BAB II
RUHIOSAINS:
PENDIDIKAN KESEHATAN MANUSIA HOLISTIK

A. Ruhio-Psiko-Neuro-Imunologi: Dari Biomedik-Reduksionis Menuju Sibernetik-Holistik-Sistemis

1. Holistik: Dari Atomisme-Reduksionis Menuju Organisme-Spiritualis

Dalam penelitian ini ada satu teori utama, yaitu teori Psikologi Islam (Ruh menurut Psikologi Relijius/Bayani, Sufistik/'Irfani, dan Filosofis/Burhani). Selain itu, penelitian ini juga dilengkapi dengan beberapa teori pelengkap, yaitu: teori holistik (organisme spiritual), pendidikan holistik (humanisme-spiritual dan *model of human nature*), kesehatan holistik (bio-psiko-sosial-spiritual, *the wheel of wellness,* kuratif-preventif, biomedik-sibernetik, dan holonik), pendidikan kesehatan (pendidikan kesehatan laboratoris dan populasionis), psikologi integral (pendekatan 1, 2, 3, atau *I, We, Its*), psikologi humanistik-transpersonal (*Spiritual Quotient/SQ*), embriologi (*nuṭfah*, *'alaqah*, *muḍgah*), tafsir al-Qur'an (tafsir tematik), filsafat kedokteran (etika biomedis dan bioetik), dan filsafat sistem (*intersubjective relation*).

Apa itu holistik? Sejak zaman Yunani kuno terdapat suatu pertentangan filosofis antara pandangan atomisme Demokritos dan organisme Aristoteles dalam melihat alam semesta. Dalam pandangan Demokritos, alam semesta ini terdiri dari banyak bagian kecil yang tak dapat dibagi-bagi yang disebutnya *atomos.* Semua sifat dan perilaku benda-benda lainnya tak lebih dari efek-efek gerak dan pertumbuhan atomos-atomos tersebut. Pandangan ini ditentang oleh Aristoteles yang menekankan adanya kesatuan-kesatuan organis yang mengatasi dan tak dapat diterangkan dengan merujuk pada gerakan bagian-bagian. Pandangan organismik Aristoteles tentang kehidupan menuntut adanya suatu substansi non-material yang menggerakkan kesatuan organik makhluk hidup. Sayangnya, zat yang disebut *etelekhi* ini tidak pernah dapat diukur seperti zat-zat material lainnya. Itulah sebabnya, para ilmuwan yang dipengaruhi aliran positivisme, meninggalkan konsep *etelekhi* ini dan menggantinya dengan

pandangan reduksionisme yang menganggap kehidupan tak lebih dari reaksi-reaksi kimia dalam tubuh suatu organisme.[1] Mahzar mencatat:

> "Pandangan reduksionis kemudian menjadi lebih ekstrim lagi setelah ditemukan bahwa reaksi-reaksi kimia itu merupakan pertukaran dan pemilikan bersama elektron-elektron di antara molekul-molekul dan atom-atom yang bereaksi. Ekstremitas atomisme reduksionis menjadi sempurna ketika para ilmuwan psikologi mereduksi proses-proses psikologis, yang dahulu dipandang sebagai fungsi-fungsi dan kegiatan ruh, menjadi sebatas proses kimia fisika sel-sel saraf otak manusia."[2]

Seorang biologiwan Inggris pada awal abad ini, kemudian mengembangkan semangat organismik tersebut, dengan menyebut filsafatnya sebagai "holisme". Holisme, aliran serbaseluruh yang dipelopori oleh Jan Christian Smuts, menjelaskan bahwa holisme ini menciptakan dirinya sendiri dan struktur akhirnya selalu lebih menyeluruh ketimbang struktur-struktur awalnya. Keseluruhan ini selalu mendorong proses alam menuju tingkat kompleksitas dan integrasi yang lebih tinggi. Selain biologi, pandangan holisme tersebut kemudian merambah ke berbagai cabang ilmu, salah satunya adalah fisika kuantum. Dua tokoh yang telah mempopulerkan fisika kuantum sebagai paradigma pembaruan pemikiran kebudayaan yang bersifat holistik adalah Fritjof Capra[3] dan Danah Zohar.[4]

Strategi Danah Zohar berbeda seratus delapan puluh derajat dengan Capra. Jika Capra menitikberatkan uraiannya pada kesejajaran psikologi mistik Timur dengan fisika modern Barat, Danah Zohar justru menohok langsung ke pengalaman sehari-hari manusia awam. Untuk memahami studi Zohar tentang spiritualitas perspektif holisme, dapat dibaca dalam trilogi bukunya, masing-masing berjudul *The Quantum Self,*[5] *The Quantum Society,*[6] dan *Spiritual Intelligence (SI)* atau *Spiritual Quotient (SQ)* atau *The Ultimate Intelligence.*[7]

---

[1] Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), 42-43.

[2] *Ibid.*

[3] Lihat, *Fritjof Capra, The Tao of Physics* (1976). Dalam buku tersebut, Capra menunjukkan kesejajaran antara deskripsi para mistikus Timur tentang realitas dan deskripsi fisikawan Barat modern tentang realitas kuantum.

[4] Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*, 44 dan 52.

[5] Danah Zohar dan Ian Marshall, *The Quantum Self* (London: Bloomsbury, 1990). Pada buku ini, Zohar telah mendobrak elitisme fisika kuantum yang oleh Capra dilebur dengan elitisme mistik Timur menjadi elitisme eksklusif mistisisme

Dalam buku Zohar, di luar trilogi kuantum bukunya di atas, *Rewiring the Corporate Brain* (1997), dia berbicara adanya tiga jenis cara berpikir, yaitu: berpikir serial, berpikir asosiatif, dan berpikir kuantum. Pada tahun 2000, konsep berpikir kuantum itu menjelma menjadi *hyperthinking* atau inteligensi spiritual dalam bukunya *SQ.* Jadi, *SQ* atau *SI* adalah pelengkap dan penyepadu *IQ* dan *EQ.* Dengan demikian, *EI, IQ,* dan *SI* berkaitan dengan emosi, rasio, dan spirit, adalah trinitas psikologi baru yang menggantikan trinitas *Id, Ego*, dan *Superego* yang diberikan Freud atau trinitas *Anima, Persona,* dan *Diri*[8] yang diberikan Ian Marshall.[9]

Berbeda dengan Freud dan Jung yang menganggap inteligensi hanya ada pada taraf *ego* dan *person,* Zohar-Marshall justru menganggap bahwa ketiga komponen psikis mempunyai kecerdasannya sendiri-sendiri. *Id* mempunyai kecerdasan emosional yang asosiatif, *ego* memiliki kecerdasan intelektual yang rasional, dan *diri* mempunyai kecerdasan spiritual yang integratif. Ketiga bentuk kecerdasan itu, menurut Zohar-Marshall, mempunyai akar-akar neuro-biologis di dalam otak manusia. Kecerdasan emosional ada di dalam sistem limbik (otak dalam) yang terdiri dari *thalamus, hypothalamus*, dan *hippocampus*. Kecerdasan intelektual ada di *korteks serebrum*

---

zaman baru. Dengan bukunya itu, Zohar justru meletakkan proses kuantum di tengah-tengah kehidupan kita sehari-hari, bukan hanya merupakan pengalaman mistik yang estoteris, melainkan pada dasarnya adalah sebuah proses kuantum.

[6] Danah Zohar dan Ian Marshall, *The Quantum Society* (London: Flamingo, 1994). Pada bukunya ini, Zohar menyatakan bahwa masyarakat dunia harus ditata kembali menjadi sebuah masyarakat kuantum, yaitu sejumlah komunitas kecil tatap muka yang berinteraksi secara dialogis serupa dengan model dialog internal yang terjadi dalam otak manusia. Dalam buku tersebut, Zohar mengatakan bahwa landasan fisika bagi kesadaran manusia adalah proses kondensasi Bose-Einstein kuantum sel-sel saraf yang menimbulkan koherensi gelombang listrik-magnet di otak.

[7] Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ, Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence* (London: Bloomsbury, 2000). Dalam buku ini, Zohar menggunakan otak sebagai model sentral untuk wacana besarnya, dan teorinya tentang holisme kuantum menjadi bingkai besarnya. Dia kemudian menggunakan konsep inteligensi spiritual yang suprarasional sebagai konsep sentral dalam wacana mistisisme terapan.

[8] Berbeda dengan *Id* yang mencerminkan dorongan-dorongan *ḥayawāniyyah, Anima* adalah sekumpulan potensi manusiawi primitif yang berada di bawah kesadaran. *Persona* adalah topeng psikologis yang dikembangkan oleh ego seseorang dalam menghadapi lingkungannya. Adapun *Diri* adalah pusat kesadaran sekaligus ketidaksadaran.

[9] Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami*, 62-63.

(otak besar). Adapun kecerdasan spiritual mempunyai dasar neuro-fisiologis pada osilasi frekuensi gamma 40 Hertz. Osilasi itu bersumber pada integrasi sensasi-sensasi menjadi persepsi objek-objek dalam pikiran manusia.[10] Padahal, otak itu berada di wilayah alam tak sadar, bukan sumber kesadaran.

Zohar-Marshall kemudian mengidentifikasi ada enam tipe *ego* yang diidentifikasikannya dengan enam cakra terendah dalam tradisi Yoga. Keduanya melukiskannya secara indah dalam bentuk Bunga Teratai bertajuk enam, masing-masing tajuk diidentifikasi dengan ego tipe tertentu. Pusat bunga teratai itu tak lain dari *Diri* yang utuh yang didefinisikan Jung sebagai terminal akhir proses individuasi. Pusat bunga inilah yang diidentifikasi oleh Zohar-Marshall sebagai cakra mahkota dalam tradisi Yoga. Yoga adalah jalan menuju terbukanya cakra mahkota itu. Dalam tradisi Yoga, pembukaan cakra-cakra itu berjalan secara berurutan, mulai dari yang terendah dan berakhir dengan yang tertinggi, yaitu cakra mahkota. Dengan tersempurnakannya *Diri* manusia, manusia pun memperoleh kecerdasan spiritual.[11]

Menurut Mahzar, apa yang diberikan oleh Zohar-Marshall di atas, sebenarnya, bukanlah sesuatu yang baru. Sebab, tiga tipe inteligensi yang ditawarkannya, yaitu inteligensi emosional, rasional, dan spiritual, sejajar dengan konsep dalam tradisi tasawuf, *nafs-'aql-qalb* atau *nafs ḥayawāniyyah, nafs nāṭiqah,* dan *nafs qudsiyyah.* Sedangkan keenam level ego gagasan Zohar-Marshall dapat diasosiasikan dengan keenam titik *Sephirot* dalam Pohon Kehidupan Kabalah mistik Yahudi. Juga, dengan enam sakramen Kristen. Bahkan, dengan keenam cakra di bawah cakra mahkota dalam Kundalini Yoga. Dengan demikian, nampaknya Zohar ingin menunjukkan bahwa spiritualitas itu sebenarnya sama, kendati berkembang dalam konteks kultural yang berbeda.[12]

Lebih lanjut, Mahzar mengatakan (mengoreksi pandangan Zohar):[13]

> "Tampaknya kita harus mengoreksi Zohar dalam hal ini, jika ingin merumuskan kecerdasan spiritual secara Islami. Pertama-tama kita harus mengembalikan ketujuh cakra Yoga itu secara

---

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, 66.
[12] *Ibid.*, 67.
[13] *Ibid.,* 72-73.

vertikal, kemudian menggantinya dengan ekuivalennya dalam tradisi tasawuf Islam. Tradisi Islam tidak mengenal konsep cakra, tetapi mengenal konsep *laṭā'if.* Nama-nama *laṭā'if* ini berbeda-beda, tetapi fungsinya sama, yaitu sebagai representasi tingkat-tingkat kesadaran. Cakra mahkota yang mencerminkan tingkat tertinggi kesadaran manusia, dalam tradisi tasawuf Islam dikenal sebagai *nafs kāmilah.*[14] Cakra terendah dalam Yoga bersesuaian dengan *nafs ammārah.*[15] Adapun kelima cakra lainnya dari bawah ke atas, bersesuaian dengan *nafs lawwāmah,*[16] *nafs mulhamah,*[17] *nafs muṭma'innah,*[18] *nafs marḍiyyah,*[19] *nafs rāḍiyah.*[20] Dalam bahasa Kitab al-Qur'an, mungkin kita dapat mengganti urutan *laṭā'if* itu dengan alternatif berikut ini: (1) *jism,*[21] (2) *nafs,*[22] (3) *'aql,*[23] (4) *qalb,*[24] (5) *fu'ad,*[25] (6) *lubb,*[26] dan (7) *ruh.*[27]"

Dengan skema tingkat kesadaran Islam yang baru ini, tampaklah bahwa apa yang disebut kecerdasan spiritual oleh Zohar baru sampai pada tataran *qalb,* belum sampai pada tataran ruh, apalagi ruhani. Jika ini digunakan untuk membaca model pendidikan kesehatan, maka baru pada tataran pendidikan kesehatan spiritual atau pendidikan kesehatan hati, belum sampai pada tataran pendidikan kesehatan ruhani. Pendidikan Kesehatan Ruhani (PKR) meniscayakan pemahaman yang holistik-spiritualis, bukan biomedik-reduksionis.

2. Kesehatan Biomedik-Reduksionis

Dalam bidang ilmu kesehatan, umumnya dapat dikelompokkan menjadi dua. Pertama, ilmu kedokteran (*medicine*), yaitu ilmu yang mempelajari tentang kesehatan secara individu. Sedangkan yang kedua dikenal dengan ilmu kesehatan masyarakat (*public health*), yaitu ilmu

---

[14] Q.S. al-Baqarah (2):177.
[15] Q.S. Yūsuf (12):53.
[16] Q.S. al-Qiyāmah (75): 1-2; Q.S. Ibrāhīm (14): 22.
[17] Q.S. asy-Syams (91): 78.
[18] Q.S. al-Fajr (89): 27; Q.S. ar-Ra'd (13): 27-28.
[19] Q.S. al-Fajr (89): 28; Q.S. al-Lail (92): 18-20.
[20] Q.S. al-Fajr (89): 28; Q.S. al-Lail (92): 21; Q.S. al-Aḥqāf (46): 15.
[21] Q.S. al-Baqarah (2): 247; Q.S. al-Munāfiqūn (63): 4.
[22] Q.S. Yūsuf (12): 53; Q.S. Qāf (50): 67.
[23] Q.S. al-Mulk (67): 10.
[24] Q.S. al-Baqarah (2): 225; Q.S. asy-Syu'arā' (26): 88-89.
[25] Q.S. as-Sajadah (32): 9.
[26] Q.S. Āli 'Imrān (3): 190; Q.S. Yūsuf (12): 111.
[27] Q.S. Maryam (19): 17; Q.S. as-Sajadah (32): 9.

yang mempelajari masalah kesehatan *agregat.* Ilmu kedokteran lebih memfokuskan pada objek individu, pelayanan kuratif dan rehabilitatif, penyembuhan penyakit dan pemulihan kesehatan serta indikator-indikator besar dari penyakit atau tidak sakit, tidak cacat, dan produktif. Adapun ilmu kesehatan masyarakat lebih memfokuskan pada sasaran masyarakat, pelayanan preventif dan promotif, dengan indikator kesejahteraan masyarakat meningkat dan indikatornya antara lain berupa angka kematian bayi (AKB), angka kematian karena melahirkan, mortalitas (angka kematian penduduk), dan morbiditas (angka kesakitan penduduk). Walaupun terdapat perbedaan-perbedaan antara ilmu kedokteran dan kesehatan (masyarakat), namun dalam aplikasi di lapangan keduanya saling terkait dan keduanya merupakan bagian dari bidang ilmu kesehatan.[28]

Pendidikan Kesehatan Holistik (PKH) mengintegrasikan model pendekatan kuratif dan preventif, yaitu koneksitas antara model pendekatan ilmu kedokteran (etika relasi antara dokter-pasien) dan ilmu kesehatan (makna sehat dan sakit) serta ilmu psikologi pendidikan Islam (relasi antara pendidik-peserta didik). Sebagaimana telah kita ketahui, bahwa secara umum ada dua jenis teori besar dalam studi kesehatan, yaitu pelayanan kesehatan kuratif (*curative health care*) dan pelayanan pencegahan atau preventif (*preventive health care*). Perbedaan kedua pendekatan ini adalah:

> "Pertama, pendekatan kuratif pada umumnya dilakukan terhadap sasaran secara individual, kontak terhadap sasaran (pasien) pada umumnya hanya sekali saja. Jarak antara petugas kesehatan dengan pasien atau sasaran cenderung jauh. Sedangkan pendekatan preventif, sasaran atau pasien adalah masyarakat (bukan perorangan) masalah-masalah yang ditangani pada umumnya juga masalah-masalah yang menjadi masalah masyarakat, bukan individu. Hubungan antara petugas kesehatan dengan masyarakat lebih bersifat kemitraan (subjek-subjek), tidak seperti antara dokter-pasien (subjek-objek).[29]
>
> Kedua, pendekatan kuratif cenderung bersifat reaktif, artinya kelompok ini pada umumnya hanya menunggu masalah datang. Seperti dokter yang menunggu pasien datang di Puskesmas atau tempat praktik. Kalau tidak ada pasien datang, berarti

---

[28] Soekidjo Notoatmodjo, *Pendidikan dan Perilaku Kesehatan* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2003), 6-7.

[29] *Ibid.,* 4-5.

tidak ada masalah, maka selesailah tugas mereka bahwa masalah kesehatan adalah adanya penyakit. Sedangkan kelompok preventif lebih menggunakan pendekatan proaktif, artinya tidak menunggu adanya masalah, tetapi mencari masalah. Petugas kesehatan masyarakat tidak hanya menunggu pasien datang di kantor atau di tempat praktik mereka, tetapi harus turun ke masyarakat untuk mencari dan mengidentifikasikan masalah-masalah yang ada di masyarakat, dan melakukan tindakan.[30]

Ketiga, pendekatan kuratif cenderung melihat dan menangani klien atau pasien lebih kepada sistem biologis manusia (objek) atau pasien hanya dilihat secara parsial (pendekatan biomedis), padahal manusia terdiri dari kesehatan bio-psikologis dan sosial, yang terlihat antara aspek satu dengan yang lainnya. Sedangkan pendekatan preventif melihat klien sebagai makhluk yang utuh, dengan pendekatan yang holistik. Terjadinya penyakit tidak semata-mata karena terganggunya sistem bilogi, individual, tetapi dalam konteks luas, aspek biologis, psikologis, dan sosial, bahkan spiritual. Dengan demikian, pendekatannya pun tidak individual dan parsial, tetapi harus secara menyeluruh atau holistik."[31]

Dalam bentuknya yang lain, model pendekatan preventif, dengan meyakini bahwa manusia adalah bagian terkecil dari sistem besar kemasyarakatan dan kealaman atau lingkungan, Capra menawarkan model sibernetik, melampaui model biomedik. Lebih lanjut Capra menjelaskan sebagai berikut:

"Sepanjang sejarah ilmu Barat, perkembangan biologi telah berjalan seiring dengan ilmu kedokteran. Dengan demikian, tentunya pandangan hidup mekanistik, yang pernah mapan dalam biologi, juga telah mendominasi sikap para fisikawan terhadap kesehatan dan penyakit. Pengaruh paradigma Descartes pada pemikiran kedokteran mengakibatkan apa yang disebut dengan model biomedis, yang membentuk landasan konseptual kedokteran ilmiah modern. Tubuh manusia dianggap sebagai sebuah mesin yang bisa dianalisis menurut bagian-bagiannya; penyakit dianggap sebagai ketidak-berfungsian mekanisme biologis yang dipelajari dari sudut

---

[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*

pandang biologi sel dan molekul; peran dokter adalah campur tangan, baik secara fisika maupun kimia, untuk membetulkan ketidakberfungsian suatu mekanisme tertentu. Tiga abad setelah Descartes, ilmu kedokteran, masih didasarkan atas 'pengertian tubuh sebagai mesin', dan penyakit sebagai konsekuensi rusaknya mesin, dan tugas dokter memperbaiki mesin itu."[32]

"Dengan memusatkan pada bagian tubuh yang semakin kecil, ilmuwan kedokteran modern sering kehilangan pandangan tentang pasien sebagai manusia (secara utuh), dan mereduksi kesehatan menjadi keberfungsian mekanis, ilmu kedokteran tidak lagi mampu berhadapan dengan fenomena penyembuhan. Hal ini mungkin menjadi kelemahan paling serius dari pendekatan biomedis…"[33]

Apa kaitannya antara ilmu kedokteran (dokter) dan ilmu kesehatan (tenaga kesehatan)?, Capra kembali menjelaskan:

"Hubungan antara kedokteran dengan kesehatan sulit untuk diketahui, karena kebanyakan statistik kesehatan menggunakan konsep kesehatan biomedis yang sempit, yang didefinisikan sekedar sebagai ketiadaan penyakit. Suatu penilaian yang bermakna mestinya terkait, baik dengan kesehatan individu maupun kesehatan masyarakat, di samping memasukkan penyakit-penyakit mental dan patologi sosial. Pandangan yang komprehensif semacam itu akan menunjukkan, kedokteran telah berjasa mengurangi penyakit-penyakit tertentu, tetapi bukan berarti kedokteran telah memulihkan kesehatan."[34]

Karena itulah, maka definisi ke"sehat"an menurut *WHO* (bio-psiko-sosio-spiritual) yang sangat komprehensif, meniscayakan adanya pandangan baru tentang relasi kedokteran holistik dan kesehatan holistik (sehat fisik, sehat jiwa, sehat sosial, dan sehat spiritual). Di sini tersirat diperlukannya cara pandang baru tentang organisme hidup (manusia) dengan bagian-bagiannya yang utuh dan hubungan organisme itu dengan lingkungannya. Penyembuhan merupakan fenomena saling terakit dan ada keterlibatan antara aspek-aspek fisik, psikologis, sosial, lingkungan, dan spiritual manusia, sehingga

---

[32] Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and The Rising Culture* (New York: Bantam Book, t.t.), 131-132.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.,* 146.

penyembuhan tidak saja dengan pendekatan ilmiah melihat aspek fisik atau jasmani saja, tetapi juga merupakan suatu seni yang melihat keterkaitannya dengan aspek lain,[35] salah satunya yang terpenting adalah aspek ruhani. Konsep kedokteran dan kesehatan holistik harus menggambarkan kedokteran dan kesehatan itu sebagai keadaan keseluruhan organisme hidup (manusia): ruh, pikiran, tubuh, dan hubungannnya dengan lingkungan. Konsep ini juga merupakan konsep yang dinamis, yang memandang kesehatan sebagai suatu proses keseimbangan dinamis dan mengakui bahwa kekuatan inti penyembuhan itu inheren dalam organisme hidup (manusia). Apa kekuatan inti penyembuhan yang *inheren* dalam tubuh manusia itu? Ruhani. Tarnyata bukan ruhani, tetapi adalah rasa atau rahsa.

Capra pernah mengkritik definisi 'kesehatan' yang diberikan oleh *WHO* (bio-psiko-sosio-spiritual) di atas, dengan mengatakan:

> "Meskipun definisi *WHO* agak kurang realistik, yang menggambarkan kesehatan sebagai suatu keadaan statis kesejahteraan yang sempurna, dan bukan sebagai suatu proses yang terus menerus berubah dan berevolusi, definisi tersebut menyiratkan sifat dasar kesehatan secara holistik, yang harus dihayati jika kita ingin memahami fenomena penyembuhan. Selama berabad-abad, penyembuhan telah dilakukan oleh para penyembuh (*healer*) dengan tuntunan kearifan tradisional yang melihat penyakit sebagai suatu kekacauan manusia secara utuh, yang tidak hanya melibatkan tubuh pasien, melainkan juga pikirannya; gambaran dirinya, ketergantungannya pada lingkungan fisik dan sosial, serta hubungan antara manusia dengan kosmos dan dewa-dewa."[36]

3. Kesehatan Sibernetik-Holistik-Sistemis

Sebagaimana diketahui, bahwa dari pengaruh paradigma Descartes[37] yang mekanistik, bidang kedokteran dan kesehatan sempat

---

[35] Hardhono Susanto, "Menemukan Kesehatan dalam Harmoni", dalam Budi Widianarko dkk (eds.), *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 88-89.

[36] Capra, *Titik Balik Peradaban*, 133.

[37] Perubahan terbesar dalam sejarah kedokteran Barat terjadi bersamaan dengan terjadinya Revolusi Cartesian. Sebelum Descartes, kebanyakan penyembuh telah memusatkan perhatian mereka pada kesalinghubungan antara tubuh-jiwa, dan telah memperlakukan pasien mereka dalam konteks sosial dan spiritual mereka. Ketika pandangan dunia mereka yang telah berabad-abad itu berubah, maka berubah pulalah pandangan mereka tentang penyakit dan metode perlakuan mereka, tetapi

mengalami keterpakuan mendalami biomedis dengan mengadakan pemecahan atas tubuh manusia sampai pada tingkat molekuler, meskipun memunculkan banyak temuan spektakuler. Tubuh manusia yang dipisahkan dari jiwanya dan ruhnya, dianggap sebagai sebuah mesin yang dapat dianalisis menurut bagian-bagiannya, yang memakai mekanisme Cartesian dengan menganggap hukum-hukum biologi dan manusia dapat direduksi kepada hukum-hukum fisika dan kimiawi. Penyakit dianggap sebagai kegagalan fungsi mekanisme biologis saja, yang dipelajari dari aspek biologi sel, subseluler sampai molekuler, sehingga oleh George Engel dikatakan, dokter hanya berperan sebagai penyembuh mesin itu, baik melalui pendekatan secara fisik jasadi maupun kimiawi saja, untuk membetulkan mesin yang tidak berfungsi itu.[38] Kalau tubuh manusia itu ibarat mesinnya, maka ruhani adalah sopirnya.

Pemusatan pada bagian tubuh yang semakin kecil tersebut, dikhawatirkan menghilangkan pandangan tentang penderita (pasien) sebagai manusia secara utuh, bahwa di dalam diri manusia itu ada ruhani yang berasal dari Tuhan. Kalau demikian, penyembuhan kehilangan makna sesungguhnya dengan mereduksi kesehatan hanya menjadi keberfungsian mekanis belaka. Untuk mengembangkan kerangka yang lebih besar dari model biomedis, Capra[39] menginginkan

---

pendekatan mereka biasanya masih melibatkan pasien secara utuh. Filsafat Descartes mengubah situasi ini secara drastis. Pembagiannya yang kaku antara jiwa-tubuh menyebabkan para dokter memusatkan perhatian mereka pada mesin tubuh dan mengabaikan aspek-aspek psikologis, sosial, dan lingungan suatu penyakit. *Ibid.*, 135-136.

[38] *Ibid.*, 88.

[39] Salah satu karya Capra terpenting yang terkait dengan kesehatan adalah *The Turning Point*. Karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Thoyibi (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002). Pada intinya, gagasan Capra yang dianggap menggoncangkan dunia akademik adalah visi baru yang ditawarkannya dalam memandang materi fisika. Ia tidak lagi percaya bahwa materi bersifat diskret atomistik berdasarkan pola pikir oposisi biner, melainkan *continuum* holistik alias *integrated*. Oleh sebab itu, ia mengajak semua orang untuk melihat dunia materi sebagai kesatuan ekologis, sehingga tak perlu ada komponen yang disia-siakan secara percuma. Tak hanya berhenti sampai di situ, Capra juga mengajak untuk mempertanyakan kembali hakekat materi biofisik. Karena diilhami penemuan Maturana, ia menyadari bahwa ternyata bakteri pun bisa bersifat *dormant*, sehingga batas antara hidup dan mati menjadi nisbi. Pandangan bahwa materi bersifat holistik integralistik ini sebenarnya tidak asing bagi para pengamat fiilsafat Timur. Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan apabila Capra menganjurkan agar para ilmuwan menoleh ke *ancient wisdom* yang masih dihayati oleh masyarakat yang hidup di

konsep kedokteran dan kesehatan holistik yang tentu diharapkan jauh lebih peka daripada model biomedis. Konsep kedokteran dan kesehatan holistik merupakan suatu pendekatan terhadap kesehatan dan penyembuhan yang memungkinkan mencakup keseluruhan fenomena yang mempengaruhi kesehatan.[40]

Dalam pandangan Capra, organisme hidup merupakan sistem-sistem sibernetik.[41] Di dalam sistem itu harus ada kontrol dan komunikasi dengan mekanisme umpan balik (*feedback*) serta pengontrolan dan pengaturan diri. Dalam model tersebut, organisme sehat dianggap berada dalam keadaan *homeostatis*.[42] Kesehatan dikaitkan dengan fleksibilitas dan *stress* dikaitkan dengan ketidakseimbangan atau hilangnya fleksibilitas. Model sibernetik ini memungkinkan memadukan berbagai aspek penting kesehatan, tetapi tidak mungkin memasukkan konsep perubahan ke dalam model tersebut. Artinya, dalam model sibernetik ini perlu pula diperhatikan dimensi psikologis dari interaksi organisme dengan lingkungannya. Namun demikian, Capra tetap berani menyatakan bahwa model sibernetik ini lebih peka daripada model biomedis, meskipun model

---

kawasan oriental. Bahkan, dia sendiri secara serius mempelajari keselarasan pola pikir *yin* dan *yang* dalam filsafat Tao. Budi Widianarko dkk (eds.), "Kata Pengantar", dalam Budi Widianarko dkk (eds.), *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 7-8.

[40] Susanto, "Menemukan Kesehatan dalam Harmoni", dalam Budi Widianarko dkk (eds.), *Menelusuri Jejak Capra: Menemukan Integrasi Sains, Filsafat, dan Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 88.

[41] Sibernetika merupakan gerakan di dalam kerangka umum pemikiran sistem yang berpegang bahwa manusia dan masyarakat dapat dipahami sebaik-baiknya melalui studi atas pesan-pesan dan kemudahan-kemudahan komunikasinya. Dalil sibernetika adalah bahwa setiap sistem dapat dianalisis secara efektif melalui kegiatan-kegiatan komunikasi dan pengawasan dari sistem. Para ahli sibernetika telah berupaya untuk mengembangkan suatu bahasa dan teknik-teknik untuk mengatasi dan menangani dengan tepat masalah-masalah pengawasan dan komunikasi. Upaya-upaya mereka diarahkan kepada klasifikasi dan pengembangan proses-proses yang berfungsi memberantas kecenderungan alamiah ke arah ketidakteraturan dan kemerosotan. Model sibernetika mengupayakan alat untuk menilai umpan balik dan dampaknya terhadap keadaan sistem, pemantauan kegiatan sistem, dan pengadaptasian sistem untuk kepentingan ilmu pengetahuan. Nana Sudjana dan Eddy Susanta, *Pendekatan Sistem bagi Administrator Pendidikan: Konsep dan Penerapannya* (Bandung: Penerbit Sinar Baru, 1989), 8.

[42] *Homeostatis (wisdom of the body)* dideskripsikan sebagai kemampuan untuk memelihara kondisi internal relatif stabil meskipun ada perubahan-perubahan eksternal secara terus menerus. Keadaan yang relatif tidak berubah ini menunjukkan adanya keadaan dinamis untuk mempertahankan keseimbangan.

sibernetik masih tetap belum dapat meninggalkan pemisahan secara Cartesian.[43]

Singkatnya, apa sebenanrya makna kesehatan holistik menurut Capra? Untuk menjawabnya, peneliti akan mensarikannya dari beberapa paragraf buku Capra berjudul *The Turning Point*.[44] Meskipun semua orang tahu bagaimana rasanya menjadi sehat, definisi kesehatan secara tepat tidak mungkin dirumuskan karena kesehatan merupakan suatu pengalaman subjektif yang kualitasnya dapat diketahui secara intuitif, akan tetapi tidak pernah dapat digambarkan atau dikuantifikasikan secara tuntas. Namun—menurut Capra—kita dapat memulai definisi kita dengan mengatakan bahwa kesehatan merupakan suatu kondisi sejahtera yang muncul pada waktu organisme berfungsi dengan cara tertentu. Gambaran dari cara berfungsi semacam ini akan sangat tergantung pada cara kita menggambarkan organisme dan interaksinya dengan lingkungan. Berbagai model organisme hidup akan menimbulkan berbagai macam definisi tentang kesehatan. Oleh karena itu, konsep "sehat" dan konsep "sakit", penyakit dan patologi yang terkait tidak mengacu pada entitas yang terdefinisikan dengan jelas, melainkan merupakan bagian-bagian yang integral dari model-model terbatas dan kira-kira mencerminkan jaring-jaring hubungan antara aspek-aspek majemuk dari fenomena kehidupan yang kompleks dan cair.

Menurut tulisan-tulisan Hipocrates (gurunya para dokter), kesehatan memerlukan suatu kondisi keseimbangan antara pengaruh-pengaruh lingkungan, cara hidup, dan berbagai komponen hakekat manusia. Komponen-komponen ini digambarkan dengan istilah *passion-humor* (ruh-tubuh) yang harus berada di dalam ekuilibrium (keseimbangan). Doktrin ala Hipocrates tentang *humor* dapat dinyatakan kembali dalam pengertian keseimbangan kimia dan hormon; dan *passion* mengacu pada interdependensi antara jiwa dengan tubuh.[45] Dengan demikian, maka *humor* dapat dimaknai sebagai kesehatan yang mengacu pada dimensi jasadi, sedangkan *passion* mengacu pada kesehatan yang berdasarkan pada aspek ruhani.

---

[43] *Ibid.*, 91.

[44] Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan*, terj. M. Thoyibi (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), 372-390. Buku ini berasal dari karya Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and The Rising Culture* (New York: Bantam Book, t.t.).

[45] *Ibid.*, 378.

Tradisi Hipocrates, dengan penekanannya pada kesaling-hubungan yang mendasar antara jiwa, tubuh, dan lingkungan (*humor-passion*), merupakan suatu titik tinggi dari filsafat medis Barat yang memiliki daya tarik sama kuatnya sejak 2.500 tahun yang lalu hingga sekarang. Sebagaimana ditulis oleh Dubos, yang membuat parafrase dari pernyataan Whitehead tentang hutang filsafat Eropa pada Plato, "Kedokteran modern tiada lain adalah suatu rangkaian komentar dan penjelasan tentang tulisan-tulisan Hipocrates." Tema-tema utama kedokteran ala Hipocrates, bahwa kesehatan sebagai suatu kondisi yang seimbang, pentingnya pengaruh-pengaruh lingkungan, dan interdependensi antara relasi jiwa-tubuh tampaknya sekarang hanya sekedar teori yang tidak diterapkan di dalam praktik, karena kedokteran sekarang hanya melihat bahwa sehat adalah sekedar tidak adanya penyakit fisik belaka.[46]

Jadi, kesehatan merupakan fenomena multidimensional yang melibatkan aspek-aspek fisik, psikologis, dan sosial yang saling tergantung (termasuk aspek ruhani). Gambaran umum tentang "sehat" dan "sakit", sebagai ujung yang berlawanan, sebagai sebuah kontinum berdimensi tunggal, sangat menyesatkan. Penyakit fisik mungkin dapat diseimbangkan oleh suatu sikap mental yang positif dan dukungan sosial, serta spiritual, sehingga kondisi secara keseluruhan merupakan salah satu kesejahteraan. Sebaliknya, persoalan-persoalan emosional (penyakit batin) atau isolasi sosial dapat membuat seseorang merasa sakit, meskipun dia sebenarnya sehat secara fisik. Dimensi-dimensi kesehatan yang majemuk ini pada umumnva saling mempengaruhi, dan perasaan sehat yang paling kuat akan terjadi apabila dimensi-dimensi itu seimbang dan terintegrasi. Pengalaman sakit dari sudut pandang sistem berasal dari pola-pola kekacauan yang mungkin menjadi jelas pada berbagai tingkat organisme, dan juga dalam berbagai interaksi antara organisme dengan sistem-sistem lebih besar yang melingkupinya.[47]

Capra kemudian memaknai kesehatan dari sudut pandang sistem. Karakteristik penting dari pendekatan sistem adalah pengertian tatanan bertingkat yang melibatkan tingkat-tingkat kompleksitas yang berbeda-beda, baik di dalam organisme individual maupun di dalam sistem-sistem sosial dan ekologis. Oleh karena itu, pandangan sistem tentang kesehatan dapat diterapkan pada berbagai macam tingkat

---

[46] *Ibid.*, 382.
[47] *Ibid.*, 395.

sistem, di mana tingkat-tingkat kesehatan yang sesuai berhubungan satu dengan yang lain. Secara khusus kita dapat melihat adanya tiga tingkat kesehatan yang saling tergantung: individual (subjek), sosial (subjek-subjek), dan ekologis (subjek-objek). Yang tidak sehat bagi individu, juga tidak sehat bagi masyarakat dan ekosistem yang melingkupinya. Lebih lanjut Capra mengungkapkan:

> "Pandangan sistem tentang kesehatan didasarkan atas pandangan sistem tentang kehidupan. Organisme hidup, sebagaimana yang kita lihat, merupakan sistem yang mengorganisasikan dirinya sendiri dengan menunjukkan adanya tingkat stabilitas yang tinggi. Stabilitas ini jelas bersifat dinamis dan ditandai oleh fluktuasi majemuk, terus-menerus, dan saling tergantung. Untuk dapat sehat, sistem semacam itu harus bersifat fleksibel supaya dapat memiliki sejumlah besar pilihan untuk dapat berinteraksi dengan lingkungannya. Fleksibilitas suatu sistem tergantung pada berapa banyak variabel yang tetap berfluktuasi di dalam batas-batas toleransinya: semakin dinamis kondisi organisme, maka semakin besar fleksibilitasnya. Apa pun sifat dasar dari fleksibilitas itu—fisik, mental, sosial, teknologis, atau ekonomis—sangat esensial bagi kemampuan sistem untuk menyesuaikan diri dengan perubahan-perubahan lingkungan. Kehilangan fleksibilitas berarti kehilangan kesehatan."[48]

Pengertian 'keseimbangan dinamis' ini merupakan konsep yang sangat berguna bagi pendefinisian kesehatan. "Dinamis" dalam hal ini sangat menentukan, yang menunjukkan bahwa keseimbangan yang diperlukan itu bukan suatu ekuilibrium yang statis, melainkan lebih merupakan pola fluktuasi-fleksibel. Dengan demikian, kesehatan adalah suatu pengalaman kesejahteraan yang berasal dari keseimbangan dinamis yang melibatkan aspek-aspek fisik dan psikologis suatu organisme, begitu pula interaksinya dengan lingkungan alam dan sosial. Konsep kesehatan sebagai keseimbangan yang dinamis tersebut konsisten, baik dengan pandangan hidup sistem maupun dengan banyak model kesehatan dan penyembuhan tradisional, antara lain tradisi Asia Timur. Sebagaimana yang ada di dalam model-model tradisional itu, "keseimbangan dinamis" menganggap kekuatan-kekuatan penyembuh inheren dalam setiap organisme hidup, tendensi bawaan organisme untuk menetapkan

---

[48] *Ibid.*, 396.

kembali dirinya di dalam kondisi yang seimbang pada waktu organisme itu selesai mengalami gangguan. Organisme itu dapat melakukannya dengan kembali, kurang lebih, ke kondisi asalnya melalui berbagai macam pemeliharaan diri yang mencakup homeostasis, adaptasi, regenerasi, dan pembaruan diri.[49]

Pengertian sakit, sebagai sesuatu yang berasal dari kurangnya integrasi ini tampaknya relevan, khususnya pada pendekatan-pendekatan yang mencoba memahami organisme hidup dalam pengertian pola-pola irama. Dari prespektif ini, sinkronisasi menjadi suatu ukuran kesehatan yang penting. Organisme individual berinteraksi dan berkomunikasi satu sama lain dengan cara menyelenggarakan irama-iramanya, dengan demikian berarti mengintegrasikan diri ke dalam irama-irama yang lebih besar dari lingkungannya. "Sehingga, menjadi sehat berarti berada di dalam keselarasan dengan dirinya sendiri, baik secara fisik maupun secara mental, dan juga dengan dunia sekitarnya". Pada waktu orang keluar dari keselarasan ini, maka penyakit mungkin akan terjadi.[50] Banyak tradisi esoterik menghubungkan kesehatan dengan keselarasan irama.

---

[49] Contoh-contoh fenomena itu antara lain seperti penyakit-penyakit ringan yang merupakan bagian dari kehidupan kita sehari-hari dan biasanya sembuh sendiri. Sebaliknya, organisme dapat juga mengalami proses transformasi diri dan transendensi diri, melibatkan tahap-tahap kritis dan ambisi yang menghasilkan suatu kondisi seimbang yang sama sekali baru. Berada dalam keseimbangan dinamis berarti melampaui fase-fase sakit temporer yang dapat digunakan untuk belajar dan tumbuh. Keseimbangan alami organisme hidup mencakup keseimbangan antara tendensi-tendensi untuk menonjolkan diri dan untuk berinteraksi. Untuk menjadi sehat, maka organisme harus menyimpan otonomi individunya, akan tetapi pada saat yang sama dia harus mampu mengintegrasikan dirinya secara harmonis ke dalam sistem-sistem yang lebih besar. Kapasitas untuk integrasi ini erat hubungannya dengan fleksibilitas organisme dan dengan keseimbangan dinamis. Integrasi pada satu tingkat sistem memanifestasikan dirinya sebagai keseimbangan pada satu tingkat yang lebih besar, sebagaimana integrasi harmonis komponen-komponen individual ke dalam sistem-sistem yang lebih besar menghasilkan keseimbangan sistem-sistem tersebut. Dengan demikian, sakit merupakan konsekuensi ketidakseimbangan dan ketidakserasian, dan sering dapat dilihat sebagai sesuatu yang berpangkal pada kurangnya integrasi. Hal ini benar terutama bagi penyakit mental, yang seringkali muncul dari kegagalan mengevaluasi dan mengintegrasikan pengalaman indrawi. *Ibid.*

[50] *Ibid.*

Salah satu contohnya adalah prinsip kesehatan yang dipegang oleh seorang ulama sufi yang bernama Hazrat Inayat Khan.[51]

Namun demikian, keharmonisan tubuh dan akal[52] juga bergantung pada faktor eksternal, seperti makanan yang ia makan, cara hidupnya, orang yang ditemuinya, pekerjaan yang dilakukannya, dan iklim tempat tinggalnya. Maka tidak ada keraguan, di bawah kondisi yang sama, orang yang satu bisa sakit dan yang lain tidak. Alasannya yang bersangkutan hidup harmonis dengan makanan yang dimakannya, dengan iklim tempat tinggalnya, dengan orang-orang yang ditemuinya, dan dengan kondisi lingkungannya sehingga dia sehat. Sementara yang lain hidup bertentangan dengan makanan yang dimakannya, dengan orang-orang yang ditemuinya, dengan kondisi lingkungannya, dan dengan iklim tempat hidup sehingga dia sakit. Ini karena dia tidak berada dalam keharmonisan dan hasilnya adalah keguncangan dan penyakit.[53] Menurut peneliti, yang menentukan sehat tidaknya seseorang adalah hubungan keharmonisan atau disharmonitas antara ra(h)sa dan pencipta ra(h)sa.

---

[51] Beliau berkata, bahwa akar dari semua penyakit-penyakit syaraf, keguncangan mental, dan penyakit fisik adalah satu: yaitu "ketidakharmonisan" atau "ketidakseimbangan". Sakit adalah keadaan tidak harmonis, baik secara fisik maupun mental. Apa yang menyebabkan ketidakharmonisan? Menurut Khan adalah kurangnya nada dan ritme. Bagaimana ia dapat diintegrasikan dalam terminologi fisikal? *Prana*, atau hidup, atau energi adalah nada tersebut, sedangkan sirkulasi keteraturan adalah ritme, yakni keteraturan denyut nadi dan sirkulasi darah melalui pembuluh darah. Secara fisikal—menurut Khan—kurangnya sirkulasi berarti pengentalan dan kurangnya energi (*prana*) berarti kelemahan. Kedua kondisi ini akan menarik suatu penyakit. Dalam istilah mental, ritme adalah aksi dari akal, baik ketika akal sedang aktif dalam keharmonisan pikiran maupun dalam ketidakharmonisan, baik akal sedang (bernada) kuat maupun sedang lemah. Hazrat Inayat Khan, *The Heart of Sufism*, terj. Andi Haryadi (Bandung: Rosdakarya, 2002), 211-213.

[52] Jika seseorang terus-menerus memikirkan pikiran-pikiran yang harmonis, maka keadaannya, seperti denyut teratur pada nadi dan sirkulasi, tepat dari darah. Jika keharmonisan pikiran rusak, maka akal menjadi beku dan dia akan kehilangan kendali. Akibatnya adalah timbulnya perasaan ketertekanan dan yang dilihatnya adalah kegelapan, keraguan, curiga, ketidakpercayaan, dan bentuk-bentuk kesedihan, serta keputusasaan berdatangan jika akal berada dalam kondisi seperti itu. Energi akal dapat dipertahankan manakala akal tetap dalam pikiran-pikiran yang harmonis, sehingga akal dapat menyeimbangkan pikirannya. Dalam keadaan seperti ini dia tidak mudah diguncangkan, sehingga keraguan dan kehilangan tidak dapat dengan mudah menguasainya. *Ibid.*

[53] Khan, *The Heart of Sufism*, 214.

Gagasan ini dapat didemonstrasikan dengan baik melalui metode yang diterapkan oleh para dokter masa kini dengan memvaksin pasien, yaitu dengan menginokulasikan unsur yang membuatnya sakit dengan dosis tertentu ke dalam diri seseorang, sehingga tubuhnya membentuk kekebalan tubuh terhadap unsur tersebut. Cara ini menjadikan seseorang harmonis dengan hal yang berlawanan dengan tabiatnya. Jika mengerti prinsip ini, maka orang dapat meng-*inokulasi*-kan dirinya sendiri dengan semua yang tidak selaras dengannya. Penebang kayu di hutan, misalnya, tidak terpengaruh dengan sengatan matahari, karena dirinya telah kebal dengan sinar matahari, dan seorang pelaut tidak mudah kena masuk angin karena telah kebal dengan air.[54]

Kesimpulan dari uraian Capra di atas adalah, bahwa dia menyandarkan pengertian kesehatan pada konsepnya, yaitu pandangan hidup sistem. Ciri penting dari pendekatan sistem adalah pengertian tatanan bertingkat yang melibatkan tingkat-tingkat kompleksitas yang berbeda, baik di dalam organisme individual maupun di dalam sistem-sistem sosial dan ekologis.[55] Artinya, manusia sebagai subjek dan objek kesehatan juga berada di dalam sebuah sistem yang melingkupinya, yakni lingkungan masyarakat dan ekologisnya, sekaligus manusia melingkupi sistem-sistem yang di bawahnya, yaitu komponen-komponen hakekat dirinya seperti rasa, jiwa, (dan ruh). Jadi, dalam sistem kesehatan manusia, ada tiga sub sistem pokok, yaitu: yang melingkupi (lingkungan), manusia sendiri, dan yang dilingkupi (komponen-komponen hakekat manusia).

Istilah penting yang digunakan dalam pendekatan sistem adalah "stabilitas dinamis" dan "interdependensi." Dalam berinteraksi, tiga subsistem itu terjadi pengorganisasian di dalam sistem itu sendiri, yang menunjukkan adanya stabilitas yang tinggi. Stabilitas ini bersifat dinamis yang ditandai dengan fluktuasi majemuk yang terus-menerus dan saling tergantung (interdependensi). Agar itu terjadi, maka organisme/sistem harus bersifat fleksibel agar bisa mengikuti fluktuasi pada komponen-komponennya. Capra menyimpulkan bahwa, kesehatan adalah suatu pengalaman kesejahteraan yang berasal dari keseimbangan dinamis yang melibatkan aspek fisik dan psikologis

---

[54] *Ibid.*

[55] Capra, *The Turning Point*, 372.

suatu organisme, begitu pula interaksinya dengan lingkungan alam dan sosial.[56]

Sampai di sini kita telah memahami pengertian kesehatan menurut pandangan sistem, yang tampaknya lebih maju dan lebih baik dari pandangan kesehatan yang sedang "menguasai" dunia sekarang ini, yaitu pandangan yang bersifat reduksionis. Pandangan ini berangkat dari pemahaman bahwa tubuh manusia dianggap sebagai sebuah mesin yang bisa dianalisis menurut bagian-bagiannya; penyakit dianggap sebagai ketidakberfungsian mekanisme biologis yang dipelajari dari sudut pandang biologi sel dan molekul. Ilmu kedokteran jenis ini, sebagaimana ditulis oleh George Engel, didasarkan atas: "Pengertian tubuh (manusia) sebagai mesin, dan penyakit sebagai konsekuensi rusaknya mesin, dan tugas dokter adalah memperbaiki mesin itu."[57]

Dengan cara mereduksi manusia menjadi komponen-komponen "mesin" itu, maka kedokteran modern sering kehilangan pandangan tentang pasien sebagai manusia (terutama dimensi interiornya), dan mereduksi kesehatan sebagai sekedar "berfungsinya mesin". Kedokteran modern tidak lagi mampu "berhadapan" dengan manusia yang jelas-jelas lebih dari sekadar mesin, sebab di dalam diri manusia ada ruhani titipan Tuhan. Maka, sekarang istilah "seni penyembuhan" hanya sekadar slogan belaka, karena yang berkembang adalah "teknologi penyembuhan". Sekarang, yang dianggap dapat menyembuhkan tidak lagi ruhani, tetapi mesin dan obat.

Sampai di sini, kita telah menemukan dua pengertian kesehatan, yakni yang berdasarkan pandangan biomedik-reduksionis dan yang berdasarkan pandangan sibernetik-sistemis. Yang disebut pertama menilai kesehatan sebagai berfungsinya mesin tubuh, sedang yang kedua menilai kesehatan sebagai pengalaman kesejahteraan yang terjadi karena adanya keseimbangan dinamis yang melibatkan aspek fisik dan psikologis suatu organisme dan interaksinya dengan lingkungan alam dan sosial.

Pandangan reduksionis, jelas-jelas memisahkan jiwa dan ruhani dengan tubuh, sedangkan yang kedua memandang jiwa dan ruhani dengan tubuh sebagai elemen/subsistem dari sistem organisme manusia yang berinteraksi dengan hukum kesalingtergantungan.

---

[56] *Ibid.*

[57] George L. Engel, "The Need for New Medical Model: Challenge for Bio Medicine", dalam *Science,* 1997, 22.

Padahal, dalam perspektif Islam, insani tergantung kepada ruhani (*al-insān 'abdi rūḥ*), ruh tergantung kepada ra(h)sa, dan ra(h)sa tergantung kepada Tuhan. Tentu saja, menurut hemat peneliti, pandangan kedua-lah (sibernetik-sistemis) yang lebih baik dan lebih layak untuk diterapkan pada tema pendidikan kesehatan holistik. Sedangkan pandangan biomedik-reduksionis hanya layak diterapkan pada mesin-mesin yang bendawi, bukan pada kehidupan, apalagi bagi manusia yang merupakan puncak kompleksitas kehidupan.

Namun demikian, peneliti tetap melihat ada kekurangan yang mendasar pada konsep kesehatan menurut pandangan sibernetik-sistemis gagasan Capra tersebut. Kekurangan itu tidak lain adalah, tidak dilibatkannya ruhani, rasa, dan Tuhan dalam konsep kesehatan tersebut. Padahal, "Kesadaran manusia akan hubungannya dengan Tuhan sebagai konsekuensi dari ditiupkan Ruh-Nya pada diri manusia, bersamaan dengan dianugerahkannya nikmat (rasa atau zat), adalah merupakan ciri pokok dari makhluk yang bernama manusia." Kesadaran ruhani itu adalah potensi "istimewa" yang hanya dianugerahkan kepada manusia, bukan kepada makhluk lain, bahkan kepada malaikat sekalipun. Pengabaian terhadap potensi ini sama saja menghilangkan kemanusiaan pada diri manusia, dan upaya kesehatan yang mengabaikan potensi tersebut, pasti akan menemui kebuntuan. Oleh karena itu, peneliti menggagas istilah "sibernetik-sistemis-spiritualis" atau "ruhio-psiko-neuro-imunologi".

Di sela-sela pemikiran Capra ini, muncul pula ilmu baru dalam bidang kedokteran dan kesehatan yang akan terus menggali dan mencari keterkaitan hubungan 'pikiran-tubuh'. Misalnya, 'psiko-neuro-imunologi' melibatkan interaksi antara psikologi, neurobiologi, imunologi, teologi, yoga, dan *shamanism*.[58] Di dalam 'psiko-neuro-imunologi' dicoba memahami interaksi antara sistem kekebalan sebagai alat pertahanan terhadap penyakit yang membuat kekacauan atau malfungsi sel-sel suatu organisme, dengan sistem saraf yang mengendalikan semua fungsi tubuh dan mental. Meski hubungan ini belum jelas benar, tetapi dapat ditunjukkan bahwa sistem kekebalan

---

[58] Ciri yang menonjol dari konsepsi *shamanistik* tentang penyakit adalah kepercayaan bahwa manusia merupakan bagian integral dari suatu sistem yang tertata dan bahwa semua penyakit merupakan konsekuensi dari suatu disharmoni dengan tatanan kosmik. Seringkali suatu penyakit juga ditafsirkan sebagai imbalan bagi suatu perilaku yang tak bermoral. Oleh karena itu, terapi-terapi *shamanistik* menekankan pada pemeliharaan harmoni atau keseimbangan di dalam alam, di dalam hubungan-hubungan dengan dunia ruh. Capra, *Titik Balik Peradaban*, 374-375.

bukanlah organ yang otonom, tetapi ada keterkaitan yang sangat kompleks dengan sistem saraf.[59] Yang belum disadari selama ini adalah, bahwa keseluruhan sistem organ tubuh manusia tersebut, yang terdiri dari pikiran, saraf, dan mental, sebenarnya dikendalikan oleh ruhani (ruhani dari pancaran rasa/nikmat) yang otonom. Oleh karenanya, perlu dikembangkan juga model ruhio-psiko-neuro-imunologi. Yaitu, memadukan antara dimensi ruhani, psikologi, neurologi, teologi, dan imunologi.

Pembicaraan tentang ke-sehat-an tidak bisa dilepaskan dari pembicaraan tentang penyakit (kata dasarnya "sakit").[60] Konsep penyebab munculnya penyakit berkembang dari waktu ke waktu, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta penemuan-penemuan baru di bidang kesehatan dan kedokteran. Salah satu teori yang mengemuka adalah tentang "keseimbangan dalam tubuh". Walaupun telah mengalami pergeseran-pergeseran, namun teori keseimbangan ini masih relatif relevan dalam bidang kesehatan dan kedokteran hingga saat ini. Sejarah juga menunjukkan perkembangan penyakit dapat dilihat dari berbagai konsep dan teori penyebab penyakit, antara lain zaman Socrates, Galen, konsep *kontanion,* konsep infeksi dan imunitas, teori jasad renik (*germ theory*), konsep *single causiation,* konsep *web of causiation,* konsep *triad epidemology*, dan konsep ekologis.[61]

Sebagai kalimat penutup dalam sub bab ini, peneliti perlu mengutip ungkapan Capra berikut:

> "Selama tiga ratus tahun yang lalu, kebudayaan kita telah didominasi oleh pandangan bahwa tubuh manusia itu seperti

---

[59] Susanto, "Menemukan Kesehatan dalam Harmoni", 92.

[60] Dalam perspektif Islam, hanya dikenal dua jenis konsep sakit, yaitu sakit ruhani (*maraḍun*) dan sakit jasmani, yang oleh Salim disebut sebagai penyakit maknawi (sakit ruhani) dan hakiki (sakit jasadi). Ahmad Husain Ali Salim, *Terapi al-Qur'an untuk Penyakit Fisik dan Psikis Manusia,* terj. Muhammad Ali Mighwar (Jakarta: Penerbit Asta Buana Sejahtera, 2006), 6-7.

[61] Konsep *single causiation* oleh Robert Koch, yang dapat mengisolasi agen penyebab TBC di Asia. Konsep *web causiation* mengemukakan bahwa penyakit tidak disebabkan oleh *single causiation*, melainkan oleh *multiple causes* dan menjelaskan harus ada kausa utama dalam rangkaian komponen penyebab penyakit. Konsep *triad epidemology* mengemukakan bahwa penyakit disebabkan adanya interaksi antara *agent, human, environment,* dan *vector* yang bertindak sebagai perantara. Adapun konsep ekologis didasarkan pada tiga prinsip umum biologis, yaitu penyakit terjadi karena tidakseimbangan antara *agent* dan *host (human)*, serta lingkungan.

mesin, untuk dianalisis dalam pengertian bagian-bagiannya. Jiwa dianggap terpisah dari tubuh, penyakit dipandang sebagai suatu ketidakberfungsian mekanisme biologis, dan kesehatan didefinisikan sebagai ketiadaan penyakit. Sekarang, pandangan ini secara perlahan tengah dipudarkan oleh suatu konsepsi dunia yang holistik dan ekologis yang melihat alam semesta bukan sebagai mesin, melainkan lebih sebagai sistem hidup, suatu pandangan yang menekankan pentingnya saling hubungan dan saling ketergantungan semua fenomena dan mencoba memahami alam bukan hanya dalam pengertian struktur-struktur dasar melainkan dalam pengertian proses-proses dinamis yang mendasari. Tampaklah bahwa pandangan sistem tentang organisme hidup dapat memberi dasar ideal bagi pendekatan baru terhadap kesehatan dan perawatan kesehatan bersifat konsisten dengan paradigma baru dan berakar pada warisan budaya kita sendiri. Pandangan sistem tentang kesehatan ini sungguh-sungguh ekologis, dengan demikian serasi dengan tradisi Hippocrates yang menjadi akar ilmu kedokteran Barat. Pandangan sistem tersebut didasarkan atas pengertian-pengertian ilmiah dan diungkapkan dalam pengertian konsep-konsep dan simbol-simbol yang menjadi bagian dari bahasa sehari-hari kita. Pada saat yang sama, kerangka baru itu tentu saja memperhitungkan dimensi-dimensi spiritual kesehatan dan oleh karenanya selaras dengan pandangan banyak tradisi spiritual."[62]

B. Pendidikan Kesehatan, Kesehatan 3 H (Holistik-Holonik-Holinik) dan Manusia Holistik

1. Pendidikan Kesehatan Islam: Sehat Tanpa Obat

Berikut ini adalah beberapa definisi tentang pendidikan kesehatan, yang disampaikan kembali oleh Notoatmodjo, yaitu:[63] Pendidikan Kesehatan adalah suatu usaha untuk menolong individu, kelompok masyarakat dalam meningkatkan kemampuan perilaku untuk mencapai kesehatan secara optimal (Soekidjo Notoatmodjo, 2003). Pendidikan Kesehatan adalah suatu proses perubahan pada diri manusia yang ada hubungannya dengan tercapainya tujuan kesehatan perorangan dan masyarakat (Nyswander). Pendidikan Kesehatan

---

[62] Capra, *Titik Balik Peradaban*, 394.

[63] Soekidjo Notoatmodjo, *Pendidikan dan Perilaku Kesehatan* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2003), 146.

merupakan suatu upaya kesehatan yang bertujuan menjadikan kesehatan sebagai sesuatu yang bernilai di masyarakat, menolong individu agar mampu secara mandiri atau berkelompok mengadakan kegiatan untuk mencapai tujuan hidup sehat, dan mendorong dan mengembangkan secara tepat sarana pelayanan kesehatan yang ada (*WHO,* 1954). Pendidikan Kesehatan sebagai proses pendampingan individu, aksi secara terpisah maupun kolektif, untuk membuat keputusan yang diinformasikan tentang sesuatu yang mempengaruhi kesehatan personal yang lainnya (*National Task Force on The Prepation and Practice of Health Educators,* 1985). Pendidikan Kesehatan merupakan proses pembelajaran terencana yang melibatkan unsur sosial, intelektual, dan psikologikal sehingga mempengaruhi status kesehatan individu, kelompok maupun masyarakat pada perbaikan status kesehatan yang optimal (*Joint Communication and Health Education Terminology, USA,* 1972-1973). Pendidikan Kesehatan adalah usaha untuk menutup kesenjangan apa yang diketahui sebagai praktik kesehatan optimum dan yang sebenarnya (Griffiths, 1972). Pendidikan Kesehatan sebagai tujuan membawa perubahan perilaku pada individu, kelompok, dan populasi yang lebih luas, dari perilaku yang merusak kesehatan ke perilaku yang mendorong kesehatan dan masa depan (Simonds, 1976). Pendidikan Kesehatan sebagai kombinasi dari pembelajaran pengalaman yang dirancang untuk memfasilitasi pemakaian perilaku yang kondusif untuk kesehatan secara sukarela (Green, 1980).

Berdasarkan definisi-definisi di atas, pendidikan adalah sebuah proses belajar, perubahan, dari ketidaktahuan menjadi tahu, memahami, dan mengerti. Pendidikan Kesehatan adalah proses mengajarkan konsep kesehatan yang direncanakan dengan sadar untuk memberi informasi sehingga meningkatkan pengetahuan dan pemahaman serta keterampilan dalam bidang kesehatan. Melalui proses belajar ini, diharapkan akan menumbuhkan kesadaran pembelajar (pelaku proses belajar) dan mempengaruhi perilaku.[64]

Dalam beberapa puluh tahun belakangan terjadi instabilitas paradigmatis dalam ilmu pengetahuan, termasuk dalam hal ini ilmu pendidikan dan kesehatan. Sebelum itu, yang dominan adalah neo-positivisme dan empirisisme. Sesuatu harus bisa ditangkap dengan indra, barulah dapat diolah sebagai informasi ilmiah. Misalnya,

---

[64] *Ibid.,* 149-150.

penyakit dipandang sebagai gangguan sistem badan dan disembuhkan secara mekanis kimiawi. Ilmu kesehatan adalah sesuatu yang netral dan objektif. Hal-hal yang subjektif dihindari, karena dianggap *redundant* dan tidak penting diperhatikan. Jadi, pendidikan kesehatan harus beberapa langkah ke depan, agar pelayanan kesehatan tidak ketinggalan, dengan memetakan alternatif-alternatif. Harus diingat pula, bahwa kesehatan dan pengobatan adalah sebagian dari kebudayaan, sedangkan manusia adalah satu spesies yang mempunyai banyak kebudayaan (multikultural-multiperspektif).[65]

Dalam ilmu kesehatan yang spesialistis, sempit, dan reduksionistik, kuantitatif, pasien dianggap mesin biologis, bukan manusia yang auto-reflektif yang hidupnya teranyam dalam jaringan lingkungan, baik abiotis, biotis, maupun kultual. Dokter, misalnya, jarang mempunyai waktu untuk refleksi diri dan ia terkungkung oleh paradigma lama yang berlaku. Paradigma tersebut diserap melalui buku-buku pelajaran, pendidikan dan pengaruh lingkungan profesional, sehingga dengan tidak disadari, ia berpikir dan bertindak menurut pola pikir tertentu. Sebab, sebenarnya tidak ada ilmu pengetahuan apapun yang objektif. Sebab, yang disebut objektif itu tidak lain daripada subjektivitas yang disepakati oleh mayoritas ilmuwan, yang juga bersifat sementara.[66]

Selanjutnya, bahwa cara berpikir kita selama ini lebih bersifat linear, mono-kausal dan mono-efek; tentu cara berpikir seperti ini tidak tepat dalam memahami kehidupan yang sangat kompleks. Jacob, kemudian memberikan solusinya (masa depan pendidikan kesehatan):

> "Reduksionisme harus diimbangi oleh holisme dalam memahami manusia. Manusia bukan sekedar jumlah komponen-komponennya, tetapi lebih daripada itu. Dalam berpikir dari satu peringkat sistem hayat beralih ke peringkat lain, selalu ada penambahan atau pengurangan ciri-ciri. Demikianlah individu, bukan hanya jumlah ciri-ciri sel-selnya belaka. Kedokteran harus meliputi segala peringkat sistem hayat manusia, mulai dari sel sampai ke masyarakat internasional, jika kita ingin mengelola kesehatan secara komprehensif. Makin jauh kita turun ke peringkat bawah, kita makin mendekati reduksionisme dan menghadapi masalah-

---

[65] Teuku Jacob, *Manusia Makhluk Gelisah: Melalui Lensa Bioantropologi* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2006), 321.

[66] *Ibid.*, 322.

masalah fisiko-kimiawi. Makin jauh naik ke peringkat atas, kita makin bergerak mendekati holisme dan masalah-masalah sosio-kultural yang penting di sini. Dengan perkataan lain, bergerak dari lingkungan mikro ke lingkungan mega."[67]

"Dalam spektrum ilmu pengetahuan, kedokteran terletak kira-kira di tengah-tengah antara *polus mathematicus* dan *polus philosophicus.* Sebetulnya, kedua kutub ini bertemu lagi membentuk lingkaran. Dengan begitu, ada aspek-aspek kedokteran yang bersifat ilmu alamiah dan ada aspek-aspek ilmu sosial serta humaniora. Kedua ujung ini terabaikan, karena ilmu alam dasar dan ilmu kedokteran dasar makin kurang diajarkan, padahal sangat diperlukan dalam kedokteran laboratories. Sebaliknya, ilmu sosial dan humaniora jarang diajarkan, padahal diperlukan dalam kedokteran populasional."[68]

Jadi, pendidikan kesehatan holistik harus mengintegrasikan antara model kesehatan laboratoris dan populasionis. Peneliti menambahkan, pendidikan kesehatan spiritualis. Pendidikan kesehatan dalam arti pendidikan secara umum adalah, segala upaya yang direncanakan untuk mempengaruhi orang lain, baik individu, kelompok, atau masyarakat, sehingga mereka melakukan apa yang diharapkan oleh pelaku pendidikan atau promosi kesehatan. Dalam batasan ini tersirat unsur-unsur *input* (sasaran dan pendidik dari pendidikan), *process* (upaya yang direncanakan untuk mempengaruhi orang lain), dan *output* (melakukan apa yang diharapkan). Hasil yang diharapkan dari suatu promosi atau pendidikan kesehatan adalah perilaku kesehatan atau perilaku untuk memelihara dan meningkatkan kesehatan yang kondusif oleh sasaran dari promosi kesehatan.[69] Berdasarkan penjelasan ini, maka proses pembelajaran dalam pendidikan kesehatan melalui tiga tahapan, yaitu *input* (sasaran didik), *process* (mekanisme dan interaksi), dan *output* (hasil). Dalam penelitian ini, *input*-nya adalah dokter dan pendidik, *process*-nya ruhiologi, serta *output*-nya intersubjektif berketuhanan.

Penelitian ini, sasaran didiknya adalah pendidik atau calon tenaga medis (dokter) itu sendiri secara khusus, dan manusia sebagai

---

[67] *Ibid.*

[68] *Ibid.*, 323.

[69] Soekidjo Notoatmodjo, *Pendidikan dan Perilaku Kesehatan* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2003), 6-7.

individu/pribadi secara umum, berdasarkan kaidah *ibda' binafsikum*, mulailah dari diri sendiri. Untuk mewujudkan hasil yang akan dicapai, penting bagi setiap pendidik atau dokter atau tenaga kesehatan untuk mempelajari terlebih dahulu, sebagai prosesnya, pengetahuan tentang ilmu/ruhani (bukan ilmu pengetahuan) atau yang peneliti sebut sebagai 'ruhiologi'. Pengetahuan tentang ruhiologi ini diharapkan mampu membentuk pola pikir baru atau *new-mind-set* atau perubahan paradigma baru sebagai cara pandang, yang disebut sebagai nalar intersubjektif-berketuhanan yang berbasis Islami.

Pada tahun 1957, berdirilah *Association for the Study of Medical Education (ASME)*,[70] yang disebut dalam istilah kita sebagai Asosiasi Studi Tentang Pendidikan Kesehatan. Dalam bahasa Inggris, pendidikan kesehatan disebut dengan istilah *medical education,* bukan *health education*. Kalau istilah *medical education* itu lebih bersifat teknis-praktis, biasanya diperuntukkan dalam konteks pembelajaran di dalam kelas. Sedangkan istilah *health education* itu lebih bersifat substantif-teoretis. Karena itu, penelitian tentang pendidikan kesehatan ini lebih dekat pada maksud yang kedua, yaitu *health education*. Peneliti kemudian menawarkan, tidak hanya *health education*, tetapi *holistic health education*.

Pendidikan Kesehatan Holistik *(Holistic Health Education [HHE])* adalah suatu penerapan konsep pendidikan holistik[71] di dalam bidang kesehatan (holistik). Konsep holisme mengacu pada gagasan bahwa semua sifat-sifat sistem yang diberikan dalam bidang studi apa pun tidak dapat ditentukan atau dijelaskan dari jumlah bagian-bagian komponennya. Sebaliknya, sistem sebagai keseluruhan menentukan bagaimana bagian-bagiannya itu berperilaku. Sebuah cara berpikir holistik mencoba untuk mencakup dan mengintegrasikan beberapa

---

[70] Tim Swanwick and Graham Buckley, "Introduction: Understanding Medical Education", in Tim Swanwick (ed.), *Understanding Medical Education: Evidence, Theory and Practice* (London: Wiley-Blackwell, 2010), xv.

[71] Secara etimologi, holistik berasal dari kosa kata Inggris, *holistic.* Istilah ini berasal dari kata *holy* yang berarti *suci* dan *bijak*. Sedangkan akar kata *holy* adalah *whole* yang bermakna *menyeluruh. Holy Man,* adalah manusia yang berkembang secara utuh dan seimbang seluruh dimensinya. Istilah "pendidikan holistik" pernah muncul dalam Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Nomor 41 Tahun 2007 tentang Standar Proses untuk Satuan Pendidikan Dasar dan Menengah. Dalam peraturan tersebut, holistik didefinisikan sebagai cara memandang segala sesuatu sebagai bagian yang tidak terpisahkan dengan bagian lain yang lebih luas. Dalam perspektif Islam, istilah *holistic* dapat diwakili dengan istilah "kāffah" (Q.S. 2: 208).

lapisan makna dan pengalaman daripada mendefinisikan manusia secara sempit. Jadi, "Pendidikan holistik merupakan suatu filsafat pendidikan yang berangkat dari pemikiran bahwa pada dasarnya seorang individu dapat menemukan identitas, makna dan tujuan hidup melalui hubungannya dengan masyarakat, lingkungan alam, dan nilai-nilai spiritual."[72] Salah satu model pendidikan holistik yang dapat diajukan, adalah kombinasi antara aspek-aspek jasmani-ruhani: tubuh-jiwa-akal-otak-hati/qalbu, kognitif-psikomotorik-afektif, *IQ-EQ-SQ,* dan *multiple intelligence.*[73]

Di lain pihak, terdapat mata rantai penghubung yang amat kukuh antara pendidikan kesehatan dengan ajaran Islam (pendidikan kesehatan Islam), sehingga Firman Tuhan dalam Kitab al-Qur'an sangat menegaskan tentang urgensinya pendidikan kesehatan Islam. Karenanya muncullah kajian tentang *Pendidikan Kesehatan Qur'ani.*[74] Ada beberapa prinsip yang perlu dipertimbangkan terkait dengan model pendidikan kesehatan qur'ani tersebut:[75]

(1) Pertama, tubuh manusia atau jasadi/jasmani manusia merupakan tempat bersemayamnya ruhani/nurani, karena itu terdapat suatu hubungan yang sangat erat antara kesehatan tubuh dan kebahagian ruh, atau antara kesehatan ruhani-jasmani.[76] Fenomena ini melahirkan dua konsekuensi, yaitu *al-*

---

[72] Agus Zaenal Fitri, "Holistika Pemikiran Pendidikan: Upaya Membangun Manusia Berkarakter", dalam Jejen Musfah (ed.), *Pendidikan Holistik: Pendekatan Lintas Perspektif* (Jakarta: Kencana, 2012), 39. Para penganut pendidikan holistik pernah memperkenalkan tentang dasar pendidikan holistik dengan sebutan *3R*, yang merupakan akronim dari *Relationship, Responsibility,* dan *Reverence.*

[73] Jejen Musfah, "Membumikan Pendidikan Holistik", dalam Jejen Musfah (ed.), *Pendidikan Holistik: Pendekatan Lintas Perspektif* (Jakarta: Kencana, 2012), 6.

[74] Nina Aminah, *Pendidikan Kesehatan dalam al-Qur'an* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), 2-9. Buku ini membahas tentang nilai-nilai pendidikan kesehatan dalam al-Qur'an. Kajian ini sangat penting, sebab sangat bermanfaat bagi semua orang dari berbagai latar belakang, karena pendidikan kesehatan adalah milik semua orang yang ingin termotivasi untuk mengupayakan hidup sehat. Sehat di sini adalah sehat jasmani, sehat ruhani, dan sehat secara sosial-kemasyarakatan. Buku ini memaparkan hasil kajian nilai-nilai pendidikan kesehatan dalam al-Qur'an, sebagai analisis terhadap penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah*, juga dilengkapi dengan tafsir lain. Secara lebih spesifik, Quraish Shihab membahas masalah kesehatan jasmani dan kesehatan mental dalam buku *Wawasan al-Qur'an,* serta membahas Islam dan kemasyarakatan dalam buku *Membumikan al-Qur'an.*

[75] *Ibid.,* 58-64. Ditambah elaborasi dari peneliti.

[76] Menurut Hawari, kondisi fisik yang tidak sehat, seperti terkena stroke, sakit jantung, dan liver, bisa mempengaruhi kejiwaan seseorang. Tetapi, kondisi

insān ramz al-wujūd (tubuh manusia atau jasadi manusia merupakan cermin eksistensinya), maka ruhani dan tubuh saling terkait erat dan saling bergantung dengan tubuh fisik manusia, karena ruhani tidak akan mewujud di dalam dunia tanpa jasadi. Konsekuensi lainnya adalah, agar tetap bereksistensi, manusia harus memelihara wujud lahiriahnya dalam kondisi yang baik dan sehat.[77] Ruhani duluan yang terwujud, sebab dia adalah 'turunan' Muhammad; sebelum lahirnya tubuh, sebab dia adalah 'keturunan' Nabi Adam. Ketika wujud ruhani masuk ke dalam tubuh, barulah ia berbentuk seperti tempatnya (pembadanan ruhani). Karena, *al-insān 'abdi rūḥ*, bahwa manusia itu budaknya ruhani, maka keberadaan dan keadaan jasmani-nafsani, secara mutlak tergantung kepada ruhani, tidak sebaliknya. Sebab, dimensi jasadi dan jasmani berasal dari 'keturunan' Adam, yang tercipta dari debu. Sedangkan dimensi ruhani berasal dari 'turunan' Muhammad, tercipta dari cahaya.

(2) Kedua, kesehatan dan pemeliharaan jasmani menjadi hal yang sangat penting menurut pandangan agama Islam (Kitab al-Qur'an), agar manusia tetap sehat secara zahir maupun batin. Sebab, zahir menunjukkan batin dan lahir menunjukkan zahir. Batin-zahir-lahir (dari dalam ke luar), adalah relasi trilogi antara ruhani-jasmani-jasadi atau antara akhlak/syarak-budi/adat (panca indera yang lima)-budaya. Orang sakit tidak memiliki kemampuan secara maksimal untuk melaksanakan kewajiban kemanusiaan yang diwajibkan agamanya. Penyebabnya, karena adanya hubungan yang sangat erat antara ruhani-jasmani.[78] Pengaktifan tubuh atau fisik dilakukan

---

kejiwaan juga bisa mempengaruhi kondisi badan. Badan dan jiwa itu saling mempengaruhi. Hal ini dipelajari dalam kedokteran jiwa atau psikiatri, yaitu ilmu mengenai perilaku manusia. Perilaku manusia itu merupakan cerminan dari pikiran dan perasaan. Jiwa terdiri dari tiga unsur, yaitu alam pikiran, alam perasaan, dan perilaku. Jadi, orang yang sakit seharusnya dilakukan secara holistik. Kalau seseorang sakit, badannya sakit dan kejiwaannya terganggu, fungsi-fungsi sosialnya juga terganggu, demikian pula keruhaniannya. Dadang Hawari, *Pendekatan Kejiwaan bagi Penderita Sakit, Dalam Sakit Menguatkan Iman, Uraian Pakar Medis dan Spiritual* (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 49.

[77] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Sciences* (ttp.: World of Islam Festival, 1976), 23.

[78] Rahman Sani, *Hikmah Zikir dan Doa: Tinjauan Ilmu Kesehatan* (Jakarta: al-Mawardi Prima, 2002), 14-17. Ali Yafie, *Falsafah Sakit Sebagai Cobaan: Dalam*

dengan menggunakan ruhani, dan aktivitas ruhani atau mukmin/iman harus dikontrol oleh rasa atau nikmat atau zat.

(3) Ketiga, urgensi pendidikan kedokteran dan kesehatan Islam mendorong umat muslim untuk mempelajari ilmu kedokteran dan kesehatan jasadi manusia atau tubuh manusia itu sendiri, karena di dalam tubuh manusia itu ada "ayat" atau "tanda" (suara hati: ayat-ayat suci) yang dapat menyuarakan Suara Tuhan.[79]

(4) Keempat, Kitab al-Qur'an meminta manusia agar memperhatikan keadaan 'diri'nya dengan cermat, dan mendorongnya mempelajari keadaan tubuh, jiwa atau ruh, dan ruhani, serta hubungan semuanya. Karena memelihara kesehatan jasadi dan jasmani amat penting, agar ruhani juga sehat, maka pengaturan makanan juga sangat diperhatikan dalam Islam. Islam mengharamkan jenis makanan tertentu karena dampaknya yang buruk (prinsip preventif), tidak hanya kepada jasadi, tetapi juga kepada ruhani.[80] Di sisi lain, Kitab al-Qur'an memberi petunjuk pola makan yang seimbang kepada jasadi manusia, seperti protein hewani, lemak, kalsium, zat besi, garam, daging, ikan, susu, buah-buahan, dan lain sebagainya.[81]

(5) Kelima, ternyata, yang menyembuhkan penyakit manusia itu adalah Tuhan.[82]

2. Kesehatan Holistik dan Kerja Sama antara Tenaga Kesehatan (Dokter) dan Kaum Agamawan: Bio-Psiko-Sosio-Spiritual

WHO (1984) telah menyempurnakan batasan sehat dengan menambahkan satu elemen spiritual (agama) sehingga sekarang ini yang dimaksud dengan sehat adalah tidak hanya sehat dalam arti fisik, psikologik dan sosial saja, tetapi juga sehat dalam arti spiritual/agama

---

Menguatkan Iman, Uraian Pakar Medis dan Spiritual (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 4. Ruhani itu pasti mendatangkan kebaikan, sedangkan jasmani mendatangkan keburukan. Dari keduanya, hanya ruhani yang kembali kepada Tuhan, sesuai dengan Q.S. al-Anbiyā' (21): 35.

[79] Q.S. Rūm (30): 20; Q.S. al-'Ankabūt (29): 20; Q.S. Yāsīn (36): 33; Q.S. al-Fuṣṣilat (41): 39.

[80] Q.S. an-Naḥl (16): 115; Q.S. al-Baqarah (2): 172; Q.S. al-Baqarah (2): 168.

[81] Q.S. aż-Żāriyāt (51): 24-27.

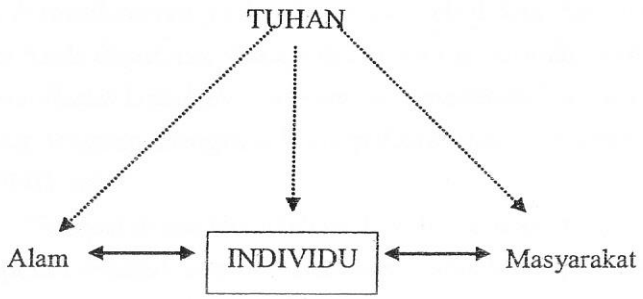
[82] Q.S. al-Anbiyā' (21): 83-84; Q.S. al-Qaṣṣaṣ (28): 26; Q.S. al-Baqarah (2): 247.

(empat dimensi sehat: bio-psiko-sosio-spiritual). Jadi, tindakan kedokteran tidak selamanya berhasil, seorang ilmuwan kedokteran berkata, "Dokter itu mengobati, Tuhan yang menyembuhkan".[83] Pendapat ini sesuai dengan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad, dari Jabir bin Abdullah, *"Likulli dā'in dawā'un fa'iżā uṣība dawā'ud dā'i bari'a bi iżnillāhi 'azza wa jalla"* (setiap penyakit ada obatnya; jika obat itu tepat mengenai sasarannya, maka dengan izin Allah penyakit itu akan sembuh).[84]

Konsep sehat bio-psiko-sosio-spiritual, dapat diperluas menjadi relasi alam-masyarakat-Tuhan, dengan individu sebagai "pusatnya". Bahwa, dalam konsep "manusia" itu ada tri-dimensinya, yaitu dimensi tubuh manusia (biologis) yang berasal dari alam (angin, air, tanah, api), dimensi manusianya (psikologis dan sosiologis: hawa, nafsu, dunia, syetan) yang sangat terkait sebagai modal relasinya dengan masyarakat, dan dimensi ruhani (spiritualis) yang menyempurnakan kejadian manusia, itu berasal dari Tuhan. Dari penjelasan ini kita dapat mengatakan bahwa dalam kesehatan holistik, ada tiga "komponen" yang saling terkait: Tuhan-alam-masyarakat. Apabila dibaca dari perspektif individu, maka dikatakan "sehat holistik" itu, jika individu tersebut menjalin hubungan yang seimbang dan harmonis dengan Tuhan (subjek-Subjek), dengan alam (subjek-objek), dan dengan masyarakat (subjek-subjek: intersubjektif). Apabila diilustrasikan, maka "sistem" kesehatan holistik dapat kita gambarkan sebagai berikut:

A

(Spiritual)



[83] Q.

[84] D

tan Jiwa

(Yogyakarta:

B **C** **D**

(Biologis) **(Psikologis-Sosiologis)**

Gambar 6 Bio (Alam)-Psiko-Sosio (Masyarakat)-Spiritual (Tuhan)

Berdasarkan ilustrasi di atas, teori kesehatan biomedik-reduksionis menempatkan manusia sebagai mesin, tanpa dimensi jiwa atau dimensi interior (C-B). Karenanya, pola relasi yang tercipta adalah subjek-objek (dokter-pasien). Kemudian muncullah paradigma kesehatan sibernetik-sistemis, yang mencoba mempertautkan keseluruhan sistem yang saling terkait dalam memandang arti "sehat", yaitu antara individu, ekologis, dan masyarakat (C-B-D). Pola yang terbentuk adalah subjek (individu)-subjek (masyarakat)-objek (alam). Hanya saja, kedua paradigma kesehatan tersebut masih me-*nafi*-kan peran Tuhan (C-A). Inilah keberfungsian agama, untuk menjelaskan posisi Tuhan (Subjek) sebagai Sang Penyembuh.

Pada gambar 6 di atas, arah panah yang menghubungkan Tuhan dengan alam–individu–masyarakat adalah sebuah hubungan yang sangat istimewa, karena itu adalah bukan hubungan antara dua hal yang sederajat, akan tetapi hubungan antara Yang Mayor dengan yang minor, Yang Gaib dengan kebenaran, atau menurut bahasa sufi hubungan antara Yang Mutlak dengan yang relatif. Dalam posisi ini, manusia sebagai individu memiliki kekhususan dibandingkan dengan alam, sebab dalam dirinya ada "unsur ketuhanan", yaitu ruhani, dan sekaligus "unsur kealaman", yaitu jasmani (angin, air, tanah, api). Inilah "kesehatan untuk semua".[85]

---

[85] Konsep "kesehatan untuk semua" dapat diartikan sebagai kesehatan merupakan kebutuhan setiap individu, baik orang yang sakit maupun yang sehat atau kebutuhan manusia apapun statusnya dan kedudukannya. Orang sakit membutuhkan penyembuhan (kuratif) dan orang sehat membutuhkan upaya promotif (peningkatan), preventif (pencegahan), rehabilitatif (perbaikan), serta konservatif (pemeliharaan). Seluruh aktivitas manusia dari bangun pagi, aktivitas tidur, hingga bangun kembali di waktu berikutnya terkait dan berpengaruh terhadap kesehatan. Slamet Riyadi, "Peran Ajaran dan Pemikiran Islam dalam Bidang Kesehatan", makalah diajukan untuk memenuhi tugas mata kuliah Pemikiran Islam pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012, 3-4.

Jadi, kesehatan merupakan persoalan universal dan kebutuhan mendasar khususnya bagi manusia. Kesehatan adalah hak asasi manusia dan menjadi salah satu unsur utama kesejahteraan,[86] sebagaimana ungkapan bahwa kesehatan bukanlah segala-galanya, tetapi tanpa kesehatan segalanya bukanlah apa-apa. Kesehatan memiliki makna dan dimensi yang luas, sesuai definisi *WHO* (1984) maupun Undang-Undang Kesehatan (2009), yaitu keadaan sehat yang meliputi aspek fisik, mental, spiritual, dan sosial, serta dapat produktif secara sosial maupun ekonomis.[87] Hal ini menunjukkan bahwa status kesehatan seseorang tidak hanya diukur dari aspek fisik dan mental semata, namun juga dinilai berdasarkan produktivitas sosial, ekonomi, dan spiritual. Kesehatan mental (jiwa) mencakup komponen pikiran, emosional, dan spiritual.

Secara spiritual, sehat tercermin dari praktik keagamaan, kepercayaan dan perbuatan baik yang sesuai dengan norma.[88] Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Musyawarah Nasional Ulama tahun 1983, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab,[89] telah merumuskan kesehatan sebagai "ketahanan jasmani, ruhani, dan sosial, yang dimiliki manusia, sebagai karunia Allah dan wajib disyukuri dengan mengamalkan (tuntunan-Nya), dengan memelihara serta mengembangkannya". Sedangkan Nina menawarkan tiga dimensi kesehatan yang harus terkait satu dengan lainnya, yaitu: (1) sehat jasmani (sehat badan, sehat makanan, sehat lingkungan, dan aktif

---

[86] Undang-Undang RI No. 23 Tahun 1992 Tentang Kesehatan menyebutkan dalam Pasal 1 Ayat 1, bahwa, "Kesehatan adalah keadaan sejahtera dari badan, jiwa, dan sosial yang memungkinkan setiap orang hidup produktif secara sosial dan ekonomis". Konsep ini masih memandang kesehatan dengan pendekatan bio-psiko-sosial (sesuai konsep *WHO* tahun 1958), yang belum disempurnkan dengan bio-psiko-sosio-spiritual, seperti pada konsep *WHO* tahun 1984. Berdasarkan konsep ini, kemudian disempurnakanlah definisi "kesehatan" dalam Undang-Undang RI No. 36 Tahun 2009 Tentang Kesehatan disebutkan bahwa "Kesehatan adalah keadaan sehat, baik secara fisik, mental, spiritual, maupun sosial yang memungkinkan setiap orang untuk hidup produktif secara sosial dan ekonomis."

[87] Secara lebih detail, berdasarkan Undang-Undang No. 36 tahun 2009 Tentang Kesehatan, Bab 1 Pasal 1, yaitu: "Kesehatan adalah keadaan sehat, baik secara fisik, mental spiritual maupun sosial yang memungkinkan setiap orang untuk hidup produktif secara sosial dan ekonomi".

[88] Soekidjo Notoatmodjo, *Pendidikan dan Perilaku Kesehatan* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2003), 3-4.

[89] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1999), 182.

dalam beraktivitas); (2) sehat ruhani (memiliki iman, selalu bersyukur dan berdoa, ikhlas dan sabar, dan tawakal, berprasangka baik); (3) sehat sosial (amar makruf dan nahi munkar, pemaaf dan empati, dan toleransi serta menghargai orang).[90]

Model kesehatan holistik bio-psiko-sosio-spiritual tersebut di atas, dalam menangani kesehatan manusia untuk mencapai kesejahteraan hidup (*well being*), meniscayakan adanya bentuk kerjasama antara agamawan di satu pihak dan pengobatan secara keseluruhan yang dilakukan oleh dokter di pihak lain. Keduanya dapat saling bekerjasama saling menguntungkan, yaitu:

> "Pertama, konstruksi teoritis atau konsep tentang manusia di masyarakat dewasa ini menyedihkan dan memerlukan rekonstruksi kembali dalam semua bidang ilmu pengetahuan kemanusiaan, seperti ekonomi, sosiologi, kedokteran, filsafat, psikologi, dan psikiatri. Kedua, fungsi diagnostik-analitik psikiatri dapat ditolong dengan lebih mendalami persepsi tentang agama, dengan interpretasi yang kreatif (ijtihad). Ketiga, komunikasi timbal-balik antara agamawan dan dokter (psikiater) dalam upaya bersama mengobati manusia apakah sebagai individu, kelompok, maupun masyarakat."[91]

Pendekatan spiritual atau keagamaan atau psiko-spiritual atau psiko-religius[92] dalam praktik penyembuhan penyakit, tidaklah

---

[90] Nina Aminah, *Pendidikan Kesehatan dalam al-Qur'an* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), 132-194.

[91] Dadang Hawari, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1996), 21. Setiap orang, apakah ia orang yang beragama atau sekuler sekalipun, mempunyai kebutuhan dasar yang sifatnya keruhanian (*spiritual needs*). Setiap orang membutuhkan rasa aman, tentram, dan sejenisnya. Bagi mereka yang beragama, kebutuhan ruhani ini dapat diperoleh lewat agama, namun bagi mereka yang sekuler menempuh lewat penyalahgunaan obat-obatan. Ternyata, kemajuan di bidang teknologi kedokteran belum mampu mengatasi semua penyakit.

[92] Manfaat pendekatan keagamaan atau psiko-religius di bidang pelayanan kesehatan jiwa, misalnya, oleh Dr. D.B. Larson dkk., dalam berbagai penelitiannya, menyimpulkan antara lain bahwa di dalam memandu kesehatan manusia yang serba kompleks ini, dengan segala keterkaitannya, hendaknya komitmen agama sebagai sesuatu kekuatan jangan diabaikan begitu saja. Betapa pentingnya peran agama di dunia kedokteran jiwa, sampai-sampai Organisasi Kedokteran Jiwa se-Dunia (*World Psychiatric Association/WPA*) dalam kongresnya yang ke-9 di Rio de Jeneiro, Brazil, 1993, membentuk seksi khusus yaitu *Psychiatry and Religion.* Demikian pula Ikatan Dokter Ahli Jiwa Amerika (*American Psychiatric Association/APA*), sejak tahun

diartikan untuk mengubah keimanan seseorang atau pasien terhadap agama yang sudah diyakininya, melainkan untuk membangkitkan kekuatan spiritual atau keruhaniannya dalam menghadapi penderitaan penyakit.[93] Jadi, dimensi spiritual itu setara pentingnya dengan dimensi-dimensi lainnya. Dengan demikian, terapi holistik yang dianjurkan meliputi empat dimensi, yaitu: terapi fisik/biologik, dengan obat-obatan psiko-farmaka; terapi psikologik (psiko-terapi); terapi psiko-sosial; dan terapi psiko-spiritual/psiko-religius.[94]

Pentingnya faktor agama atau psiko-religius atau psiko-spiritual di bidang psikiatri dan kesehatan jiwa, misalnya, dapat kita lihat dari pernyataan Daniel X. Freedman,[95] yang dikutip oleh Hawari. Antara lain beliau mengatakan bahwa:

> "Di dunia ini ada dua lembaga besar yang berkepentingan dengan kesehatan manusia, yaitu profesi kedokteran, di mana kedokteran jiwa (psikiatri) merupakan salah satu cabang ilmu dan lembaga keagamaan. Lembaga ini dapat bekerjasama secara konstruktif dan merupakan potensi guna peningkatan taraf kesejahteraan dan kesehatan jiwa, baik secara perseorangan maupun kelompok masyarakat".[96]

Tentang pentingnya menjalin kerjasama antara profesi kedokteran dan kaum agamawan dalam kedokteran holistik, Sholeh mengatakan:

1995 telah membentuk komisi khusus, yaitu *Committee on Psychiatri and Religion. Ibid.,* 24-25.

[93] *Ibid.,* 24.

[94] *Ibid.,* 28. Sejauh manakah peran dokter (khususnya psikiatri) berwenang menangani pasien dengan problem psiko-religius ini? Kalau psikiater yang bersangkutan paham dan mampu alangkah baiknya, kalau tidak, tidak ada salahnya dirujuk ke ahlinya, yaitu ahli agama. Kerjasama antara psikiater dengan agamawan sudah dianjurkan di Amerika Serikat, misalnya, hal ini terbukti antara lain dalam konferensi tahunan *APA* di San Fransisco (1993) telah diselenggarakan lokakarya dengan judul *Religion and Psychiatry: Clinical Models of a Patnership.* Dan untuk pertama kalinya dalam Kongres ke-5 Kedokteran Jiwa/Kesehatan Jiwa se-ASEAN pada bulan Januari 1995 di Bandung, topik "Psikiatri dan Agama" merupakan salah satu topik bahasan dengan menampilkan tiga judul makalah: *New Concept of Holism Approach in Indonesian Psychiatry and Mental Health, New Approach in The Treatment of Depression,* dan *Religion Issues in Psychiatric Practice.*

[95] Beliau adalah mantan Ketua Umum *APA (American Psychiatry Association),* dan Professor di *UCLA*, Amerika Serikat.

[96] Hawari, *Ilmu Kedokteran Jiwa*, 24.

> "Ilmu kedokteran holistik yang dimaksud harus memiliki dua ciri. Pertama, melihat tubuh manusia sebagai sebuah sistem yang saling berkaitan satu sama lain. Kedua, ilmu kedokteran holistik sangat percaya pada kemampuan diri kita untuk menyembuhkan dirinya sendiri dengan kemampuan mental. Seseorang yang kepribadiannya kuat, dengan mengerahkan kemampuan mentalnya, bisa membantu penyembuhan penyakit fisiknya. Akan tetapi, kalau kepribadiannya tidak cukup kuat, diperlukan seorang dokter. Dengan perspektif itu, definisi dokter bisa berubah dalam kedokteran holistik. Dia mungkin lebih tepat dengan fungsi seorang psikiater yang paham ilmu kedokteran, tetapi juga belajar psikologi. Seorang agamawan yang wawasannya cukup luas, sehingga bisa mengombinasikan pengetahuan keagamaannya dengan ilmu kedokteran, psikologi, dan sebagainya, juga dapat banyak membantu. Tujuannya adalah membuat jiwa si pasien tentram. Dengan tentramnya jiwa itu, tubuhnya akan kembali seimbang. Keseimbangan di dalam tubuh yang disebabkan ketentraman jiwa itu bisa menggerakkan satu mekanisme internal di dalam tubuh untuk menyembuhkan penyakit-penyakit."[97]

Misalnya, dari konsep kesehatan holistik (bio-psiko-sosio-spiritual) tersebut, dalam ranah yang lebih konkrit, memunculkan model pengobatan holistik[98] dan keperawatan holistik.[99] Walaupun tidak secara khusus tertulis "keperawatan holistik", namun makna pelayanan "keperawatan komprehensif", berarti menyeluruh, yang bermakna sama dengan keperawatan holistik, seperti halnya makna "pelayanan paripurna". Praktik keperawatan holistik perlu menghubungkan konsep *nurturance,* yaitu konsep keperawatan kepada pasien dengan menghargai keunikan dan nilai dari masing-masing

---

[97] Moh. Sholeh dan Imam Musbikin, *Agama sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 5.

[98] Menurut Christyaji, ada 4 aspek utama yang merupakan faktor penentu dalam pengobatan holistik, yaitu: aspek spiritual (doa), aspek mental dan emosional (berpikir positif), aspek pola makan dan gaya hidup, dan aspek obat. Christyaji Indratmojo, "Konsep Pengobatan Holistik", 1-7.

[99] Mundakir dkk., "Pendekatan Model Asuhan Keperawatan Holistik Sebagai Upaya Peningkatan Kepuasan dan Keselamatan Pasien di Rumah Sakit", dalam *Jurnal Keperawatan Muhammadiyah* 1 (2), 2016, 7-15.

pasien. Pelayanan keperawatan holistik dapat meningkatkan kekuatan fisik, emosi, dan spiritual.[100] Sementara itu menurut Frisch, untuk mengimplementasikan keperawatan holistik diperlukan standar praktik sebagai berikut: (1) mengetahui kapasitas individu dalam proses peyembuhan sendiri dan pentingnya mendukung pengembangan secara alami tiap individu, (2) mendukung, berbagi keahlian dan kompetensi dalam praktik keperawatan holistik yang digunakan di beberapa tatanan klinik dan masyarakat yang beraneka ragam, (3) berpartisipasi dalam perawatan berpusat pada individu dengan menjadi *partner,* pelatih, dan mentor dengan secara aktif mendengarkan dan mendukung dalam mencapai tujuan individu, (4) berfokus pada strategi untuk menciptakan kesatuan secara harmonis dan penyembuhan pada profesi keperawatan, (5) berkomunikasi dengan praktisi kesehatan tradisional tentang rujukan yang sesuai ke praktisi holistik jika dibutuhkan, dan (6) berinteraksi dengan organisasi profesi dalam mengembangkan kepemimpinan, terkait dengan pengetahuan dan praktik keperawatan holistik dan kesadaran terkait dengan isu yang berkembang tentang kesehatan holistik, baik pada tingkat lokal, regional, maupun nasional.[101]

Salah satu teori yang mendasari praktik keperawatan profesional adalah memandang manusia secara holistik, yaitu meliputi dimensi fisiologis, psikologis, sosiokultural, dan spiritual sebagai suatu kesatuan utuh. Apabila satu dimensi terganggu akan mempengaruhi dimensi lainnya. Salah satu model keperawatan holistik adalah teori model adaptasi *Sister Callista Roy,* yang juga memandang manusia sebagai makhluk yang holistik. Jenis diagnosis keperawatan yang dikaitkan dengan model adaptasi adalah: (1) fisiologi, terdiri dari sembilan kelompok, yaitu aktivitas istirahat, nutrisi, elininasi, cairan dan elektrolit, oksigenasi dan sirkulasi, sistem endokrin, perlindungan kulit, sensori rasa serta fungsi gerak, (2) konsep diri, terdiri dari *physical self* dan *personal self,* (3) fungsi peran, ditekankan pada psikososial dalam menjalankan peran individual dan sosial, dan (4)

---

[100] Julie Y. Sappington, "Nurturance: The Spirit of Holistic Nursing", in *Journal of Holistic Nursing,* Vol. 21, No. 1, 2013, 8-19.

[101] Noren C. Frisch, "Standarts of Holistic Nursing Practice As Gudelines for Quality Undergraduate Nursing Curicula", in *Journal of Professional Nursing,* Vol. 19, No. 6, 2003, 382-386.

interdependen, terkait dengan keseimbangan antara ketergantungan dan kemandirian dalam menerima sesuatu untuk dirinya.[102]

Misalnya, Program Studi Ilmu Keperawatan di Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan Universitas Muhammadiyah (UMY) Yogyakarta, telah menerbitkan *Buku Panduan Blok: Keperawatan Holistik* (2006). Secara umum, keperawatan holistik digambarkannya sebagai berikut:

> "Bahan kajian dalam keperawatan holistik meliputi nilai-nilai filosofi, teori, konsep, etik, dan proses perawatan dalam keperawatan holistik. Setelah mengikuti blok keperawatan holistik diharapkan mahasiswa memiliki pemahaman tentang perawatan pasien yang menyeluruh yang memperhatikan aspek *body, mind, emotion,* dan *spirit,* melalui pendekatan proses keperawatan. Mahasiswa keperawatan dapat menjadi perawat yang dapat memberikan asuhan keperawatan secara holistik, meliputi aspek bio, psiko, sosio, spiritual dan kultural kepada individu maupun kelompok yang mengintegrasikan terapi komplementer berdasarkan *Evidence Based Nursing (EBN)* dan nilai-nilai Islam untuk kemaslahatan umat manusia. Metode pembelajaran yang digunakan adalah *Student Centered Learning (SCL).*"[103]

Ketika berbicara tentang kesehatan holistik: bio-psiko-sosio-spiritual dalam kaitannya dengan agama Islam (Kitab al-Qur'an), Quraish Shihab menawarkan konsep "sehat wal 'afiat" ('sehat' itu dapat disejajarkan dengan dimensi bio-psiko-sosio, sedangkan 'afiat' dengan dimensi spiritual), dengan mengatakan:

> "Paling tidak ada dua istilah literatur keagamaan yang digunakan untuk menunjuk tentang pentingnya kesehatan dalam pandangan Islam, yaitu kesehatan, yang terambil dari kata "sehat" dan "afiat". Keduanya dalam bahasa Indonesia, sering menjadi kata majemuk "sehat wal 'afiat". Istilah "sehat" dan "afiat" masing-masing digunakan untuk makna yang

---

[102] Salbiah, "Konsep Holistik dalam Keperawatan Melalui Pendekatan Model Adaptasi *Sister Callista Roy*", dalam *Jurnal Keperawatan Rufaidah Sumatera Utara,* Vol. 02, No. 01, Mei, 2006, 34-38.

[103] Ema Waliyanti dkk. (Tim Penyusun), *Buku Panduan Blok: Keperawatan Holistik,* Program Studi Ilmu Keperawatan Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2016, 4.

berbeda, kendati diakui tidak jarang hanya disebut salah satunya. Pakar bahasa al-Qur'an dapat memahami dari ungkapan *sehat wal 'afiat* bahwa kata *sehat* berbeda dengan kata *'afiat*, karena *wa* yang berarti "dan" adalah kata penghubung yang sekaligus menunjukkan adanya perbedaan antara yang disebut pertama (*sehat*) dan yang disebut kedua (*'afiat*). Dalam kamus bahasa Arab, kata *'afiat* diartikan sebagai perlindungan Allah untuk hamba-Nya dari segala macam bencana dan tipu daya. Perlindungan itu tentunya tidak dapat diperoleh secara sempurna kecuali bagi mereka yang mengindahkan petunjuk-petunjuk-Nya. Maka, *'afiat* dapat diartikan sebagai berfungsinya anggota tubuh manusia sesuai dengan tujuan penciptaannya. Kalau *sehat,* diartikan sebagai keadaan baik bagi segenap anggota badan, maka agaknya dapat dikatakan bahwa mata yang sehat adalah mata yang dapat melihat maupun membaca tanpa menggunakan kacamata. Tetapi, mata yang *'afiat* adalah yang dapat melihat dan membaca objek-objek yang bermanfaat, serta mengalihkan pandangan dari objek-objek yang terlarang, karena itulah fungsi yang diharapkan dari penciptaan mata."[104]

Berikut ini adalah kata-kata yang digunakan dalam Kitab al-Qur'an untuk menunjukkan istilah "sehat", diantaranya adalah:[105] *salīm,*[106] yaitu bersih, sehat, *qalbu salīm* adalah qalbu yang sehat; *ḥasanah,*[107] yaitu baik, keadaan baik; *taṭma'inna,*[108] yaitu tenteram dan tenang; *ṭayyibah*[109] yang berarti baik, bergizi dan sehat. Selain itu, menurut Shihab, terdapat istilah terkait lainnya, yaitu *'afiat,* yang berarti perlindungan Allah untuk hamba-Nya dari segala macam bencana dan tipu daya[110] dan berarti sehat yang sempurna.[111] Dalam

---

[104] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1999), 181-182.

[105] Nina Aminah, *Pendidikan Kesehatan dalam al-Qur'an* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), 127-128.

[106] Q.S. asy-Syūrā (26): 88-89.

[107] Q.S. al-Baqarah (2): 201.

[108] Q.S. al-Fajr (89): 27-30.

[109] Q.S. al-Baqarah (2): 168.

[110] Ade Hashman, *Rahasia Kesehatan Rasulullah* (Jakarta: Noura Books, 2012), 46. Selain karya Hashman ini, beberapa buku yang menulis tentang kesehatan kaitannya dengan spiritualitas seperti karya Jerry D. Gray berjudul *Rasulullah is May Doctor* dan tulisan Harold G. Koenig berjudul *Is Religion Good for Your Health?: The Effect of Religion on Physical and Mental Health.*

hal ini kata *'afiat* merujuk pada manfaat dan kebaikan, sedangkan sehat diartikan pada keadaan baik.[112]

Menjadi sehat itu ibadah, ibadah itu menyehatkan. Artinya, apakah ada hubungan antara kesehatan dan ibadah? Ada. Karena ibadah artinya "menahan", berbeda dengan amal yang artinya "berbuat". Menahan dalam arti, menahan tidak mengkonsumsi makanan dan minuman yang dapat menyebabkan rusaknya organ, secara tidak langsung ini sudah berhubungan dengan kesehatan. Secara konsepsional dapat dijelaskan hubungan bersuci dengan kesehatan, shalat dengan kesehatan, zakat dengan kesehatan, puasa dengan kesehatan, serta haji dengan kesehatan. Salah satu buku yang mengkaji tentang hal ini adalah tulisan Elzaky berjudul *Buku Pintar Mukjizat Kesehatan Ibadah* (2015).[113]

Berdasarkan uraian di atas, peneliti kemudian mengusulkan definisi baru "ke-sehat-an", sebagai elaborasi lebih lanjut dari sehat holistik *WHO*: bio-psiko-sosio-spiritual, yang kemudian diderivasikan dalam Undang-Undang RI No. 36 Tahun 2009 Tentang Kesehatan: "Kesehatan adalah keadaan sehat, baik secara fisik, mental, spiritual, maupun sosial yang memungkinkan setiap orang untuk hidup produktif secara sosial dan ekonomis". Dengan mempertimbangkan tri-dimensional "manusia", bahwa ruhani/nurani itu sejajar dengan dimensi spiritual; insani/nafsani itu sejajar dengan dimensi psikologis-sosiologis (psiko-sosio); dan jasadi/jasmani itu sejajar dengan dimensi

---

[111] Secara bahasa, kata "sehat" berasal dari bahasa Arab, *aṣ-ṣiḥaḥ*, yang berarti sembuh, sehat, selamat dari cela, nyata, benar, dan sesuai dengan kenyataan. Kata "sehat" diartikan pula sebagai: (1) dalam keadaan baik segenap badan serta bagian-bagiannya (bebas dai sakit), waras; (2) mendatangkan kebaikan pada badan; (3) sembuh dari sakit. Kedua kata tersebut sering digabungkan sehingga menjadi "sehat wal 'afiat", yang artinya sehat secara sempurna. Dalam kaitan dengan ilmu kesehatan dan keperawatan, kata sehat berarti seluruh tubuh (termasuk anggota badan) dalam keadaan baik berfungsi sebagaimana adanya.

[112] Dalam teori kesehatan secara umum, telah dikemukakan faktor-faktor yang mempengaruhi kesehatan manusia. Henrik L. Blum (1974) mengelompokkan dalam empat faktor, yaitu lingkungan hidup, perilaku, keturunan, dan pelayanan kesehatan. Ternyata, perilaku manusia mempunyai peran yang paling besar, karena di samping berpengaruh langsung terhadap kesehatan, juga mempengaruhi faktor lingkungan fisik, sosial budaya, dan faktor pelayanan kesehatan. Hashman, *Rahasia Kesehatan Rasulullah*, hlm. 46. FKM UI, *Pengantar Pendidikan Kesehatan Masyarakat* (Jakarta: BPKM-FKMUI, t.t.), 33-34.

[113] Jamal Elzaky, *Buku Pintar Mukjizat Kesehatan Ibadah*, terj. Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Zaman, 2015), 34-40. Mukri Bisri, "Pendidikan Agama Bernuansa Kesehatan", dalam *Modul Guru* (Jakarta: Pilar Media, 2007), 43.

biologis (bios), maka: "Kesehatan adalah pengalaman kesejahteraan yang timbul dari rasa yang senantiasa terhubung dengan Sang Sumber Kehidupan, yaitu Tuhan (relasi transpersonal), yang termanivestasikan dengan adanya keseimbangan yang harmonis dan dinamis antara dimensi ruhani/nurani-insani/nafsani-jasadi/jasmani seseorang di dalam melakukan interaksi dengan dirinya sendiri (relasi intrapersonal), sosial (relasi interpersonal), dan lingkungan alam (relasi ekologikal)".[114]

Jika definisi "kesehatan" di atas diperluas lagi, maka akan membentuk pola relasi: Tuhan (ruhani / nurani)—masyarakat(insan / nafsani)—alam (jasadi / jasmani). Jadi, individu itu dikatakan sehat, jika dirinya sendiri sehat, kemudian dapat "menyehatkan" alam dan masyarakat. Implikasi pembelajaran dalam model pendidikan kesehatan holistik yang bersifat intersubjektif berketuhanan adalah, terkoneksinya relasi antara subjek-Subjek (individu dengan Tuhan), subjek-subjek (individu dengan individu lain/dimensi interior), dan subjek-objek (individu dengan alam/dimensi eksterior).

Karena "sakit" adalah lawan dari "sehat", maka definisi "sakit", yang dalam bahasa Inggris[115] disebut dengan istilah: *disease* (sakit biologis),[116] *illness* (sakit psikologis),[117] dan *sickness* (sakit

---

[114] Definisi "kesehatan" ini jelas berbeda dengan definisi kesehatan yang pernah disampaikan oleh Mustamir, misalnya. Menurut Mustamir, "Kesehatan adalah pengalaman kesejahteraan yang timbul dari perasaan terhubung dengan Sumber Kehidupan (Tuhan) yang termanivestasikan dengan adanya keseimbangan dinamis yang melibatkan aspek fisik psikologis seseorang di dalam melakukan interaksi dengan dirinya sendiri, lingkungan alam, dan sosialnya". Mustamir, *Sembuh dan Sehat dengan Mukjizat al-Qur'an*, 77.

[115] Sebagai kebalikan dari keadaan sehat, adalah sakit. Konsep "sakit" dalam bahasa kita terkait dengan tiga konsep dalam bahasa Inggris, yaitu: *disease, illness,* dan *sickness.* Ketiga istilah ini mencerminkan bahwa kata "sakit" mengandung tiga pengertian yang berdimensi psiko-sosial. Secara khusus, *disease* berdimensi biologis, *illness* berdimensi psikologis, dan *sickness* berdimensi sosiologis. Ali Ghazali dan Thobib al-Asyhar, *Psikologi Islam: Pesona Tradisi Keilmuan yang Mengintegrasikan Nilai-nilai Ketuhanan dan Sains* (Jakarta: Sa'adah Cipta Mandiri, 2012), 202.

[116] *Disease* adalah penyakit, yang berarti suatu penyimpangan yang simptomnya diketahui melalui diagnonis. Penyakit berdimensi biologis dan objektif. Penyakit ini bersifat independen terhadap pertimbangan-pertimbangan psiko-sosial, dia tetap ada tanpa dipengaruhi keyakinan orang atau masyarakat terhadapnya, seperti tumor, influenza, dan sebagainya. *Ibid.,* 202-203.

[117] *Illness* adalah konsep psikologis yang menunjuk pada perasaan, persepsi, atau pengalaman subjektif seseorang tentang ketidaksehatannya atau keadaan tubuh

sosiologis),[118]—bahasa Inggris tidak mempunyai istilah "sakit" yang berdimensi spiritualis atau sakit majazi, seperti istilah *maraḍun* dalam bahasa Arab—berkebalikan dengan definisi "sehat", dengan menambahkan kata "tidak". Yaitu: "Sakit adalah pengalaman ketidaksejahteraan yang timbul dari rasa yang tidak senantiasa terhubung dengan Sang Sumber Kehidupan, yaitu Tuhan (relasi transpersonal), yang tidak termanivestasikan dengan adanya keseimbangan yang harmonis dan dinamis antara dimensi ruhani/nurani-insani/nafsani-jasadi/jasmani seseorang di dalam melakukan interaksi dengan dirinya sendiri (relasi intrapersonal), sosial (relasi interpersonal), dan lingkungan alam (relasi ekologikal)".

Definisi "sehat" di atas adalah penyempurnaan dari definisi "sehat" yang pernah ditawarkan oleh Capra. Peneliti kemudian menambahkan salah satu prinsip terpenting, yaitu "rasa yang senantiasa (bukan selalu) terhubung dengan Tuhan"; karena rasa, yang kemudian kita dapat merasakan itulah, yang menjadi ciri pokok manusia (subjek). Sebab, rasa atau nikmat atau zat yang ada di dalam diri manusia, yang diberikan oleh Tuhan bersamaan dengan ditiupkannya ruhani, adalah sumber pancaran kenikmatan dan perasaan yang kemudian termanivestasikan melalui panca indera. Tanpa tambahan seperti ini, maka definisi kesehatan telah membuang yang ada di dalam diri manusia itu sendiri, yaitu nikmat dan ruhani. Dalam definisi tersebut, peneliti mengintegrasikan aspek ruhani/nurani-insani/nafsani-jasadi/jasmani. Hal ini karena Kitab al-Qur'an menolak doktrin dualisme tubuh-jiwa/ruh yang radikal pada diri manusia. Misalnya, pada dimensi sehat jasadi/jasmani, kita diperintahkan untuk membersihkan pakaian,[119] tidak berlebih-lebihan perihal makan dan minum,[120] dan diharamkan memakan bangkai.[121]

---

yang dirasa tidak enak. Sebagai pengalaman subjektif, maka *illness* ini bersifat individual. Seseorang yang memiliki atau terjangkit suatu penyakit belum tentu dipersepsi atau dirasakan sakit oleh seseorang, tetapi oleh orang lain hal itu dapat dirasakan sakit. *Ibid.,* 203.

[118] *Sickness* merupakan konsep sosiologis yang bermakna sebagai penerimaan sosial terhadap seseorang sebagai orang yang sedang mengalami kesakitan. Dalam keadaan *sickness* ini orang dibenarkan melepaskan tanggung jawab, peranan atau kebiasaan-kebiasaan tertentu yang dilakukan saat sehat, karena ketidaksehatannya. *Ibid.,* 203.

[119] Q.S. al-Muddaṡṡir (74): 4-5.

[120] Q.S. al-A'rāf (7): 31.

[121] Q.S. al-An'ām (6): 145.

Jadi, secara sederhana, sehat itu punya dua dimensi, yaitu sehat ruhani dan jasmani. Demikian pula penyakit, ada penyakit ruhani (sakit majazi) dan jasmani (sakit hakiki). Tentang penyakit ruhani, dalam Kitab al-Qur'an disebut sebagai *maraḍun,*[122] sedangkan untuk penyakit jasmani menggunakan kata *ḍurrun.*[123] Demikian pula proses kesembuhannya. Kesembuhan penyakit ruhani disebut *syifā'un,*[124] sedangkan kesembuhan penyakit jasmani disebut *bari'un.*[125] Siapa yang dapat menyembuhkan manusia? Qur'an[126] (bukan Kitab al-Qur'an).

Qur'an (bukan Kitab al-Qur'an) itu dapat berfungsi sebagai *syifā'* yang biasa diartikan sebagai "kesembuhan" atau "obat" dan digunakan juga dalam arti "keterbebasan dari kekurangan".[127] Ibnu Kasir mengatakan bahwa yang dimaksud Qur'an sebagai obat adalah bahwa Kitab al-Qur'an itu dapat melenyapkan berbagai penyakit hati, seperti ragu, nifak, syirik, penyimpangan, serta kecenderungan terhadap kebatilan.[128] Berdasarkan penjelasan ini, Ibn Kasir menganggap bahwa Kitab al-Qur'an-lah yang dapat menyembuhkan, bukan Qur'an. Shihab mengemukakan bahwa ada sementara ulama yang memahami bahwa Kitab al-Qur'an dapat menyembuhkan,[129] di

---

[122] Q.S. al-Baqarah (2): 10.

[123] Q.S. al-Anbiyā' (21): 83-84.

[124] Q.S. asy-Syūrā (26): 80.

[125] Q.S. Āli 'Imrān (3): 49; Q.S. al-Mā'idah (5): 110.

[126] Q.S. Yūnus (10): 57; Q.S. al-Isrā' (17): 82. Q.S; Fuṣṣilat (41): 44.

[127] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. VII (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 532-533.

[128] Muḥammad Najib ar-Rifā'i, *Tasyrī' al-'Aliyyu al-Qādir li Ikhtisār Tafsīr Ibn Kaṡīr*, terj. Syihabuddin (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 91.

[129] Sufi besar al-Hasan al-Basri, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Sayyid Ṭanṭawī dan berdasar riwayat Abū asy-Syaikh, berkata: "Allah menjadikan Qur'an obat terhadap penyakit hati dan tidak menjadikannya obat untuk penyakit jasmani." Ṭābaṭāba'i memahami fungsi Qur'an sebagai obat dalam arti bahwa Qur'an menghilangkan aneka keraguan serta dalil yang boleh jadi hinggap di hati sementara orang dengan bukti-bukti yang dipaparkannya. Hanya saja, ulama ini menggarisbawahi bahwa penyakit-penyakit tersebut berbeda dengan kemunafikan akan kekufuran. Kemunafikan adalah kekufuran yang disembunyikan, sedangkan penyakit kejiwaan adalah keraguan dan keseimbangan batin yang dapat hinggap di hati orang-orang beriman. Mereka tidak wajar dinamai munafik, apalagi kafir, akan tetapi tingkat keimanan mereka masih rendah. Prinsipnya sama dengan pendapat Shihab dan Sufi besar Hasan al-Basri, bahwa yang dimaksud obat di sini adalah obat bagi penyakit-penyakit yang ada di dalam jiwa.

samping penyakit-penyakit hati juga penyakit-penyakit jasmani.[130] Padahal, yang dapat menyembuhkan itu adalah Qur'an, bukan Kitab al-Qur'an.

3. Kesehatan Holonik: Pengobatan Integral

Kata "holistik" dalam konsep kesehatan holistik, berasal dari kata "hole" yang artinya "lubang". Kesehatan holistik telah menawarkan model bio-psiko-sosio-spiritual. Sedangkan kata "holonik" dalam konsep kesehatan holonik, berasal dari kata dasar "holon". Dalam konsep kesehatan holonik, akan ditawarkan model pengobatan integral dengan pendekatan psikologi integral atau pendekatan "tetra-interaksi" atau pendekatan "1-2-3" atau pendekatan subjek-intersubjek-objek-interobjek, gagasan Ken Wilber. Peneliti kemudian mengembangkannya dengan *S-MA-R-T Model*, melengkapinya dengan dimensi ruhani. Ruh itu suci (*rūḥ al-quddūs*), dalam bahasa Inggris disebut "holy", artinya "suci". Dari kata "holy" inilah, dengan mengganti huruf "y"-nya ke huruf "i", kemudian ditambahkan kata "nik" di belakangnya, sehingga menjadi "holinik". Jadi, "holinik" berasal dari kata dasar "holy", yang artinya suci: ruhani.

Apa itu kesehatan holonik? Kesadaran subjektif atau individual tidak mungkin eksis dalam ruang hampa. Tidak ada subjek yang berdiri sendiri. Kesadaran individu tak diragukan lagi memiliki keterkaitan erat dengan berbagai aspek, di antaranya susunan organik dan otak objektif (kuadran kanan atas), alam, sistem sosial, dan lingkungan (kuadran kanan bawah), latar kultural, nilai-nilai komunal, dan berbagai pandangan dunia (kuadran kiri bawah).[131] Lebih lanjut, Ken Wilber menjelaskan model pendekatan psikologi integral atau

---

[130] Mereka (mufassir) merujuk kepada sekian riwayat yang diperselisihkan nilai dan maknanya, antara lain riwayat oleh Ibnu Miskawaih melalui sahabat Nabi Ibn Mas'ud yang memberitakan bahwa ada seseorang yang datang kepada Nabi dan mengeluhkan dadanya, maka Rasulullah SAW bersabda, yang artinya: "*Hendaklah engkau membaca Qur'an.*" Riwayat dengan makna serupa dikemukakan juga oleh al-Baihāqī melalui Wai'lah Ibnu al-Aṣqā. Tanpa mengurangi penghormatan terhadap Qur'an dan Hadis-hadis Nabi, menurut Shihab, agaknya riwayat di atas seandainya benar ada, maka yang dimaksud bukanlah penyakit jasmani, akan tetapi ia adalah penyakit ruhani yang berdampak pada jasmani. Ia adalah penyakit psiko-somatik. Memang tidak jarang seseorang merasa sesak nafas atau dada bagaikan ditekan, itu karena adanya ketidakseimbangan ruhani. Shihab, *Tafsir al-Misbah*, VII, 532.

[131] Ken Wilber, *A Theory of Everything: Solusi Menyeluruh atas Masalah-masalah Kemanusiaan,* terj. Agus Kurniawan (Bandung: Mizan, 2012), 103-110.

pendekatan "tetra-interaksi" atau pendekatan "1-2-3" atau pendekatan holonik, sebagai berikut:[132]

> "Kuadran kanan atas menampilkan individu dalam perspektif yang objektif, empiris, dan ilmiah. Termasuk di dalamnya struktur organik tubuh, biokomia, faktor-faktor neurobiologis, neuro-transmitter, dan struktur organik-otak (batang otak, sistem limbik, dan neokorteks). Kuadran kanan bawah memfokuskan diri pada wilayah eksterior kolektif atau ilmu-ilmu sistem, teori sistem, jaringan ekologis, teori kompleksitas, struktur tekno-ekonomi, jaringan lingkungan, dan sistem sosial. Kedua kuadran sisi kanan (atas-bawah) tersebut diberlakukan pendekatan objektif atau menggunakan bahasa orang ketiga "ia (*it*)", yang mana keduanya dianggap sebagai wilayah ilmiah (ilmu-ilmu individu ada di kanan atas dan ilmu-ilmu sistem ada di kanan bawah)."[133]
>
> "Kuadran kiri atas (dan kiri bawah) fokus pada kuadran interior. Para teoretikus dan peneliti pada kuadran kiri atas berkutat dengan aspek-aspek kesadan individual dan menghasilkan serangkaian kajian, mulai dari psikoanalisis, fenomenologi, psikologi introspektif hingga kesadaran meditatif (Freud, Jung, Piaget, Buddha). Realitas fenomenal pada kuadran ini diekspresikan ke dalam bahasa orang pertama "saya" atau "I".[134] Kuadran kiri bawah mencakup semua pola kesadaran yang dipertukarkan secara bersama-sama oleh berbagai entitas yang berada dalam suatu kebudayaan atau sub kultur. Nilai-nilai, persepsi, makna, habitat, praktik kultural, dan berbagai hal yang dipertukarkan bersama tersebut dinamakan sebagai pola-pola budaya atau pola-pola intersubjektif dalam kesadaran. Kuadran ini diekspresikan dengan istilah 'kita' atau 'we'."[135]

	Kiri Atas	Kanan Atas
Individual	**Aku/I**	**Ia (It)**

[132] *Ibid.* Baca juga karya Wilber yang berjudul *A Brief History Everything, The Eye of Spirit,* dan *Integral Psychology.*

[133] Wilber, *A Theory of Everything*, 104.

[134] *Ibid.*

[135] *Ibid.*, 105.

(Interior)

Kolektif **Kita/We** **Ia Kolektif (Its)**

(Eksterior)

Kiri Bawah Kanan Bawah

Gambar 7 Empat Kuadran Holonik[136]

Keseluruhan empat kuadran beserta realitasnya tersebut di atas saling berinteraksi dan berevolusi. Model tersebut juga dinamakan "tetra-interaksi" atau "tetra-evolusi". Kadang-kadang, Wilber menyederhanakan model ini dengan sebutan pendekatan "1-2-3" terhadap kosmos. Istilah ini merujuk pada realitas orang pertama, kedua, dan ketiga. Bahwa, kuadran kiri atas menyangkut "I" (sebutan orang pertama); kiri bawah menyangkut "We" (sebutan orang kedua); dan kedua kuadran sisi kanan yang berkaitan dengan pola-pola objektif sebagai "It(s)" (sebutan orang ketiga). Jadi, keempat kuadran tersebut dapat disederhanakan ke dalam istilah "Tiga Besar" (Saya, Kita, dan Dia atau *I-We-Its*). Dimensi "Tiga Besar" ini dapat mewujud melalui berbagai aspek. Pendekatan ini menghargai seluruh gelombang eksistensi yang ada, mulai dari tubuh, pikiran, jiwa, hingga ruh, yang merupakan gelombang yang tak terputus dalam diri, budaya, dan alam. Lebih ringkas lagi, Wilber menyebut model tersebut sebagai "holonik".[137] Menurut Beck dan Cowan, sebagaimana diungkapkan kembali oleh Wilber, "holon" adalah:[138]

> "Segala sesuatu yang mengalir bersama dengan segala sesuatu yang lain dalam sistem yang hidup; kesadaran tingkat kedua merangkul secara bersama-sama partikel, manusia, fungsi, dan

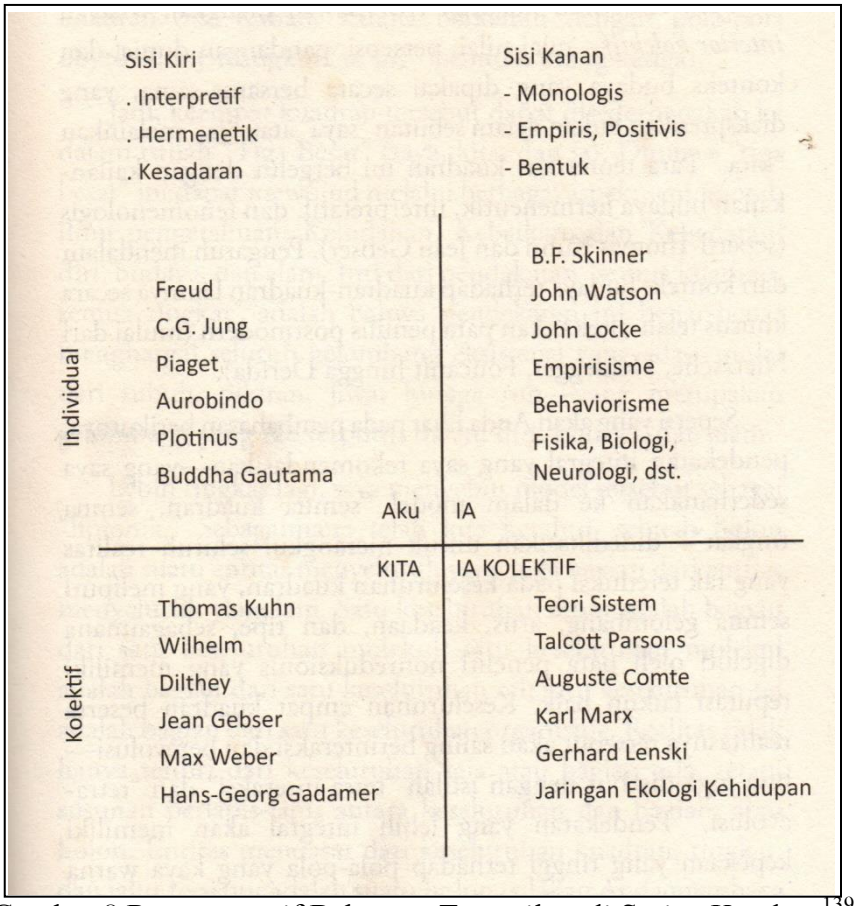
---

[136] *Ibid.*, 107.

[137] Sebuah "holon" adalah suatu entitas menyeluruh yang juga bagian dari entitas menyeluruh yang lain. Satu keseluruhan atom adalah bagian dari satu keseluruhan molekul; satu keseluruhan molekul adalah bagian dari satu keseluruhan sel; satu keseluruhan sel adalah bagian dari satu keseluruhan organisme. Realitas tidak hanya terdiri dari keseluruhan saja atau bagian saja, tetapi susunan berlapis-lapis antara keseluruhan dan bagian, atau "holon". *Ibid.*, 108-109.

[138] *Ibid.*, 110.

sudut pandang ke dalam suatu jaringan, dan strata-strata (hierarki jejaring atau holarki), dan mendeteksi bidang-bidang energi yang akan menelan, menggelombang, dan mengalir secara alami ke dalam suatu 'gambaran besar' keteraturan kosmik."



Gambar 8 Representatif Beberapa Teoretikus di Setiap Kuadran[139]

Berikut ini adalah contoh penerapan pendekatan holonik dalam pengobatan integral. Misalnya, pengobatan ortodok atau pengobatan konvensional merupakan pendekatan klasik (kuadran kanan atas). Metode ini hampir seluruhnya berurusan dengan aspek fisik dengan menggunakan intervensi-intervensi fisik: pembedahan, obat-obatan, dan medikasi. Pengobatan konvensional ini pada esensinya percaya pada sebab-sebab fisik dari penyakit fisik sehingga pengobatan yang

[139] Wilber, *A Theory of Everything*, 107.

ditawarkan sebagian besar bersifat fisik. Namun, model holonik justru mengklaim bahwa setiap peristiwa fisik (kuadran kanan atas) sesungguhnya memiliki empat dimensi yang saling terkait (empat kuadran). Bukan berarti kuadran kanan atas tidak penting, hanya saja kuadran itu hanyalah seperempat bagian dari keseluruhannya.[140] Dalam aspek pengobatan, kini muncul juga aspek psiko-neuro-imunologi, yang mempunyai peran krusial, baik sebagai penyebab maupun penyembuh penyakit fisik. Dengan kata lain, kuadran kiri atas adalah aspek kunci dari kesehatan yang bersifat komprehensif. Visualisasi, afirmasi, dan penggunaan tamsil telah terbukti memainkan peran penting dalam penanganan sebagian besar penyakit dan hasilnya bergantung pada keadaan emosi dan mental.

Namun, selain faktor-faktor subjektif, yang tak kalah pentingnya adalah bahwa kesadaran individual tidak eksis di dalam ruang hampa. Ia melekat dengan nilai-nilai kultural kepercayaan dan pandangan dunia. Cara sebuah kebudayaan (kuadran kiri bawah) memandang penyakit tertentu, apakah dengan kepedulian dan belas kasih ataukah dengan penistaan dan penolakan, akan sangat mempengaruhi cara pandang individu (kuadran kiri atas) terhadap penyakitnya, yang pada gilirannya akan berdampak langsung terhadap praktik penanganan penyakit itu sendiri (kuadran kanan atas). Kenyataannya, banyak penyakit yang bahkan tidak bisa didefinisikan tanpa mempertimbangkan latar belakang budaya. Kuadran kiri bawah melingkupi keseluruhan faktor-faktor intersubjektif yang krusial dalam interaksi manusia, misalnya komunikasi antara dokter-pasien, dukungan keluarga atau teman, penerimaan (atau penolakan) kultural terhadap penyakit tertentu. Faktor-faktor tersebut di atas pada derajat tertentu dapat menjadi penyebab atau penyembuh suatu penyakit fisik.

Kuadran kanan bawah memusatkan perhatian pada faktor-faktor ekonomi, sosial, dan material, yang sejauh ini hampir tidak pernah diperhitungkan sebagai bagian dari entitas penyakit. Kuadran ini memiliki pengaruh yang sangat kuat, baik sebagai faktor penyebab ataupun penyembuh penyakit. Misalnya, sistem sosial yang tidak mampu mendistribusikan bahan pangan secara merata akan mengakibatkan penduduk mati kelaparan. Kuadran ini meliputi faktor-faktor seperti ekonomi, asuransi, sistem sosial, dan bahkan hal yang sangat sederhana, misalnya tata letak kamar-kamar rumah sakit (yang

---

[140] *Ibid.*, 186.

memungkinkan kemudahan bergerak, kemudahan akses bagi pengunjung, dan sebagainya).[141]

Ringkasnya, kesehatan medis yang komprehensif dan efektif senantiasa mencakup "semua kuadran, semua tingkat". Gagasannya sederhana saja, bahwa setiap kuadran atau dimensi—Saya, Kita, Ia—selalu memiliki tingkat atau gelombang yang bersifat fisik, emosional, mental, dan spiritual; dan perawatan kesehatan integral sejati akan mencakup keseluruhan realitas tersebut. Dalam hal ini, pengobatan yang integral bukan hanya lebih efektif, tetapi juga lebih efisien. Inilah sebabnya pengobatan organisasional dewasa ini semakin serius mencermati model pengobatan ini. Beberapa pemikir telah menyumbangkan berbagai karya yang menggambarkan tema tersebut, diantaranya John Austin,[142] Pat Odgen dan Kekuni Minton, Gary Schwartz dan Linda Russek,[143] Wanda Jones dan James Ensign, dan Barbbara Dossey dan Larry Dossey,[144] yang menggunakan teori holonik untuk pengobatan komprehensif.

Dalam perspektif sehat holistik: bio-psiko-sosio-spiritual, kuadran *I* dapat disejajarkan dengan dimensi "psiko"; kuadran *It* dapat disejajarkan dengan dimensi "bio"; dan kuadran *Its* dan *We* dapat disejajarkan dengan dimensi "sosio". Model kuadran ini harus dilengkapi dengan dimensi "spiritual" (baca: ruhani yang suci), sebagai pusatnya. Jadi, tidak hanya holonik, tetapi holinik.

Interior	I	It
	Psiko-neuro-imunologi	**Bio/**Tubuh/Somatik
	Spiritual/Ruhani	

[141] *Ibid.,* 189.

[142] John Austin, "The Integral Philosophy of Ken Wilber: Contributions to the Study of CAM (Complementary and Alternative Medicine) and Conventional Medicine", 34-37.

[143] G. Schwartz dan L. Russek, "The Challenge of One Medicine: Theories of Health and Eight World Hypotheses", in *The Journal of Mind-Body Health*, 12-15.

[144] L. Dossey, "The Great Chain of Healing: Toward an Integral Vision of Medicine (With a Bow to Ken Wilber)", in *Crittendent et. al., Kindred Visions, Shambala*, 20-27.

Eksterior We Its

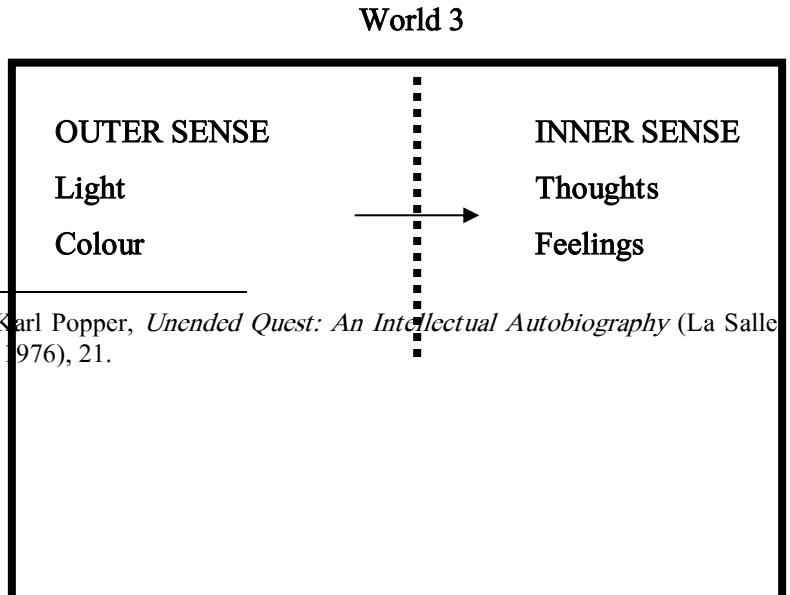
Budaya Sistem**Sosial/Tekno Sistem**

Gambar 9 Kesehatan Holonik/Pengobatan Integral

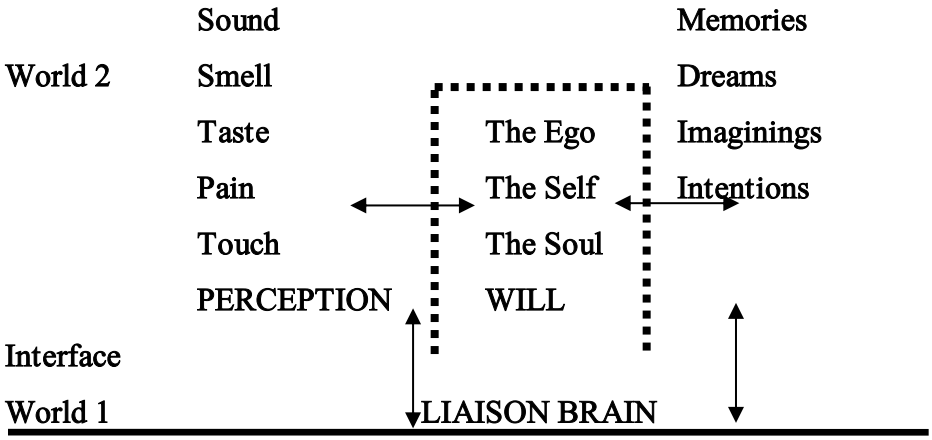
4. Model-model Manusia Holistik: Dari Neurosains ke Ruhiosains

Untuk menjelaskan posisi "spiritual" dalam konsep ke-sehat-an manusia holistik: bio-psiko-sosio-spiritual, penjelasan tentang model-model manusia holistik adalah suatu keniscayaan. Berikut ini sejumlah pendekatan atau model yang dikembangkan untuk menjelaskan secara terpadu antara dimensi spiritualitas, psikis, dan otak manusia, yang telah dikembangkan oleh para ahli untuk tujuan terapetik. Model-model ini meskipun sudah berupaya menjelaskan kedudukan aspek non-fisik dari manusia, tetapi belum secara lengkap dan terperinci mengurai soal spiritualitas manusia, apalagi ruhani manusia. Ada 6 model yang akan dikemukakan, yaitu: model tiga dunia Popper dan Eccles (1973), model psiko-sosial Engel (1977), model semiotik religius Wesley-Leslie (1999), model *end life* King (2000), model logoterapi Viktor Frankl (2000), model neurosains spiritual Taufiq Pasiak (2012), dan model ruhiosains dari peneliti (2019).

Model Ecclesian dari John Eccles dan Karl Popper lebih bersifat umum, yang membahas hubungan antara tubuh dan pikiran (*brain-mind relations*) dengan menggabungkan fisiologi dan biofisika saraf dengan Model Tiga Dunia dari Karl Popper.[145] Dia tidak secara khusus membahas aspek spiritual. Meskipun tergolong revolusioner karena melihat esensi manusia dalam perspektif neurobiologi, tetapi Model Ecclesian ini belum menyentuh pada aspek spiritual, apalagi ruhani.



[145] Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (La Salle Open Court, 1976), 21.



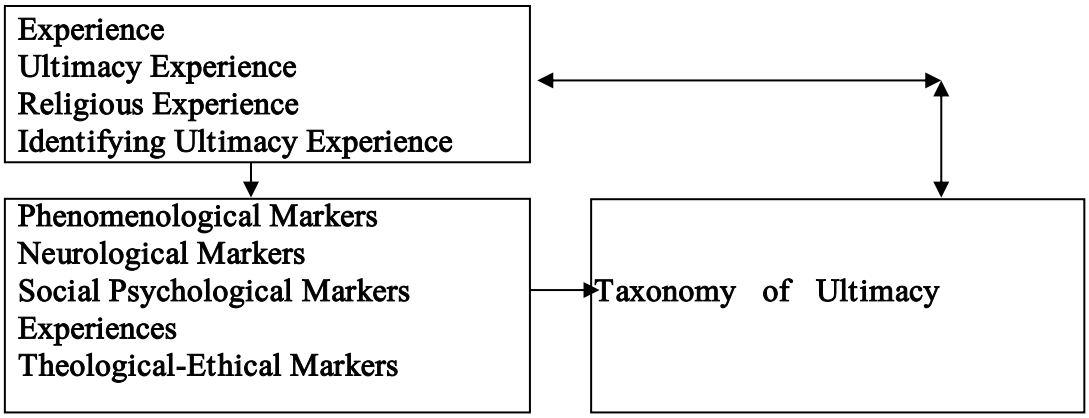
Gambar 10 Model Tiga Dunia dari Eccles-Popper

Model psiko-sosial dari George Engel adalah sebagai kritik terhadap pendekatan biomedik. Engel memasukkan aspek spiritual dalam konteks kehidupan sosio-kultural, meskipun dia tidak memberikan gambaran yang jelas dan tajam. Model Engel terbatas pada memasukkan aspek-aspek emosi dan sosial dalam proses perawatan pasien. Berkat dorongan Engel, telah dihasilkan beragam pendekatan untuk memahami dinamika manusia. Prinsip-prinsip dalam model psiko-sosial adalah sebagai berikut:

1. Perubahan biokimia tidak secara langsung menjelaskan tentang penyakit. Penyakit merupakan hasil interaksi dari pelbagai faktor penyebab, termasuk faktor pada level molekuler, individual, dan sosial. Sebaliknya, perubahan psikologis, di bawah keadaan tertentu, dapat bermanifes sebagai penyakit dan masalah kesehatan yang memiliki hubungan biokemis.
2. Kehadiran suatu kerusakan biologis tidak memberikan penjelasan apa-apa kepada pasien. Perilaku dan keterampilan dokterlah yang mampu menjelaskan proses penyakit.
3. Variabel-variabel psiko-sosial jauh lebih penting memengaruhi keberlangsungan, berat-ringannya dan keadaan suatu penyakit, daripada sekedar keadaan biologis semata.
4. Peranan penyakit tidak diperlukan dikaitkan dengan kerusakan biologis.
5. Keberhasilan terapi biologis dipengaruhi oleh faktor-faktor psikososial, misalnya adanya “efek placebo.“
6. Hubungan dokter-pasien memengaruhi hasil akhir dari penyakit.

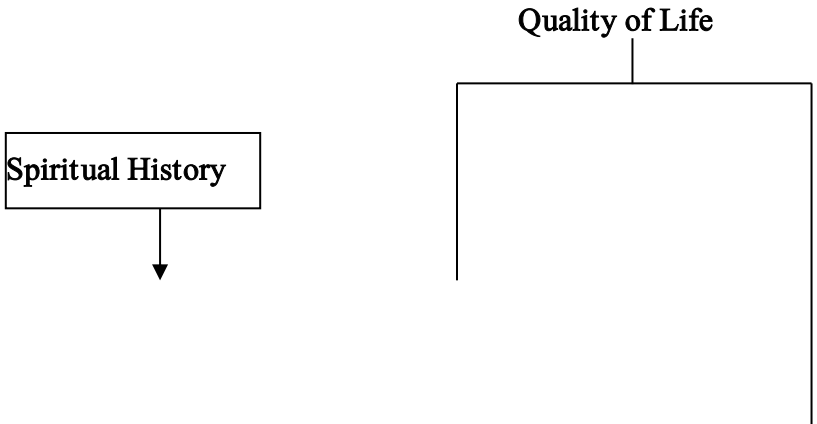
7. Perjalanan suatu penyakit kadang-kadang dipengaruhi oleh pengetahuan seorang dokter.

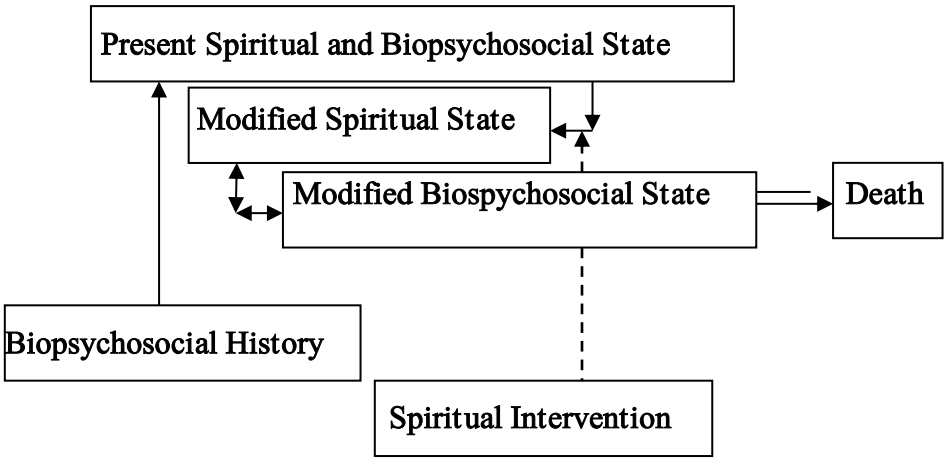
Model neuropsikologi semiotik pengalaman relijius dari Wesley dan Leslie, menggabungkan neuropsikologi, terutama teori "God Modul" dari Michael Persinger dan fenomenologi agama dari Rudolf Otto, yang melihat agama sebagai pengalaman nominus (*nominous experience*). Dibandingkan dengan dua model sebelumnya, model semiotik ini lebih fokus karena menjelaskan pengalaman spiritual. Kelebihan model ini karena menggunakan perkembangan terbaru dalam neurosains, meskipun kemudian perkembangan selanjutnya mengkritik hal tersebut. Kelemahan model ini karena menggunakan teori "God Modul" yang melihat "Zat" atau Tuhan, atau pengalaman spiritual, sebagai kejadian yang bersifat lokal pada suatu tempat tertentu di otak, terlebih-lebih melihat pengalaman spiritual sebagai produk otak.



Gambar 11 Model Neuropsikologi Semiotik Pengalaman Relijius Wesley dan Leslie

Model psiko-sosial *end life* dari King memasukkan aspek spiritual yang dikhususkan pada kehidupan pasien terminal (*end life*). Spiritual komitmen dijadikan sebagai salah satu intervensi sebelum pasien meninggal. Model ini terbatas karena hanya memfokuskan pada kehidupan akhir pasien, dengan demikian, hanya dapat dipakai untuk pasien-pasien dengan penyakit yang sulit disembuhkan.





Gambar 12 Model Bio-Psiko-Sosio-Spiritual *End of Life* dari King

Viktor Frankl, pendiri logoterapi, mengajarkan bahwa manusia memiliki dimensi spiritual disamping dimensi-dimensi ragawi dan kejiwaan (termasuk sosial-budaya) yang satu sama lainnya tidak terpisahkan. Manusia dengan demikian adalah kesatuan bio-psiko-sosio kultural-spiritual. Frankl melihat dimensi spiritual demikian penting dan menganggap bahwa dimensi spiritual hanya semata-mata dimiliki oleh manusia dan eksistensi manusia ditandai oleh tiga hal, yaitu: keruhanian (*spirituality*), kebebasan (*freedom*), dan tanggung jawab (*responsibility*). Artinya, manusia memiliki sumber daya ruhani yang luhur di atas kesadaran akaliah, memiliki kebebasan untuk melakukan hal-hal terbaik bagi dirinya, dan bertanggungjawab sepenuhnya atas apa yang akan dan telah dilakukannya.[146] Untuk menyebut dimensi spiritualitas, Frankl kemudian menggunakan istilah *noetic*, sebagai padanan dari bentuk *spirit* atau *spirituality*, supaya tidak disalahpahami sebagai konsep agama.[147] Dimensi spiritual, selain

---

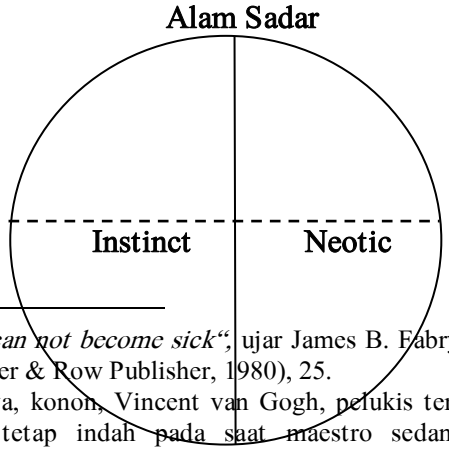
[146] Frankl, V.E., *The Willto Meaning: Foundation and Application of Logotherapy* (NY: New American Libbrary, 1970), 18. H.D. Bastaman, "Dimensi Spiritual untuk Pembangunan Karakter dan Integritas Bangsa: Sebuah Pendekatan Psikologi Humanistik", dalam Taufiq Pasiak (ed.), *Tuhan Empirik dan Kesehatan Spiritual: Pengembangan Pemikiran Musa Asy'arie dalam Bidang Kesehatan dan Kedokteran* (Yogyakarta: C-NET, 2012), 85-105.

[147] H.D. Bastaman, *Logoterapi: Psikologi untuk Menemukan Makna Hidup dan Meraih Hidup Bermakna* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), 12-20.

hanya dimiliki oleh manusia, juga merupakan sumber dari potensi, bakat, sifat, kemampuan, dan sebagainya.

Dalam logo-terapi, dimensi spiritual adalah sumber kesehatan (*the source of health*) yang tidak pernah terkena sakit, sekalipun orangnya menderita sakit secara fisik dan mental.[148] Kalaupun dimensi noetik ini tidak berfungsi secara optimal, biasanya disebabkan karena kita sendiri kurang memahami dan kurang menyadari oleh berbagai gangguan emosi serta penyakit fisik dan psikis. Dalam kenyataan sering disaksikan ungkapan kata-kata yang benar dan perbuatan yang tepat dari seorang penderita psikosis.[149]

Logoterapi memperluas konsep psikoanalisa mengenai sistem kesadaran (alam sadar dan alam tak sadar), dengan mengintegrasikan dimensi noetik kedalamnya. Dimensi noetik—seperti halnya insting—pada dasarnya tidak disadari, tetapi dapat disadari. Hal ini sangat memungkinkan mengingat batas yang *permeable* antara alam sadar dan alam tak sadar. Tetapi antara unsur insting dengan unsur noetik berbeda secara hakiki: insting lebih bercorak bio-psikologis, sedangkan noetik bercorak spiritual. Diantara keduanya terdapat batas yang tegas, sehingga sejak berada dalam alam tak sadar sampai ke alam sadar, keduanya tidak bisa mencampur-aduk, karena berbeda hakikat dan sumbernya.[150]



[148] *"Noo scan not become sick",* ujar James B. Fabry dalam *The Pursuit of Meaning* (NY: Harper & Row Publisher, 1980), 25.

[149] Misalnya, konon, Vincent van Gogh, pelukis termasyhur dari Belanda, lukisan-lukisannya tetap indah pada saat maestro sedang mengidap penyakit skizofrenia pada saat-saat terakhir hidupnya. Jadi, sekalipun fisik dan mental dalam kondisi sakit, tetapi rasa estetika yang bersumber dari dimensi spiritual tetap berfungsi dan sama sekali tidak mengalami gangguan. Bastaman, "Dimensi Spiritual untuk Pembangunan Karakter dan Integritas Bangsa: Sebuah Pendekatan Psikologi Humanistik", 88.

[150] Viktor Frankl, *Mans' Search for Ultimate Meaning* (NY: Basic Book, 2000), 32.

Bio-Psiko Spiritual

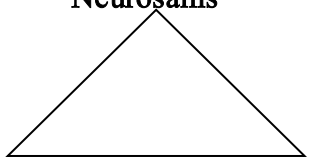
Alam Tak Sadar

Gambar 13 Model Logoterapi Frankl

Instinct berasal dari dimensi bio-psikologis, sedangkan spiritualitas atau noetik bersumber dari dimensi spiritual. Tindakan instingtif merupakan reaksi terhadap dorongan berbagai kebutuhan (*need*), misalnya kenikmatan, kekuasaan, dan aktualisasi diri. Dalam hal ini tindakan manusia seakan-akan didorong oleh kebutuhannya. Di lain pihak, tindakan-tindakan spiritual/noetik merupakan respon terhadap pilihan pribadi yang benar-benar disadari, misalnya untuk mengambil tanggungjawab, menerima komitmen, menentukan pilihan pribadi dan melakukan transendensi diri. Semuanya terarah untuk memenuhi motivasi utama manusia, yaitu *meaning* dan *the meaningful life*.[151]

Model neurosains spiritual adalah salah satu sub disiplin neurosains yang mengkhususkan diri pada kajian tentang otak dan spiritualitas manusia. Neurosains spiritual merupakan bidang yang relatif baru, yang menurut Pasiak lebih tepat dibandingkan dengan istilah neuroteologi yang dipakai oleh Andrew Newberg. Fokus perhatian neurosains spiritual adalah tentang doa, maaf, cinta, harapan, ritual, yang semuanya dilihat dari perspektif otak dan implikasi yang ditimbulkannya (kesehatan spiritual). Secara terperinci, neurosains spiritual adalah istilah yang dipakai untuk menjelaskan spiritualitas manusia, yang merupakan gabungan tiga pendekatan (pilar utama): (1) neurosains, terutama operator neurospiritual dan neuroplastisitas; (2) hirarki akal-pikiran; dan (3) *experience God* atau "Tuhan yang dialami", dengan tujuan pemanfaatan praktis pada bidang kesehatan dan kedokteran.[152]

Neurosains



[151] Fabry, *The Pursuit of Meaning*, 19.

[152] Taufiq Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains* (Bandung: Mizan, 2012), 32-33.

Hierarki Akal ***Experienced God*** **(Tuhan Empirik)**

Gambar 14 Neurosains Spiritual

Spiritualitas dalam model neurosains spiritual dipahami sebagai berikut:[153]

1. Tujuan dan sasaran: mencari makna hidup, sesuatu yang dipandang esensial dalam kehidupan. Spiritualitas merupakan sumber makna hidup.
2. Solidaritas manusia: berkaitan dengan hubungan antar sesama manusia (dalam konteks kedokteran), antara dokter dan pasien, secara sadar maupun tidak, membagi tujuan dan sasaran hidup yang sama.
3. Keutuhan (*wholeness*): keutuhan dan keseluruhan aspek dari manusia, dimana jiwa tidak terpisah dengan tubuh, tetapi menyatu.
4. Moralitas: sesuatu yang berkaitan dengan kebaikan (*good*), keindahan (*beatiful*), kenikamatan (*enjoyable*), yang berlawanan dengan kejelekan (*bad*), keburukan (*ugly*), dan kebencian (*hate-full*). Dalam konteks moralitas ini, merujuk pada pendapat Vaillant (2008), bahwa spiritualitas merupakan status emosi positif dari seseorang yang meliputi: kekaguman (*awe*), kasih sayang (*compassion*), syukur (*gratitude*), cinta (*love*), kenikmatan (*joy*), harapan (*hope*), pemaafan (*forgiveness*), dan kepercayaan/iman (*trust/faith*).[154]
5. Kesadaran akan Tuhan (*awareness of God*); adanya hubungan positif dan bernilai dengan Tuhan dan sesama.

Walaupun model neurosains spiritual telah memasukkan dimensi spiritual sebagai sesuatu yang penting, namun model ini belum menjelaskan bagaimana cara mendayakan dimensi spiritual tersebut secara konsisten dan permanen. Berbeda dengan Pasiak, peneliti lebih memilih istilah yang dipakai dalam agama Islam, yaitu 'ruhani', bukan 'spiritual'. Sebab, dalam paradigma integralisme Islam, dimensi spiritual disejajarkan dengan *qalbu*, bukan dengan ruh.[155] Artinya, *qalbu* masih dimungkinkan untuk sakit, karenanya

---

[153] *Ibid.,* 34-35.

[154] Vaillant G.E., "Positive Emotions: Spirituality and the Practice of Psychiatry", MSM 6, Jan-Des 2008, 48-62.

[155] Mahzar, *Integralisme Islam*, 73.

disebut spirit-somatik.[156] Berbeda dengan spirit, ruhani tidak bisa sakit, tetapi justru dialah yang merasakan sakit; sebab, yang merasakanan sakit itu tidaklah sakit. Selain itu, istilah 'neuro-sains' mengimplikasikan bahwa sumber sains itu ada di *neuron* atau saraf otak. Padahal, sumber sains itu ada pada akal, dan akal itu di hati, yang didalamnya ada ruhani, yang peneliti sebut sebagai "ruhio-sains". Penjelasan ruhio-sains akan dielaborasi lebih lanjut dalam penelitian ini.

C. Peran Ruhani

1. Relasi Ruh/Jiwa-Tubuh (Psiko-Somatik Paradoksal)

Penggunaan istilah 'psiko-somatik' di sini dalam arti kebahasaan,[157] bukan dalam istilah kedokteran.[158] Secara umum, ada dua metode pendekatan dalam menjelaskan relasi ruh/jiwa-tubuh, yaitu pendekatan filosofis dan mistis. Yang pertama-tama melakukan pendekatan filosofis adalah Plato dan Aristoteles. Aristoteles dan Plato menggunakan tipologi *forma-materia*. Bedanya, Plato mengarah pada suatu pengakuan tentang adanya 'keabadian jiwa' setelah berpisah dari badan; adapun Aristoteles mengingkarinya.[159] Sedangkan Hipocrates, gurunya para dokter, menggunakan tipologi *passion-humor*.[160] Samkhya, Hindu di India mempunyai tipologi *purusa-*

---

[156] Q.S. al-Baqarah (2): 10.

[157] Secara etimologi, psikosomatik berasal dari kata 'psyche' dan 'soma'. Dalam bahasa Yunani, 'psyche' berarti jiwa dan hati dan 'soma' (*somatos*) berarti badan dan tubuh. John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1994), 454.

[158] Dalam dunia kedokteran, arti psikosomatik adalah, adanya hubungan antara jiwa dan raga serta menunjukkan suatu penyakit yang berhubungan dengan emosi. Dalam perkembangan istilah 'psikosomatik' memiliki dimensi yang sangat luas, sejalan dengan konsep jiwa dan badan yang tidak dapat terpisahkan antara satu dengan lain dan dihubungkan dengan faktor-faktor biologis, psikologis, sosial, dan perilaku manusia sehat maupun sakit.

[159] Bahtiar Effendy, "Antara Roh dan Jasad: Pandangan ar-Raniry tentang Insan Kamil", dalam M. Dawam Rahardjo (peny.), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), 89.

[160] Menurut tulisan-tulisan Hipocrates (gurunya para dokter), kesehatan memerlukan suatu kondisi keseimbangan antara pengaruh-pengaruh lingkungan, cara hidup, dan berbagai komponen hakekat manusia. Komponen-komponen ini digambarkan dengan istilah *passion-humor* (ruh-tubuh) yang harus berada di dalam ekuilibrium (keseimbangan). Doktrin ala Hipocrates tentang *humor* dapat dinyatakan kembali dalam pengertian keseimbangan kimia dan hormon; dan *passion* mengacu pada interdependensi antara jiwa dengan tubuh. Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban:*

prakrti.[161] Dalam tradisi Islam mistik disebut dua tipologi *rūḥiyyūn* (metafisikisme) dan *māddiyyūn* (materialisme),[162] atau *a'yān ṡābitah* (ruh/jiwa) dan *a'yān khārijiyyah* (tubuh).

Menurut Imam Ghazali, salah satu tokoh psikolog relijius-sufistik, dari segi keberadaannya, tidak ada hubungan sebab-akibat antara ruh (yang disebutnya dengan jiwa) dan tubuh. Jiwa dari *'alam al-amr,* sedangkan badan berasal dari *'alam al-khalq*.[163] Terciptanya jiwa setelah ada kesiapan menerima pada badan, tidak berarti bahwa badan adalah sebab bagi wujud jiwa dan hubungannya dengan badan. Karena itu, jiwa tidak diciptakan dengan sebab adanya kesiapan menerima itu (*bi al-isti'dād al-khāṣṣ*), tetapi ia diciptakan ketika adanya kesiapan itu (*'inda al-isti'dād al-khāṣṣ*).[164] Ini menunjukkan bahwa antara jiwa/ruh-badan tidak terdapat hubungan wujud, dalam arti yang satu menyebabkan wujud yang lainnya. Akan tetapi, setelah

---

Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan, terj. M. Thoyibi (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), 379.

[161] Samkhya di India menganggap bahwa pada mulanya ada dua zat yang adanya tanpa dijadikan, yaitu *purusa* (asas ruhani) dan *prakrti* (asas bendawi). *Prakrti* adalah rupa pertama yang bersifat energi, yaitu *sattwa* (kegirangan dan kebahagiaan), *rajas* (kepedihan, kesedihan, derita), dan *tamas* (posivitas, malas, mati rasa, masa bodoh). *Purusa* selalu terikat oleh *prakrti* dengan ikatan semu, yang jika dilepaskan *purusa* akan menjadi merdeka menuju kelepasan. Jalan menuju kelepasan itu dengan 'ngelmu' semacam yoga yang di dalamnya ada semacam *ahimsa* (kesucian etika), laku badan, merenung, dan semedi. Hadiwijono Harun, *Agama Hindu dan Buddha* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989), 23-24.

[162] Memang terdapat bermacam-macam pandangan tentang hakikat dan definisi 'manusia'. Namun, secara global, terdapat dua pandangan yang saling bertentangan; pandangan *rūḥiyyūn* (metafisikisme) dan *māddiyyūn* (materialisme). Menurut pandangan metafisikisme, manusia adalah suatu hakikat yang terdiri dari ruh dan badan. Ruh manusia bersifat abadi, tidak akan ikut sirna dengan kematian manusia. Sedangkan kaum materialis berpendapat bahwa manusia tidak lebih dari sebuah motor mekanis, dan ketika sampai pada kematiannya, semuanya akan sirna dan berakhir. Dengan kata lain, dengan dikuburnya jasad manusia, kepribadiannya pun ikut musnah terkubur. Murtadha Muthahhari, *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis atas Berbagai Pandangan Filsafat, Irfan, dan Teori Sosial Modern (Insan Kamil),* terj. Abdillah Hamid Ba'abud (Jakarta: Sadra International Institute, 2012), 51.

[163] Imam al-Ghazali, *Mi'rāj as-Sālikīn* (Kairo: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 43. Ini berarti bahwa hubungan antara jiwa dan badan tidak terjadi semenjak *qidām.* Artinya, hubungan keduanya adalah sesuatu yang baru, sebelumnya tidak ada. Dengan demikian, hubungan yang demikian terjadi dalam waktu. Meskipun *nafs* berasal dari *'alam amr,* ia bukanlah *qadīm.* Ia diciptakan dari waktu penciptaannya adalah pada saat hubungannya dengan badan memungkinkan.

[164] Al-Gazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 122.

keduanya terwujud, antara keduanya terdapat hubungan yang saling mempengaruhi.[165] Hubungan ini tidak lagi dari segi keberadaan, tetapi dari segi aktivitas yang terlihat dalam kenyataan faktual.

Dalam memperlihatkan hubungan jiwa-tubuh, al-Ghazali mengibaratkan badan dengan pakaian dan jiwa/ruh dengan orang yang berpakaian.[166] Di tempat lain, ia mengibaratkan jiwa/ruh dengan orang yang mengendarai sesuatu dan badan dengan kendaraan.[167] Ruh/jiwa itu seperti rajanya dan badan seperti kotanya.[168] Ruh itu ibarat pilot dan badan adalah pesawat terbangnya, atau ibarat penunggang kuda dan kudanya.[169] Jadi, badan adalah yang dibawa dan jiwa adalah yang

---

[165] *Ibid.*, 71.

[166] Al-Ghazālī, *Mi'rāj as-Sālikīn*, 28-29.

[167] Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds,* 113. Hubungan ini, jelas adalah hubungan aktivitas; yang memegang inisiatif adalah orang yang berpakaian atau orang yang menunggang kendaraan; pakaian dan kendaraan adalah alat yang digunakan untuk mencapai tujuan. Ini berarti bahwa badan adalah alat bagi jiwa/ruh. Badan, dengan demikian, tidak mempunyai tujuan pada dirinya, tujuannya baru ada apabila dihubungkan dengan jiwa, yaitu sebagai alat untuk mengaktualisasikan potensi-potensinya. Ini tidak berarti bahwa badan tidak mempunyai pengaruh terhadap jiwa. Antara keduanya ada hubungan pengaruh. Misalnya, apabila seseorang mengingat Tuhan, tubuhnya akan bergetar, seperti halnya jiwa akan terganggu dengan sebab-sebab tuntutan badan, seperti marah. Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Srigunting, 1996), 120.

[168] Ikhwān aṣ-Ṣafā membandingkan jiwa dengan seorang raja dan badan dengan kotanya. Sedangkan al-Ghazālī membuat analogi, sebagaimana fungsi dasar raja adalah mengatur kerajaan, demikian pula fungsi dasar ruh adalah mengatur badan. Raja mempunyai menteri-menteri dan pelayan-pelayan, begitu juga ruh. Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996), 318-319.

[169] Leahy menerangkan bahwa manusia itu materi dan ruh. Ia bukan suatu penyatuan dari kedua unsur itu, melainkan merupakan suatu kesatuan nyata kedua aspek itu. Jiwa dan materi bukanlah bersatu didalamnya, ibarat pilot dan pesawat terbang, ibarat penunggang kuda dan kudanya. Ketika jiwa meninggalkan badan, maka yang tinggal bukanlah badan manusia lagi, melainkan sebuah bangkai, yakni sehimpunan unsur-unsur kimia aneka ragam. Jiwa dan badan bersatu dengan lebih intim daripada sebuah patung dan bentuknya, daripada sebuah kalimat dan artinya, daripada sebuah simfoni dan inspirasi penciptanya. Tanpa bentuknya, tiada patung tanpa bentuk, melainkan sebongkah marmer yang sama sekali bukan patung lagi; tanpa arti, tiada kalimat tanpa arti, hanya ada serangkaian kata-kata, yang bukan sebuah kalimat; tanpa inspirasi, tiada simfoni tanpa inspirasi, tetapi hanya ada suara yang tidak selaras. Louis Leahy, *Siapakah Manusia? Sintesis Filosofis tentang Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 267. J.M. Jaantzen, *God's World, God's Body* (London: tnp., 1987), 127.

membawa; bukan badan yang membawa ruh, tetapi ruh yang membawa badan.[170] Bukan ‘mobil‘ yang membawa ‘sopir‘, tetapi ‘sopir‘ yang membawa ‘mobil‘.

Sifat jiwa-tubuh adalah paradoksal (bertentangan). Lebih lanjut Leahy menyimpulkan, bahwa manusia adalah makhluk “paradoksal“ dan penuh dengan kontras.[171] Ia sekaligus terbatas dan terbuka ke arah ketidakterbatasan; ia terkondisi dan bebas, kodrati dan budayani, fisik dan ruhani, individual dan sosial, kosmis dan historis. Itulah yang menyebabkan seorang pengarang zaman ini menyebut manusia itu *citoyen de deux mondes* (warga dua dunia)[172]—bedakan dengan istilah *ḥayyun fī ad-dāraini* (hidup di dua negeri). Manusia berkutub ganda, sebagai ruh dan materi, ruh dan badan. Kombinasi “janggal“ ini menghasilkan dalam dirinya ketegangan-ketegangan dan menerangkan apa yang disebut paradoks-paradoks pribadi manusia.[173] Dalam perspektif Kitab al-Qur’an, yang paradoks itu bukan ruh dan tubuh

---

[170] Menurut Mulla Sadra, manusia itu tersusun dari dua substansi, yaitu badan yang bersifat fisik dan jiwa yang bersifat akal. Badan adalah yang dibawa dan jiwa adalah yang membawa, bukan badan yang membawa ruh. Perumpamaan fisik manusia di alam ini adalah seperti bahtera yang dilengkapi peralatan lengkap di lautan. Kekuatan-kekuatan jiwa dan tentara yang ditundukkan dengan izin Allah yang ada di dalamnya memelihara kondisi kapal. Bahtera badan tidak mudah bergerak ke berbagai arah, kecuali dengan hembusan angin sesuai keinginan yang dipilih pemiliknya. Jelaslah, bahwa angin bukan substansi bahtera, dan bahtera bukan yang membawa angin. Akan tetapi, anginlah yang membawa bahtera. Dengan demikian, ruh bukan substansi fisik, sehingga inilah pentingnya menjaga kesehatan fisik sepanjang hidup, agar ruh mencapai tujuannya, yaitu menuju ke Kearifan Puncak (*Ḥikmah Muta’āliyyah*). Rumusannya diungkapkan dalam kaidah *an-nafs jismāniyyah al-ḥudūṡ ruḥāniyyah al-baqā’* (jiwa bermula secara material dan berkelanggengan secara spiritual). Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Filsafat Sadra* (Bandung: Mizan, 2002), 108-109.

[171] Leahy, *Siapakah Manusia?,* 281-282.

[172] J. de Finance, *Citoyen de deux mondes. La place de I’homme dans creation* (Paris-Roma: Gregorienne-Tequi, 1980), 9.

[173] Leahy, *Siapakah Manusia?,* 281-282. Paradoks-nya adalah, sebagai hal jasmani, manusia tunduk kepada semua hukum materi, ia berada dalam ruang dan waktu. Sebagai ruh, manusia melebihi ruang dan waktu. Ruh mengikatkan diri dengan badan dalam dimensi spasio-temporal; ia mengalami semua variasi keadaannya; ia memperoleh suatu individualitas biologis, psikologis, sosial, yang tiada artinya dalam hal Ruh Murni. Namun, ia tetap bertindak dalam badan itu seperti sebuah Ruh Autentik, yakni dengan tetap tinggal ruh, dan dengan mengendalikan, melampaui, dan mengatasi badannya itu. Sebagai ruh, ia tidak boleh diperlakukan sebagai sarana; ia harus tampak sebagai tujuan; ia bukan sebuah rambu saja, melainkan suatu totalitas, suatu pusat.

manusia, tetapi ruh dan manusia, yang disebut paradoksal antara mukmin (*good voice*) dan kafir (*bad voice*).[174]

Hirtenstein, salah seorang peneliti pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi (salah satu tokoh psikolog filosofis), menjelaskan relasi ruh-tubuh sebagai alam ganda. Menurutnya:

> "Kita menjumpai diri kita dalam alam ganda: satu sisi adalah tampak bagi kita melalui indera-indera—kita melihat bentuk lahir seseorang, mata, wajah, tubuh, dan gerakan di sana-sini, dan sebagainya. Di sisi lain, adalah hal-hal yang tak tampak bagi kita—perasaan, pemikiran, ingatan, harapan, atau singkatnya, tempat pengalaman kita tentang diri dan orang lain pada dasarnya dan pada hakikatnya adalah tersembunyi. Tubuh yang terlihat, yang tampak tiga dimensi, yakni panjang, lebar, dan tinggi, diliputi atau dikelilingi oleh hal-hal yang tak tampak. Mata kita hanya bisa melihat permukaan, dan berapapun dalamnya kita menggali tanah atau memotong objek menjadi ukuran sangat kecil, ia tetap *ad infinitum.* Fisika modern mungkin mampu membedakan partikel yang sangat kecil, tetapi partikel-partikel itu tetap material. Tidak ada perlengkapan untuk mengamati hal-hal yang tak terlihat, yang tak dapat muncul dalam dirinya sendiri, tetapi bukan berarti hal yang tak tampak itu tidak signifikan. Sebaliknya, kegaiban adalah karakteristik paling esensial, sumber dan prinsip utama dari semua hal yang kita lihat."[175]

Jadi, ada dua jenis diri, yaitu diri yang berasal dari kedua orang tua kita, dialah tubuh kita yang berasal dari umat Adam atau 'keturunan' Adam: bisa dilihat, diraba, dan dirasa. Yang kedua adalah diri yang berasal dari Muhammad, dialah ruhani kita, yang disebut juga sebagai 'turunan' Muhammad atau umat Muhammad: yang melihat, yang meraba, dan yang merasa. Hubungan keduanya disebutkan dalam sebuah hadis, *"al-insān 'abdi rūḥ",* bahwa manusia

---

[174] Q.S. at-Tagābūn (64): 2. Artinya, "Dialah yang menciptakan kamu (ruh), diantaramu (bukan di antara kamu-kamu, tetapi dalam tubuh sebatang ini) ada yang kafir dan ada yang mukmin…"

[175] Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi*, terj. Tri Wibowo (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 57.

(dan jin) itu adalah budaknya ruhani.[176] Hendaknya, manusia itu diperbudak oleh ruhani, bukan sebaliknya.

Menurut Shihab dan Mulyadhi, manusia adalah makhluk dwi-dimensi.[177] Ia tercipta dari tanah (tubuh manusia; bagian dari alam) dan ruh Ilahi. Manusia, dalam komposisi kejadiannya dapat diibaratkan dengan air yang terdiri dari kadar-kadar tertentu dari Oksigen (O2) dan Hidrogen (H). Gabungan keduanya menghasilkan air (H2O). Jika hanya salah satu unsur itu berlebih atau berkurang dari kadar yang semestinya, maka tidak akan ada air. Demikian juga manusia. Jika hanya unsur ruh Ilahi[178] saja yang diperhatikannya, maka dia bukan manusia, boleh jadi ia menjadi seperti malaikat. Dan, jika hanya unsur jasadi saja yang diperhatikannya, maka ketika itu ia "seperti binatang ternak, bahkan lebih buruk lagi."[179]

Menurut Jakob, "manusia itu badan yang meruhani dan ruhani yang membadan." Lebih lanjut Jakob mengatakan:

> "Keduanya (badan-ruh) menyatu dalam eksistensi atau keberadaan. Badan saja, mayat. Ruh saja, hal ini non-material, tak bisa dibuktikan kecuali diimani, silahkan kembali kepada

---

[176] Q.S. aż-Żāriyāt (52): 56. Artinya, "Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk menghamba kepada-ku (menjadi budak ruhani)."

[177] M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-mana: "Tangan" Tuhan di Balik Setiap Fenomena* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 149. Menurut Mulyadhi, manusia disebut makhluk dua-dimensional: fisik dan spiritual. Sebagai makhluk fisik, ia harus tunduk kepada hukum atau takdir fisik dan sebagai makhluk spiritual, ia tunduk kepada takdir dan hukum khusus yang berbeda dari hukum dan takdir fisik. Akal atau jiwa rasional-lah yang membedakan manusia dari hewan, karena sekalipun ia memiliki nafsu seperti hewan, tetapi ia memiliki akal. Manusia juga berbeda dengan malaikat, karena sekalipun sama-sama memiliki akal, tetapi malaikat tidak memiliki nafsu. Manusia menjadi unik, karena dialah yang memiliki nafsu dan akal sekaligus. Manusia juga disebut makhluk moral, artinya yang bisa dikatakan baik atau buruk sesuai dengan apa yang dilakukannya. Mulyadhi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam, dan Manusia* (Bandung: Mizan, 2017), 258-259; Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: Erlangga, 2007), 1-16.

[178] Dengan ruh, manusia diantar menuju tujuan non materi yang tidak dapat diukur di laboratorium. Dimensi spiritual inilah yang mengantar manusia cenderung kepada keindahan, pengorbanan, kesetiaan, pemujaan, dan sebagainya. Itulah yang mengantar manusia menuju suatu realitas yang Maha Sempurna, tanpa batas, dan tanpa akhir. *Ibid.*

[179] Q.S. al-A'rāf (7): 179. Artinya, "…mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi...". Karena adanya unsur tanah, maka manusia dipengaruhi oleh kekuatan alam, sama halnya dengan makhluk hidup di bumi lainnya. Ia butuh makan, minum, seks, dan sebagainya.

iman masing-masing. Di sini jalan agama terbentang sebagai seuatu yang "mengatasi" atau "melampaui" atau "di luar" kodrat pengalaman manusia. Sesuatu yang kita namakan "transendental". Karena badan manusia itu berada secara material, sama halnya dengan hal-hal yang material yang lain di semesta ini, ia menempati ruang dan waktu dan akhirnya akan lenyap dalam ruang dan waktu tersebut. Jadi, secara badan, manusia itu terbatas. Manusia itu *fanā'.* Sedangkan ruh itu *baqā',* abadi, tak mengenal ruang dan waktu."[180]

Ruh, atau *ruakh* dalam bahasa Ibrani, atau *pneuma* dalam bahasa Yunani Kuno, adalah non-material. Karena non-material, dia tak terindra, tak dikenal lewat penginderaan dan lepas dari semua hukum material. Ruh itu tak terbatas dari ruang dan waktu, tak berjenis kelamin, bebas tak terikat oleh struktur, dan lain-lain dikotomi material dan spiritual. Jadi, strategi kebudayaan yang mestinya kita ciptakan adalah kebudayaan ruh-badan atau "badan-transenden". Lanjut Jakob:[181]

> "Kita saatnya kita memikirkan kembali kodrat kemanusiaan kita dan strategi kebudayaan kita kembali. Badan dan ruh. Bukan jalan badan dan bukan jalan ruh saja. Sebab, kita memang makhluk transenden. Kebudayaan dan cara hidup kita juga harus transenden Cara hidup badan yang keruhaniaan dan cara ruh yang terekspresikan dalam kebadanan. Ekonomi yang baik adalah ekonomi yang transenden, dan seterusnya—termasuk pendidikan transenden, kesehatan transenden, dan pendidikan kesehatan transenden."[182]

Masih terkait relasi ruh-tubuh, Khan mengibaratkannya seperti air dan es; keduanya adalah dua hal, tetapi pada kondisi sesungguhnya mereka adalah satu. Begitu juga dengan ruh dan materi (tubuh). Air berubah menjadi es pada kondisi tertentu, manakala es ini mencair, ia akan kembali lagi menjadi air. Jadi, materi adalah lintasan keadaan dari ruh; tetapi ia tidak mencair secepat es mencair menjadi air. Oleh karena itu, manusia meragukan bahwa materi, yang memiliki ribuan bentuk, benar-benar bisa berubah menjadi ruh. Materi, dalam bentuk sebenarnya adalah ruh. Materi adalah tindakan ruh yang telah

---

[180] Jakob Sumardjo, *Menjadi Manusia: Mencari Esensi Kemanusiaan Perspektif Budayawan* (Bandung: Rosda, 2001), 18-19.

[181] *Ibid.*

[182] *Ibid.*, 25.

memateri dan dapat diinteleksi oleh penginderaan persepsi kita, dan karena itu telah menjadi realitas bagi penginderaan kita, menyembunyikan ruh di baliknya. Ia telah menutupi eksistensi ruh dari mata orang-orang yang melihat kehidupan dari luar.[183]

Menurut peneliti, penjelasan relasi ruh-tubuh, yang diibaratkan seperti relasi air-es tersebut, dapat menimbulkan paham reinkarnasi seperti dalam ajaran Hindu-Buddha atau "moksha" dalam tradisi Jawa Kuno. Padahal, substansi ruhani-jasmani itu tidak sama. Kalau relasi air-es, walaupun bentuknya berbeda, tetapi substansinya sama. Sebab, ruhani itu berasal dari Tuhan,[184] sedangkan jasmani berasal dari kedua orang tua kita.[185] Karenanya, peneliti lebih memilih pemisalan ruh-tubuh itu seperti sopir-mobil, *the driver-the car (driver bring a car, not car bring a driver).*

Ketika ruhani ditiupkan Tuhan ke dalam setiap manusia, setelah disempurnakannya kejadian manusia (bukan tubuhnya), mulailah ia menggerakkan dan memfungsikan organ-organ tubuhnya. Kemudian ruhani memancarkan pendengaran pada telinga, penglihatan pada mata, dan perasaan pada hati. Kini, pendengaran, penglihatan, dan perasaan tersebut tidak lagi dapat menyampaikan sebuah kebenaran, karena ruhani telah bersifat nafsani: manusia, syetan, dan jin. Bukan ada tiga bendanya dalam dada, tetapi satu benda dengan tiga nama. Sebab, zat mengadakan sifat, sifat mengadakan nama, dan

---

[183] Hazrat Inayat Khan, *The Heart of Sufism*, terj. Andi Haryadi (Bandung: Rosda, 2002), 77-78. Senada dengan Khan, dalam *Serat Dewaruci*, ruh itu juga diibaratkan seperti air/es. Menurut *Serat Dewaruci*, *pramana* atau nyawa atau ruh akan ikut lemas manakalah sebuah raga sudah aus. Pada akhirnya tubuh yang aus itu tak lagi dapat menahan ruh yang sudah lemas tersebut hingga ruh itu pun keluar, kembali kepada Ruh Tunggal sebagai asalnya. Ruh Tunggal tersebut dinamakan *Rūḥul A'ẓām* (Ruh Yang Agung) atau *Suksma*. Antara *pramana* dan *Suksma,* antara ruh dan *Rūḥul A'ẓām*, sejatinya adalah satu. Ibarat air kolam yang sebagian di antaranya membeku menjadi es, kemudian es tersebut mencair dan menyatu kembali dengan air kolam tersebut. Proses membeku yang dialami air tersebut ibarat ruh yang hendak menghidupkan sebuah raga, manakala raga itu mati berarti es tersebut kembali mencair kemudian bergabung menyatu dengan air kolam sebagai asalnya. Inilah ruh dan Ruh Yang Agung, inilah gambaran antara *pramana* dan *Suksma.* Inilah gambaran alam arwah yang jauh lebih tinggi derajatnya daripada alam *ajsām* atau alam materi. Yudhi AW, *Serat Dewaruci: Pokok Ajaran Tasawuf Jawa* (Jakarta: Narasi, 2012), 157.

[184] Q.S. as-Sajadah (32): 9.

[185] Q.S. al-Ḥujurāt (49): 13.

nama mengadakan perbuatan. Atau, perbuatan menunjukkan nama, nama menunjukkan sifat, dan sifat menunjukkan zat.

Menurut Yusuf,[186] ruh itu tatkala berada di dalam badan menyatu bagaikan gula dengan manisnya atau bagaikan minyak murni dalam susu, saling melengkapi dan saling membutuhkan. Ruh itu bagaikan matahari. Sekalipun dia berada di langit yang keempat, namun cahaya dan panasnya meliputi seluruh alam semesta. Demikian pula halnya dengan ruhani. Sekalipun tempat kediamannya di hati, namun uapnya dan cahayanya meliputi dan menyebar ke seluruh tubuh, mulai dari ubun-ubun sampai ke ujung kuku. Ruh adalah hakikat manusia yang dinamakan juga nan sabana diri. Ruh berasal dari *'Ālam Arwāḥ, 'Ālam Arwāḥ* berasal dari *Nūr Muḥammad, Nūr Muḥammad* berasal dari *Nūr Allāh,* sedangkan *Nūr Allāh* berasal dari *Żāt al-Ḥaqq*. Sedangkan jasad berasal dari *'Ālam Khalq* (alam ciptaan), yaitu tanah, kemudian Allah meniupkan Ruh-Nya ke dalam jasad.[187]

Terkait dengan relasi ruh/jiwa-tubuh, Yusuf kembali mengungkapkan:

> "Jasad merupakan alat atau kendaraan bagi ruh untuk melaksanakan keinginan di dalam alam empiris atau materi. Ruh dan jasad saling memerlukan, sebab dengan bersatunya kedua komponen ini, maka itulah yang dinamakan manusia. Karena yang dinamakan manusia itu adalah ruh dan jasad juga, karena Allah menyerahkan badan kepada ruh dan ruh diserahkannya pula kepada badan. Namun, jika dibandingkan dengan jasad, tentu saja ruh jauh lebih penting dan fungsional. Karena ruh itu merupakan hakikat manusia. Ruh akan tetap kekal dan abadi walaupun tanpa jasad dan dikembalikan ke Alam Ruh, sedangkan jasad menjadi *fanā'* (binasa), dan bila tanpa ruh, jasad mengalami kematian dan diurai kepada unsurnya masing-masing: api dikembalikan kepada api, angin dikembalikan kepada angin, air dikembalikan kepada air, dan tanah dikembalikan kepada tanah. Perlu kita pahamkan bahwa tiap-tiap insan itu mempunyai satu ruhani juga, namun mempunyai nama-nama yang menunjukkan kepada tugasnya yang bermacam-macam. Ruhani adalah jisim halus dan

---

[186] Syofyan Yusuf, *Pengajian Tubuh* (Jakarta: Pondok Bimbingan Ruhani, 2013), 170.

[187] *Ibid.*

merupakan bagian terpenting dalam diri manusia. Ruhani adalah hakikat manusia (yang sebenar-benarnya diri) yang hidup dengan zatnya, meliputi dan mengalir dalam jasad, bagaikan air meresap pada sebatang pohon, mengalir dan meresap mulai dari akar ke batang, ke dahan, ke ranting, dan ke daun. Apabila air tidak lagi meresap, maka matilah pohon, kemudian menjadi lapuk kembali, diurai ke dalam tanah."[188]

Jadi, wujud insan/manusia itu ada dua, yaitu *a'yān khārijiyyah* (tubuh) dan *a'yān ṡābitah* (ruh/jiwa): Pertama, *a'yān khārijiyyah*, yaitu tubuh yang kasar, unsurnya ada empat, yaitu api, angin, air, dan tanah. Unsur api adalah menjadi darah pada kita. Unsur angin menjadi urat pada kita. Unsur air menjadi tulang pada kita. Unsur tanah menjadi daging pada kita.[189] Asal tanah dari air, asal air dari angin, asal angin dari api, asal api dari *a'yān ṡābitah.* Kedua, *a'yān ṡābitah*, yang unsurnya juga ada empat, yaitu: *wujūd, ilmu, nūr,* dan *syuhūd. Wujūd* artinya: ada, siapa yang ada di dalam tubuh kita? *'Ilmu,* artinya tahu; siapa yang tahu di dalam tubuh kita? *Nūr,* artinya cahaya; siapa yang bercahaya di dalam tubuh kita? *Syuhūd,* artinya memandang—*syuhūd al-waḥdah fī al-kaṡrah wa syuhūd al-kaṡrah fī al-waḥdah* (pandangan yang satu dalam yang banyak, pandangan yang banyak pada yang satu). Siapa yang memandang di dalam tubuh kita? *A'yān Ṡābitah.*[190]

Tabel 4
Dua Wujud Insan[191]

Tubuh *(A'yān Khārijiyyah)*	Api	Angin	Air	Tanah
Ruh/Jiwa *(A'yān Ṡābitah)*	Wujud	Ilmu	Nur	Syuhud

[188] *Ibid.*

[189] *Ibid.,* 273. Bandingkan penjelasan di atas dengan penjelasan, bahwa: dari anasir angin telah memenuhi segala rongga pada kita; anasir air telah menjadi urat, benak, tulang pada kita; anasir tanah telah menjadi daging, kulit, bulu atau roma pada kita; dan anasir api telah menjadi darah pada kita. Dewan Pimpinan Pusat Jam'iyyatul Islamiyah (JmI), *Tiga Fondasi: Khotbah Rukun Sembahyang Yang 13,* Jakarta, 2001, 1-2.

[190] Yusuf, *Pengajian Tubuh*, 273.

[191] *Ibid.*

Agus Mustofa (salah satu tokoh Tasawuf Modern) mengumpamakan perbedaan antara jiwa/ruh-tubuh pada manusia itu sebagai ”komputer hayati”:

> ”Ibarat komputer dengan sumber listriknya, jika listrik diibaratkan sebagai ruh, maka komputer itu ibarat badan manusia dengan jiwanya. Badannya berupa *hardware*, jiwanya berupa *software*. Listriknya sama. Anda bisa menancapkan colokon listrik itu dimana saja, hasilnya tetap sama. Meskipun komputer Anda dari merek lain dan spesifikasi yang berbeda-beda. Tidak ada ’ruh baik’ dan ’ruh jahat’. Ruh itu sekedar potensi ketuhanan. Bergantung kepada jiwanya, apakah dia mau menggunakan potensi itu untuk kebaikan ataukah kejahatan.”[192]

Lanjut Agus,

> ”Sebenarnya, ruh adalah sang ’Aku’, sedangkan jiwa adalah sang ’aku’—peneliti menambahkan satu lagi, yaitu sumbernya ruhani, yaitu sang ’AKU’ (Tuhan). Ruh adalah pembawa sifat-sifat Zat Tak Terbatas. Sedangkan jiwa memiliki sifat-sifat yang sama, tetapi dalam bingkai serba terbatas. Jiwa adalah derivasi ruh. Akan tetapi, jiwa tidak pernah menggantikan ruh. Ruh tetap saja dan bersemayam di dalam tubuh kita. Memayungi manusia yang terdiri dari badan dan jiwa. Seluruh sifat kemanusiaan adalah derivasi alias turunan dari sifat-sifat ruh. Sedangkan ruh adalah derivasi alias turunan dari Sifat-Nya Allah. Kita tidak pernah tahu substansi ruh, apalagi substansi Zat Allah.”[193]

Agus kembali menjelaskan metaforasi hubungan antara tubuh manusia, jiwa,[194] dan ruh, sebagai berikut:

---

[192] Agus Mustofa, *Ketika Atheis Bertanya tentang Ruh* (Surabaya: Padma Press, 2012), 46-48.

[193] Agus Mustofa, *Bersyahadat di Dalam Rahim* (Surabaya: Padma Press, 2007), 32-39.

[194] Badan/jasad adalah eksistensi yang bersifat material, jiwa/jasmani adalah eksistensi yang bersifat energial, sedangkan ruh adalah eksistensi yang belum diketahui zatnya, tetapi memuat informasi. Ruh meliputi seluruh tubuh manusia, mulai dari tingkat seluler, organik, sampai totalitas tubuh. Rambut kita hidup, maka ia diliputi oleh ruh. Kuku jari kaki kita juga hidup, ia pun diliputi ruh. Sedangkan jiwa, adalah *software* yang inheren di dalam sirkuit-sirkuit syaraf otak kita. Sehingga kalau sirkuit-sirkuit itu mengalami kerusakan, jiwa pun akan mengalami masalah. Mustofa, *Ketika Atheis Bertanya tentang Ruh*, 50.

”Bagaikan sebuah komputer yang berisi berbagai macam *software*, yang selalu harus nancap ke sumber listrik atau baterai. *Hardware* itu ibarat badan, *software* ibarat jiwa, sumber listrik adalah ruh yang memberikan kehidupan. Tanpa listrik, *hardware* dan *software* itu tak akan berfungsi apa-apa. *Hardware* dan *software* harus di-*upgrade*, ditingkatkan dan disempurnakan kemampuannya agar sesuai dengan fungsi-fungsi yang diinginkan. Sesungguhnya sumber listrik itu hanya berfungsi untuk memfasilitasi agar komputer tersebut beroperasi secara kelistrikan sesuai dengan sistem kerja sumbernya.”[195]

Dalam karyanya yang lain, Agus berpendapat bahwa jiwa sebagai salah satu komponen penyusun makhluk hidup, termasuk manusia. Jiwa adalah sosok non fisik yang berfungsi dan bersemayam di dalam tubuh/jasad manusia, ia bertanggung jawab terhadap seluruh perbuatan kemanusiaannya. Jiwa tidak akan berfungsi ketika berpisah dari badannya. Jiwa/nafsani dan fisik/jasadi adalah dua sisi yang berbeda dalam satu keping mata uang, yang tidak dapat berfungsi sendiri-sendiri. Keduanya dapat berfungsi ketika ada bersama-sama.[196]

Senada dengan Agus, Yusuf membuat analogi, bahwa manusia itu seperti ”komputer hayati”. Yaitu, *qaṣrun* atau jasmani itu sebagai *casing* pada komputer hayati, termasuk hati jasmani, sebagai *power supply.* Otak sebagai *processor* dan seluruh panca indra sebagai latar monitor, yang diciptakan langsung oleh Sang Khaliq dari saripati tanah. Sedangkan *fu’ādun* (hati nurani) berfungsi sebagai *hardisk* (penyimpanan data). *Lubbun,* akal (gudang ilmu), berfungsi sebagai *software* (pengolah data). Sedangkan ruhani adalah sumber energi, sumber ilmu, sumber penglihatan, sumber pendengaran, sumber

---

[195] *Ibid.*, 38.

[196] Lebih lanjut Agus memberi informasi yang lengkap tentang jiwa sebagai berikut: Pertama, jiwa adalah sesuatu yang mengalami pertumbuhan dan perkembangan kualitas seiring dengan berkembangnya fisik manusia, mulai dari janin sampai dewasa. Kedua, jiwa dibesarkan oleh bertambahnya pengalaman dan ilmu pengetahuan yang diserapnya. Ketiga, jiwa adalah sesuatu yang terkena pengaruh dari luar, berupa tekanan positif maupun negatif, berupa rasa senang, sedih, bahagia, kecewa, puas, bangga, sengsara, dan sebagainya. Keempat, jiwa dapat berinteraksi dengan dua luar melalui fasilitas yang dimiliki badan, yaitu panca indra dan indra keenam (hati). Kelima, kualitas jiwa bergantung pada kualitas fisik dan terutama otak. Keenam, jiwa adalah sosok yang bertanggungjawab terhadap segala perbuatan yang dilakukan oleh seorang manusia. Agus Mustofa, *Menyelam ke Samudera Jiwa dan Ruh* (Surabaya: Padma Press, 2005), 3 dan 19-20.

perkataan, sumber kekuatan, sumber keinginan. Sedangkan *sirrun* berfungsi sebagai penerima atau penampung program yang langsung diciptakan oleh Sang Khaliq.[197]

Tabel 5
Komputer Hayati[198]

Perbandingan/Analogi	
Komputer Hayati	Komputer Mesin
Qaṣrun/Jasmaniah	*Casing*
Hati Jasmani	*Power Supply* (Energi)
Fu'ādun/Hati Nurani	*Hardisk* (Penyimpan Data)
Lubbun/Akal/Ilmu	*Software* (Pengolah Data)
Sirrun/Feeling	*Input* (Pembuat Program)
Otak/Pengingat	*Processor* (Yang Memproses)
Ruhani/Tujuh Sifat Tuhan	*C.P.U. (Central Process Unit/Sumber Energi)*
Seluruh Panca Indera	*Output* (Layar Monitor)

Menurut Ibn Khaldun, manusia terdiri dari dwimatra. Matra pertama adalah "dunia manusia" dan matra kedua adalah "dunia malaikat". Di antara dua matra itu, dalam tubuh manusia terdapat juga dwimatra lainnya, yaitu jiwa dan raga. Raga berhubungan dengan realitas-realitas "atas dan bawah" (*upward and downward*). Realitas bawah jiwa manusia berhubungan dengan raga dan lewat raga berhubungan dengan dunia fisik. Sedangkan realitas atas jiwa manusia berhubungan dengan dunia ruhaniah (*spiritual world*), itulah yang disebut dengan "dunia malaikat" (*the world of angle*). Esensi dunia kemalaikatan (*anglicality*) itu adalah persepsi murni dan akal absolut.[199]

---

[197] Syofyan Yusuf, *Enam B-Teknologi Canggih untuk Menggapai Positive Thinking dan Positive Feeling* (Jakarta: Pondok Bimbingan Ruhani, 2013), 224-225.

[198] *Ibid.*

[199] Uraian Ibn khaldun tentang dwimatra ini tampaknya ditujukan untuk meletakkan fungsi-fungsi dan cara kerja jiwa dan raga manusia yang menurutnya mempunyai perbedaan yang esensial. Jiwa, menurut Ibn Khaldun, berfungsi sebagai alat untuk mempersiapkan perubahan atau pertukaran sifat kemanusiaan (*humanity*) untuk atau bagi (menjadi) sifat kemalaikatan (*anglicality*). Proses dan keadaan menjadi malaikat itulah yang disebut Ibn Khaldun sebagai "pengalaman transendensi manusia". Sedangkan raga berfungsi sebagai pengembang kegiatan dalam dunia fisik. Fachry Ali, "Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibnu Khaldun", dalam M.

Berbeda dari para psikolog relijius, sufistik, dan filosofis sebelumnya, yang memandang manusia bersifat dwi-dimensional (ruh-tubuh), maka Musa menganggap bahwa manusia itu bersifat tri-dimensional atau multidimensional. Realitas multidimensional manusia terlihat pada realitas hidupnya yang terbangun dari dimensi alam, dimensi kebudayaan, dan dimensi Ilahi. Dimensi alam terdapat pada unsur alam yang ada dalam dirinya, seperti udara, api, air, dan tanah. Dimensi kebudayaan, karena secara individual, seseorang lahir dari proses kebudayaan, seperti pertemuan dua jenis pasangan laki-laki dan perempuan. Sedangkan unsur Ilahi diawali dari ruh yang memfungsikan pendengaran, penglihatan, dan hati-nuraninya secara optimal.[200]

Unsur alam, unsur kebudayaan, dan unsur Ilahi itu membentuk kesatuan konfiguratif dalam apa yang disebut *diri* atau *self* atau *ego* atau *nafs* yang pada hakikatnya adalah spiritual. Aktualisasinya dapat dilihat dalam realitas kehidupannya yang juga multidimensional dalam kehidupan masyarakat yang dinamis dan kompleks. Jadi, sudah saatnya kita kembali pada konsep pembangunan untuk manusia yang multidimensional, untuk menumbuhkan kehidupan bangsa yang berwatak, bermartabat dan berperadaban, dengan menghormati perbedaan yang ada dan memandang pluralitas sebagai bagian dari pengkayaan spiritualitas bangsa.[201]

Tabel 6
Manusia Multidimensional-Pendidikan Kesehatan Integral

Dimensi Ilahi	Dimensi Kebudayaan	Dimensi Alam
Ruh	Manusia	Tubuh Manusia
Siddiq, Amanah, Tablig, Fatanah	Hawa, Nafsu, Dunia, Syetan	Angin, Air, Tanah, Api
Pendidikan Kesehatan Spiritualis	**Pendidikan Kesehatan Populasionis**	**Pendidikan Kesehatan Laboratoris**

2. Determinasi dan Mencari Posisi Ruh

Dawam Rahardjo (peny.), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), 156.

[200] Musa Asy'arie, *Manusia Multidimensional Perspektif Qur'anik* (Yogyakarta: MBM Training Centre, 2009), 55-58.

[201] *Ibid.*

Dalam situasi pramodern, ruh menjadi paradigma utama kehidupan. Hidup dan alam semesta adalah manifestasi Ruh Ilahi. Segala sesuatu dilihat dan dipahami dalam hubungannya dengan dunia ruh itu. Pada periode ini, tiga pilar peradaban, yakni: seni, pengetahuan, dan agama merupakan satu kesatuan saling terkait erat. Dalam situasi modern, paradigma utama adalah tubuh atau materi dan pikiran. Pengutamaan tubuh dan materi menghasilkan budaya konsumerisme. Pengutamaan pikiran melahirkan iptek. Dalam situasi semacam itu, ruh menjadi tersisih.[202] Kondisi buruk bagi ruh terutama disebabkan oleh unsur-unsur berikut ini:

> Pertama (1), modernitas yang diawali prinsip "Saya berpikir maka saya ada" (Descartes) akhirnya berubah menjadi "Saya berproduksi maka saya ada", "Saya bekerja maka saya ada", kemudian di akhir abad dua puluh menjadi "Saya berbelanja maka saya ada". Artinya, di sini yang diutamakan adalah bagaimana bisa "memiliki" lebih banyak (*to have*), *having,* bukan bagaimana saya "menjadi" orang yang lebih berkualitas dan lebih bermakna (*to be*), *meaning.* Ruh yang lebih berurusan dengan "menjadi" (*to be*) itu tidak lagi mendapat tempat—pen. padahal, tidak pernah dikatakan, "Saya mata", "Saya telinga", dan "Saya pikiran". Tetapi selalu dikatakan, "Mata saya",

---

[202] J. Herlihy, misalnya, pernah mengatakan: manusia tradisional berusaha mengawinkan hati dan pikiran dan membentuk persepsi ke dalam, yang kemudian memaksa keterbatasan dirinya untuk menerima realitas yang lebih tinggi. Sementara manusia kontemporer malah menceraikan pikiran dari hatinya, hanya untuk melahirkan ego formal yang lalu dikembangkan untuk bisa berhubungan dengan dunia modern. Itulah sinyalemen terhadap gambaran manusia modern yang sudah terjatuh (*fallen*). Dalam perspektif ini, Berger juga mengatakan: "Nilai-nilai supranatural telah lenyap dalam dunia modern. Lenyapnya nilai-nilai tersebut dapat diungkap dalam suatu rumusan yang agak dramatis, seperti 'Tuhan Telah Mati' atau 'Berakhirnya Zaman Kristus'." Peter L. Berger, *A Rumor of Angels* (New York: tnp., 1970), 4. Dalam bahasa Marchel A. Boisard, "Manusia modern telah kehilangan rasa supernatural (alam gaib) secara besar-besaran. Barat merasa heran bahwa yang gaib dan suci itu dapat menjadi premis kepada pendekatan pemikiran dan dasar-dasar organisasi kemasyarakatan." Marchel Boisard, *Humanisme dalam Islam,* terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: tnp., t.t.), 79. Dalam bahasa Harvey Cox, "Manusia modern yang sekuler telah berpaling dari 'dunia sana' dan hanya memusatkan perhatiannya pada 'dunia sini dan sekarang'. Kondisi manusia modern yang demikian itu, tentunya mengabaikan kebutuhan yang paling mendasar yang bersifat spiritual." Harvey Cox, *The Secular City* (New York: tnp., 1966), 56. Moh. Sholeh dan Imam Musbikin, *Agama Sebagai Terapi: Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 40.

”Telinga saya”, dan ”Pikiran saya”. Artinya, carilah ”saya” yang melihat, mendengar, dan berpikir itu, dialah ruh; Kedua (2), kehidupan modern menekankan aktivisme berlebihan. Orang harus bekerja secara efektif dan efisien, ukurannya adalah menghasilkan *money* berapa. Tidak boleh ada waktu senggang yang percuma dan tidak produktif. Etos ini mengakibatkan ruh jarang mendapat kesempatan tampil. Orang tak punya waktu untuk merenung dan berkontemplasi, bahkan mungkin takut untuk memasuki kesendirian dan kesunyian; Ketiga (3), dulu ruh ditampung dan disalurkan oleh agama. Di zaman modern, orang kehilangan kepercayaan pada agama, dan kecewa terhadap gambaran-gambaran tentang Tuhan yang tradisional. Maka, ruh manusia mengembara dan kelayapan. Umumnya mereka menemukan rumah baru dalam fenomena ”spiritualitas” dan ”seni”. Museum dan galeri menjadi semacam tempat sakral dimana orang bisa berdialog dengan pencapaian-pencapaian ruhani yang bermutu dalam karya-karya para seniman besar; Keempat (4), dalam alam rasionalitas, hidup menjadi prosais, tidak lagi puitis. Orang tidak lagi mudah terharu, kagum, dan bersyukur. Padahal, ruh membutuhkan itu semua;[203]

Kelima (5), bahasa pun menjadi teknis dan material. Konsep tentang ”masa depan di tangan Tuhan”, misalnya, kurang dimengerti. Yang lebih dimengerti adalah ”masa depan di tangan asuransi”. Sedang ”jalan keselamatan” juga sulit dipahami. Yang lebih relevan adalah ”kabar gembira dari *multi-level marketing*”; Keenam (6) ritual relijius pun kini bercampur baur dengan perayaan konsumerisme; Ketujuh (7), keluarga yang dulu merupakan unit terdasar yang menjaga ruh manusia, kini pun rapuh dan rawan. Sering kali justru menjadi tempat awal kerusakan ruh; Kedelapan (8), dalam etos modern yang berprinsip ”Siapa yang kuat dia yang menang”, ruh terasa terlalu lemah; terlalu cepat memaafkan, cepat percaya, cepat memberi, terlalu bodoh terhadap tipu daya dan muslihat dari kecerdikan pikiran.[204]

---

[203] Bambang Sugiharto, “Posisi Ruh dalam Peradaban Kontemporer“, dalam Alfathri Adlin (ed.), *Spiritualitas dan Realitas Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006), 5-6.

[204] *Ibid.*

Jadi, dalam situasi postmodern, tak jelas apa yang menjadi paradigma utamanya. Yang jelas ada suasana kekosongan mendasar di segala bidang kehidupan, setelah segala paradigma dianggap berakhir (*the end of ideology, the end of nation-state, the end of history, the end of art, and the end of science*). Situasi serba tidak pasti dan kosong itu akhirnya mendorong bangkitnya pelbagai bentuk spiritualitas baru,[205] seperti *New Age, Golden Ways, Cyber-Spirituality, Urban Sufism*, *Spiritual Quotient, training-training* berbasis spiritual, film-film apokaliptik, program-program meditasi, terapi-terapi psikologi dan paranormal, serta penghayatan agama. Dalam situasi semacam itu, ruh cenderung dimengerti sebagai *the otherness*, bukan *the selfness.*[206]

Mengapa ruh tidak menjadi objek kajian yang terpenting? Padahal, kita minum pakai ruh, makan pakai ruh, tidur pakai ruh, membaca pakai ruh, dan sebagainya. Misalnya, apa bedanya antara orang terjaga, tidur, dan mati? Dalam ketiga kondisi ini, semua organ tubuhnya lengkap. Bedanya, yang terjaga bisa mendengar, melihat, dan berbicara. Sedangkan kondisi orang tidur apalagi mati, tidak bisa mendengar, melihat, dan berbicara. Yang menentukan adalah peran ruhnya.[207] Perhatikan kondisi orang yang tidur, ada telinga, ada mata, ada otak (*brain*), ada hidung, ada lidah, ada mulut, tetapi tidak dapat berfungsi. Tidak dapat melihat, tidak dapat mendengar, tidak dapat berpikir, tidak dapat mencium, berkata, dan merasa. Tetapi, baru

---

[205] Salah satu kritik tajam dari Nasr terhadap manusia modern adalah, mereka dinilai dilanda kehampaan spiritual. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu dan filsafat rasionalisme sejak abad ke-18, kini dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu Ilahi. Tulis Nasr, yang artinya: "Hajat untuk menangkap kembali pandangan tentang pusat (centre) bagi masyarakat Barat menjadi lebih mendesak. Hal ini tampak pada dunia khayal yang mereka ciptakan di sekeliling mereka sendiri, sehingga melupakan hilangnya nilai transendental dalam kehidupan mereka." Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: tnp., 1975), 4. Komaruddin Hidayat, "Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nasr", dalam M. Dawam Rahardjo (peny.), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), 188-189.

[206] Sugiharto, "Posisi Ruh dalam Peradaban Kontemporer", 5-6.

[207] Orang mati dan orang tidur sama-sama dipegang ruhnya oleh Allah, ditahannya benar ruh orang yang mati dan dikembalikan ruh orang yang tidur, sewaktu-waktu yang ditentukan. Yang demikian menjadi bahan bagi mereka yang mau berpikir. Q.S. az-Zumar (39): 42.

kelihatan ada ”tanda-tanda kehidupan”, yaitu ada pernafasan dan ada gerakan jantung, serta gerakan anggota tubuh yang terbatas.

Sejak dulu, manusia cenderung membedakan antara unsur materialnya yang tercermin dalam jasad dan unsur spiritualnya yang tercermin dalam ruh. Terkait tentang ruh, para pemikir ingin sampai kepada pengertian yang sebenarnya, namun mereka hanya tahu dari gejala-gejalanya bahwa ruh adalah rahasia kehidupan.[208] Jika ruh itu meninggalkan jasad, maka jasad itupun rusak dan mati. Karena ruh itu merupakan rahasia hidup, maka kebanyakan mereka beranggapan bahwa ruh itu tidak mati dan tidak rusak. Masalah dari mana ruh itu datang dan kemana ia pergi, itulah yang selalu membingungkan akal pikiran, dugaan-dugaan menjadi tumpul dan ilusi-ilusi menjadi sesat.[209]

Dalam pembahasan mengenai hakikat manusia, maka persoalan yang paling pelik adalah persoalan tentang ruh. Menurut pandangan Qur’anik, ruh bukan yang menyebabkan hidup, tetapi yang menjadikan pendengaran, penglihatan, dan hati nurani berfungsi. Ruh itu dari Tuhan dan diberikan atau “ditiupkan“ dalam diri manusia. Barangkali karena Kitab al-Qur’an menjelaskan kata “ruh“ yang diberikan Tuhan kepada manusia dengan menggunakan pilihan kata *nafakha,* meniup, maka ruh lantas dipahami dan diartikan sebagai nafas atau nyawa, karena seseorang akan mati kalau nafasnya berhenti dan tidak

---

[208] Kajian tentang esensi ruh bukanlah hal baru, pertanyaan-pertanyaan seputar ruh dan bentuknya sudah ada sejak dahulu kala, namun ilmu pengetahuan manusia sangat terbatas. Akalnya yang memiliki keterbatasan sarana tidak mampu mengetahui hal-hal yang berada di luar jangkauan sarana itu. Namun demikian, akal tetap dituntut secara syariat untuk mengkaji, memikirkan, dan merenungi ayat-ayat Allah dan tentang makhluk Allah di dalam bingkai yang telah dibatasi oleh Sang Pencipta. Sehubungan dengan hal ini Rasulullah SAW bersabda:

تَفَكَّرُوافِي خَلْقِ اللهِ وَلاَ تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ فَتَهْلَكُوا

Artinya, “Berpikirlah tentang makhluk Allah dan janganlah berpikir tentang Zat Allah, niscaya kalian akan binasa”. *Kanz al-‘Ummal*, 5705.

[209] Aisyah Abdurrahman/Bintu Syati’, *Manusia: Sensitivitas Hermeneutika al-Qur’an (Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur’āniyyah/1966),* terj. Adib al-Arief (Yogyakarta: LKPSM, 1977), 177-178. Dalam Kamus Bahasa Arab, disebutkan bahwa ruh adalah sesuatu yang menghidupkan *anfus* atau diri-diri. Adapun *an-nafs* berarti zat manusia secara material, seperti *jā’a fulān nafsahu,* maupun immaterial, *‘alima Allāhu mā fī nafsī.* Namun, kadang-kadang ia juga berarti ruh, seperti untuk orang mati dikatakan, *kharajat nafsahu.* Kata *an-nafs* bukanlah sinonim dari kata *rūḥ* yang mengandung arti rahasia hidup, tetapi juga tidak sama artinya dengan hati atau unsur immaterial dari manusia.

bernyawa lagi. Nafas dengan demikian sejenis udara, yang bisa ditiupkan, turun naik, keluar-masuk, dihirup oleh paru-paru yang menandakan adanya kehidupan.[210] Lanjut Musa:

> "Jika kita meyakini bahwa ruh adalah sesuatu yang amat penting dan fundamental bagi kehidupan manusia, maka seharusnya sesuatu yang fundamental dan penting itu dapat diketahui oleh manusia sendiri, meskipun tidak sejelas pengetahuan manusia tentang tubuhnya. Pengetahuan tentang ruh tentunya tidak bersifat fisik, sehingga cara-cara memahami ruh secara fisik pada dasarnya dipandang sebagai suatu kekeliruan metodologis atau pendekatan."[211]

Mengapa manusia harus mengetahui tentang ruh? Ya, karena kita makan pakai ruh, minum pakai ruh, membaca pakai ruh, dan seterusnya. Ruh/akal, seperti dikatakan oleh Ibnu Khaldun:

> "Diibaratkan timbangan yang benar dan hukum-hukumnya meyakinkan, tidak ada kedustaan padanya, hanya saja ia ini tidak bisa mengetahui banyak hal. Perumpamaan ini seperti orang yang melihat timbangan yang biasa digunakan untuk menimbang emas, lalu ia berambisi untuk menimbang gunung. lni tidak berarti bahwa timbangan tersebut tidak benar dalam justifikasi. Kini, meskipun akal manusia telah mampu menguasai beberapa manifestasi pembentukan tubuh manusia, tetapi tetap saja akal masih menjadi objek banyak kajian ilmiah serta usaha-usaha pemikiran dan filsafat, dan akal pun akan tetap tidak mampu untuk memahami substansi dan esensi ruh. Masalah ini akan tetap menjadi teka-teki dan rahasia tersembunyi serta tantangan bagi akal manusia sampai Allah berkehendak lain. Karenanya, mengkaji tentang ruh adalah keharusan dan prioritas."[212]

Karena pembahasan tentang ruh merupakan pembahasan yang tidak tunduk kepada pola eksperimen dan keluar dari jangkauan kasat indera, maka secara perspektif, pandangan seputar ruh manusia

---

[210] Musa Asy'arie, *Manusia Multidimensional Perspektif Qur'anik* (Yogyakarta: MBM Training Centre, 2009), 27-28. Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Lesfi, 1992), 70. Pengetahuan tentang ruh tentu saja berbeda dengan pengetahuan manusia tentang jasadnya, yang bisa diraba, diukur, ditimbang, bahkan diphoto. Pengetahuan tentang ruh bersifat spiritual, karena berkaitan dengan medan yang immaterial.

[211] *Ibid.*

[212] Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 45.

terbagi-bagi. Di antara kalangan pemikir Barat, ada seorang pemikir Jerman, bernama Ernest Heigel yang mewakili aliran materialisme-positivistik[213] dalam bidang ini, mengatakan, bahwa alam ini hanya terdiri dari materi saja, sedang materi terdiri dari atom-atom. Dari materi inilah muncul segala yang ada di alam raya, berupa makhluk hidup dan makhluk tidak hidup.

Sedangkan Decartes, filosof Barat lainnya, berpendapat adanya ruh dan materi, namun hubungan antara ruh dan materi tidak diketahui oleh kita (ruh-tubuh), tetapi merupakan salah satu di antara tanda-tanda kekuasaan Pencipta. Wilhelm Leibniz mengatakan bahwa dunia ini dengan segala isinya—berupa jasad dan ruh terbentuk dari atom-atom bernyawa, dan setiap atom terpisah dari atom lainnya dan berjalan sesuai dengan hukum-hukumnya tanpa pernah berhubungan dengan yang lain. Setiap atom memiliki sisi-sisi material sebagai objek dan sisi ruhani sebagai subjek. Atom-atom ini berjalan dan bekerja dengan kehendak Tuhan. Dalam bentuk yang tampak darinya bahwa atom-atom itu berhubungan satu sama lainnya, padahal sebenarnya tidak. Namun kekuasaan Tuhan telah menjadikan semua atom menempuh perjalanan yang serasi dengan atom lainnya.[214]

Dari sini jelas sekali bagi kita, bahwa pandangan non-muslim terhadap manusia bersifat fluktuatif antara pemikiran kalangan materialis murni dan pemikiran-pemikiran yang bersandar pada pokok-pokok dari kitab-kitab yang diturunkan dari langit yang menerangkan bahwa selain materi ada ruh yang tidak bisa disentuh dan ada di dalam pembentukan manusia. Oleh karena itu, interpretasi materialisme tentang manusia tertolak secara rasional, sebab masih membutuhkan kepada penopang-penopang ilmiah, atau eksperimen untuk memastikan teorinya. Di sini kita harus berhenti sejenak untuk mempelajari pengertian ruh dalam Kitab Suci Yahudi dan Kristen.

---

[213] Dalam pandangan yang positivistik seperti ini, maka tubuh lebih penting daripada ruh. Gerakan alam adalah gerakan perkembangan terus menerus yang dimulai dari atom paling sederhana dan berakhir pada makhluk yang paling maju. Alam semesta ini terdiri dari satu unsur, tidak ada beda dalam hal ini antara makhluk hidup dan makhluk tidak hidup. Atas dasar ini, maka yang ada hanyalah materi yang dapat diindera beserta unsur-unsurnya yang dikenal yang bergabung dalam suatu bentuk supaya menjadi materi yang bersifat non-organis, kemudian bentuk yang lain supaya menjadi materi organis, dan tidak ada lagi yang lain selain itu. Sayyid Salamah as-Saqqa, *Menguak Rahasia Kehidupan, Kematian, Ruh, dan Jasad*, terj. Saifuddin Zuhri (Jakarta: Cendekia Sentra Muslim, 2006), 123.

[214] *Ibid.,* 124.

Konsep ruh menurut orang Yahudi dan Kristen, cukup jelas dengan mempelajari beberapa literatur tertulis mereka, baik yang tertuang dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, khususnya konsep tentang Ruh Kudus. Kita mendapatkan di dalam kedua kitab tersebut bahwa ruh memiliki bermacam-macam pengertian dan diungkapkan dalam ragam penggunaan yang banyak. Namun secara umum ada dua jenis ruh. Mereka menyebutkan sebagai "Ruh Kebenaran" atau "Ruh Kudus",[215] sedangkan lawannya adalah "Ruh Menyesatkan" atau "Ruh Najis".[216] Disebut juga dengan istilah *Rūḥ Rabbāniyah* dan *Rūḥ Saiṭāniyyah.*[217]

---

[215] Ketika para pemuka uskup Kristen dari seluruh dunia berkumpul saat berlangsungnya Konsili Konstantinopel Pertama tahun 381 M untuk mendiskusikan dasar-dasar ideologi mereka, Patrick Alexandria menyampaikan konsepsinya tentang Ruh Kudus, yaitu konsepsi yang kemudian disepakati oleh para hadirin dan menetapkannya sebagai ideologi mereka khususnya dan bagi seluruh umat Kristen umumnya. Naskah doktrin tersebut adalah, "Bukanlah Ruh Kudus itu menurut kita dimaksudkan selain Ruh Allah, dan bukanlah Ruh Allah itu sesuatu selain kehidupan-Nya. Jika kita katakan, 'Sesungguhnya Ruh Allah adalah makhluk,' maka kita katakan bahwa kehidupan Allah adalah makhluk. Dan jika kita katakan, 'Sesungguhnya kehidupan Allah adalah makhluk,' maka berarti kita menyangka bahwa Allah tidak hidup. Jika kita katakan, 'Sesungguhnya Allah tidak hidup,' maka kita telah ingkar kepadanya, dan barangsiapa yang ingkar kepada-Nya maka ia mendapatkan kutukan." Begitulah analisis Patrick yang diusahakan untuk dirangkai berdasarkan logika, tetapi justru malah terjebak dalam hipotesis-hipotesis yang tidak memiliki bukti valid. Patrick berkeyakinan bahwa Ruh Kudus itu adalah Ruh Allah, dan sesungguhnya Ruh Allah itu adalah kehidupan-Nya sendiri. la bertolak dan dua hipotesis bagi konsepsi selanjutnya. Berdasarkan inilah mereka menetapkan makna khusus bagi Ruh Kudus yang merupakan dasar Trinitas yang dipegangi oleh kalangan Kristiani hingga kini. As-Saqqa, *Menguak Rahasia*, 126-127.

[216] Dalam Yohanes (14:17) kita menemukan, "... *yaitu ruh kebenaran, dunia tidak dapat menerima dia, sebab dunia tidak melihat dia dan tidak mengenal dia...*" Dalam Lukas (1:15) ditemukan, "... *ia akan penuh dengan Ruh Kudus mulai dari rahim ibunya.*" Dan dalam Surat Paulus yang pertama kepada jemaat di Tesalonika (4:8), "... *Allah yang telah memberikan ruh-Nya yang kudus kepada kamu.*" Sama dengan ini yaitu sebagaimana yang diceritakan dalam surat Yohanes yang pertama (4:6), *"Itulah tandanya ruh kebenaran dan ruh yang menyesatkan.*" Sedangkan dalam Lukas (9:42), "*Tetapi Yesus menegur ruh jahat itu dengan keras...*".

[217] Mereka menyebutkan bahwa di sana ada *Rūḥ Rabbāniyah* dan *Rūḥ Syaiṭāniyyah* yang kotor. Dalam kitab Bilangan (11:29), "... *Ah, kalau seluruh umat Tuhan menjadi Nabi, oleh karena Tuhan memberi ruh-Nya hinggap kepada mereka.*" Sedangkan lawan keterangan ini kita dapatkan dalam Lukas (4:33), "*Di dalam rumah ibadat ini ada seorang yang kerasukan syetan dan ia berteriak dengan suara keras...*" Dalam Zakharia (13:2), "...*Juga para Nabi dan ruh najis akan kusingkirkan dari negeri ini.*" Dalam Wahyu kepada Yohanes (16:14) disebutkan, *"Itulah ruh-ruh*

Di samping dua pengertian di atas, yang berkisar seputar adanya dua jenis ruh; yaitu ruh yang mewakili kebaikan dan ruh yang mewakili kejahatan, kita juga mendapatkan pengertian ruh yang benar, lurus dan utama, yang dihadapkan dengan pengertian ruh kebohongan dan kesesatan.[218] Demikianlah kita lihat, bahwa orang-orang Yahudi mempergunakan lafadz ruh untuk mengungkapkan segala hal; mengungkapkan makna keutamaan, kehinaan, kebaikan, kejahatan, dan tempat tinggal.[219]

Meskipun orang-orang Yahudi mempergunakan kalimat ruh ini dalam banyak makna yang berbeda-beda, namun mereka cenderung menyebutnya untuk pengertian-pengertian umum saja, namun pada dasarnya mereka memahami suatu pengertian spesifik tentang ruh ini, yaitu yang dianggap sebagai bagian dari rahasia hal-hal gaib. Inilah

---

syetan yang mengadakan perbuatan-perbuatan ajaib...". Ada Ruh Allah atau Ruh Tuhan yang merupakan sumber kebaikan dan kebahagiaan serta penjagaan, dan ada ruh syetan yang nakal dan najis penyebab kejahatan dan kesengsaraan di bumi.

[218] Dalam Mazmur (143:10), "*Kiranya ruh-Mu yang baik itu menuntun aku di tanah yang rata!".* Dalam kitab Daniel (5:12), "*Karena pada orang itu terdapat ruh yang luar biasa dan pengetahuan dan akal budi...*". Sedangkan dalam kitab Hakim-hakim (9:23), "*Maka Allah membangkitkan semangat jahat di antara Abimelekh dan warga kota Simekh...*". Penulis berkebangsaan Yahudi yang bernama Abraham Hourani dalam bukunya *as-Sunan al-Qawīm fī Tafsīr Asfār al-Kalīm* (Jalan Lurus dalam Penafsiran Kitab al-Kalim), menyatakan bahwa orang-orang Ibrani (bangsa Israel) sudah terbiasa menisbatkan sesuatu yang mereka agungkan kepada Allah. Dalam Kitab Kejadian (1:2), "*... dan Ruh Allah melayang-layang di atas permukaan air".* Maksudnya, ruh itu adalah angin besar yang membentang di atas permukaan air. Dalam Yehezkiel (36:27) disebutkan tentang firman Allah kepada Bani Ismail, "*Ruh-Ku akan Kubiarkan diam di dalam batinmu...*", maksudnya: Aku menjadikan kalian dalam kehidupan sosial yang selamat. Dalam Mazmur (104:30) disebutkan firman-Nya, "*Apabila Engkau mengirim ruh-Mu, maka tercipta, dan Engkau membarui muka bumi".* Maksudnya, mengirimkan ruh kehidupan yang mengandung penyegaran dahsyat. Abraham Hourani, *as-Sunan al-Qawīm fī Tafsīr Asfār al-Kalīm* (ttp.: tnp., t.t.), 34-40.

[219] Dalam Yohanes (2:6), kita dapatkan keterangan bahwa yang dilahirkan dari ruh adalah ruh. Dalam surat yang dikirimkan oleh Paus I kepada Korintus (10:4), kita temukan, "*...dan mereka semua minum minuman ruhani yang sama, sebab mereka minum dari batu karang ruhani yang mengikuti mereka, dan batu karang itu ialah Kristus.*" Adapun dalam surat Petrus yang pertama disebutkan (2:5), "*Dan biarlah kamu juga dipengunakan sebagai batu hidup untuk membangun sebuah rumah ruhani...*". Dalam surat Yohanes yang pertama (4:1) disebutkan, "*Saudara-saudaraku yang kekasih, janganlah percaya akan setiap ruh, tetapi ujilah ruh-ruh itu, apakah mereka berasal dan Allah; sebab banyak Nabi- nabi palsu yang telah muncul dan pergi ke seluruh dunia."*

masalah yang sempat mereka tanyakan kepada Rasulullah SAW dalam suatu upaya untuk menyombongkan pengetahuan mereka tentang sesuatu yang mereka anggap tidak dikabarkan oleh beliau kepada kaumnya, karena ketidaktahuan beliau terhadap urusan tersebut. Oleh karena itu, maka turunlah ayat *wa yas'alūnaka 'an ar-rūḥ…*[220]

Berbeda dengan tradisi Yahudi dan Krisiani, menurut Islam, sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu Taimiyah, yang dikutip oleh as-Saqqa,[221] "Ruh manusia adalah sesuatu yang diciptakan *(makhlūq)* dan diadakan *(mubdā').*" Hal ini berdasarkan kesepakatan pendapat para ulama salaf, imam, dan seluruh kalangan Ahlussunah.[222] Ruh bukan sosok (Zat) Allah dan bukan pula Sifat-Nya, namun ruh itu adalah salah satu makhluk Allah. Terjadinya penciptaan pada ruh, sebagaimana terjadinya penciptaan para malaikat, jin, dan manusia.[223]

Dalam bukunya yang berjudul *Kitāb ar-Rūḥ*, Ibnu Qayyim[224] menjawab beberapa pertanyaan seputar *nafs* (jiwa) dan ruh, apakah keduanya satu jenis atau dua hal yang berbeda? Ibnu Qayyim juga menjelaskan, bahwa *nafs,* dalam Kitab al-Qur'an digambarkan sebagai zat (diri) secara keseluruhan.[225] Jadi, jiwa adalah "diri", sedangkan ruh adalah "diri, yang sebenarnya diri". Sebagaimana *nafs,* menurut Ibn Qayyim, juga digunakan untuk menyebut ruh secara tersendiri.[226] Ibnu Qayyim menambahkan:

> "Dinamakan ruh karena dengan ruh itu berlangsunglah kehidupan badan; dinamakan angin, karena dengan adanya angin itu tercipta kehidupan; dan dinamakan *nafs*, baik karena termasuk sesuatu yang berharga lantaran keelokan dan kemuliaannya, atau karena berasal dari munculnya sesuatu apabila telah keluar. Lantas lantaran banyak keluar dan masuknya ke dalam nafas, maka dinamakan *nafs*. Di antaranya yaitu nafas dengan penggerakan. Sebab jika seorang hamba tidur, *nafs* itu keluar dari dirinya, dan jika terjaga maka *nafs* itu kembali kepadanya. Sedangkan jika ia mati maka *nafs* itu keluar seluruhnya. Kemudian jika dikubur, *nafs* itu kembali

---

[220] Q.S. al-Isrā' (17): 85.

[221] As-Saqqa, *Menguak Rahasia*, 127.

[222] Q.S. az-Zumar (39): 67.

[223] Q.S. Maryam (19): 9 dan Q.S. al-A'rāf (7): 11.

[224] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ruh,* terj. Wafi Marzuqi (Jakarta: Pustaka as-Sunnah, 2014), 34.

[225] Q.S. an-Nūr (24): 61; Q.S. al-Anfāl (16): 111; Q.S. al-Mudaṡṡir (74): 38.

[226] Q.S. al-Fajr (89): 27 dan Q.S. al-An'ām (6): 93.

kepadanya. Tatkala ditanya, maka *nafs* itu keluar lagi, dan jika dibangkitkan maka *nafs* itu kembali lagi. Maka, perbedaan antara *nafs* dengan ruh hanya perbedaan sifat bukan perbedaan zat. Darah juga dinamakan *nafs*, karena keluarnya darah ketika mati menyertai keluarnya *nafs*, dan bahwa kehidupan tidak berlangsung sempurna kecuali dengan adanya darah, sebagaimana kehidupan tidak berlangsung sempurna kecuali dengan adanya *nafs*."[227]

Ibnu Qayyim juga menuliskan definisi ruh, sebagai berikut:

"Ruh itu merupakan jasad yang berbeda secara esensial dengan jasad kongkrit ini. Ruh ini adalah jasad yang bersifat cahaya, tinggi, ringan, hidup, dan bergerak yang menembus pada substansi anggota badan, mengalir di dalamnya seperti aliran air di atas bunga mawar, mengalirnya minyak dalam zaitun dan api di atas arang. Selama anggota tubuh ini layak untuk menerima pengaruh-pengaruh yang melimpah atasnya dari jasad yang lembut, maka jasad lembut ini akan tetap ada dalam keadaan menghubung satu sama lain dengan anggota-anggota badan dan memberikan manfaat kepadanya pengaruh-pengaruh ini yang berupa perasaan dan gerakan sadar. Apabila anggota-anggota tubuh ini rusak dan menyimpang dari menerima pengaruh-pengaruh itu, maka ruh akan meninggalkan badan serta memisahkan diri menuju alam arwah."[228]

Dalam sebuah risalah berjudul *Ma'rifah an-Nafs an-Nāṭiqah wa Aḥwālihā,* Ibnu Sina, seperti yang dikutip oleh as-Saqqa, berpendapat:

"Ketahuilah sesungguhnya substansi yang ada dalam diri manusia itu sebenarnya tidak hancur setelah kematian dan tidak musnah setelah meninggalkan badan, tetapi tetap abadi sebagaimana keabadian Pencipta, sebab substansinya lebih kuat dari substansi badan, di samping karena menjadi penggerak badan, pembimbingnya dan pengendalinya. Badan terpisah dari ruh ini yang mengikutinya."[229]

---

[227] Qayyim, *Ruh,* 34.

[228] *Ibid.,* 50.

[229] Begitu pula dengan Ibnu Maskawih yang mengatakan bahwa kematian itu tidak lebih dari adanya jiwa yang meninggalkan penggunaan alat-alatnya, yaitu seluruh anggota tubuh yang kumpulannya dinamakan badan, sebagaimana pembuat sesuatu meninggalkan penggunaan perangkat kerjanya. Jiwa itu adalah substansi yang bukan fisik dan bukan pula aksiden. Sifatnya tidak menerima kerusakan.

Selanjutnya, Muqatil bin Sulaiman menuturkan:

"Manusia itu memiliki kehidupan, ruh dan *nafs*. Jika manusia tidur, maka keluarlah *nafs*-nya yang dia memikirkan sesuatu dengannya. *Nafs* ini tidak meninggalkan jasad, tetapi hanya keluar seperti benang yang membentang dan memiliki cahaya sehingga seseorang melihat mimpi melalui *nafs* yang keluar darinya; sedangkan kehidupan dan ruhnya tetap berada di dalam jasad. Padanya, badan bolak-balik dan bernafas, dan jika jasad ini bergerak, maka *nafs* itu segera kembali lagi ke jasad sekejap mata."[230]

Suhrawardi menganggap bahwa jasad adalah penjara tempat ditahannya ruh. Jika kematian datang, maka ruh tersebut terbebas dari ikatannya. Sehubungan dengan hal ini, ia mengatakan:[231]

"Aku adalah seekor burung dan ini adalah sangkarku
Aku terbang darinya dan tinggallah ia tergadaikan
Aku berada di balik dinding dan ini adalah jasadku
Pakaian dan bajuku adalah zaman
Sekarang aku bermunajat
Dan aku lihat Allah secara jelas
Janganlah engkau anggap kematian itu suatu kematian
Kematian hanyalah perpindahan dari dunia ini."

Kemudian lahir pula orang-orang yang mempunyai pemikiran yang menyerupai pemikiran di atas. Mereka mengatakan bahwa sesungguhnya manusia itu adalah ruh tanpa jasad dan jasad itu hanya sebuah selendang yang suatu saat akan dicampakkan. Manusia menurut ungkapan mereka hanyalah ruh yang memiliki jasad, bukan jasad yang memiliki ruh. Mereka mengatakan bahwa manusia itu hanya ruh saja, sedangkan jasad hanya penampilan luar saja, yang tidak ada hubungannya dengan zat ini dan juga bukan pemilik ruh itu, bahkan jasad itu sendiri milik induknya, yaitu bumi; jasad berasal dari tanah, maka kepadanya akan kembali.[232]

Ada sebuah khabar yang berasal dari Ibnu Abbas, ia mengatakan bahwa pada diri anak Adam terdapat unsur *nafs* dan ruh; keduanya menyerupai sinar matahari. *Nafs* ini adalah akal dan

---

Substansi ini berbeda dengan substansi tubuh dan berlainan sekali dengannya secara zat, ciri khas, perbuatan dan pengaruhnya. As-Saqqa, *Menguak Rahasia*, 131.

[230] Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān* (ttp.: tnp., t.t.), 234.

[231] Suhrawardi, *Ḥikmah al-Isyrāqiyyah* (ttp.: tnp., t.t.), 45.

[232] As-Saqqa, *Menguak Rahasia*, 133.

kemampuan membedakan, sedangkan ruh adalah sesuatu yang menyebabkan bernafas dan bergerak. Apabila manusia tidur, maka Allah mengambil *nafs*-nya dan membiarkan ruhnya, dan jika orang itu mati, maka Tuhan mengambil *nafs* dan ruhnya. Telah dikutip sebuah ucapan Imam al-Baqir yang mengatakan, tidak seorang manusia pun yang tidur melainkan *nafs* naik ke langit Allah, dan ruhnya tetap berada di badannya. Kemudian di antara *nafs* dan ruh ini ada seberkas sinar seperti sinar matahari. Jika Allah memberikan izin untuk mencabut ruh, maka *nafs* pun meresponnya. Namun, jika Allah memperbolehkan tetapnya ruh, maka *nafs* itu akan kembali lagi.[233]

Terdapat keterangan yang menyebutkan bahwa 'Ali bin Abi Talib berkata, "Tak seorang manusia pun yang tidur nyenyak, melainkan ia naik bersama ruhnya ke 'Arsy. Orang yang tidak terjaga sebelum mencapai 'Arsy, maka itu adalah mimpi yang benar; sedangkan orang yang terjaga dari tidurnya sebelum sampai ke 'Arsy, maka itu adalah mimpi dusta."[234] Akhirnya, Abū A'la al-Ma'ārī—seorang penyair dan filosof—memberikan beberapa gambaran serta pemikiran pada bidang ini, yaitu:[235]

"Seluruh jasad adalah tanah tempat kembalinya
Dan aku sadari bahwa dengan ruh aku akan pergi.
Selanjutnya ia juga mengatakan,
Jika ruh bersatu dengan jasad
Keduanya selalu berada dalam fana dan kesuraman.
Jika engkau dari angin, maka wahai angin diamlah,
Jika engkau dari api, maka padamlah wahai api!
Ia kembali mengatakan,
Jika ruh tetap menyertai akalku saat kepergiannya menuju kematian,
maka layak kau melihat keanehan.
Jika ia melaju di udara yang luas dalam keadaan rusak,
maka rusaklah jasadku di tanahku, duhai sedihnya."

Ruh, oleh Ibn 'Arabi, diibaratkan sebagai "ayah", tubuh sebagai "ibu", dan jiwa, yang lahir dari keduanya (ruh-tubuh) sebagai "anaknya". Salah satu citra terbesar dalam dunia lahiriah dari polaritas ruh-tubuh, dan penyatuannya dalam jiwa, adalah fakta bahwa setiap orang dilahirkan dari kedua orangtua, bukan hanya satu. Ayah itu

---

[233] *Ibid.*
[234] *Ibid.*, 134.
[235] *Ibid.*, 134-135.

mewakili prinsip aktif dari ruh, ibu itu mewakili prinsip reseptif dari tubuh. Sedangkan anak-anak adalah dari penyatuan ini. Ibn 'Arabi memandang ruh aktif sebagai prinsip tunggal yang mengalir melalui semua ruh "satu ayah", yang ia samakan dengan Ruh Tertinggi. Orang tua spiritual ini, yang tunggal, tidak ditumbuhkan dengan citra ayah fisik, yang berbeda-beda dari orang ke orang. Ibn 'Arabi kemudian membuat hubungan yang agak mengejutkan antara bapak ruh dan ibu tubuh: Ruh Tertinggi adalah ayah sejati dalam dunia atas dan ibu fenomenalnya di dunia bawah.[236] Lebih lanjut Ibn 'Arabi mengatakan:

> "Ketahuilah, semoga Allah menolongmu, bahwa tujuan sejati dari dunia adalah manusia (*insān*), dan dia adalah pemimpin. Karena inilah, kita menisbahkan ayah dan ibu kepadanya, dan kita katakan 'ayah kita, yang tinggi, dan ibu kita, yang rendah'. Segala sesuatu yang menghasilkan akibat adalah seorang 'ayah', sedangkan segala sesuatu yang terpengaruh adalah seorang 'ibu'. Yang lahir dari keduanya dari efek ini dinamakan 'putra' atau 'anak'. Semua ruh adalah para ayah dan alam adalah ibu, karena dia adalah tempat transformasi. Ketika ruh menghadap 'unsur-unsur' ini, yang merupakan elemen reseptif terhadap perubahan dan transformasi, maka anak-anak terwujud di dalamnya (alam)—yakni mineral, tanaman, hewan dan jin, dan yang paling sempurna, adalah *insān*."[237]

Implikasi psikologis dari hubungan antara "ayah" dan "ibu" di atas, kemudian dijelaskan oleh Murata:

> "Ruh melahirkan jiwa dan jiwa melahirkan aktivitas tubuh di dunia yang tampak. Berkenaan dengan hubungan ini, ruh seringkali disebut 'suami', dan jiwa sebagai 'istri'. Ketika keduanya menikah dalama keharmonisan, seperti Adam dan Hawa, mereka membuat wujud jasmani berguna dan melahirkan kemungkinan untuk kembali kepada kesatuan primordial tempat mereka berasal. Setelah ruh dan jiwa hidup dalam perkawinan yang harmonis, masing-masing menjalankan fungsi yang tepat untuk hubungan tersebut, dimensi batin manusia hidup secara damai dengan realitas terdalam (Tuhan)

---

[236] Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi,* terj. Tri Wibowo (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 58-59.

[237] Ibn 'Arabi, *Futūḥāt al-Makiyyah*, Vol. 1 dan 2 (Beirut: Dār al-Fikri, t.t.), 139 dan 312.

dan dengan realitas lahiriah (tubuh). Jika perkawinan mereka gagal dan komplementaritas tidak tercapai, mereka tidak dapat memenuhi fungsinya dengan tepat."[238]

Manusia jelas bukan hanya jasad yang berbentuk materi. Dia bukan juga binatang yang sekedar makan, minum, dan berhubungan seks saja. Dalam diri manusia ada sesuatu yang lebih dari itu. Sesuatu itu yang menjadikannya makhluk unik yang wajar menerima penghormatan dari para malaikat. Dia dilukiskan oleh Tuhan dengan kata 'ruh'. Manusia sebenarnya merasakan adanya sesuatu pada dirinya, sesuatu yang bebas dari ikatan waktu dan tempat, yang aktif pada saat jaga dan tidurnya serta dapat menerima aneka gambar dalam mimpi dan khayalan dalam saat sadarnya. Apakaha gerangan sesuatu itu?Apakah hakikatnya? Itu adalah ruh, yang hingga kini walaupun diakui wujudnya, namun hakikatnya masih remang-remang—kalau enggan berkata masih misterius.[239]

Al-Farabi mengatakan bahwa manusia terdiri dari dua unsur: ruh yang datang dari *'ālam 'amr* (alam Ilahi) dan jasad yang berasal dari *'ālam khalq* alam ciptaan.[240] Secara lebih spesifik, Ibn Sina, seorang dokter muslim terkenal di zamannya, yang juga sangat tertarik mendiskusikan tentang ruh, yang berasal dari *'ālam amr* tersebut. Ia bahkan melukiskan kekagumannya tentang ruh lewat empat bait puisinya, seperti diungkapkan kembali oleh Shihab berikut ini:[241]

---

[238] Manusia pertama menampilkan tiga aspek: Adam itu sendiri; Adam sebagai 'ibu', yang melahirkan Hawa dari dirinya sendiri; dan Adam sebagai 'bapak' yang melalui hubungannya dengan Hawa menanamkan benih semua manusia di dalam dirinya. Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (New York: tnp., 1992), 238.

[239] M. Quraish Shihab, *Dia Di Mana-mana: "Tangan" Tuhan di Balik Setiap Fenomena* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 19-20. Para ulama dan filosof berbeda pendapat tentang apakah yang dinamai ruh dan apa hakikatnya? Misalnya, dalam Kitab al-Qur'an, kata *rūḥ* dipergunakan dalam berbagai makna: wahyu ilahi, malaikat yang membawa wahyu, *spirit*, nyawa, dan sumber hidup.

[240] Bahtiar Effendy, "Antara Roh dan Jasad: Pandangan ar-Raniry tentang Insan Kamil", dalam M. Dawam Rahardjo (peny.), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), 95.

[241] Keterangan ini berasal dari penjelasan seorang filosof muslim Mesir kontemporer, Zaki Najib Mahmud, menyangkut uraian Ibn Sina yang merupakan pakar tasawuf, sastrawan, musisi, dan dokter. Uraian Ibn Sina tersebut kemudian diungkapkan kembali dalam bentuk sya'ir-sya'ir yang sangat indah sekaligus sangat popular. Kalau para pembaca ingin mengetahui lebih lanjut, rujuklah ke dalam buku *Qusyūr wa Lubab* karya Najib Mahmud. M. Quraish Shihab, *Kematian Adalah Nikmat: Sekelumit Pandangan Filosof, Agamawan, Ilmuwan, dan al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 77-80.

”Dia (ruh) menyertai Anda di mana Anda berada, tidak terpisah dengan Anda kecuali saat Anda bukan Anda lagi. Dia sangat dekat dengan Anda, bahkan dialah Anda. Dia mengalir bersama darah Anda bergerak di setiap anggota tubuh Anda, namun demikian, ia enggan dilihat dan sangat sulit untuk dikenal. Jika Anda bermaksud melihatnya, dia menyelubungi dirinya dengan tabir yang demikian tebal, sehingga cahaya mata tidak mampu menembusnya. Mengapa demikian? Itu, karena dia mengingat masa lalunya, saat ia berada di alam suci yang tinggi, sehingga saat Anda bermaksud melihatnya dia merasa bahwa ia begitu mulia sehingga tidak dilihat oleh mata kepala yang bersifat materi itu.”

”Ada jalan untuk mengenalnya (ruh), tetapi tidak melalui mata kepala, atau semua indera. Lihatlah dengan mata hati, Anda akan melihatnya dengan jelas, ketika itu dia menyingkap tabir yang menutup dirinya, karena memang tabir itu dipakainya hanya karena keengganannya dilihat oleh mata kepala, dia merasa demikian anggun untuk diperhadapkan dengan alam materi yang penuh kekotoran.”

”Kendati ruh itu enggan untuk dilihat dan merasa terpaksa berada pada diri Anda yang bersifat jasmani material, namun anehnya dia berat meninggalkan Anda. Ini karena dia telah terikat dan mengalir pada diri Anda. Dia enggan meninggalkan Anda. Cobalah berusaha bunuh diri untuk memisahkan ruh itu dengan badan Anda, niscaya ia enggan, dan tidak rela. Tetapi jangan duga bahwa dia telah menyatu dengan Anda, penyatuan yang tidak dapat dipisahkan, yang menjadikan badan, jika punah, ia pun punah. Tidak! Jika badan Anda punah, ia tetap bertahan.”

”Dia (ruh) merasa bahwa jasad tempat dia berada dapat digunakannya sebagai alat untuk lahirnya kebajikan dan keutamaan. Dalam kehidupan di alam yang tinggi itu, ia tidak mengenal sifat-sifat terpuji dan positif, dan kini ia melihat bahwa dengan indra, dapat tercapai budi pekerti yang luhur serta pengetahuan yang dalam. Ia tadinya di alamnya di sana, tidak mengetahui hal ini, ia baru tahu setelah berhubungan dengan jasad dan karena itulah maka ia enggan berpisah dengan Anda.”

Selain Ibn Sina, para psikolog filosofis berikutnya juga banyak yang telah mendiskusikan tentang ruh. Dua nama terpenting adalah Ikhwan Safa[242] dan Hossein Nasr:

Tabel 7
Ruh Menurut Ikhwan Safa[243] dan Hossein Nasr

Ikhwan Safa	Hossein Nasr
Jauharun	*Substance*
Ruḥāniyatun	*Spiritual*
Samāwiyatun	*Celestial*
Nūrāniyatun	*Luminious*
Ḥayyātun	*Living*
'Allāmatun	*Knowing*
Bilquwwati	*Potentially*
Fa'ālatun bi Aṭ-ṭabi'	*Active by Nature*

Salah satu tokoh psikolog relijius-sufistik, Imam al-Ghazali, juga banyak mendiskusikan tentang ruh. Beliau mengatakan:

> "Para rasul tidak menjelaskan hakekat ruh, karena uraian manusia biasa bisa ditolak atau diterima, disalahkan atau dibenarkan, dipercaya atau diingkari, berbeda dengan para rasul, yang uraiannya harus diterima (karena tidak ada lagi kebenaran lain setelah kebenaran yang disampaikan oleh rasul menyangkut hakekat sesuatu), sedangkan persoalan ruh adalah sesuatu yang sangat misteri dan kebanyakan nalar manusia

---

[242] *Inner capacity* terlahir dari daya paling dalam dari diri manusia yang bersumber dari ruh Ilahi. Sementara ruh dalam diri manusia, sebagaimana diungkap oleh Ikhwān aṣ-Ṣafā merupakan substansi yang naturnya *spiritual (rūḥāniyyatun), celestial (samāwiyyatun), luminious (nūrāniyyatun), living (ḥayyātun), knowing ('allāmatun), potentially (bilquwwati),* dan *active (fa'ālatun).* Ikhwān aṣ-Ṣafa, *ar-Rasā'il,* Vol. 1 (ttp.: Beirut, 1957), 260. *Ar-rūḥ hiya jauharun rūḥāniyyatun samāwiyyatun nūrāniyyatun ḥayyātun 'allāmatun bi al-quwwati fa'ālatun bi aṭ-ṭabb'i.*

[243] Ikhwānuṣ Ṣafā, *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā: Buku Keenam, Psikologi (Kosmologi, Psikologi, dan Eskatologi),* terj. Ghazi Salom (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2007), 20-30.

lemah, sehingga bila diuraikan juga maka mereka tidak akan memahaminya."[244]

Al-Gazali membahas ruh dalam konteks penjelasan tentang empat unsur utama manusia, yang maknanya identik, yaitu *qalb, rūḥ, 'aql*, dan *nafs*; kalbu-ruh-akal-*nafs* (k-r-a-n). Menurutnya, keempat unsur itu (kalbu/*qalbu*,[245] ruh, akal, *nafs*) masing-masing memiliki dua arti, yakni jasmani dan arti ruhani.[246] Dalam artian metafisik, keempat unsur di atas semakna dan tidak dibedakan satu dari lainnya; semuanya bersifat ruhani, suci, mampu mengenali dan memahami sesuatu, diciptakan Tuhan dengan sifat kekal, serta merupakan inti kemanusiaan yang disebut dengan berbagai macam nama.

Tabel 8
Kalbu, Ruh, Akal, Nafs (K-R-A-N) dalam Pandangan al-Ghazali

4 Unsur Manusia	Makna Jasmani	Makna Ruhani
Kalbu	Segumpal daging berbentuk lonjong seperti buah *sanaubar* (sanubari); terletak dalam rongga dada sebelah kiri.	*Laṭīfah Rabbāniyyah*

[244] Imām al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*, Vol. 2 (Semarang: Taha Putera, t.t.), 23.

[245] Dalam bahasa Arab, *qalbu* artinya jantung. Ada *qalbu jasmāni* (jantung) dan ada *qalbu ruḥāni* (hati). *Qalbu ruḥāni* (hati) berfungsi hamper sama dengan *qalbu jasmāni* (jantung). Jantung terletak di titik pusat batang tubuh; *qalbu ruḥāni* atau hati terletak di antara *nafs* (diri rendah/jiwa) dan ruh. *Qalbu jasmāni* (jantung) mengatur fisik; *qalbu ruḥāni* (hati) mengatur psikis. Jantung memelihara tubuh dengan mengirimkan darah segar dan ber-oksigen kepada tiap sel dan organ di dalam tubuh. Ia juga menerima darah kotor melalui pembuluh darah. Demikian pula, hati memelihara ruh dengan memancarkan kearifan dan cahaya, dan ia juga menyucikan kepribadian dari sifat-sifat buruk. Hati memiliki satu wajah yang menghadap ke dunia spiritual dan satu wajah lagi menghadap ke dunia diri rendah dan sifat-sifat buruk kita. Jika jantung terluka, kita jatuh sakit. Jika hati ruhani kita terjangkiti sifat-sifat buruk dan *nafs* (diri rendah), maka ia akan sakit secara spiritual. Jika hati tersebut sepenuhnya didominasi *nafs,* maka kehidupan spiritual kita pun akan mati. Robert Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Zaman, 2014), 60.

[246] Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn,* Vol. 3, hlm. 3-4; Muḥammad Syaḥāṭah Rābi', *at-Turāṡ an-Nafs 'Inda 'Ulamā' al-Muslimīn* (Qāhirah: Dār Garīb, 2004), 561.

	Liver	*Heart*
Ruh	Nyawa; Sumber Hidup	*Laṭīfah Ruḥāniyyah;* Q.S. 17 ayat 85; Ruh dari *'Alam Amr*
Akal	Otak; Daya Pikir; Inteligensi	*al-'Aql al-Awwal*
Nafs	*Nafsu Lawwāmah* dan *Nafsu Ammārah*	*Nafsu Muṭma'innah*

Dalam maknanya yang ruhani, nampaknya al-Gazali tidak memisah-misahkan antara kalbu, ruh, akal, dan nafsu. Dalam arti metafisis, keempatnya adalah identik, yaitu sesuatu yang halus yang bersifat ketuhanan dan keruhaniaan (*laṭīfatun-rabbāniyyatun-ruḥāniyyatun*), yaitu substansi yang merupakan jati diri manusia.[247] Dalam arti yang metafisis, keempatnya adalah substnasi tunggal yang tidak terbagi-bagi, berdiri pada dirinya, bukan *jisim* dan tidak menempati *jisim*, serta tidak mengambil ruang dan arah tertentu, tetapi watak esensialnya adalah mengendalikan badan sebagai alatnya.[248]

Sedangkan dalam artinya yang jasmani, ruh adalah nyawa yang bersumber dalam hati. Ruh ini memancarkan cahaya ke seluruh tubuh manusia melalui urat nadi dan darah yang disebarkan ke seluruh tubuh. Pancaran cahayanya membawa kehidupan kepada manusia. Ia ibarat lampu di dalam rumah yang menerangi seluruh sudut rumah. Jika ruh mati, kehidupan manusia pun berakhir, seperti dijelaskan dalam Q.S. 32 ayat 9. Dalam arti batini, ruh adalah bisikan Tuhan, seperti dijelaskan dalam Q.S. al-Isrā' (17) ayat 85.[249]

Ruh termasuk *Alam Malakūt,* sejenis malaikat.[250] Ruh termasuk rahasia Allah, yang rasul tidak membicarakannya dan tidak

---

[247] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*, III: 3-4; Al-Ghazālī, "Kimiyā' as-Sa'ādah", dalam *Majmū'ah ar-Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 116; Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat an-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jundi, t.t.), 19-24.

[248] Al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilmi* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 235; *Ma'ārij al-Quds*, 24-43; *al-Madnūn aṣ-Ṣagīr*, 41-70; *Kimiyā' as-Sa'ādah*, 112-114; *Rauḍat,* 140-145; *Mi'rāj as-Sālikīn*, 244, 248-249.

[249] Al-Ghazālī, "ar-Risālah al-Ladūnniyyah", dalam Muḥammad Muṣṭafā Abū al-'Ajā, *al-Quṣūr al-Awāli* (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1970), I: 100.

[250] Al-Ghazālī, *Kimiyā'*, 111; *al-Madnūn aṣ-Ṣagīr*, 41-70.

mengijinkan untuk menjelaskan esensinya, kecuali sekedar mengkaji karakteristik dan fenomena-fenomenanya yang penting untuk kehidupan manusia.[251] Akan tetapi, tidak mustahil ada wali/ulama' dari umatnya yang baginya rahasia ini terbuka, dan di dalam syara', tidak ada dalil yang memustahilkannya.[252] Jadi, rasul tidak diizinkan menjelaskannya, kepada yang bukan ahlinya.[253]

Dengan demikian al-Ghazali membedakan antara ruh yang boleh dan tak boleh dibicarakan. Dalam arti batini, ruh tidak boleh dibicarakan, namun dalam arti jasmani, ruh boleh dibicarakan. Al-Gazali mengibaratkan ruh sebagai cahaya dan pengetahuan. Jadi, ruh itu cahaya, itu ilmu.[254] *Nafs* juga dapat diibaratkan seperti negara, *qalbu* ibarat raja, dan *'aql* ibarat perdana menteri.[255] Dalam pandangan Bastaman, ia kemudian memisah-misahkannya dengan konsep yang bersifat psikofisik dan metafisik. Ia kemudian mengajukan skema tiga buah lingkaran, bagian terdalam disebut ruh, kemudian keluar yang masing-masing diisi oleh unsur jiwa dan raga (psikofisik). Ruh berdimensi metafisik. Di sekeliling lingkaran muncul kombinasi antara kalbu, ruh, akal, dan nafsu.[256] Dimensi-dimensi kejiwaan yang telah dijelaskan oleh al-Gazali di atas, kemudian dikembangkan oleh al-Attas.[257]

Berbeda dengan kaum filosof muslim, menurut tradisi sufi, kita memiliki empat ruh,[258] ada yang mengatakan lima ruh,[259] ada yang

---

[251] Al-Ghazālī, *Iḥyā',* III: 3; dan IV: 112.

[252] Al-Ghazali, *Mahk an-Naẓr fī al-Manṭīq* (Beirut: Dār an-Naḥḍah al-Ḥadīsah, 1966), 137; *Iḥyā'*, I: 100.

[253] Al-Ghazālī, *al-Madnūn aṣ-Ṣagīr*, 41-42.

[254] Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 2014), 118.

[255] Al-Ghazālī, *Kimiyā' as-Sa'ādah*, 116.

[256] Hanna Djumhana Bastaman, "Dimensi Psikologi dari Pandangan al-Gazali Mengenai Manusia: Sebuah Catatan Selintas", dalam Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 79.

[257] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Nature of Man and The Psychology of Human Soul* (Kuala Lumpur: IIIT, 1990), 40.

[258] Dalam Kitab *Sirrul Asrār,* Syaikh 'Abdul Qādir al-Jailānī, sebagaimana dikutip oleh Yusuf, menjelaskan empat jenis ruh: Pertama, *Rūḥ al-Qudsi*, tempatnya di dalam *Sirr. Rūḥ Qudsi* diciptakan di *Alam Lāhūt* dalam wujud yang sangat sempurna. *Rūḥ Qudsi* tersimpan di lubuk hati terdalam (*lubb*). Kedua, *Rūḥ aṣ-Ṣulṭānī*, yang bertempat di *fu'ad* (mata hati). Ketiga, *Rūḥ ar-Rūḥāni,* bertempat di dalam hati. Keempat, *Rūḥ al-Jasmāni*, bertempat di jasad. Syofyan Yusuf, *Pengajian Tubuh* (Jakarta: Pondok Bimbingan Ruhani, 2013), 71-72. Mengutip pendapat

mengatakan tujuh ruh,[260] atau tujuh sisi dari keseluruhan jiwa kita. Masing-masing mewakili tingkat evolusi yang berbeda. Yang mengatakan tujuh ruh tersebut adalah: ruh mineral, ruh nabati, ruh hewani (fisik); ruh pribadi (psikis); ruh insani, ruh rahasia, dan ruh maha-rahasia (spiritual).[261] Model sufi mengenai ruh-ruh ini bersifat seimbang. Menurut model ini, perkembangan spiritual bukanlah semata berkenaan dengan mengembangkan jiwa yang lebih tinggi dan mengabaikan atau bahkan melemahkan yang lebih rendah. Tiap ruh memiliki potensi yang berharga. Dalam sufisme, perkembangan

---

Syaikh Abdullah bin Husein 'Ajalani, bahwa ruh itu ada empat bagian: Pertama, *Rūḥ Namiyah,* tugasnya adalah memelihara dan menumbuhkan jasad. Ruh ini terdapat pada manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan. Kedua, *Rūḥ Mutaḥarrikah*, bertugas untuk menggerakkan jasad dan disebut juga Ruh Hewani. Ruh ini hanya ada pada manusia dan hewan, tidak ada pada tumbuh-tumbuhan. Ketiga, *Rūḥ Nāṭiqah,* yaitu ruh yang mampu berbicara dan berpikir, maka ruh ini hanya ada pada manusia saja, tidak ada pada hewan dan tumbuhan. Inilah yang dinamakan *Rūḥ Insān,* yang berasal dari *'Alam Amr.* Tiada ia takhluk dengan anasir. Keempat, *Rūḥ Qudsiyyah,* yang dikhususkan bagi segala *Anbiyā'* dan *Auliyā'.*

[259] Lima jenis ruh: Pertama, *Rūḥ Ḥissi*, yaitu ruh yang memiliki daya perasa, yang mempunyai indera, ada pada panca indera yang lima. Kedua, *Rūḥ Khayāli*, artinya ruh angan-angan, imajinasi, dan fantasi. Ketiga, *Rūḥ 'Aqli*, artinya ruh yang berakal memahami, yang mengerti. Keempat, *Rūh Fikri,* artinya ruh yang mampu memikirkan dan mengingat. Kelima, *Rūḥ Qudsi,* yaitu ruh suci kenabian yang berasal dari *Rūḥul A'ẓām. Ibid.,* 169. Syaikh Nuruddin ar-Raniri juga menjelaskan bahwa nama-nama ruh itu berdasarkan tempatnya: *Rūḥ Nabāti* letaknya dalam hati. *Rūḥ Jamādi* letaknya di dalam buah hati. *Rūḥ Ḥayawāni* letaknya dalam jantung. *Rūḥ Nafsāni* letaknya dalam otak. *Rūḥ Insāni* letaknya pada seluruh jasad.

[260] Tujuh jenis ruh: Pertama, *Rūḥ Quddūs*, tempatnya di dalam *Sirr.* Kedua, *Rūḥ Iḍāfi,* tempatnya di dalam hati nurani. Ketiga, *Rūḥ Rabbāni*, tempatnya di dalam usus. Keempat, *Rūḥ Ruḥāni,* tempatnya di dalam jantung. Kelima, *Rūḥ Jasmāni,* tempatnya di puser/pusat. Keenam, *Rūḥ Ḥayawāni,* tempatnya di dalam paru-paru. Ketujuh, *Rūḥ Nabāti,* tempatnya di otak. *Ibid.*

[261] Model ini mengintegrasikan fisik, psikis, dan spiritual. Aspek fisik kehidupan kita ditopang oleh kearifan mineral, nabati, dan hewani yang telah ada sejak dahulu kala. Fungsi psikis kita berakar dari ruh pribadi, yang terletak pada otak dan merupakan tempat bernaungnya ego dan kecerdasan. Alam spiritual kita adalah lompatan kualitatif melampaui fisik dan psikis (keduanya berakar di dalam jasmani dan wujud materi kita). Ruh insani, jiwa rahasia, dan yang maharahasia, berada di dalam hati spiritual yang non-materi. Ruh insani adalah tempat kasih saying dan kreativitas. Ruh rahasia adalah tempat zikir terhadap Tuhan. Ruh maharahasia adalah yang tak terbatas, percikan ilahiah di dalam diri kita. Robert Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Zaman, 2014), 35-36 dan 167.

spiritual sejati berarti perkembangan seluruh individu secara seimbang, termasuk tubuh, akal, dan ruh.[262]

Tabel 9
Tujuh Jenis Ruh[263]

Dimensi	Ruh	Tempat	Sistem Tubuh	Perilaku	Sisi Positif
Fisik	(1) Mineral	Tulang belakang	Sistem kerangka	Terlalu kaku	Dukungan batiniah
	(2) Nabati	Liver	Sistem pencernaan	Kemalasan, aktivitas berlebihan, kekurangan gizi	Kesehatan, penyembuhan, pemberian gizi
	(3) Hewani	Jantung	Sistem peredaran darah	Amarah, ketamakan, kecanduan akan kesenangan	Motivasi
Psikis	(4) Pribadi	Otak	Sistem syaraf	Egos, ego lemah	Kecerdasan, ego yang sehat
Spiritual	(5) Insani	Hati (Jantung spiritual)		Sentimentalitas	Belas kasih, kreativitas
	(6) Rahasia	Hati spiritual/ *Fu'ād* (Hati lebih dalam)		Penolakan dunia	Kebebasan penuh, kearifan
	(7) Maha-rahasia	Hati spiritual/ *Lubb* (Lubuk hati terdalam)		Tidak ada	Kesatuan dengan Tuhan

Menurut Dahlawi, ada tiga bagian penjelasan tentang ruh:[264]
Bagian pertama adalah substansi subtil yang muncul dari asap beragam unsur dalam makanan yang dicerna. Ia memiliki kapasitas untuk makanan, pertumbuhan dan perasaan-inderawi. Ia dirujuk sebagai sebuah ruh yang bernafas, ruh alami, atau ruh

[262] *Ibid.*
[263] *Ibid.*, 167.
[264] Syah Waliyullah ad-Dahlawi, *Pengetahuan Suci: Dimensi-dimensi Ruhani Mistisisme,* terj. Ribut Wahyudi (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), 13-29.

halus. Ia merembes masuk ke daging dan tulang, laksana api dalam arang kayu atau bebauan dalam sekuntum mawar. Dengan kebajikan ini, ruh terhubung dengan tubuh. Sebagaimana tubuh mencicipi kematian ketika terpisah dari ruh, ruh menanggung penderitaan yang sama ketika bercerai dengan tubuh.

Sumber asli asap yang subtil ini berada dalam jantung, otak, dan hati. Ia muncul dari pergolakan darah dalam jantung. Para dokter mengamatinya apakah darah itu menebal atau menipis, murni atau tak murni dan menibngkat atau berkurang. Melalui eksperimentasi mereka telah menemukan efek-efek beragam keadaan ini, dan memberikan perlakuan berdasarkan penemuan itu. Jika hubungan ini terganggu, kematian terjadi. Kemudian manusia yang mati seperti sebatang pohon yang telah dipangkas dari akar-akarnya: sistem-sistem makanan dan pertumbuhan telah rusak. Akan tetapi, batang kering pohon membutuhkan waktu lama untuk melapuk dan hancur. Demikian pula hubungan antara jiwa rasional dan asap subtil ini masih utuh setelah kematian, dengan asap yang tetap tidak rusak dalam bentuk jasadiah. Namun, bersamaan dengan berlalunya waktu, ia mulai melapuk sedikit demi sedikit.

Bagian kedua adalah jiwa rasional. Ketika sebuah benih ditanam ke bumi, semua sisinya tertutupi oleh parikel-partikel kecil air, udara, dan tanah. Dengan kekuatan yang telah ditempatkan Tuhan ke dalamnya, benih itu menyerap partikel-partikel ini ke dalam dirinya dan mengubahnya dalam proses pertumbuhan yang spesifik dan teratur. Pada akhirnya dedaunan dan tunas-tunas bersemi, dan dalam jangka waktu lama, bermekarlah bunga dan buah. Akhirnya ia mulai melemah dan hancur. Sekarang ketika kita memikirkan bagaimana setiap benih dapat mengendalikan pertumbuhannya yang mandiri, dan bagaimana setiap pohon memiliki pola tersendiri yang khas, maka kita menemukan alasan mengapa kita terdorong untuk mengenali eksistensi sebuah ruh yang memiliki sifat-sifat wajib. Demikianlah, ketika sperma pria dan indung telur wanita bergabung dalam rahim, maka ruh wanita mulai bekerja pada percampuran itu, sampai akhirnya beragam organ, jantung, hati, dan otak mewujud, sampai akhirnya ruh halus dihembuskan.

Demikian pula, terdapat sebuah jiwa yang mengatur tatanan manusia, yang memunculkan sifat-sifat serupa dalam diri manusia sebagai sebuah penglihatan semesta, dengan semua percabangan mereka. Ia dikenal sebagai jiwa rasional. Setiap jiwa pribadi hanyalah sebuah gelembung di atas lautan jiwa semesta. Manusia intuisi telah menyadari bahwa ada sebuah jiwa dalam semesta yang merupakan penguasa multak semua komponen semesta. Segala sesuatu di langit dan bumi terjadi sesuai keperluan jiwa itu, yang dikenal sebagai jiwa universal (semesta). Dilihat dalam perspektif tindakan-tindakan spesifik yang ia awali, ia disebut hakikat semesta, dan struktur organis yang diisyaratkan ruh ini untuk dirinya disebut kebijaksanaan semesta. Beragam jiwa unsuriah, tetumbuhan, hewani, dan kosmis di alam semesta laksana organ-organ dan anggota-anggota tubuh. Semuanya terkumpul dalam satu jiwa kolektif; semuanya tunduk pada sebuah rencana tunggal. Jiwa itu pula yang mewujud dan tersembunyi dalam pelbagai bentuk dan keadaan makhluk ciptaan. Gas menjadi cair, cair menjadi gas; dalam semua kasus jiwa semesta masih utuh; ia hanya tersembunyi dalam satu keadaan, namun dalam keadaan yang lain ia mewujudkan sendiri. Jiwa universal ini merupakan realitas mendasar dari jiwa rasional. Ketika kondisi-kondisi mengizinkan, jiwa rasional dalam manifestasi individual dengan kuat melekatkan dirinya pada jiwa semesta. Kemudian, sebagai akibat penghilangan dirinya dalam jiwa universal, jiwa rasional mencapai pembinasaan eksistensi spiritualnya.

Bagian ketiga adalah jiwa malaikat. Karena terlekat dalam jiwa semesta, sifat-sifat mampu menampung bentuk segala sesuatu yang harus terwujud, bahkan sebelum ia benar-benar mewujud. Ini laksana kapasitas manusia untuk memvisualkan sebuah perbuatan yang diharapkan dalam batin sebelum perbuatan itu diwujudkan ke dunia luar. Dalam satu pengertian, ruang yang ada dalam batin kita adalah sama dengan ruang yang mewujud di dunia lahiriah.

Ketika mendefinisikan tentang ruh, Hazrat Inayat Khan mengatakan bahwa jika kita mendefinisikan ruh, ia tidak mungkin ruh; yang bisa didefinisikan itu bukan ruh. Definisi yang terbaik bagi ruh adalah ”sesuatu yang bukan materi”. Alam kimiawi telah menerapkan kata ’ruh’ untuk esensi yang berasal dari apa pun. Secara simbolik, ini

mengungkapkan makna yang sama, meskipun dalam cara ini ruh diubah menjadi materi. Jika kita benar-benar ingin mendefinisikan ruh, definisi yang terbaik adalah intelegensi murni.[265]

Muhammad Zuhri, seorang sufi modern dari Indonesia, membagi ruh menjadi dua jenis, yaitu *rūḥ ḥayāti* dan *rūḥ iḍāfi.* Sebagai keturunan Adam, kita hadir ke dunia melalui proses penciptaan. Berawal dari sebuah sel sperma (spermatozoa) yang telah memiliki ruh (kekuatan). Dengan ruh tersebut, spermatozoa bisa bergerak bebas mencari sel telur (ovum). Setelah menemukan lahannya itu, spermatozoa dan sel telur kemudian tumbuh menjadi segumpal darah. Dari segumpal darah berubah menjadi sekerat daging, membentuk embrio (janin). Setelah lahir, makhluk tersebut tumbuh dan berganti nama mulai dari bayi, anak-anak hingga menjadi orang dewasa yang mampu bergenerasi. Pertumbuhan manusia mulai dari spermatozoa hingga menjadi orang dewasa yang mampu bergenerasi, disebabkan oleh adanya kekuatan yang mengatur dan menopang semua sistem dalam tubuh manusia. Kekuatan inilah yang disebut *rūḥ ḥayāti.* Ruh yang menjadikan manusia berpotensi untuk hidup, tumbuh, dan berkembang biak.[266] *Rūḥ Ḥayāti* ada karena *Amrullāh* (perintah Allah). Ia diciptakan Tuhan melalui *Amr*-Nya ("Kun", Jadilah),[267] maka ketika itu ia pun menjadi sebuah kekuatan yang menumbuhkembangkan manusia. Inilah potensi pertama yang diberikan Tuhan kepada manusia, *ar-rūḥu min amri rabbī.*[268]

Lanjut Zuhri, selain *rūḥ ḥayāti*, Allah juga memberi kita Ruh-Nya (*Rūḥullāh*). Ruh ini disebut *rūḥ iḍāfi. Rūḥ iḍāfi* ditiupkan ke dalam tubuh manusia ketika sang janin berumur empat bulan dalam rahim seorang ibu, dengan kalimat *wa nafakhtu fīhi min rūḥī.*[269] Jadi, dalam diri manusia, ada dua ruh: *rūḥ ḥayāti* dan *rūḥ iḍāfi. Rūḥ Ḥayāti* adalah ruh ciptaan yang selalu bergenerasi sehingga bersifat selalu ingin abadi di bumi. *Rūḥ Iḍāfi* adalah ruh amanah (ruh titipan) yang bersifat ingin kembali kepada Tuhan. Kedua ruh yang bertentangan ini bertemu di dalam tubuh manusia. Pertemuan "dua samudera"; Samudera Ciptaan (*Rūḥ Ḥayāti*) dan Samudera Yang Menciptakan

---

[265] Hazrat Inayat Khan, *The Heart of Sufism*, terj. Andi Haryadi (Bandung: Rosda, 2002), 79-80.

[266] Muhammad Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna* (Jakarta: Serambi, 2007), 87-88.

[267] Q.S. Yāsīn (36): 82.

[268] Q.S. al-Isrā' (17): 85.

[269] Q.S. al-Ḥijr (15): 29.

(*Rūḥ Iḍāfī*). Pertemuan antara samudera kenisbian dan samudera kemutlakan mewujud sebagai *khalīfatullāh* (wakil Tuhan).[270]

Di dalam literatur-literatur Islam mengenai Sumber Daya Manusia (SDM), dikenal adanya empat sumber daya yang ada pada diri manusia yang dapat dikembangkan, yaitu daya fisik, daya pikir, daya kalbu, dan daya hidup. Debu atau tanah itulah yang menjadikan manusia memiliki daya fisik. Itulah sebabnya kalau manusia mati dikembalikan ke tanah dan dia bercampur dengan tanah. Namun demikian, ada unsur lain, yaitu ruh. Ruh ada tiga sisinya, ada sisi yang dinamai sebagai pikir manusia dan ada sisi yang dinamai sisi kalbu, yang membuat manusia mengenali Tuhannya dan dapat memberi manfaat untuk semuanya. Sedangkan sisi yang ketiga disebut sebagai daya hidup, yaitu daya yang membuat mereka menjadi kreatif, inovatif, dan produktif.[271]

Azhar Arsyad menyebut daya yang bersumber dari ruh Ilahi dengan istilah *inner capacity.* Menurutnya, *inner-capacity* terlahir dari daya paling dalam dari diri manusia yang bersumber dari ruh Ilahi.[272] Lanjut Azhar:

> ”Pengembangan *inner capacity* adalah pengembangan kemampuan yang tidak *tangible* (tidak *observable*), tidak mudah dideteksi, namun secara nyata menjadi *competence* (kompetensi), berupa kapasitas dan kemampuan yang efektif dan efisien untuk menyelesaikan suatu tugas tertentu secara tuntas. Ini akan berakhir pada *educatioan for sustainable development* (pendidikan buat perkembangan yang berkelanjutan). Misi pengembangan program *inner capacity* adalah mendidik seseorang memiliki kapasitas pribadi yang bisa dikembangkan secara dinamis untuk menghadapi situasi yang berbeda-beda.”[273]

Ruh dalam diri manusia, sebagaimana diungkap oleh Ikhwanus Safa, merupakan substansi yang sifatnya adalah *spiritual (ruḥāniyyatun), celestial (samāwiyyatun), luminious (nūrāniyyatun), living (ḥayyatun), knowing (’allāmatun), potentially (bilquwwati),* dan

---

[270] Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna*, 89.

[271] Azhar Arsyad dkk., *Membangun Universitas Menuju Peradaban Islam Modern* (Makassar: Alauddin Press, 2009), 59-64.

[272] *Ibid.*, 63.

[273] *Ibid.*

active (fa'ālatun).[274] Seyyed Hossein Nasr menulis: *"The goal of education is to enable the soul to actualize these potential possibilities, therebby perfecting it and preparing it for eternal life* (Tujuan pendidikan adalah membuat potensi-potensi tersebut di atas dimungkinkan untuk aktif dan tidak tidur, menuju kesempurnaan untuk dipersiapkan untuk menghadapi hidup yang abadi)."[275]

Dalam perspektif agama-agama, pasti mengenal konsep tubuh, pikiran, jiwa, dan ruh dalam berbagai versi.[276] Smith telah membuat paralelisme tingkatan realitas dengan tingkatan diri pribadi:[277]

Tabel 10
Jejaring/Holarki Besar Keberadaan

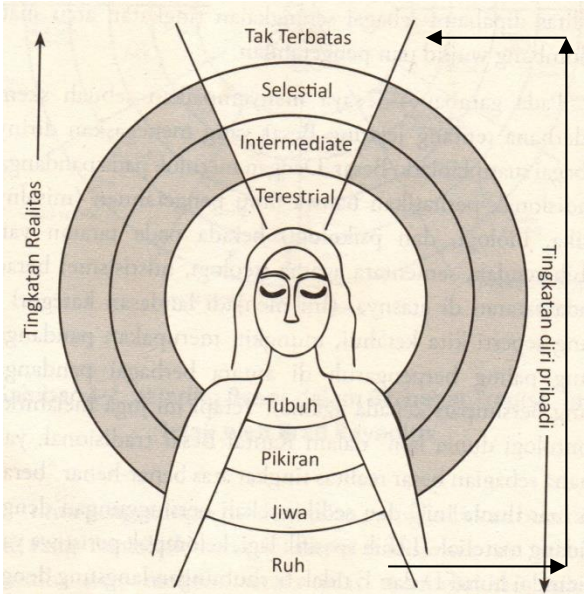
Tingkatan Pribadi	**Ruh**	Jiwa	Pikiran	Tubuh
Tingkatan Realitas	**Tak Terbatas**	Selestial	Intermediate	Terestrial
Pengetahuan	**Mistisisme**	Teologi	Psikologi	Biologi

[274] Ihwanus Safa, *ar-Rasā'il,* Vol I (ttp.: Beirut, 1957), 260. Dengan redaksi: *"Ar-Rūḥ hiya jauharun rūḥāniyyatun samāwiyyatun nūrāniyyatun ḥayyātun 'allāmatun bil quwwati fa'ālatun biṭ ṭab'i".*

[275] Sayyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1994), 150.

[276] Ken Wilber, *A Theory of Everything: Solusi Menyeluruh atas Masalah-masalah Kemanusiaan,* terj. Agus Kurniawan (Bandung: Mizan, 2012), 142.

[277] Huston Smith, *Forgotton Truth: The Common Vision of the World's Religions* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 1992), 62.



Gambar 15 Jejaring Besar Keberadaan[278]

Dalam paradigma Integralisme Islam, ruh ditempatkan sebagai sumber, sedangkan *qalbu*, akal, nafsu, dan tubuh, masing-masing disejajarkan dengan nilai, informasi, energi, dan materi. Jika dirunut dari luar ke dalam, maka susunan kita terdiri dari: tubuh, organ, jaringan, sel, molekul, atom, inti atom, nukleon, quark, vakum, dan ruh.[279] Karenanya, ruh disebut sebagai kepuncaksadaran, diposisikan

---

[278] *Ibid.*; Wilber, *A Theory of Everything*, 139.

[279] Senada dengan hal ini adalah pandangan *Bhagavad Gita* tentang ruh. Disebutkan bahwa: *"That which pervades the entire body you should know to be indestructible. No one is able to destroy that imperishable soul"* (Yang tersebar pada seluruh tubuh tidak dapat dimusnahkan. Tidak ada seorang pun yang dapat menghancurkan ruh yang tak termusnahkan). Teks di atas menjelaskan sifat alami ruh yang tersebar dalam seluruh tubuh. Setiap orang mempunyai kesadaran untuk merasakan sakit atau senang dari setiap bagian tubuh. Menurut *Svetasvatara Upanishad*, ruh ini besarnya satu per sepuluh ribu bagian atas rambut. Sehingga partikel dari ruh (*particle of spirit soul*) lebih kecil daripada partikel atom materi. Jiwa ruh ini dapat dirasakan pada seluruh tubuh sebagai kesadaran. Dapat dipahami, materi tubuh tanpa kesadaran adalah benda yang mati. Dalam *Mundaka Upanishad*, atom ruh dijelaskan lebih rinci. Ruh yang berukuran atom dapat dirasakan oleh kecerdasan sempurna. Atom ruh ini melayang dalam 5 macam udara (*prana, apana, vyana, samana*, dan *udana*). *Prana vata* bertanggungjawab untuk semua fungsi yang sangat penting di tubuh jantung, pernafasan. *Udana vata* berhubungan dengan kegiatan berbicara. *Udana* berarti arah ke atas. *Vyana vata* bertugas mengendalikan pergerakan tubuh. Misalnya, gerakan yang mengakibatkan aliran keringat, darah dan

paling atas dibandingkan dengan keatassadaran, kesadaran, kebawahsadaran, dan ketidaksadaran. Ruh adalah Ilahiah akhir, disebut dalam Psikologi Transpersonal. Dalam konteks normatif Islam, ruh berada di wilayah transendental, berada di atas wilayah universal, kultural, sosial, dan instrumental. Pengetahuan tentang ruh dicapai dengan metode relevansional (pewahyuan), bukan intuitif, rasional, operasional atau bahkan objektif. Ruh adalah pemrogram, tidak sekedar sebagai metaprogram, program, proses, apalagi prosesor. Ruh berada sebagai kausa primal (*tāmmah*), sebagai sumber dari kausa final (*gā'iyyah*), kausa formal (*ṣūriyyah*), kausa efisien (*fā'iliyyah*), dan kausa material (*maddiyah*).[280]

Terkait posisi ruh sebagai sumber, Mahzar kemudian membuat konsep kesatupaduan 'pribadi-peradaban". Bahwa kesatupaduan pribadi muslim berupa ruh-keyakinan-kesadaran-perilaku-badan, mempunyai kesejajaran/paralel dalam kesatupaduan peradaban Islam: Qur'an-Din-Hikmah-Tamaddun-Ummat:[281]

Tabel 11
Pribadi Muslim dan Peradaban Islam

Komponen	Pribadi Muslim	Peradaban Islam
Sumber	Ruh	Qur'an
Nilai	Keyakinan (Iman, Islam, Ihsan)	Din (Akidah, Syari'ah, Tarekat)
Informasi	Kesadaran (Cipta, Karsa, Rasa)	Hikmah (Ilmu/Filsafat, Teknologi/Etika, Seni/Musik)
Energi	Perilaku (Sosial, Instinktif, Vegetatif)	Tamaddun (Politik/Ideologi, Teknostruktur/Hukum, Ekonomi/Budaya)
Materi	Badan	Umat

---

lain-lain. *Samana vata* berhubungan dengan tugas pencernaan. *Apana vata* berhubungan dengan pergerakan sebagian besar ke bawah, seperti pengeluaran *faces* dan air kencing. Atom ruh ini terletak di jantung dan memengaruhi seluruh tubuh kehidupan. Ketika ruh dimurnikan dari kontaminasi 5 macam udara tersebut, maka pengaruhnya akan nampak jelas. *Bhagavad Gita* Bab 2, Teks 17.

[280] Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), 182-242.

[281] Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka, 1983), 128.

Dalam perspektif tasawuf falsafi (psikologi filosofis), posisi ruh dapat disejajarkan dengan konsep *al-a'yān aṡ-ṡābitat* (kenyataan yang tetap). *Al-a'yān aṡ-ṡābitat* dalam sistem metafisika Ibn Arabi terletak di tengah-tengah antara Yang Esa sebagai Realitas Absolut dan dunia fenomena.[282] Kedudukan ontologisnya sebagai posisi tengah antara Tuhan dan alam membuat *al-a'yān aṡ-ṡābitat* bersifat "pasif" dan "aktif" sekaligus. Ia bersifat pasif dalam hubungannya dengan apa yang lebih tinggi daripadanya, yaitu Tuhan. Sebaliknya, ia bersifat aktif dalam hubungannya dengan apa yang lebih rendah daripadanya, yaitu alam nyata (tubuh).[283]

Sebagai konsekuensi posisinya yang di tengah-tengah itu, maka *al-a'yān aṡ-ṡābitat* memiliki ciri yang khas, yautu bahwa ia "ada" (*maujūdāt*) dan "tiada" (*ma'dūmāt*) pada waktu yang sama. Artinya, "ada"-nya itu berada dalam ilmu Tuhan dan hanya ada dalam pikiran, bukan dalam alam empiris. Jadi, ia mempunyai wujud, karena ia "ada" dalam pikiran dan mempunyai sifat "ketiadaan", karena ia tidak mempunyai wujud dalam alam empiris yang dapat di indera. Oleh karena itu, sesuai dengan posisi tengahnya antara *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq, al-a'yān aṡ-ṡābitat* adalah kekal (*qidām*) dan baharu (*ḥudūṡ*). Ia *qidām* karena merupakan objek ilmu Tuhan sejak azali; ia ada dan bersama ilmu Tuhan sejak ketiadaan permulaan dalam segi waktu. Ia juga dikatakan baharu (*ḥadīṡ*), karena ia kemudian berwujud dan menampakkan dirinya dalam alam nyata (tubuh).[284]

Menurut Hamzah al-Fansuri, adanya *al-a'yān aṡ-ṡābitat* merupakan kosekuensi logis dari ilmu Tuhan. Karena Tuhan mempunyai ilmu, maka disebut *'Ālim* (yang berpengetahuan), dan oleh karena itu, muncullah *ma'lūm* (objek yang diketahui). *Ma'lūm* inilah yang disebut *al-a'yān aṡ-ṡābitat* atau *rūḥ iḍāfī*—bandingkan dengan pandangan Muhammad Zuhri yang membagi dua jenis ruh: *rūḥ ḥayāti* dan *rūḥ iḍāfī*). Sebagaimana pandangan Ibn Arabi, *rūḥ iḍāfī* adalah nama lain *al-a'yān aṡ-ṡābitat,* yang posisinya berada di antara khaliq dan makhluk. Dengan kata lain, posisi *al-a'yān aṡ-ṡābitat* adalah di *barzakh* (tempat di antara dua tempat).[285]

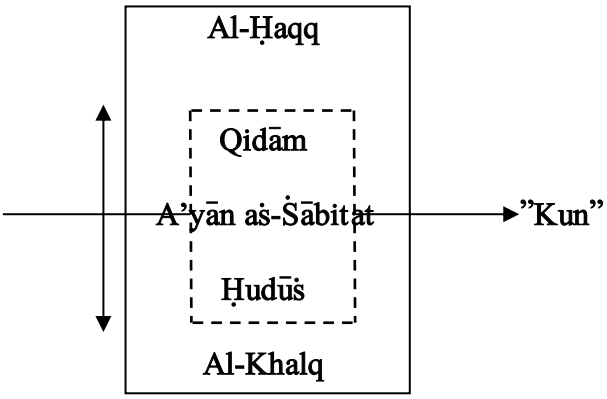
---

[282] A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi,* terj. Syahrir Mawi (Jakarta: Gaya Mesia Pratama, 1989), 81.

[283] *Ibid.*, 82.

[284] Dari segi kepermanenannya, *al-a'yān aṡ-ṡābitat* disifati dengan *qidām*, tetapi dari segi wujud dan penampakannya, ia disifati dengan *ḥudūṡ* (baharu). Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (ttp.: tnp., t.t.), I: 211.

[285] Q.S. Raḥmān (55): 19.



Gambar 16 Posisi Ruh/*al-A'yān aṡ-Ṡābitat*[286]

Sedangkan dalam perspektif Tasawuf Sunni (psikologi sufistik), posisi ruh ada di *Alam Lāhūt* atau *Alam Hāhūt* atau Alam Ketuhanan:[287]

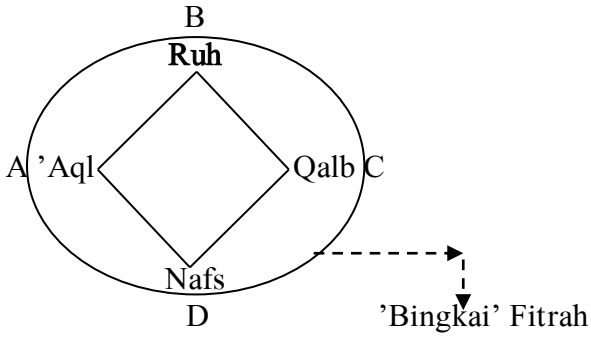
Tabel 12
Jenis-jenis Alam

Hallaj	Gazali	Tarekat	Integralisme	Dasar Filsafat Ilmu Pengetahuan Modern	
				Ontologis	Epistemologis
Lahut	Rabb	Hahut	Hahut	**Sumber/Ruh**	Sumber-sumber Alam
	Alam Malakut	Alam Lahut	Alam Lahut	Nilai-nilai	Prinsip-prinsip Alam
		Alam Jabarut	Alam Malakut	Informasi	Hukum-hukum Alam
Nasut	Alam Jabarut	Alam Malakut	Alam Jabarut	Energi	Gejala-gejala Alam
	Alam Syahadah	Alam Nasut	Alam Nasut	Materi	Objek-objek Alam

[286] M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), 216-217.

[287] Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam*, 137.

Menurut Baharuddin, aspek ruhani memiliki dua daya ruhani sesuai dengan dua dimensi yang dimiliki. Kedua dimensi tersebut adalah dimensi ruh (kognitif spiritual; pengetahuan pra konsepsi) dan fitrah (kognitif transendental; pengetahuan pra eksistensi). Dimensi ruh memiliki daya spiritual. Daya spiritual ini menarik badan dan jiwa menuju Allah. Daya inilah yang menyebabkan manusia memerlukan agama. Kekuatan daya spiritual ini sangat bergantung pada tingkat perkembangan *nafs, 'aql, qalb,* dan *rūḥ.* Sedangkan dimensi fitrah memberikan 'bingkai' kemanusiaannya. Jika sampai daya-daya jiwa manusia melampaui 'bingkai' fitrah itu, maka manusia tersebut akan keluar dari fitrah kemanusiaannya, baik dalam arti positif (setingkat malaikat) maupun negatif (menjadi syetan);



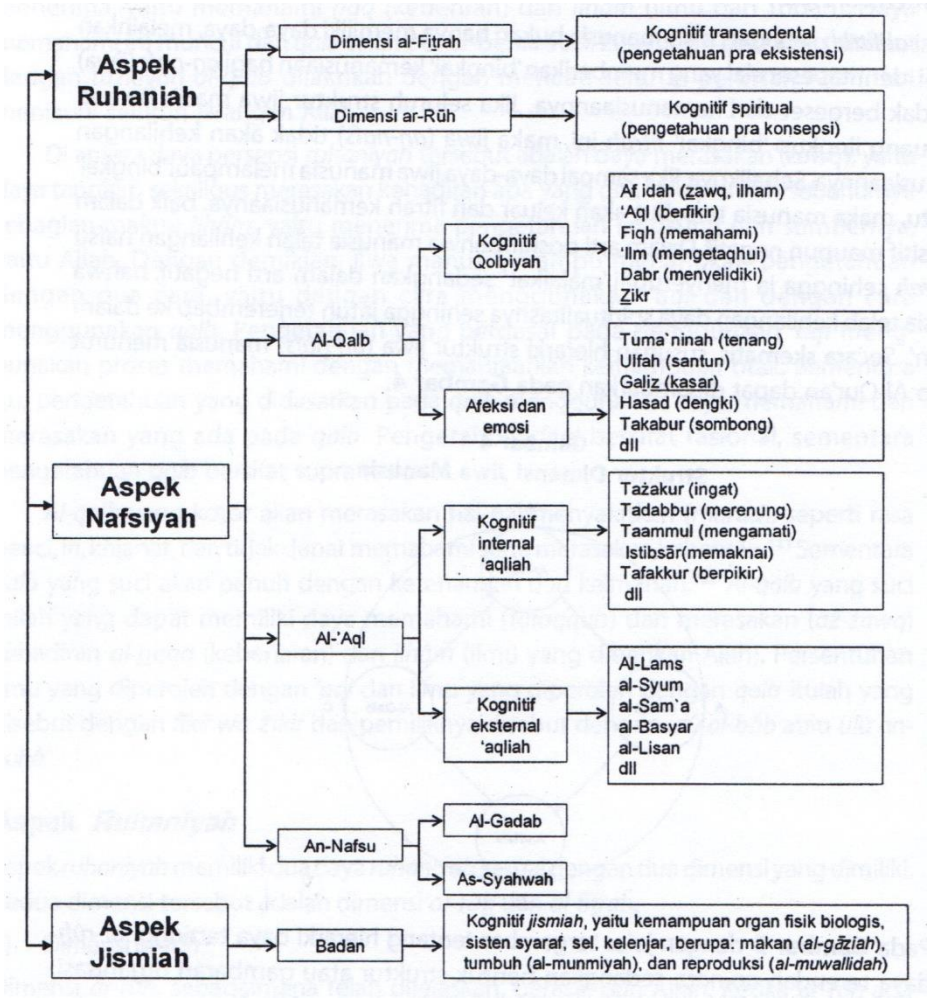
Gambar 17 Struktur Dimensi Jiwa Manusia[288]

Keterangan:

Bingkai A, B, C, D, adalah 'bingkai' fitrah yang melindungi dimensi *nafs* agar tidak keluar dari 'bingkai' kemanusiaan, sedangkan dimensi-dimensi jiwa lainnya berada di dalam 'bingkai' tersebut.

---

[288] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 237.



Gambar 18 Struktur Daya Jiwa Manusia Berdasarkan Pemahaman terhadap Al-Qur'an versi Baharuddin

Dalam pandangan Bapak Aswin R. Yusuf, secara tegas dibedakan antara istilah "ruhani" dan "ruh/jiwa". Ada 4 jenis ruh/jiwa (bukan ruhani): *rūḥ raiḥān, raḥmāni, jasmāni, iḍāfi*. Menurut beliau, Allah menjadikan manusia itu dari empat unsur dengan empat *anā-sir:* angin, air, tanah, api; *rūḥ raiḥān, raḥmāni, jasmāni,* dan *iḍāfi.* Keempat ruh inilah yang disebut dengan jiwa (ruh subjektif—penulisan "subjektif" dengan "s" kecil, untuk membedakannya dengan Ruh Subjektif (Mukmin), penulisan "Subjektif" dengan "S" besar—; ruh pada manusia**).** Meminjam istilah Zuhri, ruhani disebut sebagai ruh idafi—pengertian ruh idafi oleh Zuhri di sini tentu tidak sama dengan

”ruh idafi” dalam kategoeri Bapak Aswin; sedangkan 4 ruh di atas disebutnya sebagai ruh hayati—.[289] Ada dua lagi jenis ruh (ruh objektif: ruh pada binatang, tumbuhan, dan benda mati): Pertama, yang ada pada hewan disebut ruh hewani; Kedua, yang ada pada tumbuhan dan benda-benda lainnya, ruh nabati.[290]

Tabel 13
1 Ruhani *Plus* 6 Ruh/Jiwa

Identitas	Nama	Unsur dan Anasir	Fungsi
Ruh Subjektif (Ruh Idafi) Kategori Zuhri	Ruhani/Mukmin	Nur Muhammad	Menyempurnakan kejadian manusia
ruh subjektif (Ruh Hayati)	(1) Ruh Raihan	Angin (Hawa)	Memenuhi segala rongga pada kita
	(2) Ruh Rahmani	Air (Nafsu)	Menjadikan urat, benak, dan tulang pada kita
	(3) Ruh Jasmani	Tanah (Dunia)	Menjadikan daging, kulit, bulu atau roma pada kita
	(4) Ruh Idafi	Api (Syetan)	Menjadikan darah pada kita
ruh objektif	(5) Ruh Hewani	Gabungan berbagai unsur	Membangkitkan nafsu hewaniah
	(6) Ruh Nabati		Membangitkan nafsu nabatiah

[289] Muhammad Zuhri, *Hidup Lebih Bermakna* (Jakarta: Serambi, 2007), 87-88.

[290] Bedanya dengan binatang, ruh manusia mengandung proses: akal, pikir, khayal, paham, dan ilmu. Binatang ada akal, khayal, dan ilmu. Pikir dan paham binatang tidak punya. Akal punya, binatang tahu ada lubang di depannya, sehingga dapat menghindar. Jangan coba-coba ganggu betinanya atau anaknya. Pasti dia marah. Kelebihan manusia ada pada pikir dan paham. Yang menentukan sesuatu yang dibuat manusia itu; mengerti dan paham, manfaat dan mudharatnya. Binatang kelebihannya ada pada khayal; dari jarak 30 kilometer (km) dapat mengetahui anjing betina siap dibuahi. Tiga hari bekas jejak orang yang berada pada satu tempat dia tahu, asal jangan manusia telah melewati sungai. Aswin R. Yusuf, *Mengembalikan Hakekat Yang Hilang* (Jakarta: JmI Press, 2015), 234.

Binatang tidak punya pikir dan paham, sehingga apa-apa yang dibuatnya tidak mengetahui manfaat dan mudharatnya. Asal untuk kesenangan dan keuntungannya, binatang tidak peduli bahaya atau tidak, apakah merugikan orang lain atau membahayakan atau tidak, dia tidak tahu. Karena itu, bila manusia bersifat hawa-nafsu, maka manusia lebih kejam dari binatang.[291]

Jadi, yang (di)mati(kan) itu jiwa (*rūḥ raiḥān, raḥmāni, jasmāni,* dan *iḍāfi*), sedangkan yang merasakan mati itu ruhani pada kita, dia tidak mati. Lebih lanjut Bapak Aswin R. Yusuf pernah menjelaskan:[292]

> *"Human behavior are all the same, because the origins of human events by God came from the same origin, namely the wind, the water, the soil, the fire, all of which are contained in the substance of rūḥ raiḥān, rūḥ raḥmāni, rūḥ jasmāni and rūḥ iḍāfi. From the above four elements, emerges the abstinence of being surpassed, the abstinence of humility, the abstinence of deficiency, the abstinence of being defeated, which in the Holy Qur'an is known as nafsu lawwāmah (Surah 75 Verse 2) and nafsu ammārah (Surah 75 Verse 2)".*
>
> (Sifat manusia tidak ada yang berbeda, karena usul kejadian manusia itu dijadikan oleh Allah dari asal yang sama, yaitu: angin, air, tanah, api, yang di dalamnya terdapat substansi *rūḥ raiḥān, rūḥ raḥmāni, rūḥ jasmāni,* dan *rūḥ iḍāfi*. Dari keempat anasir itu muncul sifat pantang kelintasan (tidak mau kelintasan), pantang kerendahan (tidak mau kerendahan), pantang kekurangan (tidak mau kekurangan), pantang kalah (tidak mau kalah), yang di dalam Kitab al-Qur'an disebut sebagai nafsu *lawwāmah* Q.S. [75]: 2 dan nafsu *ammārah* Q.S. [12]: 53).

Jadi, dikatakan jasmani, bila masih ada empat ruh yang empat di atas. Dikatakan jasmani, bila masih ada keempat *anāsir: rūḥ raiḥān, raḥmāni, jasmāni, iḍāfi*. Apabila tidak ada keempat ruh tersebut, disebut jasad atau tubuh manusia. Dikatakan ruhani, bila manusia itu masih memiliki ruhani. Bila ruhani itu sudah tiada, maka disebutlah ia *wa innā ilaihi rāji'ūn*. Ternyata, ada yang tidak mati di dalam diri manusia, itulah ruhani kepunyaan Allah, dan ia wajib dikembalikan, *innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn*. Yang mati itu berasal dari kedua ibu

---

[291] Q.S. al-Furqān (25): 43-44.

[292] Yusuf, *Mengembalikan Hakekat Yang Hilang*, 468-469.

bapak (jasmani), keturunan Nabi Adam as (jasadi). Yang datang dari Allah itu kembali kepada Allah SWT.

Ruhani itu juga disebut sebagai Nur (Cahaya),[293] Kitab, dan Iman, sebagaimana yang pernah disampaikan oleh Bapak Aswin R. Yusuf:

> *"God mentions the book that is inside of us, whereas we are still talking about the book that is being written by mankind. It is not a wonder why God warns in His Word that mankind does not truly know what the Book is, but only false desires* (Allah memperkatakan kitab yang ada dalam dada kita, sedangkan kita memperbincangkan kitab yang ditulis oleh tangan manusia itu sendiri. Pantaslah Allah mengingatkan dalam firman-Nya bahwa manusia tidak mengetahui apa itu kitab, hanya sebuah angan-angan saja)."[294]
>
> *"The book is revealed at the same time when the Soul was breathed into mankind. As such, we can therefore know that the soul is our spirit, the soul is the book. The soul, the faith, the book, is therefore the light. Because Allah intends to voice His words to mankind through this soul. And it is not directly to mankind or through His messengers* (Kitab diturunkan bersamaan ditiupkannya ruh. Sehingga dapatlah kita mengetahui bahwa ruh itu adalah iman, ruh itu adalah kitab. Jadi, ruh, iman, kitab, adalah nur/cahaya. Sebab, justru Allah hendak berkata-kata kepada manusia melalui ruh ini. Dan itu tidak langsung kepada manusia atau melalui utusan-utusan-Nya)."[295]

D. Psikologi Islami atau Psikologi Islam (Psikologi Relijius/Bayani, Sufistik/'Irfani, dan Filosofis/Burhani)

---

[293] Menurut al-Ghazali, sebagaimana dikutip oleh Mulyono, ada tiga macam hubungan cahaya dengan indra penglihatan. Pertama, yang dengan sendirinya tidak bisa dilihat seperti benda hitam dalam gelap. Kedua, yang dengan sendirinya dapat dilihat, tetapi dengannya tidak dapat dilihat sesuatu benda lainnya, yaitu benda yang memancarkan cahaya seperti halnya bintang dan api sewaktu ia belum menyala. Ketiga, yang dengan sendirinya dapat dilihat dan dengannya dapat pula dilihat benda lain, seperti matahari dan bulan, pelita atau api yang sedang menyala. Agus Mulyono, *Cahaya di Atas Cahaya: Kajian Cahaya Perspektif Fisika dan Tasawuf* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 43.

[294] Yusuf, *Mengembalikan Hakekat Yang Hilang*, 345.

[295] *Ibid.*

Secara umum, ada tiga kategori besar hubungan antara Islam dan Psikologi, yaitu: Pertama, Psikologi Islam atau *Islamic Psychology*. Yaitu ilmu-ilmu psikologi yang berasal dari *turāṡ-turāṡ* Islam, yang sering disebut dengan istilah *nafsiologi.* Jenis ilmu ini menjadi bagian dari *Islamic Studies.* Ada tiga mazhab dalam Psikologi Islam, yaitu: Psikologi Skriptualis (Psikologi + al-Qur'an dan al-Hadis), Psikologi Sufistik (Psikologi + Tasawuf; beberapa pemikir dalam aliran ini yang peneliti tampilkan dalam penelitian ini adalah Ghazali, Ibn Qayyim, Ibn Taimiyah, Muqatil bin Sulaiman, dan Dahlawi), dan Psikologi Filosofis (Psikologi + Falsafah; beberapa pemikir dalam aliran ini yang peneliti tampilkan dalam penelitian ini adalah Ibn Arabi, Ibn Sina, Farabi, Ibnu Maskawih, Suhrawardi, Mulla Sadra, Abū A'la al-Ma'āri, Ikhwan Safa, Hossein Nasr, Hazrat Inayat Khan, Armahedi Mahzar, Muhammad Zuhri, Syofyan Yusuf, Agus Mustofa, dan Mulyadhi Kartanegara). Kedua, Psikologi Islami atau *Islamized Psychology*. Yaitu, para psikolog Islam yang mencoba mengislamisasikan psikologi barat. Jenis ilmu ini menjadi bagian dari *Scientific (Psychology) Studies*. Secara umum ada tiga mazhab besar dalam psikologi Barat, yaitu: Psikoanalisa,[296] Behaviorisme,[297] dan

---

[296] Menurut Psikoanalisa, struktur psikis manusia terdiri dari tiga sistem, yaitu: *id, ego,* dan *superego.* Ketiga hubungan ini juga disebut dengan istilah tiga strata kesadaran manusia, yaitu: *consciousness* (kesadaran), *pre-consciousness* (bawah sadar), dan *unconsciousness* (ketidaksadaran). Cara pandang Psikoanalisa dalam menganalisis jiwa manusia adalah secara vertikal ke bawah, sehingga Psikoanalisa disebut juga dengan istilah *Depth Psychology*, yaitu cara memandang struktur jiwa manusia secara vertikal ke bawah, atau dengan istilah populernya *top down.* Berdasarkan itu, maka susunan struktur jiwa manusia, masing-masing dari atas ke bawah adalah: *conscious* (kesadaran), *preconscious* (ambang sadar), dan *unconscious* (tidak sadar). Sejalan dengan itu, maka susunan dimensi-dimensi jiwa juga berturut-turut ke bawah adalah: *super ego, ego,* dan *id*—dalam pendekatan strukturalisme disebut dengan istilah *surface structure, deep structure,* dan *innate structuring capacity*—. Salvatore R. Maddi, *Personality Theories: A Comparative Analysis* (New York: The Dorsey Press, 1968), 30-38.

[297] Apabila Psikoanalisa memandang jiwa manusia secara strukturalistik, berbeda dengan Behaviorisme, yang memandang manusia secara linearistik. Ada empat dimensi jiwa yang terbentuk dari kumpulan pengalaman, menurut Behaviorisme, yaitu dimensi kognisi (cipta), afeksi (rasa), konasi (karsa), dan psikomotor (karya). Berbeda dengan Psikoanalisa yang memandang struktur jiwa manusia secara vertikal ke bawah, maka Behaviorisme memandang struktur jiwa manusia itu secara horizontal atau setara kedudukannya antara dimensi-dimensi jiwa itu. Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 97.

Humanistik[298]-Transpersonal. Ketiga, Psikologi "Agama"[299] Islam atau *Psychology of "Religion" Islam.* Ilmu ini menjadi bagian dari kajian Psikologi Agama atau *Religious Studies.*

Psikologi, sebagai sebuah disiplin ilmiah modern, tentu harus tunduk pada kaidah-kaidah ilmiah (*scientific*) dan harus terfokus hanya pada bidang-bidang empiris (psikologi sebagai "experiment").[300] Donald J. Lewis, misalnya mengatakan, "Walaupun objek kajian psikologi bisa saja manusia lain, sang psikolog harus memperlakukannya secara objektif, tidak ubahnya seperti ahli fisika, kimia, dan biologi memperlakukan materi-materi subjek mereka. Sejauh menyangkut psikologi, kenyataan bahwa objeknya adalah seorang manusia, sama sekali tidak mengubah kaidah-kaidah ilmu yang luas sehingga objektivitas dan pengukuran yang seksama harus tetap diberlakukan".[301] Kalau tidak begitu, maka psikologi tidak dianggap sah sebagai "sains".[302] Dalam kerangka ilmiah positivistik seperti ini, hampir dapat dipastikan tidak tersedianya tempat bagi diskusi tentang "ruh" yang bersifat immateriil atau ruhani. Memang cukup aneh bahwa psikologi yang "seharusnya" berbicara tentang jiwa (*psyche*) sebagai sebuah substansi immateriil, justru tidak memberi tempat yang luas baginya dalam psikologi modern. Bahkan, Psikologi Transpersonal yang berbicara tentang Kecerdasan Spiritual *(SQ)* dan

---

[298] Sementara itu, Psikologi Humanistik memandang manusia sebagai satu kesatuan yang utuh antara raga, jiwa, dan spiritual. Menurut Humanistik, susunan struktur psikis manusia terdiri dari dimensi somatis (raga), psikis (kejiwaan), dan noetik (keruhanian), atau disebut juga dengan dimensi spiritual. Mengenai susunan jiwa manusia, Psikologi Humanistik berbeda cara pandangnya dengan Psikoanalisa, dan Behaviorisme. Psikologi Humanistik memandangnya secara vertikal-sirkular ke dalam, atau dari luar ke dalam. Oleh karena itu Psikologi Humanistik disebut juga dengan *Height Psychology*, yaitu memandang struktur jiwa manusia secara vertikal ke dalam. Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow,* terj. Supratinya (Yogyakarta: Kanisius, 1987), 34-40.

[299] Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (London: The Guilford Press, 1997), 1-20. David Fontana, *Psychology, Religion, and Spirituality* (British, BPS Balckwell, 2003),1-6.

[300] Mulyadhi Kartanagara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: 'Arasy, 2005), 199.

[301] Rolston III, *Science and Religion: A Critical Survey*, 157.

[302] Contoh utama dari psikologi seperti ini adalah Behaviorisme terutama setelah mendapat pengaruh dari Positivisme. Lihat lebih lanjut Brian D. Mackenzie, *Behaviorism and the Limit of Scientific Method* (Atlantic Highlands, N.J: Humanities Press, 1977), 96-100.

God's Spot tidak berani merujuknya pada jiwa yang bersifat spiritual (ruhani), tetapi meletakkannya di otak,[303] yang tentu saja bersifat fisik.[304] Jadi, bahkan psikologi yang sangat maju sekalipun seperti *Humanistic Psychology* dan *Transpersonal Psychology* masih belum beranjak dari batas-batas sekulernya. Tampaknya, sulit sekali bagi para psikolog modern untuk mengakui status ontologis dari realitas nonfisik seperti ruhani ini.

Dengan kerangka ilmiah sekuleristik seperti itu, sulit sekali bagi kita untuk menempatkan "psikologi sufistik" atau "psikologi filosofis Islam", yang mengafirmasi status ontologis jiwa, ruhani, dan sebagainya tanpa melanggar kaidah-kaidah ilmiah sebagaimana yang dipahami di Barat. Karena itu, paradigma keilmuan psikologi barat yang sekularistik harus "digeser" (bukan diganti) ke arah paradigma ilmiah yang lebih cocok dengan pandangan dunia Islam. Di Indonesia, kita mengenal adanya dua mazhab besar, yaitu Psikologi Islam dan Psikologi Islami. Psikologi Islam menempatkan *nafsiologi* lebih superior daripada psikologi Barat; Psikologi Islami sebaliknya.

Kelompok Psikologi Islami adalah mereka yang memiliki latar belakang pendidikan psikologi dan kemudian melakukan eksplorasi konsep-konsep Islam mengenai psikologi. Motivasi yang mendorong adalah ketidaksetujuan dengan psikologi modern (Barat) yang dinilai sekularistik dan mengabikan kejiwaan hakiki manusia. Alasan mereka memilih nama Psikologi Islami karena psikologi modern tetap berguna dan selaku sains modern mengandung kebenaran empiris hanya saja perlu disertai pandangan Islam tentang psikologi.[305] Sedangkan

---

[303] Lihat Danah Zohar dan Ian Marshal, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memahami Kehidupan* (Bandung: Mizan, 2001), khususnya Bab 5; *Titik Tuhan dalam Otak,* 79-98.

[304] Lihat, Taufiq Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains* (Bandung: Mizan, 2012), 51-55.

[305] Sebagai suatu perbincangan publik berskala internasional, wacana Psikologi Islami mulai bergaung semenjak tahun 1978. Pada tahun itu, di Universitas Riyad, Arab Saudi, berlangsung simposium internasional tentang Psikologi dan Islam (*International Symposium on Psychology and Islam*). Sebelum kegiatan internasional ini, pada tahun 1976, *The Association of Muslim Social Scientists* (AMSS) Amerika dan Kanada memberikan kesempatan kepada Malik B. Badri untuk menjelaskan pemikirannya. Pemikiran Badri yang disampaikan dalam kegiatan AMSS tersebut yang menjadi dasar penulisan buku *The Dilemma of Muslim Psychologists.* Setahun sesudahnya, 1979, di Inggris terbit sebuah buku kecil yang sangat monumental di dunia Muslim, yaitu: *The Dilemma of Muslim Psychologists* yang ditulis oleh Malik B. Badri. Sebelum Badri menulis bukunya *The Dilemma of Muslim Psychologists,*

kelompok Psikologi Islam, bergerak sebaliknya, adalah mereka yang memiliki latar belakang ilmu-ilmu keislaman (sufistik) dan kemudian melakukan eksplorasi konsep-konsep barat mengenai psikologi.

Momentum awal Psikologi Islami di Indonesia adalah pada tahun 1994. Pada tahun ini, telah terbit buku-buku yang menawarkan model Psikologi Islami ini, yaitu: *Psikologi Islami,*[306] *Membangun Paradigma Psikologi Islami,*[307] dan *Menuju Psikologi Islami.*[308] Buku *Psikologi Islami* misalnya, diterbitkan bersamaan dengan berlangsungnya kegiatan *Simposium Nasional Psikologi Islami I* (di Universitas Muhammadiyah Surakarta tahun 1994). Buku *Psikologi Islami* tersebut dinilai banyak kalangan sebagai buku yang menandai kebangkitan Psikologi Islami di Indonesia. Abdul Mujib dan Jusuf Muzakkir menyebutnya sebagai "buku suci" dalam wacana Psikologi Islami di Indonesia. Di belakang buku tersebut kemudian bermunculan berbagai judul buku yang menggunakan nama Psikologi Islami *(The Islamic Psychology).*[309] Sepuluh tahun kemudian (1994-2004), muncul

---

Muhammad Usman Najati, sudah memberikan ceramah-ceramah tentang al-Qur'an dan Ilmu Jiwa di Sekolah Tinggi Keguruan di Kairo pada tahun 1950-an. Pada tahun 1980-1981, Najati telah menulis buku yang berjudul *al-Qur'ān wa 'Ilm Nafs,* diterbitkan oleh Dār asy-Syurūq, Kairo, pada tahun 1982. Malik B. Badri sendiri mengajarkan keterkaitan psikologi dan Islam semenjak menjadi dosen di Universitas Khartoum (Sudan) akhir tahun 1970-an, di Universitas Ibn Saud (Saudi Arabia) pada tahun 1980-an, dan ketika menjadi dosen di Universitas Islam Antar Bangsa, Malaysia, Kuala Lumpur pada tahun 1990-an.

[306] Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso (eds.), *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 1-5.

[307] Fuad Nashori (ed.), *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Sipress, 1994), ii-x.

[308] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 4-10.

[309] Istilah "Psikologi Islami" dipergunakan oleh pengkaji utama psikologi Islami di Indonesia. Djamaluddin Ancok, Fuad Nashori, Hanna Djumhana Bastaman, Arif Wibowo Adi, Subandi, biasa menggunakan istilah ini dalam berbagai macam forum maupun dalam berbagai tulisannya. Istilah ini juga dipergunakan dalam kegiatan ilmiah psikologi Islami di Indonesia, seperti *Simposium Nasional Psikologi Islami, Seminar Nasional Psikologi Islami, Seminar Nasional Psikoterapi Islami,* dan *Dialog Nasional Pakar Psikologi Islami.* Beberapa buku yang menggunakan istilah "Psikologi Islami" adalah: *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem Psikologi* karya Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso; *Membangun Paradigma Psikologi Islami* oleh Fuad Nashori (editor); *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* karya Hanna Djumhana Bastaman; *Psikologi Islami:*

disertasi berjudul *Membangun Paradigma Psikologi Islami: Perspektif al-Qur'an*[310] dan *Epistemologi Psikologi Islami*,[311] serta karya *Bimbingan dan Konseling Islami*.[312] Jika Bastaman menawarkan penambahan dimensi ruh (noetik) dalam struktur kejiwaan,[313] maka Baharuddin menambahkan dimensi fitrah.[314] Peneliti menambahkan dimensi ruhani dan rasa.

Kelompok Psikologi Islam *(The Psychology of Islam)* adalah mereka yang mencoba menggali khazanah klasik Islam untuk pengembangan keilmuan Psikologi Islam. Kelompok ini berasal dari keilmuan Islam yang kemudian mencoba memahami ilmu psikologi. Istilah-istilah lain yang cukup populer untuk menjelaskan pertautan antara "psikologi" dan "Islam" adalah: Psikologi Islam,[315] Psikologi Ilahiah,[316] Psikologi al-Qur'an,[317] Psikologi Qur'ani,[318] Psikologi

---

Agenda Menuju Aksi karya Fuad Nashori; dan *Metodologi Psikologi Islami* oleh Rendra Krestyawan (editor).

[310] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 11-15.

[311] Yadi Purwanto, *Epistemologi Psikologi Islami: Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan Psikologi Islami* (Jakarta: Refika Aditama, 2006), 2-6.

[312] Anwar Sutoyo, *Bimbingan dan Konseling Islami: Teori dan Praktik* (Semarang: Widya Karya 2007), 1-5.

[313] Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, 23.

[314] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami,* 305.

[315] Istilah "Psikologi Islam" dipergunakan beberapa kalangan. Berdasarkan catatan peneliti, yang pertama kali memperkenalkannya adalah Baswardono (Surabaya Post, 1987). Buku-buku yang menggunakan nama "Psikologi Islam" adalah M. Thoyibi dan M. Ngemron (ed.), *Psikologi Islam* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1996), 1-4. Abdul Mujib dan Yusuf Muzakkir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam* (2001), 2-6. M. Hamdani Bakran az-Zaky, *Psikoterapi dan Konseling Islam* (2001), i-xi. Ali Ghazali dan Thobib al-Asyhar, *Psikologi Islam: Pesona Tradisi Keilmuan yang Mengintegrasikan Nilai-nilai Ketuhanan dan Sains* (2012), 2-7.

[316] Istilah "Psikologi Ilahiah" dipergunakan oleh Zuardin Azzaino, *Azas-azas Psikologi Ilahiah* (Jakarta: al-Hidayah, 1990), 3-8.

[317] Istilah "Psikologi al-Qur'an" dipergunakan oleh Lukman Saksono dan Anharuddin, *Pengantar Psikologi al-Qur'an* (Jakarta: Grafikatama, 1992), 12-15. Psikologi al-Qur'an diartikan sebagai aspek-aspek psikologis dalam al-Qur'an.

[318] Istilah "Psikologi Qur'ani" dipergunakan oleh Audith M. Turmudhi, "Kemungkinan Membangun Psikologi Qur'ani", dalam Fuad Nashori (ed.), *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Sipres, 1994), 1-2. Maksud dari istilah ini adalah psikologi yang menjunjung tinggi nilai-nilai al-Qur'an. Menurut Turmudhi, konsep tentang manusia yang diturunkan dari al-Qur'an itu harus diverifikasi dengan menggunakan metodologi ilmiah.

Motivatif,[319] Psikologi Profetik,[320] Psikologi Sufi,[321] dan Nafsiologi.[322] Mereka menggunakan istilah-istilah tersebut dengan alasan mengambil sumber langsung dari khazanah klasik Islam dan kemudian mengkontekstualkan dengan pandangan psikologi modern. Kelompok Psikologi Islam ini menyebut keilmuanya sebagai *Nafsiologi,* bukan *Psychology.* Peneliti mengembangkannya ke arah *Ruhiologi.*

Menurut Mulyadi, ada tiga model Psikologi Islam dalam tradisi ilmiah Islam, yaitu: Psikologi Relijius, Psikologi Sufistik, dan Psikologi Filosofis:[323]

---

[319] Istilah "Psikologi Motivatif" diperkenalkan oleh Noeng Muhadjir dalam *Dialog Nasional Pakar Psikologi Islami* tahun 1997 di Jombang dalam makalah yang berjudul *Membangun Paradigma Psikologi Islami.* Dipertegas dalam *Simposium Nasional Psikologi Islami III* 1998 di Surakarta dengan judul makalah *Psikologi Motivatif dan Konsekuensi Metodologi Penelitiannya.* Psikologi Motivatif merupakan psikologi umum universal bermoral Islam yang menelaah kognisi, afeksi, psikomotor dan performansi dengan muara akhir performansi sadar akhlak.

[320] Istilah "Psikologi Profetik" diperkenalkan oleh Yayah Khisbiyah dalam sebuah makalah yang berjudul *Psikologi Sosial Profetik dalam Masalah Sosial Kemasyarakatan (Simposium Nasional Psikologi Islami III* 1998, Surakarta). Sebelumnya, istilah ini digunakan oleh beberapa penulis dengan istilah "Ilmu Jiwa Profetik". Istilah ini mendapat inspirasi dari Kuntowijoyo yang semenjak awal tahun 1990-an memperkenalkan konsep Ilmu Sosial Profetik (ISP). Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, 1991), 23-30. Istilah *profetik* berasal dari kata *prophet* (nabi). Psikologi Profetik dimaksudkan sebagai psikologi yang didasarkan pada ajaran yang disampaikan dan keteladanan yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad SAW.

[321] Lihat, Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*, terj. Arif Rakhmat (Yogyakarta: Penerbit Fajar, 1998), 55-57. Subandi, "Psikologi Islami dan Sufisme", dalam Fuad Nashori (ed.), *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Sipress, 1994), 40-50.

[322] Nafsiologi adalah nama yang pertama-tama diperkenalkan oleh Sukanto Mulyomartono, yang selanjutnya diperkenalkan oleh A. Dardiri Hasyim. Sukanto M.M menulis buku *Nafsiologi: Suatu Pendekatan Alternatif atas Psikologi* (Jakarta: Integrita Press, 1986), 1-3. Ia juga pernah menulis naskah "Memperkenalkan Nafsiologi" yang dimuat dalam buku Fuad Nashori (ed.) *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Sipres, 1994), 3-7. Bersama A. Dardiri Hasyim, ia menulis *Nafsiologi: Refleksi Analisis tentang Diri dan Tingkah Laku Manusia* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 6-9. A. Dardiri sendiri pernah menulis makalah *Nafsiologi Sebagai Ilmu Dasar* dalam *Simposium Nasional Psikologi Islami I* 1994 di Surakarta. Berdasarkan bukunya tersebut, *nafsiologi* diambil dari salah satu istilah pokok dalam al-Qur'an, yaitu *nafs* yang artinya 'diri' atau 'jiwa'. Nafsiologi artinya ilmu tentang diri atau jiwa manusia yang didasarkan pada pandangan Islam.

[323] Mulyadhi Kartanegara, "Psikologi", dalam *Pengantar Studi Islam* (Jakarta: Ushul Press, 2011), 357.

Pertama (1), Psikologi Religius. Yaitu, teori-teori psikologis yang dikembangkan oleh para sarjana muslim dari perspektif agama—khususnya al-Qur'an dan al-Hadis—sehingga bisa juga disebut perspektif skriptual (*bayānī*).

Kedua (2), Psikologi Sufistik. Selain di kalangan ulama dan teologi, psikologi juga dikembangkan di kalangan para sufi. Tetapi di dunia tasawuf (*'irfānī*), psikologi tidak dikembangkan untuk tujuan teoritis, melainkan untuk melakukan transformasi jiwa dan ruhani. Beberapa kaum sufi yang dapat merepresentasikan mazhab Psikologi Sufistik ini, misalnya: al-Gazālī, 'Abd Razzaq Kasyānī,[324] dan sebagainya.

Ketiga (3), Psikologi Filosofis. Contoh pemikir muslim yang dapat dimasukkan ke dalam kategori ini, misalnya: al-Kindi, Ibn Sab'in, Ibn Sīnā, dan sebagainya. Aliran ini lebih perhatian pada aspek yang berkaitan dengan inteleksi akal (*burhānī*), termasuk bagaiman akal melakukan kontak dengan akal aktif. Salah satu topik yang manarik dibahas dalam mazhab ini adalah tentang transmigrasi jiwa (*tanāsukh*), yang disebut juga dengan istilah "trans-psikologi".[325]

Sebagai kesimpulan, dapatlah dikatakan bahwa aliran Psikologi Islam, baik Psikologi Religius/Bayani, Psikologi Sufstik/'Irfani

---

[324] Menurut Kasyānī (Psikologi Sufistik), unsur-unsur yang paling fundamental dan orisinil dalam diri manusia ada dua, yaitu: tanah (*turāb*) dan *rūḥ* (jiwa). Namun karena keduanya merupakan dua substansi yang sangat berlainan sifat dasarnya, maka keduanya tidak bisa saling berhubungan. Untuk itu maka Tuhan menciptakan unsur ketiga (*thirdness*) yang dapat mempertemukan keduanya yang disebut *nafs,* dan karena itu *nafs* terletak di antara keduanya. Menurut penjelasan Kasyani tentang struktur jiwa, terlihat betapa *qalb* (hati) terletak persis di tengah-tengah. Karena kedudukannya yang sentral ini, maka hati manusia berada di bawah pengaruh dua tarikan. Sachiko Murata mengatakan keduanya (*rūḥ* dan *nafs*) kadang-kadang menarik hati menuju cahaya dan kebahagiaan. Kadang-kadang menuju kegelapan dan kesengsaraan (*fa alhamahā fujūrahā wa taqwāhā*). Jika ia naik menuju *rūḥ,* ia akan mencapai kesempurnaannya sebagai jiwa rasional (akal). Jika ia turun menuju daya yang dikuasai oleh tarikan-tarikan badan (*nafs*), ia akan terputus dari cahaya itu. Kasyānī sendiri mengatakan, sebagaimana dikutip oleh Mulyadhi: "Hendaklah kamu ketahui bahwa wajah hati yang dipalingkan pada ruh mendapat cahaya dari cahaya ruh dan disebut 'akal'. Ia mendorong hati ke arah kebaikan yang merupakan tempat ke mana ilham malaikat dapat masuk. Adapun wajah hati yang dipalingkan ke arah nafsu akan menjadi gelap melalui kegelapan dari sifat-sifatnya, dan dinamakan ia ṣudūr atau dada. Itulah tempat di mana syetan membisik-bisikkan bujukannya, seperti difirmankan dalam Q.S. 114: 5." *Ibid.,* 362-364.

[325] Kartanegara, "Psikologi", dalam *Pengantar Studi Islam*, 364.

maupun Psikologi Filosofis/Burhani, bersepakat bahwa manusia bukanlah fisik atau bagian dari fisik saja, juga bukan sekedar fungsi neurologis otak (*brain-based psychology*) saja, sebagaimana yang dikemukakan psikolog modern, tetapi juga ada substansi immaterial (*al-jauhar ar-rūḥānī*)—dan substansi ra(h)sa—yang tidak akan mati atau hancur setelah kehancuran badan, tetapi terus berlangsung hidup di alam akhirat untuk mempertanggungjawabkan perbuatan mereka, baik berupa kebahagiaan atau penderitaan.[326] Dengan kata lain, dalam perspektif Psikologi Islam, manusia adalah realitas utuh ruhio-somatik (jasadi/jasmani—insani/nafsani—ruhani/nurani).

[326] *Ibid.*