menerangkan bahwa ruh itu adalah urusan Allah Swt. dan manusia hanya diberi sedikit sekali pengetahuan tentangnya, sebagaimana dalam QS. al-Isra:85, “Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu Termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".<sup>45</sup> padahal ayat itu mengisyaratkan bahwa masalah tentang ruh atau jiwa ( ruh yang telah mempribadi ) itu adalah sesuatu yang dapat dipelajari.

Kalangan filosof, psikolog dan agama menjadi perbincangan yang bermacam-macam pendapat, sebagaimana filosof Plato dapat disebut orang yang pertama yang memulai studinya dengan obyek yang khusus ini. Ia mulai dengan membedakan antara jiwa dan raga (badan) itu sedemikian rupa sehingga orang memperoleh pengertian mengenai adanya konsep dualisme jiwa-raga ini.<sup>46</sup>

Plato mengatakan bahwa jiwa merupakan satu substansi yang eksistensinya mendahului badan yang untuk sementara waktu tertutup di dalam badan seperti dalam sebuah penjara, dan yang dapat menjadi dirinya secara sempurna hanya setelah ia keluar dari badan itu. Ia adalah “ada” dan badan adalah sesuatu yang lain dari “ada” sehingga bisa dikatakan bahwa Plato mengajarkan tentang jiwa dan badan suatu ajaran yang dinamakan dualisme. Berbeda dengan Aristoteles, dualisme itu ditolak oleh Aristoteles, seorang murid Plato. Aristoteles berpendapat bahwa setiap makhluk hidup adalah sesuatu yang satu yang merupakan satu substansi saja, akibatnya jiwa bukanlah suatu substansi dia tidak bisa bereksistensi terpisah dari badan.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm.74

<sup>45</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 430

<sup>46</sup> M. Dawam Raharjo, “Nafs”, *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 8, Vol. II, 1991, hlm. 53

<sup>47</sup> Louis Leahy S.J, *Manusia sebuah Misteri*, terj., (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm. 53-54



Menurut al-Ghazali, seorang pemikir Islam berpendapat bahwa jiwa yang bersih akan membawa dampak yang positif bagi perbuatan-perbuatan anggota badan, karena jiwa dan badan itu dipandang memiliki hubungan saling menerima kesan, seperti yang pernah diungkapkan dalam kitabnya bahwa jiwa itu apabila telah menjadi sempurna dan telah bersih, maka perbuatan-perbuatan anggota badan akan menjadi baik. Begitu juga badan, jika kesan-kesan yang telah ditimbulkan itu baik, maka akan tumbuhlah dalam jiwa, tingkah laku yang baik dan akhlak yang diridhai oleh Allah swt.

Ungkapan ini selain mengandung teori psikologi tentang hubungan jiwa dan tingkah laku jasmani, juga memuat sebuah konsep, bahwa bahwa tingkah laku manusia itu sangat ditentukan oleh keadaan jiwanya dalam relasi horisontalnya dengan alam atau lingkungan dan relasi transendentalnya dengan Tuhan. Ini berarti bahwa unsur ruhaniah (kejiwaan) manusia dipandang sangat menentukan terhadap keadaan perbuatan jasmaninya sendiri.<sup>48</sup>

Teori al-Ghazali tentang hubungan antara jiwa dan tingkah laku lahiriah adalah sejalan dengan teori psikologi modern. Menurut psikologi modern, hubungan jiwa dan perbuatan lahiriah hampir tak bisa dipisahkan, karena tingkah laku lahiriah ditentukan oleh keadaan psikologis yang ada dalam pikiran dan perasaan.<sup>49</sup>

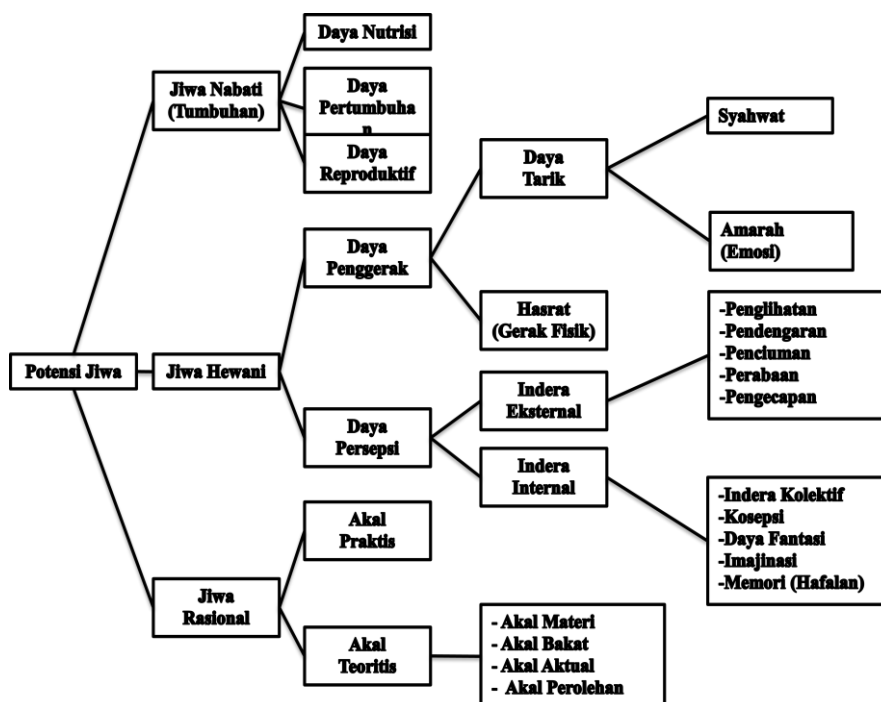
Ibnu Sina membagi tentang jiwa yang dikutip oleh Muhammad Usman Najati<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Abdullah Hadziq, "Kajian Psikologis Terhadap Tasyfiyat al - Nafs dalam Mizah al -Amal Karya Al-Ghazali", *Jurnal Teologia*, Vol. 15, No.2, Juli, 2004, hlm. 231

<sup>49</sup> Jalaluddin, *Psikologi Agama*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2002), hlm. 156 -157

<sup>50</sup> Muhammad Usman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 147



Bagan 2.1  
Potensi Jiwa Manusia menurut Ibnu Sina

Sedangkan dalam al-Qur'an sendiri telah dijelaskan bahwa manusia adalah makhluk biologis yang disebut *al-basyar* sekaligus juga sebagai makhluk rohaniah berikut karakteristik-karakteristik psikologisnya dengan sebut al-Insan sebagaimana telah dijelaskan diatas.

Ensiklopedi Arab, kata yang berakar pada (*ra-wa-ha*) memiliki keluasan makna dan keumuman hukum. *Ar-rih*, misalnya, artinya hembusan angin, *al-rauhu* berarti rahmat, *al-raihah* artinya bau yang harum. Sedangkan *ruh* itu sendiri memiliki makna yang banyak, di antaranya: kegembiraan, al-Qur'an, perintah, wahyu, Jibril, Isa as., jiwa, dan lain-lain.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-Lisan; Tahzib Lisan al-'Arab*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 522-523.

Kata *ar-rūḥ* terulang sebanyak 20 kali dalam al-Quran, kata *rūḥ* sebanyak 14 kali, *rauḥ* sebanyak 2 kali, *rūḥina* 3 kali dalam bentuk penyandaran (*muḍāf*), *rūḥuhu* sebanyak 1 kali, *rūḥan* sebanyak 1 kali, *rūḥī* sebanyak 2 kali. Term *ar-rūḥ* dalam al-Quran memiliki tiga makna, yaitu pertolongan, Jibril dan ruh manusia itu sendiri.<sup>52</sup>

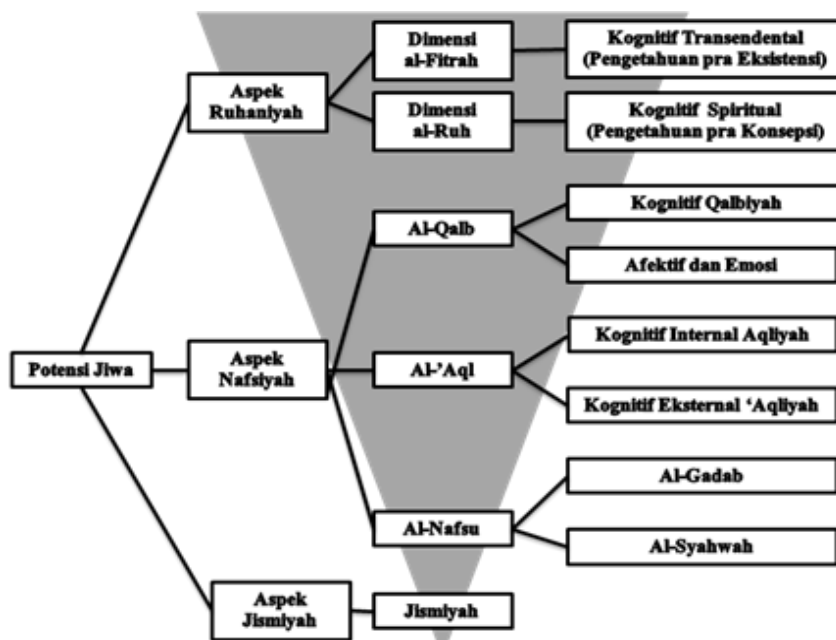
Tabel 2.1  
Istilah *Rūḥ* Dalam al- Qur'an

al-Qur'an	Ayat	Lafal	al-Qur'an	Ayat	Lafal
al-Baqarah	87 dan 253	<i>rūḥ</i>	al-Qadr	4	<i>rūḥ</i>
al-Nisā'	171	<i>rūḥ</i>	al-Syūra	52	<i>rūḥan</i>
al-Māidah	110	<i>rūḥ</i>	al-Ḥijr	29	<i>rūḥī</i>
al-Nahl	2 Dan 102	<i>rūḥ</i>	Shad	72	<i>rūḥī</i>
al-Isrā'	85	<i>rūḥ</i>	al-Sajdah	9	<i>rūḥuhu</i>
al-Syu'ara	193	<i>rūḥ</i>	Maryam	17	<i>rūḥinā</i>
al-Ghāfir	15	<i>rūḥ</i>	al-Anbiyā'	91	<i>rūḥinā</i>
al-Mujādalah	22	<i>rūḥ</i>	al-Taḥrīm	12	<i>rūḥina</i>
al-Ma'ārij	4	<i>rūḥ</i>	Yūsuf	78	<i>rauḥ</i>
al-Nabā'	38	<i>rūḥ</i>	al-Wāqi'ah	89	<i>rauḥ</i>

Kutipan tentang proses perintah daya dari atas sebagaimana diterangkan oleh Baharudin<sup>53</sup> adalah masing-masing dimensi mempunyai daya kecuali *jism* ia hanya mempunyai kemampuan menerjemahkan dari *an-nafs*, *al-'aql*, *al-qalb*, *ar-rūḥ*, *al-fīṭrah* kemudian membentuk daya-daya jiwa yang melaju atas ke bawah, dengan memerintahkan dan berakhir pada *jism* (badan).

<sup>52</sup> Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam al-Mufakhras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 213

<sup>53</sup> Baharudin, *Paradigma Psikologi Islam Studi Tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 240



Bagan 2.2.  
Potensi Jiwa Manusia menurut Baharudin

Menurut ar-Raghif al-Isfahani (w. 1108 M.) diantara makna *ar-rūh* adalah *an-nafs* yaitu jiwa manusia. Dalam arti aspek atau dimensi, yaitu sebagian dari aspek atau dimensi manusia adalah *ar-rūh*. Hal ini dapat dipahami dari analogi yang digunakannya yang menyamakannya dengan *al-insān* adalah *hayawān*, yaitu salah satu sisi manusia adalah sisi kebinatangan. Maka manusia disebut sebagai hewan yang berbicara (*hayawān al-nātiq*).<sup>54</sup>

M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa dengan ditiupkannya ruh kepada manusia, maka manusia menjadi makhluk yang istimewa dan unik, yang berbeda dengan makhluk lainnya. Sedangkan *an-nafs* juga dimiliki oleh makhluk lainnya, seperti orang hutan. Kalau demikian, *an-nafs* bukan unsur yang menjadikan manusia makhluk yang unik dan istimewa.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Al-Raghif al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat al-faz al-Quran*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 210

<sup>55</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 293

Lebih dari itu, tetapi kebutuhan agama juga merupakan suatu hal yang logis. Dalam agama, keyakinan terhadap Allah swt. dapat dipenuhi dan dipuaskan. Disini dapat dijelaskan bahwa mengapa manusia memerlukan agama. Sekaligus menolak pandangan psikolog psikoanalisa, behaviorisme yang menganggap orang beragama sebagai orang yang mengidap penyakit jiwa. Hal ini dapat dipahami karena kedua mazhab psikologi tersebut tidak mengakui agama sebagai kebutuhan jiwa manusia, namun sebaliknya menganggap agama sebagai gangguan dan penyakit jiwa.<sup>56</sup>

Jika dihubungkan dengan dimensi jiwa manusia, maka *ar-ruh* merupakan dimensi spiritual yang menyebabkan jiwa manusia dapat dan memerlukan hubungan dengan hal-hal yang bersifat spiritual. Jiwa manusia memerlukan hubungan dengan Tuhan. Kecuali itu, jiwa juga memiliki daya-daya atau kekuatan-kekuatan yang sifatnya spiritual yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya. Ini semua sebagai akibat karena manusia memiliki dimensi yang bersumber dari Tuhan.

Dengan demikian dapat dijelaskan bahwa ruh merupakan dimensi jiwa manusia yang sifatnya spiritual dan potensi yang berasal dari Tuhan. Dimensi ini menyebabkan manusia memiliki sifat ketuhanan (*Illahiyah*) dan mendorong manusia untuk mewujudkan sifat Tuhan itu di dalam kehidupan dunia. Di sinilah fungsinya sebagai khalifah dapat teraktualisasikan. Karena itu, manusia menjadi makhluk yang semi *samawi-ardi*, yaitu makhluk yang memiliki unsur-unsur alam dan potensi-potensi ketuhanan. Sementara dalam dimensi ruhani manusia terbagi menjadi 3 (tiga) wilayah, yaitu : hati, akal dan nafsu

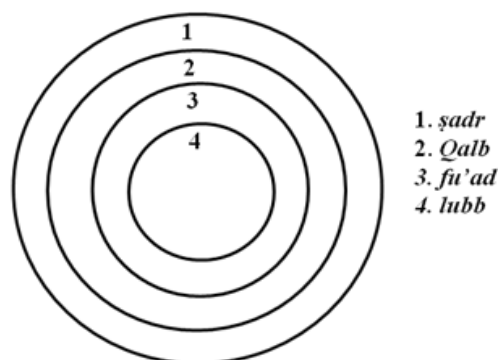
### 1) Hati

Dimensi rohani yang disebut dengan *an-nafs* (jiwa) yang memiliki unsur-unsur; *an-nafs*, *al-'aql*, *al-qalb*, *ar-ruh* dan *al-fitrah*. Unsur-unsur ini membentuk struktur yang sistematis, utuh, integritas dan sempurna, inilah struktur jiwa manusia dalam pandangan psikologi Islam. Ruh dalam psikis manusia bersumber secara langsung dari Tuhan. Dimensi ruh ini membawa sifat-sifat

---

<sup>56</sup> Baharuddin Hasibuan, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 146

dan daya-daya yang dimiliki oleh sumbernya, yaitu Allah swt. Dikatakan bahwa ketika mata hati terbuka, maka manusia bisa melihat sesuatu yang ada dibalik kulit luar dari sesuatu, dan ketika telinga hati terbuka manusia bisa mendengar kebenaran yang tersembunyi dibalik kata-kata. Selanjutnya Frager membagi hati dalam empat lapis, atau tirai dalam istilah Rasyid al-Din Maybudi, yaitu dada (*şadr*) pada bagian luar, hati (*qalb*) pada bagian dalamnya, hati batiniyah (*fu'ad*) pada lapisan lebih dalam lagi pada inti hati yaitu *lubb* atau *syaghat*.<sup>57</sup>



Bagan 2.3.  
Lapisan *Qalb* menurut Frager

Istilah Arab hati, yakni *qalb*, bermakna kata “membalik” atau “berputar kembali”. Dalam satu pengertian, hati spiritual yang sehat adalah seperti radar, yang terus menerus berputar dan mengamati secara sepintas, tidak pernah terikat pada sesuatu pun di dunia ini, ia selalu mencari yang suci<sup>58</sup>

Hati (*qalb*) yang dimaksud adalah hakekat spiritual batiniyah, bukan hati (*qalb*) dalam arti fisik. Hati (*qalb*) adalah sumber cahaya batiniyah, inspirasi, kreatifitas, dan belas kasih. Jika

---

<sup>57</sup> Robert Frager, *Heart, Sell & Soul : The Sufi Psychology Of Growth, Balance and Harmony*, (Wheaton: Theological Publishing House, 1999) terj. Hasmiyah Rouf *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati, Diri dan Jiwa*, (Jakarta, Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm. 67

<sup>58</sup> Robert Frager, *Psikologi Sufi Untuk Transformasi Hati...*, hlm. 56

kata-kata berasal dari hati (*qalb*) maka akan masuk ke dalam hati (*qalb*), jika keluar dari lisan maka ia hanya didengar.<sup>59</sup>

Psikologi Islam terdapat bahwa hati (*qalb*) memuat kecerdasan dan kearifan yang lebih dalam. Hati (*qalb*) adalah tempat memahami (*ma'rifat*), dan merupakan kecerdasan yang lebih dalam dan lebih dasar dari pada kecerdasan abstrak kepada (otak). Psikologi Islam adalah mengembangkan hati yang lembut, berperasaan dan memiliki kasih-sayang dan untuk mengembangkan kecerdasan hati.

Perwujudan dari sifat-sifat dan daya-daya itu pada gilirannya memberikan potensi secara internal di dalam dirinya untuk menjadi *khalifah Allah* (wakil Allah). *Khalifah Allah* dapat berarti mewujudkan sifat-sifat Allah swt. secara nyata dalam kehidupannya di bumi untuk mengelola dan memanfaatkan bumi Allah Swt. Tegasnya bahwa dimensi *al-ruh* merupakan daya potensial internal dalam diri manusia yang akan mewujudkan secara aktual sebagai khalifah Allah. Sedangkan dimensi fitrah mewujudkan fungsi *ibadah*.<sup>60</sup> Konsep ibadah ini juga yang menjadi motivasi utama manusia dalam berbuat sesuatu, sebagai konsekuensi logis dari pemenuhan kebutuhan yang tertinggi yaitu kebutuhan religius sebagaimana disebutkan dalam Q.S. *az-Zariyat*:56: “Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.”<sup>61</sup> Ibadah adalah ikatan batin dengan Tuhannya yang terwadahi dalam hati.

Intuisi atau irfan yang bermuara pada *ar-ruh* merupakan sesuatu yang tidak dapat diragukan dari hati (*qalb*). Sehingga hati (*qalb*) bersifat transenden dan spiritualis sehingga sulit diukur dan dijabarkan secara akademis. Hati (*qalb*) dapat diselami dengan keterlibatan langsung dengan aktivitas pembersihan diri, hati, dan jiwa. Pembersihan diri dengan mengedepankan intuisi yang dikembangkan dengan fase-fase (*maqamat-maqamat*). Dalam hati (*qalb*) yang bersih, yang dapat melahirkan pengetahuan bersifat intuisi dalam dunia pendidik ranah afeksi, namun membersihkannya

---

<sup>59</sup> Robert Frager, *Heart, Sell & Soul : The Sufi Psychology Of Growth...*, hlm.54

<sup>60</sup> Baharuddin Hasibuan, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 314

<sup>61</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 860

dengan melalui beberapa yaitu : *zuhd*, *ma'rifah* dan *mahabbah*. Yaitu dengan melakukan *riyadah* dan *zikir*.<sup>62</sup> Jika dihubungkan dengan konteks kecerdasan spiritual yang digagas oleh Dana Zohar dan Ian Marshall, maka adanya istilah “Titik Tuhan” atau *God Spot* sebagai unsur terpenting dan landasan keberadaan kecerdasan spiritual yang berasal dari hati (*qalb*). *God Spot* atau rasa bertuhan dalam Islam sangat berkaitan dan tidak dapat dipisahkan dari dimensi keagamaan, karena *god spot* adalah bagian dari *lobus temporal* yang berkaitan dengan pengalaman religius atau spiritual seseorang.<sup>63</sup> Hal ini juga menegaskan bahwa dimensi-dimensi keilahian ada dalam diri manusia yang menyadari dan mampu memanfaatkan potensi tersebut akan memiliki kesehatan secara spiritual tidak mudah stress, depresi dan berbagai gangguan jiwa lainnya.<sup>64</sup>

## 2) Akal

Al-Qur’an a dalah tentang akal (*al-‘aql*). Meski demikian, dalam diskursus khazanah intelektual Islam, kajian tentang akal merupakan salah satu topik perdebatan di kalangan umat Islam, terutama antara teolog dengan para filosof yang belum memperoleh titik temu secara secara memuaskan. Tulisan ini akan berusaha memahami topik perdebatan ini dalam al-Qur’an dengan tetap memperhatikan pemahaman para mufasir.

Secara linguistik, kata *al-‘aql* dalam bahasa Inggris diterjemahkan menjadi *reason*, *intelligence*, *intellect*, *understanding*, dan *intellectual powers*. Dalam bahasa Prancis disebut *raison*, *intelligence*, dan *intellect*. Sementara bahasa Latin menyebutnya *ratio* dan *intellegentia*. Banyaknya kata yang digunakan menerjemahkan kata *al-‘aql* ini menunjukkan kompleksitas makna kata asal tersebut.

Dalam bahasa Indonesia, kata *al-‘aql* ini biasanya diterjemahkan menjadi “akal”, yang secara simpel telah dianggap

---

<sup>62</sup> Hery, Musnur, “Epistemologi Pendidikan Islam: Melacak Metodologi Pengetahuan Perguruan Tinggi Islam Klasik” *Jurnal Pemikiran Alternatif Pendidikan, Insania*, Vol. 13, No. 3, Sep-Des (2008), hlm. 10

<sup>63</sup> Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ: Antara Neurosains dan Alquran*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 127

<sup>64</sup> Taufik Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains*, (Bandung: Mizan, 2012), hlm 113



sebagai terjemahan baku dan diterima secara mutlak tanpa *reserve*. kata “akal” ini tidak sepenuhnya mewakili arti yang dimaksudkan oleh kata asalnya.<sup>65</sup> Dalam konteks Indonesia misalnya, kata akal selalu dikaitkan dengan aktivitas intelektual atau penalaran rasional, atau menunjukkan potensi pemahaman seseorang, sehingga sering dipakai ungkapan “berakal” untuk menyebut seseorang yang mampu memahami dan berkomunikasi dengan orang lain, keadaan, atau suatu masalah.

Dalam bahasa Arab, bahasa asalnya, kata *al-‘aql* mempunyai beberapa variasi makna sesuai dengan bentuk derivatifnya. Dalam bentuk murninya (*‘aql*) antara lain berarti mencegah (*al-hijr*) dan bijaksana (*an-nuhâ*). Sedangkan dalam bentuknya yang lain (mengikuti bentuk *ifti‘âl*), ia bermakna mencegah, melarang, merintangi, menghalangi, dan menahan (*al-habs*); ia juga bermakna denda (*ad-diyah*), tuan (*as-sayyid*), yang paling dermawan (*akrama*), dan yang terhormat (*mu‘azim*).<sup>66</sup>

Kata *‘aql* dengan arti menahan dan semacamnya, semula digunakan pada unta, sebagai kendali agar tidak menyimpang dari yang dikehendaki penunggang atau penggembalanya seperti dalam ungkapan *‘aql al-ba‘îr*<sup>67</sup> Pemakaian kata ini (*al-‘aql*) kemudian meluas pada aspek-aspek lain dengan berdasarkan pada “semangat” kata tersebut.

Beberapa pemaknaan tersebut di atas, berkembang pemahaman bahwa yang dimaksud dengan *‘aql* bukanlah materinya, melainkan potensi dan fungsinya. Kata *‘aql*, di dalam al-Qur’an tidak pernah digunakan dalam bentuk kata benda. Dalam ungkapan-ungkapan Arab, *‘aql* muncul dalam bentuk kata kerja yang menunjuk pada proses, potensi, dan fungsi. Penggunaan kata *‘aql* dalam bentuk mencegah, menahan, atau melarang biasanya dikaitkan dengan pengendalian dan pengarahan untuk suatu tujuan yang diyakini baik, seperti *masalahah* umpamanya, dan tidak pernah digunakan untuk tujuan-tujuan yang

---

<sup>65</sup> Dalam setiap penerjemahan yang menyangkut terminologi atau konsep, dalam suatu disiplin tertentu yang disebabkan perbedaan sosio-linguistik dan sosio-intelektual sumber dan target. Lihat Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Vol. 11 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 458

<sup>66</sup> Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, Vol. 11..., hlm. 466

<sup>67</sup> Abd al-Qâdir al-Râzî, *Mukhtâr al-Sihhâh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 234

diyakini buruk, misalnya seperti represi maupun eksploitasi (*mafsadah*). Tetapi pada kenyataannya, potensi mengikat tidak hanya terjadi pada hal-hal yang benar, kemungkinan terikat pada hal-hal yang tidak benar pun juga terbuka manakala *'aql* tidak berfungsi sepenuhnya secara sempurna.

Di samping mempunyai arti-arti tersebut, kata *'aql* dalam arti proses juga bermakna mengetahui sesuai dengan kenyataan dan mampu membedakan (*idrâk kull syai' 'alâ haqîqatihâ wa mayyiz*).<sup>68</sup> Di samping itu, *'aql* juga dipahami sebagai *potential preparedness* (*al-quwwah al-mutahayyi'ah*), yang setelah mengetahui dan membedakan ia mampu memberi pengaruh positif kepada subjeknya. Dikemukakan bahwa *al-'aql yuqâl li al-quwwah al-mutahayyi'ah li qabûl al-'ilm, wa yuqâl li al-'ilm al-ladhî yastafîduh al-insân bi tilk al-quwwah 'aql*.<sup>69</sup>

Jadi secara linguistik *'aql* merujuk pada potensi dan fungsi mengetahui serta kemampuan klasifikatif dan kategoris yang berdampak pada pengendalian dan pengarahan. Sedangkan secara filosofis, ketika digunakan pada aktivitas manusia, kata *'aql* dimaksudkan pada potensi intelektual yang bisa memberi umpan balik (*feed-back*) pada usaha pengendalian diri sesuai dengan pengetahuan yang diperoleh. memahami *'aql* dalam tiga kategori. *Pertama*, merujuk pada potensi dasar manusia dalam berbicara, bersikap, dan bertindak. *Kedua*, potensi dalam berusaha memahami dan meneliti premis-premis umum sehingga mampu melakukan deduksi dan akumulasi premis-premis tentang tujuan dan kebaikan dalam hatinya. *Ketiga*, validitas karakter primordial manusia, sehingga ia mampu mengetahui kualifikasi kategoris baik-buruk, sempurna-cacat, sesuatu yang diperhatikannya.<sup>70</sup>

Kata *'aql*, dalam bentuk derivatifnya diulang sebanyak 49 kali dalam al-Qur'an.<sup>31</sup> Bentuk-bentuk derivatif yang digunakan dalam al-Qur'an ada lima, yaitu *'aqalûh* 1 kali, *na'qil* 1 kali, *ya'qiluhâ* 1 kali, *ya'qilûn* 22 kali, dan *ta'qilûn* 24 kali. Kata *'aql* antara lain disandingkan dengan negasi interogatif *afalâ* sebanyak

<sup>68</sup> Ibrâhîm Mustafâ (ed.), *al-Mu'jam al-Wasît*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1973), hlm. 616-617

<sup>69</sup> Muhammad Abû al-Qâsim al-Husayn, *Fî Gharîb al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif, t.th), hlm.341-342

<sup>70</sup> Hodri, "Penafsiran Akal Dalam al- Qur'an", *Mutawâtir Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* Volume 3, Nomor 1, Juni (2013), hlm.145

15 kali, negasi *lâ* 12 kali, harapan (*la'alla*) 8 kali, *shart* (*in kuntum*) 2 kali, dan hanya 12 kali berdiri sendiri. Dari 49 kali penggunaan kata '*aql* tersebut, hanya sekitar tiga kali dikaitkan secara jelas dengan aspek-aspek metafisik, sedangkan sisanya diakitikan dengan fenomena alam, yang dalam bahasa al-Qur'an disebut tanda (*âyat*).<sup>32</sup> Untuk kepentingan analisis, tulisan ini hanya akan mengambil ayat-ayat tertentu sebagai representasi untuk menafsirkan arti kata '*aql* yang dimaksudkan dalam al-Qur'an.

Mayoritas mufasir mengartikan dan menafsirkan kata '*aql* dalam ayat-ayat dimaksud dengan mengetahui (*ta'qilûn ay ta'lamûn*),<sup>71</sup> mencapai pengetahuan (*idrâk*),<sup>72</sup> memikirkan (*afalâ ta'qilûn ay afalâ ta'lamûn*),<sup>73</sup> memahami (*'aqalûh ay fahhamûh*),<sup>74</sup> dan kebijaksanaan (*ta'qilûn ay learn wisdom*).<sup>75</sup> Berkaitan dengan makna-makna yang dikaitkan dengan aspek kognitif tersebut, al-Qur'an juga menggunakan kata lain dengan maksud yang tak jauh berbeda, seperti *nazar*, *tadabbur*, *tafakkur*, *fiqh*.<sup>76</sup>

Al-Tabâtabâ'î menegaskan bahwa berulang-ulangnya penggunaan '*aql* dan *sam'* menunjuk pada salah satu media yang dapat digunakan manusia untuk menjalani dan meraih kehidupan yang bahagia; murni dengan *ta'aqqul* atau mengikuti nasihat orang yang berakal. Idealnya, aktivitas *ta'aqqul* tidak hanya berhenti pada posisi tahu, mengerti, dan menyimpulkan, tetapi juga berlanjut menumbuhkan komitmen dan konsistensi antara apa yang diketahui, dipahami, dan disimpulkan dengan apa yang akan dilakukan.

Dalam Q.S. al-Furqan: 44 pula, al-Qur'an menempatkan '*aql* dalam posisi sejajar dengan *sam'*, satu hal yang penting

<sup>71</sup> Muhammad al-Tabâtabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 15 (Beirut: Mu'assasat al-A'lâ, t.th), hlm. 166

<sup>72</sup> Muhammad al-Tabâtabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân...* hlm. 388

<sup>73</sup> Shihâb al-Dîn Mahmûd, *Rûhal-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm wa al-Sab' al-Mathânî*, Vol. 2 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th), hlm. 194

<sup>74</sup> Nâsir al-Dîn Abû Sa'îd, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), hlm. 70

<sup>75</sup> Muhammad al-Tabâtabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân...* hlm.201

<sup>76</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm.39-51

untuk direnungkan. *Sam* ‘ (mendengar) merupakan kata yang lebih menunjuk pada fungsi dan potensi, bukan instrumen yang digunakan untuk meraih tujuan mendengar (telinga).

Adapun eksistensi ‘*aql*, penggunaannya dapat dilihat dengan jelas dalam Q.S. al-Hajj: 46

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ  
يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي  
الصُّدُورِ

Artinya:

“Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada).”<sup>77</sup>

Secara tegas, Q.S. al-Hajj: 46 menyandingkan kata ‘*aql* dan *qalb*, sebagaimana kata *sam* ‘ dengan *udhun*, yang oleh Yûsuf ‘Alî dipahami sebagai kedekatan antara potensi fungsional dengan media instrumental. Setidaknya ada dua hal menarik yang bisa didalami dalam konteks ini, yakni antara emosional atau intuitif dan intelektual atau diskursif pada satu sisi, dan hubungan antara ‘*aql* dan *qalb* itu sendiri pada sisi yang lain.

Tentang yang pertama, secara tak langsung Yûsuf ‘Alî menempatkan potensi emosional setara dengan potensi akal intelektual. Indera (*faculties of understanding*) merupakan salah satu pengantar (*madkhûl*) bagi ‘*aql* dan *qalb* untuk meraih suatu pemahaman. Karena pemahaman tersebut tidak diperoleh hanya secara diskursif semata,<sup>78</sup> maka ia harus dirasakan secara

<sup>77</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya...*, hlm. 338.

<sup>78</sup> Pemahaman diskursif semata hanya akan memberi pemahaman yang berhenti pada gejala (*phenomena*) dan tidak bergerak lebih jauh pada faktor-faktor fakultatif atau aspek metafisis yang ada di balik gejala tersebut (*nomena*). Hal ini bisa melahirkan pandangan bahwa hukum alam tercipta dan berlangsung

emosional agar bisa mengantarkan manusia pada pemahaman terjauh<sup>79</sup> yang bisa dicapai.

Hubungan antara *'aql* dan *qalb* dapat digambarkan sebagai hubungan antara instrumen dan potensi fungsional. Perbedaan antara keduanya dapat dilakukan pada tataran analitis-teoretis, sedangkan secara faktual keduanya bagaikan dua sisi mata uang yang berkaitan secara mutual komplementaris. Bahkan aktivitas indera yang lain sebagaimana *'aql* semua bermuara pada *qalb* dengan melalui aktivitas *ta'aqqul*, sebagaimana tersebut dalam QS. al-Baqarah: 171,

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً

وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

“Dan perumpamaan (orang-orang yang menyeru) orang-orang kafir adalah seperti penggembala yang memanggil binatang yang tidak mendengar selain panggilan dan seruan saja. mereka tuli, bisu dan buta, Maka (oleh sebab itu) mereka tidak mengerti.”<sup>80</sup>

Dalam konteks ini menarik memperhatikan pernyataan yang dikemukakan Harun Nasution bahwa pemahaman dan pemikiran tidak melalui *al-qalb* di dada tetapi melalui *al-'aql* di kepala.<sup>81</sup> Harun Nasution mencapai kesimpulan ini dengan melacak pengertian *'aql* yang berkembang dalam tradisi filsafat

dengan sendirinya secara otomatis secara alami. Padahal, hukum alam sendiri mengindikasikan dengan kuat bahwa sebuah akibat muncul karena adanya/dihasilkan oleh sebab atau sebab-sebab, dan dalam analisis terakhir Plato, misalnya logika mengharuskan adanya penyebab terakhir yang tidak disebabkan oleh apa atau siapa pun, atau penyebab yang tak bergerak.

<sup>79</sup> Pemahaman terjauh di sini dimaksudkan pemahaman atas Sebab Terakhir yang bersembunyi di balik hubungan sebab-akibat natural, yakni Allah. Pemahaman manusia tentang-Nya akan sangat dipengaruhi oleh potensi fakultas intelektual dan emosional masing-masing individu.

<sup>80</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 42

<sup>81</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 8

Islam yang sangat ketat dipengaruhi *Hellenisme*.<sup>82</sup> *Hellenisme* di dunia Islam merupakan akibat sejarah panjang ketika kegiatan penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab. Lebih jauh, hasil logis dari penerjemahan itu melahirkan suasana kondusif dan kegairahan yang subur di kalangan umat Islam tertentu guna mengembangkan alam pemikiran. dan kata *'aql* disejajarkan dengan *nous*, kosakata dari konsep Plotinus<sup>83</sup> yang sangat kompleks.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Istilah "Hellenisme" pertama kali diperkenalkan oleh ahli sejarah dari Jerman, J.G. Droysen. Ia menggunakan perkataan "*hellenismus*" sebagai sebutan untuk masa yang dianggapnya sebagai periode peralihan antara Yunani kuno dan dunia Kristen. Droysen sepertinya lupa akan peranan Roma dalam agama Kristen (dan membatasi seolah-olah hanya Yunani saja yang berperan). Namun, ia diakui telah berhasil mengidentifikasi suatu kenyataan sejarah yang amat penting. Biasanya zaman Hellenik yang disebut-sebut sebagai peralihan itu adalah masa sejak tahun 323 sampai 30 S.M. atau dari kematian Iskandar Agung sampai penggabungan Mesir (setelah ditaklukkan Kaleopatra) ke dalam kekaisaran Romawi. Sebab dalam periode itu muncul banyak kerajaan di sekitar Laut Tengah, khususnya di pesisir timur dan selatan, seperti Syiria dan Mesir yang diperintah oleh bangsa Mecedonia dari Yunani. Akibatnya, mereka ini membawa berbagai perubahan besar dalam banyak bidang di kawasan itu, antara lain bahasa (daerah-daerah itu didominasi oleh bahasa Yunani) dan pemikirannya (ilmu pengetahuan, terutama filsafat), diserap oleh daerah-daerah itu melalui berbagai cara. Lihat, *Encyclopaedia Britannica*, "Hellenic Age", Vol. 11, (Chicago: William Benton, 1970), hlm. 323, bandingkan, Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3 & 4 (New York: Macmillan Publishing, 1972), hlm. 467. Umumnya batasan (rentang waktu) Hellenisme seperti paparkan di atas, pendekatannya lebih pada sudut pandang sejarah politik. Namun, kalau pendekatannya dari sudut pandang sejarah budaya maka rentang waktunya bisa surut ke belakang hingga sampai pada pengaruh pemikiran dan budaya Yunani kuno (sekitar mulai abad IV atau III SM.); dan sekaligus maju ke depan sampai ketika ditaklukkannya daratan Madetarnean oleh bangsa dan budaya Arab dan Islam (sekitar abad VII M.). Lihat, S.D. Goitein, *Studies in Islam History and Institutions*, (Leiden: E.J. Brill, 1968), hlm. 56

<sup>83</sup> Plotinus atau Neo-Platonisme adalah doktrin yang mengajarkan tentang *the One* (yang Tunggal) sebagai prinsip tertinggi atau sumber penyebab. Aliran ini juga dikenal sebagai cerminan upaya terbaik pemikiran manusia untuk mencapai kebenaran. Aliran ini biasanya berawal dari filosof Islam al-Kindi dan mencapai puncaknya pada diri filosof Islam Andalusia, Ibn Rusyd (lihat Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 89

<sup>84</sup> M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hlm. 120

Menurut al-Ashfahani<sup>85</sup> membaginya ke dalam tiga macam daya, yaitu daya berpikir (*al-quwwah al-mufakkarah*), daya syahwat (*al-quwwah asy-syahwiyyah*), dan daya marah (*al-quwwah al-hammiyah*).<sup>86</sup> Pada daya yang pertama, yakni daya *al-mufakkarah*, akan memainkan peran yang sangat penting, bahkan peran semua muatan yang ada pada daya ini dan daya-daya jiwa lainnya tertumpu pada peran akal. Karena itu, dapat dikatakan bahwa akal merupakan pusat aktivitas daya *al-mufakkarah*. Eksistensi akal sebagai daya *al-mufakkarah* benar-benar ditampilkan untuk mengatur dan mengendalikan dua daya jiwa lainnya, bahkan terhadap daya *asy-syahwiyyah* akal ditempatkan pada bentuk yang bertentangan sebagaimana yang lazim dilakukan oleh para filosof muslim lainnya pada masa itu. Akal sebagai daya *al-mufakkarah* penuh dengan muatan moral, sehingga dengan daya ini pula manusia tidak saja berbeda dengan binatang dan tumbuh-tumbuhan, akan tetapi juga berbeda dengan sesama manusia. Akal dengan segala potensinya yang dapat membawa manusia pada tingkat kehidupan terbaik pada akhirnya juga dapat membawa manusia terjerumus pada tingkat kehinaannya, apabila daya *asy-syahwiyyah* telah menguasai daya-daya jiwa lainnya, termasuk akalnya.

Daya jiwa kedua, daya *asy-syahwiyyah* (syahwat) dapat dimaknai sebagai gelora jiwa untuk meraih segala sesuatu yang diinginkan, sehingga dengan makna ini dapat dipahami bahwa syahwat dan kelezatan adalah identik. Di mana ada syahwat, maka di situ ada kelezatan, dan begitu sebaliknya. Dengan pemahaman ini pula dapat dipahami jika al-Ashfahani mengidentifikasi bahwa kelezatan tidak hanya terdapat dalam makan, minum, dan hubungan seksual sebagai kelezatan badaniyah saja, tetapi kelezatan terdapat

---

<sup>85</sup> Raghīb al-Isfahānī (w. 1108 M) sebagai seorang filsuf Muslim klasik, telah pula melahirkan teori *self-purification* suatu pembahasan tentang etika. Etika Raghīb al-Isfahānī, perkembangannya menjadi nilai moralitas dengan penyucian jiwa merupakan sesuatu yang mutlak dilakukan. Hal ini dikarenakan asumsi dasarnya bahwa jiwa, sebagai unsur bagian yang teramat penting dalam diri dan kehidupan manusia, diyakini memiliki kotoran sebagaimana yang dimiliki oleh badan yang juga memiliki kotoran. (lihat Raghīb al-Isfahānī, *al-Dhari`a ila Makarim as-Syari`a*, `Abd. Yazid al-Ajami (ed.), (Kairo: Dar al-Wafa`, 1987), hlm. 96

<sup>86</sup> Amril, *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat Moral Raghīb Al-Isfahānī*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 153

pula dalam hal ilmu dan hikmah (kebijaksanaan) sebagai kelezatan rasional (*'aqliyyah*) yang dinilainya sebagai kelezatan yang paling mulia.<sup>87</sup>

Menurut al-Ashfahani, pertentangan yang tajam antara daya akal dan syahwat telah dimulai dari dua unsur yang membentuk manusia, yaitu unsur kemalaikatan (*malakiyyan*) dan unsur kehewanatan (*bahimiyyah*), sehingga menempatkan manusia pada posisi antara dua unsur yang saling bertentangan ini. Bila manusia berhasil memberdayakan daya *al-mufakkarah* dengan muatannya dan konsekuensi yang dihasilkannya serta mampu pula mengendalikan daya *al-syahwiyyah* dengan muatannya, maka manusia akan dapat meraih tingkat tertinggi *malakiyyan rabbaniyyan* (kemalaikatan dan ketuhanan). Sebaliknya kegagalan manusia menguasai daya *al-syahwiyyah* ini menjadikan manusia akan turun ke tingkat yang terendah, yakni *bahimiyyah* (kehewanatan)<sup>88</sup>

Daya jiwa yang *ketiga*, daya *al-hamiyyah* (gejolak marah), oleh al-Ashfahani dimaknai sebagai daya *ghadlab* (marah). Daya ini merupakan daya marah yang terwujud dalam sikap bertindak karena adanya tekanan dari luar dirinya. Di samping itu, munculnya daya *ghadlab* ini juga berkaitan dengan sifat-sifat yang ada pada diri manusia, seperti sifat *'ujub* (bangga diri), *iftikhar* (sombong), dan *mura'* (hidup berpura-pura). Sikap ini ada kalanya tampak dalam bentuk sedih, marah, atau bimbang.

Daya ini juga bisa tampil dalam bentuk perubahan wajah, seperti wajah berwarna merah dan membengkaknya urat leher, atau wajah berwarna hitam. Ada kalanya pula wajah berwarna pucat jika ditekan oleh rasa cemas. Daya *al-hamiyyah* dapat dipahami sebagai daya emosional yang muncul bila ada tekanan-tekanan dari luar. Tampilannya terlihat dalam sikap dengan rentang yang tertinggi adalah marah, terendah adalah sedih, dan yang pertengahan adalah marah dan dendam. Tampilannya juga terlihat dalam perubahan rona wajah seperti memerah, memucat, dan menghitam.<sup>89</sup>

Tiga daya jiwa manusia di atas sangat menentukan sikap dan perilaku manusia yang pada akhirnya akan menentukan tingkatan

<sup>87</sup> Amril, *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat...*, hlm. 154

<sup>88</sup> Amril, *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat...*, hlm. 158

<sup>89</sup> Amril, *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat...*, hlm.161



manusia di hadapan makhluk lain atau di hadapan sesama manusia. Daya *al-mufakkarah* (daya nalar) sangat berperan dalam

Makna *'aql* dalam al-Qur'an adalah keterkaitan potensi intuitif (kecerdasan emosional) dan potensi diskursif (kecerdasan intelektual) dalam usaha mengetahui, memikirkan, merenungkan, menyelami, memahami, dan merasakan berbagai fenomena fisik maupun informasi metafisik. Dengan menggabungkan dua kecerdasan tersebut, manusia diharapkan bisa sampai pada hakikat terakhir, kebenaran tertinggi, asal dari semua yang ada.

Aktivitas *ta'aqqul* sebagaimana aktivitas inderawi bermuara di *qalb*, yang dengannya *'aql* manusia dapat berhubungan dengan *al-'aql al-kullî*, meraih akses pada *'ilm ilâhî*. Prestasi seperti ini hanya bisa diraih oleh para nabi dan utusan Tuhan, lalu para kekasih-Nya. Potensi dasar yang telah tertanam pada manusia secara fitrah, yakni *'aql*, idealnya dapat mengantarkan setiap orang pada kebenaran primordial, *al-Haqq*. Hubungan antara *'aql* dan *qalb*, yang pertama adalah potensi fungsional sedangkan yang kedua merupakan media instrumental, keduanya berhubungan secara mutual komplementaris

### 3) Nafsu

Istilah nafsu dalam al-Qur'an berasal dari kata *nafs*, *nafas* jamaknya *anfus*, diartikan sebagai jiwa (*soul*), pribadi (*person*), diri (*self*), hidup atau pikiran (*mind*). Sebagaimana dalam al-Qur'an surat Yusuf :53

﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ۗ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۗ إِنَّ

رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٣﴾

Artinya:

“Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang.”<sup>90</sup>

<sup>90</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hlm. 350

Di ayat tersebut disebutkan bahwa *nafsu* itu cenderung kepada kejahatan, kecuali nafsu yang sudah mendapatkan rahmat dari Allah Swt. pada ayat tersebut di atas cenderung nafsu itu untuk melakukan sesuatu yang jahat. Akan tetapi ada nafsu yang mendapatkan rahmat akan cenderung melakukan kebaikan.

Secara leksikografis, jiwa merupakan kata benda yang berarti roh manusia, nyawa; seluruh kehidupan batin, sesuatu yang utama yang menjadi semangat; maksud sebenarnya, isi yang sebenarnya, arti yang tersirat, buah hati, kekasih, orang (dalam perhitungan penduduk).<sup>91</sup>

Telaah pemikiran Islam tentang nafsu dalam kaitannya dengan psikologi Islam, akan ditilik dari akar kata bahasa Arab, yaitu kata *al-nafs*. *Al-nafs* (*nun-fa-sin*) menunjukkan arti keluarnya angin lembut bagaimanapun adanya. *Al-nafs* juga diartikan darah, karena seseorang apabila kehilangan darah maka ia kehilangan jiwanya,<sup>92</sup> atau hati (*qalb*) dan sanubari (*dhamir*), padanya ada rahasia yang tersembunyi. Juga berarti ruh.<sup>93</sup> Dalam *al-Mu'jam al-Falsafiy*, kata *al-nafs* diartikan dengan merujuk kepada tiga versi pendapat; Aristoteles, dengan permulaan kehidupan (*vegetative*), kelompok Spiritual (*al-ruhiyyun*) mengartikannya sebagai *jauhar ruhiy* (substansi ruh), dan Des Cartes mengartikan sebagai *jauhar mufakkir* (substansi berfikir).<sup>94</sup>

Istilah dalam al-Qur'an ada dua kata yang semakna dengan nafsu, yaitu *ahwa* yang berarti hasrat (*desire*), tingkat (*caprice*) dan hawa nafsu itu kecenderungan dalam diri seseorang untuk melakukan sesuatu (*inclination*). Nafsu mempunyai makna sama dengan jiwa (*mind*), dimana jiwa mempunyai pengaruh sehingga mempunyai pengaruh terhadap dirinya sendiri. Menurut al-Ghozali, bahwa jiwa adalah suatu zat (*jauhar*) dan bukan suatu keadaan (aksiden atau *'ardhi*). Menurut al-Ghozali, jasadlah yang banyak

---

<sup>91</sup> Tim Reality, *Kamus Terbaru Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Reality Publisher, 2008), hlm. 215

<sup>92</sup> Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya', *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz V, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 460

<sup>93</sup> Asyraf Thaha Abu al-Dahab, *Al-Mu'jam al-Islamiy*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2002), hlm. 619-620

<sup>94</sup> Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Al-Mu'jam al-Falsafiy*, (Kairo: Al-Hai'at al-'Ammah, li al-Syu'un al-Mathabi' al-Amiriyah, 1983), hlm. 204.

dipengaruhi oleh jiwa, bukan sebaliknya, jiwa dalam ranah wilayah spiritual dan bukan pada ranah jasmaniyah (materi)<sup>95</sup>

## **B. Akal Sehat Menurut Beberapa Tokoh dan Peranannya**

Eksistensi adalah cara manusia berada di dunia. Perhatian ini terpusat pada manusia itu sendiri, sehingga sifat manusia mempunyai humanis. Eksistensi manusia mempunyai makna dinamis, artinya manusia menciptakan suatu kreasi dari dirinya secara aktif melakukan serta dengan perencanaan, yang memungkinkan manusia mempunyai kelebihan dan kekurangan dari realitanya.

Dinamisasi eksistensi manusia dalam konteks realitas belum selesai, dan terus membentuk peradaban yang berkelanjutan. Secara tidak langsung manusia akan terkondisi dan dipengaruhi oleh dunia lingkungan sekitarnya, terutama manusia hidup bersama. Pengalaman manusia yang berbeda-beda, seperti kematian, penderitaan, perjuangan dan kesalahan.<sup>96</sup>

Selanjutnya kemampuan manusia dalam pengembangan akal sehat menangkap sesuatu. Akal sehat adalah istilah yang digunakan untuk menjelaskan sifat pikiran yang mencakup sejumlah kemampuan, seperti kemampuan menalar, merencanakan, memecahkan masalah, berfikir abstrak, memahami gagasan, menggunakan bahasa, dan belajar. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, akal sehat adalah perihal akal, perbuatan mencerdaskan, kesempurnaan akal budi (seperti kepandaian, ketajaman pikiran). Dengan demikian, maka dapat dipahami bahwa akal sehat adalah kemampuan untuk bertindak secara terarah, berpikir secara rasional, dan menghadapi lingkungannya secara efektif.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> M. Abdul Qaseem, *Etika al-Ghazali Etika Majemuk dalam al-Qur'an*, (Bandung:Pustaka, 1988), hlm. 37

<sup>96</sup> Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Cetakan Kesebelas (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 149 dan Burhanuddin Salam, *Filsafat Manusia: Antropologi Metafisika*, Cetakan kedua, (Jakarta: PT. Bina Aksara Jakarta, 1988), hlm. 27-29

<sup>97</sup> Sitiavana Rizema Putra, *Pendidikan Berbasis Bakat Siswa*, (Jogja,DIVA press, 2013), hlm. 60-61

## 1. Akal Sehat Perspektif Islam

Dari istilah ada akal dan sehat, berarti ada akal sakit, terminologi ini menunjukkan bahwa akal sehat, berangkat dari perpaduan antara seluruh dimensi rohani dalam pemberdayaan secara sistematis, akan tetapi akal sakit bila tidak melibatkan dari berbagai dimensi rohani. Akal sehat merupakan daya yang dimiliki manusia dalam kehidupan yang lebih baik, diantara daya-daya tersebut di atas, daya pikir merupakan daya tertinggi yang dimiliki oleh manusia, bahkan dengan daya itulah keutamaan dan kesempurnaan manusia dapat dicapai. Sehubungan dengan hal itu Ibnu Miskawaih berkata: di antara sekian banyak wujud yang ada ini, manusia mempunyai perilaku yang khas baginya, dan makhluk selain dia tidak ada yang memilikinya. Perilaku ini muncul dari fakultas berpikirnya. Maka setiap orang yang pemikirannya lebih tepat dan benar, serta perilakunya lebih baik, berarti kesempurnaan kemanusiaannya lebih besar. Kebahagiaan manusia mempunyai beberapa tingkatan tergantung pada jenis akal yang dipikirkan, sebab itu dikatakan: sebaik-baik pemikiran adalah berpikir tentang apa yang terbaik.<sup>98</sup>

Dalam konteks epistemologis, akal dipandang sebagai daya pikiran yang dengannya kelemahan pancaindera teratasi. Dengan pikiran, pengetahuan mengenai segala sesuatu yang ada di luar diri, misalnya pengetahuan tentang wujud, fakta-fakta dan berbagai kejadian, diperoleh dengan cara “melampaui” rentang pancaindera. Akal memastikan sesuatu bukan hanya hal-hal yang bersifat alamiah, bersifat imaterial, saat ini, kemarin atau nanti, tetapi meski akal berdaya terbatas, namun akal bersifat tak terbatas dalam jangkauannya. Akal dapat mencapai ujung alam semesta bahkan hingga “singgasana” Tuhan. Akal memberi pengetahuan, apakah real atau tidak pasti, tetap saja pengetahuan, di tingkat apapun dari segi kesempurnaan dan dari sisi manapun. Lebih lanjut Newman yang dikutip oleh Anthony Kenny mengidentifikasi dua fungsi akal ketika berpikir, yakni penarikan kesimpulan (*inferensi*) dari berbagai “premis”, dan membenarkan terhadap sebuah kesimpulan. Perlu diingat bahwa keduanya sangat berbeda satu sama lain. Sering membenarkan sebuah “proposisi” ketika lupa mengenai alasan bagi

---

<sup>98</sup> Ibnu Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, terj.. Helmi Hidayat, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 41–42

pembenaran itu, sebaliknya, pembenaran juga mungkin saja diberikan tanpa alasan atau didasarkan atas alasan yang keliru, pembenaran bisa saja ada atau tidak. Benar bahwa argumen-argumen mungkin saja sangat menarik sehingga pembenaran langsung mengikuti kesimpulan.<sup>99</sup>

Fungsi akal dan berbagai bentuk pengetahuan yang bersumber darinya. Al-Kindi menyebutkan bahwa akal berkinerja *genera* dan *spesies* disatukan oleh jiwa, maka keduanya menjadi objek pikiran (*intelligibles*). Jiwa benar-benar menjadi rasional setelah penyatuannya dengan *spesies*. Setelah penyatuan ini, secara potensial, jiwa menjadi rasional. Tetapi, segala sesuatu potensial tidak sampai aktualitas kecuali oleh sesuatu yang memang berfungsi untuk membawanya dari potensialitas menuju aktualitas. Adalah *genera* dan *spesies* segala sesuatu, yakni hal-hal yang bersifat universal, yang membawa jiwa yang secara potensial bersifat rasional agar secara aktual menjadi rasional.<sup>100</sup>

Manusia dengan kelebihan akal sehat yang dimilikinya bahkan dapat berusaha meraih derajat yang tinggi yang melebihi derajat kemanusiaan pada umumnya. Dengan akal sehat pikirannya manusia dapat menyamakan kedudukannya dengan kedudukan para malaikat. Selanjutnya Ibnu Miskawaih berkata: “Yang paling mulia adalah jiwa berpikir. Manusia mencapai kemanusiaannya, mensejajarkan dirinya dengan malaikat dan berbeda dengan binatang, berkat fakultas yang paling baik ini (fakultas rasional)”.<sup>101</sup>

Nilai dan keutamaan yang sama pada akal sehat dan daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia, menurut pendapat ar-Razi misalnya: “Akal (daya pikir) adalah sesuatu yang tanpanya (akal) keadaan, manusia akan seperti keadaan binatang buas, keadaan anak-anak dan keadaan orang gila. Akal adalah sesuatu yang dengannya kita menggambarkan berbagai laku intelektual kita

---

<sup>99</sup> Anthony Kenny, *A New History of Western Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), hlm.147

<sup>100</sup> Ahmad Fouad El-Ehwawny, Al-Kindi, dalam MM. Sharif, *History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrasaoit, 1963), hlm. 433

<sup>101</sup> Ibnu Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, terj. Helmi Hidayat, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 68

sebelum nampak dan tercerap oleh indera. Sehingga kita melihatnya persis seolah-olah kita telah mencerapnya.”<sup>102</sup>

Penulis mengasumsi bahwa peranan akal sehat begitu penting dan memiliki kedudukan sangat tinggi dalam kehidupan manusia. Ia dapat menjadi alat penghubung untuk sampai kepada pengetahuan mengenai hakikat-hakikat yang tertinggi dan mampu mencapai pengenalan sempurna terhadap Tuhan, serta hukum-hukum-Nya.

Sebagaimana pendapat Ar-Razi, bahwa kehadiran seorang Nabi itu tidak diperlukan dengan alasan bahwa akal sehat sudah memadai untuk dapat membedakan antara yang baik dan yang jahat, yang berguna dan tidak berguna. Dengan akal sehat semata kita dapat mengetahui Tuhan dan mengatur kehidupan sebaik-baiknya, lalu mengapa dibutuhkan Nabi?<sup>103</sup> Sementara itu dalam tradisi teologi terdapat pula pandangan-pandangan yang memberikan posisi terhormat kepada akal. Sebagaimana aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa segala pengetahuan baik itu duniawi atau ukhrawi dapat diketahui dengan akal sehat; Asy-ariyah berpendapat bahwa akal sehat dapat mengetahui Tuhan tapi ia tidak dapat mewajibkan (untuk) mengetahui-Nya dan untuk bersyukur kepada-Nya; sedangkan al-Maturidiyah berpendapat bahwa akal sehat dapat mengetahui kewajiban manusia untuk berterima kasih kepada Tuhan.<sup>104</sup>

Dunia tasawuf, pendekatan dan pengenalan manusia terhadap Tuhannya hanya dapat diperoleh lewat jalan hati dengan daya intuisinya (*al-zawq*). Perbedaan pandangan ini dikarenakan filsafat memandang segala sesuatu termasuk Tuhan dengan akal sehat dan melalui jalur pembuktian logika. Sedangkan tasawuf memandang segala sesuatu termasuk Tuhan melalui jalan *mujahadah* (melalui kekuatan dengan membiasakan penderitaan)

---

<sup>102</sup> Muhammad Ibnu Zakariya Ar-Razi, *Pengobatan Ruhani, terj.* MS Nasrullah, (Bandung: Mizan, 1994), hlm.32

<sup>103</sup> MM. Syarif, *Para Filosof Muslim, terj.* Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1985), hlm.47

<sup>104</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 80–84

dan *musyahadah* (penglihatan batin) dan mengutamakan kekuatan intuisi (*az-zawq*).<sup>105</sup>

Bidang tasawuf, substansi non-material dikenal dengan istilah kata *ar-ruh* dan *al-qolb*. Menurut al-Qusyairi, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Yasir Nasution, *an-nafs* dikalangan para sufi berarti sifat-sifat yang tercela. Sedangkan *ar-ruh* adalah sesuatu yang menjadi tempat akhlak yang mulia.<sup>106</sup> Sama halnya dengan para filosof yang membagi *an-nafs* menjadi beberapa daya, para sufi pun menganggap bahwa *ar-ruh* memiliki daya tersendiri namun yang terpenting di sini adalah daya intuisi (*az-zawq*).<sup>107</sup> Intuisi merupakan suatu sarana epistemologi baru yang ditawarkan oleh kaum sufi untuk dapat memahami hakikat-hakikat tertinggi dan Tuhan. Ia adalah sumber pengetahuan dan pengenalan yang paling tinggi dalam bobot dan kapasitasnya. Kalangan sufi justru mengecam para filosof semata-mata karena kepercayaan mereka pada kekuatan akal.<sup>108</sup> Dalam hal ini Jalaluddin ar-Rumi, seorang sufi besar (w.672 H/ 1273 m) berkata, yang suka mengambil kesimpulan logis dan filosofis adalah ibarat seorang yang berkaki kayu. Tentu kita sudah maklum, kaki kayu tidak elastis dan membuat gerakan kita tidak leluasa.<sup>109</sup> Akal sehat sebagaimana keterangan di atas suatu aktifitas berpikir manusia dengan memadukan antara akal dan hatinya, sehingga tidak sekedar sesuatu yang rasional logis saja, akan tetapi ada nilai-nilai spiritual yang dilandasi dengan keimanan, ada istilah *hikmah* dalam kehidupan di dalam akal sehat berbasis *ûlû al-albâb*.

Kata *hikmah* dalam bahasa Indonesia memiliki padanan dengan kata “bijaksana” yang berarti: *pertama*, selalu menggunakan akal budinya (pengalaman pengetahuannya), arif serta tajam pikirannya, *kedua*, pandai, dan ingat-ingat. *al-hikmat* berasal dari

<sup>105</sup> Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm.18

<sup>106</sup> Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Gazali*, (Jakarta: Srigunting, 1996), hlm. 3

<sup>107</sup> Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Gazali...*, hlm. 4

<sup>108</sup> Fazlur Rahman, *Islam, terj.* Soenaji Soleh, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 231

<sup>109</sup> Abul Hasan an-Nadwi, *Jalaluddin Rumi, terj.* M Adib Bisri, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm.17–18

kata *Ihkam* yang artinya hati-hati dalam perkataan dan perbuatan.<sup>110</sup> Sehingga menurut penulis bahwa akal sehat mempunyai kemampuan menangkap hikmah dalam ranah psikologi masuk dalam psikologi positif karena manusia yang diberi hikmah akan selalu bahagia dan positif dalam kehidupannya, karena melihat kehidupan tidak dengan sepotong-potong akan tetapi secara komprehensif.

Psikologi positif akal sehat memiliki gagasan membentuk kebahagiaan (*happiness*), kebahagiaan membuat manusia hidup lebih tenang berpikir dan menghadapi berbagai permasalahan dalam kehidupan. Penulis dalam menganalisis makna hikmah sebagai psikologi positif memakai teori Seligman<sup>111</sup>. Menurut Seligman,<sup>112</sup> psikologi positif merupakan psikologi yang terfokus pada upaya

---

<sup>110</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), hlm. 351

<sup>111</sup> Seligman adalah seorang psikolog Amerika. Beliau lahir 12 Agustus 1942. Ia seorang pendidik, dan penulis buku *self-help*. Sejak akhir 1990-an, Seligman telah menjadi promotor yang rajin dalam komunitas ilmiah untuk bidang psikologi positif. Teorinya tentang *learned helplessness* sangat populer di kalangan ilmuan psikologi dan psikolog klinis. *A Review of General Psychology survey*, yang diterbitkan pada tahun 2002, menempatkan Seligman sebagai psikolog yang berada pada urutan 31 yang paling banyak dijadikan rujukan pada abad 20. Seligman adalah Profesor Psikologi Keluarga di Departemen Psikologi Universitas Pennsylvania. Sebelumnya dia adalah Direktur Program Pelatihan Klinis di departemen tersebut, dan sebelumnya mengajar di Cornell University. Dia adalah direktur Pusat Psikologi Positif universitas. Pada tahun 1998 ia terpilih menjadi Presiden American Psychological Association. Selain itu, Dia adalah pemimpin redaksi Pencegahan dan Pengobatan (jurnal elektronik APA) dan berada di dewan penasehat majalah Orangtua. Seligman telah menulis tentang topik psikologi positif di buku-buku seperti *The Optimistic Child*, *Child's Play*, *Learned Optimism*, dan *Authentic Happiness*. Buku terbarunya, *Flourish*, diterbitkan pada tahun 2011. Ia lahir di Albany, New York pada tanggal 12 Agustus 1942. Dia dididik di sekolah negeri dan di The Albany Academy. Ia meraih gelar sarjana filsafat di Princeton University pada tahun 1964, lulus dari Summa Cum Laude. Seligman menolak beasiswa untuk belajar filsafat analitik di Universitas Oxford, atau psikologi eksperimental hewan di University of Pennsylvania dan menerima tawaran untuk hadir belajar psikologi di University of Pennsylvania. Dia meraih gelar Ph.D. di bidang psikologi di University of Pennsylvania pada tahun 1967. Pada tanggal 2 Juni 1989 Seligman menerima gelar doktor kehormatan dari Fakultas Ilmu Sosial Universitas Uppsala, Swedia

<sup>112</sup> Seligman, *Learned optimism: how to change your mind and your life*, (New York: Pocket Books, 2006), hlm. 134



membentuk emosi positif, kekuatan karakter, dan kebermaknaan dengan cara membangun hidup yang menyenangkan (*pleasant life*), hidup yang mengikat pada aktivitas (*engaged life*), dan hidup yang bermakna (*pursuit of meaning*) untuk mengatasi gangguan klinis maupun hal-hal negatif.

*Pertama, pleasant life*, kehidupan yang menyenangkan memiliki banyak emosi positif, kehidupan yang menyenangkan menyangkut dengan kehidupan saat ini, masa lalu, dan masa depan. Emosi positif di masa lalu meliputi kepuasan, pemenuhan, kebanggaan dan ketenangan. Mengembangkan rasa syukur dan berlatih untuk memaafkan juga dapat meningkatkan emosi positif. Emosi positif mengenai masa depan meliputi harapan, optimisme, keyakinan, dan kepercayaan diri. Harapan dan optimis dapat mencegah munculnya depresi.<sup>113</sup> Untuk mengatasi hal ini ada istilah dalam kehidupan dengan psikoterapi positif, memodifikasi antara harapan dan optimisme untuk melawan kondisi pesimistik yang ada. Emosi positif mengenai masa sekarang meliputi kepuasan yang berasal dari kesenangan segera dan psikologi positif memberikan latihan untuk belajar menikmati pengalaman mendapatkan kesenangan segera (misalnya saja makan). Emosi yang lebih positif sering dikaitkan dengan rendahnya kemungkinan terjadi kecemasan ataupun depresi. memberikan bukti penting dalam penelitiannya bahwa emosi positif mengalahkan efek merugikan dari emosi negatif, yaitu pada fisiologi, perhatian dan kreativitas.

*Kedua engaged life, happiness* kedua dalam teori Seligman adalah *engaged life*, hidup yang mengejar keterlibatan, yaitu keterlibatan dan penyerapan dalam pekerjaan, hubungan intim dan rekreasi.<sup>114</sup> Dengan kondisi psikologis yang menyertai dalam keterlibatan pada suatu aktivitas (*flow*).

*Ketiga meaningful life, happiness* yang ketiga dalam teori Seligman adalah mengejar makna hidup. Hal ini terdiri dari penggunaan “*signature strengths*” dan menyajikan sesuatu yang dipercaya lebih besar dari diri sendiri, yaitu dasar dari kebahagiaan yang berawal dari penilaian diri sendiri dalam kehidupannya.

Kebahagiaan yang dibangun oleh Seligman sangat menekankan pada aspek nilai positif atau nilai-nilai kebaikan.

---

<sup>113</sup> Seligman, *Learned optimism: how to change...*, hlm. 137

<sup>114</sup> Seligman, *Learned optimism: how to change...*, hlm.140

Meskipun menurut Martin bahwa kebaikan (*virtue*) yang dimaksud oleh Seligman bukan berdasar pada nilai normative agama, tapi lebih pada kebaikan yang disepakati dalam sebuah masyarakat.<sup>115</sup> Nilai kebaikan tersebut bersifat universal yang diakui secara kultur agama maupun filsafat.

Seligman menyebutnya sebagai kebajikan utama (*cardinal virtues*), yaitu kebijaksanaan (*wisdom/knowledge*), keberanian (*courage*), kemanusiaan (*humanity*), keadilan (*justice*), kesederhanaan (*temperance*), spiritual (*transcendence*). Tiap kebaikan universal di atas mewadahi beberapa sifat kebaikan yang lain, yang kemudian disebut sebagai “kekuatan diri” (*personal strengths*), kebijaksanaan (*Wisdom*) mencakup sifat-sifat seperti kreatifitas (*creativity*), rasa ingin tahu (*curiosity*), berpikir terbuka (*open-mindedness*), cinta belajar (*love of learning*) dan perspektif (*perspective*). Begitupun dengan keberanian (*courage*) terdapat beberapa sifat di dalamnya seperti keberanian (*bravery*), kegigihan (*persistence*), integritas (*integrity*), ketahanan (*vitality*).

Hal yang sama dengan kemanusiaan (*humanity*) mencakup sifat-sifat yang terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan seperti *love* (cinta), *kindness* (kebaikan) *social intelligence* (kecerdasan sosial). Sementara sifat *justice* (keadilan) membawahi sifat *citizenship* (kewarganegaraan), *fairness* (keadilan), *leadership* (kepemimpinan). Adapun *temperance* (kesederhanaan) di dalamnya terdapat sifat turunan seperti *forgiveness* (memaafkan), *mercy* (kasih sayang), *humility* (rendah hati), *prudence* (kebijaksanaan), *self-regulation* (atur diri). Sementara sifat *transcendence* (transendensi) mencakup *appreciation of beauty* (apresiasi pada keindahan), *excellence* (keunggulan), *gratitude* (rasa syukur), *hope* (harapan), *humor* (humor) dan *spirituality* (spritualitas).<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Mike W. Martin, “Happiness and Virtue in Positive Psychology”, *Journal for Theory of Social Behavior*, (Blackwell Publishing, 2007), hlm. 97

<sup>116</sup> Seligman, *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, (New York: Oxford University Press, 2004), hlm.50



Bagan 2.4  
Dimensi Kebijaksanaan Utama/ *Hikmah*

Lebih lanjut ketika akal sehat menangkap tentang hikmah, senantiasa melihat kehidupan di sekelilingnya positif (mempunyai nilai) dari diri manusia daripada negatif (sia-sia), sebagaimana Fredrickson yang dikutip oleh Catur Pamugkas<sup>117</sup> mengatakan bahwa seseorang lebih baik berkonsentrasi pada kelebihan yang dimilikinya dibandingkan pada kekurangan yang dimiliki dan juga lebih baik berkonsentrasi pada kekuatan yang dimiliki dibandingkan dengan masalah yang sedang dihadapinya. Hal tersebutlah yang menjadi hal pokok dalam psikologi positif (*positive psychology*).<sup>118</sup> Teori Seligman dalam pemaknaan hikmah tinjauan psikologi Islam.

Dalam perspektif psikologi Islam makna *hikmah* dengan melihat konteks realitas kehidupan. Karena pada karakter dasarnya Islam itu tidak saja *ma'qul* (*sensible*) tetapi sekaligus juga *ma'mul*

<sup>117</sup> Catur Pamungkas dkk., "Pengaruh Psikoterapi Positif Terhadap Peningkatan Kesejahteraan Subjektif Pada Wanita Dewasa awal yang Belum Memiliki Pasangan" *Jurnal Intervensi Psikologi*, Vol. 9 No. 1 Juni 2017, hlm. 7

<sup>118</sup> Magyar Moe, *Therapist's guide to positive psychological inter-vention*, (New York : Academic Press, 2009), hlm. 167

(*aplicable*). Dalam upaya inilah muncul gagasan Islam transformatif, pribumisasi Islam, dan humanisasi teologis.<sup>119</sup> Disini peran akal sehat *ûlû al-albâb* ketika menangkap suatu realitas kehidupan secara komprehensif.

Selain itu, akal sehat *ûlû al-albâb* juga memiliki kemampuan penalaran, perenungan, ketakwaan, dan pengetahuan. Karakteristik mereka lainnya adalah mendengarkan kebenaran, mampu menjauhi kepalsuan-kepalsuan ilusi, menyembah Tuhan, bijaksana, menyadari, dan mengambil pelajaran dari pengalaman-pengalaman masa lalu.

Paparan di atas, dapat penulis menganalisa sementara temuan bahwa *hikmah* pada kepribadian manusia akal sehat *ûlû al-albâb* adalah merupakan sosok intelektual. Kaum intelektual sendiri berarti orang-orang yang mempunyai atau menunjukkan kemampuan nalar (*reasoning power*) yang baik, yang tertarik pada hal-hal rohani (*things of mind*). Sebagaimana yang dikemukakan oleh Tolhah Hasan, bahwa manusia mempunyai hikmah apabila terjadi sesuatu dalam lingkungan kehidupannya dengan melihat terhadap gejala-gejala di suatu lingkungan, pemahaman tentang sebab-sebab gejala itu dan korelasinya dengan gejala lainnya, dan pada akhirnya perumusan suatu kesimpulan yang dapat dikomunikasikan kepada orang lain dengan hukum dan bahasa yang jelas.<sup>120</sup>

*Ûlû al-Albâb* secara akal sehat dan pematangan jiwanya merupakan jiwa dengan kematangan yang sempurna, sebagaimana diungkapkan oleh Hadiwidjaja menyatakan bahwa para cendekiawan itu diharapkan memiliki beberapa "kematangan", yaitu: *pertama*, kematangan intelektual (mampu berfikir jernih, rasional, analitis, kritis, dan metodologis). *Kedua*, kematangan emosional (mampu mengendalikan emosinya, memiliki kontrol diri yang kuat, tekun dan tabah menghadapi tantangan). *Ketiga*, kematangan sosial (mampu hidup di tengah-tengah lapisan masyarakat yang mungkin berbeda watak dan kepentingannya, dan mampu mempengaruhi pandangan, sikap, dan perilaku

---

<sup>119</sup> Muhammad Roy, *Filsafat Hukum Al-Thufi Dan Dinamisasi Hukum Islam*, (Yogyakarta:Pondok Pesantren UII), hlm. 1- 2

<sup>120</sup> Muhammad Tholhah Hasan, *Islam&Masalah Sumber Daya Manusia*, (Jakarta: Lantabora Press, 2005), hlm. 206

masyarakatnya). *Keempat*, kematangan spiritual (mempunyai kearifan dalam menghadapi berbagai masalah, sanggup melakukan koreksi diri dan selalu mendengar suara hati nuraninya yang paling dalam).<sup>121</sup> Keterangan di atas menerangkan bahwa *hikmah* adalah sesuatu ilmu yang lebih banyak praktis dalam kehidupan. Manusia yang mendapat *hikmah* akan terbiasa memiliki emosi positif mengalami peningkatan dalam *well being*. Kondisi *well being* yang baik pada diri seseorang akan membantu dalam kemampuan mengatasi masalah. Dapat disimpulkan bahwa emosi positif di dalam diri seseorang dapat membantu meningkatkan kemampuan memecahkan masalah dan lebih tangguh (*resilien*) atas kondisi yang dianggapnya sebagai suatu kemalangan.

Menurut penulis bahwa manusia *ûlû al-albâb* tidak lepas dari kebaikan secara pribadi dan kebaikan kepentingan bersama, sebagaimana dalam Q.S. al- Maidah : 100 yang membahas tentang konsep baik dan buruk terkait dengan kehidupan manusia dan kehidupan beragama, pada psikologi Transpersonal istilah baik dan buruk sebagaimana teori Maslow<sup>122</sup> yang dikutip oleh Ujam Jaenudin tentang kebaikan dan keburukan merupakan dampak dari spiritualitas manusia, sebagaimana dalam *ûlû al-albâb* dengan melewati hirarki kebutuhan manusia, *pertama*, melampaui batas kemanusiaan (*going beyond humanness*), *kedua*, kepribadian (*identity*), *ketiga*, aktualisasi diri (*self-actualization*).

## 2. Akal Sehat Perspektif Barat

Menjelang abad modern, kurun pencerahan Eropa Barat tokoh yang tampil dalam pembahasan dualisme jiwa badan adalah Rene Descartes (1596-1660) yang terkenal dengan perkataannya “*cogito ergo sum*” (saya berfikir, karena itu saya ada). Descartes melihat kesaling terkaitan jiwa badan, dimana jiwa pada hakekatnya mengarah kepada badan. Kalau badan sakit, jiwa turut merasakannya, tapi jiwalah yang memberi kesadaran dan arti pada badan dan menunjukkan adanya “aku”. Keduanya berbeda, namun saling berkaitan.

---

<sup>121</sup> Cik Hasan Bisri, *Pilar- Pilar Penelitian Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm.213

<sup>122</sup> Ujam Jaenudin, *Psikologi Transpersonal*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), hlm.204

Pendapat Descartes ini melahirkan dampak pada penilaian filosof sesudahnya, seperti Ludwig Feuerbach (1804-1872) dan George Berkeley (1685-1753). Ludwig Feuerbach, filosof Jerman pada pokoknya mengatakan bahwa manusia itu pada hakekatnya adalah badan tubuh raga yang merupakan bagian dari materi yang lebih luas. Dalam pandangan materialisme ini yang rohani tidak ada, termasuk jiwa. Walaupun terdapat gejala-gejala yang disebut dan dianggap sebagai rohaniah, termasuk persepsi tentang Tuhan, maka hal itu adalah efek-efek saja dari materi, sebagaimana halnya banyak gejala timbul karena proses kimiawi. Jiwa menurutnya hanyalah ekspresi dari tubuh.

Pendapat ini berlawanan dengan pandangan filosof Firlandia, George Berkeley (1685-1753 M) yang justru mengingkari adanya materi sebagai yang hakiki, tentu saja kehadiran materi itu tidak bisa diingkari, tetapi materi itu ada karena dipersepsikan oleh jiwa yang berisikan akal (*being is being perceived*). Semua yang hadir hanyalah pengalaman jiwa. Ia sebenarnya tidak menyangkal adanya tubuh, tapi tubuh itu sendiri pada hakekatnya adalah manifestasi dari kehadiran ruh. Ruh adalah pusat segala sesuatu dalam kehidupan yang bertindak sebagai subyek dan menempatkan yang lain sebagai obyek. Badan hanyalah cerminan dari yang rahani. Yang hakekatnya adalah jiwa.<sup>123</sup>

Kedua pandangan ekstrem yang diwakili oleh Feuerback di satu kutub dan Berkeley di lain kutub yang berlawanan itu mungkin saja cenderung untuk tidak diterima oleh masyarakat ramai. Setidaknya tidak sepenuhnya dianggap benar. Namun pandangan itu tetap bermanfaat bagi pemahaman tentang jiwa maupun badan. Karena dengan mendasarkan diri dan bertolak dari salah satu aspek manusia, yaitu badan atau jiwa, maka pengetahuan mengenai tiap-tiap hal itu akan cenderung semakin mendalam.

Sejalan makna akal sehat dengan kecerdasan sebagaimana Gardner, yang dikutip oleh Nana Syaodih memberikan definisi bahwa akal sehat adalah kecakapan yang dimiliki seseorang untuk memecahkan masalah, mengembangkan masalah baru yang hadir untuk dipecahkan, kemudian

---

<sup>123</sup> M. Dawam Raharjo, "Nafs", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 8, Vol. II, 1991, hlm.55

mengambil hikmah atau pelajaran yang bermanfaat dari masalah-masalah yang dihadapi untuk kehidupannya.<sup>124</sup>

Menurut penulis epistemologi akal sehat perspektif Barat dengan menggunakan teori dialektika Hegel dengan fenomenologi Husserl, dengan alasan kedua disamping rasionalitas berpikirnya pada ranah mengungkap “realitas” dalam keterselubungan dalam era digital sekarang ini.

#### a. Akal Sehat Dialektika Hegel

Akal sehat menarik dengan dialektika Hegel, yaitu membangun suatu sistem pemikiran yang mencakup segala pengetahuan baik budaya, agama, konsep kenegaraan, etika, sastra, dll. Sebagaimana Hegel meletakkan ide atau ruh atau jiwa sebagai realitas utama, dengan ini ia akan menyibak kebenaran absolut dengan menembus batasan-batasan individual atau parsial. Kemandirian benda-benda yang terbatas bagi Hegel dipandang sebagai ilusi, tidak ada yang benar nyata kecuali keseluruhan (*the whole*).<sup>125</sup>

Hegel memandang “realitas” bukanlah suatu yang sederhana, melainkan suatu sistem yang rumit. Ia membangun akal sehat melalui metafora pertumbuhan biologis dan perubahan perkembangan atau bisa disebut dengan organisme. Pengaruh konsep organisme pada diri Hegel, membuatnya memandang bahwa organisme merupakan model untuk memahami kepribadian manusia, masyarakat, institusi, filsafat dan sejarah. Dalam hal ini organisme dipandang sebagai suatu hirarki, kesatuan yang saling membutuhkan dan masing-masing bagian memiliki peran dalam mempertahankan suatu keseluruhan.

Akal sehat akan senantiasa berawal dari segala sesuatu yang nyata adalah rasional dan segala sesuatu yang rasional adalah nyata (*all that is real is rational and all that is rational is real*) adalah merupakan dasar yang menegaskan bahwa luasnya ide sama dengannya luasnya realitas. Dasar ini berbeda dengan yang dinyatakan oleh kaum empiris tentang realitas, “yang nyata” bagi

---

<sup>124</sup> Nana Syaodih Sukmadinata, *Landasan Psikologi Proses Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), hlm. 96

<sup>125</sup> Henry Aiken, *The Age Ideology*, terj. Sigit Djatmiko, *Abad Ideologi*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2002), hlm. 89

kaum empiris secara tegas ditolak oleh Hegel, sebab baginya itu tidaklah rasional, hal tersebut terlihat rasional karena merupakan bagian dari aspek keseluruhan.<sup>126</sup> Hegel meneruskan bahwa keseluruhan itu bersifat mutlak dan yang mutlak itu bersifat spiritual yang lambat laun menjadi sadar akan dirinya sendiri. Jadi realitas pada kesendiriannya bukanlah hal yang benar-benar nyata, tetapi yang nyata pada dirinya adalah partisipasinya pada keseluruhan. Dialektika merupakan metode yang dipakai Hegel dalam memahami realitas sebagai perjalanan ide menuju pada kesempurnaan. Menelusuri meteri baginya adalah kesia-siaan sebab “materi hanyalan manifestasi dari perjalanan ide” tersebut. Dengan dialektika, memahami ide sebagai realitas menjadi dimungkinkan. Dialektika dapat dipahami sebagai “*the theory of the union of opposites*” (teori tentang persatuan hal-hal yang bertentangan). Terdapat tiga unsur atau konsep dalam memahami dialektika yaitu pertama, *tesis*, kedua sebagai lawan dari yang pertama disebut dengan *antitesis*. Dari pertarungan dua unsur ini lalu muncul unsur ketiga yang memperdamaikan keduanya yang disebut dengan *sinthesis*. Dengan demikian, dialektika dapat juga disebut sebagai proses berfikir secara totalitas yaitu setiap unsur saling bernegasi (mengingkari dan diingkari), saling berkontradiksi (melawan dan dilawan), serta saling bermediasi (memperantarai dan diperantarai).

Perkembangannya dialektika Hegel oleh Marx Engels secara khusus memakai ungkapan ”materialisme dialektis”. Ungkapan itu memuat ide-ide pokok sebagai berikut, *pertama*, proses dialektik terjadi dalam matra material. *Kedua*, perubahan-perubahan kuantitatif, karenanya mengarah kepada perubahan kualitatif. *Ketiga*, karena segala sesuatu menjadi (berubah terus menerus), pengertian historis merupakan kunci pemahaman kenyataan. *Keempat*, proses *tesis-antitesis-sintesis* terjadi dalam dinamika sosial manusia lewat pertentangan pertanyaan berkelanjutan.<sup>127</sup> Bagi penganut dialektika-materialisme, hukum berpikir pertentangan yang mengandung sebab-akibat, tempo atau waktu dan gerakan itu tiada lain, melainkan hukum gerakan benda pada alam

---

<sup>126</sup> Diane Collinson, *Fifty Major Philosophers*, terj. Ilzamudin Ma'mur, (Jakarta: Grafindo, 2001), hlm. 134

<sup>127</sup> Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 163



kita yang membayangkan pada otak manusia, seperti benda membayangkan pada cermin.

Tabel 2.2

## Perbedaan Dialektika Hegel dan Marx-Engels

<b>Dialektika Idealisme (Hegel)</b>	<b>Dialektika Materialisme (Marx-Engels)</b>
Dialektika sama dengan metafisika, ilmu ghaib	Dialektika itu berdasarkan hukum gerakan-gerakan benda sebenarnya dalam alam.
Absolute ide ialah pembuat benda yang nyata	Absolute ide itu adalah satu <i>abstraktion</i> , satu perpisahan impian dari gerakan di mana keadaan dan batasnya benda ditentukan.
Keadaan maju, sesudah diketahui pertentangan dan penyelesaian pertentangan ini dalam pikiran	Pertentangan dalam pikiran ialah bayangan dalam otak manusia, satu terjemahan dari pikiran manusia, tentang pertentangan dalam alam, pertentangan benda dalam alam ini, disebabkan pertentangan dasarnya, dasarnya itu ialah gerakan.
Kemajuan ide, pikiran itu mengemudikan kemajuan benda.	Kemajuan benda itu menentukan kemajuan pikiran.

Hegel menyamakan paduan dialektika itu dengan metafisika, ini bukan saja pendapat Hegel tetapi para pengikut metode dialektika yang bersifat idea, seperti ilmu Sosiologi, ilmu Antropologi dan ilmu sosial lainnya yang bersifat dinamis. Berpikir berdasarkan pertentangan atas gerakan itu, asalnya dari dan berpadu dengan Rohani, dengan Yang Maha Kuasa, dengan *logosnya* Plato.

Dialektika dalam akal sehat menurut penulis memiliki urgensi dalam kehidupan kegunaannya, oleh karenanya dialektika memiliki beberapa nilai pengembangan akal sehat, *pertama*

dialektika merupakan seni mengajukan dan menjawab pertanyaan, pertanyaan yang tepat dalam sebuah diskusi pada saat yang tepat, secara tepat sampai sedemikian rupa sehingga menyebabkan pengetahuan yang sudah ada menjadi masalah. *Kedua*, dialektika merupakan seni memperoleh pengetahuan yang lebih baik tentang suatu objek sesuatu dengan melalui pertukaran pandangan-pandangan dan argumen-argumen yang dapat diterima atau argumen-argumen yang rasional. *Ketiga*, dialektika merupakan seni untuk mendapatkan pengetahuan yang benar tentang sebuah topik pembahasan dengan menggunakan proses penalaran formal. *Keempat*, dialektika merupakan sebuah metode untuk mencapai suatu definisi atau arti bagi beberapa konsep dengan cara menguji ciri-ciri umum yang ditemukan dalam sejumlah contoh khusus dari konsep itu. *Kelima*, dialektika digunakan sebagai metode klasifikasi yang memungkinkan untuk pembagian sebuah konsep menjadi sub-bagian; mengadakan pembagian antara *genus* dan *spicies*. *Keenam*, dialektika merupakan istilah yang kadang-kadang digunakan untuk menamakan cabang logika, yang mengemukakan aturan-aturan dan cara-cara penalaran dengan tepat, juga untuk menunjuk analisis-sistematis, logis untuk memperlihatkan apa yang dikandungnya. *Ketujuh*, dalam arti yang lebih luas, dialektika identik dengan logika formal, dengan studi tentang bentuk dan hukum pemikiran manusia sebagaimana adanya. *Kedelapan*, dialektika merupakan suatu proses untuk mencapai suatu posisi atau kondisi melalui tiga tahap; tesis, antitesis, dan sintesis.

Kritik pengetahuan Hegel tidak dilakukan dengan pendekatan transendental, melainkan fenomenologis. Sebagaimana diungkapkan Francisco, bahwa fenomenologi dalam arti ini adalah *pengalaman kesadaran* atau *pengalaman refleksi*. Berbeda dari epistemologi yang mengklaim diri bebas dari pengandaian, pengalaman refleksi mengakui ketergantungannya

pada sesuatu yang mendahuluinya yang dijadikan titik tolak.<sup>128</sup> Menurutny, titik tolak kegiatan refleksi adalah rasa kepastian (*sense of certainty*) terhadap objek yang langsung disadari secara inderawi. Rasa kepastian ini merupakan kesadaran sehari-hari terhadap objek sekeliling yang dialami secara langsung. Jadi, kesadaran ini bersifat elementer. Bertolak dari sini, terjadilah refleksi kesadaran yang lebih tinggi dan kompleks. Dalam karyanya, sebagaimana diungkapkan oleh Karl, bahwa Hegel menggambarkan bagaimana proses pembentukan diri kesadaran dari bentuk kesadaran elementer itu ke bentuk kesadaran sosial dalam sejarah umat manusia: hukum dan moral, dan berakhir pada pengetahuan absolut.<sup>129</sup>

#### **b. Akal Sehat Fenomenologi Husserl**

Akal sehat menurut penulis menarik yang dikembangkan oleh Edmund Husserl melalui dengan fenomenologi, kata “fenomenologi” berasal dari bahasa Yunani *phainomeno* dan *logos*. *Phainomenon* berarti “tampak” dan *phainein*. Sedangkan *logos* adalah kata, ucapan, pertimbangan atau pengetahuan. Dalam arti luas, fenomenologi gejala-gejala atau yang tampak. Dalam arti sempit, ilmu tentang fenomen-fenomen yang menampakkan diri kepada kesadaran manusia.<sup>130</sup> Pendapat lain fenomenologi, secara etimologis, adalah terusan dari fenomenon dan logos. Akar kata yang termuat dalam istilah fenomenon sama dengan: *fantasi*, *fantom*, *fosfor*, *foto*, yang artinya: sinar, cahaya. Dari akar kata itu dibentuk kata kerja, yang antara lain berarti adalah nampak, terlihat karena bercahaya, bersinar. Dari sini tersalur kata fenomenon adalah sesuatu yang tampak, yang terlihat karena bercahaya, dalam bahasa lain adalah “gejala”.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Francisco Budi Hardiman, *Kritik ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Penerbit Kanisius, 1993), hlm.129

<sup>129</sup> Karl Ameriks, *The Cambridge Companion to German Idealism*, (Cambridge University Press, 2000), hlm. 145

<sup>130</sup> Delgaauw B, *Filsafat Abad 20*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988), hlm.85

<sup>131</sup> N. Driyarkara, *Percikan Filsafat...*, hlm 119

Seiring dengan gerak dinamika dan dialektikanya, cukup banyak definisi tentang fenomenologi. Di antaranya, definisi yang menyatakan fenomenologi “*as the reflective, first person science of consciousness in contrast with physics taken as the hypothetico deductive, third person science of nature at its most basic level*”.<sup>132</sup> Husserl sendiri mendefinisikan fenomenologi sebagai *science of pure phenomena*.<sup>133</sup> *The Oxford English Dictionary* merepresentasikan definisi fenomenologi: 1) Ilmu mengenai fenomena yang berbeda dari wujud (ontologi), 2) Cabang ilmu yang mendeskripsikan dan mengklasifikasikan fenomenanya, Fenomenologi diderivasi dari bahasa Yunani *phainomenon*: “penampakan”.

Sehingga fenomenologi menurut Husserl adalah suatu analisis deskripsi serta instropeksi mengenai kedalaman dari semua bentuk “kesadaran” dan “pengalaman-pengalaman” langsung, baik relegius, moral, estetis, konseptual, serta inderawi. Lebih lanjut Husserl mengatakan bahwa, untuk mencapai hakikat kesadaran dengan diadakan pembersihan atau penyaringan (reduksi). Hakikat kesadaran adalah mengungkap hakekat pada benda itu sendiri. Reduksi dibagi menjadi 3 reduksi fenomenologis, reduksi eidetis, dan reduksi transendental.

Reduksi fenomenologis, yaitu menyaring pengalaman sehingga orang sampai pada “fenomen murni kesadaran”, setiap orang (subjek) melepaskan benda itu dari pandangan-pandangan pada umumnya, baik pandangan agama dan adat. Maka akan sampai pada fenomen yang sebenarnya, yaitu dengan menempatkan realitas benda-benda di luar (*epoche*). Dalam reduksi ini, Husserl meninggalkan sikap alamiah yang biasa persepsikan, sehingga tanpa ragu-ragu melihat benda-benda yang muncul pada kesadaran ialah sebagai gejala (*fenomenon*).

Reduksi eidetis, yaitu menghilangkan semua perbedaan-perbedaan dari sejumlah item yang ada dalam khayalan sehingga tinggal saja suatu “esensi”. Dengan kata lain, semua yang “bukan

<sup>132</sup> David Hyder and Hans-Jörg Rheinberger, *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, (Stanford University Press, 2009), hlm.1

<sup>133</sup> Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology: A Translation of Die Idee Der Phänomenologie Husserliana II*, (Springer Science & Business Media, 2013), hlm.2

inti eidos” tetapi diletakkan sebagai gejala (fenomena) saja. Dengan demikian akan sampai pada “hakikat sesuatu”, pengertian inilah dalam arti yang murni.<sup>134</sup>

Reduksi transendental, yaitu pengarahan ke subjek dengan terjadinya penampakan sendiri, dan mengenal akar-akarnya dalam murni “kesadaran”,<sup>135</sup> bukan lagi mengenai objek atau fenomen, bukan hanya menampakkan diri kepada kesadaran, tetapi menempatkan realitas pada eksistensi dan segala sesuatu dengan kesadaran murni. Realitas yang diakui dengan mutlak ialah dari “*das ich*” di atas semua situasi dan segala pengalaman. Akan mengalami “sadar akan sendiri”. Sadar di sini bukanlah kesadaran sehari-hari berhadapan kejasmanian, melainkan kesadaran yang “supra empiris” atas semua “pengalaman transendental”

Pendapat Husserl di atas, penulis berpendapat memunculkan kesadaran dengan menyatukan kecenderungan idealis dan realis, yaitu Husserl dengan berupaya membuka kembali ketertutupan kesadaran. Karena kesadaran sesuai kodratnya mengarah ke realitas sesungguhnya. Selanjutnya Husserl menemukan pendekatan dengan menganalisa “kesadaran” dan objek-objeknya secara sistemik dan berdasarkan pengalaman. Pendekatan ini yang kemudian dinamakan “fenomenologi”.<sup>136</sup>

Menurut penulis akal sehat dengan fenomenologi Husserl akan berpikir tidak hanya terkandung dalam objek atau subjek semata, melainkan *concern* dengan keduanya dalam integritas intensionalnya. Sebagaimana Hanafi mengatakan fenomenologi bukan hanya teori, tapi menempatkan dalam prakteknya, dorongan untuk mengeksplorasi pandangan-pandangan yang tak berkesudahan. Jika seseorang dapat memperbincangkan fokus pertama murni kesadaran diri manusia, maka dapat memaknai dengan fenomenologi Husserl sebagai eksplorasi aktifnya.<sup>137</sup>

<sup>134</sup> Bakker, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta: Ghalia, 1984), hlm.115

<sup>135</sup> Bakker, *Metode-Metode Filsafat...*, hlm.117

<sup>136</sup> Alun Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies*, (Francis: Taylor, 2006), hlm.69

<sup>137</sup> Hasan Hanafi, *Tafsir fenomenologi: Hasan Hanafi, terj.* Yudian Wahyudi, (Malang: Pesantren Pasca Sarjana Bismillah Press, 2001), hlm. 67

Maka penulis berpendapat bahwa dengan fenomenologi Husserl akan memunculkan akal sehat ketika menerima sesuatu (berita, pengetahuan, materi) tidak diterima langsung, akan tetapi adanya reduksi-reduksi yang terus bergulir dengan berpikir murni kesadarannya.

Persoalan selanjutnya ialah di manakah menangkap realitas? Di dalam pengertian akan bersatu dengan realitas. Pertemuan realitas itu menampakkan diri, menggejala. Akan tetapi, pada saat yang sama, ia juga menyembunyikan diri. Namun pengertian tentang realitas bisa bertambah, menjadi lebih sempurna, karena terus diselidiki, terus bertanya. Ini sebagai bukti bahwa realitas itu menggejala dan menampakkan diri bersamaan itu juga menyembunyikan diri dan barulah kemudian lebih membuka diri

Lebih lanjut penulis berpendapat akal sehat pada fenomenologi akan mampu menghilangkan kabut yang menyelimuti realitas, memunculkan realitas yang sesungguhnya. Realitas memunculkan diri, akan tetapi bersama itu juga bertabir (*onthulling verhulling*), penyebab tabir itu tidak hanya realitas yang hadapi, melainkan juga diri manusia sendiri, tentang konsepsi, cara berpikir, dan suasana hidup kadang-kadang merupakan tabir tebal yang tidak hanya dari manusia itu sendiri, melainkan ditanam, dimasukkan ke dalam akal manusia pada pengalamannya. Sebagaimana yang diungkapkan pendapat Husserl dan manusia Eropa pada waktu itu, alam pikiran, atau akal-akal pada saat itu, menjauhkan manusia dari pengertian yang sebenarnya realitas.<sup>138</sup>

### C. Akal Sehat Spiritual

Spiritualitas menurut Zohar dan Marshall yaitu penilaiannya paling utama dalam mendukung keberhasilan hidup seseorang. Akal sehat spiritual mengantarkan seseorang memiliki nilai luhur kehidupan sehingga mampu memaknai segala pengalaman hidup dibanding hanya akal secara intelektual dan emosional saja. Akal sehat spiritual menjadi landasan utama individu untuk memaknai

---

Lihat juga John Wild, *Contemporary Phenomenology and the Problem of Existence*, (U of Buffalo/N.V. Erven P. Noordhoff, 2000), hlm.169

<sup>138</sup> N. Driyarkara, *Percikan Filsafat*, 2013, hlm. 120

kemampuan intelektual dan emosional dalam pengaplikasiannya dalam kehidupan.<sup>139</sup>

Lebih lanjut Zohar dan Marshall, pengembangan merupakan kemampuan individu dalam menghadapi dan memecahkan permasalahan dengan memahami makna dan nilainya, sehingga individu tersebut mampu menempatkan sikap dan perilakunya sesuai dengan konteks makna dan nilai dari tindakannya. Zohar dan Marshall menempatkan akal sehat spiritual sebagai puncak akal sehat di atas akal intelektual dan emosional.<sup>140</sup> Seseorang yang mempunyai akal sehat secara spiritual memiliki pandangan jauh ke depan dan luas dengan keyakinan yang kuat bahwa segala sesuatunya memiliki makna dan nilai yang dapat dijadikan pedoman individu dalam mengambil suatu keputusan pilihan tindakan.

Konsep akal sehat di kalangan psikolog mendapat telaah serius. Dengan pendekatan neurosains, mereka memandang akal sebagai “satu otak tiga pikiran”, yaitu akal intelektual, akal emosional, dan akal spiritual.<sup>141</sup> Pendekatan ini, meski pada tahap yang lebih maju memandang akal sehat sebagai kecerdasan paling kreatif dan paling tinggi, akal sehat yang membuat dan bahkan mengubah aturan, jenis pemikiran yang menurut Danah Zohar dan Ian Marshall,<sup>142</sup> memungkinkan setiap orang menata kembali dan mentransformasikan hidup. Tetapi, akal sehat tetap dipandang sebagai bagian dari mesin saraf yang mereka sebut terletak di dalam *lobus temporal*,<sup>143</sup> dan kemudian disebutnya sebagai “titik Tuhan” (*God spot*) atau “modul Tuhan” (*God module*).

Akal sehat spiritual dalam ESQ, akal sehat spiritual diartikan sebagai kemampuan untuk memberi makna ibadah terhadap setiap perilaku dan kegiatan, melalui langkah-langkah dan pemikiran yang

<sup>139</sup> Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, Karya Danah Zohar dan Ian Marshall, terj. Rahmani Astuti, dkk., (Bandung: Mizan 2002), hlm. 98

<sup>140</sup> Danah Zohar & Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence The Ultimate Intelligence*, (London: Bloomsbury, 2000), hlm. 4

<sup>141</sup> Danah Zohar & Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence...*, hlm. 39

<sup>142</sup> Danah Zohar & Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence...*, hlm. 39

<sup>143</sup> *Lobus temporal* berkaitan erat dengan sistem limbik, pusat emosi dan memori otak. (lihat Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ Spiritual Intelligence...*, hlm. 82)

bersifat fitrah, menuju manusia yang seutuhnya (*hanif*) dan memiliki pola pemikiran integralistik (*tauhidi*) serta berprinsip hanya karena Allah swt.<sup>144</sup>

Pengendalian tingkah laku dan pembentukan sikap, kemampuan dalam menghadapi dan memecahkan persoalan yaitu akal sehat untuk menempatkan perilaku dan hidup dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya, akal sehat untuk menilai bahwa tindakan atau jalan hidup seseorang lebih bermakna disebut dengan akal sehat spiritual.<sup>145</sup>

Akal sehat spiritual menjadikan yang benar-benar utuh secara intelektual, emosi dan spiritual, serta dapat menjembatani diri sendiri dan orang lain hal ini dikarenakan akal spiritual membuat manusia lebih mengerti tentang siapa dirinya, makna semua bagi dirinya, bagaimana ia dapat memberikan tempat pada dalam dirinya ataupun pada orang lain dan makna makna tersebut pada akhirnya hal itu akan mendidik dan membentuk pribadi yang memiliki budi pekerti yang baik, beretika utuh dan memanifestasikan dalam kehidupan sehari hari baik sosial, keluarga, maupun untuk menghadapi masalah biasa hingga masalah yang berat seperti penderitaan<sup>146</sup>

#### D. Akal Sehat Moral

Membahas mengenai akal sehat moral, menurut Robert Coles<sup>147</sup> mengatakan bahwa akal sehat moral dihidupkan oleh

---

<sup>144</sup> Ary Ginanjar Agustian, *Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual, ESQ (Emotional Spiritual Quotient) Berdasarkan 6 Rukun Iman dan 5 Rukun Islam*, (Jakarta: Arga, 2001), hlm. 57

<sup>145</sup> Zohar dan Marshal, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam berfikir Integralistik dan Holistik untuk memaknai kehidupan*, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 189

<sup>146</sup> Ngermanto, A., *Quantum: QUOTIENT: Cara Praktis Melejitkan SQ, EQ, sq yang harmonis*, (Bandung: Nuansa, 2003), hlm. 216

<sup>147</sup> Martin Robert Coles lahir di Boston, Massachusetts pada tanggal 12 Oktober 1929, kepada Philip Coles, seorang imigran dari Leeds, Inggris, Inggris, dan Sandra Young Coles, berasal dari Sioux City, Iowa. Coles masuk Harvard College pada tahun 1946, di mana dia belajar sastra Inggris dan membantu untuk mengedit majalah sastra sarjana The Harvard Advocate. Coles lulus *magna cum laude* dan mendapatkan penghargaan *Phi Beta Kappa* pada tahun 1950. Coles belajar kedokteran di Columbia University College of Physicians and Surgeons,



imajinasi moral, yaitu kemampuan manusia yang tumbuh perlahan-lahan merenungkan mana yang benar dan mana yang salah dengan menggunakan sumber emosional maupun intelektual pikiran manusia.<sup>148</sup> Pertumbuhan akal sehat moral manusia menurut Robert Coles tidak terlepas dari unsur manusia, lingkungan dan teologis.

Akal sehat moral sendiri memiliki makna bagaimana manusia mengetahui tingkah laku mana yang benar dan mana yang salah, dan tumbuh dari masa awal kehidupan sampai ke masa

---

lulus pada tahun 1954. Setelah pelatihan residensi di University of Chicago di Chicago, Illinois (Universitas Chicago Pritzker School of Medicine), Coles pindah ke tempat tinggal psikiatri di Massachusetts General Hospital di Boston, Massachusetts, dan McLean Hospital di Belmont, Massachusetts (dua rumah sakit adalah afiliasi dari Harvard University dan Harvard University Medical School di Cambridge, Massachusetts). Coles bergabung dengan Angkatan Udara pada tahun 1958 dan diberi pangkat kapten. Bidang spesialisasi adalah psikiatri. Coles telah menulis lebih dari delapan puluh buku dan 1300 artikel, hampir semuanya terpusat pada rasa, penalaran, dan kepercayaan moral, spiritual, dan sosial manusia, terutama pada anak-anak tetapi juga pada orang dewasa, terutama penulis, termasuk novelis Walker Percy (yang mendedikasikan novel terakhirnya, *The Thanatos Syndrome*, kepada Coles), penyair William Carlos Williams, penulis James Agee, novelis Flannery O'Connor, dan yang lainnya, seperti Dorothy Day, Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, dan Dorothy Lange. Atas desakan Erik Erikson, pada tahun 1963 Coles berafiliasi dengan University Health Services di Harvard sebagai psikiater penelitian. Secara bertahap, ia mulai mengajar di Harvard Medical School, yang akhirnya menjadi Guru Besar Psikiatri dan Ilmu Kesehatan pada tahun 1977. Coles telah mengajar mata kuliah di berbagai sekolah di Harvard University, termasuk Fakultas Seni Rupa dan Ilmu Pengetahuan, Sekolah Bisnis, Sekolah Hukum, Extension School, dan School of Education, di mana pada tahun 1995 ia diberi posisi baru sebagai *James Agee Professor of Social Ethics*. Coles datang untuk mengajar kursus tidak hanya dalam arti moral, spiritual, dan sosial anak-anak, tetapi juga pada fenomena tersebut pada umumnya, terutama seperti yang diungkapkan dalam cerita, fiksi sastra dan narasi lisan, dan juga dipengaruhi oleh kondisi kemiskinan dan ketidakadilan sosial. Pada tahun 2007, Universitas Harvard menamai kuliah *Call of Service* tahunan untuk menghormati Coles. Karyanya telah diakui dengan berbagai penghargaan, termasuk pemilihan *American Academy of Arts and Sciences* pada tahun 1971, sebuah Penghargaan Pulitzer untuk Jenderal Non-Fiksi pada tahun 1973 untuk rangkaian buku *Children of Crisis*, sebuah MacArthur Award pada tahun 1981, *Presidential Medal Freedom* pada tahun 1998, dan National Humanities Medal pada tahun 2001. ([https://en.wikipedia.org/wiki/Robert\\_Coles](https://en.wikipedia.org/wiki/Robert_Coles) diakses tanggal 5 Desember 2018)

<sup>148</sup> Robert Coles, *Menumbuhkan Kecerdasan Moral Pada Anak*, terj. T. Hermaya, (Gramedia: Jakarta, 2000), hlm.3

dewasa dengan menggunakan sumber emosional maupun intelektual pikiran manusia. Manusia sebagai bagian dari hakekat berkaitan erat dengan terbentuk kecerdasan moral. Menurut Robert Coles manusia atau orang dewasa memiliki peranan penting dalam pembentukan akal sehat moral. Pembentukan akal sehat moral pada ranah manusia sebenarnya berkembang secara berkelanjutan (*continue*). Akal sehat moral pada manusia adalah ketika manusia dapat bertingkah laku sesuai dengan norma-norma yang berlaku di lingkungan sosialnya.

Perkembangan moral manusia tidak cukup hanya dengan melihat yang manusia pikirkan akan tetapi juga manusia lakukan. Berdasarkan konsep tersebut, Coles berpendapat bahwa konsep akal sehat moral lebih tepat dengan memberikan pemahaman yang jelas tentang sejauh mana kapasitas manusia berpikir, merasakan dan berperilaku secara norma moral atau *solid character*. Akal sehat moral didefinisikan sebagai berikut :

*“...is the capacity to understand right from wrong; it means to have strong ethical conviction and to act on them so that ones behaves in the right and honorable way. This wonderful aptitude encompasses such essential life characteristic as the ability to recognize some one’s pain and to stop one self from acting on cruel intentions; to control one’s impulse and delay gratifications; to listen openly to all sides before judging; to accept and appreciate differences; to decipher unethical choices; to emphatize; to stand up against injustice; and to treat others with compassion and respect.”*<sup>149</sup>

Selanjutnya Coles memaparkan konsep yang memadukan teori akal sehat moral. Teori perkembangan moral terbagi menjadi tiga yaitu : *pertama*, rasa bersalah, malu, dan empati (*moral feeling*), *kedua*, kemampuan memahami aturan, membedakan benar dan salah, dan mampu menerima sudut pandang orang lain serta pada pengambilan keputusan (*moral reasoning*) yang kemudian dikembangkan oleh Kohlberg dan *ketiga*, (respon atas godaan yang datang untuk tetap berpegang teguh pada aturan, perilaku prososial, kontrol diri atas dorongan yang muncul (*moral action*))

---

<sup>149</sup> Berns, R.M., *Child, family, school, community : Socialization and Support*, (Belmont : Thompson Learning Inc., 2007), hlm. 103

Lebih lanjut Robert Coles mengatakan bahwasanya sumber lain dari manusia sebagai pembentukan akal sehat moral yaitu pengalaman keberagaman atau sesuatu yang bersifat peranan lingkungan dari orang dewasa di sekelilingnya.<sup>150</sup>

Tokoh psikologi lain yang konsen penelitian tentang akal sehat moral adalah Kohlberg, dia menyatakan bahwa individu menilai mana benar atau salah diawali menafsirkan situasi kemudian menggabungkan keadaan psikologi dan moral lingkungannya sebelum membuat pertimbangan moral. Tentang akal sehat moral menurut Kohlberg, individu memutuskan pertimbangan moral, Kohlberg menyatakan dengan tahapan enam (6) tahap dalam pertimbangan moral<sup>151</sup> sebagaimana tabel di bawah ini

Tabel 2.3.  
Tahapan Moral menurut Kohlberg

Tahapan	Moral dan Motivasi
<b>Pra konvensional</b>	
<b>Tahap 1</b> Orientasi hukuman dan kepatuhan	Untuk mengelakkan melanggar peraturan karena takut akan hukuman.
<b>Tahap 2</b>  Orientasi instrumental relatif	Mematuhi peraturan hanyalah yang bersesuaian dengan kecenderungan pribadi, bertindak untuk mencapai kepentingan sendiri dan membiarkan orang lain membuat hal yang sama.
<b>Konvensional</b>	
<b>Tahap 3</b>  Orientasi persetujuan antar individu	Menjalani kehidupan seperti yang diharapkan oleh orang yang mempunyai hubungan erat. Berbuat baik adalah penting dan bermakna mempunyai motif yang baik, menunjukkan keperihatinan terhadap orang lain, memelihara hubungan baik seperti saling mempercayai, setia dan hormat-menghormati.

<sup>150</sup> Robert Coles, *Menumbuhkan Kecerdasan Moral Pada Anak ...* hlm. 36

<sup>151</sup> Kohlberg, L., *Essays on moral development: the philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*, vol. 2, (San Francisco: Harper & Row, 1981), hlm. 167

<b>Tahap 4</b> Orientasi undang-undang atau peraturan	Melengkapi kewajiban nyata kepada orang yang dipercayakan. Hukum harus dipatuhi kecuali dalam kasus tertentu bila ada konflik dengan tugas sosial.
<b>Pascakonvensional</b>	
<b>Tahap 5</b> Orientasi <i>contract-legalistic</i> (nilai yang disetujui masyarakat)	Menyadari bahwa manusia mempunyai pelbagai nilai dan pendapat, nilai utama dan peraturan adalah relatif kepada sesuatu kelompok.
<b>Tahap 6</b> Orientasi prinsip etika universal	Prinsip ini adalah prinsip universal karena didasarkan pada keadilan, persamaan hak asasi manusia dan penghormatan terhadap kemanusiaan sebagai individu

Tokoh Psikologi lain yang konsen penelitian tentang moral adalah Borba, bahwa akal sehat moral didefinisikan sebagai kemampuan untuk memahami benar dan salah dan pendirian yang kuat untuk berpikir dan berperilaku sesuai dengan nilai moral. Lebih lanjut, Borba merumuskan akal sehat moral dalam tujuh kebajikan moral yaitu : empati (*emphaty*), hati nurani (*conscience*), kontrol diri (*self control*), rasa hormat (*respect*), kebaikan utama (*kindness*), toleransi (*tolerance*) dan keadilan (*fairness*).<sup>152</sup> Kebajikan-kebajikan utama tersebut yang akan melindungi anak agar tetap berada di jalan yang benar dan mendorong anak untuk berperilaku moral. Perkembangan moral merupakan suatu proses yang terus menerus berkelanjutan sepanjang hidup. Meningkatnya kapasitas moral anak dan didukung dengan lingkungan yang kondusif, sehingga anak berpotensi menguasai moralitas yang lebih tinggi. Ketika anak berhasil menguasai satu kebajikan, akal sehat moralnya semakin meningkat dan anak mencapai tingkat akal sehat moral yang lebih tinggi .

Sedangkan akal sehat moral perspektif psikologi Islam adalah pertimbangan moral dengan pertimbangan antar sesama *al-maṣalih* (kebaikan), antar sesama *al-mafasid* (keburukan dan

---

<sup>152</sup> Borba, M., *Building Moral Intelligence*, (San Fransisco : Josey-Bass, 2001), hlm. 208

kerusakan) dan pertimbangan antar *al-maṣāliḥ* dan *al-mafasid*.<sup>153</sup> Oleh karena itu, pertimbangan moral dalam Islam adalah proses penalaran yang berasal dari kebebasan berfikir dan ketajaman akal. Definisi ijtihad adalah adalah sebuah usaha yang dilakukan dengan sungguh-sungguh untuk memutuskan suatu perkara yang tidak dibahas dalam al-Qur'an dan Hadist dengan syarat menggunakan akal sehat dan juga pertimbangan matang.<sup>154</sup> Menurutny al-Qardawi,<sup>155</sup> seorang mujtahid harus belajar berdasarkan realitas individu atau masyarakat dalam berbagai bentuk kehidupan. Perihal ini secara langsung memungkinkan seorang mujtahid untuk menerapkan konsep pertimbangan moral terhadap sebuah isu yang melibatkan konflik moral dalam hidupnya. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus memiliki kekuatan moral dan integritas spiritualitas sebagai katalisator dan motivator.

Untuk memudahkan memahami teori akal sehat moral dari beberapa tokoh psikolog barat dengan perspektif Islam, maka penulis membuat tabel di bawah ini

Tabel 2.4

Perbedaan Akal Sehat Moral (Kohlberg, Robert Coles dan Islam )

<b>Wilayah Moral</b>	<b>Kohlberg</b>	<b>Robert Coles</b>	<b>Moral Islam</b>
Domain moral	Keadilan moral	Keadilan moral dan fungsinya	Konsep kepatuhan pada Allah swt, penekanan pada kebijaksanaan, dan keadilan dalam jiwa individu.
Penentuan nilai kemoralan	Nilai moral bersifat relatif pada budaya dan norma di masyarakat tertentu.	Nilai moral bersifat relatif pada budaya dan norma pilihan masyarakat tertentu.	Konsep dosa, pahala ke- <i>mashalat</i> -an dalam hubungan sesama makhluk dalam kehidupan
Konsep perkembangan nilai baik dan	Sifat-sifat alami dan pendidikan	Sifat-sifat alami dan pendidikan ( <i>nature</i> ).	Individu dikontrol oleh pendidikan ( <i>Tarbiyah</i> ) dan pembersihan jiwa

<sup>153</sup> Al-Qaradawi, *Awlawiyyat al-harakat al-Islamiyyah fi marhalah al-qadimah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah,1992), hlm. 195

<sup>154</sup> Toha Andiko, "Peluang Dan Tantangan Ijtihad Dalam Pembaharuan Hukum Islam", *Jurnal Nuansa*, Edisi 1, No. 2, September 2010, hlm. 179-201

<sup>155</sup> Al-Qaradawi, *Awlawiyyat al-harakat al-Islamiyyah fi marhalah al-qadimah...*, hlm. 200

nilai buruk	( <i>nature</i> ).		dari dosa ( <i>tazkiyah al-nafs</i> ).
Dasar/landasan	Empirikal	Empirikal	Al-Quran, sunnah dan Ijtihad
Moral sifat alami manusia	A-moral	A-moral	Fitrah manusia dilahirkan dengan ruh menyembah Allah swt. dan sifat yang baik
Struktur personalitas	Komponen personalitas rasional dalam hubungan antar manusia.	Komponen personalitas rasional dalam hubungan antar manusia dan faktor dalam elemen ketuhanan	Manusia bermoral perpaduan ruh dan jasad, dikendalikan ruh oleh empat beda fungsi : akal, hati, nafsu dan jiwa.
Arah, proses dan tahap (perkembangan)	Bersifat individu dalam kelompok sosial terjadi dalam tahap-tahap tertentu	Bermula dengan memenuhi kehendak pribadi, diikuti dengan kehendak mematuhi peraturan dan memahami keperluan masyarakat seluruhnya.	Bermula kepatuhan kepada Allah swt. seterusnya hubungan inter dan intra personal pada pencipta (Islam, Iman dan Ihsan)

### E. Akal Sehat Natural

Akal sehat atau yang biasa digunakan untuk menjelaskan sifat pikiran yang mencakup sejumlah kemampuan, seperti kemampuan menalar, merencanakan, memecahkan masalah, berfikir abstrak, memahami gagasan, menggunakan bahasa, dan belajar.<sup>156</sup> Naturalis; keahlian mengenal dan mengklasifikasikan banyaknya spesies (flora dan fauna) di lingkungan individu. Ini juga termasuk kepekaan terhadap fenomena alam yang lain. dengan melakukan pemilihan-pemilahan runtut dalam dunia kealaman, dan menggunakan kemampuan ini secara produktif.

Individu yang memiliki akal sehat naturalis tinggi menyadari bagaimana membedakan tanaman, hewan,

---

<sup>156</sup> Putra, *Pendidikan Berbasis...*, hlm. 61

penggunaan, konfigurasi awan berbeda dalam melihat ekologisnya.<sup>157</sup> Lebih lanjut oleh Gardner mengatakan bahwa akal sehat naturalis adalah kemampuan untuk mengenali macam tumbuhan dan hewan juga kemampuan untuk mengklasifikasi atau mengkatagori sesuatu. Contohnya botanis dan petani.<sup>158</sup>

Sedangkan menurut Bowles yang dikutip oleh Yaumi mengemukakan bahwa komponen inti akal sehat naturalis adalah kepekaan terhadap alam (flora, fauna, formasi awan, gunung gunung), keahlian membedakan anggota anggota suatu spesies, mengenali eksistensi spesies lain, dan memetakan hubungan antara beberapa spesies, baik secara formal maupun informal. Memelihara alam dan bahkan menjadikan bagian dari alam itu sendiri seperti mengunjungi tempat tempat yang banyak dihuni binatang, dan mampu mengetahui hubungan anatara lingkungan dan alam merupakan suatu akal sehat yang tinggi, mengingat tidak semua orang dapat melakukannya dengan mudah.<sup>159</sup> Manusia dengan akal sehat naturalis tinggi sangat menyukai hal hal yang berbau alam mulai dari mengenal, mengamati, menjaga merawat, dan memanfaatkan alam dengan sebaik-baiknya. Kepedulian terhadap alam yang sudah menjadi bagian dari hidupnya yang diaplikasikan pada kehidupan sehari hari secara berkelanjutan. Komponen akal sehat naturalis yang lain adalah minat mendalam terhadap alam, kecermatan menemukan ciri ciri spesies dan unsur alam, memelihara alam bahkan menjadi bagian dari alam itu sendiri.

Akal sehat ini meliputi kemampuan untuk mengenali dan mengklasifikasi berbagai macam flora dan fauna serta menikmati

---

<sup>157</sup> Howard Gardner, *Multiple Intelligences: memaksimalkan potensi dan kecerdasan individu dari masa kanak kanak hingga dewasa*, terj. Yelvi Andri Zaimur, (Jakarta: Daras Books, 2013), hlm. 49-50

<sup>158</sup> Adi W. Gunawan, *Genius Learning Strategy: Petunjuk Praktis untuk Menerapkan Accelerated Learning*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm. 234

<sup>159</sup> Muhammad Yaumi, *Pembelajaran Berbasis kecerdasan Jamak Mengidentifikasi dan Mengembangkan Multitalenta Anak*, edisi pertama, (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013) hlm: 21-22

persekutuan dengan alam. Pendapat tersebut sejalan dengan pemikiran Armstrong <sup>160</sup> yang menyatakan bahwa akal sehat naturalis didefinisikan sebagai keahlian mengenali dan mengkategorikan spesies, baik flora maupun fauna, di lingkungan sekitar dan kemampuan mengolah dan memanfaatkan, serta melestarikannya. Akal sehat naturalis melibatkan kemampuan mengenali bentuk-bentuk alam di sekitar kita: bunga, pohon, hewan, dan fauna serta flora lain. Ini juga mencakup kepekaan terhadap bentuk-bentuk alam lain seperti misalnya susunan awan dan ciri geologis bumi. Dalam kehidupan sehari-hari, kita menggunakan akal sehat ini ketika berkebun, berkemah dengan teman atau keluarga, atau mendukung proyek ekologi lokal. <sup>161</sup>

Komponen inti akal naturalis adalah kepekaan terhadap alam (flora, fauna, formasi awan, gunung-gunung), keahlian membedakan anggota-anggota suatu spesies, mengenali eksistensi spesies lain, dan memetakan hubungan antara beberapa spesies baik secara formal atau informal <sup>162</sup> Komponen akal naturalis yang lain adalah perhatian dan minat mendalam terhadap alam, serta kecermatan menemukan ciri-ciri spesies dan unsur alam yang lain. Bagi individu yang tinggal di kota besar, akal naturalis akan muncul dalam bentuk kemampuan membedakan benda-benda tak hidup, seperti mobil, sepatu karet, dan sampul kaset CD <sup>163</sup>

Beberapa definisi tentang akal sehat naturalis di atas penulis dapat menyimpulkan bahwa, akal sehat naturalis adalah kemampuan seseorang dalam memahami dan mengenal alam lingkungan dengan pandangan yang lebih mendalam, sehingga menimbulkan sensitifitas dan empati dalam interaksinya dengan

---

<sup>160</sup> Thomas Armstrong, *Seven Kind Of Smart Menemukan dan Meningkatkan Kecerdasan Anda Berdasarkan Teori Multiple Intelligence*. (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 212

<sup>161</sup> Thomas Armstrong, *Setiap Anak Cerdas! Panduan Membantu Anak Belajar Dengan Memanfaatkan Multiple Intelligence-nya*. (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 23

<sup>162</sup> Thomas Armstrong, *Setiap Anak Cerdas...*, hlm. 57

<sup>163</sup> Thomas Armstrong, *Seven Kind Of Smart...*, hlm. 218



alam lingkungan. Dengan demikian, akal sehat naturalis juga mendukung teori *deep inveronmental ethics* (ekosentris) dalam etika terhadap lingkungan.

## F. Akal Sehat Perspektif Psikologi Pendidikan Islam

Potensi manusia dengan kemampuan untuk berpikir dan memahami menjadikan manusia sebagai makhluk terpilih untuk menerima ilmu Tuhan (Q.S. al-Baqarah: 31)<sup>164</sup>, maka akal sehat dengan demikian merupakan karakteristik utama bagi kejatidirian manusia.

Al-Qur'an berkali-kali memberikan arahan agar manusia selalu menggunakan akalnya untuk memahami berbagai fenomena. Namun al-Qur'an juga mengisyaratkan, bahwa tidak semua manusia mampu menggunakan akalnya secara maksimal dan benar.<sup>165</sup> Dalam kondisi seperti ini, manusia tidak lagi dipandang sebagaimana layaknya manusia, tetapi tak ubahnya seperti binatang dan bahkan lebih rendah daripada itu (Q.S. al-A'raf: 179).<sup>166</sup> Kenyataan ini setidaknya membuktikan, bahwa harkat dan martabat kemanusiaan sebenarnya terletak pada proses penggunaan dan pemanfaatan kemampuan akal secara maksimal. Salah satu fungsi utama akal sehat digambarkan oleh al-Qur'an sebagai potensi untuk memahami

---

<sup>164</sup> "Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada Para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"(Q.S. al-Baqarah:31)

<sup>165</sup> Kenyataan ini misalnya ditunjukkan dengan makna yang artinya: "kebanyakan mereka tidak berfikir". Lafal ini terulang sebanyak tiga kali dalam al-Qur'an, yaitu pada Q.S. al-Ma'idah : 103, Q.S. al-'Ankabut: 63, dan Q.S. al-Hujurat: 4.

<sup>166</sup> Dan Sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka Itulah orang-orang yang lalai.(Q.S. al-A'raf:179)

realitas (ayat), baik yang bersifat makro, seperti alam semesta, maupun yang bersifat mikro, seperti manusia dan peradabannya.

Salah satu krisis paling mendasar yang melanda manusia modern adalah krisis spiritual.<sup>167</sup> Krisis ini ditandai oleh kekeringan pencarian makna dan nilai dalam kehidupan, baik menyangkut hakikat diri sendiri, hubungan kebermaknaan terhadap orang lain, maupun kesadaran akan jejak-jejak realitas kebenaran dan kebesaran Illahiah.

Lebih jauh al-Qur'an menegaskan bahwa realitas itu sendiri, baik yang makro maupun mikro, kedua-keduanya merupakan bukti adanya "Realitas Yang Lebih Tinggi", yaitu Tuhan (Q.S. Fushilat: 53).<sup>168</sup> Pada taraf ini, tipologi akal sehat manusia mengalami kemungkinan ganda: *pertama*, akal dalam arti hanya dapat menangkap realitas makro (alam semesta) dan mikro (manusia) saja, tetapi tidak mampu menangkap "realitas yang lebih tinggi" di balik realitas yang ada; dan *kedua*, akal dalam arti di samping mampu menangkap realitas makro dan mikro yang ada, juga mampu menangkap dan memahami "realitas yang lebih tinggi", yaitu Tuhan dengan segala kekuasaan-Nya.

Akal sehat pada tipologi *pertama* berpeluang besar untuk melahirkan tipe manusia yang sekularis-materialistis. Sedangkan akal sehat pada tipologi *kedua* berpeluang besar untuk melahirkan tipe manusia yang religius-spiritualis. Akal sehat pada tipologi kedua inilah yang tampak menjadi tujuan penting al-Qur'an untuk kemudian dikembangkan dalam segenap tataran kehidupan.

Sebagaimana yang dipaparkan Quraish Shihab bahwa Allah swt. yang Maha Rahman (pemberi rahmat) karena Dia Maha Rahim (memiliki sifat rahmat), maka bagi individu yang mampu

---

<sup>167</sup> Viktor Frankl dalam kutipan Danah Zohar & Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence the Ultimate Intelligence*, (London: Bloomsbury, 2000), hlm. 8 dan 18

<sup>168</sup> Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa Sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu? (Q.S. Fushilat: 53)

menghayati Maha Rahman dan Rahim Allah swt, akan terefleksikan dalam ciri kepribadiannya.<sup>169</sup> Pengembangan spiritual dalam diri manusia dimaknai sebagai aspek yang akan mengantarkan pemahaman dan kesadaran manusia pada hakekat penciptaannya, yakni fitrah manusia sebagai seorang hamba Allah (*abdullah*) dan juga sebagai seorang *khalifah* di bumi. Kesadaran pada fitrah penciptaan berarti menyadari bahwa di samping ada kewajiban beribadah kepada Allah Swt. juga ada kewajiban berbuat kebajikan dengan sesama manusia dan alam semesta.

Peniupan ruh merupakan pertanda penting akan sisi spiritualitas manusia, dan salah satu potensi penting dari bentuk spiritualitas itu adalah akal (*'aql*), yaitu kemampuan berpikir dan memahami yang dapat menuntun manusia ke arah kehidupan yang lebih baik dalam (koridor) Tuhan dan bersama dengan Tuhan (*live in God and with God*). Akan tetapi apabila tidak mempunyai akal sehat spiritual akan memunculkan krisis spiritual, ini mengandung dampak negatif dalam kehidupan. Kehampaan akan pemahaman hakikat diri menyebabkan manusia menjadi makhluk yang “tidak menjadi”,<sup>170</sup> dan kehampaan akan kebermaknaan terhadap orang lain menyebabkan manusia menjadi makhluk “terasing” bagi lainnya, istilah yang dipakai Hossein Nasr mengalami kehampaan kesadaran akan “jejak- jejak” Ilahi menyebabkan manusia menjadi makhluk zalim, lalai, dan tidak pandai bersyukur.<sup>171</sup> Disini peran berpikir dengan akal sehat dalam konsep psikologi Islam adalah dengan hati, sesuatu yang bersifat psikis di balik mata dan di balik telinga

---

<sup>169</sup> Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, (Jakarta: Lentera Hati, 1999), hlm. 24

<sup>170</sup> Alexis Carrel (lahir 1873) mengistilahkan dengan makhluk yang tidak 'eksis', karena kehampaan akan pemahaman hakikat diri berarti ketidakmampuan bagi akal untuk mencari solusi mempertahankan hidup. Lihat Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, terj. Kania Roesli, dkk dengan judul *Misteri Manusia*, (Bandung: CV. Rosda Karya, 1987), hlm. 86

<sup>171</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: George Allen and Unwin, Ltd., 1968), hlm. 19-20

Secara psikis manusia sudah disediakan Allah swt. dalam bentuk *qalb* (hati). Bagian hati terdalam menurut Mubarak adalah *baṣīrah*,<sup>172</sup> mata hati atau mata batin (hati nurani) yang menjadi sumber kejujuran dan pengakuan manusia akan sebuah kebenaran hakiki. Melalui hati nurani itulah manusia sebenarnya mengetahui akan nilai-nilai kebenaran, kejujuran, kemanusiaan, dan juga nilai-nilai ketuhanan. Itulah nilai-nilai spiritual yang akan menjadi kekuatan jiwa/batin manusia untuk mampu membuka tabir keburukan yang akan menjadi penghalang dalam berkomunikasi dengan Allah swt, sebagai pencipta seluruh alam.

Dimensi spiritual manusia sebagai dimensi non-material jiwa manusia yang pada umumnya belum terasah.<sup>173</sup> Itulah sebabnya, potensi akal sehat spiritual akan tampak ke permukaan kepribadian manusia dewasa jika sudah diupayakan dalam proses pendidikan yang mengarah pada pengasahan, pembiasaan, pengenalan, dan penguatan aktualisasinya dalam memahami segala gejala dan fenomena kehidupan.

Pengembangan potensi spiritual tidak hanya dilaksanakan sebagai sebuah ritual atau proses adaptasi dengan lingkungan semata, tetapi memiliki tujuan pencarian makna sehingga akan menemukan kehidupan yang berarti (*the meaning of life*).

Berpikir dengan akal sehat dalam perspektif psikologi Islam bermuara pada hati (*al-af'idah*), yang kemudian tersambung bersifat fisik dengan memiliki telinga (sebagai sarana pendengaran) dan mata (sebagai sarana melihat), mata dan telinga tidaklah memberikan jaminan bahwa ia mampu untuk “mendengarkan” dan “melihat”. Hal ini berarti, bahwa pendengaran dan penglihatan tidaklah semata-mata tergantung pada sarana fisik inderawi telinga dan mata, tetapi lebih penting adalah fungsinya untuk dapat “memahami” dan “menerima”.

---

<sup>172</sup> Achmad Mubarak, *al Irsyad an Nafsiy, Konseling Agama, Teori dan Kasus*, (Jakarta: PT Bina Rena Pariwara. 2002), hlm. 31

<sup>173</sup> Khavari, Khalil A, *Spiritual Intelligence: A Practical Guide to Personal Happiness* (New Liskeard: White Mountain Publications, 2000), hlm. 23

Di sinilah hati (*al-af'idah*) yang dalam banyak ayat juga disebut dengan istilah *qalb* menempati posisi sentral sebagai sarana kuat untuk melakukan pemikiran dan pemahaman, dan karenanya, yang menjadi pendengaran sebenarnya adalah “pendengaran hati”, demikian juga penglihatan adalah “penglihatan hati”. Dalam al-Qur'an kata "hati" (*qalb*) disebutkan tidak kurang dari 133 kali, 21 kali di antaranya disebutkan dalam bentuk tunggal, *qalb*, sedangkan dalam bentuk jamak, *qulūb* disebutkan sebanyak 112 kali.<sup>174</sup>

Beberapa peranan yang disebutkan al-Qur'an berkenaan dengan hati (*qalb*) terkait dengan akal sehat spiritual adalah. *Qalb* merupakan tempat *'aql*, yaitu kemampuan untuk berpikir, sebagaimana dalam Q.S. al-Hajj:46

“Maka tidak pernahkah mereka berjalan di bumi, sehingga hati (akal) mereka dapat memahami, telinga mereka dapat mendengar? Sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.”(Q.S. al- Hajj: 46).

*Qalb* berfungsi untuk "melihat", dan ketidakmampuan hati untuk melihat membuat seseorang menjadi buta dalam arti spiritualitasnya. Q.S. al-Haj: 46

“Sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.”(Q.S. al-Haj: 46)

*Qalb* berfungsi untuk "mendengar", dan dikuncinya hati menyebabkan seseorang menjadi “tuli”, sehingga tidak mampu mendengar pelajaran Tuhan, sebagaimana dalam Q.S. al-A'raf:100

Atau apakah belum jelas bagi orang-orang yang mewarisi suatu negeri setelah (lenyap) penduduknya? Bahwa kalau Kami menghendaki, pasti Kami siksa mereka karena dosadosa; dan Kami mengunci hati mereka sehingga mereka tidak dapat mendengar (pelajaran).(Q.S. al-A'raf:100)

*Qalb* berfungsi untuk berzikir, yaitu mengingat Tuhan dan kebesaran-Nya dalam peristiwa kemanusiaan masa lalu, sebagaimana dalam Q.S. al-Hadid:16

“Belum tibakah waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk secara khushuk mengingat Allah dan mematuhi

---

<sup>174</sup> Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufarasy...*, hlm. 549-551

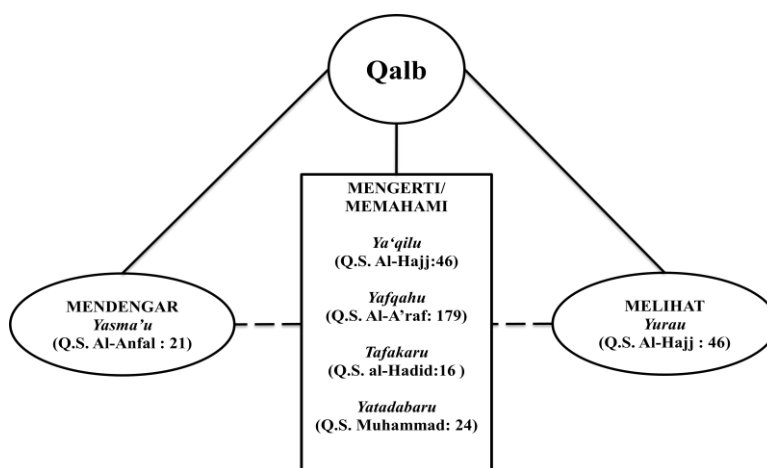
kebenaran yang telah diwahyukan (kepada mereka).”(Q.S. al-Hadid: 16).

*Qalb* memiliki potensi untuk melakukan membaca, memahami memperdalam (*tadabbur*), yaitu perenungan terhadap ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana seperti dalam Q.S. Muhammad: 24:

“Maka tidakkah mereka menghayati al-Qur'an, ataukah hati mereka sudah terkunci?” (Q.S. Muhammad: 24)

*Qalb* memiliki potensi untuk mengetahui (*'ilm*), yaitu menyangkut hukum-hukum Allah swt. sebagaimana dalam Q.S..

“Sesungguhnya alasan (untuk menyalahkan) hanyalah terhadap orang-orang yang meminta izin kepadamu (untuk tidak ikut berperang), padahal mereka orang kaya. Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak ikut berperang dan Allah telah mengunci hati mereka, sehingga mereka tidak mengetahui (akibat perbuatan mereka).” (Q.S. at-Taubah: 93)



Bagan 2.5  
Peranan *Qalb*

Akal sehat manusia secara epistemologi berangkat dari menyebut nama *Robb* (sesembahan manusia) yang merupakan asal muasal ilmu pengetahuan, sebagaimana dalam surat al-Alaq : 1-5 di atas. Dengan mengetahui epistemologi akal sehat perspektif

psikologi Islam mengambil pesan dalam al-Quran, maka akan memunculkan akal sehat yang tidak hanya pada ranah akal saja, akan tetapi memasuki ranah perpaduan keseluruhannya, sehingga akal sehat dengan intuitif yang menyebabkan muncul akhlak, budi pekerti yang baik bagi sesama manusia. tentunya akal sehat perspektif psikologi Islam berbeda dengan akal sehat yang dikembangkan dalam psikologi modern.

Epistemologi berpikir dalam al-Qur'an mempunyai dampak bahwa akal sehat perspektif psikologi Islam berbeda dengan psikologi Barat. Akal sehat perspektif psikologi Islam berasal dari *qalb* yang bisa terimplementasikan berupa akhlak dan moralitas, moral terhadap Allah swt. maupun moralitas terhadap sesama manusia serta makhluk ciptaan Allah Swt yang hidup sekitar manusia. sehingga akal sehat tidak hanya pada ruang kognitif saja sebagaimana perspektif psikologi Barat, akan tetapi akal sehat perspektif psikologi Islam pada wilayah psikis, moralitas/ akhlak dan prosesnya.

Sebagaimana akal sehat perspektif psikologi Islam yang diungkapkan oleh Taftazani, ada lima model akal sehat : *pertama*, akal sehat yang mampu meningkatkan moral, hal ini dilakukan dengan membersihkan jiwa dan realisasi nilai-nilai yang ada di dalamnya. *Kedua*, akal sehat yang memenuhi dalam realitas mutlak, yaitu dengan melatih fisik dan psikis secara terpadu sehingga tercapai kondisi psikis tertentu yang tidak merasakan lagi keakuan, tetapi adanya kepasrahan, semua tidak lepas dari ketentuan Allah Swt. setelah usaha manusia secara maksimal, ini merupakan akal sehat melampaui batas yang terlihat secara indera, dengan meyakini ada Maha Pembuat (*Khaliq*). *Ketiga*, akal sehat yang memunculkan pengetahuan intuitif langsung, ini yang membedakan psikologi modern yang bersifat empiris, sementara dalam psikologi Islam, hakekat realitas empiris dengan melihat dibalik persepsi inderawi dan penalaran akalnya yang biasa disebut dengan *kasyf*.<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Istilah *kasyf* berasal dari bahasa Arab, (*masdar*) dari kata “*kasyafa-yakshyifu-kasyfan*”, yang bermakna “membuka”, “mengungkapkan” (Al-Munawir, *Qâmus al-Munawwir...*, hlm.1302). Imam Nawawi r.a., *ilmu kasyf* atau *mukâsyafah* itu sama dengan *ilmu laduni* dan *ilmu gaib*. *Mukâsyafah* itu (menurut

*Keempat*, akal sehat dalam psikologi Islam mampu memunculkan ketentraman dan kebahagiaan, karakteristik ini muncul dikarenakan *qalb* sebagai pengendali dan petunjuk hawa nafsu serta pembangkit keseimbangan psikis sehingga terbebas dari rasa takut dan merasa intens dalam suasana kerentraman jiwanya. *Kelima*, akal sehat dengan menggunakan simbol dalam ungkapan, sehingga mempunyai dua pengertian, 1) pengertian yang diperoleh dari harfiah kata-kata, 2) pengertian yang diperoleh dari analisa pendalaman.<sup>176</sup>

Pencapai akal sehat perspektif psikologi Islam tidak lepas dari tafsir pengembangan teks al-Qur'an.<sup>177</sup> Upaya kecerdasannya dengan bentuk etika (akhlak), baik etika dengan Allah swt. maupun etika dengan manusia dan makhluk-makhluk-Nya. Ini tercermin dalam bentuk yang diupayakan manusia dengan pembiasaan olah diri (*maqamat*)<sup>178</sup> dan dengan perasaan yang tiba-tiba muncul dari

arti bahasa/*lughowi*) adalah “terbuka tirai”, atau peristiwa ketersingkapan dan keterbukaan tabir penghalang. Maksudnya adalah terbuka segala rahasia-rahasia alam yang tersembunyi, pengertian-pengertian atau hal-hal yang gaib. (M. Solihin, *Tasawuf Tematik: Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), hlm.59). Secara khusus, *kasyf* artinya terbuka dinding antara hamba dengan Tuhannya. Kata ini dipakai oleh ahli tarikat dan orang suci, yang dengan perkataan lain diucapkan ”menemui Tuhan” (Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarikat*, Cet.VI, (Solo:Ramadhan, 1990), hlm. 149

<sup>176</sup> Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, terj. Rofi Usmani, ( Bandung, Pustaka, 1985), hlm. 4-6

<sup>177</sup> Memperoleh kecerdasan sebagaimana pesan Allah swt, yaitu : menyadari, menyerahkan diri, mendengarkan, membaca, memperhatikan, mempelajari, memikirkan, menggunakan akal, memahami, mengimani, menghambakan diri, berbuat kebaikan, bersabar, bersyukur, berdzikir kepada Allah swt., mengambil pelajaran hikmah, menyucikan, meyakini, berjihad, berhukum dengan hukum Allah swt., memelihara diri sendiri, bertawakal, bertakwa kepada Allah swt., kepada kepada Allah swt., takut kepada Allah swt. (Muhammad Djarot Sensa, *Quranic Quotient: Kecerdasan-kecerdasan Bentuk al-Qur'an*, (Jakarta: Hikmah, 2005), hlm. 125

<sup>178</sup> Upaya yang dilakukan pertama sebagai kecerdasan psikologi Islam adalah dengan tahapan *taubat* , yaitu dengan berupaya menghindari sesuatu yang dilarang Allah Swt. menuju ketaatan, *taubat* juga berarti dari yang baik menuju yang lebih baik. Bisa dilihat di Reynold A. Nicholson, *Aspek Rohaniah Peribadatan Islam di dalam Mencari Keridhaan Allah*, terj. A. Nashir Budiman (Jakarta:PT Raja Grafindo, 1995), hlm. 119



diri manusia dan ini pemberian Allah swt. yang disebut dengan (*aḥwal*)<sup>179</sup>

Secara psikologi, perjalanan spiritual (*mi'raj ar-rūḥ*) merupakan perjalanan “roh”<sup>180</sup> dari tingkatan akal yang terendah menuju ke tingkatan yang lebih tinggi. Bagi al-Ghazali, ruh secara hakikat berarti sesuatu yang halus yang bersifat ruhaniyah dan illahiyah. Ia adalah tempat untuk mengetahui dan juga merasakan.<sup>181</sup> Keterkaitan akal sehat dengan *ruh* perspektif psikologi Islam sangat berpengaruh satu dengan lainnya pada kehidupannya. Hal ini disampaikan oleh al-Ghazali ruh dibagi menjadi lima macam, *pertama, ar-rūḥ al hassas*, ruh yang dapat merespons stimulus yang diperoleh oleh panca indera, ruh ini dimiliki oleh jenis hewan, *kedua, ar-rūḥ al-khayali*, yaitu ruh yang berfungsi menggambarkan seluruh keadaan dan keterangan yang diperoleh oleh indera dalam bentuk imajinasi yang selalu siap jika diperlukan. *Ketiga, ar-rūḥ al-‘aqli*, yaitu ruh yang dapat menambah kecerdasan akal, ruh ini tidak dimiliki oleh binatang atau oleh anak yang masih bayi yang masih menyusui, karena ruh ini merupakan pengembangan dari potensi ruh sebelumnya, *keempat, ar-rūḥ* yang dimiliki kemampuan untuk mengkonstruksi ilmu-ilmu yang diperoleh oleh akal menjadi suatu ilmu pengetahuan khas yang bisa dimiliki oleh para wali Allah Swt, ruh tingkat ini disebut dengan *ar-rūḥ al fikr, kelima, ar-rūḥ al Quds* yaitu ruhnya para nabi dan para

---

<sup>179</sup> *Aḥwal* kondisi spiritual yang dialami oleh manusia yang merupakan pemberian Allah swt. akibat dari pembiasaan yang dilakukan dalam kehidupannya dan tidak bisa dihindari oleh manusia yang diberi kecerdasan ini, seperti rasa dikuasai Allah swt., diberi kemudahan Allah swt., perasaan rasa takut kepada Allah swt., perasasan rindu kepada Allah swt. Reynold A. Nicholson, *Aspek Rohaniah Peribadatan Islam...*, hlm.59

<sup>180</sup> Ruh dalam al-Qur’an mempunyai banyak arti, kata Ruh yang berpredikat suci adalah ruh malaikat, yakni malaikat Jibril yang disebut dalam *ruh al Quds*, yang mempunyai tugas khusus yaitu menyampaikan wahyu kepada para nabi dan Rasul. Ruh juga mempunyai makna menyebabkan manusia hidup, ruh ini pertama kali ditiupkan oleh Allah ke dalam manusia. sehingga manusia yang mempelajari wahyu Allah Swt. sebenarnya menemukan dirinya kembali dalam kalam Allah Swt. sebagai asal muasal ruh, sehingga memunculkan semangat, daya dan kekuatan untuk hidup. (lihat Dawam Rahardjo, Ensiklopdeia al-Qur’an “Ruh”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No.5 & 6 Vol. V, 1994) hlm. 77

<sup>181</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya ‘Ulumudin*, jilid II, (Beirut:Dar al-Fikr, 1989), hlm.3-4

wali<sup>182</sup>, ruh ini menyebabkan seseorang mencapai derajat terbuka hal-hal yang ghaib (metafisik).<sup>183</sup>

*Qalb* memiliki kemampuan berpikir dengan akal sehat untuk memperoleh ilmu dari luar (ilmu empiris) dan juga ilmu dari dalam. *Qalb* merupakan tempat bagi ilmu kebijakan (*hikmah*) dan ilmu isyarat yang langsung diberikan oleh Allah Swt. melalui ilmu yang gaib. Karena *qalb* ibarat mata air bagi danau yang menampung airnya, *qalb* digambarkan juga bagai cahaya yang menerangi ruangan, cahaya ketakwaan dan keyakinan, sehingga *qalb* ini akan menghasilkan akal sehat. Sebaliknya *qalb* yang tidak disinari dengan ketaqwaan dan keyakinan akan mengalami sakit, sehingga tidak bisa menghasilkan akal sehat.

Psikologi Islam sebenarnya khazanahnya sangat luas dibanding dengan psikologi modern, masalah hati saja adalah berbagai makna sebagaimana telah dibahas bab sebelumnya, salah satunya dengan istilah *fuad* diibaratkan daya tangkap yang terdapat pada hitamnya mata. Setiap manusia mendapatkan sesuatu yang bermanfaat, maka pertama kali yang mendapatkan manfaat adalah *fuad*.<sup>184</sup> Antara *fuad* dan *qalb* keduanya memiliki makna yang berdekatan sebagaimana kata *rahmān* dan *rahīm*, dalam *fuad* memiliki seribu lembah yang darinya mengalir kebijaksanaan yang berasal dari kemurahan Allah Swt.

Tingkat akal sehat yang tinggi pada *lubb, lubb* terdapat di dalam hati ibarat sumber cahaya atau lampu. *Lubb* adalah gudangnya cahaya Tauhid dan cahaya *musyhadah*, dalam psikologi Islam adalah psikologi sufi, manusia menjadikan rahasia-rahasia nama, sifat, sikap dan Dzāt Allah Swt. untuk mengungkapkan suatu pelajaran peristiwa kehidupan dengan istilah

<sup>182</sup> Wali Allah swt, kalangan masyarakat menyebut dengan pada orang yang dekat kepada Allah swt, namun kedekataan para wali dengan nabi Allah swt berbeda sebagaimana diungkapkan oleh Nicholson, 1) Rasul dipilih karena kebajikan dan ketidakberdosaannya, inspirasi dan juga misi kerasulan mereka, 2) Wali dipilih karena kebajikannya dalam ketulusan pengendalian nafsu diri dan kuatnya ikatan dengan kenyataan abadi, sementara sufi adalah kalangan manusia yang terpilih dari kalangan orang Islam, sementara para wali terpilih dari kalangan sufi. (lihat Nicholson, *Aspek Rohaniyah...*, hlm. 23)

<sup>183</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, (Kairo: al-Dar al Qaummiyah li al Tiba'ah wal al Nasyr, 1964), hlm. 65

<sup>184</sup> Al-Hakim al-Tirmidzi, *Bayan al-Faruq bain al-Sadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*, (Kairo:Maktabah al Kulliyah, 1958), hlm. 39

*hikmah* , *istiqomah* (keteguhan ketaatan). Pada kondisi ini akal sehat dimunculkan melampaui batas apa yang terlihat indera akan tetapi sesuatu yang dibalik peristiwa, sehingga emosinya terkendali, inilah yang disebut dengan istilah kesadaran terdalam (*sir al-asrar*).<sup>185</sup>

Akal sehat pada khasanah psikologi Islam lebih mendalam sebagaimana dengan istilah akal sehat *huduri* yang berasal dari berpikirnya hati. Fase berpikir hati yaitu, dada (*sadr*), hati (*qalb*), lebih dalam hati lagi (*fuad*), dan lubuh hati yang paling dalam (*lubb*), semuanya mewadahi cahaya keilmuan sendiri-sendiri. Dada mewadahi cahaya yang terlihat perbuatan manusia, hati mewadahi cahaya yang bersumber dari keimanan, hati lebih dalam mewadahi cahaya pengenalan dan pengetahuan spiritualitas, sedangkan *lubb* hati paling dalam mewadahi cahaya kesatuan dan cahaya keunikan yang merupakan cahaya Illahiyah.<sup>186</sup>

Akal sehat perspektif psikologi Islam tidak hanya pada ranah kognitif, akan tetapi cara berpikir yang mempunyai kemampuan untuk menghayati nilai-nilai dan makna-makna, memiliki kesadaran diri, fleksibel dan adaptif, cenderung untuk memandang sesuatu secara holistik, serta cenderung untuk mencari jawaban-jawaban fundamental atas situasi-situasi kehidupan sekitarnya.

---

<sup>185</sup> Javad Nurbakkhsy, *Psikologi Sufi*, terj. Arief Rakhmat, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 228

<sup>186</sup> Robert Franger, *Hati, Diri & Jiwa*, terj. Hasmiyah Rauf, (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 55-79