

Dr. M. Zainal Abidin, M. Ag

PSIKOLOGI PROFETIK

DALAM KACAMATA FILSAFAT ILMU
Studi Pemikiran K.H. Hamdani Bakran Adz Dzakiy

IAN ANTASARI PRESS

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL > i

KATA PENGANTAR > ii

DAFTAR ISI > iii

BAB I PENDAHULUAN > 1

- A. Latar Belakang > 1
- B. Telaah Pustaka > 7
- C. Metode dan Pendekatan > 9
- D. Sistematika Penulisan > 11

BAB II PENGEMBANGAN KAJIAN PSIKOLOGI DALAM ISLAM:

Tinjauan Konseptual dan Sejarah > 13

- A. Pengantar > 13
- B. Pengertian Psikologi dalam Islam > 14
- C. Model Pengembangan Kajian Psikologi dalam Islam > 16
 - 1. Dari Turats kepada Modernitas > 16
 - 2. Dari Modernitas kepada Islam > 24

BAB III BIOGRAFI DAN SETTING SOSIO-HISTORIS PEMIKIRAN

HAMDANI BAKRAN ADZ DZAKIEY > 29

- A. Pengantar > 29
- B. *Setting* Historis Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer > 30
 - 1. Setting Sosio-Politik Islam Kontemporer > 30
 - 2. Diskursus Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer > 33
 - a. Kelompok Afirmatif-Apologetik > 33
 - b. Kelompok Instrumentalis > 35
 - c. Kelompok Islamisasi Ilmu > 35
- C. Biografi K. H. Hamdani Bakran Adz-Dzakiy dan Posisinya dalam Konstelasi Pemikiran Muslim Kontemporer > 39
 - 1. Sketsa Biografi > 39
 - 2. Posisi Pemikiran > 43

BAB IV PARADIGMA PSIKOLOGI PROFETIK DALAM BINGKAI

FILSAFAT ILMU > 45

- A. Pengantar > 45
- B. Paradigma Profetik sebagai Basis Sainifikasi Keislaman di bidang Psikologi > 46
- C. Konstruksi Ontologis > 52
- D. Konstruksi Epistemologis > 58
- E. Konstruksi Metodologis > 62
- F. Konstruksi Aksiologis > 67

**BAB V *RETHINKING* PARADIGMA PROFETIK DALAM
SAINTIFIKASI KEISLAMAN DI BIDANG PSIKOLOGI >
74**

- A. Pengantar > 74
- B. Aspek Orisinalitas dari Pemikiran Psikologi
Berparadigma Profetik > 75
- C. Aspek Koherensi-Konsistensi Psikologi
Berparadigma Profetik > 79
- D. Aspek Korespondensi Psikologi
Berparadigma Profetik > 82

BAB VI PENUTUP > 86

- A. Simpulan > 86
- B. Saran-saran > 87

**DAFTAR PUSTAKA > 88
CURRICULUM VITAE**

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam perbincangan seputar hubungan Islam dan ilmu pengetahuan di dunia muslim masa kini, salah satu permasalahan yang sering mengemuka adalah bagaimana memunculkan solusi dalam upaya mengatasi ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu yang sebagaimana disinyalir oleh Syed Naquib al-Attas sebagai kunci dari berbagai permasalahan yang mendera umat Islam dalam beberapa dasawarsa terakhir.¹

Setidaknya ada dua cara pandang utama dari para pemikir muslim dalam upaya mengatasi problem ketertinggalan umat Islam ini. *Pertama*, pandangan yang menyatakan bahwa umat Islam harus mengikuti jalan Barat, agar dia dapat mengejar ketertinggalannya dengan Barat. *Kedua*, pandangan yang menyatakan bahwa umat Islam harus mengambil langkah yang berbeda dengan Barat, Islam harus melahirkan jenis keilmuan yang khas Islam dari rahim Islam itu sendiri.

Kelompok pandangan yang pertama umumnya berangkat dari suatu keyakinan bahwa ilmu itu adalah netral, dan ia hanyalah instrumen atau alat yang dapat dipergunakan oleh siapa saja tanpa mengenal latar belakang agama, budaya, suku, dan golongan apapun. Ilmu adalah milik bersama umat manusia.

Pendukung kelompok ini umumnya sangat apresiatif terhadap ilmu pengetahuan yang berasal dari Barat, dan meyakini bahwa kemajuan umat Islam dapat diatasi dengan transformasi ilmu pengetahuan Barat ke dunia Islam. Bagi mereka, jalan satu-satunya untuk mengejar ketertinggalan umat Islam adalah dengan melakukan transfer ilmu pengetahuan dan teknologi dari dunia Barat ke dunia Islam.

Sayyid Jamaluddin al-Afgani (1838-1897) adalah salah satu tokoh, yang meski dikenal sangat anti imperialisme, tetapi sangat mengagumi pencapaian ilmu pengetahuan Barat. Ia tidak melihat kontradiksi antara

¹Kemunduran umat Islam sendiri sering dipararelkan dengan inferioritas umat Islam di bidang ilmu pengetahuan. Al-Attas menyatakan bahwa kemunduran Islam yang terjadi secara beruntun sejak beberapa abad belakangan ini, disebabkan oleh kerancuan ilmu (*corruption of knowledge*) dan lemahnya penguasaan umat terhadap ilmu pengetahuan. Faktor-faktor inilah jelas al-Attas, yang menjadikan umat Islam menghadapi berbagai masalah di bidang politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al Attas*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 22.

Islam dan ilmu pengetahuan.² Menurutnya, Barat mampu menjajah kawasan Islam karena memiliki ilmu pengetahuan dan teknologi; sebab itu kaum muslim harus juga menguasainya agar dapat melawan imperialisme Barat. Gagasan al-Afgani ini cukup populer di dunia Islam.

Penerus utama gagasan al-Afgani yang terkenal adalah Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935). Keduanya sempat mengunjungi beberapa negara Eropa dan sangat terkesan dengan pengalaman-pengalaman yang mereka dapatkan selama berada di sana.³ Bagi Abduh dan Ridha, ilmu pengetahuan moderen adalah baik, yang menjadi masalah adalah tujuan penggunaannya.

Pemikir muslim kontemporer lainnya yang juga memiliki kecenderungan untuk berpandangan instrumentalis dapat ditemukan pada sosok Fazlur Rahman. Menurut Rahman, ilmu itu pada dasarnya baik, tetapi yang membuatnya menjadi buruk adalah penyalahgunaannya. Namun, keputusan untuk menyalahgunakannya tidak tergantung pada ilmu itu sendiri, tetapi pada prioritas moral. Kita, ujar Rahman, seharusnya tidak perlu bersusah payah untuk membuat rencana dan bagan bagaimana menciptakan ilmu pengetahuan yang islami.⁴

Pandangan instrumentalis ini merupakan pandangan yang umum diterima dan diyakini oleh kebanyakan umat Islam. Namun, perkembangan lebih lanjut, di tengah tajamnya penilaian dan kritikan⁵

²Lihat Zainal Abidin Bagir, "Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan", dalam Taufik Abdullah *et. al.* (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), hal. 138.

³Rasyid Ridha dalam hal ini berkeyakinan bahwa kemajuan peradaban Barat selain karena keberhasilan mereka di bidang pendidikan, juga karena nilai-nilai moral dan kebiasaan etik masyarakatnya, kemerdekaan untuk berpikir, kebebasan untuk berbuat dan bertindak, dedikasi, dan kepercayaan diri yang mereka miliki. Lebih lanjut lihat Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*, (Virginia USA: IITT, 1994), hal. 44.

⁴Lihat Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", dalam *American Journal of Islamic Social Sciences* 5: 1, 1988, hal. 3-11.

⁵Kritikan terhadap sains Barat banyak dilakukan oleh kalangan masyarakat ilmiah Barat sendiri. Karl R. Popper misalnya menunjukkan bahwa unsur-unsur kunci dalam metode keilmuan yang berlaku di Barat selama ini didasarkan pada kekeliruan logis. Ketidaklogisan langkah-langkah ini telah merusakkan keyakinan bahwa sains adalah suatu upaya rasional. Sebagai solusi, bagi Popper yang lebih penting bukanlah verifikasi (pengujian kebenaran), melainkan falsifikasi (pengujian kesalahan). Sementara itu, Thomas Kuhn juga telah memberikan kritikan pedas terhadap sains Barat lewat gagasannya mengenai paradigma. Lebih lanjut lihat Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan", pengantar dalam buku Mahdi

terhadap konsep “netralitas ilmu” dan bahwa peradaban dan ilmu pengetahuan moderen (baca: Barat) sangat sarat dengan nilai, kultur, dan kepentingan Barat, yang dianggap memiliki kontribusi terhadap perbagai problem kemanusiaan modern dan tidak cukup mampu memenuhi kebutuhan materiil, kultural, dan spiritual umat manusia, maka pandangan yang mengasumsikan ilmu pengetahuan lebih sebagai sebuah instrumen (alat) dan bersifat netral ini kemudian mulai dievaluasi.

Selanjutnya pandangan kedua, yang merupakan antitesa dari pandangan yang pertama, umumnya berangkat dari keyakinan bahwa ilmu itu tidak netral. Pada kelompok ini sangat kuat “kecurigaan” terhadap ilmu pengetahuan Barat. Mereka meyakini bahwa perbedaan antara keilmuan Islam dengan Barat sangat kompleks dan mendasar, karena menyangkut perbedaan pandangan dunia (*worldview*) dan epistemologis.⁶ Pada varian tertentu, kelompok ini berupaya melahirkan ilmu pengetahuan yang khas Islam sebagai pengganti ilmu pengetahuan moderen Barat sekularistik dan tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Kelompok ini juga menolak solusi dampak negatif ilmu pengetahuan Barat dengan penambahan etika Islam sebagaimana ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Ziauddin Sardar misalnya sebagai salah satu eksponen kelompok ini menolak model pelabelan etika Islam ini dan menyatakan bahwa dampak ilmu pengetahuan moderen juga menyangkut soal kognitif, sehingga dibutuhkan perumusan epistemologi yang juga relevan dengan Islam.⁷

Sebenarnya kedua pandangan ini dalam prakteknya bisa dikatakan saling melengkapi dengan plus minus yang dimilikinya. Kelompok pertama berangkat dari realitas eksternal (Barat) sebagai pijakan untuk memajukan umat Islam, sedangkan kelompok yang kedua, bertitik tolak dari sisi internal (Islam) sendiri sebagai solusi ketertinggalan umat Islam.

Ghulsyani, *Filsafat Sains menurut Al Qur'an*, penerjemah Agus Effendi, cet. x, (Bandung: Mizan, 1998).

⁶Menurut Syed Muhammad Naquib Al Attas ada lima faktor yang menjiwai budaya dan peradaban Barat: (1) akal diandalkan untuk membimbing kehidupan manusia; (2) bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran; (3) menegaskan aspek eksistensi yang memproyeksikan pandangan hidup sekuler; (4) membela doktrin humanisme; (5) menjadikan drama dan tragedi sebagai unsur-unsur yang dominan dalam fitrah dan eksistensi kemanusiaan. Sebagaimana dikutip oleh Adnin Armas, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu", dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban ISLAMIA* Thn II No. 6, Juli-September 2005, hal. 12-13.

⁷Lihat Ziauddin Sardar, *Exploration in Islamic Science*, (London: Mansell, 1989).

Umat Islam tidak mungkin mengabaikan Barat yang jauh lebih unggul di bidang ilmu pengetahuan. Hanya saja dengan “mengikuti” Barat sepenuhnya, sulit diharapkan bahwa dari Islam akan lahir sumbangan besar yang memberikan maslahat bagi umat manusia secara keseluruhan (*rahmatan lil ‘ālamīn*). Ketertinggalan umat Islam merupakan kerugian besar bagi umat manusia, karena tidak ada kontribusi yang diharapkan muncul dari dunia Islam untuk turut membantu memecahkan berbagai problem kemanusiaan modern.

Diantara problem manusia modern yang menuntut jawaban yang mendesak adalah bagaimana mengatasi krisis psikis dan spiritual yang melanda umat manusia. Peradaban Barat, karena pandangannya yang cenderung parsial terhadap hakekat manusia, mengakibatkan solusi keilmuan yang mereka tawarkan terhadap persoalan tersebut cenderung mengalami kebuntuan.⁸ Manusia dalam perspektif keilmuan Barat lebih dilihat pada luarnya saja, sedangkan pada aspek batinnya cenderung kurang diapresiasi secara ilmiah. Karena itu, pada titik ini Islam sangat dinantikan kontribusinya untuk melengkapi kelemahan yang terdapat pada keilmuan Barat.

Salah satu disiplin ilmu dari dunia Islam yang membahas aspek psikis dan spiritual secara mendalam adalah ilmu tasawuf. Disiplin ilmu ini telah berkembang dari fase awal kelahiran Islam, dan memiliki khazanah tradisi keilmuan yang sangat melimpah. Aspek ini jugalah yang banyak menarik minat dan menjadi kekaguman dari para pengkaji Barat terhadap dunia Islam.

Meski tasawuf memiliki pembahasan yang kaya akan dunia spiritualitas, namun hanya sedikit dari pemikir muslim yang cukup kreatif dalam menjadikan tasawuf sebagai solusi krisis psikis-spiritual manusia modern. Lebih-lebih mereka yang terlibat secara praksis dalam laku sufi. Problem mendasarnya terletak sulitnya menjadikan tasawuf - yang sarat dengan pengalaman spiritual yang sangat pribadi - sebagai ilmu yang kontekstual dengan kebutuhan manusia modern, dengan perangkat bahasa dan metodologi ilmiah.

Salah satu dari sedikit pengkaji dan praktisi tasawuf masa kini adalah K.H. Hamdani Bakran Adz Dzakiy, - seorang keturunan Syekh Muhammad Arsyad Al Banjary, yang saat ini berdomisili di Yogyakarta, -

⁸Menurut C.A. Qadir, pengabaian ilmu pengetahuan Barat terhadap yang sakral telah mengakibatkan pengasingan dan pemisahan dalam kehidupan manusia. Manusia moderen menderita pengasingan (alienasi) dan *anomie*. Lihat C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Routledge, 1988).

mencoba memecahkan kebuntuan serta kegagalan Islam dalam memenuhi kebutuhan psikis-spiritual manusia modern adalah. Pengalaman spiritual dalam laku sufi yang dilakukannya, kemudian ditulis dalam bentuk buku, pelatihan, konseling dan aktivitas-aktivitas lainnya dengan sebuah visi bahwa Islam itu adalah *rahmatan lil'alamîn*.

K.H. Hamdani dalam pengembangan kajian tasawufnya, lebih menggunakan istilah ilmu kejiwaan atau psikologi, meski secara substansi ia adalah manifestasi dari ilmu tasawuf yang lazim dikenal dalam tradisi Islam. Hal lain yang menarik dari pemikiran psikologi K. H. Hamdani, bahwa ia merupakan hasil transformasi dari pengalaman pribadi yang dilakoninya selama bertahun-tahun, sehingga ia tidak semata-mata seorang “komentator” dari disiplin ilmu ini, tetapi juga pelaku aktif yang cukup *mumpuni*. Pengalaman spiritualitasnya tersebut tidak semata-mata menjadi kekayaan pribadinya semata, namun telah ditularkannya kepada khalayak umum melalui banyak pelatihan, buku, konseling serta interaksinya dengan komunitas yang umumnya terbiasa dengan psikologi Barat.

Hal penting lainnya dari pemikiran K.H. Hamdani bahwa ia menjadikan unsur kenabian (profetik) sebagai basis pengembangan keilmuannya, sesuatu yang tentunya mengambil akar langsung dari tradisi Islam. Figur Nabi dijadikan model langsung dari psikologinya, sehingga produknya juga disebut dengan psikologi kenabian. Hal ini berbeda dengan kecenderungan psikologi Islam atau model lainnya seperti *Intellectual Quotient*, *Emotional Quotient*, *Spiritual Quotient*, dan *Adversity Quotient* yang ditulis oleh para intelektual Islam atau non Islam, yang tidak pernah mengekspresikan tokoh atau model-model orang yang memiliki potensi tersebut secara apresiatif.⁹

Produk ilmu psikologi Islam (kenabian) yang lahir dari internal dunia Islam, dengan model saintifikasi keislaman berbasis paradigma profetik ala K. H. Hamdani tersebut, besar harapan bahwa ia akan dapat berkontribusi lebih signifikan dalam mengatasi kebuntuan (kekurangan) kajian psikologi yang berkembang dari tradisi Barat, khususnya pada upaya memecahkan berbagai problem psikis-spiritual manusia modern. Apabila hal ini dapat terlaksana maka visi Islam sebagai *rahmatan lil'alamin* akan dapat tercapai, dan pada internal umat Islam sendiri, kritik terhadap *kegagalan* umat di bidang ilmu pengetahuan secara langsung akan terjawab.

⁹Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian: Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian Dalam Diri*, (Yogyakarta: Al Manar, 2008), hal. x

Nilai lebih lainnya dari keilmuan psikologi K.H. Hamdani bahwa ia diwujudkan sebagai bagian dari ikhtiar beliau untuk melakukan saintifikasi keilmuan Islam di bidang kejiwaan (psikologi) dengan mendasarkan pada basis kenabian. Sainifikasi keislaman dimaksud yakni bahwa aspek-aspek yang terkait dengan fenomena kejiwaan baik psikis maupun spiritual seperti stress, kerasukan, nifaq, kufur, tidak lagi didekati semata secara doktriner, namun dengan pendekatan ilmiah (sainifik) yang dapat diterima secara objektif.

Gagasan seperti ini kiranya hampir serupa dengan ide “pengilmuwan Islam” yang ditawarkan Kuntowijoyo, seorang intelektual muslim dari Yogyakarta, yang memiliki visi besar untuk menjadikan Islam sebagai ilmu, hanya saja pemikiran Kunto lebih berkuat pada ilmu-ilmu sosial. Bagi Kunto, pengilmuwan Islam merupakan antitesa dari Islamisasi ilmu, yang merupakan upaya untuk “mengislamkan” ilmu yang dipandang ‘belum islami’, sebuah proyek intelektual dari luar (Barat/konteks) ke dalam (Islam/teks), sedangkan pengilmuwan Islam, merupakan proyek intelektual dari dalam (Islam/teks) ke luar (*rahmatan lil’alamin*/konteks).¹⁰

Berangkat dari latar belakang permasalahan sebagaimana dipaparkan di atas dan melihat aspek penting dari tema bahasan ini dalam pengembangan kajian psikologi di dunia Islam, maka penulis bermaksud melakukan kajian eksploratif terhadap pemikiran saintifikasi keislaman di bidang psikologi berparadigma profetik yang ditawarkan K.H. Hamdani Bakran Adz Dzakiy Al Banjary.

Buku ini bermaksud mengkaji gagasan paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi yang ditawarkan K.H. Hamdani Bakran Adz Dzakiy Al Banjary, yang pokok persoalannya dirumuskan dalam bentuk pertanyaan: Bagaimanakah rumusan paradigma profetik K.H. Hamdani Bakran Adz Dzakiy Al Banjary dalam saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan? Mengapa paradigma profetik dijadikan basis dari proyek saintifikasi keislaman di bidang psikologi? Apa signifikansi saintifikasi keislaman berparadigma profetik di bidang psikologi?

Adapun tujuan utama dari penulisan buku ini yaitu untuk melihat konstruksi keilmuan dari paradigma profetik K.H. Hamdani Bakran Adz Dzakiy dalam saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan, serta alasan mengapa paradigma profetik menjadi basis dalam saintifikasi keislaman

¹⁰Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 8-10.

di bidang kejiwaan (psikologi), serta signifikansi saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan berparadigma profetik dalam pengembangan psikologi di dunia Islam.

Sedangkan kegunaan dari buku ini, yaitu: *pertama*, secara teoritis diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya pada upaya melahirkan kajian psikologi yang khas Islam. *Kedua*, secara pragmatis diharapkan dapat memberikan kontribusi pada upaya untuk mengatasi problem psikis-spiritual yang banyak menghinggapi manusia modern sebagai sebuah bentuk terapi dari Islam.

B. Telaah Pustaka

Sebagai satu wacana yang sudah berusia lebih dari tiga dasawarsa, kajian psikologi di dunia Islam kontemporer sudah cukup banyak. Pola kajiannya berkisar pada dua model utama, yakni model psikologi Islami yang bertitik tolak dari psikologi modern (baca: Barat) dan psikologi Islam yang kajiannya berbasis pada *turats* (khazanah Islam klasik). Pada model psikologi islami misalnya dapat ditemukan buku-buku seperti “Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami”, yang ditulis oleh Hanna Djumhana Bastaman. Penulis buku ini bisa dikatakan termasuk pelopor gagasan psikologi Islami di Indonesia. Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang memuat tema-tema yang cukup beragam di antaranya tentang gagasan Islamisasi psikologi, tentang manusia, kemudian ada lagi tema tentang pribadi yang sehat.¹¹ Selanjutnya ada lagi buku “Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi yang ditulis oleh Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso, gagasan besar dari buku, yaitu untuk mengintegrasikan psikologi modern dengan Islam.¹² Buku lain dari Fuad Nashori, yaitu “Agenda Psikologi Islami”, pada buku ini selain penjelasan terminologis tentang istilah psikologi Islami, juga memuat langkah-langkah praktis pembangunan psikologi Islam.¹³ Selanjutnya ada lagi tulisan Baharuddin dengan judul “Aktualisasi Psikologi Islami”, yang merupakan kumpulan makalah dari penulis dengan tema yang sangat beragam, yang menurut

¹¹Lihat Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

¹²Lihat Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

¹³Fuad Nashori Suroso, *Agenda Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

penulis merupakan aspek praksis dari psikologi islami.¹⁴ Sedangkan model psikologi Islam misalnya ditemukan pada Abdul Mujib Yusuf Mudzakir dengan judul “Nuansa-nuansa Psikologi Islam”¹⁵

Meski secara umum, pemikiran K. H. Hamdani tentang psikologi profetik, hampir serupa dengan model psikologi Islam, yang berpijak pada *turats*, ada perbedaan khas, bahwa pada psikologi profetik secara lugas menyatakan kenabian sebagai basis pengembangan dengan profil nabi sebagai model. Gagasan seperti ini sebenarnya dalam bidang psikologi telah dikemukakan juga oleh Muhammad Ustman Najati, dengan judul buku “Psikologi Nabi”, buku ini merupakan terjemahan dari buku “*Al-Hadits An-Nabawi wa Ilm Nafs*,” yang menguak aspek-aspek psikologi dari sabda Nabi. Meski demikian buku ini memiliki nuansa perbedaan dengan gagasan K. H. Hamdani.

Upaya menjadikan kenabian sebagai pijakan dalam bidang psikologi, kiranya akan melengkapi ikhtiar di bidang ilmu sosial Ausaf Ali dengan Paradigma Profetiknya dan Kuntowijoyo dengan gagasan ilmu sosial profetiknya. Ausaf Ali dalam satu tulisannya di *Hamdard Islamicus* yang berjudul “*The Idea of an Islamic Social Science*” menyatakan para Nabi yang merupakan utusan Tuhan dengan ajaran-ajaran dan misi yang diembannya, pada prinsipnya merupakan seorang teoritikus sekaligus praktisi ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu sosial di sini diposisikan sebagai sebuah ikhtiar dalam upaya untuk rekayasa sosial untuk membangun umat yang baik dalam berbagai dimensi. Atas dasar ini, Ausaf Ali menyatakan bahwa dalam pembangunan ilmu-ilmu sosial, sangat penting untuk menjadikan visi kenabian sebagai sebuah paradigma, dan dia menyebutnya dengan istilah paradigma profetik.¹⁶

Sementara itu Kuntowijoyo dalam bukunya “Islam Sebagai Ilmu”, menyatakan bahwa tugas ilmu sosial adalah untuk melakukan rekayasa sosial terhadap umat sehingga dapat dilakukan pemberdayaan menuju gambaran ideal sebagai umat terbaik. Ilmu-ilmu sosial menurutnya harus disertai dengan etika profetik.¹⁷ Etika profetik atau etika kenabian diasumsikan sebagai suatu bentuk etika yang menjadi misi Nabi Saw. dalam menyampaikan pesan kenabiannya, dan dengannya umat Islam diidealkan untuk dibangun. Sumber etika profetik dalam konteks Islam

¹⁴Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

¹⁵Abdul Mujib, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).

¹⁶Lihat Ausaf Ali, “The Idea of an Islamic Social Science”, dalam *Hamdard Islamicus* Vol. XVII edisi Summer 1994, hal. 17-53.

¹⁷Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu..*, hal. 1-5-112.

adalah perilaku Nabi Muhammad Saw. Dalam hal ini secara lugas Kunto menyatakan bahwa pemikirannya tentang etika profetik dipengaruhi oleh pembacaannya terhadap pemikiran Muhammad Iqbal ketika membahas peristiwa Mi'raj Nabi Muhammad.

Dengan melihat kepustakaan yang ditelaah sebelumnya, kiranya kajian yang dilakukan K. H. Hamdani dengan gagasannya tentang paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi, relatif baru dalam khazanah ilmu psikologi di Indonesia, dan akan memperkaya khazanah penggunaan kenabian sebagai paradigma berpikir, sehingga eksplorasi terhadap pemikiran beliau menjadi signifikan untuk dilakukan.

C. Metode dan Pendekatan

Penelitian ini merupakan penelitian keagamaan berupa studi kepustakaan dengan objek penelitian Pemikiran K.H. Hamdani Bakran Adz Dzacky tentang paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi. Sumber data dalam penelitian ini dikategorikan dalam dua kelompok besar, yakni pertama sumber data primer dan kedua sumber data sekunder. Sumber data primer adalah karya-karya K.H. Hamdani, yakni: (1) “Konseling dan Psikoterapi Islam,” terbitan Fajar Pustaka Baru tahun 2002; (2) “Psikologi Kenabian (Prophetic Psychology): Menghidupkan Potensi Kepribadian Kenabian Dalam Diri,” terbitan Al-Manar cetakan ketiga tahun 2008; (3) “Prophetic Intelligence (Kecerdasan Kenabian): Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani,” terbitan Al-Manar cetakan keempat tahun 2008, dan (4) “Kepemimpinan Kenabian (Prophetic Leadership),” terbitan Al-Manar tahun 2009. Sedangkan untuk sumber data sekunder adalah semua karya atau tulisan, kajian, keterangan, dan laporan yang relevan dengan tema penelitian yang sedang disusun.

Prosedur untuk memperoleh data dilakukan melalui studi perpustakaan, konsultasi dan diskusi. Data-data yang telah didapatkan kemudian dikumpulkan untuk dideskripsikan, disistematisir, dan dianalisis. Pada saat mendeskripsikan dan mensistematisir gagasan paradigma profetik K.H. Hamdani dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi, peneliti membiarkannya “berbicara” sendiri tanpa menyertakan prasangka atau penilaian apapun. Gagasan K.H. Hamdani dikemukakan secara apa adanya, peneliti dalam hal ini lebih memfungsikan diri untuk menyatukan kembali gagasan-gagasan beliau yang terkait dengan

paradigma profetik. Pendekatan model seperti ini biasa disebut dengan fenomenologi. Umumnya ada dua metode yang dilakukan dalam pendekatan fenomenologi dalam hal ini, pertama, metode *epoche* atau penundaan putusan atau pengasingan diri dari keyakinan tertentu, dan kedua, metode *eidetic vision*, membuat ide atau reduksi, yakni menyaring fenomena sampai ke esensinya, sehingga akan dapat dilihat esensi dan struktur fundamental dari pemikiran paradigma profetik K.H. Hamdani seobjektif mungkin. Sementara itu pada tahap reduksi, akan dibatasi pada pokok-pokok permasalahan yang relevan.

Selanjutnya pada tahap analisis, ada tiga aspek yang menjadi fokus perhatian peneliti; *pertama*, aspek orisinalitas, *kedua*, aspek koherensi-konsistensi, dan *ketiga*, aspek korespondensi. Analisis ini untuk melihat relevansi pemikiran. Suatu pemikiran, setidaknya ada dua relevansi yang berkembang; relevansi intelektual dan relevansi sosial.¹⁸ Sebuah pemikiran dianggap memiliki relevansi intelektual jika pemikiran tersebut memang kukuh, baik metode maupun metodologinya, konsisten serta memiliki validitas jika diuji secara ilmiah melalui prosedur-prosedur yang ketat. Tes intelektual terhadap sebuah pemikiran diperlukan untuk mengetahui seberapa jauh sebuah pemikiran itu benar atau dapat dibenarkan. Sedangkan sebuah pemikiran memiliki relevansi sosial jika pemikiran tersebut dapat diterima secara luas oleh publik dan masyarakat. Relevansi intelektual kiranya dapat dipadankan dengan aspek koherensi-konsistensi, sedangkan relevansi sosial dapat disamakan dengan aspek korespondensi.

Secara umum metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analitis, dengan langkah kerja penelitian sebagai berikut: *Pertama*, pengumpulan data, yaitu kegiatan untuk menemukan dan menghimpun sumber-sumber informasi yang relevan dengan penelitian. *Kedua*, interpretasi data, yaitu tahap penyusunan fakta dalam kerangka logis dan harmonis, sehingga menjadi kesatuan yang utuh. Kegiatan penyusunan ini disebut juga dengan proses sintesis atau interpretasi. *Ketiga*, penulisan, yaitu tahap ketika hasil interpretasi ditulis secara sistematis, logis, harmonis dan konsisten, baik dari segi kata maupun alur pembahasan.

¹⁸Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hal. xii

D. Sistematika Penulisan

Penelitian ini dimulai dengan pendahuluan yang menguraikan latar belakang permasalahan yang mendasari penelitian ini, yang selanjutnya diformulasikan menjadi beberapa permasalahan yang menjadi fokus penelitian. Tujuan dan manfaat penelitian menjadi bagian berikutnya, yaitu apa yang hendak dicapai dari penelitian ini, dan kemudian manfaat apa yang dapat diperoleh. Selanjutnya dikupas telaah pustaka untuk melihat hal-hal baru dalam penelitian ini, disertai metode penelitian yang akan digunakan.

Pada bab kedua yang merupakan tinjauan konseptual terhadap pemikiran psikologi dalam Islam. Aspek-aspek yang menjadi bahasan pada bab ini yaitu sekitar pengertian psikologi dalam Islam dan model-model pengembangan psikologi dalam Islam. Pada model pengembangan ini, ada dua hal yang menjadi ulasan, yakni pengembangan yang berbasis modernitas dan kedua pengembangan yang berbasis turas.

Pada bab ketiga dari riset ini membahas biografi dan setting sosio-historis tokoh yang pemikirannya menjadi objek kajian, yakni K.H. Hamdani Bakran Adz Dzakiey. Uraian terhadap setting sosio-historis pemikiran muslim kontemporer menjadi pendahulu sebelum memasuki biografi sang tokoh. Ada dua persoalan yang diangkat, yaitu setting sosio-politik Islam kontemporer dan diskursus pemikiran keilmuan muslim kontemporer. Selanjutnya, dipaparkan sekitar biografi K. H. Hamdani dan posisi pemikirannya dalam wacana pemikiran keilmuan muslim kontemporer.

Bab keempat berisi bahasan sekitar konstruksi atau bangunan pemikiran dari K.H. Hamdani terkait gagasannya tentang paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi. Konstruksi pemikiran yang dilihat di sini, yakni pada aspek ontologis, epistemologis, metodologis, dan aksiologis. Pembahasan pada bab keempat ini diharapkan dapat melihat secara komprehensif gagasan paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi.

Bab kelima dari penelitian ini merupakan analisis atas gagasan paradigma profetik K.H. Hamdani. Ada tiga poin yang dianalisis dari pemikiran beliau, yakni aspek orisinalitas, aspek koherensi-konsistensi dan terakhir aspek korespondensi. Pada aspek orisinalitas yang ditelaah yakni sejauhmana keaslian dari gagasan yang beliau kemukakan. Tokoh-tokoh yang menjadi rujukan beliau akan diamati serta dilihat sejauhmana pemikiran mereka mempengaruhi beliau, terus apa yang baru dari beliau.

Untuk aspek koherensi-konsistensi lebih melihat kepada relevansi intelektual dari gagasan beliau, sedangkan pada aspek korespondensi, yaitu untuk mengamati relevansi sosialnya, yang berhubungan dengan upaya mengatasi problem psikis-spiritual manusia modern.

Bab keenam merupakan bab terakhir atau penutup, yang memuat simpulan dan saran dari penelitian ini. Selanjutnya, dilengkapi juga dengan daftar pustaka serta *curriculum vitae* dari peneliti.

BAB II

PENGEMBANGAN KAJIAN PSIKOLOGI DALAM ISLAM: Tinjauan Konseptual dan Sejarah

A. Pengantar

Di kalangan intelektual muslim kontemporer, diskusi dan perdebatan dalam upaya memajukan kembali superioritas dunia muslim dalam bidang ilmu pengetahuan sangatlah marak. Ia merupakan bagian dari arus besar pemikiran muslim setelah kekalahan bangsa Arab oleh Israel pada tahun 1967, yang kemudian melahirkan kritik internal dan berikutnya menjadi titik tolak untuk menyambut kebangkitan kembali dunia Islam (*islamic resurgence*), yakni bagaimana bersikap terhadap tradisi (*turâts*) dan modernitas (*hadâtsah*).¹ Dan salah satu dari produk modernitas adalah ilmu pengetahuan moderen, yang berkembang dengan sangat pesat di dunia Barat.

Dalam konteks keilmuan, *turâts* diasosiasikan pada khazanah keilmuan yang sangat kaya dan melimpah sebagai peninggalan (warisan) para intelektual muslim masa lampau, yang sebagian besarnya masih tersembunyi dalam rak-rak perpustakaan-perpustakaan dunia, dan baru belakangan mulai dikaji secara lebih intensif. Sedangkan modernitas dalam hal ini dikaitkan dengan pencapaian-pencapaian keilmuan oleh peradaban Barat, yang saat ini begitu mendominasi wacana keilmuan dunia.

Perkembangan kajian di bidang psikologi sendiri juga tidak dapat dilepaskan dari pergulatan antara warisan (*turâts*) dan modernitas (*hadâtsah*). Dalam wacana publik internasional, bidang kajian ini mulai bergaung sejak tahun 1978. Pada tahun itu, di Universitas Riyadh, Arab Saudi berlangsung simposium internasional tentang psikologi dan Islam (*International symposium on Psychology and Islam*). Setahun sesudahnya, 1979, di Inggris terbit sebuah buku kecil yang sangat monumental di dunia muslim, yaitu *the Dilemma of Muslim Psychologist* yang ditulis Malik B. Badri.²

¹Ada beberapa idiomatik atau istilah yang biasa dipergunakan para pemikir Arab kontemporer, yaitu: *al-turâts wa al-hadâtsah* (Mohammed 'Abid al- Jâbirî); *al-turâts wa al-tajdîd* (Hassan Hanafi); *al-ashlah wa al-hadâtsah* (A.H. Jidah); *al-turâts wa al-mu'âshirah* (A.D. Umari); dan dalam bentuk yang tidak konsisten dipergunakan juga *al-qadîm wa al-jadîd* (Hassan Hanafi). Seluruh istilah yang disebut ini memiliki arti tradisi dan modernitas dengan seluas-luas makna. Lihat A. Luthfi Assyauckanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," dalam jurnal *Paramadina*, Vo. I, No. 1, Juli-Desember 1998, hal. 60-62.

²Buku ini dibuat berdasarkan makalah yang disajikan Malik M. Badri dengan judul "Psikolog Muslim dalam Liang Biawak", pada tahun 1975 dalam rapat

Keinginan para intelektual muslim kontemporer untuk memberikan tawaran baru dalam bidang psikologi tidak dapat dilepaskan dari adanya keprihatian terhadap paradigma Barat yang menjadi pandangan dunia (*worldview*) dalam kajian psikologi modern yang bertentangan dengan pandangan dunia Islam (*Islamic worldview*). Beberapa karakteristik dasar yang umumnya dikembangkan dalam psikologi Barat antara lain: *Pertama*, menafikan dimensi Tuhan dalam kajian psikologi; *kedua*, epistemologi yang digunakan terfokus pada empiris positivistik dan empirisisme humanistik; *ketiga*, tidak mengungkap ruh sebagai struktur utama kepribadian manusia; *keempat*, berpusat pada anthropo-sentris. Beberapa tawaran sebagai solusi atas psikologi Barat antara lain: *pertama* theisme atau desekularisasi; *kedua*, anthroporeligius; *ketiga*, dimensi ruh sebagai struktur psikis (kepribadian) utama manusia.³

Dalam prakteknya, para intelektual muslim yang terlibat dalam pengembangan kajian psikologi di dunia muslim memang tidak satu warna. Setidaknya ada dua pola umum yang dikembangkan dalam kajian psikologi Islam, yang ternyata relevan dengan perdebatan *turâts* dan *hadâtsah* dalam diskursus muslim kontemporer, yakni yang berpijak pada *turâts* di satu sisi, dan yang mendasarkan pada *hadâtsah* di sisi lain.

Pada bab kedua ini, yang berkenaan dengan kajian teoritis terhadap psikologi Islam, pola-pola di atas menjadi fokus perhatian, yakni pada model pengembangan kajian psikologi dalam Islam. Sebelum itu, pengertian dan hakekat psikologi dalam Islam menjadi pengantar kepada pembahasan.

B. Pengertian dan Hakekat Psikologi dalam Islam

Psikologi secara kebahasaan memiliki arti “ilmu tentang jiwa”. Dalam Islam, istilah “jiwa” dapat disamakan istilah *al-nafs*, namun ada pula yang menyamakan dengan istilah *al-rûb*, meskipun istilah *al-nafs* lebih populer penggunaannya daripada istilah *al-nafs*. Psikologi dapat diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi ilmu *al-nafs* atau ilmu *al-rûb*.⁴

tahunan keempat perkumpulan ilmuwan sosial muslim (AMSS) Amerika dan Kanada. Lihat Malik B. Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, penerjemah Siti Zainab Luxfiati, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hal. 1

³Lihat Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 36

⁴Penting dikemukakan bahwa dalam khazanah keilmuan Islam *ilm an-nafs* tidak dibahas dalam konteks perbuatan sebagai gejala-gejala jiwa, tetapi *nafs*

Istilah ‘Ilm al-Nafs banyak dipakai dalam literatur Psikologi Islam.⁵ Penggunaan istilah ini disebabkan objek kajian psikologi Islam adalah al-nafs, yaitu aspek psikopisik pada diri manusia. Term al-nafs tidak dapat disamakan dengan term soul atau psyche dalam psikologi kontemporer Barat, sebab *al-nafs* merupakan gabungan antara substansi jasmani dan substansi ruhani, sedangkan *soul* atau *psyche* umumnya hanya berkaitan dengan aspek psikis manusia.

Hakekat psikologi Islam dapat dirumuskan sebagai berikut: “kajian Islam yang berhubungan dengan aspek-aspek dan perilaku kejiwaan manusia, agar secara sadar ia dapat membentuk kualitas diri yang lebih sempurna dan mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.” Hakekat definisi tersebut setidaknya mengandung tiga unsur pokok, yakni:

Pertama, bahwa psikologi Islam merupakan salah satu dari kajian masalah-masalah keislaman. Ia memiliki kedudukan yang sama dengan disiplin ilmu keislaman yang lain, seperti ekonomi Islam, sosiologi Islam, politik Islam, kebudayaan Islam, dan sebagainya. Penempatan kata “Islam” di sini memiliki arti corak, cara pandang, pola pikir, paradigma, atau aliran. Dalam konteks ini, psikologi yang dibangun bercorak atau memilili pola pikir sebagaimana yang berlaku pada tradisi keilmuan dalam Islam, sehingga dapat membentuk aliran tersendiri yang unik dan berbeda dengan psikologi kontemporer pada umumnya. Tentunya hal itu tidak terlepas dari kerangka ontologi (hakekat jiwa), epistemologi (bagaimana cara mempelajari jiwa), dan aksiologi (tujuan mempelajari jiwa) dalam Islam. Melalui kerangka ini maka akan tercipta beberapa bagian psikologi dalam Islam, seperti psikopatologi Islam, psikoterapi Islam, psikologi agama Islam, psikologi perkembangan Islam, psikologi sosial Islam, dan sebagainya.

Kedua, bahwa psikologi Islam membicarakan aspek-aspek dan perilaku kejiwaan manusia. Aspek-aspek kejiwaan dalam Islam berupa *al-rûb*, *al-nafs*, *al-kalb*, *al-aql*, *al-dhamîr*, *al-lubb*, *al-fu’ad*, *al-sirr*, *al-fithrah*, dan sebagainya. Masing-masing aspek tersebut memiliki eksistensi, dinamisme, proses, fungsi, dan perilaku yang perlu dikaji melalui

dibahas dalam konteks sistem kerohanian yang memiliki hubungan vertikal dengan Tuhan. Lihat Achmad Mubarak, *Psikologi Qur’ani*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hal. 5

⁵Berkenaan dengan pembahasan sekitar makna dan seluk-beluk fungsi *an-nafs*, lihat Ramadhan Muhammad al-Kadzafi, *Ilmu an-Nafs al-Islâmy*, (ttp: Shahifah ad-da’wah al-islâmiyah, 1990), hal. 7-15

Alqur'an dan Sunnah, serta dari khazanah pemikiran Islam. Psikologi Islam tidak hanya menekankan perilaku kejiwaan, melainkan juga apa hakekat jiwa sesungguhnya. Sebagai satu organisasi permanen, jiwa manusia bersifat potensial yang aktualisasinya dalam bentuk perilaku sangat tergantung pada daya upaya (ikhtiar)-nya. Dari sini nampak bahwa psikologi Islam mengakui adanya kesadaran dan kebebasan manusia untuk berkreasi, berpikir, berkehendak, dan bersikap secara sadar, walaupun dalam kebebasan tersebut tetap dalam koredor sunnah-sunnah Allah Swt.

Ketiga, bahwa psikologi Islam bukan netral etik, melainkan sarat akan nilai etik. Dikatakan demikian sebab Psikologi Islam memiliki tujuan yang hakiki, yaitu merangsang kesadaran diri agar mampu membentuk kualitas diri yang lebih sempurna untuk mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Manusia dilahirkan dalam kondisi tidak mengetahui apa-apa, lalu ia tumbuh dan berkembang untuk mencapai kualitas hidup. Psikologi Islam merupakan salah satu disiplin yang membantu seseorang untuk memahami ekspresi diri, aktualisasi diri, realisasi diri, konsep diri, citra diri, harga diri, kesadaran diri, kontrol diri, dan evaluasi diri, baik untuk diri sendiri atau diri orang lain. Jika dalam pemahaman diri tersebut ditemukan adanya penyimpangan perilaku maka psikologi Islam berusaha menawarkan berbagai konsep yang bernuasa ilahiyah, agar dapat mengarahkan kualitas hidup yang lebih baik, yang pada gilirannya dapat menikmati kebahagiaan hidup di segala zaman. Walhasil, mempelajari psikologi Islam dapat berimplikasi membahagiakan diri sendiri dan orang lain, bukan menambah masalah baru seperti hidup dalam keterasiangan, kegersangan, dan kegelisahan.

C. Model Pengembangan Kajian Psikologi dalam Islam

Terkait dengan disiplin ilmu psikologi Islam, khususnya yang berkembang di Indonesia, dialektika warisan dan modernitas telah melahirkan dua model pendekatan dalam pengkajiannya. *Pertama*, pendekatan yang berorientasi kepada kajian *turats* dan *kedua* pendekatan yang berorientasi pada modernitas, yang pembahasannya sebagai berikut:

1. Model dari Turats kepada Modernitas

Psikologi yang berbasis kepada *turats* dapat dijelaskan pada dua pola. *Pertama*, pola yang berpijak dari konsep-konsep atau istilah-istilah dalam Alqur'an dan Hadis dan *kedua*, pola yang berangkat dari khazanah keilmuan Islam.

Pertama, pola yang yang berpijak dari Alqur'an dan Hadis. Sebagaimana lazim diketahui dan diyakini oleh kaum muslimin bahwa dalam Islam, sumber ilmu pengetahuan utama yaitu Alqur'an dan Hadis, yang sering disebut juga dengan ayat-ayat *qauliyyah*, di samping alam kosmos (ayat-ayat *kauniyyah*), dan diri manusia (ayat-ayat *insâniyyah*) sebagai sumber ilmu lainnya. Dari ketiga sumber ilmu ini, ayat-ayat *qauliyyah* dipandang sebagai sumber pertama dan utama ilmu, yang juga dapat dipergunakan sebagai alat bantu akselerasi penggalan dua macam sumber ilmu lainnya, yakni ayat-ayat kealaman dan ayat-ayat manusia.

Disiplin psikologi dalam hal ini termasuk pada ranah ayat-ayat *insâniyyah*, karena psikologi menjadikan aspek-aspek dalam diri manusia sebagai perhatian utamanya. Kenyataan ini sangat selaras dengan Alqur'an yang oleh para pemikir muslim seperti Fazlur Rahman dan Maududi dipandang menjadikan manusia sebagai pokok perhatian utamanya.

Setidaknya ada dua model pengembangan psikologi yang berbasis Alqur'an dan Hadis ini. *Pertama*, dengan mengkaji istilah-istilah atau konsep kunci yang berkenaan dengan aspek-aspek yang terkait pada diri manusia di dalam Alqur'an atau Hadis dan keduanya, dengan mengkaji pandangan-pandangan Alqur'an atau Hadis seputar kehidupan manusia.

Terkait dengan penggalan istilah-istilah kunci dalam Alqur'an, ada pandangan menarik dari Kuntowijoyo. Menurutnya, secara umum ada dua pesan utama Alqur'an, yakni pertama, yang memuat konsep-konsep dasar. Banyak sekali konsep-konsep kunci yang disebutkan dalam Alqur'an, baik yang berupa konsep abstrak maupun konsep yang konkret. Sebagai misal, konsep tentang Allah, malaikat, akhirat, ma'ruf, munkar dan sebagainya adalah konsep yang sifatnya abstrak. Sementara konsep tentang *fujarâ* (orang-orang fakir), *dhul'afâ* (golongan lemah), *mustadh'afîn* (kelas tertindas), *dzâlimûn* (para tiran), *aghniyâ* (orang kaya), *mustakbirûn* (penguasa), *mufsidûn* (koruptor-koruptor kekuasaan) dan sebagainya merupakan konsep yang bersifat konkret.

Konsep-konsep di atas, baik yang bersifat abstrak maupun konkret, menjadi bermakna bukan saja karena keunikannya secara semantik, tetapi juga karena kaitannya dengan matriks struktur normatif dan etika tertentu yang melaluinya pesan-pesan Alqur'an dipahami dalam kaitan ini. Menurut Kuntowijoyo, pada bagian Alqur'an yang berisi konsep-konsep dasar ini bermaksud membentuk pemahaman komprehensif mengenai nilai-nilai ajaran yang diusung oleh Islam.

Selain memuat istilah-istilah kunci yang memiliki kandungan makna yang mendalam, Alqur'an juga memuat hal-hal lain, yang ini bagi Kuntowijoyo dikategorikan sebagai bagian kedua dari kandungan Alqur'an, yakni bagian yang memuat kisah-kisah historis dan *amtsal* (metafora atau perumpamaan).

Berbeda dengan muatan konsep-konsep kunci yang menuntut analisis yang mendalam, pada bagian kedua yang memuat kisah-kisah dan metafora, Alqur'an menurut Kuntowijoyo ingin mengajak pembacanya agar melakukan perenungan untuk memperoleh *wisdom* (hikmah). Melalui kontemplasi terhadap kajian-kajian atau peristiwa-peristiwa historis dan juga melalui metafor-metafor yang berisi hikmah tersembunyi, manusia juga diajak merenungkan hakikat dan makna kehidupan. Banyak sekali ayat-ayat yang berisi ajakan semacam itu, tersirat maupun tersurat, baik menyangkut hikmah historis maupun meyangkut simbol-simbol. Misalnya tentang rapuhnya rumah laba-laba, tentang luruhnya sehelai daun yang tidak lepas dari pengamatan Tuhan atau tentang keganasan samudera yang menyebabkan orang-orang kafir berdoa.⁶

Berdasarkan pada pembagian isi Alqur'an pada dua kelompok besar sebagaimana dijelaskan pada paparan sebelumnya, yakni Alqur'an yang memuat kisah dan metafora serta konsep-konsep tertentu, maka ada dua pendekatan yang dipergunakan terhadapnya, yaitu: *pertama*, pendekatan sintetis dan yang *kedua*, pendekatan analitis.

Pendekatan sintetis dipergunakan ketika membaca ayat-ayat Alqur'an yang memuat kisah dan *amtsal*. Kuntowijoyo menyatakan bahwa penggambaran-penggambaran *arche-type* semacam itu agar kita dapat menarik pelajaran moral dari peristiwa-peristiwa empiris yang terjadi dalam sejarah, bahwa peristiwa-peristiwa itu sesungguhnya bersifat universal dan abadi.

Pendekatan sintetis ini menurut Kunto dimaksudkan sebagai upaya merenungi pesan-pesan moral Alqur'an dalam rangka mensintesiskan penghayatan dan pengalaman subjektif kita dengan ajaran-ajaran normatif. Melalui pendekatan pemahaman sintetik ini, subjektivikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dilakukan dalam rangka mengembangkan perspektif etika dan moral individu. Ini berarti Alqur'an difungsikan sebagai media transformasi psikologis dan itu sangat penting

⁶Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Mizan: Bandung, 1999), cet. ix, hal. 328

dalam rangka menciptakan *syakhsyiyah Islâmiyyah (Islamic personality)*, serta penyempurnaan kepribadian Islam.⁷

Jika hanya menggunakan pendekatan sintetik, maka berbagai kesulitan akan diperoleh. Hal ini, karena pendekatan sintetik bersifat sangat subjektif, karena itulah ada pendekatan kedua yang dikemukakan Kuntowijoyo yaitu pendekatan analitik. Apabila pendekatan sintetik sifatnya subjektif, maka pendekatan analitik menghendaki objektivitas dan empirik.

Dalam pendekatan analitik, pertama-tama Alqur'an diposisikan sebagai data, sebagai suatu dokumen mengenai pedoman kehidupan yang berasal dari Tuhan. Ini merupakan suatu postulat teologis dan teoritis sekaligus. Dengan pendekatan ini, ayat-ayat Alqur'an menjadi pernyataan-pernyataan normatif yang harus dianalisis untuk diterjemahkan kepada level objektif bukan subjektif.

Dengan pendekatan analitis, Alqur'an oleh Kuntowijoyo diformulasikan dalam bentuk konstruk-konstruk teoritis. Sebagaimana kegiatan analisis data menghasilkan konstruksi teoritis, maka demikian pula analisis terhadap pernyataan-pernyataan Alqur'an akan menghasilkan konstruk-konstruk teoritis Alqur'an. Elaborasi terhadap konstruk-konstruk teoritis Alqur'an inilah yang pada akhirnya merupakan kegiatan *qur'anic theory building*, yaitu perumusan teori Alqur'an. Inilah yang pada gilirannya melahirkan paradigma Alqur'an.⁸

Khusus pada bidang psikologi, model kajian yang disarankan Kunto ini diantaranya dilakukan oleh Baharuddin dalam disertasinya mengenai elemen psikologi dalam Alqur'an. Kajiannya menyimpulkan bahwa ada tiga aspek utama manusia menurut Islam, yakni aspek *jismiah*, aspek *nafsiyah*, dan aspek *rubaniyah*. Aspek jismiah meliputi keseluruhan organ fisik-biologis, sistem sel, kelenjer, dan sistem syaraf. Aspek nafsiyah mencakup keseluruhan kualitas insaniah yang khas milik manusia, yaitu pikiran, perasaan, dan kemauan yang berasal dari dimensi *al-aql*, *al-qalb*, dan *an-nafs*. Aspek ruhaniyah adalah keseluruhan potensi luhur psikis manusia yang memancar dari dua dimensi, yaitu *al-rub* dan *al-fîtrah*. Aspek yang terakhir ini merupakan khas psikologi Islami.⁹

Dikaitkan dengan fokus kajian psikologi secara umum, maka diketahui bahwa Psikologi fisiologi (psikologi faal) berada pada aspek

⁷Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam....*, hal. 329

⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam....*, hal. 330

⁹Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi dari Al Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. xii-xiii

jismiah. Psikologi ini mempelajari aspek fisik diri manusia terutama pada fungsi-fungsi syaraf dan sistem kelenjer manusia. Psikoanalisa dan behaviorisme pada pada aspek jismiah dan aspek nafsiah terutama pada dimensi *an-nafsu*. Keduanya memusatkan perhatian pada pengalaman, yang pertama pada masa lalu sedangkan yang kedua pada masa kini dan di sini. Psikologi humanistik berada pada aspek nafsiah terutama dimensi *an-nafsu*, *al-aql*, dan *al-qalb*. Psikologi ini memusatkan perhatian pada kualitas kemanusiaan berupa pikiran, perasaan, dan kemauan. Psikologi transpersonal sebenarnya berada pada aspek ruhaniah tetapi belum mengakomodasi dimensi *al-rub* dan *al-fitrah*. Psikologi ini memusatkan pada kemampuan batin manusia yang terdalam yang bersifat melampaui diri pribadi manusia biasa.¹⁰

Kedua, pola yang berangkat dari khazanah keilmuan Islam. Tradisi keilmuan Islam, seperti filsafat Islam, tasawuf, fikih, ilmu kalam, dan sebagainya sangat kaya dengan pembahasan mengenai persoalan jiwa dan perilaku manusia. Secara khusus, khazanah yang sangat kaya dengan bahasan mengenai persoalan kejiwaan manusia ini adalah filsafat Islam, yang juga dapat dipandang sebagai ibu kandung dari psikologi Islam.¹¹

Filsafat Islam sebagaimana dipahami oleh para filosof muslim klasik, dimaknai sebagai pengetahuan tentang hakekat segala sesuatu. Hakekat segala sesuatu di sini termasuk tentunya juga jiwa. Senada dengan hal ini, psikologi juga pada awalnya dimaknai sebagai kajian tentang jiwa. Psikolog di sini berperan untuk merumuskan hakekat jiwa yang proses penggaliannya didasarkan atas pendekatan spekulatif. Psikologi dalam pengertian ini memiliki kelebihan tersendiri, karena dapat mencerminkan hakekat psikologi yang sesungguhnya, sebab ia dapat mengungkap hakekat jiwa yang menjadi objek utama kajian

¹⁰*Ibid*

¹¹Sebelum psikologi berdiri utuh sebagai ilmu pengetahuan pada tahun 1879, psikologi dipelajari dalam cabang filsafat dan ilmu faal. Filsafat sudah mempelajari gejala-gejala kejiwaan sejak 500 atau 600 tahun sebelum masehi, yaitu melalui filsuf-filsuf Yunani Kuno seperti Socrates (469-399 SM), Plato (427-347 SM), dan Aristoteles (384-322 SM). Sedangkan para ahli ilmu faal, terutama para dokter mulai tertarik pada masalah-masalah kejiwaan ini bersamaan dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat di eropa, berpendapat bahwa jiwa erat sekali hubungannya dengan susunan syaraf dan refleksi-refleksi. Di antara tokoh-tokohnya Sir Charles Bell (1774-1842) dan Francis Magensie. Lihat Abdurrahman Saleh dan Muhib Abdul Wahab, *Psikologi Suatu Pengantar Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hal. 4

psikologi. Maka, itu sejarah awal psikologi tidak dapat dipisahkan dari filsafat, termasuk juga di sini filsafat Islam.

Mengkaji psikologi Islam dalam perspektif *turats* Islam, menuntut para pengkajinya untuk melihat kembali lembaran-lembaran kajian psikologi Islam tatkala ia masih bersama “induk”nya, yakni filsafat Islam. Kiranya ada beberapa peran strategis filsafat Islam dalam pengembangan kajian psikologi Islam yang dapat dikemukakan, yakni sebagai berikut:

Pertama, menjaga kesinambungan kajian psikologi dalam Islam. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa melalui disiplin filsafat Islam kita dapat mengetahui dan memahami pencapaian yang luar biasa oleh generasi muslim masa lampau dalam bidang ini. Filsafat Islam karenanya menjadi pintu masuk bagi yang mereka hendak memahami wacana dan perdebatan tentang kejiwaan dalam Islam dan memanfaatkan kekayaan khazanah kajian tersebut dalam upaya pengembangan psikologi Islam dewasa ini.

Beberapa pencapaian dan temuan yang dilakukan para filosof muslim telah menemukan padanannya pada pemikiran psikologi modern. Di antaranya seperti diungkapkan Muhammad Utsman Najati, bahwa dengan ketajaman pikiran dan ketelitian pengamatannya, Ibnu Sina dapat mencapai pengetahuan tentang hukum proses *conditioning* yang baru belakangan dipopulerkan kembali oleh Ivan Pavlov, seorang psikolog berkebangsaan Persia. Ibnu Sina juga telah memberikan interpretasi ilmiah tentang lupa dengan sangat cerdas, yakni dengan mengembalikannya pada berbagai intervensi berbagai informasi, yang kiranya belum pernah dicapai para psikolog modern, kecuali pada perempat pertama abad ke-20. Selain itu, metode penyembuhan orang yang sakit kasmaran oleh Ibnu Sina dianggap sebagai dasar bagi penemuan alat modern yang dikenal dengan sebutan alat respon kulit galvanisasi atau sering disebut sebagai alat pendeteksi kebohongan (*lie detector*).¹²

Selain Ibnu Sina, gagasan al-Kindi tentang prinsip bertahap dalam mempelajari kebiasaan yang sulit juga dipandang telah mendahului para psikolog modern tentang prinsip belajar. Prinsip ini telah digunakan oleh psikiater behavioristik modern dalam penyembuhan diri dari kebiasaan yang buruk dan dalam menyembuhkan keresahan.¹³

¹²Lihat Muhammad Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim*, Penerjemah Gazi Saloom, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 17

¹³*Ibid.*, hal. 35

Demikian pula ilmuwan muslim terdahulu lainnya semisal al-Kindi, Abu Bakar ar-Razi, Ibnu Miskawaih, Ibnu Hazm, al-Ghazali, Fakhruddin ar-Razi, dan lainnya telah mengungguli para psikolog modern dari kalangan pengikut aliran kognitif tentang konsentrasi terhadap penyembuhan jiwa dengan cara mengubah pikiran dan keyakinan individu yang negatif atau yang salah. Alasannya, pikiran dan keyakinan individu merupakan faktor yang mempengaruhi perilaku. Karena itu, ilmuwan muslim itu pada faktanya merupakan perintis terapi kognitif modern.¹⁴

Kedua, dengan menggunakan *turâts* filsafat Islam sebagai pintu masuk, akan dimungkinkan munculnya disiplin psikologi yang benar-benar utuh dan memiliki identitas yang jelas. Hal ini karena ia tidak lagi semata-mata sekadar islamisasi psikologi Barat, tetapi berpijak dari warisan khazanah keilmuan ilmuwan muslim sendiri, oleh karena itu bukan tidak mustahil akan benar-benar lahir mazhab psikologi yang khas, yang pada gilirannya dapat memberikan kontribusi pada berbagai persoalan kemanusiaan manusia modern, khususnya yang terkait pada masalah kejiwaan.

Persoalan kejiwaan dalam kajian Filsafat Islam dibahas secara mendalam oleh para filosof muslim mulai aspek hulu hingga hilir, yakni mulai dari argumentasi atau bukti akan hakekat dan keberadaan jiwa yang tentunya sangat teoritis-filosofis, potensi-potensi jiwa yang dapat dikembangkan *hatta* metode-metode praktis yang dapat digunakan dalam terapi langsung persoalan-persoalan yang menyangkut kejiwaan. Pandangan teoritis yang mendahului aspek praktis akan memungkinkan kesimpulan yang lebih utuh dan mendasar dalam mengambil alternatif-alternatif pemecahan.

Sebagai ilustrasi tentang bagaimana pemikiran teoritis mengenai keberadaan jiwa yang dikemukakan oleh ilmuwan muslim diungkapkan dengan cukup menarik oleh Ibrahim Madkour. Menurutnya, tidak ada karya Arab yang berpengaruh hebat dalam pemikiran latin sehebat *Kitab An-Nafs* nya Ibnu Sina. Buku ini pasca penerjemahannya ke bahasa Latin telah menyulut sejumlah masalah di sekitar wujud, hakekat dan keabadian jiwa. Ibnu Sina, jelas Madkour, telah memberikan kontribusi besar yang sangat orisinil mengenai di antara bukti adanya jiwa, yakni uraiannya tentang orang terbang di angkasa. Intinya, jika kita membayangkan seseorang yang sehat jasmani dan intelek kemudian wajahnya ditutup

¹⁴*Ibid.*, hal. 17

hingga tidak melihat apa-apa dan dibiarkan terbang di angkasa, di mana ia tidak merasakan gesekan apa-apa, maka dalam kondisi yang demikian ini ia tidak ragu bahwa ia ada. Indera maupun fisiknya tidak berperan apa-apa dalam menetapkan keberadaannya, tetapi ia dituntun oleh aspek lain yang non fisik, yakni jiwa.¹⁵

Adapun ilustrasi tentang metode-metode yang dipergunakan oleh para filosof muslim sebagai terapi praktis dalam berbagai persoalan di bidang kejiwaan kiranya juga merupakan kekayaan yang sangat melimpah untuk dikaji ulang. Sebagai contoh, misalnya metode al-Kindi tentang terapi membebaskan diri dari kesedihan. Menurut al-Kindi, cara untuk membebaskan diri dari kesedihan yakni dengan memikirkan kesedihan dan membaginya menjadi dua macam. *Pertama*, kesedihan yang terjadi karena perbuatan yang kita lakukan; dan *kedua*, kesedihan yang terjadi karena perbuatan orang lain. Kesedihan yang terjadi akibat perbuatan kita sendiri, kita dapat menyembuhkannya dengan menjauhkan perbuatan tersebut. Sedangkan kesedihan yang terjadi akibat perbuatan orang lain, maka kita tidak boleh bersedih sebelum perbuatan itu terjadi. Jika perbuatan itu terjadi dan membuat kita bersedih, maka kewajiban kita adalah berusaha untuk mempersingkat tempo kesedihan.¹⁶

Ketiga, dengan melibatkan filsafat Islam dalam kajian psikologi, akan dimungkinkan akselerasi dalam pengembangan psikologi Islam, hal ini karena sebagaimana disebutkan sebelumnya telah banyak pencapaian yang diperoleh para filosof muslim masa lampau, yang kiranya tetap relevan sampai saat ini.

Berbagai temuan-temuan para ilmuwan muslim terdahulu di bidang psikologi, kiranya dapat meningkatkan harga diri para penggiat psikologi Islam sehingga tidak perlu merasa minder atau inferior berhadapan dengan pencapaian psikologi modern. Bahkan, mereka dapat mendialogkan temuan tersebut dengan perkembangan psikologi dewasa ini.

Dengan demikian psikologi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu tidak berangkat dari titik nol, tetapi dapat melakukan akselerasi dalam kajiannya, sehingga pada gilirannya dapat mencapai apa yang dicita-citakan oleh para penggiat disiplin ilmu ini, yakni menjadikan psikologi Islam

¹⁵Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Penerjemah Yudian Wahyudi, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hal. 284-285

¹⁶Lihat Muhammad Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan.....*, hal. 36

sebagai mazhab kelima sesudah mazhab psikoanalisa, behaviorisme, psikologi humanistik, dan transpersonal.¹⁷

Keempat, dengan melibatkan filsafat Islam dalam kajiannya, corak psikologi Islam juga dimungkinkan akan memiliki citra rasa rasional yang kental. Psikologi modern dalam perkembangannya memang sangat bernuansa empirik, karena itu psikologi Islam yang dapat mengawinkan aspek empiris dari psikologi modern dengan aspek rasionalitas dalam kajian filsafat Islam, kiranya membuat psikologi Islam menjadi disiplin yang memandang jiwa secara lebih komprehensif.

Terlepas dari aspek positif kajian yang berpijak pada khazanah keilmuan Islam, harus diakui bahwa psikologi dengan semangat yang mengkaji warisan ini termasuk marginal dan kurang mendapat perhatian yang bagus dalam kajian psikologi kontemporer di dunia Islam. Muhammad Utsman Najati menyatakan bahwa para psikolog cenderung abai terhadap kontribusi Islam dalam bidang psikologi, bahkan termasuk para penggiat psikolog yang beragama Islam. Sejarah psikologi juga cenderung tidak memberikan perhatian yang selayaknya pada pencapaian intelektual muslim dalam bidang ini. Umumnya, jelas Najati, kajian psikologi bermula dari para pemikir Yunani, khususnya Plato dan Aristoteles. Selanjutnya, pembahasan diteruskan pada pemikiran kejiwaan para pemikir Eropa abad pertengahan dan masa renaissans Eropa modern.¹⁸

2. Model dari Modernitas kepada Islam

Model kedua dari pengembangan kajian psikologi di dunia Islam adalah model dari modernitas kepada Islam. Pengembangan kajian psikologi model ini banyak mengambil inspirasi dari kajian psikologi yang berkembang dengan sangat dinamisnya di dunia Barat. Ada dua pola mainstream dalam model ini, *pertama*, pola instrumental, yang berpandangan bahwa ilmu pengetahuan itu adalah netral dan universal. Ia hanyalah alat atau instrumen, yang baik buruknya tergantung pada penggunaannya. *Kedua*, pola Islamisasi ilmu, yang meski tetap menjadikan

¹⁷Tentang visi untuk menjadikan psikologi Islam (i) sebagai mazhab kelima telah ditegaskan oleh para penggiatnya seperti Fuad Nashori, Hanna Djumhana Bastaman serta Tim Perumus Dialog Nasional Psikologi Islami di fakultas Psikologi Universitas Darul Ulum Jombang. Lihat kembali Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 23

¹⁸Muhammad Ustman Najati, *Jiwa dalam Pandangan...*, hal. 15

Barat sebagai rujukan, tetapi diikuti dengan proses ‘pengislaman’ atau penyesuaian dengan nilai-nilai Islam.

Pertama, pola instrumentalis. Menyikapi realitas ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu pengetahuan ini, sementara pemikir Islam kemudian menjadikan ilmu-ilmu yang berkembang di Barat tersebut sebagai referensi bagi dunia Islam dalam menghadapi tantangan modernitas. Mereka berpandangan bahwa pada dasarnya ilmu pengetahuan itu hanyalah alat atau instrumen yang sifatnya netral dan dapat dipergunakan secara bebas oleh siapa saja. Bagi mereka kemajuan umat Islam dapat diatasi dengan transfer ilmu pengetahuan Barat ke dunia Islam.

Terkait dengan pengembangan kajian psikologi, umumnya para penggiat psikologi dalam bidang ini tidak suka dengan tambahan ‘islami’ pada terminologi psikologi. Psikologi adalah ilmu universal milik bersama umat manusia, tidak perlu ada pengkotak-kotakkan atau pengklaiman milik agama tertentu. Pernyataan Abdus Salam, pemenang Anugerah Nobel yang sangat bergengsi, kiranya mewakili penggiat kelompok ini. Menurutnya tidak ada yang namanya sains Barat, sains Islam, sains Yunani atau peradaban lain dan berpandangan bahwa sains itu bersifat universal dan lintas bangsa, agama dan peradaban,¹⁹ termasuk tentunya di sini bidang kajian psikologi.

Namun, pada perkembangannya, pandangan tentang netralitas ilmu yang sangat mengapresiasi pencapaian ilmu pengetahuan dari Barat ini, mendapatkan penilaian dan kritikan tajam dari kelompok pemikir muslim lainnya. Mereka berpendapat bahwa peradaban dan ilmu pengetahuan modern sangat sarat dengan nilai, kultur, dan kepentingan Barat, yang bahkan dipandang memiliki kontribusi besar terhadap terjadinya perbagai problem kemanusiaan modern, dan tidak cukup mampu memenuhi kebutuhan materiil, kultural, dan spiritual umat manusia, lebih-lebih bagi umat Islam, sehingga harus dievaluasi.

Kedua, pola Islamisasi ilmu. Berlawanan dengan semangat kaum instrumentalis yang melihat netralitas ilmu pengetahuan. Kelompok ini menilai ilmu pengetahuan tidak ada yang netral, tetapi selalu bias nilai dari penyusunnya. Kelompok ini merupakan kelompok yang berpandangan kritis terhadap ilmu pengetahuan modern produk Barat. Sejatinya kekritisannya mereka itu juga banyak didukung oleh pendapat ilmuwan Barat sendiri terhadap perkembangan sains yang berlaku di

¹⁹Lihat Pervez Hoodbhoy dengan pengantar oleh Abdus Salam, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, (London: Zed Books, 1991).

Barat. Adapun pemikir muslim yang terlibat dalam hal ini, umumnya adalah pemikir yang berdomisili di Barat atau setidaknya merupakan lulusan dari salah satu universitas terkenal di Barat.

Sebagai misal, Sayyid Hossein Nasr mengungkapkan keprihatinannya yang mendalam terhadap sifat sekuler sains modern yang dianggapnya tidak mengakui kenyataan ilahiah dan posisinya sebagai sumber ilmu. Sains modern menurutnya telah melakukan penindasan epistemologi dengan cara tidak mengakui cara-cara pandang lain terhadap alam, termasuk yang ada dalam agama. Kepercayaan akan realitas di luar realitas empirik hanya dianggap sebagai mitos atau takhayul belaka.²⁰

Lebih jauh menurut Nasr, meski tetap menyatakan bahwa ada kesinambungan kuat antara sains Barat dengan sains Islam. Sains Islam tidak dapat dilepaskan dari pandangan dunia Islam. Hal itu berakar mendalam pada ilmu pengetahuan berdasar pada keesaan Allah (tauhid) dan pandangan tentang alam semesta yang dikendalikan oleh kebijaksanaan dan kehendak Allah serta segala sesuatunya saling terkait satu sama lain mencerminkan kesatuan pada tingkat kosmis. Sementara itu, sains Barat secara mencolok berdasar pada pertimbangan dunia alamiah sebagai sebuah realitas yang terpisah dari Allah maupun tingkat makhluk yang lebih tinggi. Konsekuensinya, sains modern menganggap dunia fisik sebagai sebuah realitas mandiri yang dapat dipelajari dan diketahui makna tertingginya tanpa merujuk sama sekali pada tingkat realitas yang lebih tinggi.²¹

Kehilangan terhadap aspek yang sakral, demikian dinyatakan oleh pemikir muslim lainnya, C.A. Qadir, telah mengakibatkan pengasingan dan pemisahan dalam kehidupan manusia. Manusia modern menderita pengasingan (alienasi) dan *anomie*. Terdapat ketidakseimbangan dan ketertiban. Jiwa manusia mengalami penyakit *schizophrenia* kerohanian, yang tidak mempunyai jalan keluar kecuali dengan kembali kepada Sumber Primordial dan menghidupkan kembali aspek kesakralan ini.²²

Kritikan terhadap konsep ilmu Barat juga diungkapkan oleh Syed M. Naquib al-Attas, bahwa ia lebih banyak menimbulkan masalah dan

²⁰Lihat Sayyid Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (New York: Crossroad, 1989).

²¹Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Menjelah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 187.

²²Lihat C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, (London: Routledge, 1988).

kekeliruan daripada melahirkan keharmonisan, kebaikan dan keadilan. Ilmu Barat ujarnya telah kehilangan tujuan hakiki karena tidak dicerna dengan adil. Akibatnya ia membawa kekacauan dalam kehidupan manusia dan bukannya kedamaian dan keadilan. Ilmu yang nampaknya benar tetapi lebih produktif ke arah kekeliruan dan skeptisme, ilmu yang buat pertama kali dalam sejarah, membawa kekacaubalauan pada isi alam semesta: hewan, tumbuhan dan logam.²³

Secara lebih sistematis, kelompok yang kritis ini kemudian menyampaikan suatu gagasan yang bernama islamisasi ilmu pengetahuan, dan dinyatakan sebagai pilihan terbaik bagi upaya untuk membangun kembali superioritas umat Islam di bidang ilmu pengetahuan tanpa harus tercerabut dari nilai-nilai keislamannya. Gerakan ini marak menjelang akhir dasawarsa 1970-an dan tetap bertahan sampai sekarang ini.

Salah tokoh terkemuka dari pola Islamisasi ilmu ini, yang kemudian banyak memberikan inspirasi kepada penggiat psikologi di Indonesia, adalah Ismail Raji al-Faruqi. Islamisasi ilmu dalam pandangan al-Faruqi yaitu usaha untuk mengacukan kembali ilmu, yakni untuk mendefinisikan kembali, menyusun ulang data, memikirkan kembali argumen dan rasionalisasi terhadap data, menilai kesimpulan dan tafsiran, membentuk kembali tujuan dan menjadikan disiplin yang akan memperkaya visi dan perjuangan Islam.

Al-Faruqi menyatakan bahwa ide islamisasi ilmunya bersandarkan kepada tauhid. Menurut pandangannya, metodologi tradisional tidak mampu memikul tugas ini karena beberapa kelemahan. *Pertama*, ia telah menyempitkan konsep utama seperti fiqh, faqih, ijtihad dan mujtahid. *Kedua*, ia memisahkan wahyu dan akal, pemikiran dan tindakan. *Ketiga*, berikutnya kaedah ini membuka ruang untuk dualisme agama dan sekular.

Lebih lanjut, menurut al-Faruqi ada beberapa prinsip dasar dalam pandangan Islam sebagai kerangka pemikiran dan metodologi dan cara hidup Islam, yakni: (1) keesaan Allah; (2) kesatuan penciptaan; (3) kesatuan kebenaran; (4) kesatuan ilmu; (5) kesatuan kehidupan; dan (6) kesatuan kemanusiaan.

Secara lebih sistematis, al-Faruqi menjelaskan ada lima tujuan dalam rangka islamisasi ilmu, yaitu: (1) menguasai disiplin modern; (2) menguasai warisan Islam; (3) menentukan relevansi Islam yang tertentu bagi setiap bidang ilmu modern; (4) mencari cara untuk melakukan

²³Lihat Syed M. Naquib Al Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1978).

sintesis yang kreatif antara ilmu modern dan ilmu warisan Islam; dan (5) melancarkan pemikiran Islam ke arah jalan yang akan membawanya sesuai ketentuan Allah.²⁴

Untuk mencapai tujuan di atas, berikutnya al-Faruqi menawarkan 12 langkah yang harus dilalui yaitu: (1) penguasaan disiplin modern-prinsip, metodologi, masalah, tema, dan perkembangannya. (2) peninjauan disiplin; (3) penguasaan ilmu warisan Islam: antologi; (4) penguasaan ilmu warisan Islam: analisis; (5) penentuan relevansi islam kepada suatu disiplin; (6) penilaian secara kritis disiplin modern, memperjelas kedudukan disiplin dari sudut Islam dan memberi panduan terhadap langkah yang harus diambil untuk menjadikannya Islam; (7) penilaian secara kritis ilmu warisan Islam-pemahaman terhadap Alqur'an dan sunnah, perlu dilakukan pembetulan terhadap kesalahpahaman. (8) kajian masalah utama umat Islam; (9) kajian masalah kemanusiaan dunia; (10) analisis dan sintesis kreatif; (11) pengacuan kembali disiplin dalam kerangka Islam: buku teks universitas; dan (12) penyebarluasan ilmu yang sudah diislamkan.²⁵

Terkait dengan bidang psikologi, maraknya perkembangan kajian psikologi dalam tiga dasawarsa terakhir di dunia muslim kiranya sangat terkait dengan pola islamisasi ilmu ini. Bahkan secara khusus, pendekatan yang berorientasi pada modernitas (*hadâtsab*), yakni kajian terhadap tradisi psikologi Barat modern, yang disesuaikan dengan nilai ajaran Islam ini menamakan dirinya sebagai psikologi Islami sebagai lawan dari psikologi Islam yang berpijak dari kajian *turats*. Penggiat pandangan yang kedua ini umumnya dilakukan oleh alumnus psikologi umum (Barat), yang tidak puas dengan bahasan psikologi yang dianggap terlalu sekularistik dan menafikan kondisi kejiwaan hakiki manusia. Karena itu, mereka melirik nilai-nilai Islam untuk mengatasi kekurangan psikologi modern.

Psikologi Islami tampaknya merupakan bagian dari gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan yang berhasil dengan bagus di samping disiplin ekonomi Islam. Gagasan utama gerakan ini, yaitu menyelaraskan keilmuan Barat yang dipandang sekuler dengan ajaran Islam. Gagasan ini dari segi alur berangkat **dari luar (Barat) ke dalam (Islam)**. Berbeda dengan psikologi islami, semangat yang mendasari psikologi Islam adalah orientasi dari **dalam (Islam) ke luar (dunia)**.

²⁴Ismail Raji Al Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principle and Workplan*, (Washington: IIIT, 1982), hal. 28

²⁵Ismail Raji Al Faruqi, *Islamization of Knowledge....*, hal. 39-46

BAB III

BIOGRAFI DAN *SETTING* HISTORIS PEMIKIRAN HAMDANI BAKRAN ADZ DZAKIEY

A. Pengantar

Sudah jamak dipahami bahwa sebuah pemikiran bukanlah loncatan dari alam kosong yang tidak memiliki keterkaitan historis dengan ruang dan waktu di mana sang pemikir hidup dan menghasilkan pemikirannya. Sebuah pemikiran ketika sudah diwacanakan pada dasarnya telah menjadi milik publik, karena ia merupakan bentuk respon si pemikir terhadap realitas yang berlaku di depannya. Karenanya, untuk memahami pemikiran seorang tokoh, maka kajian terhadap aspek sosial-historis di mana sang pemikir tersebut hidup dan menyampaikan gagasannya menjadi sesuatu yang penting untuk dilakukan.

Dalam kajian hermeneutika, ada satu aliran yang disebut dengan hermeneutika teoritis, yang sangat konsern pada upaya untuk memahami aspek historis dari sang tokoh untuk mendapatkan makna yang objektif dari sebuah pemikiran. Hermeneutika teoritis diperkenalkan oleh Scheleirmacher dan kemudian dilanjutkan oleh Wilhelm Dilthey serta dipadukan oleh Emilio Betti.

Scheleirmacher memberikan dua model pendekatan yang harus dilakukan dalam mengkaji sebuah pemikiran dari teks, yakni: *pertama*, analisis terhadap teks secara langsung, bisa disebut juga dengan pendekatan linguistik dan *kedua*, pendekatan psikologis yang mengarah pada aspek psikologis-subyektif sang pembuat teks.¹ Kedua pendekatan ini pada prakteknya tidak dapat dipisahkan, agar diperoleh pemahaman yang benar-benar objektif terhadap sebuah teks. Karena teks pada hakekatnya harus dipahami sebagai media yang dengannya seorang pembuatnya berkomunikasi dengan pembaca atau audiens.

Rintisan dari Scheleirmacher ini kemudian dilanjutkan oleh Wilhelm Dilthey. Dengan tetap pada semangat untuk mencari makna objektif dari sebuah teks, Dilthey - berbeda dengan Schelermacher yang berupaya mencari makna dari si pembuat teks, - lebih melihat teks pada makna kesejarahannya. Bagi Dilthey, tujuan hermenutika adalah untuk memahami makna teks sebagai sebuah ekspresi kesejarahan dan bukan semata ekspresi mental sang pembuatnya.²

¹K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktek Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia, (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), hal. 52.

²Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1996), hal. 56

Selanjutnya Emilio Betti, seolah berupaya memadukan pemikiran Scheleirmacher dan Dilthey menawarkan empat langkah yang harus dilakukan untuk mendapatkan makna objektif dari sebuah teks yakni: (1) penafsir mesti melakukan investigasi fenomena linguistik; (2) penafsir harus mengosongkan dirinya dari segala bentuk kepentingan; (3) penafsir harus menempatkan dirinya sebagai penggagas melalui kerja imajinasi dan wawasan; dan (4) melakukan rekonstruksi dengan memasukkan situasi dan kondisi sehingga makna teks dapat diperoleh secara lebih utuh.³

Pandangan bahwa pemikiran seorang tokoh tidak dapat dicabut dari akar historisnya pada gilirannya telah memunculkan pemahaman bahwa tidak satu pun pemikiran yang bebas nilai. Max Scheler dan Karl Mannheim, dari aliran sosiologi pengetahuan misalnya, juga menentang ide mengenai ilmu-ilmu sosial yang bebas nilai. Keduanya menyatakan bahwa pikiran, bahkan pikiran logis para ilmuwan sekalipun, dibentuk secara historis dan itu, baik disadari atau tidak, sedang merefleksikan kebudayaan mereka sendiri dan perspektif sosial yang mereka adopsi.

Berangkat dari pemikiran akan pentingnya mengkaitkan seorang tokoh dan zaman yang melingkupinya, maka kajian terhadap K. H. Hamdani, khususnya pada gagasan saintifikasi keislaman di bidang psikologi yang diusungnya, harus ditempatkan pada setting sosio-historis yang berlaku pada masanya, yang dalam konteks ini, yaitu harus dikaitkan dengan dinamika yang berlaku pada pemikiran muslim kontemporer terkait isu relasi Islam dan ilmu pengetahuan. Karenanya, sebelum menguraikan biografi K. H. Hamdani terlebih dahulu akan dipaparkan sekitar setting historis pemikiran keilmuan muslim kontemporer.

B. Setting Historis Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer

1. Setting Sosio-Politik Islam Kontemporer

Setelah mengalami masa kegemilangan selama berabad-abad dan menjadi mercusuar peradaban dunia dan memainkan peranan yang sangat penting dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan melanjutkan tradisi berfilsafat (pemikiran rasional) yang telah berkembang sebelumnya dalam peradaban Yunani, secara perlahan peradaban muslim mulai kehilangan pengaruhnya dan perannya mulai menyusut dalam pentas global.

³Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hal. 40.

Kemunduran umat Islam yang ditandai dengan keterlenaan umat Islam dengan apa yang sudah mereka miliki, dan kepuasan dengan hanya menikmati karya-karya yang telah diwariskan oleh para pendahulu mereka, yang kemudian membuat mereka stagnan dan tidak membuat kemajuan apa-apa, baru mulai disadari setelah umat Islam kemudian berinteraksi dengan dunia Barat, yang sudah melesat maju meninggalkan "gurunya", yakni umat Islam sendiri sedemikian jauh, dan seolah tidak bisa lagi mengejar.

Bersamaan dengan mulai mundurnya peradaban Islam tersebut, Eropa (baca: Barat) mengalami kebangkitan. Pada masa ini, buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan karangan dan terjemahan filosof Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin, yang pada saat itu merupakan bahasa kebudayaan bangsa-bangsa Eropa.

Secara perlahan Barat membangun peradabannya melalui berbagai seri perubahan revolusioner seperti revolusi keilmuan, revolusi Perancis, revolusi industri, profesionalisasi ilmu, interaksi rapat antara ilmu dan teknologi dan revolusi-revolusi abad ke-20 dalam ilmu yang berkesinambungan yang bukan saja mempengaruhi dunia Barat sendiri, tetapi juga dunia secara keseluruhan.

Di tengah hegemoni dan dominasi peradaban Barat, kesadaran akan ketertinggalan umat menyeruak dalam diri para intelektual muslim. Dan lemahnya penguasaan pada ilmu pengetahuan adalah kunci dari ketertinggalan ini. Para pemikir seperti Muhammad Abduh,⁴ Sayyid Hossein Nasr,⁵ Fazlur Rahman,⁶ Ismail Razi al-Faruqi,⁷ dan Syed Muhammad Naquib al-Attas⁸ adalah di antara mereka yang prihatin dan

⁴Lihat Muhammad Abduh, *Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen*, penerjemah Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman, (Bandung: CV Diponegoro, 1978).

⁵Lihat Sayyid Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968); idem, *Islamic Science: an Illustrated Study*, (London: World of Islam Festival Publishing Co. Ltd., 1976); idem, *Knowledge and the Sacred*, (New York: Crossroad, 1989).

⁶Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979); idem, *Islam and Modernity: the Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

⁷Lihat Ismail Razi al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, (Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982); idem, *Tauhid: It's Implications for Thought and Life*, (Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIT, 1982).

⁸Lihat S. M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1978); *Islam and the Philosophy of Science*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1989); idem, *The Concept of*

sangat bersemangat dalam upaya mencari solusi ketertinggalan umat Islam di bidang yang satu ini.

Secara lebih mendasar, ikhtiar untuk memajukan dunia muslim dalam beberapa dekade terakhir ini telah melahirkan apa yang disebut dengan kebangkitan kembali dunia Islam. Kebangkitan kembali Islam (*Islamic resurgence*), merupakan suatu gerakan yang mengacu pada pandangan dari kaum Muslim sendiri bahwa Islam menjadi penting kembali. Islam dikaitkan dengan masa lalunya yang gemilang, sehingga masa lalu tersebut mempengaruhi pemikiran kaum Muslim sekarang; Islam dipandang sebagai alternatif, dan karena itu dianggap ancaman bagi pandangan hidup atau ideologi lain yang sudah mapan, khususnya ideologi-ideologi Barat.⁹

Memang, bagi kebanyakan masyarakat Barat, fenomena kebangkitan Islam ini merupakan sesuatu yang sulit untuk dimengerti. Sebagaimana dinyatakan Ernest Gellner, dalam masyarakat ilmiah-industri, iman dan amalan agama akan menurun. Seseorang dapat memberikan topangan intelektual terhadap pandangan ini. Doktrin agama bertentangan dengan pandangan ilmiah yang memberi banyak kelebihan, dan menjadi dasar teknologi dan ekonomi modern. Sekularisasi kemudian menjadi suatu keputusan yang tidak bisa digugat. Tapi, khusus untuk Islam ada pengecualian.¹⁰

Dalam dunia Islam, agama tetap merupakan sumber petunjuk moral, inspirasi spritual dan penghibur jiwa pada skala di mana orang-orang Barat belum mengalami, dan mungkin tidak mampu membayangkan.¹¹ Islam memiliki ajaran yang komprehensif, yang meliputi aspek kehidupan, mulai persoalan yang menyangkut pedoman pelaksanaan ketatanegaraan sampai persoalan yang sangat pribadi seperti tata cara bersuci dan berhubungan badan.

Satu karakter menonjol dari kecendrungan yang dominan dari kebangkitan Islam adalah keyakinan kuat bahwa masyarakat harus diorganisir atas dasar Alqur'an dan as Sunnah. Ini berarti nilai-nilai,

Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991).

⁹Lebih lanjut, lihat Chandra Muzaffar, "Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara", dalam Saiful Muzani (ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993), hal. 58

¹⁰Lihat Ernest Gellner, *Menolak Postmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 16

¹¹Lihat R.M. Burrell, *Fundamentalisme Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 10

prinsip-prinsip, aturan-aturan dan regulasi yang terkandung dalam Alqur'an dan Sunnah harus ditegakkan dalam kehidupan politik, ekonomi, budaya, pendidikan, hukum, pemerintahan, dan tentu saja terutama di bidang ilmu pengetahuan, yang umat Islam ditinggalkan jauh oleh peradaban Barat.

Selain introspeksi terhadap ketertinggalan ilmu pengetahuan pada dunia muslim, para pemikir muslim kontemporer memiliki pandangan beragam terhadap ilmu pengetahuan modern yang merupakan produk Barat. Pada satu sisi ada kelompok yang memujanya sedemikian rupa, dan mengharuskan umat Islam untuk meniru Barat apabila juga ingin maju, pada sisi lain, ada tampil sekelompok ilmuwan yang kritis terhadap Barat, dengan menyatakan bahwa ilmu pengetahuan Barat selain memiliki kontribusi dalam memajukan dunia, pada saat yang sama juga memiliki peran yang besar dalam melahirkan berbagai problema dan krisis kemanusiaan manusia modern. Hal ini terjadi dikarenakan pengabaianya kepada yang sakral (Tuhan) dan penolakannya terhadap wahyu sebagai salah satu sumber ilmu.

2. Diskursus Pemikiran Keilmuan Muslim Kontemporer

Sebagai salah satu wacana utama dalam pemikiran muslim kontemporer, persoalan relasi Islam dan ilmu pengetahuan menjadi perhatian tersendiri dari para pemikir muslim kontemporer. Secara garis besar, ada tiga arus utama dari para pemikir muslim kontemporer dalam upaya memajukan ilmu pengetahuan di dunia muslim, yakni: kelompok afirmatif-apologetik; kelompok instrumentalis dan kelompok kritis.

a. Kelompok afirmatif-apologetik

Kelompok pertama ini berangkat dari suatu asumsi bahwa ajaran Islam adalah ajaran yang sudah lengkap dan berbicara tentang semua hal, termasuk di bidang ilmu pengetahuan. Alqur'an yang merupakan rujukan utama dalam agama Islam telah meliputi semua bidang keilmuan.¹² Dengan berpijak pada asumsi ini juga, semua penemuan ilmiah Barat itu pada dasarnya sudah ada dan diantisipasi dalam Alqur'an. Pada bentuknya yang lebih konkret, kelompok ini kemudian berusaha untuk mengafirmasi atau menjustifikasi penemuan-penemuan tersebut dengan ayat-ayat Alqur'an.

¹²Pernyataan Alqur'an yang sering dirujuk dalam hal ini yaitu Q.S. Al An'am (6) ayat 38 yang berbunyi: "...Kami tidak alfakan sesuatu di dalam kitab ini....", yang kemudian dipahami juga meliputi semua hal yang dahulu dan yang akan datang, termasuk di sini berbagai penemuan-penemuan oleh ilmuwan Barat.

Salah satu pemikir yang kiranya dapat dikelompokkan pada kategori ini, yakni Maurice Bucaille, seorang ahli bedah berkebangsaan Perancis. Dengan karya utamanya yang berjudul *Asal Usul Manusia Menurut Bibel, Al Qur'an dan Sains* (1988), ia berupaya menyesuaikan antara Alqur'an dengan berbagai temuan ilmiah modern. Karyanya ini dikenal luas di negara-negara muslim serta diterjemahkan ke dalam banyak bahasa umat Islam.

Metode yang dipergunakan Bucaille tersebut pada dasarnya sederhana. Dia meminta para pembacanya untuk merenungkan beberapa ayat Alqur'an. Kemudian dari berbagai pengertian yang dapat diberikan ayat itu, dia menarik satu yang sesuai dengan fakta ilmiah. Setelah itu dia menyimpulkan bahwa, bila Bibel seringkali keliru dalam menggambarkan berbagai gejala alam, maka Alqur'an selalu benar dan dengan tepat mengantisipasi semua penemuan besar sains modern.

Untuk mencapai tujuan itu, dia menyusun sejumlah rujukan Alqur'an yang mengesankan mengenai lebah, laba-laba, burung, tumbuh-tumbuhan dan berbagai sayuran, susu binatang, embrio, dan reproduksi manusia. Bahasannya tentang benda mati berkisar dari planet-planet tata surya, galaksi dan materi antarbintang, sampai pada pengembangan alam semesta dan penaklukan ruang angkasa. Dia mengakhiri pembahasan masing-masing masalah dengan kesimpulan bahwa kesesuaian yang mengagumkan dari wahyu-wahyu Alqur'an dengan fakta-fakta ilmiah merupakan bukti akan sifat mukjizat Alqur'an.¹³

Metode yang digunakan Buccaile ini sangat terkenal, sehingga sering disebut sebagai *Buccaillisme*. Bagi kebanyakan umat Islam, dengan segala keterpurukan, ketertinggalan dan inferioritas mereka di bidang ilmu pengetahuan, apa yang telah dilakukan Buccaile ini setidaknya dapat memuaskan psikologi mereka, dan membuat mereka tetap tenang berhadapan dengan supremasi peradaban Kristen Barat.

Kritikan keras dari para ilmuwan sering ditujukan pada kelompok ini. Menyetarakan wahyu yang bersifat sakral dan memiliki kebenaran absolut dengan penemuan ilmiah yang sifat kebenarannya relatif, akan bermasalah ketika temuan ilmiah yang dijustifikasi tersebut kemudian dianggap tidak relevan lagi dan direvisi dengan temuan-temuan yang baru. Akibatnya, kebenaran wahyu sebagai 'alat pembenar' juga akan dapat turut serta merta menjadi tereduksi.

¹³Lihat Maurice Bucaille, *Asal Usul Manusia Menurut Bibel, Al Qur'an dan Sains*, penerjemah Rahmani Astuti, cet. xii, (Bandung: Mizan, 1998).

b. kelompok instrumentalis

Kelompok ini berpandangan bahwa ilmu pengetahuan atau sains itu sekadar instrumen atau alat dan tidak terikat pada nilai atau agama tertentu. Bagi mereka, ilmu pengetahuan senantiasa bersifat netral dan universal. Ia dapat diumpamakan sebagai sebuah pisau, bisa menjadi sangat berguna atau malah sangat berbahaya, tergantung kepada si pemakainya.

Pandangan instrumentalis ini merupakan pandangan yang umum berlaku dan diterima oleh kebanyakan umat Islam. Namun, perkembangan lebih lanjut, pandangan yang mengasumsikan ilmu pengetahuan yang netral ini juga mendapatkan kritikan yang keras, di tengah maraknya penilaian terhadap peradaban dan ilmu pengetahuan Barat yang semula dianggap netral ternyata malah sarat dengan nilai dan kepentingan Barat, serta bersifat destruktif terhadap kemanusiaan dan tidak dapat memenuhi kebutuhan materiil, kultural, dan spiritual umat manusia.

Berangkat dari kritikan terhadap ilmu pengetahuan Barat yang tidak bebas nilai inilah, dan semangat untuk mengusung keilmuan Islam secara mandiri, maka lahirlah gagasan islamisasi ilmu pengetahuan yang diharapkan, di samping akan berpengaruh pada pembangunan keilmuan Islam, juga dapat memiliki kontribusi dalam mengatasi nilai-nilai dan kepentingan dari ilmu pengetahuan Barat. Inilah yang kita namakan kelompok kritis.

c. kelompok Islamisasi Ilmu

Berlawanan dengan semangat kaum instrumentalis yang melihat netralitas ilmu pengetahuan. Kelompok ini menilai ilmu pengetahuan tidak ada yang netral, tetapi selalu bias nilai dari penyusunnya. Kelompok ini merupakan kelompok yang berpandangan kritis terhadap ilmu pengetahuan modern produk Barat. Sejatinya kekritisannya mereka itu juga banyak didukung oleh pendapat ilmuwan Barat sendiri terhadap perkembangan sains yang berlaku di Barat. Adapun pemikir muslim yang terlibat dalam hal ini, umumnya adalah pemikir yang berdomisili di Barat atau setidaknya merupakan lulusan dari salah satu universitas terkenal di Barat.

Peradaban Barat modern jelas al-Attas telah membuat ilmu menjadi problematis. Selain telah salah memahami makna ilmu, peradaban Barat juga telah menghilangkan maksud dan tujuan ilmu. Sekalipun, peradaban Barat modern menghasilkan ilmu yang bermanfaat, namun peradaban tersebut juga telah menyebabkan kerusakan dalam

kehidupan manusia. Lebih lanjut diungkap al-Attas bahwa ada lima faktor yang menjiwai budaya dan peradaban Barat: (1) akal diandalkan untuk membimbing kehidupan manusia; (2) bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran; (3) menegaskan aspek eksistensi yang memproyeksikan pandangan hidup sekuler; (4) membela doktrin humanisme; (5) menjadikan drama dan tragedi sebagai unsur-unsur yang dominan dalam fitrah dan eksistensi kemanusiaan.¹⁴

Berangkat dari adanya perbedaan pandangan hidup ini al-Attas menegaskan bahwa ilmu yang berkembang di Barat tidak selayaknya harus diterapkan di dunia muslim yang memiliki pandangan dunia yang khas. Suatu ilmu bisa menjadi alat yang sangat efektif dalam penyebarluasan cara dan pandangan hidup suatu kebudayaan. Karena sekali lagi ilmu itu tidak bebas nilai (*value free*), tetapi sarat nilai (*value laden*). Sikap tidak kritis dan menerima apa adanya ilmu pengetahuan yang diproduksi oleh ilmuwan Barat, hanya akan menjadikan umat Islam kehilangan jati dirinya.

Selanjutnya, kritisisme terhadap Barat ini kemudian mewadahi menjadi gerakan yang bernama islamisasi ilmu. Ide Islamisasi ilmu ini secara konseptual dapat dirujuk kepada pemikiran al-Attas. Dia dianggap sebagai orang yang pertama kali menegaskan perlunya Islamisasi pendidikan, Islamisasi sains dan islamisasi ilmu. Al-Attas telah melahirkan ide-ide beliau pada satu persidangan pendidikan yang sangat penting dalam sejarah umat Islam kontemporer, yaitu Persidangan Pertama Pendidikan Islam Sedunia di Makkah dari tanggal 31 Maret sampai dengan 8 April 1977.

Persidangan ini berhasil mengumpulkan 313 sarjana dan pemikir Islam dari seluruh pelosok dunia. Di forum ini al-Attas menyampaikan kertas kerja yang berjudul *Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*, yang menjelaskan tentang sifat ilmu yang tidak netral dan islamisasi ilmu-ilmu.¹⁵

Menurut al-Attas, Islamisasi ilmu ini menjadi perlu untuk dimunculkan pada era sekarang ini sebagai respon dari adanya

¹⁴Lihat Syed M. Naquib Al Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1978).

¹⁵Makalah ini setelah dikompilasi dengan makalah-makalah yang lain kemudian dijadikan sebuah buku yang diedit sendiri oleh al-Attas dengan judul *Aims and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Aziz University, dan terbit pertama kali pada tahun 1979. Ide ini selanjutnya disempurnakannya lagi dengan terbitnya buku *The Concept of Education in Islam a Framework for an Islamic Philosophy of Education*, (Kualalumpur: ABIM, 1980).

westernisasi dalam bidang ilmu pengetahuan. Westernisasi ilmu menurut al-Attas dibangun atas tradisi budaya yang diperkokoh dengan spekulasi filosofis yang terkait dengan kehidupan sekular yang memusatkan manusia sebagai makhluk rasional.

Berikutnya, gagasan islamisasi ilmu ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan, dan melahirkan varian-varian penafsiran. Namun, secara umum asumsi yang dikembangkan oleh para penggagas ide ini bahwa ilmu pengetahuan modern yang merupakan produk ilmuan Barat, tidak bebas nilai dan sarat dengan pandangan dunia (*worldview*) dari para perumusny. Karenanya umat Islam tidak dapat serta merta mentransfer ilmu pengetahuan dan teknologi yang dihasilkan Barat, tetapi harus menyaringnya terlebih dahulu, dan memberikan nilai-nilai Islam terhadapnya.¹⁶

Meski ada banyak varian pendapat tentang sains yang islami, ada beberapa kesamaan yang menjadi benang merah antara mereka. *Pertama*, umat Islam butuh sebuah sistem sains untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya, material dan spiritual. Tapi, sistem sains yang ada kini tak mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut. Ini disebabkan sains modern mengandung nilai-nilai khas Barat yang melekat padanya. Nilai-nilai ini banyak yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, selain telah terbukti menimbulkan ancaman-ancaman bagi keberlangsungan hidup umat manusia di muka bumi.

Kedua, secara sosiologis, umat Islam yang tinggal di wilayah geografis dan memiliki kebudayaan yang berbeda dari Barat, tempat sains modern dikembangkan, jelas butuh sistem sains yang berbeda pula, karena sains Barat diciptakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakatnya sendiri. Dan ketiga, umat Islam pernah memiliki suatu peradaban Islami dimana sains berkembang sesuai dengan nilai-nilai dan kebutuhan-kebutuhan umat Islam.¹⁷

Terlepas dari adanya pandangan minor terhadap gagasan Islamisasi ilmu ini, ada baiknya mendengar pendapat dari Abdul Hadi WM, bahwa

¹⁶Secara kebahasaan *worldview* atau pandangan hidup sering diartikan filsafat hidup atau prinsip hidup. Ada beberapa istilah yang sering digunakan untuk memaknai pandangan hidup *worldview* (Inggris); *weltanschauung* atau *weltansicht* (Jerman), terkadang juga *paradigm*. Dalam pemikiran Islam dikenal juga beberapa istilah dengan makna serupa seperti *al tasawwur al islami* (Sayyid Qutb); *al Mabda' al Islami* (Shaykh Atif al Zayn), *Islami Nazariyat* (al Maududi) dan *ru'yat al Islam lil wujud* (Syed Muhammad Naquib Al Attas).

¹⁷Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan", pengantar dalam buku Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains menurut Al Qur'an*, penerjemah Agus Effendi, cet. X, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 24.

walaupun menimbulkan kontroversi, gerakan Islamisasi ilmu telah mendorong orang Islam bergairah menggali khazanah intelektual dan keilmuan yang berkembang dalam tradisi Islam. Melalui Islamisasi ilmu dan metodologinya cendekiawan muslim dapat memandang ilmu dan pengetahuan modern secara segar. Dikotomi ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu non agama juga dapat dikurangi.¹⁸

Salah satu produk dari Islamisasi ilmu ini yang kemudian menjadi populer adalah bidang psikologi Islam. Ada semacam muncul kesadaran bahwa kajian psikologi yang berkembang di Barat karena berangkat dari pandangan hidup (*worldview*) yang materialis, maka produk ilmu yang dihasilkannya pun berbeda. Hal-hal yang berbau immaterial menjadi terabaikan. Ilmu atau sains juga dibatasi hanya pada aspek yang dapat diindera (*observable*), akibatnya jenis ilmu lain yang tidak dapat diindera menjadi terkategori tidak ilmiah.

Psikologi yang makna asalnya adalah ilmu tentang kejiwaan kemudian direduksi menjadi ilmu tentang tingkah laku. Akibatnya pemahaman tentang diri manusia menjadi tidak utuh dan cenderung parsial, karena mengabaikan aspek-aspek utama dari dalam diri manusia. Inilah yang kemudian hendak diterobos oleh para penggiat psikologi Islam, yang kemudian banyak mendapatkan inspirasi dari peninggalan tradisi panjang keilmuan Islam pada masa kejayaannya terkait persoalan kejiwaan yang dapat ditemukan pada bidang filsafat Islam dan tasawuf.

Agama bagi para pemeluknya sudah lama diyakini sangat memberikan perhatian pada masalah kejiwaan. Namun, problem yang kemudian berlaku bagaimana menyesuaikan bahasa agama yang cenderung normatif kepada bahasa ilmu, lebih dari itu kemudian bagaimana uraian-uraian agama yang *fragmented* dapat disusun menjadi sesuatu yang memiliki kontribusi bagi persoalan kejiwaan manusia modern.

Berangkat dari keprihatinan ini maka praktisi agamawan atau mereka yang konsern kepada agama kemudian merumuskan formulasi yang tepat terhadap persoalan-persoalan yang bermunculan. Khusus pada bidang psikologi Islam, umumnya para praktisi tasawuf memiliki konsern besar untuk berpartisipasi pada persoalan ini. Salah satunya yang kemudian menjadi pembahasan dalam penelitian ini adalah sosok K. H. Hamdani Bakran Adz-Dzakiey.

¹⁸Lihat Abdul Hadi, "Sajak-sajak Iqbal dan Renaisans Asia", dalam *Republika Online* edisi Februari 1999.

C. Biografi K. H. Hamdani Bakran Adz-Dzakiey dan Posisinya dalam Konstelasi Pemikiran Muslim Kontemporer

1. *Sketsa Biografi*

Sebagaimana disebutkan pada dinamika pemikiran muslim kontemporer sebelumnya, praktisi agamawan banyak yang terpenggil untuk melibatkan diri dalam upaya mengatasi berbagai persoalan kemanusiaan yang banyak menyertai manusia modern. Mereka menawarkan kembali agama sebagai solusi untuk pemecahan berbagai persoalan tersebut, khususnya yang berhubungan dengan masalah psikis-spiritual.

Seorang di antaranya, yang *notabene* merupakan seorang praktisi tasawuf adalah K. H. Hamdani Bakran Adz-Dzakiey Al Banjary, yang *notabene* masih memiliki pertalian darah dengan Syekh Muhammad Arsyad Al Banjary, seorang ulama terkemuka dari Kalimantan. K. H. Hamdani dikenal sebagai seorang guru spiritual muda yang memiliki konsern terhadap pengembangan psikologi Islam. Lahir di bumi Borneo, Balikpapan, Kalimantan Timur pada 3 Mei 1960. Pendidikan dasar dan menengah dijalani di kota kelahirannya tersebut, kemudian melanjutkan pendidikan Perguruan Tinggi di Yogyakarta, tepatnya di Fakultas Hukum Universitas Cokroaminoto yang kebetulan tidak sampai selesai, dan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, lulus pada tahun 1986.

Meski pendidikannya secara formal hanya sampai jenjang strata satu, dan itu pun tidak terkait secara langsung dengan bidang ilmu kejiwaan (psikologi), namun secara otodidak K. H. Hamdani mendalami dengan penuh keseriusan bidang kejiwaan, khususnya Psikologi Psikodiagnostik dan psikoterapi berdasarkan ajaran Islam melalui pendekatan sufistik. K. H. Hamdani sendiri menjelaskan bahwa metode yang digunakannya untuk mempelajari ilmu kejiwaan meniru metode yang digunakan oleh para ilmuwan muslim dahulu, yakni dengan bertamu langsung (*talaqqi*) kepada sang guru besar dan meminta pelajaran ilmu darinya. Dalam hal ini, K. H. Hamdani sangat diuntungkan dengan kondisi Yogyakarta sebagai kota pendidikan yang melimpah dengan para pakar pada berbidang ilmu.¹⁹

Dalam hal pendalaman terhadap bidang ruhani, yang merupakan konsern K. H. Hamdani berikutnya, ia sangat diuntungkan dari segi silsilah keluarga. Memiliki ayah yang juga seorang guru tasawuf, yakni Tuan Guru Bakran Adz-Dzaky bin Abdul Karim al-Banjary telah

¹⁹Penjelasan ini dikemukakan beliau pada saat ceramah K. H. Hamdani Bakran dalam rangka Kuliah Umum Program Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin tanggal 28 Februari 2009.

menjadikan Hamdani muda sudah terasah sedari dini. Berikutnya, didikan dari Tuan Guru Al-Hajj Rusdi bin Muctar al-Banjary yang juga merupakan ayah mertua memainkan peran yang tidak kalah penting. Pembimbing ruhani beliau lainnya yaitu Sayyid Abdurrahman As-Segaff dari Bantul Yogyakarta; kemudian K. H. Hasan Asykari yang lebih dikenal dengan Mbah Mangli dari Magelang; Selain itu ada lagi Tuan Guru Yahya Khalil dari Lombok Timur Mataram; tidak ketinggalan Syaikh Romadlon As-Somaliy, di Kalimantan Barat; dan K.H. Idham Khalid dari Jakarta.

Pendidikan ruhani bukanlah pembelajaran teoritis yang dapat diperoleh dari pembacaan terhadap berbagai buku. Pendidikan ruhani adalah bagian dari ‘mengalami’ terhadap pengalaman keagamaan, yang umumnya diberikan dari usia yang sangat dini. Dari wawancara dengan K. H. Hamdani dan juga disebut dalam buku-buku yang ditulisnya, yang menurutnya merupakan buah dari pengalaman spiritualitasnya selama bertahun-tahun, secara terpisah dapat diketahui lika-liku proses perjalanan spiritual beliau dan buah berupa *mukasfayah* yang diperoleh setelahnya. Di antara hal ringan dan mendasar yang menurut K. H. Hamdani merupakan proses awal dalam memasuki alam ketuhanan dan hakikat, yaitu berupa ketaatan kepada orang tua. Dinyatakan oleh K. H. Hamdani:

Sejak kecil, penulis selalu ditanamkan oleh guru-guru ruhani penulis, bahwa ketaatan kepada kedua orang tua merupakan pintu memasuki alam ketuhanan dan hakikat. Para guru penulis tersebut senantiasa berpesan: “Wahai ananda, janganlah engkau menyakiti hati kedua orang tuamu, janganlah engkau berkata “tidak” terhadap apa yang mereka katakana; dan berprasangka baiklah kepada mereka berdua.”²⁰

Selanjutnya dalam proses awal menjalani jalan-jalan batin diperlukan kesiapan diri untuk mencari hakikat diri di samping faktor keturunan.²¹ Dalam konteks ini, kehadiran seorang guru pembimbing

²⁰Hamdani Bakran Adz Dzakiy, *Prophetic Intelligence (Kecerdasan Kenabian): Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*, (Yogyakarta: Al Manar, 2008), hal. 220

²¹Menurut K. H. Hamdani, orang yang memiliki gen keturunan yang baik, apabila dibantu oleh guru ruhani, tinggal dipoles sedikit maka akan jauh lebih cepat jadinya, dibandingkan dengan mereka yang berasal dari bibit yang biasa-biasa saja. Wawancara dengan K. H. Hamdani di rumah beliau di Yogyakarta pada tanggal 6 Nopember 2009.

sangatlah penting. Menurut Hamdani, orang yang berjasa besar dalam membimbing dan mengajarkannya ilmu ruhani adalah guru yang juga sekaligus mertua beliau yaitu Syaikh al-Hajj Rusdi bin Muchtar Rahimahullah. Guru beliau tersebut menyatakan kepadanya bahwa ilmu (*batin*) ini tidak dapat dipahami oleh akal pikiran orang biasa, sekalipun mereka professor dengan segudang gelar kesarjanaannya, hafal al-Qur'an, hafal ribuan hadis, ahli fiqih dan lain sebagainya. Akan tetapi ilmu ini hanya dapat dipahami dengan *dẓauq* (perasaan yang sangat dalam), *mukasyafah* (ketersingkapian batin), dan *musyabadah* (penyaksian batin secara langsung). Dalam praktiknya, Hamdani mendapatkan ijazah tentang penyucian diri dari kemusyrikan *kebafi* yang terdapat pada jasad hingga batin. Isyarat-isyarat ijazah ini beliau terima dari guru-guru beliau hingga Tuan Guru Anang Ilmi al-Banjari (Zainal Ilmi) dari Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari. Isyarat-isyarat tersebut juga serupa dengan yang diajarkan oleh Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari.²²

Kehadiran isteri yang sevisi juga dinyatakan oleh K. H. Hamndai sangat membantu perkembangan spiritual beliau. Isterinya yang bernama Risty Bulqis pada banyak hal, turut memberikan kontribusi dalam upaya mengarungi samudera spiritual yang beliau jalani.²³

Umumnya praktisi sufi banyak memiliki amalan yang dilakukan, yang apabila dilihat dari perspektif studi agama disebut sebagai *being religious*, suatu istilah yang sering dikontraskan dengan *having religion*. Pada *being religious*, agama mendapatkan makna sejatinya, yaitu suatu penghayatan dan pengalaman terhadap laku agama, yang sangat berdimensi praktis. Dalam Islam sendiri dimensi amal (praksis) yang benar (saleh), bersamaan dengan dimensi iman merupakan model kesalehan yang dicita-citakan sebagaimana banyak disebut dalam ayat Alqur'an.²⁴

Dengan bekal pengamalan dan pengalaman pada bidang tasawuf, K. H. Hamdani cukup mendapatkan tempat di dalam diskursus keilmuan psikologi di Indonesia, khususnya di Yogyakarta. Selain profesi utamanya

²²Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian: Menghidupkan potensi dan Kepribadian Kenabian dalam Diri*, (Yogyakarta: Al Manar, 2008), hal. 83

²³Sebagai praktisi tasawuf, Risty Bulqies juga memiliki karya buku pada bidang ini, yang berjudul *Musyahdah Cinta Mahar Untuk Sang Kekasih*, (Yogyakarta: Pustaka Al Furqan, 2007). Beliau telah berpulang ke rahmatullah pada bulan Rajab 1430 Hijriyah.

²⁴Sebagai ilustrasi dalam Q.S. al Bayinah ayat ketujuh disebutkan bahwa iman dan amal saleh merupakan indikasi dari manifestasi manusia terbaik (*kharul bariyyah*). Sementara itu pada Q.S. al-Kahfi ayat 110 disebutkan bahwa iman dan amal saleh merupakan prasyarat bagi mereka yang ingin berjumpa dengan Tuhan-Nya.

sebagai pengasuh pada Pondok Pesantren Raudhatul Muttaqien Babadan, Purwomartani, Kalasan, Sleman, Yogyakarta, K. H. Hamdani juga aktif sebagai Konsultan Pusat Psikologi Terapan Fakultas Psikologi UII Yogyakarta, selain itu beliau juga mengajar pada beberapa perguruan tinggi di Yogyakarta dan Surakarta seperti Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, Fakultas Psikologi Universitas Islam Indonesia, Magister Profesi Fakultas Psikologi UII Yogyakarta, Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, Fakultas Agama Islam dan Ekonomi Universitas Cokroaminoto dan Fakultas Tarbiyah Sekolah Tinggi Agama Islam Muhammadiyah Klaten.²⁵

Beberapa tahun terakhir, K. H. Hamdani giat mengembangkan konsep kecerdasan kenabian dan psikologi kenabian di bawah Center of Prophetic Intelligence. Lembaga ini merupakan sebuah bidang kerja di bawah Pondok Pesantren Raudhatul Muttaqien yang bertugas melaksanakan program pendidikan pelatihan dan pengembangan mental moral spiritual dan sosial (Personal Mastery) umat yang berparadigma pada Prophetic Intelligence (kecerdasan kenabian) yaitu kemampuan seseorang untuk berinteraksi, bersosialisasi, beradaptasi dengan lingkungan vertikal maupun horizontal serta memahami, mengambil manfaat dan hikmah dari berbagai persoalan hidup.

Disebutkan dalam situs resminya bahwa terbentuknya Center of Prophetic Intelligence (CPI), dilatarbelakangi oleh adanya berbagai macam problematika yang dihadapi berbagai lapisan masyarakat di Indonesia yang mengharapkan *problem solving* baik yang bersifat individu, kelompok dan organisasi sejak tahun 1985-sekarang, yang diantaranya: (1) Pejabat Pemerintah (negara) di pusat hingga daerah yang terdiri para bupati dan pejabat eselon I-IV seluruh Indonesia; (2) Pimpinan perusahaan nasional dan multi nasional; (3) Intelektual dan kalangan profesional dan (4) Masyarakat umum.²⁶

CPI berkedudukan di lingkungan Pondok Pesantren Raudhatul Muttaqien dengan alamat Jalan Cangkringan KM.4 Babadan Purwomartani Kalasan Sleman D.I. Yogyakarta. Aktivitas CPI meliputi *Assessment, Education, Training, and Counseling*, yang selama ini telah melakukan kerjasama baik langsung maupun sebagai fasilitator diberbagai instansi pemerintah dan swasta.

²⁵Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian....*, hal. 707

²⁶http://www.pprm.or.id/?Yp=0000&menu=Visi%20&%20Misi&id_menu=65.
(diakses pada 15 Agustus 2009)

Selain sebagai pengasuh pondok, aktif mengajar dan sebagai konselor, K. H. Hamdani juga dikenal sebagai seorang yang cukup produktif dalam menyampaikan gagasannya dalam bentuk tulisan. Buku-bukunya yang telah terbit dan mendapat sambutan yang cukup meriah dari publik, yaitu *Konseling dan Psikoterapi Islam*, *Prophetic Intelligence: Kecerdasan Kenabian*, dan *Psikologi Kenabian: prophetic Psychology*. Pada buku *Prophetic Intelligence* sampai tahun 2008 telah mengalami empat kali naik cetak sejak terbit pertama kali tahun 2004. Sedangkan buku *Psikologi Kenabian* pada tahun 2008 telah memasuki cetakan ketiga. Selanjutnya, buku yang paling belakangan beliau tulis, yang oleh beliau dinyatakan sebagai buah dari psikologi profetik, yaitu buku yang berjudul *Kepemimpinan Kenabian: Prophetic Leadership*, yang terbit untuk edisi pertamanya pada bulan September 2009.²⁷

2. Posisi Pemikiran

Berbicara tentang posisi pemikiran K. H. Hamdani yang cukup mendapatkan tempat di kalangan publik psikologi Islam di Indonesia, mau tidak mau sangat terkait dengan *ghirah* umat yang berupaya untuk menjadikan Islam sebagai pandangan hidup (*worldview*), yang berhasrat Islam kembali meraih supremasi kejayaannya sebagai solusi atas berbagai problem yang melanda umat Islam dan umat manusia secara keseluruhan.

Sebagaimana dibicarakan pada pembicaraan sebelumnya bahwa pemikiran muslim kontemporer ditandai dengan dua istilah penting, yakni modernitas (*hadâtsab*) dan warisan (*turâts*). Kedua istilah ini secara berkelindan telah mewarnai diskursus pengembangan ilmu pengetahuan di dunia muslim kontemporer, yakni model pengembangan yang berangkat dari tradisi Islam dan model pengembangan yang berbasis modernitas (Barat).

Model *turâts* dan model *hadâtsab* dengan berbagai varian dan kecenderungan secara jelas dapat dilihat pada kelompok-kelompok yang terlibat dalam diskursus pemikiran keilmuan muslim kontemporer. Pada kelompok afirmatif-apologetik tampaknya memiliki kecenderungan pada pengembangan ilmu yang berbasis *turâts*. Karena pada kelompok ini ada kecenderungan kuat bahwa Islam atau secara spesifik Alqur'an yang merupakan rujukan utamanya telah mencakup semua aspek ilmu pengetahuan.

²⁷Peneliti mengucapkan terima kasih kepada K. H. Hamdani atas pemberian hadiah buku tersebut kepada peneliti, dan semoga menjadi amal jariah bagi beliau dan bermanfaat bagi peneliti sendiri.

Sementara itu pada kelompok instrumentalis, yang memposisikan ilmu sebagai sesuatu yang netral sangat mengapresiasi pencapaian Barat atau dalam hal ini modernitas sebagai model dalam pengembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam kontemporer. Mengikuti jalan Barat merupakan solusi paling tepat untuk mengejar ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu pengetahuan.

Pada kelompok islamisasi ilmu, meski punya kecenderungan pada Islam (*turâts*) sebagai solusi dan kritis terhadap keilmuan Barat, namun pada hakekatnya menjadikan modernitas sebagai basis dalam pengembangan ilmu pengetahuan, meski kemudian ilmu produk modernitas yang dimaksud di sini harus diislamkan atau disesuaikan dengan pandangan Islam terlebih dahulu.

Menyimak berbagai kelompok yang terlibat dalam pengembangan ilmu pengetahuan di dunia muslim kontemporer dapat dijelaskan bahwa K. H. Hamdani dengan gagasan utama sekitar pemikiran psikologi berbasis profetik memiliki kecenderungan kuat pada pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya pada bidang psikologi berbasis kepada turats atau khazanah keislaman di bandingkan kepada hadatsah.

Apabila dikaitkan dengan varian kelompok yang sudah mapan tampaknya K.H. Hamdani lewat gagasannya memiliki kecenderungan yang sedikit berbeda. Pemikirannya tentang saintifikasi keislaman di bidang psikologi yang berbasis kenabian lebih dekat kepada gagasan Kuntowijoyo tentang pengilmuwan Islam atau Islam sebagai ilmu. Gagasan pengilmuwan Islam oleh Kunto dihadapkan *vis-a-vis* dengan model Islamisasi ilmu. Apabila yang pertama berpijak dari teks (Islam) kepada konteks (realitas), maka Islamisasi berangkat dari konteks (Barat) yang kemudian disesuaikan dengan teks (Islam).

Meski saling dihadapkan, antara pengilmuwan Islam dan Islamisasi ilmu, penting untuk ditegaskan bahwa dalam konteks Pemikiran K. H. Hamdani sekitar saintifikasi keislaman di bidang psikologi sangat bertalian erat dengan Islamisasi ilmu, paling tidak secara spirit. Selain itu, apresiasi terhadap penggunaan metode ilmiah sebagaimana dijelaskan pada bab selanjutnya, cukup mengisyaratkan bahwa K. H. Hamdani meski mengusung Islam atau dalam hal ini kenabian (profetik) sebagai tawaran terhadap pengembangan kajian psikologi, tetapi *welcome* terhadap pencapaian Barat di bidang ilmu pengetahuan.

BAB IV PARADIGMA PSIKOLOGI PROFETIK DALAM BINGKAI FILSAFAT ILMU

A. Pengantar

Konstruksi paradigma profetik sebagaimana berlaku dalam bahasan dalam filsafat Ilmu, mencakup tiga bagian besar, yaitu: (1) aspek ontologi yang mencakup hakekat ilmu, sifat dasar dan kebenaran atau kenyataan yang inheren di dalamnya; (2) aspek epistemologi yang menyangkut sumber serta sarana dan tata cara untuk mencapainya; dan (3) aspek aksiologi yang menyangkut kaidah-kaidah penerapan ilmu yang sifatnya praksis.

Ketiga cakupan filsafat ilmu ini, yakni ontologi, epistemologi, dan aksiologi dalam penerapannya tidak dapat dilepaskan dari yang namanya siklus yang melingkar. Di satu sisi suatu kajian epistemologi melahirkan dan menilai corak suatu pemahaman ontologi, tetapi dipihak lain, setiap pandangan dan keyakinan ontologi akan membawa implikasi kepada epistemologi dan juga sekaligus aksiologi. Karena itu, Karl R. Popper menegaskan bahwa ilmu tidak mungkin tanpa keyakinan dalam ide yang spekulatif murni dan ia pada setiap masa terpengaruh besar oleh ide-ide metafisis.¹ Sementara itu, A. C. Ewing menyatakan bahwa seorang filosof tidak mungkin beranjak dari titik nol (*ex nihilo*) untuk membangun sesuatu, melainkan harus mempunyai asumsi dasar tertentu, khususnya tentang kebenaran prinsip-prinsip logika.²

Senada dengan kedua pendapat di atas, Koento Wibisono juga menyatakan bahwa keyakinan atau perbedaan pilihan ontologi akan menentukan pendapat, bahkan keyakinan seseorang tentang apa dan bagaimana kebenaran yang hendak dicapai oleh ilmu, sekaligus mengakibatkan perbedaan sarana dan metode yang akan digunakan untuk mencapainya, yaitu empiri, rasio, intuisi atau sarana lain.³ Dalam pengembangan ilmu pengetahuan sendiri, oleh C. A. van Peursen harus dibangun dan dikembangkan di atas tiga fondasi, yakni fakta atau data, teori atau epistemologi, dan nilai atau aksiologi.⁴

¹Lihat Karl. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (New York: Science Edition Inc., 1961), hal. 38

²Lihat A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, (New York: Collier Books, 1962), hal. 26

³Lihat Koento Wibisono, *Beberapa Hal tentang Filsafat Ilmu: Sebuah Sketesa sebagai Pengantar untuk Memahami Hakekat Ilmu dan Kemungkinan Pengembangannya*, (Yogyakarta: IKIP PGRI, 1988) hal. 7

⁴Lihat C. A van Peursen, *Fakta, Nilai, Peristiwa*, penerjemah Sonny A. Keraf, (Jakarta: Gramedia, 1990).

Pembahasan seputar konstruksi paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi mengikuti pola umum dalam konstruksi filsafat ilmu sebagaimana disebut di atas, yakni tinjauan pada aspek ontologi, aspek epistemologi, dan aspek aksiologi. Namun, sebelum memasuki uraian pada masing-masing aspek tersebut, terlebih dahulu dikemukakan apa yang menjadi argumentasi K. H. Hamdani dalam menjadikan paradigma profetik sebagai basis pengembangan psikologi dalam Islam.

B. Paradigma Profetik sebagai Basis Pengembangan Psikologi dalam Islam

Persoalan kejiwaan (psikologi) telah lama menjadi perhatian intelektual muslim, khususnya pada bidang filsafat Islam. Hampir semua filosof dari al-Kindi, al-Farabi, Ibn Miskawaih, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd membahas dalam kitab-kitab mereka. Psikologi dikaji dalam konteks yang jauh lebih luas dari psikologi modern. Ibnu Sina misalnya mengkaitkan jiwa manusia bukan hanya dalam konteks fisika, melainkan juga ilmu metafisika. Menurutnya, jiwa manusia pada dirinya bersifat immateriil dan karena itu masuk bidang metafisika, tetapi ia memiliki kaitan dengan fisik selama karir dunianya dalam tubuh manusia, sehingga dibahas dalam kelompok ilmu-ilmu fisika.⁵

Dalam perkembangannya, sebagaimana diuraikan pada bagian terdahulu, kajian psikologi mengalami pasang surut, dan baru mulai marak kembali sekitar tahun 1970-an, bersamaan dengan munculnya *ghirah* untuk kembali kepada Islam, dan pencanangan datangnya abad ke-15 Hijriah sebagai satu momentum untuk kebangkitan kembali kejayaan peradaban Islam (*Islamic resurgence*).

K. H. Hamdani sebagai seorang yang berkecimpung dalam persoalan kejiwaan (psikologi) memberikan warna lain dalam kajian psikologi Islam, yakni tawarannya untuk menjadikan kenabian sebagai basis pengembangan kajian psikologi dalam Islam.⁶ Terkait pertanyaan

⁵Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Arasy Mizan), hal. 93

⁶Kata kenabian (profetik) memiliki asal kata nabi, yang dapat diartikan sebagai seorang hamba Allah Swt. yang telah diberi-Nya kitab, hikmah, kemampuan berkomunikasi dan berintegrasi dengan-Nya, para malaikat-Nya serta kemampuan mengimplementasikan kitab dan hikmah itu, baik dalam diri secara pribadi maupun umat manusia dan lingkungannya. Sedangkan kata kenabian mengandung makna segala hal ihwal yang berhubungan dan berkaitan erat dengan seseorang yang telah memperoleh potensi kenabian. Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian*:

mengapa nabi atau kenabian menjadi dasar atau paradigma dalam saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan atau psikologi, ada beberapa penjelasan yang dikemukakan oleh K. H. Hamdani, yang tampaknya mengambil inspirasi dari tradisi tasawuf.

Dalam tradisi tasawuf, lazim dipahami bahwa para nabi Allah, khususnya nabi Muhammad Saw. merupakan model-model manusia yang sempurna, baik dihadapan penciptanya maupun makhluk lainnya. Nabi Muhammad Saw., dipandang Sebagai kutub para nabi dan auliya-Nya, serta model manusia yang paling sempurna sebagai hamba maupun khalifah. Poros atau kutub para nabi maksudnya bahwa pada diri beliau memancar eksistensi semua nabi Allah.⁷

Dalam makna batin dijelaskan oleh K. H. Hamdani bahwa hakikat para nabi adalah sebagai wadah penampakkan (*tajalli*) *Nûr* Zat Allah, *Nûr* Sifat Allah, *Nûr* Asmâ' Allah (nama-nama), dan *Nûr Af'âl* Allah (perbuatan-perbuatan). Akan tetapi *nûrullâh* yang paling sempurna mengambil tempat pada diri Nabi Muhammad Saw. Perbuatan yang dilakukan oleh beliau merupakan *nûr af'âl*-nya, sifat-sifat yang melekat pada beliau merupakan *nûr* sifat-sifat-Nya, keagungan nama beliau merupakan *nûr* nama-nama-Nya, kesucian jasad dan diri beliau merupakan *nûr* Zat-Nya. Oleh karena itulah, perbuatan, nama, sifat, dan jasad beliau terhindar dari intervensi selain Allah Swt.⁸

Kepatuhan atau ketaatan kepada Nabi Muhammad Saw. merupakan suatu kewajiban sebagaimana kewajiban untuk mengimaninya, sebab beriman kepada Nabi menuntut kepatuhan kepadanya. Pembeneran terhadap apa yang disampaikan Nabi juga menuntut kepatuhan kepadanya karena ia merupakan bagian dari apa yang disampaikan.⁹

Mengikuti dan mematuhi sunnah Nabi Muhammad Saw. adalah menjadikan beliau sebagai sumber keteladanan, yang berarti berusaha keras melakukan evolusi dan perubahan diri dengan mencontohnya secara sempurna dan totalitas. Bagaimana Nabi Muhammad Saw. memproses diri sejak lahir hingga dewasa dan kembali kehadirat-Nya; mengembangkan kecerdasan dan potensi diri, berinteraksi secara vertikal

Menghidupkan potensi dan Kepribadian Kenabian dalam Diri, (Yogyakarta: Al Manar, 2008), hal. 44

⁷*Ibid.*, hal. 46

⁸*Ibid.*, hal 59

⁹*Ibid.*, hal. 48

dan horizontal; serta membangun dan mengembangkan kepribadian yang mulia.¹⁰

Materi yang wajib diteladani dari diri Nabi Muhammad Saw. adalah bagaimana beliau menumbuhkan dan mengembangkan eksistensi diri beliau dari segumpal dari hingga menjadi *insân kâmil*, yakni manusia yang sempurna. Kesempurnaan itu dapat terlihat pada banyak fenomena yang dapat ditelaah dalam sejarah kehidupan beliau dari lahir hingga wafatnya, di antaranya menurut K. H. Hamdani yaitu:

Pertama, Keagungan dan kemuliaan perbuatan, perilaku, sikap, gerak-gerik, tindakan dan penampilan. Sebagaimana satu riwayat dari Ali bin Abi Thalib bahwa beliau memiliki hati yang paling pemurah di antara manusia. Ucapannya merupakan perkataan yang paling benar di antara semua orang. Perangainya amat lembut dan paling ramah di antara pergaulan. Barang siapa yang melihat, pastilah akan menaruh hormat padanya. Dan barang siapa yang pernah berkumpul dengannya, lalu mengenalnya tentulah ia akan mencintainya.

Kedua, Kedekatan Nabi Muhammad Saw. di sisi Allah Swt. Perihal Kedekatan Nabi Muhammad Saw. dengan Allah Swt. sudah jelas dan tidak akan pernah diragukan. Beliau adalah kekasih-Nya, utusan-Nya dan wadah *ketajallian*-Nya yang paling sempurna. Hal itu dapat dirasakan dan dibuktikan dalam dua kalimat persaksian, *syahadatullâh* dan *syabadatur rasûl*. Bahkan adanya kewajiban membaca *tasallim*, shalawat, dan tabaruk kepada beliau, baik dalam ibadah shalat maupun di luar shalat.

Ketiga, Kecerdasan dan ketajaman indera Nabi Muhammad Saw. Indikasi dari kecerdasan yang beliau miliki dapat dikaji dalam sejarah, bahwa kedudukannya sebagai hamba dan utusan Allah Swt. yang memiliki kesempurnaan dalam kemuliaan, serta apa yang telah dicapai oleh potensi akal pikiran dan upaya beliau dalam menyampaikan pengetahuan yang tidak pernah dicapai oleh orang lain kecuali beliau.

Keempat, Mengimplementasikan kerahmatan yang universal. Kesempurnaan eksistensi diri Nabi Muhammad Saw. adalah kemampuannya menabur kasih sayang dan hubungan yang sangat harmonis antara satu sisi sebagai hamba Allah yang tidak pernah terputus dan terpisah kemesraannya bersama pencipta-Nya, dan di sisi lain sebagai khalifah Allah yang tidak pernah berhenti dalam mendidik, memimpin, dan menyelesaikan segala persoalan tentang kehidupan berkeluarga, organisasi, bermsasyarakat, bernegara, serta umat. Nabi Muhammad Saw.

¹⁰*Ibid.*, hal 50

mengajak seluruh umat manusia bahkan dari golongan jin, agar kembali kepada ajaran fitrah ketuhanan. Dengan fitrah itu, mereka senantiasa akan dapat menyelamatkan diri dari kebodohan hakiki dan kehancuran diri. Menghamba dan mengabdikan kepada Zat Yang Maha Menciptakan, Maha Membimbing, dan Maha Melindungi akan mengantarkan kepada kebahagiaan di dunia hingga di akhirat.¹¹

Dijelaskan oleh K. H. Hamdani bahwa Allah memerintahkan kepada setiap hamba yang ber-*‘azam* (memperkokoh diri) untuk mengikuti dan menapak tilas jalan-jalan kenabian dari Nabi Muhammad Saw. agar dapat menyibak tirai, hijab, atau belunggu yang menyelimuti jiwa, seperti sifat kemalasan, putus asa, was-was, keraguan, pengecut, lemah keyalanan, persangkaan yang buruk, syirik, kufur, nifaq, fasiq, dan sebagainya.¹²

Hakikat proses perjalanan dari perjuangan dan dakwah Nabi Muhammad Saw. adalah proses pembelajaran dan pendidikan dari Allah Swt. tentang tugas dan tanggung jawab manajerial diri, makhluk dan alam semesta dihadapan-Nya. Tugas dan tanggung jawab sebagai *“‘Abd Allāh”* (hamba Allah) secara vertikal serta tugas dan tanggung jawab diri sebagai *“khalīfatullāh”* (pengganti Allah) secara horizontal. Materi pendidikan itu lebih banyak terfokus pada praktik langsung dan sekaligus sebagai pelatihan.¹³

Proses perjalanan Nabi Muhammad Saw. sejak beliau lahir ke permukaan bumi ini hingga wafat merupakan sumber inspirasi referensial dan paradigmatis dalam pendidikan pengembangan dan pemberdayaan potensi esensi Insani. Adanya keseimbangan antara teori, praktik, dan empiris, serta pendidikan, pelatihan, dan keahlian (*skill*). Sistem pendidikan yang Allah terapkan kepada beliau merupakan sistem yang sangat sempurna dan terpadu (*integrated*). Satu sisi tujuan utama pendidikan dan pelatihannya adalah meningkatkan kesempurnaan eksistensi diri di hadapan *Rabb* dan sisi lain meningkatkan kesempurnaan eksistensi diri di hadapan makhluk-Nya. Sehingga, mampu menjadi sosok figur keteladanan dan praktik keunggulan sebagai seorang hamba dan pemimpin umat yang memiliki *skill*, karya, dan kharisma Ilahiah.¹⁴

¹¹*Ibid.*, hal. 55-59

¹²Hamdani Bakran Adz Dzakiy, *Prophetic Intelligence (Kecerdasan Kenabian): Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Rubani*, (Yogyakarta: Al Manar, 2008), hal. 221

¹³*Ibid.*, hal. 222

¹⁴*Ibid.*, hal. 249

Kiranya pada masa akhir zaman ini, sangat langka kita dapatkan seorang insan yang memiliki model dan tipe seperti beliau, dalam arti penauladanannya dalam membangun keserasian diri yang berorientasi vertikal dan horizontal, yakni membumikan potensi vertikal dan melangitkan potensi horizontal. Seperti, beliau adalah seorang Rasul, namun beliau dapat mengimplementasikan kerasulannya dalam kerja politik, ekonomi, sosial, budaya, dan sebagainya. Kerja-kerja itu semua merupakan media yang mengantarkan beliau menjadi seorang hamba dan khalifah yang besar dan agung di hadapan-Nya, bukan sebaliknya. Seorang insan yang mulanya saleh, jujur, pandai, dan taat beribadah, ketika ia membumi, justru bukan menambah ketaatan dan kesalehannya, tetapi menghancurkan potensi nurani. Hal ini disebabkan karena proses pendidikan dan pelatihan untuk memanusiaikan kemanusiaannya sejak masa perkembangan dan pertumbuhan diri terlepas dari paradigma kenabian.¹⁵

Ironisnya sebut K. H. Hamdani bahwa di satu sisi percaya bahkan meyakini bahwa para Nabi, khususnya Rasulullah Saw. itu, adalah model dan tipe seorang insan yang sempurna keinsanannya. Namun di sisi lain, sebagai seorang muslim dia enggan dan tidak berupaya untuk mengambil pelajaran dan keteladanan sang Nabi dalam memproses diri dari segumpal daging hingga menjadi “Insan Kamil.” Ini terutama juga terjadi pada lembaga-lembaga pendidikan Islam. Seharusnya, tujuan utama dari pendidikan Islam adalah mencetak insan yang memiliki kesehatan ruhani dan kecerdasan profetik, yaitu mampu mengimplementasikan ke langit dan ke bumi; atau mampu mengimplementasikan keilmuan langit ke bumi dan keilmuan bumi ke langit, atau mengimplentasikan ilmu ketuhanannya ke permukaan makhluk dan ilmu kealamannya ke permukaan alam ketuhanannya. Cita-cita itu tidak akan terwujud dalam tujuan pendidikan Islam, jika tidak mengacu dan berpedoman pada substansi dari proses perjalanan hidup dan kehidupan beliau sebagai hamba, khalifah, dan sumber keteladanan.¹⁶

Para nabi atau rasul secara umum pasti telah dianugerahkan oleh Allah Swt. sifat-sifat yang mulia, sekaligus sebagai kekhasan mereka dibandingkan manusia lainnya. Sifat-sifat tersebut adalah: *Pertama*, *Shiddiq* (benar dan jujur). Maksudnya, apa pun yang disampaikan adalah benar, dan disampaikan secara jujur. Tidak mungkin ada wahyu yang dibuat-buat secara dusta, dan tidak aka nada wahyu yang diselewengkan.

¹⁵*Ibid.*, hal. 249

¹⁶ *Ibid.*, hal. 250

Kebenaran dan kejujuran seorang nabi mencakup jujur dalam niat, maksud, perkataan, dan tindakannya; *Kedua, Amanah* (dapat dipercaya). Maksudnya, semua yang disampaikan baik berupa ucapan maupun perbuatan, sekalipun hanya dengan cara memberikan contoh secara pasif, dapat dapat dipercaya dan diyakini serta dapat dipertanggungjawabkan sebagai sesuatu yang datang dari Allah Swt. Semua disampaikan secara utuh, dan mustahil ia khianat, dan mustahil memanipulasi informasi; *Ketiga, Tablig* (menyampaikan). Maksudnya, bagi seorang nabi yang tidak sekaligus sebagai Rasul, apa pun yang diberikan kepadanya yang pantas untuk disampaikan, sekalipun ia tidak diperintahkan untuk menyampaikannya, pasti disampaikan setidak-tidaknya dengan cara memberikan contoh teladan; *Keempat, Fatbanah* (pintar dan bijaksana). Maksudnya, seorang nabi cerdas dan pintar, memiliki wawasan yang luas, pemikiran mendalam, dan pandai memilih secara cepat serta bijaksana. Oleh karena itu, mustahil seorang nabi memiliki sifat bodoh.¹⁷

Para nabi dan khususnya Nabi Muhammad Saw. adalah model dan keteladanan manusia yang paling lengkap dan sempurna, baik eksistensi kediriannya di hadapan Allah maupun di hadapan manusia lainnya. Dialah model manusia sempurna dalam berinteraksi pada dua alam kehidupan, yakni kehidupan dalam tatanan keinsanan dan kemakhlukun. Sehingga Allah dan para malaikat *bershalawat, bertasallim, dan bertabarruk* kepadanya. Maka berdasarkan penjelasan dan pengetahuan ajaran kenabian itu, tidak ada alasan untuk tidak mengikuti jejak-jejak kenabiannya. Bahkan Allah Swt. akan marah besar jika manusia tidak akan mengikuti segala apa yang telah diteladankannya. Karena Nabi Muhammad Saw. merupakan “super model” manusia yang paling sempurna struktur keinsanannya baik secara jasmaniah maupun ruhaniah.¹⁸

Berangkat dari paparan ini, maka psikologi kenabian akan memberikan suatu penjelasan dan pengetahuan, bahwa ajaran kenabian dalam Islam bukanlah hanya sebagai sebuah pengetahuan, akan tetapi ia merupakan tuntunan yang wajib diyakini dan diaplikasikan di dalam diri bagi setiap manusia yang telah bersyahadat (bersaksi) akan kebenaran datangnya kematian. Implementasi dari dua kalimat penyaksian: “saya bersaksi bahwa tiada sesembahan melainkan Zat yang bernama Allah, dan saya bersaksi bahwasanya Nabi Muhammad adalah utusan Allah”

¹⁷*Ibid.*, hal. 268-269

¹⁸Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian....*, hal. 69

adalah melakukan evolusi dan transformasi kedirian dan jiwa hewani kepada jiwa insani, dan puncaknya kepada jiwa *rabbani*.¹⁹

Secara khusus, psikologi kenabian memiliki tujuan, antara lain: (1) mengantarkan manusia mengenal hakikat dirinya yang azali dan hakiki, yang bersifat ketuhanan, ruhaniah, dan bercahaya (*nūr*) yang senantiasa tidak akan pernah terpisah dari Tuhannya; (2) mengantarkan manusia mengenal eksistensi Tuhannya yang *laisa kamitslibi syai'un* (tiada sesuatu pun yang dapat menyerupai-Nya); (3) mengantarkan manusia agar dapat mencapai sehat secara *holistik* (sehat fisik, mental, spiritual, finansial, dan sosial); (4) mengantarkan manusia agar dapat mengembangkan potensinya yang hakiki, sebagaimana yang telah diteladankan Nabi Muhammad Saw., yakni cerdas melangit dan cerdas membumi.²⁰

Berpijak dari penjelasan tentang model nabi sebagaimana disebut di atas, maka sangatlah pantas apabila kemudian model kajian psikologi yang dikembangkan dalam Islam mestilah merujuk kepada profil nabi sebagai sebuah prototipe ideal dari jiwa yang telah mencapai derajat kesempurnaannya. Psikologi berbasis kenabian, kiranya akan menjadi model baru dalam kajian psikologi, karena pada psikologi ini, memiliki tokoh atau model yang menjadi panutan dan telah mengembangkan jiwanya pada level yang paling sempurna dan menjadi apa yang disebut dengan *insân kâmil*.

Setelah uraian mengenai argumentasi dibalik penempatan paradigma profetik sebagai basis saintifikasi keislaman di bidang psikologi, maka pembahasan selanjutnya akan membahas tentang konstruksi keilmuan psikologi berparadigma profetik, dengan ulasan mengenai aspek-aspek yang terkait, yaitu konstruksi ontologis, konstruksi epistemologis, konstruksi metodologis, dan konstruksi aksiologis. Dimasukkannya konstruksi metodologis, karena sebagai sebuah kajian psikologi yang berorientasi praksis, aspek metodologi yang *notabene* merupakan bagian dari bangunan epistemologi sangatlah penting, karena itu pembahasannya tentangnya menempati porsi tersendiri dan dipisahkan dari bahasan epistemologi secara umum.

C. Konstruksi Ontologis

Secara kebahasaan ontologi dimaknai sebagai ilmu tentang hakekat yang ada (*wujud*). Dalam kajian filsafat Islam, ada tiga tema besar yang menjadi bahasan dalam ontologi, yakni tentang Tuhan, alam, dan

¹⁹*Ibid.*, hal. 68

²⁰ *Ibid.*, hal. 69-70

manusia. Ketiga tema tersebut lazim disebut dengan istilah trilogi metafisika. Namun, dalam konteks psikologi berparadigma profetik, maka yang menjadi fokus perhatian yaitu sekitar hakekat manusia atau secara lebih spesifik lagi tentang hakekat jiwa manusia.

Dengan mengutip pandangan K. H. Hamdani, ada empat kata yang dipergunakan di dalam Alqur'an untuk merujuk istilah manusia, yakni: (1). kata *ins* (Q.S. Adz Dzariyat (51): 56), *insane* (Q.S. At Tin (95): 54) dan *unas* (Q.S. Al A'râf (7): 82). Kesempurnaan manusia itu dapat dilihat pada asal kata *ins* yang berarti seorang manusia, sedangkan *insan* berarti dua orang manusia. Dari kata *insan* itu tersirat makna bahwa manusia mempunyai dua unsur kemanusiaannya, yaitu aspek lahiriah dan aspek batiniah; (2). *Basyar* (Q.S. Ali Imran (3): 79). Kata ini berasal dari makna kulit luar yang dapat dilihat dengan mata kasar, bersifat indah dan cantik dan dapat menimbulkan rasa senang, bahagia dan gembira bagi siapa saja yang melihatnya; (3) *Bani Adam* (Q.S. Al A'raf (7): 27), yang artinya ialah anak Adam atau putera Nabi Adam; dan (4) *Dzuriyyat Adam* (Q.S. Maryam (19): 58) atau keturunan Adam.²¹

Terkait dengan asal-usul manusia oleh K. H. Hamdani dijelaskan bahwa ada tiga aspek yang merupakan asal manusia, yakni: (1) asal ruhaniah, yaitu berasal dari cahaya dan ruh Allah (Nur Allah) yang bersifat gaib tetapi terang benderang dan sangat menyilaukan pandangan batin manusia, jika ia dapat memandangnya atas izin Allah Swt.; (2) asal jasmaniah atau badaniyah yang terdiri dari beberapa unsur, yakni air, tanah debu, saripati tanah, tanah liat, tanah lumpur, tanah seperti tembikar, tanah bumi, dan berbentuk tubuh; dan (3) asal melalui proses keturunan Adam, yakni kejadian manusia setelah penciptaan Adam.²²

Berkenaan dengan hakekat manusia dalam konteks pembangunan psikologi profetik, tidak dapat dilepaskan dari sosok hakekat Nabi Muhammad Saw. itu sendiri, baik kaitannya dengan representasi manusia secara umum maupun kewajiban umat Islam secara khusus untuk menauladani kehidupan beliau.

Hakikat Nabi Muhammad Saw. dalam sudut pandang tasawuf menurut K. H. Hamdani terkait dengan istilah *Nûr* Muhammad (cahaya Muhammad) dan *Rûhul A'z'hâm* (ruh yang agung). *Nûr* Muhammad adalah makhluk yang pertama atau *rûh* Muhammad adalah makhluk yang pertama kali diciptakan oleh Allah Swt. dan setelah itu baru diciptakan alam yang lainnya. Konsep *Nûr* Muhammad berhubungan dengan

²¹Lihat Hamdani Bakran Adz Dzakiy, *Konseling dan Psikoterapi Islam*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), cetakan kedua, hal. 13-15

²²*Ibid*, hal. 17-24

pencapaian manusia (sufi) pada derajat *insân kamil* (manusia sempurna), yaitu manusia yang telah mencapai tingkat tertinggi dari kemanusiaannya atau manusia yang telah memiliki *Nûr* Muhammad, Hakikat Muhammad, atau *Rûb* Muhammad. Ibnu Arabi menyebut *insân kamil* sebagai *wahdatul wujud* (kesatuan wujud) antara manusia sebagai *al-khalq* dan hakikat yang Esa atau *al-Haqq*.²³

Dengan mengutip Ibnu Arabi, K. H. Hamdani menyatakan bahwa dalam *insân kamil*, manusia adalah bentuk (*shûrah*) yang paling sempurna di antara ciptaan-Nya. *Insân kamil* merupakan miniatur alam (mikrokosmos) yang dapat mengenali dirinya dan mengenali Tuhannya. Karena alasan inilah maka manusia ditunjuk sebagai khalifah di muka bumi. Jadi, kemunculan *insân kamil* adalah esensi kecemerlangan dari cermin alam, yang merupakan *tajalli* (penampakan diri) Tuhan sebagai *al-Haqq* pada manusia yang tinggi citra wujudnya.²⁴

Nûr Muhammad dan *Rûbul A'zhâm* berasal dari Zat Allah Swt. Segala yang maujud berasal dari *Nûr* Muhammad dan segala kehidupan berasal dari *Rûbul A'zhâm*. Seperti tumbuhan yang hidup karena dialiri dengan air. Begitu pula segala yang maujud ini, ia akan hidup karena dialiri dengan *Nûr* Muhammad. *Nûr* Muhammad bukanlah Nabi Muhammad Saw. dan Nabi Muhammad Saw. bukanlah *Nûr* Muhammad. Akan tetapi *Nûr* Muhammad mengambil tempat yang paling sempurna pada diri Nabi Muhammad Saw.²⁵

Dengan kata lain, hakikat Nabi Muhammad Saw berasal dari Nur Zat Allah Swt, sedangkan hakikat insan dari Nur Muhammad Saw. Makna inilah yang dipahami dari ungkapan “barang siapa mengenal hakikat dirinya (Nur Muhammad Saw), maka ia akan mengenal Tuhannya (Zat Allah Swt) barang siapa telah mengenal Zat Tuhannya leburlah ia.” Inilah menurut K. H. Hamdani sebagai tujuan akhir dari perjalanan pencarian esensi manusia, dengan mengutip beberapa sabda Nabi Saw, “Wahai Jabir! Yang pertama-tama diciptakan Allah adalah cahaya Nabimu. Dari cahaya itulah kemudian diciptakan segala sesuatu, termasuk engkau di dalam sesuatu itu.” “Aku berasal dari Allah dan orang-orang mukmin berasal dariku.” “Sesungguhnya Allah telah menciptakan ruh Nabi Saw dari Zat-Nya dan menciptakan sekalian alam beserta rahasianya dari Nur Muhammad Saw.”²⁶

²³Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian....*, hal. 73

²⁴*Ibid.*, hal. 74

²⁵*Ibid.*, hal. 74

²⁶*Ibid.*, hal. 75

Berangkat dari kenyataan di atas, pada dasarnya psikologi berbasis kenabian meniscayakan sosok Nabi Muhammad Saw sebagai prototipe untuk mencapai kualitas paripurna sebagai manusia atau biasa disebut dengan insan kamil. Kualitas inilah yang kiranya menjadi tujuan utama dalam pembangunan psikologi berbasis kenabian. Dan yang paling esensial dari diri manusia adalah jiwanya, yang juga merupakan bidang yang dikaji dalam ilmu psikologi.

Secara terminologis, istilah jiwa atau *nafs* dalam bahasa arab memiliki banyak makna dalam Alqur'an. Kata *nafs* dapat berarti totalitas manusia (Q.S. al-Maidah (5):32); bisa juga ia menunjukkan kepada apa yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku (Q.S. ar-Ra'd (13): 11); pada makna lain *nafs* digunakan untuk menunjukkan diri Allah Swt. (Q.S. al-An'am (6): 12). Dalam pandangan Alqur'an sebagaimana disebut K. H. Hamdani bahwa *nafs* diciptakan Allah Swt dalam keadaan sempurna untuk berfungsi mendorong manusia berbuat kebaikan dan keburukan (Q.S. asy-Syams (91): 7-8).²⁷ Dengan mengutip pendapat ahli tasawuf, K. H. Hamdani menjelaskan bahwa *an nafs* atau jiwa adalah ruh setelah bersatu dengan jasad. Penyatuan ruh dengan jasad melahirkan pengaruh yang ditimbulkan oleh jasad terhadap ruh.²⁸

Selanjutnya, menurut K.H Hamdani, ada beberapa tingkatan jiwa, yang ini juga merupakan gambaran dari kualitas jiwa yang dimiliki seseorang; (1) Jiwa Rabbani; (2) Jiwa Insani; dan (3) Jiwa Binatang.

Tingkatan yang pertama adalah jiwa Rabbani, yaitu jiwa (*nafs*) yang telah menerima pencerahan dan kehidupan ketuhanan. Jiwa pada tingkatan ini dibagi kepada empat kelompok jiwa, yaitu: (1). Jiwa *Muthmainnah*; yaitu jiwa yang telah menerima pencerahan dan kehidupan ketuhanan pada fase pemula atau awal. Pada fase ini jiwa telah memperoleh ketenangan dan kedamaian, karena ruh diri telah berhasil bersatu dengan jasmaniyahnya, serta jasmaninya telah terlepas dari pengaruh hawa nafsu materi, hewani, dan kemakhlukan. Ia bermukim di *Alam Malakut* (kemalaikatan). (2). Jiwa *Râdhiyah*; yaitu jiwa yang telah menerima peningkatan pencerahan dan kehidupan ketuhanan yang lebih tinggi. Pada fase ini jiwa telah menyatu dengan ruh awalnya yang berada di alam arwah yang tinggi. Alam yang sangat lapang, luas, yang tiada terbatas. Jiwa pada fase ini telah leluasa dalam menggerakkan aktifitas jasmaniyah dan ruhaniyah dengan lapang, dan tiada satu pun yang dapat menghalanginya. Lapang dalam menjalankan perintah-Nya, lapang

²⁷*Ibid.*, hal. 97-98

²⁸*Ibid.*, hal. 99

menjauhi larangannya, dan lapang dalam meneliti ujian-ujian-Nya yang berat. Ia bermukim di *Alam Jabarut* (alam khazanah kekuasaan Allah Swt.). (3). Jiwa *Mardhiyah*; yaitu jiwa yang telah menerima peningkatan pencerahan dan kehidupan ketuhanan ke Tuhan tertinggi. Pada fase inilah jiwa telah menyatu dengan asal-usul ruhnya, yaitu *Rûh al-A'zhâm* atau Nur Muhammad Saw. jiwa telah benar-benar *fanâ 'ul fanâ'* dan *baqâ' billâh* (lebur di atas kekeburan dan berkekalan dalam bermusyawahad terhadap keagungan (*jalâliyah*), keindahan (*jamâliyah*), keperkasaan (*qahâriyah*) dan kesempurnaan (*kamâliyah*) wujud Allah Swt. Ia bermukim di alam *Labut* (khazanah ketuhanan Allah Swt.). (4). Jiwa *Kâmilah*; yaitu jiwa yang telah menerima keadaan ketiga tingkatan jiwa itu. Ia bermukim pada Haq Ta'ala yang tiada bertempat, tiada berwaktu, dan terlepas dari segala sesuatu selain Allah Swt. Itulah jiwa nabi kita Muhammad Saw.²⁹

Tingkatan jiwa kedua adalah Jiwa Insani, yaitu jiwa yang berada antara jiwa rabbani dan jiwa hewani. Ketika suatu waktu ia menghadap ke ruhaninya ia sadar dan timbul rasa penyesalan, dan di lain waktu ia lebih condong kepada jasmaniyah, ia melakukan pengingkaran dan kedurhakaan dengan mengikuti tuntunan untuk memenuhi kebutuhan jasmaniyahnya yang lebih bersifat materialistik dan kemakhlukan. Jiwa ini bisa disebut juga dengan jiwa *lanwamah*, yaitu jiwa yang mendapatkan cahaya hati sehingga bisa tersadar dari kelalaian yang telah diperbuatnya. Dan apabila telah diterangi oleh cahaya hati, maka jiwa itu menggerakkan diri jasmaniyah itu kepada amal perbuatan yang semakin lebih baik. Jiwa ini bergerak diantara kecenderungan pada *rubbûbiyah* (ketuhanan) dan *khaliqiyah* (kemakhlukan).³⁰

Tingkatan jiwa ketiga adalah Jiwa hewani, yaitu jiwa yang sejalan dengan watak manusia yang selalu mengajak hati mereka kepada perbuatan syahwat dan kesenangan. Jiwa ini merupakan pangkal kejahatan dan menjadikan jasad sebagai pohon dari semua sifat yang keji dan perilaku tercela, dengan mengajak kepada pekerjaan yang jahat serta meninggalkan perbuatan yang baik. Jiwa hewani ini disebut dengan "*nafsu amarah bisu*". Ia selalu mendorong diri manusia untuk melahirkan perbuatan, sikap, dan tindakan kejahatan atau syahwat hewani dan kesenangan kepada kejahatan.³¹

Dengan melakukan eksplorasi terhadap informasi yang disebutkan dalam Alqur'an, K. H. Hamdani secara lebih spesifik membagi maqam

²⁹*Ibid.*, hal.105-106

³⁰*Ibid.*, hal.107-108

³¹*Ibid.*, hal. 109

dan gelar yang dimiliki jiwa manusia, baik jiwa yang positif maupun jiwa yang negatif ke dalam bagian-bagian yang lebih terperinci. Dalam formulasi pembagian K. H. Hamdani ada 36 macam gelar bagi jiwa yang positif dan 19 macam gelar bagi jiwa yang negatif. Gelar pada jiwa tersebut juga sekaligus menjadi indikasi dari kualitas jiwa yang dimiliki seseorang.

Adapun gelar-gelar bagi jiwa-jiwa yang positif tersebut adalah: (1) Rasul; (2) Nabi; (3) Jiwa yang Mempercayai; (4) Jiwa yang Berserah Diri; (5) Jiwa yang Benar; (6) Jiwa yang Tunduk; (7) Jiwa yang Sabar; (8) Jiwa yang Khusyu'; (9) Jiwa yang Bersedekah; (10) Jiwa yang Berpuasa; (11) Jiwa Pemelihara; (12) Jiwa yang Petobat; (13) Jiwa yang Pengingat; (14) Jiwa yang Penyaleh; (15) Jiwa yang Pemuji; (16) Jiwa yang Penghamba/Pengabd; (17) Jiwa yang Pentasbih (persuci); (18) Jiwa yang Peruku' dan Penyujud; (19) Jiwa yang Menggembirakan dan yang Memperingatkan; (20) Jiwa yang Berjuang di Jalan Allah; (21) Jiwa yang Berbuat Kebaikan; (22) Jiwa yang Penahan Marah; (23) Jiwa yang Pemaaf; (24) Jiwa yang Tulus dan Jiwa yang dituluskan oleh Allah Swt.; (25) Jiwa yang Takut kepada Allah; (26) Jiwa yang Bersifat Ketuhanan; (27) Jiwa yang kokoh dalam Keilmuan; (28) Jiwa yang Tahu Terima Kasih/Pensyukur; (29) Jiwa yang Penafkah; (30) Jiwa yang Pembersih; (31) Jiwa yang Menang; (32) Jiwa yang Adil; (33) Jiwa yang Dimuliakan; (34) Jiwa yang Memperoleh Petunjuk; (35) Jiwa yang Bertawakkal kepada Allah Swt.; dan (36) Jiwa yang Bertaqwa.³²

Sedangkan gelar-gelar bagi jiwa-jiwa yang negatif yaitu: (1) Jiwa yang Musyrik; (2) Jiwa yang Nifaq; (3) Jiwa yang Penganiaya; (4) Jiwa yang Menutupi Kebenaran Allah Swt. dan Rasul-Nya; (5) Jiwa yang Perusak; (6) Jiwa yang Fasiq; (7) Jiwa yang Berputus Asa; (8) Jiwa yang Penyombong atau Angkuh kepada Allah Swt., Rasulnya, dan Manusia pada umumnya; (9) Jiwa yang Suka Mengolok-olok atau Mengejek; (10) Jiwa yang Bodoh dari Kebenaran; (11) Jiwa yang Perugi; (12) Jiwa yang Berlebihan dan Melampaui Batas; (13) Jiwa yang Thagut; (14) Jiwa yang Berprasangka Buruk; (15) Jiwa yang Pendusta; (16) Jiwa yang Berpaling; (17) Jiwa yang Bisu, Tuli, dan yang Buta; (18) Jiwa yang Pelalai; dan (19) Jiwa yang Sesat.³³

Penjelasan K. H. Hamdani dalam konteks gelar yang beragam bagi jiwa ini kiranya sebagai penunjuk bahwa setiap ungkapan yang

³²Penjelasan secara panjang lebar mengenai masing-masing gelar jiwa tersebut dapat dilihat pada Hamdani Bakran Adz-Dzakicy, *Psikologi Kenabian...*, hal. 121-168

³³Penjelasan secara panjang lebar mengenai masing-masing gelar jiwa tersebut dapat dilihat pada Hamdani Bakran Adz-Dzakicy, *ibid.*, hal. 169-234

dipergunakan Alqur'an memiliki makna-makna yang dapat diekplorasi lebih lanjut.

D. Konstruksi Epistemologis

Epistemologi sebagai sebuah teori pengetahuan, setidaknya berbicara pada dua persoalan penting dan mendasar; dari mana sumber pengetahuan itu datang dan bagaimana cara untuk mengetahuinya. Kedua persoalan ini sebenarnya saling bertalian. Pembicaraan tentang dari mana sumber pengetahuan akan melahirkan uraian tentang bagaimana untuk menggali sumber ilmu tersebut.

Berkenaan dengan gagasan psikologi berbasis kenabian yang dikemukakan K. H. Hamdani, aspek epistemologi termasuk bidang yang masih kurang mendapat kupasan yang mendalam. Meski demikian secara parsial, aspek-aspek yang terkait dengan epistemologi ada juga disinggung dalam beberapa tulisan beliau. Hal yang cukup mendapat perhatian dari K. H. Hamdani misalnya yang terkait dengan sumber ilmu atau alat epistemologi. Dalam tradisi filsafat Islam, dikenal setidaknya tiga alat epistemologi, yakni indera, akal, hati, dan Alqur'an. Ketiga alat epistemologi ini dibahas secara terpisah dalam tulisan-tulisan beliau.

1. Indera

Pembahasan K. H. Hamdani terkait dengan alat epistemologi yang berupa indera ini muncul pada saat beliau membahas tentang persepsi, yang dalam hal ini diartikan sebagai proses di mana seseorang menjadi sadar akan segala sesuatu dalam lingkungannya melalui indera-indera yang dimilikinya, pengetahuan lingkungan yang diperoleh melalui interpretasi data indera, atau menafsirkan stimulus yang telah ada di otak.³⁴

Kaitannya dengan persepsi, indera oleh K. H. Hamdani disebut sebagai instrumen yang sangat penting, di samping qalbu dan akal pikiran. Ada lima panca indera yang berperan penting di sini, yaitu: (1) indera penglihatan (mata); (2) indera pendengaran (telinga); (3) indera perasa; (4) indera peraba; dan (5) indera penciuman (pembauan).

Dalam perspektif kenabian, menurut K. H. Hamdani, inderawi atau panca indera bukan sekadar alat untuk membuat manusia dapat hidup dengan baik, akan tetapi ia merupakan alat yang dapat mengantarkan kepada kedekatan dan pembuktian akan adanya Zat Yang

³⁴*Ibid.*, hal. 303

Maha Pencipta. Secara garis besar, jelas K. H. Hamdani ada tiga fungsi inderawi, yakni:

Pertama, untuk menangkap ilmu pengetahuan. Melalui penglihatan seseorang dapat mengetahui dan mengenali berbagai hal, seperti bentuk-bentuk, warna, penampilan dan sebagainya, bahkan ia pun dapat melihat sesuatu yang halal dan haram, haqq dan batil. Melalui pendengaran ia dapat menangkap suara apa saja, bahkan suara jiwa dan hati manusia dan makhluk lainnya. Melalui penciuman, ia dapat membau berbagai aroma, bahkan aroma halal dan haram, haqq dan batil, orang-orang yang beriman dan yang kafir, jiwa orang-orang yang istiqamah dan munafik. Melalui pengecapan lidah, ia dapat menangkap rasa asin, manis, pahit, dan asam, bahkan rasa yang halal dan haram. Demikian pula melalui kulit, ia dapat merasakan sesuatu benda yang halus dan kasar, panas dan dingin, yang mengenakan dan yang tidak, bahkan yang halal dan yang haram.³⁵

Kedua, untuk menghindari kerusakan dan bahaya. Dijelaskan oleh K. H. Hamdani bahwa setelah memperoleh banyak ilmu pengetahuan dan berbagai kejadian, peristiwa, dan keadaan baik yang negatif dan positif, baik yang menyenangkan ataupun yang menyakitkan, maka akan menimbulkan motivasi yang sangat kuat untuk menghindari atau menjauhkan diri dari dampak negatif dari berbagai hal serta menumbuhkan dan mengembangkan hal-hal yang lebih positif, bermanfaat, dan menyenangkan. Semakin luasnya pengetahuan dan pengalaman yang didapat melalui inderawi, maka semakin kuatlah hadirnya daya preventif dalam diri, bahkan ia pun akan memperoleh banyak solusi dari berbagai persoalan yang sedang dan akan dihadapi di dalam kehidupannya.³⁶

Ketiga, memberikan kemampuan memprediksi. Menurut K. H. Hamdani bahwa seseorang yang telah sampai daya persepsinya pada tingkat berkembang, lebih-lebih tingkat kenabian, maka ia telah banyak dianugerahi oleh Allah Swt. melalui inderawinya berbagai pengetahuan yang bersifat masa lalu, sedang terjadi, dan yang akan datang. Dengan ilmu dan pengetahuan itulah ia memperoleh kemampuan untuk menganalisa persoalan-persoalan ke depan yang akan dilalui. Dalam pandangannya tergambar jelas bahwa keadaan dan peristiwa hari ini/saat ini merupakan akibat aktivitas masa lalu. Aktivitas saat ini akan menampakkan hakikat keadaan dan peristiwa akan datang.³⁷

³⁵*Ibid.*, hal. 336

³⁶*Ibid.*, hal. 336-337

³⁷*Ibid.*, hal. 337

Sebagai sebuah alat epistemologi yang sangat penting, K. H. Hamdani tampaknya cukup menyadari pentingnya upaya untuk pengembangan potensi inderawi. Menurutnya, ada tiga metode yang harus dilakukan dalam upaya pengembangan potensi inderawi, yaitu: (1) menjauhkan penggunaan inderawi dari hal-hal yang dapat mendatangkan kemurkaan Allah Swt.; (2) membiasakan diri agar senantiasa melakukan mandi yang benar dan diri selalu dalam keadaan berwudhu; dan (3) memperbanyak berdoa.³⁸

2. Akal

Posisi akal dalam konteks alat epistemologi sangatlah dominan di samping qalbu. Murtadha Muthahhari menyebut kedua fakultas tersebut sebagai sumber dalam epistemologi yang berlaku dalam Islam. Menurutnya, pada akal, maka alat epistemologi yang berlaku yaitu *qiyas* (silogisme), logika dan demonstrasi (*burhan*). Sedangkan pada hati, alat epistemologi yang berlaku yaitu dengan penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*).³⁹

Akal sebagaimana dijelaskan K. H. Hamdani merupakan daya berpikir yang ada dalam diri manusia dan merupakan satu daya dari jiwa serta mengandung arti berpikir, memahami, dan mengerti. Kata ini berasal dari bahasa arab yang arti asalnya adalah mengikat dan memahami.⁴⁰

Menurut K. H. Hamdani, dilihat dari hakikat dan kerjanya, akal manusia dapat dibagi kepada tiga kelompok besar, yaitu: (1) akal awam, yakni akal yang dimiliki oleh orang kebanyakan atau pada umumnya. Kerja akal pada tingkatan ini sangat bersifat normatif dan terbatas menurut apa adanya, belum dapat memahami dibalik apa adanya; (2) akal khawas, yakni akal yang dimiliki oleh para intelektual, ulama, dan pemikir. Akal pada tingkat ini telah terlatih berpikir dengan baik dalam memahami objek-objek apa saja, secara sistematis dan metodologis. Ia dapat disebut pula dengan akal ilmiah dan filosofis. (3) akal khawas bil khawas, yakni akal yang dimiliki oleh para nabi, rasul, dan ahli waris mereka (auliya) Allah Swt. Daya berpikir pada tingkatan ini bukan melalui usaha sebagaimana pada tingkatan awam dan khawas, akan tetapi tingkat akal ini merupakan anugerah dari Allah Swt. atas ketaatan dan ketaqwaan hamba-Nya. Akal pada tingkatan ini dapat pula disebut dengan akal ilahiah, artinya akal itu bekerja karena adanya ketajallian Nur Ilmu-Nya

³⁸*Ibid.*, hal. 329-333

³⁹Lihat Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 85

⁴⁰Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian....*, hal. 271

ke dalam otak dan pikiran hamba-Nya. Inilah menurut K. H. Hamdani tingkatan akal tertinggi yang diberikan kepada orang-orang-Nya (*rabbaniyyun*).⁴¹

Dalam ajaran Islam, akal memiliki kedudukan yang sangat penting, bahkan ia diibaratkan sebagai perdana menteri dalam diri setiap manusia. Dijelaskan oleh K. H. Hamdani bahwa ada beberapa fungsi utama akal bagi manusia sebagai anugerah dari Yang Maha Kuasa sebagai berikut, yaitu:

Pertama, sebagai identitas yang khas untuk membedakan antara manusia dengan hewan atau makhluk lainnya. Di sini akal manusia akan mencapai martabat yang setinggi-tingginya dari makhluk lainnya. Ia merupakan makhluk yang dapat memahami dan mengenal hakikat dirinya serta wujud pencipta dirinya, yaitu Allah Swt.

Kedua, alat yang mengandung daya pikir untuk memahami segala apa yang telah ditangkap atau diterima oleh hati (qalb) dan panca indera, baik yang berhubungan dengan persoalan ketuhanan Allah Swt. maupun ciptaan-Nya.

Ketiga, alat yang mengandung daya pikir untuk membandingkan dari segala apa-apa yang telah ditangkap atau diterima oleh hati (qalb), baik yang berhubungan dengan persoalan ketuhanan Allah Swt maupun ciptaan-Nya. Perbandingan itu berupa antara Allah Swt. dan makhluk-Nya, yang haqq dan yang batil, yang baik dan buruk, yang bermanfaat dan yang mudharat, yang lahir dan batin, dan sebagainya.

Keempat, alat yang mengandung daya pikir untuk mengambil hikmah dari apa-apa yang telah dipahami dan dibandingkan, yakni mana yang memberikan manfaat, kesejahteraan, kebaikan, ketenteraman, keselamatan, kedamaian, ketertiban, dan kebahagiaan bagi manusia di bumi dan di langit, di dunia hingga akhirat.⁴²

Sebagai karunia Tuhan yang sangat berharga, akal jelas perlu dijaga dengan sebaik-baiknya. Terkait dengan metode penyucian dan penyehatan akal, ada beberapa metode yang dikemukakan oleh K. H. Hamdani yaitu: (1) membiasakan diri berpikir positif; (2) memelihara diri dari minuman keras (khamar) atau NAZA; dan (3) memelihara diri dari berkhayal dan berangan-angan.⁴³

3. Qalbu

Qalbu menurut K. H. Hamdani adalah salah satu potensi yang dibawa oleh ruh. Potensi itu mengalir ke dalam hakikat hati manusia yang

⁴¹*Ibid.*, hal. 275; 279; dan 284

⁴²*Ibid.*, hal. 294-296

⁴³*Ibid.*, hal. 287; 288; dan 291

bersifat gaib, halus, dan bercahaya. Secara ruhaniah, qalbu tidak dapat dilihat dengan mata kepala, kecuali dengan penglihatan batiniah (mukasyafah). Ia merupakan tempat menerima perasaan kasih-sayang, pengajaran, pengetahuan, berita, ketakutan, keimanan, keislaman, keikhlasan, ketauhidan, dan ketaqwaan.⁴⁴

Dalam diri manusia, tingkatan-tingkatan keadaan qalbu dapat dibagi kepada tiga tingkatan, yakni: (1) hati yang telah kokoh dan mantap (*fu'ad*); (2) hati yang telah sadar (*shadr*); dan (3) hati yang labil atau belum mantap (*qalb*).⁴⁵

Selanjutnya, fungsi qalbu bagi manusia secara garis besar dapat dijelaskan, yaitu sebagai: (1) wadah Allah Swt. bertitah; (2) wadah Allah Swt. menampakkan rahasia-rahasia-Nya dalam bentuk isyarat dan gambaran hakikat kebenaran (*mukâsyafah*); (3) wadah perasaan (emosi), yang dalam hal ini meliputi perasaan ketuhanan dan kemakhlukan. Perasaan ketuhanan adalah perasaan (emosi) yang berhubungan dengan pencipta, sedangkan perasaan kemakhlukan adalah yang berhubungan dengan sesama ciptaan-Nya.⁴⁶

Adapun metode yang paling utama untuk penyucian dan penyehatan qalbu yaitu dengan zikrullah (menyebut dan mengingat-ingat Allah Swt.). zikrullah yang dimaksud di sini yaitu zikir qalbu atau zikrullah dalam hati, bukan lisan. Namun untuk mencapai zikir hati dimulai dengan zikir lisan. Tetapi, zikir hatilah yang membuahkan pengaruh secara hakiki.⁴⁷

Ketiga alat epistemologi ini secara bersamaan merupakan bagian penting dalam upaya untuk mencari ilmu pengetahuan. Penggunaan media akal dan qalbu, yang disebut fakultas penting dalam epistemologi Islam, khususnya pada bidang psikologi jelas akan memperkaya kajian psikologi yang berkembang di Barat yang lebih menitikberatkan pada tugas indera, sehingga psikologi lebih dimaknai sebagai ilmu tentang tingkah laku.

Selanjutnya, pembahasan berlanjut pada bagaimana cara untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Secara lebih teknis, persoalan ini berkaitan erat dengan aspek metodologi.

E. Konstruksi Metodologis

⁴⁴*Ibid.*, hal. 233 dan 236

⁴⁵*Ibid.*, hal. 236; 237, dan 239

⁴⁶*Ibid.*, hal. 241; 242 dan 245

⁴⁷*Ibid.*, hal. 240-241

Secara harfiah, metode dalam bahasa Inggris (*method*) memiliki arti “cara”; atau prosedur sistematis yang tercakup dalam upaya menyelidiki fakta dan konsep. Dalam hal ini metode yang dimaksudkan adalah cara yang sistematis untuk mengetahui, mengenali serta memahami eksistensi dan gejala jiwa manusia yang telah meraih pencerahan jiwa sebagai indikasi dari keberhasilannya dalam beragama.⁴⁸

Ada dua metode yang dikembangkan dalam psikologi kenabian tersebut, yakni metode ilahiah dan metode ilmiah. *Pertama*, metode ilahiah yaitu cara memahami dan mengkaji persoalan-persoalan eksistensi dan gejala jiwa manusia melalui bimbingan Allah Swt., yang secara teknis mencakup empat cara, yaitu: (1) melalui kajian terhadap pesan-pesan wahyu ketuhanan dan sabda kenabian; (2) melalui analisa mimpi yang benar dan bermakna; (3) melalui intuisi (ilham) yang benar dalam qalbu yang bersih dan bening dari penyakit ruhani; dan (4) melalui mukasyafah (ketersingkapannya inderawi batin) dan musyahadah (penyaksian batin secara langsung sebagai pelaku di dalam ruh dan jiwa).⁴⁹

Tiga metode terakhir, yakni mimpi, ilham, dan mukasyafah oleh K. H. Hamdani disebut sebagai metode belajar kenabian, yakni belajar dengan Allah atau bersama Allah atau dalam bimbingan Allah Swt. Masing-masing metode ini akan dijelaskan berikut ini.

1. Metode mimpi yang benar

Yang dimaksud dengan mimpi yang benar adalah pemberitahuan atau pengajaran Allah Swt. tentang sesuatu hal kepada seorang hamba-Nya dalam keadaan tertidur, yang mana pengajaran itu berfungsi sebagai ilmu dan pengetahuan baginya, peringatan agar senantiasa ia waspada dan menjaga dirinya dari hal-hal yang dapat membayakan keimanan, keislaman, keihisanan, dan ketauhidan diri sebagai kabar gembira yang dapat menenteramkan hati dan jiwanya.⁵⁰

Mimpi yang benar jelas K. H. Hamdani dapat dikategorikan kepada tiga kelompok, yakni: (1) mimpi bagi seorang Rasul dan Nabi adalah wahyu dari Allah Swt. yang mengandung ajaran dan syariat yang dapat disampaikan kepada dirinya maupun pengikut dan umatnya; (2) mimpi bagi para ahli waris nabi, yakni para wali Allah, ulama, dan orang saleh adalah wahyu Allah Swt. yang memantapkan pemahaman ajaran Allah Swt. yang dibawa oleh Rasul-Nya, serta bimbingan Allah Swt. yang melahirkan pengembangan ilmu pengetahuan tentang kealaman dan kemakhlukan; dan (3) mimpi bagi orang biasa dan umum adalah

⁴⁸*Ibid.*, hal. 61

⁴⁹*Ibid.*, hal. 61-62.

⁵⁰*Ibid.*, hal. 474

peringatan dan kabar gembira. Dengan peringatan itu ia akan waspada dan senantiasa meningkatkan keimanan dan kesalehannya. Dengan kabar gembira itu agar ia meningkatkan rasa syukurnya kepada Allah Swt.⁵¹

2. *Ilham*

Secara bahasa ilham mengandung arti menelan, meneguk, dan memberi ilham. Berdasarkan pengalaman pribadi, K. H. Hamdani menjelaskan bahwa ilham itu adalah suara dan getaran yang mengandung energi ketuhanan yang memberikan pemahaman secara cepat tentang sesuatu tanpa rekayasa pemikiran dan perasaan yang berada dalam qalbu (hati nurani).⁵²

Pada praktiknya, ilham atau intuisi dibagi pada tiga kelompok besar, yakni: (1) ilham atau intuisi yang ada pada hewan, di mana Allah Swt. menggerakkan keinginan dan kehendak hewan secara insting (naluri) agar ia bisa mempertahankan kehidupannya tanpa adanya analisa dan penalaran; (2) ilham atau intuisi pada manusia pada umumnya, namun akal pikirannya ikut memahami dan menganalisa buah-buah ilham itu; (3) ilham atau intuisi yang ada pada manusia khusus, yakni para nabi, rasul dan aulia-Nya. Bagi para nabi dan rasul ia merupakan jalan Allah menyampaikan wahyu-Nya, agar wahyu tersebut disampaikan kepada kaum dan umatnya.⁵³

3. *Mukasyafah*

Secara bahasa mukasyafah mengandung arti membuka, mengungkapkan, memperlihatkan, mempertunjukkan, menelanjangi, dan menemukan. Kerja metode mukasyafah adalah memahami segala sesuatu dengan melihat kepada hakikatnya yang bersifat transendental (gaib) yang tidak dapat ditangkap dengan inderawi lahir, melainkan dengan inderawi batin.⁵⁴

Potensi kasyaf menurut K. H. Hamdani dapat dikelompokkan pada empat tingkatan, yakni: (1) *al-kasyf al-kauni*, yaitu terbukanya unsur-unsur yang diciptakan; (2) *al-kasyf al-ilahi*, yaitu terbukanya rahasia ketuhanan yang merupakan buah dari ibadah manusia yang terus menerus dan pembersihan hati sampai benar-benar bersih, suci, dan cemerlang; (3) *al-kasyf al-aqli*, yaitu terbukanya rahasia oleh akal pikiran

⁵¹*Ibid.*, hal. 491

⁵²*Ibid.*, hal. 505

⁵³*Ibid.*, hal. 504-505

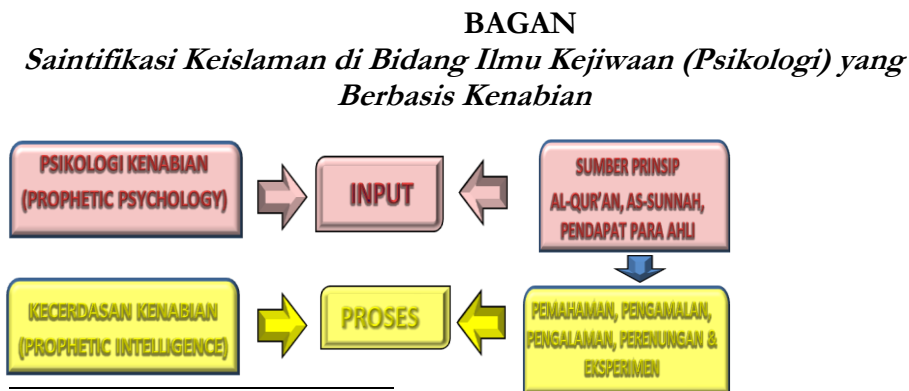
⁵⁴*Ibid.*, hal. 505 dan 512

yang merupakan pengetahuan intuitif paling rendah, dan (4) *al-kasyf al-imani*, yaitu terbukanya rahasia melalui kepercayaan.⁵⁵

Kedua, metode ilmiah yaitu cara yang biasa dilakukan di dalam penelitian-penelitian ilmiah pada umumnya. Metode ini diterapkan dalam rangka untuk mengenali dan memahami kondisi kejiwaan seseorang secara objektif dan sistematis, yang mencakup metode seperti: (1) observasi atau pengamatan; (2) pengumpulan bahan-bahan; (3) biografis; (4) angket; dan (5) wawancara.⁵⁶

Kedua metode ini (metode ilahiah dan ilmiah) oleh K. H. Hamdani disyaratkan harus dikuasai oleh seorang psikolog, lebih-lebih psikolog agama, sebab jika ia belum memiliki penguasaan terhadap kedua metode ini, maka pengetahuannya tentang hakikat manusia dan berbagai problematikanya tidak akan pernah lengkap, sempurna, dan utuh, lebih-lebih dalam penerapan psikologi itu sendiri dalam kehidupan sehari-hari.⁵⁷

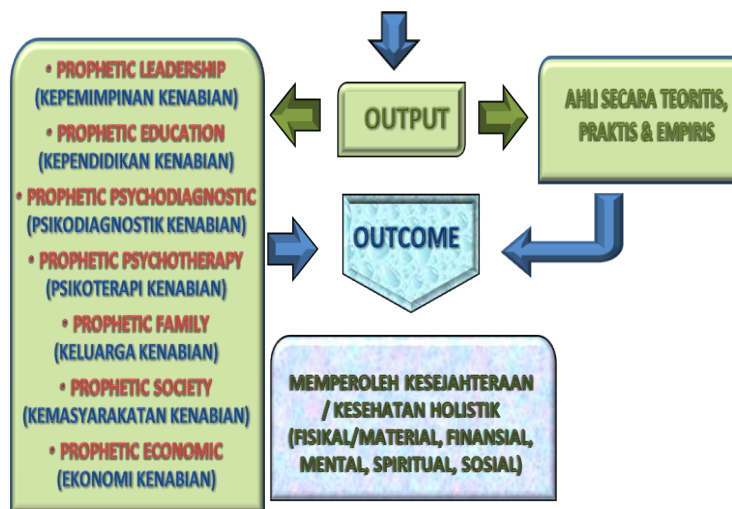
Dalam prakteknya, saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan ini menurut K. H. Hamdani dilakukan melalui beberapa tahapan, yakni mulai *in put*, proses, *out put*, dan kemudian *out come*. Secara lebih jelas tahapan-tahapan tersebut dapat dilihat pada bagan berikut ini:



⁵⁵*Ibid.*, hal. 511-512

⁵⁶*Ibid.*, hal. 65-66.

⁵⁷*Ibid.*, hal. 66



Pertama, yang menjadi sumber prinsip atau *in put* dari gagasan beliau, yakni dari Alqur'an, As-Sunnah dan pendapat para ahli. Pandangan ini dilengkapi dengan menjadikan profil Nabi Saw sebagai model 'hidup' dalam produk yang ditawarkan. Model pada *in put* ini oleh K. H. Hamdani disebut juga sebagai psikologi profetik.

Kedua, pada level proses, proses saintifikasi mesti melibatkan pemahaman, pengamalan, pengalaman, perenungan, dan eksperimen. Di sini oleh K. H. Hamdani, kecerdasan kenabian menjadi model sekaligus modal dalam proses tersebut. Kecerdasan kenabian dimaksud yaitu kemampuan untuk eksis dan *survive* dalam hidup dan kehidupan dari para nabi dan rasul Allah.⁵⁸

Ketiga, pada level *out put*, oleh K. H. Hamdani diniscayakan proses saintifikasi akan melahirkan seorang yang ahli secara teoritis, praktis, dan empiris. Selanjutnya ia memiliki citra kenabian dalam hidupnya yang meliputi, *Prophetic Leadership* (Kepemimpinan Kenabian), *Prophetic Education* (Kependidikan Kenabian), *Prophetic Psychodiagnostic* (Psikodiagnostik Kenabian), *Prophetic Psychotherapy* (Psikoterapi Kenabian), *Prophetic Family* (Keluarga Kenabian), *Prophetic Society*, (Kemasyarakatan Kenabian), dan *Prophetic Economic* (Ekonomi Kenabian).

⁵⁸Kecerdasan Kenabian menurut K. H. Hamdani dikembangkan dari ruhani yang sehat (taqwa) yang meliputi kecerdasan berjuang (*adversity intelligence*), kecerdasan ruhani (*spiritual intelligence*), kecerdasan emosional (*emotional intelligence*), dan kecerdasan berpikir (*intellectual intelligence*). Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Kecerdasan Kenabian...* hal. 677-731.

Setelah memperoleh *out put* di atas, maka pada gilirannya akan diperoleh *out come* berupa tercapainya kesejahteraan/kesehatan holistik (fisikal/material, finansial, mental, spiritual, sosial), sebagaimana yang dicita-citakan oleh setiap umat manusia.

Selain itu, hal yang tak kalah penting untuk dikupas dari gagasan psikologi berbasis kenabian ini adalah proses tranformasi ilmu atau aspek pendidikannya. K. H. Hamdani menyebut ada tiga tahapan dalam proses pendidikan tersebut, yang itu merupakan adaptasi dari tahapan epistemologis yang terdapat dalam Alqur'an, yakni proses pemahaman (*ilmu yaqin*), proses pengamalan (*ainul yaqin*), dan proses pengalaman (*haqqul yaqin*).⁵⁹

Pada tahap proses pemahaman atau *ilmu yaqin* ini, yang menjadi pembahasan adalah aspek-aspek yang terkait dengan dasar keilmuan tentang kejiwaan berbasis kenabian bersumber pada Alquran, as-sunnah & pendapat ahli, risalah kenabian tentang kejiwaan & problematikanya, metodologi psikologi kenabian, ruang lingkup psikologi kenabian dan penerapannya. Pada proses pengamalan atau *ainul yaqin*, proses pendidikannya meliputi aspek-aspek penelitian yang berhubungan dengan problematika manusia; penanganan masalah/gangguan (kondisi negatif secara personal-interpersonal-sistemik ke arah positif); pemenuhan kebutuhan, seperti peningkatan keterampilan (kondisi yang secara personal masih perlu ditingkatkan ke arah kondisi yang lebih optimal); pelatihan & pengembangan (peningkatan kemampuan/kompetensi yang bisa dilakukan dalam kelompok); pembuatan/pengembangan asesmen psikologis (instrumen & standardisasi administrasi/interpretasi); pengembangan sistem manajemen; penanganan kasus: pendekatan studi kasus; dan pengembangan modul penanganan masalah secara individual. Terakhir pada proses pengalaman atau *haqqul yaqin*, pendidikan diarahkan pada penelitian pengalaman berproses sebagai manusia menuju pada kesempurnaan diri (*insan kamil*), yang berkaitan dengan psikologi kenabian.⁶⁰

F. Konstruksi Aksiologis

⁵⁹Lihat Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, "Implementasi Prophetic Intelligence Sebagai Solusi Terhadap Krisis Kepercayaan Kepemimpinan di Indonesia", disampaikan pada kuliah umum Program Pascasarjana IAIN Antasari tanggal 28 Februari 2009, hal. 29

⁶⁰*Ibid.*

K. H. Hamdani menyebut ada dua objek psikologi yang berbasis kenabian; pertama, eksistensi jiwa yang suci dan hakikatnya, sifat-sifatnya dan martabatnya, serta maqamnya di sisi Allah Swt; kedua, eksistensi jiwa yang suci dan gejala-gejalanya dalam berperilaku, bersikap, tindakan, dan penampilan diri di hadapan Tuhan dan lingkungannya.⁶¹

Hal mendasar yang menjadi karakteristik utama dalam psikologi yang bernuansa Islam adalah penempatan kepercayaan atau keyakinan kepada Tuhan sebagai prinsip dasar. Bahkan keinginan para intelektual muslim kontemporer untuk memberikan tawaran baru dalam bidang psikologi tidak dapat dilepaskan dari adanya keprihatinan terhadap paradigma Barat yang menafikan dimensi Tuhan dalam kajian psikologi.

Psikologi atau ilmu jiwa dalam Islam sangat berkaitan erat dengan bagaimana mewujudkan kesehatan ruhani, yang pada gilirannya berkaitan erat dengan upaya pengembangan kecerdasan kenabian, yang *notabene* merupakan buah dari psikologi berbasis profetik. Kecerdasan kenabian sendiri sebagaimana dinyatakan K. H. Hamdani merupakan suatu potensi agung yang telah dianugerahkan oleh Allah Swt kepada para nabi, rasul, dan ahli waris mereka (aulia-Nya). Potensi ini, jelas K. H. Hamdani diperoleh karena mereka memiliki ketaatan dan ketaqwaan kepada Allah Swt. Dengan ketaqwaan itulah ruhani menjadi bersih, suci dan sehat. Karena cahaya ketuhanan telah hadir dalam dirinya.⁶²

Keimanan dan ketaqwaan kepada Allah Swt. inilah menurut K. H. Hamdani yang merupakan tanda dari hadirnya ruhani yang sehat. Dari sanalah kemudian akan lahir potensi dan kecerdasan kenabian yang akan mengkoordinasi kerja jiwa, hati, akal pikiran, indera, jasad, dan perilaku. Kecerdasan ruhani ini sendiri dibangun di atas kesehatan ruhani, dan keduanya secara bersamaan dibangun di atas empat model tauhid, yakni: tauhid *ulubiyyah*, tauhid *rububiyyah*, tauhid *ubudiyah*, dan tauhid *kebuluqiyah*.⁶³

Potensi ketauhidan *ulubiyyah*, yaitu kemampuan bersikap dan berkeyakinan yang kuat dalam diri, bahwa Yang Maha Disembah dan tempat bergantungnya semua makhluk hanyalah kepada Allah Swt. Zat *Wajib al-Wujud*. Apabila sikap dan keyakinan ini dilatih dan dikembangkan dengan baik dan benar, maka menurut K. H.

⁶¹Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian....*, hal. 61

⁶²Hamdani Bakran Adz Dzakiey, *Prophetic Intelligence....*hal. 41

⁶³*Ibid.*, hal. 42-43

Hamdani insyallah akan melahirkan kecerdasan ruhaniah (*spiritual intelligence*).⁶⁴

Potensi ketauhidan *rububiyah*, yaitu kemampuan bersikap dan berkeyakinan yang kuat dalam diri, bahwa Yang Maha Pencipta, Yang Maha Memiliki, Yang Maha Mendidik, Yang Maha memelihara, Yang Maha Memimpin, Yang Maha Mengatur, Yang Maha Memperbaiki, Yang Maha Menyembuhkan, dan Yang Maha Memusnahkan seluruh alam semesta dan makhluk-Nya, hanyalah Allah Swt. *Zat Wajib al-Wujud*. Apabila sikap dan keyakinan ini dilatih dan dikembangkan dengan baik dan benar, maka menurut K. H. Hamdani insyaallah akan melahirkan kecerdasan berpikir (*intellectual intelligence*).⁶⁵

Potensi ketauhidan *ubudiyah*, yaitu kemampuan bersikap dan berkeyakinan yang kuat dalam diri, bahwa ibadah vertikal (seperti salat, puasa, zikir, berdoa, membaca Alqur'an, dan haji) serta ibadah horizontal (seperti dakwah dan jihad menegakkan hidup dan kehidupan yang benar), semata-mata dapat dilakukan karena kekuatan, pertolongan dan anugerah Allah Swt Artinya ibadah-ibadah yang dapat dilakukan oleh diri ini adalah semata-mata dari Allah, dengan Allah, bersama Allah, di atas Allah, dalam Allah, untuk Allah, dan kepada Allah. Apabila sikap dan keyakinan ini dilatih dan dikembangkan dengan baik dan benar, maka menurut K. H. Hamdani insyallah akan melahirkan kecerdasan berjuang (*adversity intelligence*).⁶⁶

Potensi ketauhidan *kebuluqiyah*, yaitu kemampuan bersikap dan berkeyakinan yang kuat dalam diri bahwa tidak ada yang dapat berperilaku atau berakhlak yang baik dan benar, yang terpuji dan tercela, yang lembut dan kasar, yang indah dan jelek, dan yang benar dan salah, melainkan atas izin Allah Swt, *zat wajib al-wujud*. Potensi ketauhidan perilaku ini merupakan ekspresi dari eksisnya potensi ketauhidan *ulubiyah*, *rububiyah*, dan *ubudiyah* dalam diri. Apabila sikap dan keyakinan ini dilatih dan dikembangkan dengan baik dan benar, maka menurut K. H. Hamdani insyallah akan melahirkan kecerdasan perasaan (*emotional intelligence*).⁶⁷

Dengan adanya kecerdasan-keceradasan di atas, yang merupakan implikasi dari adanya keimanan dan ketaqwaan kepada Tuhan, maka menurut K. H. Hamdani akan menjadikan setiap diri akan terhindar dari kerusakan dan bencana yang setiap saat mengancam hidup dan

⁶⁴*Ibid.*, hal. 44

⁶⁵*Ibid.*, hal. 45

⁶⁶*Ibid.*, hal. 47

⁶⁷*Ibid.*, hal. 49

kehidupannya. Dengan kecerdasan ruhaniah (*spiritual intelligence*), diri akan terlepas dari penyakit syirik (menyekutukan Allah), nifaq (mendua), fasiq (meremehkan kebenaran), dan kufur (mendustakan kebenaran). Dengan kecerdasan berpikir (*intellectual intelligence*), diri akan terdidik, terpimpin, dan disembuhkan dari kebodohan, kebuasan, dan kehidupan yang sia-sia. Dengan kecerdasan berjuang (*adversity intelligence*) diri akan terlepas dari kehinaan, keterbelakangan, kemalasan, kepengecutan, dan sikap kerdil. Dengan kecerdasan emosional (*emotional intelligence*) diri akan terlepas dari kutukan Allah, manusia, lingkungan, dan alam semesta.⁶⁸

Kesemua model kecerdasan tadi disebut oleh K. H. Hamdani pada hakekatnya merupakan unsur atau bagian dari kecerdasan kenabian (*prophetic intelligence*) yang telah diwariskan dari para ahli ilmu yang sangat takut dan bertqwa kepada Allah Swt. Ia merupakan buah yang hendak dipetik dari pengembangan psikologi dalam Islam.

Pertama, kecerdasan berjuang (*Adversity Intelligence*). Dalam kamus bahasa Inggris, kata “*adversity*” diartikan dengan kesengsaraan dan kemalangan, sedangkan “*intelligence*” diartikan dengan kecerdasan. Paul G. Stoltz menyebut kecerdasan ini dengan *Adversity Quotient*, yaitu suatu potensi di mana dengan potensi ini seseorang dapat mengubah hambatan menjadi peluang lalu ia pun menyatakan bahwa suksesnya suatu pekerjaan dan hidup anda terutama ditentukan oleh *Adversity Quotient* (AQ) Anda.⁶⁹

Adapun Indikator hadirnya kecerdasan berjuang (*Adversity Intelligence*): (1) Bersikap sabar, yaitu kekuatan jiwa dan hati dalam menerima pelbagai persoalan hidup yang berat, menyakitkan, dan dapat membahayakan keselamatan diri lahir dan batin; (2) Bersikap Optimis dan pantang menyerah, yaitu hadirnya keyakinan yang kuat bahwa bagaimana pun sulitnya ujian, cobaan, dan halangan yang terdapat dalam hidup ini pasti dapat diselesaikan dengan baik dan benar selama adanya daya upaya bersama Allah Swt; dan lenyapnya sikap keputusasaan dalam proses meniti rahmat-rahmat-Nya yang bertaburan di dalam kehidupan ini dengan pelbagai bentuk, macam, dan rupanya; (3) Berjiwa besar, yakni hadirnya kekuatan untuk tidak takut mengakui kekurangan, kesalahan, dan kekhilafan diri; lalu hadir pula kekuatan untuk belajar dan mengetahui bagaimana cara mengisi kekurangan diri dan memperbaiki kesalahan diri dari orang lain dengan lapang dada. Indikasinya adalah: Sikap mereka terbuka (*open minded*), Tidak ada penghalang Komunikasi

⁶⁸*Ibid.*, hal. 50

⁶⁹*Ibid.*, hal. 677

(*communication barriers*), Memafkan dan melupakan (*to forgive and to forget*); dan (4) Berjihad, yaitu pengarahannya seluruh potensi dalam menangkis serangan musuh. Dalam makna yang lebih luas adalah segala bentuk usaha maksimal untuk penerapan ajaran Islam dan pemberantasan kejahatan serta kezaliman, baik terhadap diri pribadi maupun dalam masyarakat.⁷⁰

Kedua, Kecerdasan Ruhani (*Spiritual Intelligence*) adalah potensi yang ada dalam setiap diri seorang insan, yang mana dengan potensi itu ia mampu beradaptasi, berinteraksi dan bersosialisasi dengan lingkungan ruhaniannya yang bersifat gaib atau transendental, serta dapat mengenal dan merasakan hikmah dari ketaatan beribadah secara vertikal di hadapan Tuhannya secara langsung.

Dalam konsep Islam ada beberapa indikator yang menunjukkan bahwa seseorang atau diri ini telah memperoleh kecerdasan ruhani (*Spiritual Intelligence*). Indikator-indikator tersebut antara lain; (1) Dekat, mengenal, cinta dan berjumpa Tuhannya; (2) Selalu merasakan kehadiran dan pengawasan Tuhannya di mana dan kapan saja; (3) Tersingkap alam gaib (*transcendental*) atau ilmu *mukasyafah*; (4) *Shiddiq* (jujur/benar), yaitu hadirnya suatu kekuatan yang membuat terlepasnya diri dari sikap dusta atau tidak jujur terhadap Tuhannya, dirinya sendiri, maupun orang lain; (5) *Amanah*, yaitu segala sesuatu yang diperayakan kepada manusia, baik yang menyangkut hak dirinya, hak orang lain, maupun hak Allah Swt; atau sesuatu yang diberikan kepada seseorang yang dinilai memiliki kemampuan untuk mengembannya; (6) *Tablig*/dalam makna bahasa artinya menyampaikan, sedangkan dalam makna istilah adalah menyampaikan ajaran-ajaran Islam yang diterima dari Allah Swt. kepada umat manusia untuk dijadikan pedoman dan dilaksanakan agar memperoleh kebahagiaan dunia dan Akhirat; (7) *Fathanah*, yaitu hadirnya suatu kekuatan untuk dapat memahami hakikat segala sesuatu yang bersumber pada nurani, bimbingan, dan pengarahannya Allah Swt. secara langsung atau melalui utusan-Nya yang terdiri dari para malaikat, para nabi/ rasul, dan kekasih-kekasih-Nya secara ruhani; (8) *Istiqamah*, yaitu hadirnya kekuatan untuk bersikap dan berperilaku lurus serta teguh dalam pendirian, khususnya di dalam menjalankan perintah dan menjauhi larangannya Allah Swt.; (9) Tulus Ikhlas, yaitu hadirnya suatu kekuatan untuk beramal atau beraktivitas dalam kehidupan sehari-hari semata-mata karena menjalankan pesan-pesan agama dengan bening dari Allah Swt, dan untuk Allah Swt; atau semata-mata mengharap ridha, cinta, dan

⁷⁰*Ibid.*, hal. 679-684

perjumpaan, dengan-Nya; (10) Selalu bersyukur kepada Allah Swr, adalah suatu ungkapan sarat terima kasih terhadap apa-apa yang telah diberikannya. Ungkapan rasa syukur itu dapat dilakukan dengan ucapan, perilaku, dan hati; (11) Malu melakukan perbuatan dosa dan tercela, Al-Jurjani mengatakan bahwa perasaan malu ialah tertekannya jiwa dari Sesutu, dan ingin meninggalkan sesuatu itu secara berhati-hati, karena di dalamnya ada sesuatu yang tercela.⁷¹

Ketiga, Kecerdasan Emosional (*Emotional Intelligence*). Emosi atau perasaan dapat diartikan sebagai suasana psikis yang mengambil bagian pribadi dalam situasi, dengan jalan membuka diri terhadap suatu hal yang berbeda dengan keadaan atau nilai diri. Kecerdasan emosional biasanya kita sebut sebagai “*street smarts* (pintar)”, atau kemampuan dengan kemampuan membaca lingkungan politik dan sosial, dan menatanya kembali, kemampuan memahami dengan spontan apa yang diinginkan dan dibutuhkan orang lain, kekurangan dan kelebihan mereka, kemampuan untuk tidak terpengaruh oleh tekanan dan kemampuan untuk menjadi orang yang menyenangkan yang kehadirannya didambakan orang lain.⁷²

Indikator hadirnya kecerdasan emosi (*Emotional Intelligence*): (1) Manabur kasih sayang di bumi; (2) mengerti perasaan dan keadaan orang lain; (3) menghargai dan menghormati diri dan orang lain; (4) *Muraqabah* (wapada dan mawas diri) Syekh ‘Ali ad-Daqqaq mengatakan bahwa mawas diri adalah kesadaran si hamba bahwa Allah senantiasa melihat dirinya. Tetaplah ia dalam kesadaran ini, merupakan *muraqabah* kepadanya, dan inilah sumber kebaikan baginya; (5) Bersahabat dengan lingkungan hidup.⁷³

Keempat, Kecerdasan Berpikir (*Intellectual Intelligence*). Berpikir adalah menggunakan akal budi untuk pertimbangan dan memutuskan sesuatu. Sedangkan pikiran dapat diartikan sebagai kondisi letak hubungan antara bagian pengetahuan yang telah ada dalam diri yang dikontrol oleh akal. Akal merupakan alat berpikir bagi manusia. Kata ‘*aql* (akal) tidak ditemukan dalam alqur’an, yang ada adalah bentuk kata kerja masa kini dan lampau. Kata tersebut dari segi bahasa pada mulanya berarti tali pengikat dan penghalang. Alqur’an menggunakannya bagi sesuatu yang mengikat atau menghalang-halangi seseorang terjerumus dalam kejahatan atau dosa.

⁷¹*Ibid.*, hal. 687-706

⁷²*Ibid.*, hal. 707

⁷³*Ibid.*, hal. 713-721

Indikator Kecerdasan Berpikir antara lain: (1) Kerja akal/pikir senantiasa dalam koordinasi nurani, yang dimaksud dengan koordinasi nurani adalah berperannya nurani sebagai wujud hidayah yang mengandung kekuatan ilahiah, yang mengarahkan langkah-langkah berpikir dengan cara benar terhadap objek yang benar; (2) Buah pemikiran mudah dipahami, diamalkan, dialami, yang dimaksud dengan buah pemikiran yang mudah dipahami oleh orang lain adalah buah pemikiran yang disampaikan dengan bahasa yang mudah dan menyentuh jiwa dan *qalbu* walaupun sebenarnya pengetahuan atau ilmu yang disampaikan itu mengandung makna yang tinggi; (3) Buah berpikir bersifat kausal, yang dimaksud berpikir secara “kausalatif” adalah kemampuan mengetahui, memahami, dan menganalisis hakikat dari suatu masalah, kejadian atau peristiwa; (4) Buah pikiran bersifat solutif, berpikir solutif adalah kemampuan menggunakan akal pikiran dalam memecahkan masalah yang dihadapi, baik untuk diri sendiri maupun orang lain.⁷⁴

Selanjutnya kecerdasan kenabian sebagaimana dipaparkan di atas, berbuah pada apa yang disebut K. H. Hamdani sebagai kualitas kenabian berupa kepemimpinan kenabian, kependidikan kenabian, psikodiagnostik kenabian, psikoterapi kenabian, keluarga kenabian, kemasyarakatan kenabian, dan ekonomi kenabian. Kualitas kenabian seperti ini kiranya memiliki peluang untuk digunakan sebagai ‘kacamata’ dalam melihat realitas yang berlaku di masyarakat.

Kualitas kenabian itu sendiri pada level aplikasi dapat disaksikan contoh hidupnya pada sosok Nabi Muhammad Saw., yang sejarah kehidupannya dari kecil hingga meninggalnya telah memberikan pelajaran yang sangat berharga bagi mereka yang bermaksud mengembangkan kepribadiannya.⁷⁵

⁷⁴*Ibid.*, hal. 739-752

⁷⁵Penjelasan tentang kepribadian Nabi Muhammad yang kemudian melahirkan kualitas kepemimpinan kenabian dapat dilihat pada Hamdani Bakran Adz Dzakiy, *Kepemimpinan Kenabian: Prophetic Leadership* (Yogyakarta: Pustaka Al Manar, 2009).

BAB V

***RETHINKING* PARADIGMA PROFETIK DALAM SAINTIFIKASI KEISLAMAN DI BIDANG PSIKOLOGI**

A. Pengantar

Pada bab kelima ini akan diuraikan analisa terhadap pemikiran Hamdani Bakran Adz-Dzakiey sekitar paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi. Dalam hal ini peneliti mencoba melihat peluang kemungkinan paradigma profetik yang ditawarkan Hamdani dapat menjadi satu pilihan dalam pengembangan kajian psikologi yang berbasis keislaman.

Ada tiga bagian yang menjadi fokus telaah dalam analisis ini, yakni *pertama*, untuk mengetahui sejauh mana orisinalitas dari pemikiran Hamdani; *kedua*, untuk mengamati relevansi intelektual dari pemikiran paradigma profetik dalam kajian psikologi Hamdani; dan *ketiga*, untuk melihat relevansi sosial dari gagasan paradigma profetik tersebut.

Sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya bahwa konstruksi keilmuan paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi Hamdani dapat dilihat dari berbagai aspek yakni pada aspek ontologis, aspek epistemologis, aspek metodologis, dan aspek aksiologisnya. Karenanya evaluasi terhadap pemikiran paradigma profetik dalam bidang psikologi tidak dapat dilepaskan dari konteks ini.

Pada aspek orisinalitas, pemikiran Hamdani akan dilihat sejauh mana orisinalitas gagasan paradigma keilmuan Islamnya. Sebagaimana umumnya suatu kajian terhadap pemikiran tokoh, ada dua hal yang biasa dibicarakan, yakni kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*). Kesinambungan, yaitu sejauh mana pembahasan tentang tema serupa dibahas oleh tokoh-tokoh sebelum atau sezamannya atau bisa juga kutipan-kutipan dari pemikiran-pemikiran terdahulu yang dikutip oleh sang tokoh. Sedangkan pada perubahan, yakni hal atau aspek baru yang ditawarkan sang tokoh kepada khalayak publik. Orisinalitas pemikiran tokoh sangat terkait erat pada aspek yang kedua ini, namun aspek pertama tidak dapat dipisahkan begitu saja, karena inilah sejatinya ruh ilmu pengetahuan, yakni kesinambungan pemikiran dari satu generasi ke generasi berikutnya untuk mencapai hasil yang maksimal, yang selaras dengan kebutuhan zamannya.

Sementara itu, terkait relevansi pemikiran, ada dua relevansi yang dikaji, yakni relevansi intelektual dan relevansi sosial. Sebuah pemikiran dianggap memiliki relevansi intelektual jika pemikiran tersebut memang kukuh, baik metode maupun metodologinya, konsisten serta memiliki validitas jika diuji secara ilmiah melalui prosedur-prosedur yang ketat.

Tes intelektual terhadap sebuah pemikiran diperlukan untuk mengetahui seberapa jauh sebuah pemikiran itu benar atau dapat dibenarkan. Sedangkan sebuah pemikiran baru disebut memiliki relevansi sosial jika pemikiran tersebut dapat diterima secara luas oleh publik dan masyarakat. Faedah dari tes sosial adalah untuk mengetahui seberapa bermanfaat sebuah pemikiran dalam menuntaskan persoalan-persoalan sosial yang terjadi di sini dan kini.¹

Dalam konteks penelitian ini, relevansi intelektual bermaksud untuk melihat sejauh mana gagasan Hamdani koheren dan sekaligus konsisten dalam upaya membangun saintifikasi keislaman di bidang psikologi berbasis kenabian. Selanjutnya, pada relevansi sosial, dimaksudkan yakni sejauh mana gagasan paradigma profetik yang digagas Hamdani dapat relevan dalam upaya mengatasi berbagai persoalan kejiwaan manusia modern.

B. Aspek Orisinalitas Psikologi Berparadigma Profetik

Berbicara tentang orisinalitas sebuah pemikiran bukan berarti bahwa ia tidak pernah sama sekali dibincangkan atau didiskusikan oleh para pemikir sebelumnya. Manusia sebagai makhluk sosial tentu tidak dapat dilepaskan dari interaksi sosialnya dengan manusia yang lain. Dalam proses interaksi inilah tidak jarang sebuah proses pembelajaran terjadi. Saling mempengaruhi antara para pemikir bukanlah hal yang tabu. Demikian juga pinjam meminjam suatu gagasan, juga bukanlah sesuatu yang dilarang sama sekali.

Dalam melihat aspek orisinalitas pemikiran Hamdani berkenaan dengan paradigma keilmuan Islam ini, setidaknya ada dua aspek yang akan menjadi perhatian utama. *Pertama*, masalah penamaan, yakni istilah paradigma profetik dalam upaya saintifikasi keislaman di bidang psikologi. *Kedua*, terkait dengan dengan konstruksi filosofis dari gagasan paradigma profetik yang meliputi aspek ontologi, aspek epistemologi, aspek metodologis, dan aspek aksiologis.

Pertama, berkenaan dengan penggunaan istilah paradigma profetik sebagai basis pengembangan keilmuan psikologi, sebenarnya bukan semata-mata milik khas Hamdani. Gagasan sejenis untuk ilmu-ilmu sosial juga telah dikemukakan oleh ilmuwan muslim lainnya. Ausaf Ali misalnya mengemukakan istilah paradigma profetik. Menurutnya, para Nabi yang merupakan utusan Tuhan dengan ajaran-ajaran dan misi yang

¹Lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hal. xii

diembannya, pada prinsipnya merupakan seorang teoritikus sekaligus praktisi ilmu-ilmu sosial. Ilmu-ilmu sosial di sini diposisikan sebagai sebuah ikhtiar dalam upaya untuk rekayasa sosial untuk membangun umat yang baik dalam berbagai dimensi. Atas dasar ini, Ausaf Ali menyatakan bahwa dalam pembangunan ilmu-ilmu sosial, sangat penting untuk menjadikan visi kenabian sebagai sebuah paradigma, dan dia menyebutnya dengan istilah paradigma profetik.²

Istilah paradigma sendiri sebenarnya berasal dari keilmuan sains, yang dipopulerkan oleh Thomas Kuhn dalam “the Structure of Scientific Revolutions”, yang mengamati adanya siklus dalam bidang sains bahwa pada prinsipnya para ilmuwan bekerja atas suatu paradigma tertentu. Pada suatu ketika, tatkala ilmu-ilmu yang ada sudah menjadi sebuah paradigma (disebut *normal science*) mengalami krisis, lalu timbul revolusi ilmu. Kemudian ilmu yang memberontak itu menjadi *normal science*, menjadi sebuah paradigma baru.³ Meski tidak menyebutkan secara eksplisit, namun tampaknya Hamdani dengan paradigma profetiknya bermaksud menjadikan kenabian sebagai sebuah muatan pada paradigma baru dalam pengembangan kajian psikologi di dunia Islam.

Pemikir muslim lainnya yang mengusung istilah profetik adalah Kuntowijoyo sebagai basis pengembangan dalam ilmu sosial, yang disebutnya sebagai ISP atau ilmu sosial profetik. Kuat dugaan, karena Hamdani berdomisili di Yogyakarta yang *notabene* juga asal Kuntowijoyo, di tambah penyebutan dia terhadap nama Kunto, maka pengaruh gagasan Kunto tersebut cukup kuat terhadap pemikiran Hamdani, meski pada tataran substansi dan lingkup gagasan antara keduanya berbeda. Ilmu-ilmu sosial menurutnya harus disertai dengan etika profetik, sehingga dirumuskanlah istilah ilmu sosial profetik sebagai model yang ditawarkan Kuntowijoyo.⁴

Kunto dengan ilmu sosial profetiknya menyatakan bahwa etika profetik atau etika kenabian sebagai suatu bentuk etika yang menjadi misi Nabi SAW dalam menyampaikan pesan kenabiannya, dan dengannya umat Islam diidealkan untuk dibangun. Sumber etika profetik dalam konteks Islam adalah perilaku Nabi Muhammad SAW. Namun dari segi

²Lihat Ausaf Ali, “The Idea of an Islamic Social Science”, dalam *Hamdard Islamicus* Vol. XVII edisi Summer 1994, hal. 17-53.

³Lihat kembali Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

⁴Kuntowijoyo, 2005, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, & Etika*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 1-5-112.

orisinalitas, Kunto menyatakan bahwa pemikirannya tentang etika profetik dipengaruhi oleh pembacaannya terhadap pemikiran Muhammad Iqbal ketika membahas peristiwa Mi'raj Nabi Muhammad.⁵

Apabila kita melihat kembali dinamika pemikiran muslim kontemporer, sangat jelas terlihat pengaruh semangat zaman yang terhadap gagasan paradigma profetik Hamdani. *Ghirah* umat untuk kembali kepada Islam telah melahirkan suatu pandangan bersama bahwa kemunduran Islam adalah karena umat Islam meninggalkan ajaran Islam. Karenanya, untuk kembali meraih kejayaan Islam, satu-satunya jalan adalah dengan kembali kepada nilai-nilai Islam. Pada pemikiran Hamdani, secara spesifik dia langsung merujuk kepada profil Nabi Muhammad Saw. sebagai contoh tauladan hidup dalam pengembangan ilmu jiwa di dunia muslim.

Apabila memcermati dengan seksama diskursus pemikiran keilmuan muslim kontemporer, sebagaimana telah di bahas pada bab kedua dari penelitian ini, maka ada dua kunci utama untuk masuk kepadanya yaitu istilah *turâts* (warisan) dan *hadâtsab* (modernitas). Yang pertama merujuk kepada khazanah keilmuan yang diterima umat Islam masa kini dari pendahulunya. Sedangkan yang kedua merupakan khazanah keilmuan Barat kontemporer dimana umat Islam berinteraksi dengannya. Kedua istilah tersebut secara simultan sangat kuat mempengaruhi pemikir muslim kontemporer, termasuk juga sosok Hamdani dengan paradigma profetiknya.

Dilihat dari aspek *turâts* gagasan paradigma profetik sebenarnya berupaya untuk mengangkat kembali warisan terdahulu, yakni dari khazanah tasawuf dan filsafat Islam yang kemudian dikemas dengan bahasa yang berbeda untuk dikomunikasikan dengan psikologi yang merupakan produk modernitas. Perkawinan antara *turâts* dan *hadâtsab* ini oleh Hamdani kemudian diformulasi menjadi apa yang disebutnya sebagai paradigma Islam dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi.

Berpijak dari sini, secara umum paradigma profetik sebenarnya bukanlah sebuah terminologi yang khas atau orisinal oleh Hamdani.

⁵Dalam bukunya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Pemikir terkenal asal Pakistan, Sir Mohammad Iqbal menyatakan bahwa seorang sufi terkemuka dari Gangoh (India), Syekh Abdul Quddus telah bersumpah, seandainya dia yang mendapat keistimewaan seperti halnya baginda Nabi SAW, bertemu dengan Tuhan di langit tertinggi pada waktu mi'raj, "demi Allah aku tidak akan pernah mau kembali seperti halnya baginda Nabi." Lihat Sir Mohammad Iqbal, 1994, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, Cet. Kelima, hal. 124

Dalam hal ini, ia hanyalah meramu istilah-istilah yang sudah berlaku sebelumnya untuk kemudian mengambilnya sebagai gagasan yang hendak dikembangkannya. Namun, dilihat dari sudut pandang kajian psikologi, apa yang digagas Hamdani untuk menjadikan kenabian sebagai basis pengembangan psikologi di dunia Islam, kiranya sebuah terobosan yang relatif baru.

Kedua, berkenaan dengan konstruksi filosofis paradigma profetik dengan aspek ontologi, aspek epistemologi, dan aspek aksiologis dapat dijelaskan bahwa paparan Hamdani pada aspek-aspek dimaksud lebih merupakan refleksi dari khazanah keilmuan Islam, khususnya pada bidang tasawuf, yang kemudian diramu dan disusun menjadi gagasan besar untuk menjadikan paradigma profetik sebagai basis dari saintifikasi keislaman di bidang psikologi.

Sosok sufi yang tampaknya memiliki pengaruh kuat pada diri K. H. Hamdani adalah Ibnu ‘Araby yang dikenal sebagai Syaikh al Akbar. Sebagaimana dinyatakan K. H. Hamdani bahwa buku “al-Futuhat al-Makkiyah,” yang merupakan masterpiece dari Ibnu ‘Araby adalah sangat komprehensif dalam pembahasan seputar ajaran-ajaran psikologi Islam.⁶

Selanjutnya, secara metodologis, apa yang dikemukakan Hamdani tampaknya mengamini gagasan pendahulunya, Kuntowijoyo yang bermaksud menjadikan Islam sebagai ilmu. Melalui sebuah proses yang disebutnya dengan “pengilmuwan Islam”, Kuntowijoyo, memiliki visi besar untuk menjadikan Islam sebagai ilmu. Bagi Kunto, pengilmuwan Islam merupakan antitesa dari Islamisasi ilmu, yang merupakan upaya untuk “mengislamkan” ilmu yang dipandang ‘belum islami’, sebuah proyek intelektual dari luar (Barat/konteks) ke dalam (Islam/teks), sedangkan pengilmuwan Islam, merupakan proyek intelektual dari dalam (Islam/teks) ke luar (*rahmatan li’alamin*/konteks).⁷

Setelah melihat aspek orisinalitas dari pemikiran Hamdani, maka berikutnya akan ditelaah sekitar relevansi pemikiran yang meliputi relevansi intelektual dan relevansi sosial. Sebagaimana lazim dipahami bahwa sebuah gagasan baru dikatakan berhasil apabila ia memenuhi dua aspek, yaitu sesuai dengan logika penalaran (*logicable*) dan sesuai dengan logika kesejarahan (*practicable*). Pada yang pertama, berbicara pada aspek teoritis sedangkan yang kedua pada level praktis. Logika penalaran di sini

⁶Wawancara tanggal 6 Nopember 2009 di rumah beliau di Yogyakarta.

⁷Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 8-10.

merupakan padanan dari relevansi intelektual, sedangkan logika kesejarahan merupakan sisi lain dari relevansi sosial.

C. Aspek Koherensi-Konsistensi Psikologi Berparadigma Profetik

Pada analisis terkait aspek koherensi-konsistensi atau relevansi intelektual dari gagasan paradigma profetik Hamdani, yang menjadi fokus bahasan adalah sejauh mana gagasan paradigma profetik tersebut dapat diterima secara logika penalaran (*logicable*) dalam upaya pengembangan kajian psikologi di dunia Islam. Untuk melihat aspek ini, maka analisis terhadap konstruksi filosofis dari paradigma profetik Hamdani menjadi suatu keharusan.

Sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya, Hamdani memulai bahasannya tentang perlunya paradigma profetik dalam pengembangan kajian psikologi dengan alasan bahwa sebagai sebuah disiplin ilmu yang mempelajari tentang masalah kejiwaan sudah sewajarnya apabila pembahasan masalah jiwa dirunut sampai ke pangkalnya, dan dicarikan idealisasi dari pribadi yang telah sempurna dalam menggunakan potensi kejiwaannya. Di sini, Hamdani menjadikan sosok Muhammad Saw sebagai sebuah prototipe orang yang telah berhasil memaksimalkan potensi kejiwaannya.

Sebagai orang yang terjun dalam dunia tasawuf, kupasan Hamdani terkait masalah kejiwaan sangatlah mendalam, terutama pada aspek ontologisnya. Persoalan kejiwaan dibahas sampai kepada asal-usul kejadian dan eksistensi jiwa pada masa awal penciptaan. Dengan mengutip pandangan tokoh tasawuf seperti Ibnu Arabi, Hamdani banyak bertutur tentang Nur Muhammad yang dipandang sebagai cikal bakal penciptaan. Jiwa dalam pandangan Hamdani sangat bernuansa ruhani dengan segenap potensi yang dimilikinya.

Dilihat dari perspektif psikologi modern, bahasan Hamdani tentang persoalan kejiwaan ini memang sulit diverifikasi, terlebih ada pandangan bahwa segala psikologi hanya berurusan dengan masalah tingkah laku atau behavior. Segala riset atasnya harus *observable* (bisa diindera) dan *measurable* (bisa diukur). Pandangan psikologi modern merupakan bagian umum dari makna sains yang berkembang di Barat, yakni bahwa sesuatu baru dapat dikatakan ilmiah dan masuk dalam lingkup sains apabila ia dapat diobservasi.

Meski demikian, suatu gagasan tidak hanya bermakna dan bernilai benar karena ia bersesuaian dengan realitas (korespondensi), ketika suatu gagasan juga bernilai benar ketika ia senantiasa konsisten dalam

paparannya. Pengalaman mistik misalnya barangkali sulit untuk diverifikasi secara inderawi, namun mengingat bahwa pengalaman ini dialami oleh sangat banyak orang dan meliputi rentang ruang dan waktu yang sangat luas, maka kebenarannya mau tidak mau harus dipandang sebagai sebuah objektif.

Pandangan tentang hakekat jiwa oleh Hamdani ini pada gilirannya kemudian ditopang oleh konstruksi epistemologi. Dalam hal ini paparan Hamdani tidak keluar dari pandangan umum dalam epistemologi Islam yang menyebut alat epistemologi tidak semata-mata panca indera, tetapi juga akal dan qalbu. Bukan dua yang terakhir ini diniscayakan sebagai dua fakultas yang jauh lebih penting dalam kaitannya dengan paradigma profetik.

Pengaruh dari epistemologi sebagaimana tersebut di atas, pada gilirannya menghasilkan dua macam metode yang dapat dikembangkan dalam psikologi profetik, yakni metode ilmiah yang tetap menjadikan indera dan akal sebagai instrumen utama dan keduanya metode ilahiah yang lebih mengedepankan qalbu atau intuisi sebagai media yang terdepan, mengingat keterbatasan yang ada pada indera dan akal.

Dari konstruksi yang peneliti susun berdasarkan perspektif filsafat ilmu, tampak bahwa ada pengaruh yang kuat dari pandangan ontologis tentang jiwa terhadap bangunan epistemologis, dan selanjutnya mewarnai aspek metodologis, dan pada ujungnya melahirkan corak aksiologis tertentu yang juga sepadan.

Secara logika, apa yang dikemukakan Hamdani lewat gagasannya tentang paradigma profetik dalam saintifikasi keislaman di bidang psikologi memiliki alu yang cukup jelas. Paparan pada aspek ontologis, terlihat cukup luas, hanya pada aspek epistemologis ada banyak hal yang perlu disempurnakan.

Eksplorasi peneliti terhadap karya-karya Hamdani hanya berhasil mengumpulkan alat-alat epistemologi secara berserakan dan masih terdapat bolong-bolong, apabila dibandingkan dengan bahasan pada epistemologi Islam yang jauh sangat kaya. Selain itu, bagi mereka yang terbiasa dengan psikologi sekuler, barangkali masih sulit untuk menerima argumentasi dari Hamdani, mengingat paparannya lebih kepada pengalaman ruhani yang terkadang sulit untuk diverifikasi.

Gagasan paradigma profetik dilihat dari alur logika penalaran memang masih belum tergambar secara jelas bagaimana proses saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan itu dapat terjadi. Untuk

melengkapi kekurangan ini, kiranya pandangan Syed Naquib al-Attas dan Alparslan Acykgenc, akan sangat berguna sekali.

Al-Attas, yang merupakan penggagas Islamisasi ilmu meniscayakan bahwa apa yang namanya Islamisasi ilmu, harus dimulai dari adanya penanaman akan pandangan alam Islam (*islamic worldview*) dalam kehidupan individu seorang muslim, baru kemudian proses islamisasi ilmu pun berlaku secara serentak. Al-Attas juga menegaskan bahwa dalam Islam, wahyu merupakan sumber utama dalam tentang realitas dan kebenaran akhir berkenaan dengan makhluk ciptaan dan pencipta. Wahyu merupakan dasar dalam mengelaborasi filsafat sains sebagai sebuah sistem yang menggambarkan realitas dan kebenaran. Tanpa wahyu, ilmu pengetahuan hanya akan menyentuh aspek yang fenomena. Akibatnya, kesimpulan kepada fenomena akan selalu berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Tanpa wahyu, realitas yang dipahami hanya terbatas kepada alam nyata ini yang kemudian dianggap sebagai satu-satunya realitas. Inilah salah satu yang khas dalam upaya pengembangan keilmuan di dunia Islam.⁸

Paparan al-Attas ini kemudian dipertegas oleh Alparslan yang menyebutkan bahwa dalam tahapan-tahapan proses berkembangnya ilmu-ilmu dalam Islam, maka *Islamic worldview* yang berpijak pada wahyu merupakan basis awal, yang baru kemudian berlanjut pada tahapan-tahapan selanjutnya. Di sini, ada tiga tahapan yang dikemukakan Alparslan. *Pertama*, adalah *worldview* dari para ilmuwan yang merupakan lingkungan konseptual di mana aktivitas keilmuan dikembangkan; *kedua*, adalah jaringan konseptual ilmu yang telah jelas bentuknya yang disebut dengan struktur konsep keilmuan (*scientific conceptual scheme*); dan *ketiga* adalah jaringan teknis dan cara pandang yang dihasilkan jaringan konsep dalam satau ilmu tertentu, yang disebut struktur keilmuan khusus (*scientific conceptual scheme*).⁹ Pada gilirannya hal ini akan melahirkan tradisi keilmuan dalam Islam, yang menandai era gemilang peradaban Islam.

Dengan menggunakan alur pemikiran al-Attas dan Alparslan, maka peluang paradigma profetik dalam upayanya untuk melakukan saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan kiranya akan lebih memiliki peluang yang lebih besar untuk bisa sukses di pentas sejarah.

⁸Al Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ABIM, 1978), hal. 42.

⁹Lihat Alparslan Acykgenc, "Lahirnya Tradisi Keilmuan dalam Islam", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Volume III, No. 4 Tahun 2008, hal. 36

Selanjutnya, analisa akan dilihat pada aspek relevansi sosial dari gagasan paradigma profetik Hamdani, yakni sejauh mana ia memiliki kontribusi dalam upaya mengisi kekosongan psikologi modern yang hanya konsern pada aspek lahir dari diri manusia.

D. Aspek Korespondensi Psikologi Berparadigma Profetik

Korespondensi sebagai sebuah teori kebenaran meniscayakan hubungan atau kesesuaian antara sebuah pemikiran dengan fakta di lapangan. Pengujian sebuah ide atau gagasan dengan perspektif korespondensi, yaitu sejauhmana idea atau gagasan yang dikemukakan tersebut relevan dengan kenyataan yang ada di lapangan. Dalam pemahaman yang lebih lanjut, aspek ini juga bermaksud meninjau apakah sebuah pemikiran dapat diterapkan (*applicable*) dalam tataran praktis.

Setelah melihat aspek koherensi-konsistensi dari pemikiran paradigma profetik Hamdani, maka hal penting yang harus dikemukakan di sini, apakah paradigma profetik tersebut cukup efektif dalam upaya pengembangan psikologi Islam melalui apa yang disebut Hamdani sebagai saintifikasi keislaman di bidang ilmu kejiwaan, yang pada gilirannya akan dapat mengatasi problem kejiwaan psikis-spiritual manusia modern.

Ilmu pengetahuan modern, termasuk dalam hal ini bidang psikologi, sebagaimana banyak pandangan intelektual muslim dan sementara kritikus dari ilmuwan Barat sendiri memiliki persoalan-persoalan serius pada dirinya, yang kemudian berimbas pada lahirnya corak keilmuan yang alih-alih dapat membuat manusia bahagia, tetapi malah membuat manusia semakin terasing dengan dirinya dan nilai-nilai kemanusiaan yang semestinya inheren pada dirinya (proses dehumanisasi).

Dengan melihat realitas ilmu pengetahuan yang semacam ini, maka dibutuhkan alternatif model keilmuan lain yang kiranya dapat berkontribusi dalam upaya penyelesaian permasalahan umat manusia. Kelahiran psikologi Islam kiranya dapat dilihat dari perspektif ini.

Paradigma profetik yang digagas Hamdani diandaikan untuk menghasilkan suatu model kajian kejiwaan dalam Islam yang secara lugas menjadikan Nabi Muhammad Saw. sebagai sebuah model yang dicontoh oleh mereka yang ingin mengembangkan potensi kejiwaannya.

Sebagaimana disebut oleh Hamdani bahwa para nabi dan khususnya Nabi Muhammad Saw. adalah model dan keteladanan manusia yang paling lengkap dan sempurna, baik eksistensi kediriannya

di hadapan Allah maupun di hadapan manusia lainnya. Dialah model manusia sempurna dalam berinteraksi pada dua alam kehidupan, yakni kehidupan dalam tatanan keinsanan dan kemakhlukan.

Dengan alasan ini, maka pada tataran aplikatif, hal mendasar yang dapat disumbangkan oleh paradigma berbasis kenabian adalah memberikan penjelasan dan pengetahuan, di dalam Islam ajaran kenabian bukanlah hanya sebagai sebuah pengetahuan, akan tetapi ia merupakan tuntunan yang wajib diyakini dan diaplikasikan di dalam diri bagi setiap manusia yang telah bersyahadat (bersaksi) akan kebenaran datangnya kematian. Implementasi dari dua kalimat penyaksian adalah melakukan evolusi dan transformasi kedirian dan jiwa hewani kepada jiwa insani, dan puncaknya kepada jiwa rabbani.¹⁰

Secara khusus, psikologi kenabian diasumsikan memiliki tujuan untuk mengantar manusia: (1) mengenal hakikat dirinya yang azali dan hakiki, yang bersifat ketuhanan, ruhaniah, dan bercahaya (*nūr*) yang senantiasa tidak akan pernah terpisah dari Tuhannya; (2) mengenal eksistensi Tuhannya yang *laisa kamitslibi syai'un* (tiada sesuatu pun yang dapat menyerupai-Nya); (3) agar dapat mencapai sehat secara *holistik* (sehat fisik, mental, spiritual, finansial, dan sosial); (4) agar dapat mengembangkan potensinya yang hakiki, sebagaimana yang telah diteladankan Nabi Muhammad Saw., yakni cerdas melangit dan cerdas membumi.¹¹ Sebuah kualitas diri (jiwa) yang luar biasa apabila dapat cita-cita tersebut dapat terwujud.

Hal menarik yang patut dicermati dari paparan Hamdani terkait aspek relevansi sosial dari gagasan saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan bahwa psikologi kenabian diposisikan sebagai *in put*, yang pada prosesnya menggunakan apa yang disebut Hamdani sebagai kecerdasan kenabian. Selanjutnya, pada level out put akan menghasilkan kualitas kenabian berupa kepemimpinan kenabian, kependidikan kenabian, psikodiagnostik kenabian, psikoterapi kenabian, keluarga kenabian, kemasyarakatan kenabian, dan ekonomi kenabian. Kualitas kenabian seperti ini kiranya memiliki peluang untuk digunakan sebagai 'kacamata' dalam melihat realitas yang berlaku di masyarakat.

Sementara itu pandangan Hamdani tentang status jiwa baik berupa maqam atau kedudukannya yang sangat bervariasi, baik jiwa yang memiliki kualitas positif maupun jiwa yang memiliki kualitas negatif, dipandang cukup dapat menjelaskan persepsi kabur yang sementara ini

¹⁰Lihat kembali Hamdani Bakran Adz-Dzakicy, *Psikologi Kenabian....*, hal. 68

¹¹Hamdani Bakran Adz-Dzakicy, *Psikologi Kenabian....*, hal. 68-69-70

berlaku di masyarakat muslim. Umum, pandangan umat Islam terhadap seseorang apakah dia muslim atau kafir atau lain sebagainya, lebih bernuansa normatif, dan belum dipandang sebagai suatu penyakit spiritual.

Kontribusi penting yang dapat dilihat dari gagasan paradigma profetik bahwa kualitas manusia tidak lagi semata di lihat dari aspek fisik atau pun psikis, tetapi masuk ke ranah spiritual. Penyakit manusia pun tidak lagi hanya bernuansa fisik atau psikis juga spiritual. Pada aspek yang terakhir inilah terlihat jelas kontribusi dari paradigma profetik.

Secara keseluruhan, apa yang dikemukakan Hamdani dalam kaitannya dengan psikologi berparadigma profetik sebagai sebuah model dalam psikologi Islam kiranya harus diikuti oleh riset atau kajian yang intens, terutama pada ranah aplikatif. Sebuah paradigma baru akan dapat dirasakan manfaatnya apabila ada kerja-kerja psikologi dalam lingkup yang lebih spesifik dan praksis yang mengikutinya.

Pada akhirnya apa yang dilakukan oleh K. H. Hamdani dalam upaya untuk mengkontekstualkan tasawuf, dengan melakukan saintifikasi keislaman di bidang ilmu ilmu kejiwaan yang berbasis kenabian pada dasarnya merupakan arus besar dari dinamika keilmuan di dunia muslim kontemporer, yakni pergulatan antara warisan (*turats*) dan modernitas (*hadatsab*).

Dalam konteks keilmuan, *turats* diasosiasikan pada khazanah keilmuan yang sangat kaya dan melimpah sebagai peninggalan (warisan) para intelektual muslim masa lampau, yang sebagian besarnya masih tersembunyi dalam rak-rak perpustakaan-perpustakaan dunia, dan baru belakangan mulai dikaji secara lebih intensif. Sedangkan modernitas dalam hal ini dikaitkan dengan pencapaian-pencapaian keilmuan oleh peradaban Barat, yang saat ini begitu mendominasi wacana keilmuan dunia.

Terkait dengan disiplin ilmu psikologi Islam, khususnya yang berkembang di Indonesia, dialektika warisan dan modernitas telah melahirkan dua model pendekatan dalam pengkajiannya. *Pertama*, pendekatan yang berorientasi kepada kajian *turats*, yakni tradisi keilmuan dalam Islam yang membahas tentang persoalan kejiwaan, untuk pengembangan keilmuan psikologi Islam, yang lazim dikenal dengan istilah psikologi Islam. Istilah psikologi Islam digunakan dengan alasan karena mengambil sumber langsung dari khasanah klasik Islam untuk kemudian dikontekstualisasikan dengan pandangan psikologi modern.

Kedua, pendekatan yang berorientasi pada modernitas (*hadâtsah*), yakni kajian terhadap tradisi psikologi Barat modern, yang disesuaikan dengan nilai ajaran Islam. Pendekatan yang kedua ini dinamakan dengan psikologi Islami. Penggiat pandangan yang kedua ini umumnya dilakukan oleh alumnus psikologi umum (Barat), yang tidak puas dengan bahasan psikologi yang dianggap terlalu sekularistik dan menafikan kondisi kejiwaan hakiki manusia. Karena itu, mereka melirik nilai-nilai Islam untuk mengatasi kekurangan psikologi modern.

Psikologi Islami tampaknya merupakan bagian dari gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan yang berhasil dengan bagus di samping disiplin ekonomi Islam. Gagasan utama gerakan ini, yaitu menyelaraskan keilmuan Barat yang dipandang sekuler dengan ajaran Islam. Gagasan ini dari segi alur berangkat dari luar (Barat) ke dalam (Islam).

Berbeda dengan psikologi islami, semangat yang mendasari psikologi Islam adalah orientasi dari dalam (Islam) ke luar (dunia). Psikologi dengan semangat yang mengkaji warisan ini termasuk marginal dan kurang mendapat perhatian yang bagus dalam kajian psikologi kontemporer di dunia Islam.

Melihat fakta di atas, kiranya ada nilai lebih tersendiri dengan dari model kajian psikologi profetik K. H. Hamdani yang berpijak dari tradisi tasawuf (Islam), yang karena orientasinya yang dari dalam ke luar, maka diharapkan akan memberikan kontribusi berharga bagi kajian psikologi secara umum.

BAB VI PENUTUP

A. Simpulan

Setelah paparan yang cukup panjang lebar, mulai dari bab pertama pendahuluan, kerangka teoritis di bab kedua, kemudian bab ketiga berupa deskripsi sekitar biografi dan setting pemikiran Hamdani, dan diteruskan pada bab keempat dengan rekonstruksi paradigma profetik serta dianalisis di bab kelima, maka pada bab keenam yang merupakan bagian *pamungkas* dari penelitian ini, bermaksud memberikan simpulan dan saran. Pada bagian simpulan, yang merupakan jawaban terhadap pokok permasalahan yang dikemukakan pada bab pendahuluan, dikemukakan sebagai berikut:

Pertama, terkait dengan pertanyaan sekitar rumusan paradigma profetik Hamdani Bakran Adz Dzakiy dalam saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan dapat dikemukakan bahwa rumusan atau konstruksi dari paradigma profetik sangat kental dengan nuansa corak tasawuf dan filsafat Islam. Berpijak dari gagasan tentang hakekat dan asal-usul jiwa, yang kemudian dilanjutkan dengan bahasan pada aspek epistemologis sekitar alat-alat epistemologi yang tidak hanya mengapresiasi inderawi, tetapi juga mengagungkan penggunaan akal dan terutama sekali qalbu sebagai media untuk menyempurnakan potensi jiwa. Pemahaman epistemologi ini selanjutnya berpengaruh pada metode yang dipergunakan dalam psikologi kenabian, yakni berupa metode ilmiah yang umum berlaku dalam kajian psikologi dan metode ilahiah sebagai pelengkap dari kekurangan yang ada pada metode yang pertama. Pada level aksiologis, psikologi kenabian akan menghasilkan kualitas kenabian berupa kecerdasan kenabian sebagai bagian dari proses ke arah sana, dan pada level *out put* berupa manifestasi kualitas kenabian dalam wujud kepemimpinan kenabian, kependidikan kenabian, psikodiagnostik kenabian, psikoterapi kenabian, keluarga kenabian, kemasyarakatan kenabian, dan ekonomi kenabian.

Kedua, terkait dengan alasan paradigma profetik dijadikan basis dari proyek saintifikasi keislaman di bidang psikologi, dapat dijelaskan bahwa pada prinsipnya Nabi Muhammad merupakan prototipe atau gambaran ideal dari pribadi yang telah berhasil mengembangkan kualitas kediriannya sampai pada level yang sempurna (*insan kamil*), karena itu pengamatan atas *sirah* beliau dan imitasi terhadap perilaku beliau akan sangat mendukung dalam upaya mengembangkan aspek kejiwaan pada diri manusia, khususnya umat Islam itu sendiri.

Ketiga, terkait dengan signifikansi dari saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan dapat dikemukakan bahwa dengan proses saintifikasi keislaman di bidang kejiwaan, maka dalam konteks pengembangan psikologi, ia dapat mengatasi keterbatasan psikologi yang hanya melihat manusia pada aspek empiriknya saja. Penggunaan kenabian sebagai paradigma, baik dimulai dari psikologi kenabian sebagai *in put*, kemudian kecerdasan kenabian sebagai proses, dan berbagai kualitas kenabian lainnya sebagai *out put*, kiranya sangat dibutuhkan dalam upaya mengatasi berbagai krisis kemanusiaan yang saat ini banyak menghinggapi manusia modern. Kelebihan dari psikologi berbasis kenabian bahwa ia memiliki contoh pribadi yang sudah berhasil dalam pengembangan jiwanya, karena itu ia diharapkan dapat lebih mudah dalam tataran aplikasinya.

B. Saran-saran

Sebagai saran dari penelitian ini dapat dikemukakan bahwa paradigma profetik baru akan lebih bermakna apabila diikuti oleh kerja praktis oleh para praktisi psikologi untuk menggunakan paradigma profetik sebagai model psikologi yang terapkan di lapangan. Ibarat sebuah bangunan, maka paradigma profetik adalah maket bangunan yang megah, yang baru akan dapat berdaya guna apabila diaplikasikan dalam bentuk bangunan yang nyata oleh para tukang-tukang yang memahami maket tersebut.

Gagasan paradigma profetik Hamdani perlu didukung dan dikembangkan oleh para penggiat psikologi Islam lainnya. Berbagai konferensi tentang psikologi Islam perlu terus digalakkan. Sinergisitas antara psikologi sekuler dan psikologi Islam perlu terus dicarikan titik temu. Psikologi Islam harus *legamo* untuk banyak belajar kepada psikologi sekuler yang meski maket bangunannya rapuh, namun karena memiliki tukang-tukang bangunan yang berjibaku mewujudkannya dalam bentuk bangunan, maka berhasil juga ia dalam memberikan kenyamanan bagi para penghuninya. Untuk itu studi komparatif bisa terus dilakukan. Selain itu, gagasan psikologi berparadigma profetik juga akan sangat menarik apabila diulas dan kemudian dibandingkan dengan gagasan-gagasan sejenis oleh pemikir intelektual muslim kontemporer di bidang psikologi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, 1978, *Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen* (Al Islam wa Al Nashraniyyah ma'al Ilmi wal Madaniyyah), penerjemah Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman, Bandung: CV Diponegoro.
- Acykgece, Alparslan, 2008, "Lahirnya Tradisi Keilmuan dalam Islam", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban *ISLAMIA* Volume III, No. 4.
- Adz-Dzakiey, Hamdani Bakran, 2002, *Konseling dan Psikoterapi Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- , 2008, *Prophetic Intelligence (Kecerdasan Kenabian): Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Rubani*, Yogyakarta: Al Manar.
- , 2008, *Psikologi Kenabian: Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian Dalam Diri*, Yogyakarta: Al Manar.
- , 2009, *Kepemimpinan Kenabian Prophetic Leadership*, Yogyakarta: Al Manar.
- , 2009, "Implementasi Prophetic Intelligence Sebagai Solusi Terhadap Krisis Kepercayaan Kepemimpinan di Indonesia", disampaikan pada kuliah umum Program Pascasarjana IAIN Antasari tanggal 28 Februari 2009.
- Al-Attas, Seyyed Naquib, 1978, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ABIM.
- , 1979, *Aims and Objectives of Islamic Education*, Jeddah: King Abdul Aziz University.
- , 1989, *Islam and The Philosophy of Science*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- , 1991, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al Faruqi, Ismail Raji, 1982, *Islamization of Knowledge: General Principle and Workplan*, Washington: IIT.

- , 1982, *Taubid: It's Implications for Thought and Life*, (Washington: International Institute of Islamic Thought-IIIIT).
- Ali, Ausaf, 1994, "The Idea of an Islamic Social Science", dalam *Hamdard Islamicus* Vol. XVII edisi Summer, hal. 17-53.
- al-Kadzafi, Ramadhan Muhammad, 1990, *Ilmu an-Nafs al-Islâmy*, ttp: Shahifah ad-da'wah al-islâmiyah.
- Ancok Djamaluddin dan Fuad Nashori Suroso, 2005, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Cetakan VI, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Armas, Adnin, 2005, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban *ISLAMIA* Thn II No. 6, Juli-September.
- Assyaukanie, A. Luthfi, 1998, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," dalam jurnal *Paramadina*, Vo. I, No. 1, Juli-Desember.
- Badri, Malik B., 1986, *Dilema Psikolog Muslim*, penerjemah Siti Zainab Luxfiati, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Bagir, Haidar dan Zainal Abidin, "Filsafat Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan", pengantar dalam buku Mahdi Ghulsyani, 1998, *Filsafat Sains menurut Al Qur'an*, penerjemah Agus Effendi, cet. X, Bandung: Mizan.
- Bagir, Zainal Abidin, "Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan", dalam Taufik Abdullah *et al* (ed), 2002, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtar Baru van Hoeve.
- Baharuddin, 2005, *Aktualisasi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2004, *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi dari Al Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bastaman, Hanna Djumhana, 2005, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Cetakan IV, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Bleicher, Joseph, 1980, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bucaille, Maurice, 1998, *Asal Usul Manusia Menurut Bibel, Al Qur'an dan Sains*, penerjemah Rahmani Astuti, cet. xii, Bandung: Mizan.
- Burrell, R.M., 1995, *Fundamentalisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- C.A. Qadir, 1988, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, 2003, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al Attas*, Bandung: Mizan.
- Ewing, A. C., 1962, *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York: Collier Books.
- Gellner, Ernest, 1994, *Menolak Postmodernisme: Antara Fundamentalisme Rasionalis dan Fundamentalisme Religius*, Bandung: Mizan.
- Hadi, Abdul, 1999, "Sajak-sajak Iqbal dan Renaisans Asia", dalam *Republika Online* edisi Februari.
- Hamdani, Resty Bulqies, 2007, *Musyabadah Cinta: Mahar Untuk Sang Kekasih*, Yogyakarta: Pustaka Al Furqan.
- Hoodbhoy, Pervez, 1991, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London: Zed Books.
- Iqbal, Sir Mohammad, 1994, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan.
- Kartanegara, Mulyadhi, 2005, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Arasy Mizan.
- Kleden, Ignas, 1988, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES.
- Kuhn, Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Kuntowijoyo, 2005, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo, 1999, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Mizan: Bandung.
- Madkour, Ibrahim, 1995, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Penerjemah Yudian Wahyudi, Jakarta: Bumi Aksara.
- Mubarok, Achmad, *Psikologi Qur'ani*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001)
- Mujib, Abdul, 2001, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muthhahhari, Murtadha, 2001, *Mengenal Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan..
- Muzaffar, Chandra, "Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara", dalam Saiful Muzani (ed.), 1993, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES.
- Najati, Muhammad Ustman, 2002, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim*, Penerjemah Gazi Saloom, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1968, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press.
- , 1976, *Islamic Science: an Illustrated Study*, London: World of Islam Festival Publishing Co. Ltd.
- , 1989, *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroad.
- , 1994, *Menjelah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, Bandung: Mizan.
- Newton, K.M., 1994, *Menafsikan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Praktek Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia, Semarang: IKIP Semarang Press.

- Palmer, Richard E., 1996, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press.
- Peursen, C. A van, 1990, *Fakta, Nilai, Peristiwa*, penerjemah Sonny A. Keraf, Jakarta: Gramedia.
- Popper, Karl. R., 1961, *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Science Edition Inc.
- Qadir, C. A. 1988, *Philosophy and Science in the Islamic World*, London: Routledge.
- Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1982, *Islam and Modernity: the Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1988, "Islamization of Knowledge: A Response", dalam *American Journal of Islamic Social Sciences* 5: 1.
- Saleh, Abdurrahman dan Muhib Abdul Wahab, 2004, *Psikologi Suatu Pengantar Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Prenada Media.
- Sardar, Ziauddin, 1989, *Exploration in Islamic Science*, London: Mansell.
- Shahin, Emad Eldin, 1994, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*, Virginia USA: IIT.
- Suroso, Fuad Nashori, 2002, *Agenda Psikologi Islami*, cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wibisino, Koento, 1988, *Beberapa Hal tentang Filsafat Ilmu: Sebuah Sketsa sebagai Pengantar untuk Memahami Hakekat Ilmu dan Kemungkinan Pengembangannya*, Yogyakarta: IKIP PGRI.

BIODATA PENULIS



M. Zainal Abidin, lahir di Ilung, 07 Oktober 1977. Pekerjaan sebagai dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin.

Sejak Desember 2012 dipercaya sebagai Wakil Dekan Bidang Akademik pada Fakultas yang sama. Pendidikan formal yang dijalani, SDN Ilung, tahun 1990; SMPN Ilung, tahun 1993; MA Darul Istiqamah, tahun 1996; SI UII Yogyakarta bidang Filsafat Pendidikan Islam, tahun 2000; S2 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bidang Filsafat Islam, tahun 2003, dan S3 Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga bidang tahun 2011. Menjalani pendidikan lainnya di PP Darul Istiqamah Barabai (1993-1996) dan PP UII Yogyakarta (1996-2001).