

PENDIDIKAN JIWA ISLAMI MENURUT SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS

Muhammad Kholid Muslih¹, Amir Hidayatullah², Amir Reza Kusuma³

^{1,2,3}Pascasarjana Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo

Email: amirrezakusuma@mhs.unida.gontor.ac.id

Abstrak: Menilik pendidikan Modern produk Barat, tentu tidak jarang peneliti muslim mendapati konsep-konsep yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Hal ini tidak lain merupakan pengaruh dari perbedaan perspektif antara Psikologi Modern sekuler dan nilai Islam yang menitikberatkan peran agama dalam kehidupan. Sebut saja teori Sigmund Freud yang menyatakan bahwa dorongan seksualitas ada sejak manusia lahir, bahkan menjadi penggerak (drive) utama setiap gerak kehidupan manusia; teori yang jelas berlawanan dengan nilai Islam yang menjadikan iman sebagai basis dari amal. Telaah juga psikologi behaviorisme yang meneliti manusia dengan pendekatan materialistik mekanistik kausalistik layaknya meneliti binatang yang bersifat mekanis bak mesin yang bisa diprediksi, tidak berjiwa (soulless), dan tidak memiliki karakteristik unik. Tentu ini sangat bertentangan dengan konsep manusia dalam Al-Quran yang sangat memuliakan manusia dengan ditiupkan ruhnyanya dari sisi Tuhan di awal penciptaannya. Ditegaskan bahwa manusia tidak tercipta semata dari tanah bersifat materi, namun dilengkapi dengan ruh yang membuatnya hidup dan memiliki keunikan yang bermacam-macam. Melalui artikel pendek ini penulis menawarkan pendidikan jiwa melalui pendekatan teori Syed Muhammad Naquib Al-Attas.

Kata kunci: Jiwa, Islam, Pendidikan, Manusia, Al-Attas

1. PENDAHULUAN

Sekularisme telah mengakar dalam pandangan hidup (worldview) Barat semenjak Eropa bangkit dengan Renaisans dari abad 14 hingga 16. Trauma Barat akan dominasi dan opresi gereja terhadap kehidupan dan pengembangan ilmu pengetahuan menjadi motivasi kuat untuk bersikap sekuler pasca Renaisans; yakni menyingkirkan segala yang berbau agama, Tuhan, dan metafisik dalam kehidupan. Inilah makna dari sekuler. Secara bahasa, sekuler bermakna “dunia atau alam saat ini” yang merupakan lawan dari “alam akhir, ghaib, dan agama”. Kata ini berasal dari bahasa latin saeculum yang memiliki dua makna: temporal-duniawi dan berkaitan dengan benda yang tidak dianggap sakral; tidak memiliki muatan keagamaan maupun nilai rohani. Sementara al-Attas menjelaskan kata saeculum mengandung dua konotasi makna terkait dengan waktu (time) dan tempat (location). Dalam buku *Islam and Secularism*, al-Attas menjelaskan:

The term secular, from the Latin saeculum, conveys a meaning with a marked dual connotation of time and location-, the time referring to the ‘now’ or ‘present’ sense of it, and the location to the ‘world’ or ‘worldly’ sense of it. Thus, saeculum means ‘this age’ or ‘the present time’, and this age or the present time refers to events in this world, and it also then means ‘contemporary events’ (Al-Attas, 1993).

Dari penjelasan di atas, nampaklah bahwa makna dari sekuler adalah bersikap duniawi atau keduniaan yang sedang berjalan dalam kehidupan fana dengan menihilkan wujud dan peran akhirat atau kehidupan setelah kematian. Dengan kata lain ialah peristiwa yang terjadi di dunia ini atau peristiwa kekinian. Selain saeculum terdapat kata lain yang memiliki makna

senada dengannya, menurut Harvey Cox. Ia menunjukkan kata *mundus* atau dalam bahasa Inggris disebut *mundane*. Bedanya, *saeculum* lebih condong menunjukkan makna waktu, sementara *mundus* lebih mengarah pada makna ruang.

Sementara secara terminologi, Harvey Cox membedakan antara istilah sekularisme dan sekularisasi. Sekularisasi baginya merujuk pada sebuah ideologi atau pandangan hidup baru yang tertutup dan berfungsi sebagai pengganti peran agama. Ideologi ini berusaha menjauhkan pendidikan, negara, ekonomi, politik, dan seluruh aspek kehidupan dari pengaruh agama. Bisa dikatakan makna dari sekularisasi adalah proses pembebasan manusia dari hal-hal yang berhubungan dengan agama dan dari kontrol metafisik atas akal dan bahasa. Atau dengan kata lain, sekularisasi adalah penghilangan pemahaman keagamaan dan quasi-keagamaan atas dunia dan mengusir semua pandangan dunia yang tertutup (*closed worldview*), mematahkan semua mitos supernatural dan simbol-simbol suci (Adnin Armas, 2018). Sekularisme sebagai hasil proses sekularisasi menysar aspek politik hingga aspek budaya. Proses ini dilakukan dengan tiga elemen penting. Pertama, *Disenchantment of Nature* (*die Entzauberung der Welt*) atau pengosongan dunia dari keyakinan terhadap kekuatan supernatural yang mengontrolnya. Dunia tidak lagi sakral dan suci sehingga manusia bebas mengeksploitasinya demi kemajuan. Kedua, *Desacralization of politics*, penihilan unsur rohani dan agama dari politik. Ketiga, *Deconsecration of values*, penyingkiran nilai absolut agama dari kehidupan manusia, hingga akhirnya hanya tersisa nilai yang relatif (*relativisme kebenaran*). Inilah kenapa Barat tidak mengakui kebenaran agama Islam. Karena Barat memandang kebenaran itu relatif, tidak ada yang mutlak, dan bersifat lokal. Ini pula yang melahirkan aliran pluralisme beragama yang berprinsip bahwa semua agama itu benar, berhak mendapat surga, dan bersifat inklusif.

Jika dilihat dari sejarah, sekularisme mulai muncul dan menguat bersamaan dengan gelombang *Renaissance* abad 14-16 yang melahirkan gerakan humanisme, penolakan pada tradisi Aristotelianisme, keterbukaan pada disiplin ilmu baru, serta perlawanan terhadap dominasi agama saat itu. Meski begitu, *Renaissance* terbukti sukses membawa banyak kemajuan terhadap dunia Barat. Tak pelak, belahan dunia lain mulai banyak yang mengikuti jejak Barat, tanpa sadar bahwa selain alih teknologi, cara pandang (*worldview*) Barat ikut tersebar ke penjuru dunia. Walhasil, dunia kini nampak homogen dengan nilai dan budaya Barat yang mendominasi di berbagai aspek kehidupan. (Latief, Zarkasyi, dkk., 2022)

Adnin Armas menyebutkan bahwa modernisme Barat dari *Renaissance* berevolusi menjadi sekularisme yang menafikan peran agama dalam kehidupan. (Adnin Armas, 2018, hlm. 11) Lebih jauh lagi, sekularisme yang keterlaluan menghasilkan ateisme yang lebih vulgar dalam menolak agama secara utuh. Salah satu tokoh filsafat ateistik, Ludwig Feuerbach, dengan lantang menegaskan bahwa filsafat tertinggi adalah manusia, teologi digantikan dengan antropologi (*the true sense of theology is an anthropology*) dan menyikapi agama sebagai mimpi khayalan manusia (*religion is dream of human mind*). Tentu telah akrab didengar kata-kata Friedrich Nietzsche yang terkenal, “*God is dead, now we want to the overman to live*”.

2. METODE PENELITIAN

Pada penelitian ini penulis menggunakan Metode Deskriptif dan Analisis, Metode Deskriptif adalah Metodologi yang berusaha untuk menggambarkan suatu yang terjadi (Abuddin, 2004). Serta memberikan nilai atas penjabaran yang telah di deskripsikan). Pada pembahasan ini penulis menggunakan metode ini untuk mendeskripsikan Pandangan konsep al-Attas mengenai jiwa ini juga telah memberikan banyak sekali pencerahan terhadap permasalahan umat Islam saat ini, terutama dalam bidang pendidikan. Hal ini karena beliau tidak hanya menjelaskannya secara teoritik, tapi juga banyak yang mencontohkannya melalui pendidikan diantaranya dengan mencatat manusia dengan jiwa yang bersih supaya bisa bermanfaat bagi umat saat ini.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1. Problem Sekularisasi pendidikan

Secara etimologis kata *an-nafs* oleh ahli Bahasa dikatakan sebagai derivasi kata *nafasa*, *yanfusu*, *nafsan*, yang memiliki arti roh atau jiwa. Dalam istilah bahasa jiwa merujuk kepada nenerapa pengertian seperti *nyawa*, *roh*, *perihal batin* seperti perasaan, pikiran, dan maksud yang tersirat. *An Nafs* memiliki beragam arti, tetapi ia lebih sering diidentikan dengan kata *nafsu* yang berarti kecenderungan, keinginan, predisposisi atau dorongan. Dalam kehidupan manusia terdapat dua kemungkinan dorongan, yaitu dorongan untuk melakukan tindakan yang positif dan yang negatif (Ibnu Mandzur, t.t.). Istilah lain dari para filosof dan Mutakallimin yang mendefinisikan bahwa jiwa berdasar kepada kedua aspek, yang pertama aspek material dimana jiwa merupakan penyempurnaan awal bagi *jisim tabi'i* yang mempunyai alat dan berpotensi menerima kehidupan. Kedua adalah aspek rohani, jiwa merupakan suatu *jawhar ruhani* yang berdiri dengan sendirinya. Pemberian arti yang beragam membuat jiwa memiliki banyak sub-tema kajian dalam pembahasannya (Kusuma, 2022a).

Dalam al-Qur'an ada dua istilah yang sering digunakan untuk mengungkapkan pengertian jiwa, yaitu *ruh* dan *nafs*. (Saleh dkk., 2017) Ar-Razi berpendapat bahwa *ar-ruh* adalah penyebab kehidupan, karena ia yang mendorong dan memotivasi akal untuk mengetahui segala sesuatu. Al-Qur'an juga menyebut istilah *nafs* yang lebih diartikan pada eksistensi badan. Maka sesungguhnya, manusia adalah makhluk yang terdiri dari dua entitas yakni *jasad* dan *ruh*, artinya manusia ini adalah makhluk *jasadiyah* dan *ruhaniah*. Ketika jiwa dan badan telah menyatu maka ia disebut manusia yang utuh (Fakhruddin Al-Razi, 1991).

Lebih detailnya dalam karya terakhirnya ar-Razi mengatakan bahwa hakikat jiwa *immaterial*. Ia terpisah dari tubuh *mujarradah an al-jismiyah* tetapi dalam waktu yang sama *immanent* dalam tubuh *al-hulul fi al-jism*. Hubungan antara jiwa dengan tubuh adalah mengatur *at-tadbir* dan mengendalikan *at-tasaruf* yang terakhir tubuh dengan pertama jiwa. dalam hal ini ar-Razi mendefinisikan Jiwa sebagai kesempurnaan pertama dari tubuh alami yang memiliki organ-organ dan hidup dengan kekuatan (Fakhruddin Al-Razi, 1408).

Secara jelas ar-Razi menerangkan bahwa hubungan antara jiwa dan tubuh tidak sekuat seperti hubungan aksiden *al-a'rad* atau bentuk-bentuk materi *as-suwar madīyah* dengan ruang *mahall*, tidak pula selemah hubungan antara tubuh dan ruang yang dapat hilang daripaling rendah. Hubungan jiwa dengan tubuh tidak sama dengan hubungan pertama karena entitas yang terpisah dari jiwa tidak memerlukan ruangan sebagai tempat untuk diisi, ia juga tidak seperti hubungan kedua karena hal tersebut berarti bahwa jiwa manusia bisa meninggalkan tubuh dengan bebas sesuai dengan keinginannya sendiri (Abdul Rohman, Amir Reza Kusuma, 2022). Jiwa pada hakikatnya mencintai tubuh dan benci untuk meninggalkannya. Jiwa tidak pernah lelah menemani tubuh meskipun pertemanan tersebut terjadi dalam rentang waktu yang lama. Oleh karenanya jika kedua hubungan tersebut tidak saling memenuhi, maka hubungan antara jiwa dan tubuh adalah hubungan antara kekasih yang penuh cinta *al-asyiq isyqan jabaliyan ilhamiyan*. Dengan yang dicintainya *al-masyuq*. Bahkan lebih dari itu hubungan jiwa dengan tubuh adalah hubungan pengendalian dan pengaturan tubuh oleh jiwa. hubungan tidak berhenti selama tubuh siap untuk selalu berhubungan dengan jiwa. ia seperti hubungan antara pembuat kerajinan dengan alat-alat yang dibuat untuk membuat kerajinan. Oleh karena itu, agar menjadi sempurna, jiwa harus dilengkapi dengan alat-alat yang berbeda dari jiwa dan memiliki fungsi sendiri. Jika jiwa ingin melihat sesuatu ia akan menyuruh mata untuk melihat, jika ingin mendengarkan sesuatu, ia akan meminta telinga untuk mendengarkan sesuatu (Ihsan dkk., 2022).

Jiwa itu satu. Ia mengatur dan mengendalikan semua organ tubuh. Hal tersebut dibuktikan dengan fakta bahwa andaikan seorang manusia didefinisikan oleh organ-organ fisik tubuhnya ia tidak akan disebut seseorang, tetapi banyak orang. Namun berdasarkan al-

ilmu badihi hal tersebut tidak berul. Oleh karenanya seseorang manusia pada akhirnya akan mengacu pada suatu entitas spiritual yaitu jiwa.

Bangunan keilmuan Barat tidaklah muncul tiba-tiba tanpa pengaruh dari peradaban dan kebudayaan lain. Proses saling mempengaruhi antar-kebudayaan di Barat ini dimulai sejak munculnya Zaman Peradaban Kuno dimulai dari Peradaban Romawi dan Yunani. Era selanjutnya adalah Zaman Pertengahan dan Pencerahan yang terdiri dari zaman dominasi gereja di awalnya dan diikuti masa Renaisans yang membangkitkan gerakan pertentangan terhadap gereja. Peralihan zaman ini terjadi akibat perkembangan konsep-konsep keilmuan yang mendasari tumbuhnya sebuah Peradaban. (M. Muslih, Kusuma, dkk., 2021).

Ciri khas Peradaban Barat adalah mengagungkan rasio dan indra yang berpijak pada spekulasi (keraguan) dan aspek antroposentris; menjadikan alam sebagai kepentingan sekunder dan pelengkap semata. Nilai yang tidak didasari oleh wahyu samawiy inilah yang mendorong lahirnya nilai-nilai sekularisme. Dalam perkembangannya, paham sekuler bertransformasi menjadi rasionalisme, empirisme, dan bahkan ateisme. Maka tak heran area metafisik dari ilmu pengetahuan dinafikan dan dimarginalkan dari pengembangannya. Hasilnya, masyarakat Barat kini kering hatinya, gelisah, dan haus akan nilai-nilai spiritual.

Nilai antroposentris Barat semakin dikuatkan dengan aspek dualisme yang melihat materi (tubuh) dan jiwa sebagai dua entitas yang terpisah. Pandangan dualistik melihat tubuh manusia hanyalah sebatas mesin yang tidak menyatu dengan jiwa. Pandangan mesin ini juga selaras dengan nilai mekanistik yang memandang alam bagaikan mesin jam yang tidak berkarakter dan tidak berjiwa. Jauh berbeda dengan worldview tradisional Timur yang memandang alam sebagai organisme unik yang saling berinteraksi dan terus tumbuh secara konstan. Dampak dari nilai-nilai di atas adalah munculnya eksploitasi alam besar-besaran demi kebutuhan dan keinginan manusia yang terus melonjak tinggi setiap tahunnya. Walhasil, terjadilah kerusakan dan bencana alam diiringi kelangkaan sumber daya alam terbatas yang tidak mampu memenuhi hasrat manusia yang tak terbatas.

Di sisi lain, filsafat ilmu Barat yang dualistik ikut menyumbangkan kerusakan dari dalam manusia sendiri. Inilah hasil sekularisasi yang menghasilkan ilmu yang bersifat parsial, tidak holistik, dan dikotomis. Dalam bidang psikologi misalnya, ilmu psikologi tidak dipandang sebagai kesatuan antara fisik dan jiwa. Kajian Barat psikologi terpecah ke behaviorisme, neurosains, dan psikoterapi yang sangat parsial, seakan tidak berhubungan sama sekali. Seseorang bisa mempelajari ilmu psikologi maupun ilmu sosial lainnya dari bab berapa pun dan dari disiplin ilmu mana pun tanpa perlu mereferensi pembahasan yang mendahuluinya. Seyyed Hossein Nasr melihat ini adalah akibat dari tidak adanya kesatuan bangunan ilmu (tawhid) yang hanya dapat ditemukan dalam tradisi keilmuan Islam (Kusuma, 2022).

Meski demikian, Psikolog Barat selalu berkilah bahwa teori mereka tentang perilaku manusia berdasarkan pada pengamatan empiris murni bebas dari asumsi dasar apapun. Mereka bahkan mengklaim bersikap netral dalam menyikapi keberadaan Tuhan dan agama-agama serta terus berusaha menggunakan pendekatan saintifik murni dalam mempelajari fenomena spiritual. Meski demikian, hasil penelitian mereka tak pernah jauh dari memperlakukan manusia sebagai binatang materialistik yang hanya termotivasi untuk menyempurnakan kebutuhan fisik dan sosialnya di dunia saja; yang merupakan pandangan sekuler ateistik. Begitulah Psikologi Modern yang mempelajari manusia tanpa jiwa (soulless). Ini merupakan bentuk dari Deconsecration of values, menyingkirkan nilai absolut Tuhan dalam memandang kehidupan dan manusia sendiri (Malik Badri, 1995).

Klaim netral tidak bisa ditetapkan dalam penelitian ilmiah, lebih-lebih dalam ilmu sosial. Seorang ahli fisika boleh mengatakan bersikap netral saat mempelajari ilmu mesin dan mekanik, seorang ahli kimia mungkin saja bersikap objektif murni saat mempelajari molekul, namun tidak ada yang bisa mengklaim bebas dari subjektivitas saat mempelajari manusia. Baik peneliti maupun yang diteliti, keduanya memiliki nilai dan watak yang terbentuk oleh

lingkungan dan didikan masa kecil. Objektivitas mungkin diraih saat ada interaksi antara peneliti, objek yang diteliti, dan metode penelitian yang digunakan. Ketika seorang psikolog mengakui kemungkinan adanya bias dan subjektivitasnya, dia akan mudah menilai seberapa jauh pengaruhnya dalam penelitian. Sehingga, jika bukti pengamatan menyingkap fakta lain, peneliti akan lebih terbuka terhadap perubahan metode analisa maupun hasil penelitiannya. Ini menguatkan argumentasi Al-Attas bahwa tidak ada ilmu netral dan objektif mutlak. Setiap ilmu pasti ada subjektivitas dan nilai yang mendasarinya. Maka dari itu ilmu pengetahuan modern yang didasari nilai Barat saat ini wajib hukumnya untuk diislamkan (M. K. Muslih dkk., 2020).

3.2. Konsep Jiwa Syed Naquib al-Attas

Diantara landasan yang paling penting ialah kebahagiaan. Proses menuju kebahagiaan menurut Ibnu Sina, perlu kiranya kita memahamai jiwa menurut Ibnu Sina. Istilah jiwa berasal dari Bahasa arab adalah Nafs. dalam bahasa Inggris diterjemahkan sebagai soul/spirit Menurut Ibnu Sina, jiwa sama dengan ruh, jiwa adalah kesempurnaan awal, yang membuat organisme menjadi sempurna sehingga menjadi manusia yang nyata keberadaannya (Sina, 1983). Berbicara Islamisasi tentu tak lepas dari dua tokoh penting yang memprakarsainya: Ismail Raji al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Istilah ini dilontarkan saat konferensi dunia pertama tentang pendidikan muslim di Makkah tahun 1977 yang diadakan oleh King Abdul Aziz University. (Ismail Raji' al-Faruqi, 1988). Bagi al-Faruqi definisi Islamisasi adalah: *Islamization is to redefine, reorder the data, to rethink the reasoning and relating of the data, to reevaluate the conclusion, to re-project the goal and to do so in such a way as to make the discipline enrich the vision and serve the cause of Islam.*

Pendekatan Al-Faruqi lebih cenderung ke pendekatan teknis dengan langkah-langkah praktis berupa mendefinisikan ulang, menata ulang data, memikirkan ulang cara berpikir, dan mengevaluasi kesimpulannya; dengan tujuan akhir membuat disiplin ilmu pengetahuan tersebut mampu memperkaya visi Islam dan tunduk di bawahnya. Namun, di sini ada celah dalam definisi Al-Faruqi; yakni absennya penjelasan makna dari visi Islam menurut Al-Faruqi dan cara-cara memperkaya visi tersebut. Selain itu, jika didapati bahwa visi Islam sudah ditemukan dalam suatu ilmu Barat sekuler, status ilmu tersebut menjadi pertanyaan; apakah tetap menjadi milik Barat ataupun milik Islam (Muhammad Syifa'urrahman & Amir Reza Kusuma, 2022). Di sisi lain Syed Muhammad Naquib Al-Attas memiliki pandangan lebih dalam mengenai Islamisasi. (Al-Attas, 1995, hlm. 6) Ia mendefinisikan Islamisasi dengan pendekatan filosofis sebagai berikut: *Islamization is the liberation of human intellect from doubt, magical, mythological, animistic thought, and national-cultural tradition, secular thought opposed to Islam.*

Bagi Al-Attas islamisasi adalah membebaskan akal manusia dari keraguan, takhayul, mitos, pemikiran animisme, dan tradisi nasional budaya serta pemikiran sekuler yang berlawanan dengan Islam. Pendekatan ini lebih universal dan mendasar serta meluas aplikasinya. Karena proses pembersihan pemikiran ini tidak terikat pada masalah teknis dan kepakaran sebelum mengurai suatu disiplin ilmu. Bahkan, prinsip dari definisi Al-Attas mampu diterapkan lebih jauh lagi, tidak terikat dalam masalah keilmuan saja. Tepatnya, definisi ini mampu diaplikasikan di berbagai bidang kehidupan mencakup pendidikan, bahasa, budaya, politik, hingga hukum. Definisi ini juga memperjelas unsur yang perlu dibersihkan dari ilmu pengetahuan kontemporer Barat yang sebelumnya masih bersifat abstrak dan tidak terjabarkan dari definisi Al-Faruqi maupun Khalil. Singkatnya, definisi al-Attas ini bersifat prinsip dan universal serta lebih terperinci sehingga meringankan proses pengaplikasian Islamisasi. Pendekatan filosofis Al-Attas yang bersikap pembebasan ini ikut diamini oleh Jafar Sheikh Idris dalam definisi Islamisasinya berikut: *Islamization is "altering materialistic*

atheistic philosophy in the contemporary knowledge with the worldview of Islam which is based on the Real Truth."

Bagi Ja'far islamisasi adalah menggantikan filsafat ateistik materialistik dalam ilmu pengetahuan kontemporer Barat dengan worldview Islam yang berdasarkan pada Al-Haq (kebenaran yang nyata). (Handrianto, 2019). Kedua definisi terakhir berusaha mengubah wajah sains Barat dengan pendekatan filosofis berupa menghapus dan mengganti nilai Barat dengan nilai Islam yang berdasarkan wahyu dan tauhid. Hanya saja Jafar tidak merinci nilai Barat yang harus dihapuskan sebagaimana Al-Attas menjabarkan dengan detail unsur Barat yang kontra nilai Islam. Jafar hanya menggunakan dua kata kunci: ateistik dan materialistik, dimana tidak menyentuh unsur mitologis yang disebutkan Al-Attas dalam definisinya terdahulu (M. Muslih, Rahman, dkk., 2021).

Dari penjabaran di atas, definisi baru dapat ditawarkan dengan memadukan unsur teknis dan filosofis dengan porsi seimbang. Dengan kata lain, islamisasi adalah proses mengurai nilai-nilai dari ilmu pengetahuan kontemporer Barat dan membersihkannya dari prinsip sekuler, ateis, materialis, skeptis, mitos, dan pagan, sehingga menghasilkan disiplin ilmu pengetahuan bercorak baru yang sesuai dengan nilai dan worldview Islam (Mohammad Muslih dkk., 2022).

Al-Attas memulai proses islamisasinya dengan terlebih dahulu menyinggung worldview Islam. Seorang pemikir yang akan melakukan islamisasi haruslah seorang muslim yang memiliki worldview Islam yang benar. Umat Islam sekarang ini sudah terkontaminasi oleh worldview asing, maka sebelum Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer harus didahului Islamisasi worldview. Sehingga proses Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer hasil worldview sekuler Barat akan selalu merujuk kepada worldview Islam. Dengan kata lain, proses Islamisasi sejatinya adalah mengganti worldview Barat dengan worldview Islam dalam bangunan keilmuannya sehingga tercapailah Islamisasi Ilmu Pengetahuan yang merupakan cabang turunan dari worldview Islam (Al-Attas, 2001). Al-Attas menekankan pada pembebasan (*liberation*) sebagai langkah awal dari proses Islamisasi worldview sebelum Islamisasi ilmu pengetahuan; sebagaimana definisi Al-Attas tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer di sub-bab sebelumnya. Menurutnya, ilmu pengetahuan harus dibebaskan dari nilai-nilai yang tidak sesuai dengan Islam, yakni 5 unsur: tradisi magis, mitologis, animistik, budaya nasional/lokal yang kontra Islam, dan dominasi nilai sekuler atas akal dan bahasanya. Al-Attas menambahkan bahwa proses Islamisasi membebaskan manusia tunduk pada hawa nafsu jasmani yang cenderung zalim dan jauh dari fitrah manusia. Maka dari itu, proses Islamisasi bisa dikatakan membawa kembali ilmu pengetahuan kembali pada fitrah manusia yang bisa diterima siapapun, terlepas dari pengaruh agama, budaya, ataupun ras.

Al-Attas merumuskan langkah Islamisasi Ilmu Pengetahuan dalam 3 tahapan utama, yakni: dewesternisasi, integrasi, dan Islamisasi. (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 2011, hlm. 3) Dewesternisasi adalah proses pemisahan unsur-unsur dan konsep-konsep tersebut di atas yang terbentuk oleh budaya dan peradaban Barat dari setiap bidang ilmu pengetahuan modern saat ini, khususnya dalam ilmu pengetahuan humaniora. Proses Dewesternisasi ini berfokus pada pengujian kritis dan telaah ulang terhadap metode ilmu modern, konsepnya, teorinya, simbolnya, aspek empiris dan rasionalnya, nilai dan etikanya, teori alam semestanya, konsep eksistensi dunia nyatanya, dan klasifikasinya tentang ilmu. Adapun integrasi adalah memasukkan konsep-konsep penting dari worldview Islam ke dalam sains modern. Integrasi ini adalah dengan memasukkan konsep Islam mengenai *din* (agama), konsep *insan* (manusia), konsep *ma'rifah* (ilmu), konsep *adab* (amal), dan semua istilah yang terkait. Integrasi selanjutnya dilakukan dengan memodifikasi konsep universitas (*kulliyah/jami'ah*) yang berfungsi sebagai bentuk implementasi semua konsep tersebut dalam satu model sistem pendidikan. Setelah dua langkah terdahulu tercapai, maka akan mudalah proses Islamisasi

Ilmu Pengetahuan Kontemporer yang utama dengan membangun kerangka keilmuan baru dengan beralih ke Worldview Islam. (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 2015).

Dari jabaran tahapan-tahapan di atas dapat dikatakan bahwa proses Islamisasi sangatlah berbeda dengan *ayatisasi* ataupun *haditsisasi* sebagai bentuk justifikasi teori Ilmu Pengetahuan Modern yang ada. Karena teori Ilmu Pengetahuan Modern tidaklah bersifat permanen dan absolut, sangat mungkin berubah ataupun digantikan dengan teori baru. Sementara ayat dan hadis Nabi merupakan sumber ilmu pengetahuan Islam yang bersifat *tauqifiy*, absolut, dan membutuhkan penafsiran; bukan digunakan sebagai penafsiran atau pembenaran atas sesuatu. *Ayatisasi* menghasilkan kebingungan dan konflik karena masih adanya elemen-elemen asing dalam bangunan ilmu pengetahuan modern yang sangat mustahil untuk dileburkan dalam sains Islam yang murni berbasis wahyu dan tauhid. Dengan kata lain, ayat Al-Quran maupun hadis masih mungkin untuk diperdebatkan dengan Ilmu Pengetahuan Modern, namun harus dikemas dengan bentuk tafsiran para ulama dan *ahlul ilmi* dari cendekiawan muslim; bukan dengan menyitir wahyu semata dalam konteks teori Ilmu Pengetahuan Modern (Kusuma, 2021). Tujuan akhir yang harus tercapai dari Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer adalah Islamisasi nalar (*framework*) dan cara memandang dunia (*worldview*), sehingga ilmu pengetahuan berupa teori-teori dan konsep-konsep yang dihasilkan sesuai dengan basis wahyu, konsep manusia, konsep alam, yang berpusat pada pengakuan adanya Tuhan yang sesuai fitrah dan nilai Islam. Kesesuaian ilmu hasil Islamisasi dengan fitrah inilah yang akan membebaskan manusia dari *shakk* (keraguan), *zhann* (dugaan), *mira'* (argumentasi) menuju keyakinan akan wujud realitas spiritual serta pemahaman utuh tentang realita dan dunia. Islamisasi menghasilkan ilmu yang bebas dari ideologi, makna, dan bahasa sekuler. Walhasil, umat Islam akan terlindung dari ilmu tercemar sekularisme dan sarat hegemoni Barat.

3.3. Problem Jiwa di Barat dan Solusi al-Attas

Psikologi Modern terdiri atas berbagai aliran dan cabang yang terus berkembang sejak tahun 1879, ditandai dengan berdirinya laboratorium psikologi pertama dunia di Leipzig Jerman oleh Wilhelm Wundt. (Zarkasyi dkk., 2019) Di antara aliran yang populer adalah Psikoanalisis dipelopori oleh Sigmund Freud, Psikologi Behaviorisme rumusan J. B. Watson, dan Psikologi Humanistik besutan Abraham Maslow. Aliran psikologi tersebut tidak membahas konsep manusia (man), namun lebih cenderung menggunakan istilah kepribadian (personality). Konsep Kepribadian menekankan pada dimensi biosocial, tubuh-pikiran yang dihubungkan dengan aspek sosial dan psikologis. Kepribadian merupakan gambaran dari ekspresi lahiriah dan dunia batinnya. Konsep kepribadian yang mencakup realitas dan metafisik inilah yang akan dikritisi dalam tulisan berikut dengan pendekatan konsep manusia menurut Islam (Calvin B. Hall, 2019).

Secara etimologi kepribadian dalam bahasa Inggris adalah personality yang berasal dari bahasa Yunani, persona yang berarti topeng, dan personare yang berarti menembus. Istilah topeng dianalogikan dengan pemain sandiwara era Yunani kuno. Topeng yang diperkuat dengan dialog dapat memperkuat karakter dari tokoh hingga menembus keluar dipahami oleh penonton. Istilah persona ini diidentikkan dengan “manusia perorangan” atau “pribadi”. Hampir semua pakar merujuk kata persona sebagai makna dari pribadi, terkecuali Gustav Jung yang menggunakan istilah aslinya. Sehingga setiap pembahasan konsep manusia dalam perspektif psikologi Barat pasti akan selalu merujuk pada istilah persona maupun kepribadian. Adapun secara terminologis, definisi kepribadian menurut pakar psikologi tidak terbatas pada satu makna. Gordon W. Allport semula mendefinisikan manusia dengan “what a man really is”. Namun definisi tersebut dianggapnya kurang memadai sehingga direvisi menjadi “Personality is the dynamic organization within the individual of those psychophysical systems that determine his unique adjustments to his environment”. Kepribadian adalah

organisasi dinamis dalam individu sebagai sistem psikofisis yang menentukan caranya yang khas dalam menyesuaikan diri terhadap lingkungan. Sementara David Krech dan Richard Crutchfield berpendapat bahwa kepribadian adalah integrasi dari semua karakteristik individu ke dalam suatu kesatuan yang unik dan menentukan, dan yang dimodifikasi oleh usahanya dalam menyesuaikan diri terhadap lingkungan yang berubah terus menerus. Adolf Heuken menawarkan definisi lain bahwa kepribadian adalah pola menyeluruh semua kemampuan, perbuatan, serta kebiasaan seseorang, baik jasmani, mental, rohani, emosional manusia, maupun yang sosial. Semuanya ini telah ditatanya dalam caranya yang khas di bawah beraneka pengaruh dari luar. Pola ini terwujud dalam tingkah lakunya dalam usahanya menjadi manusia sebagaimana dikehendaknya (Kusuma, 2022b). Dapat disimpulkan bahwa manusia dalam perspektif psikologi beristilah kepribadian yang terfokus pada dua hal. Pertama, kepribadian merupakan kesatuan kompleks dari psikis dan fisik, seperti kecerdasan, sifat, sikap, minat, cita-cita, bentuk tubuh, dan kesehatan jasmani. Kedua, kesatuan dari kedua aspek itu berinteraksi dengan lingkungannya yang terus berubah hingga terbentuk tingkah laku unik. Ketiga, kepribadian bersifat dinamis, selalu berubah meski mengikuti pola-pola tetap. Keempat, kepribadian yang terbentuk sesuai dengan tujuan per individu. Dari sini bisa dikomentari bahwa teori kepribadian sebagai konsep manusia kesemuanya bersifat humanistik dan relatif, tidak memiliki nilai-nilai yang permanen, sehingga sifatnya selalu dinamis, terus berubah, terombang-ambing oleh keadaan dan lingkungan.

Psikoanalisis sebagai salah satu teori paling populer dan menginspirasi perkembangan teori psikologi lainnya adalah buah karya Sigmund Freud hasil pengembangan psikodinamika. Psikodinamika berasumsi bahwa tingkah laku manusia mirip dengan binatang. Meski asumsi dasarnya absurd namun sangat banyak murid-muridnya yang mengembangkan teori ini. Di antara muridnya yang menonjol adalah Carl Gustav Jung, Alfred Adler, Anna Freud, Karen Horney, Eric Fromm, dan Harry Stack Sullivan. Teori ini dipandang sebagai teknik terapi penyembuhan gangguan tingkah laku dan sebagai aliran psikologi yang banyak berbicara tentang struktur kepribadian, dinamikanya, dan perkembangannya. Teori ini mendasari munculnya teori Behavioristik dan teori Humanistik. Jadi dapat dibayangkan, bagaimana rancunya bangunan ilmu psikologi modern yang berdasarkan pada penyamaan antara studi manusia dengan studi binatang (John W. Santrock, 2007). Keaneanan teori psikoanalisis juga ditemukan dari cara Freud memandang manusia. Freud memandang bahwa manusia memiliki Id, Ego, dan Superego dalam kepribadiannya. Id sebagai lapisan paling bawah kepribadian yang menurutnya dianggap sebagai salah satu nafsu hewani berupa libido yang menggerakkan semua aktivitas manusia dengan Prinsip Kenikmatan. Ia pun membagi perkembangan kepribadian manusia dari lahir hingga dewasa menjadi lima fase yang berdasarkan pada kepekaan daerah erogen, yakni bagian tubuh tertentu yang sensitif pada rangsangan: Fase oral (mulut sensitif), fase anal (anus sensitif), fase falis (alat kelamin sensitif), fase laten (dorongan seks yang tertekan), dan fase genital (masa pubertas). Terlihat bahwa Freud adalah maniak seks yang memandang manusia hanya sebagai pencari cara pemuasan kenikmatan nafsu yang muncul dari rangsangan-rangsangan pada bagian tubuh tertentu. Di matanya, manusia hanyalah sebuah organisme yang beraktivitas atas dorongan seksual belaka. Pendewaan nafsu sebagai pusat penggerak kegiatan ini tentu bertentangan jauh dengan nilai-nilai Islam; yang artinya perspektif psikologi terhadap manusia inilah yang harus diperbaiki atau bahkan diganti total (Zaharuddin, 2017).

Aliran lain yang cukup dominan dalam Psikologi Modern adalah aliran Behaviorisme yang didirikan JB Watson dan dipopulerkan Ivan Pavlov, EL Thorndika, dan BF Skinner. Aliran ini memandang manusia dari tingkah lakunya yang berfungsi stimulus. Artinya, perilaku manusia tidak ditentukan dari dalam diri manusia melainkan berasal dari pengaruh lingkungan. Ia merumuskan tiga asumsi dalam memandang manusia. Pertama, tingkah laku manusia mengikuti hukum tertentu yang teratur dan bisa dipelajari. Kedua, dari situ tingkah

laku dapat diprediksi. Ketiga, tingkah laku dapat dikontrol dengan melakukan antisipasi yang bisa membentuknya. Dinamika kepribadian menurut behavioris adalah hasil perkembangan lingkungan sosial. Sehingga, cara efektif untuk mengubah dan mengontrol tingkah laku adalah dengan melakukan penguatan (reinforcement) melewati lingkungan. Penguatan positif untuk memperkuat tingkah laku dan penguatan negatif untuk memperlemahnya. Terlihat jelas Skinner dipengaruhi kuat oleh hukum kausalitas dalam metode penelitian dan berpikirnya. Ia sendiri mengakui pengaruh hukum kausalitas Ernst Mach dan mekanistik Newton dalam penelitiannya: *We may now take that more humble view of explanation and causation which seems to have been first suggested by Mach and is now a common characteristic of scientific thought, wherein, . . . the notion of function [is] substituted for that of causation* (Bruce, 2002).

Ini menunjukkan kecenderungan Skinner terhadap metode ilmiah mekanistik materialistik yang justru menciptakan kehidupan yang mati tak berjiwa. Beberapa fisikawan abad 20 dari Fritjof Schuon, Ken Wilber, dan Fritjof Capra mendapati bahwa metode ilmiah yang mekanistik-linier, deskriptif, analitis, deskriptif, dan objektif, tidak akan mampu mengungkap realitas seutuhnya. Ini dikarenakan metode ini hanya berfokus pada unsur eksterior material yang tampak. Di sisi lain, dunia ini tidaklah benda mati, melainkan realitas dinamis, bernilai, memiliki tujuan, dan otonom. Cara pandang yang tidak holistik ini ditentang oleh Islam yang mengutamakan keseimbangan antara lahir dan batin dalam menjalani peran sebagai khalifah dunia. Artinya, cara pandang behavioris terhadap manusia sekali lagi tidak bisa diterima oleh peneliti muslim dalam membangun kerangka keilmuannya dan perlu diganti (M. K. Muslih, 2018).

Aliran psikologi lainnya adalah Psikologi Humanistik besutan ahli psikologi di bawah pimpinan Abraham Maslow yang mengakui bahwa teorinya ini merupakan kekuatan ketiga (a third force) dalam ilmu psikologi, setelah psikoanalisis dan behaviorisme (Arroisi, 2018). Aliran ini berbasis pada filsafat eksistensialisme yang sangat berlawanan dengan teori behaviorisme dengan menolak paham yang menempatkan manusia sebatas hasil bawaan atau produk pengaruh lingkungan. Para filsuf eksistensialis berpendapat bahwa setiap individu bebas untuk memilih tindakan, menentukan nasibnya sendiri, maupun wujud keberadaannya, serta menerima risiko akibat maupun keuntungan atas pilihan dan eksistensinya. Manusia merupakan agen sadar yang bebas memilih dan bertanggungjawab atas pilihannya. Ia selalu dinamis tidak pernah diam, selalu dalam proses untuk sesuatu yang lain; dimana perubahan itu menyaratkan adanya lingkungan yang mendukung, sebagaimana ditegaskan oleh para behavioris (Kusuma, 2023).

Aliran ini mendekati prinsip keseimbangan nilai Islam dengan menegaskan bahwa organisme selalu bertindak laku sebagai kesatuan utuh, bukan rangkaian terpisah antara jiwa dan fisik. Yakni, apa yang terjadi di jiwa akan mempengaruhi fisik dan sebaliknya. Untuk menjaga keseimbangan keduanya, ada kebutuhan-kebutuhan yang harus dipenuhi: (1) Kebutuhan fisiologis, (2) kebutuhan akan rasa aman, (3) kebutuhan akan rasa aman, (4) kebutuhan akan cinta dan memiliki, (5) kebutuhan akan harga diri, dan (6) kebutuhan akan aktualisasi diri. Bagi Maslow, kebahagiaan puncak adalah saat seseorang mampu mengembangkan potensinya sebagai bentuk aktualisasi diri. Dari ketiga aliran yang sudah dibahas, Psikologi Humanistik ini merupakan aliran yang terdekat dengan Islam. Hanya saja, sama dengan kedua aliran sebelumnya, aliran ini masih bersifat antroposentris dengan mengabaikan kehausan jiwa akan keberadaan Tuhan. Konsep kebahagiaannya pun terbatas pada pengaktualisasian diri di dunia materi saja, tidak mampu mencapai pada ranah metafisik dikarenakan absennya peran Tuhan dalam kehidupan, sangat kontras dengan Islam yang menjadikan Tuhan sebagai basis dari bersikap dan berperilaku. Al-Ghazali menegaskan jalan kebahagiaan hakiki adalah dengan mengikuti jalan kenabian yang berdasarkan wahyu dari Tuhan. Sehingga, kebahagiaan Islam tidaklah bersifat materi, melainkan kehidupan yang dibimbing dengan agama yang bersumber wahyu (Abu Hamid al-Ghazali, 1999).

3.4. Worldview Islam Sebagai asas jiwa

Worldview merupakan asas dalam menjalani kehidupan. Ketika seseorang memiliki cara pandang *worldview Islam* yang benar, maka orang itu akan benar perbuatannya, hal ini dibuktikan oleh para ulama terdahulu yang memiliki cara pandang yang sangat canggih dan komprehensif mengenai Islam, selain itu Ada banyak cara dan trik manusia memandang dan mensikapi apa yang terdapat dalam alam semesta bersumber dari beberapa faktor yang dominan dalam kehidupannya. Faktor itu boleh jadi berasal dari kebudayaan, filsafat, agama, kepercayaan, tata nilai masyarakat atau lainnya. Luasnya spektrum pandangan manusia tergantung kepada faktor dominan yang mempengaruhinya. Cara pandang yang bersumber pada kebudayaan memiliki spektrum yang terbatas pada bidang-bidang tertentu dalam kebudayaan itu (Abdul Rohman, Amir Reza Kusuma, 2022).

Cara pandang yang berasal dari agama dan kepercayaan akan mencakup bidang-bidang yang menjadi bagian konsep kepercayaan agama itu. Ada yang hanya terbatas pada kesini-kinian, ada yang terbatas pada dunia fisik, ada pula yang menjangkau dunia metafisika atau alam diluar kehidupan dunia (Zarkasyi, 2013).

Terma yang dipakai secara umum untuk cara pandang ini dalam bahasa Inggeris adalah worldview (pandangan hidup) atau dalam bahasa Jerman adalah weltanschauung (filsafat hidup) atau weltansicht (pandangan dunia). Sebenarnya isitlah umum dari worldview hanya terbatas pada pengertian ideologis, sekuler, kepercayaan animistis, atau seperangkat doktrin-doktrin teologis dalam kaitannya dengan visi keduniaan. Artinya worldview dipakai untuk menggambarkan dan membedakan hakekat sesuatu agama, peradaban atau kepercayaan. Terkadang ia juga digunakan sebagai metode pendekatan ilmu perbandingan agama (Latief, Rizqon, dkk., 2022).

Kita perlu memahami bahwa Islam = agama dan peradaban, Din= susunan kekuasaan, struktur hukum dan kecenderungan manusia untuk membentuk masyarakat yang mentaati hukum dan mencari pemerintah yang adil. Madinah= Tempat Din Madana= Berbudaya, beradab. Tamadun=Peradaban, Tamadun dan ,adaniyat Iran Medeniyet Turki. (Ihsan dkk., 2022). Pembahasan mengenai worldview memang sudah banyak dikaji oleh beberapa penulis, namun di sini peneliti hanya merujuk kepada tulisan Hamid Fahmy Zarkasyi, menurutnya dalam beberapa karya dan penjelasannya terdapat agama dan peradaban yang memiliki spectrum pandangan yang lebih luas dari sekedar visi keduniaan maka makna pandangan hidup diperluas. Worldview diambil dari Jerman, Weltanschauung. Karena dalam kosa kata bahasa Inggeris tidak terdapat istilah yang tepat untuk mengekspresikan visi yang lebih luas dari sekedar realitas keduniaan selain dari kata-kata worldview, maka cendekiawan Muslim mengambil kata-kata worldview (untuk ekspresi bahasa Inggris) untuk makna pandangan hidup yang spektrumnya menjangkau realitas keduniaan dan keakhiratan dengan menambah kata sifat Islam (Zarkasyi, 2012).

Sejatinya, pembahasan mengenai worldview Islam, tauhid (bertuhan kepada Allah) menjadi basisnya (Fadillah dkk., 2022). Dalam pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas worldview Islam tidak terpisah dunia fisik dan dunia non-fisik, dua hal tersebut saling berelasi, serta memiliki hubungan erat antara aspek keduniaan dan ukhrawi. Dalam artian worldview Islam menghubungkan hal yang terlihat dengan hal tak terlihat mengenai realitas. Mengetahui pengetahuan metafisik paling ditekankan karena dapat membersihkan kebingungan, keraguan, dan menetapkan kebenaran tentang keberadaan. Adapun sumber worldview Islam dinyatakan lengkap secara teks dan komprehensif, serta dapat memberikan interpretasi yang jelas dan mendalam tentang kebenaran sesungguhnya yaitu kebenaran realitas fisik dan kebenaran realitas metafisik. Dengan demikian worldview Islam lebih bersifat komprehensif dan sumbernya otoritatif untuk mengungkapkan realitas yang sebenarnya (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 1963).

Secara konsep, para ulama' memberikan pandangan mengenai konsep worldview Islam. Bagi al-Maududi worldview Islam dijelaskan dalam istilah "Nazariyyah Islāmiyyah", maksudnya pandangan hidup diawali dengan konsep keesaan Tuhan yang mempengaruhi seluruh aktifitas dan kegiatan kehidupan manusia di dunia. Sebab mengakui Allah sebagai Tuhan merupakan moral tertinggi yang mendorong manusia untuk melaksanakan kehidupan secara menyeluruh. Walaupun al-Maududi sudah menjelaskan maksud worldview Islam dengan konsep syahadahnya, tetap terdapat kekurangan yaitu penggunaan kata nazariyyah artinya teori. Sedangkan al-Attas mengkritik bahwa worldview Islam bukan teori, karena teori bisa digugurkan atau diganti, konsekuensinya pandangan hidup Islam mengenai syahadah bisa diganti ketika ada konsep tandingannya, serta teori hanya sebatas kebenaran objektif yang bersifat fisik dan tidak mampu mengungkapkan realitas metafisik. Worldview Islam juga menggabungkan antara dunia dan akhirat dimana aspek dunia tidak bisa dipisahkan dengan akhirat (Abu al-Ala al-Maududi, 1982).

Disamping itu, Sayyid Qutb menggunakan istilah al-Taṣawwur al-Islāmī pada worldview. Maksudnya akumulasi dari keyakinan asasi yang terbentuk dalam pikiran dan hati setiap muslim, yang memberi gambaran khusus tentang wujud dan apa-apa yang terdapat dibalik itu. Adapun karakteristiknya ada tujuh menurut Sayyid Qutb, pertama, Rabbaniyyah artinya berasal dari Tuhan (M. Sayyid Qutb, t.t.,). Kedua, bersifat konstan artinya Taṣawwur Islāmī itu dapat diimplementasikan kedalam berbagai bentuk struktur masyarakat dan bahkan berbagai macam masyarakat. Ketiga, bersifat komprehensif (Shumul) artinya Taṣawwur Islāmī itu bersifat komprehensi. Keempat, seimbang (Tawāzun), artinya pandangan hidup Islam itu merupakan bentuk yang seimbang antara wahyu dan akal. Kelima, positif (Ijābiyyah), yang dimana pandangan hidup akan mendorong kepada ketaatan kepada Allah. Keenam, pragmatis (Waqi'iyah) artinya sifat pandangan hidup Islam itu tidak melulu idealistis, tapi mampu menyentuh aspek realitas kehidupan. Ketujuh, keesaan (tauḥīd) yakni karakteristik yang paling mendasar dalam pandangan hidup Islam adalah pernyataan bahwasanya Tuhan adalah Esa dan Dia-lah penguasa alam semesta. Dapat dipahami apa yang telah dipaparkan oleh Sayyid Qutb merupakan begitu luasnya cakupan pandangan hidup Islam meliputi beberapa bidang yang begitu luas. Nampaknya karakteristik worldview Islam yang terakhir, Sayyid Qutb terlihat mirip dengan pandangan al-Maududi bahwa cara pandang Islam berpusat pada konsep tauḥīdī. Kemudian kajian worldview ulama' dikembangkan oleh para cendekiawan muslim dalam ranah diskursus keilmuan. Secara konseptual dijelaskan oleh al-Attas bahwa worldview Islam "Ru'yah al-Islām li al-Wujūd" sebagai berikut: (Al-Attas, 1995). *The worldview of Islam encompasses both al-dunya and al-akhirah, in which the dunya aspect must be related in a profound and inseparable way to the akhirah-aspect, and which the akhirah-aspect has ultimate and final significance....the vision of reality and truth that appears before our mind's eye revealing what existence is all about; for it is the world of existence in its totality that Islam is projecting. Thus by 'worldview' we must mean ru'yat al-islam li al-wujud.*

Dari kutipan langsung diatas, dipahami bahwa worldview Islam tidak bersifat dikotomis, selalu berkaitan dua aspek yaitu aspek dunia dan aspek akhirat, aspek dunia selalu melibatkan akhirat, karena worldview Islam visinya mengenai realitas dan kebenaran yang berada di hadapan mata hati yang mengungkapkan segala hal tentang eksistensi wujud. Adapun eksistensi wujud tersebut ada yang nampak dan ada yang tidak nampak (metafisik) dari kehidupan manusia secara menyeluruh. Worldview bukanlah pandangan yang hanya dibentuk melalui berbagai objek, nilai, dan fenomena kedalam koherensi artifisial, serta bukan sesuatu perkembangan spekulasi filosofis dan penemuan saintifik yang dibiarkan samar dan terbuka tanpa tujuan akhir (Saleh dkk., 2017).

Adapun kaitannya dengan perilaku keseharian apabila worldview Islam diterapkan secara keseluruhan akan menjadikan perilaku menjadi baik dan mulia, karena Islam sudah mengatur

kehidupan manusia dari perilaku sederhana sampai perilaku berbobot. Dari aspek psikologi misalnya bisa berkaitan erat dengan emosi dan keadaan jasmani yang sangat berpengaruh dalam membentuk proses menuju kedewasaan, sehingga bisa menjadikan manusia yang beradab. Dalam agama Islam, dari kalangan ulama' dan cendekiawan muslim berbeda-beda dalam mendefinisikan worldview. Misalnya, dari kalangan ulama' seperti Al-Maududi lebih memilih menggunakan istilah *Nazariyyah Islāmiyyah* (Islamic Vision), yang memiliki makna pandangan hidup yang berangkat dari konsep keesaan Tuhan dan berpengaruh pada setiap kegiatan dalam kehidupan manusia. Sementara Shaykh Atif al-Zayn mengartikan worldview dengan istilah *al-Mabda' al-Islāmī* (Islamic Principle) yang berarti adalah 'aqidah fikriyyah, yakni suatu keyakinan yang berdasarkan pada rasio atau akal. Sayyid Quthb mengartikan worldview sebagai *al-Taṣawwur al-Islāmī*. Maksudnya adalah akumulasi dari keyakinan-keyakinan dasar yang terbentuk dalam pikiran dan hati setiap muslim, kemudian memberi gambaran terhadap wujud dan apa saja yang ada di baliknya. Nampaknya dari kalangan ulama', makna worldview dianggap sebagai suatu keyakinan dasar manusia dalam bertuhan yang mengarahkan pikiran, hati, kegiatan dan lainnya kepada realitas tertinggi.

Selain itu, dari kalangan cendekiawan kontemporer makna worldview juga disampaikan oleh Alparslan sebagai asas bagi setiap perilaku manusia, termasuk aktifitas-aktifitas ilmiah dan teknologi (Açikgenç, 2002). Setiap aktifitas manusia akhirnya dapat dilacak pada pandangan hidupnya, dan dalam pengertian itu maka aktifitas manusia dapat direduksi menjadi pandangan hidup. Hal tersebut berbeda dengan Naquib al-Attas, *Worldview Islam* adalah pandangan Islam tentang realitas dan kebenaran yang nampak oleh mata hati manusia untuk menjelaskan hakekat wujud, karena apa yang dipancarkan Islam adalah wujud yang total, maka worldview Islam berarti pandangan Islam tentang wujud (*ru'yah al-Islām li al-Wujūd*). Walaupun secara definisi para ulama' dan cendekiawan muslim berbeda, namun perbedaan tersebut sudah dikritik oleh al-Attas agar tidak terjebak pada pemahaman sekuler, tetapi secara substansi terdapat kesamaan akan makna worldview, yaitu mengarah kepada konsep *Tauhidī*, yaitu pengakuan terhadap realitas tertinggi yakni Allah. Fitrah keimanan menjadi kabur karena konsep desakralisasi agama serta institusi beragama. Sehingga seseorang akan selalu dijauhkan dari campurtangan agama dalam setiap aspek hidupnya. Hingga ia tak mengenal agamanya dengan baik. Fitrah belajar dan bernalar dirusak dengan nalar yang mengedepankan rasionalitas dan empirisitas serta dijauhkan dari sumber yang berupa *khobar shodiq* yaitu nalar wahyu dan kenabian. Sehingga membuat semua yang pasti menjadi relatif (Rahman, t.t.). Hal ini sangat berbahaya dalam upaya pembentukan epistemologi ilmu dalam diri seseorang. Fitrah bakat menjadi buyar karena cara pandang yang bersifat materialistik. Bakat seseorang hanya dianggap baik ketika mampu menciptakan pundi-pundi uang pada zaman modern ini. Bakat tidak lagi diartikan sebagai sifat bawaan unik yang menghantarkan pada peran penciptaan, tetapi justru bakat harus dibentuk sesuai dengan peran-peran yang ada pada bidang pekerjaan modern. (Rahman, t.t., hlm. 29) Fitrah seksualitas dan cinta dihancurkan secara terang-terangan melalui propaganda feminisme dan isu gender LGBT. Ditambah dengan banyaknya sisaran yang mempertontonkan aurat bahkan pornografi di berbagai media. Hal ini membuat seorang Muslim dapat kehilangan makna cinta, mempermudah zina, serta berubah orientasi seksualnya, atau sekurang-kurangnya bias terhadap nilai-nilai luhur dalam dunia pada gendernya. Fitrah estetika dan bahasa menjadi rendah dengan degradasi nilai seni serta bahasa yang dianggap kebebasan berekspresi pada masa postmodern ini. Fitrah individualitas dan sosialitas menjadi terhambat dengan perkembangan teknologi informasi serta komunikasi ala Barat yang sangat berorientasi pada kapital, sehingga menjadikan manusia sebagai objek pasar dunia maya (*internet society*) dan membuat mereka terlepas dari komunitas pada dunia nyata (Kusuma, 2021). Fitrah fisik dan kesehatan pun mengalami dampak yang sama, sehingga lebih memilih menghabiskan waktu di depan layar gadget-nya daripada aktifitas fisik. Serta terakhir, fitrah perkembangan yang

terhambat akibat tidak jelasnya konsep anak-anak serta dewasa pada dunia Barat. Sehingga banyak sekali Muslim yang terlalu cepat aqil baligh akibat konsep remaja yang bias (Zaid dkk., 2023).

3.5. Integrasi Jiwan dan Manusia

Islam memandang manusia sebagai satu keutuhan antara jasad dan jiwa yang kuat, saling bersinergi setiap saat. Konsep manusia dalam Islam merupakan hasil telaah wahyu langit yang termaktub dalam Al-Quran oleh para ahli tafsir dan ulama kredibel. Di antaranya, Ibnu Sina memandang kemajuan jiwa bergantung pada kesehatan jasad. Jiwa yang kuat akan mampu mengeluarkan potensi puncak dari jasad secara maksimal. Tidak akan ada jiwa tanpa fisik yang menyediakan sarana untuknya. Jiwa dan sisi-sisi lainnya (hati, ruh, dan akal) merujuk kepada zat yang tidak dapat dipecah lagi, entitas identik, bersifat spiritual yang merupakan esensi manusia. Namanya bermacam-macam tergantung keadaannya. Saat jiwa terlibat dengan aktivitas intelektual disebut akal (intellect), saat mengatur jasad disebut jiwa (soul), saat terlibat aktivitas intuitif disebut hati (heart), dan saat kembali kepada bentuknya yang abstrak disebut ruh (spirit) (Wan Daud, 2003).

Ibnu Abbas mengungkap makna manusia dalam Al-Quran yang sering disebut dengan istilah insan yang merupakan derivasi dari kata dasar nasiya yang bermakna lupa. Maknanya, manusia cenderung lupa dengan perjanjian awal (mitsāq) antara dirinya dan Allah SWT yang terjadi sebelum manusia lahir di dunia. Perjanjian awal ini adalah bentuk pengakuan manusia terhadap adanya Allah SWT sebagai Tuhan dan pengakuan bahwa dirinya adalah seorang hamba-Nya. Prof. Al-Attas menjelaskan bahwa saat mitsāq itulah kondisi sempurna seorang manusia. Di saat itu manusia mengenal Allah SWT dengan baik, bahkan menyaksikan langsung di ālam syuhūd. (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 2007, hlm. 5) Pengenalan yang baik (ma'rifah) dan pengakuan manusia ini adalah fitrah yang menjadi dasar agama Islam. (Kubro dkk., 2022).

Fenomena kealpaan manusia yang berulang-ulang ini lah yang menurut Prof. Al-Attas menjadikannya tidak taat dan cenderung berbuat tidak adil (zalim). (Syed Muhammad Naquib Al-Attas, 1995, hlm. 24) Maka dari itulah manusia dibekali dengan dua macam jiwa. Pertama, jiwa aqli (an-nafs an-nāṭiqah), kedua, jiwa hayawani (an-nafs al-ḥayawāniyyah). Seorang mencapai kesempurnaan jiwa saat jiwa aqli mampu menundukkan jiwa hayawani dalam kuasanya. Yakni meletakkan kembali letak jiwa pada tempatnya semula sesuai jenisnya. Karena jiwa aqli secara fitrah lebih tinggi kedudukannya dibanding jiwa hayawani. Ini sesuai dengan kesesuaian jasad yang bersifat hayawani dan potensi jiwa yang bersifat aqli. Dengan dua potensi manusia bisa menjadi makhluk paling mulia didukung iman dan amal; sekaligus bisa menjadi lebih rendah pada binatang. Maka dari itulah, Islam menyeru manusia untuk melawan dominasi jiwa hayawani yang cenderung merusak dengan jihad terbesar (jihād akbar) sebagaimana diisyaratkan oleh Rasulullah SAW. Saat manusia berhasil menang dalam jihad ini, ia akan dianugerahi ketenangan hati berupa kebenaran dan kebaikan dari Tuhan yang disebut an-nafs al-muṭmainnah (Latief dkk., t.t.).

Konsep Islam mengenai manusia yang unik inilah yang membedakan konsep kebahagiaannya dengan versi Psikologi Modern Barat. Islam mengenal kebahagiaan (as-sa'ādah) di dua alam, dunia dan akhirat; dimana kebahagiaan di akhirat adalah puncak kebahagiaan tertinggi (ultimate happiness) dengan nikmat terbesar mampu melihat Tuhan secara langsung sebagaimana masa mitsāq tersebut di atas. Prof. Al-Attas menegaskan bahwa kebahagiaan menurut Islam sama sekali tidak bersifat materi. Menurutnya kebahagiaan di dunia bukanlah dengan kenikmatan ala hidup sekuler, melainkan diraih dengan menjalani kehidupan yang diperjelas dengan bimbingan agama yang bersumber wahyu. Kebahagiaan muslim tercapai saat keyakinannya akan adanya Tuhan dan Hari Akhir kuat dan ia mampu

menjalani hidup sesuai dengan keyakinannya itu. Pendeknya, letak kebahagiaan seorang muslim bukanlah di fisik, melainkan di alam metafisik, tepatnya adalah di hati.

4. KESIMPULAN

Pemaparan panjang di atas mampu memberikan gambaran jelas perbedaan nyata antara teori kepribadian sebagai konsep manusia Psikologi Modern dan konsep manusia menurut Islam yang disarikan dari wahyu oleh para ulama dan ahli tafsir. Psikologi Modern hanya memandang manusia secara tereduksi pada satu perspektif saja, tergantung aliran yang mendasarinya. Psikoanalisis berbasis pada libido dan seksualitas, behavioris berdasarkan pada tingkah laku dan hukum mekanistik-kausalitas, sementara Psikologi Humanistik sebagai kembangan akhir hanya berkutat pada kebahagiaan fisik sekuler dengan absennya peran hati. Islam di sisi lain memandang manusia sebagai kesatuan yang utuh tak terpisah antara fisik (hayawani) dan metafisik (jiwa aqli). Keduanya saling mempengaruhi dan memiliki potensi besar yang kemudian diatur Islam agar kembali ke tabiat fitrah manusia yang mengunggulkan akal manusia dengan tunduk berserah diri sesuai dengan perjanjian awal (mitsāq) sebagai kondisi idealnya.

Kebahagiaan seorang muslim tidak terikat pada fisik dan materi, melainkan pada level spiritual yang terletak dalam hati berbalut iman dan keyakinan kuat yang mendasari setiap gerak-gerik amal perbuatannya. Sehingga kebahagiaan seorang muslim tidak hanya bermanfaat bagi dirinya, namun turut menebar amal dan kesan positif kepada sesama manusia dan lingkungan sekitarnya. Islam memandang manusia secara holistik, utuh, tidak parsial/reduktif, sehingga puncaknya kesehatan mental akan tercapai dengan mudah dalam bentuk jiwa yang tenang (an-nafs al-muṭḥmainnah).

Proses Islamisasi Psikologi Modern haruslah berfokus menyaring nilai-nilai yang berlawanan dengan prinsip Islam sebagaimana disebutkan di atas. Hasil penyeleksian itu kemudian diintegrasikan dengan konsep Islam mengenai manusia, Tuhan, dan alam, sebagai worldview yang mendasari bangunan pengembangan ilmu lanjutannya. Dari situlah akan dilahirkan Psikologi Islam yang bisa diterima oleh psikolog, terapis, maupun pasien muslim yang memiliki keyakinan kuat akan kebenaran Islam. Sehingga tidak akan ditemukan lagi rasa sanksi dan penolakan atas ilmu dan praktik Psikologi sebagaimana jamak ditemui terhadap Psikologi Modern Barat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul, A. I. (2017). Islamic Approach to Human Resource Development and The Condition of Indian Muslims. *MPRA, Paper No. 80310*.
- Abu al-Ala al-Maududiy. (1982). *Nadzariatu al-Islam as-Siyasiy*. Daru al-Fikir.
- Abu Hamid al-Ghazali,. (1999). *Ihya' Ulumudin*. Dar al-Ma'arif.
- Abu Hamid al-Ghazali. (2004). *Al-Iqthishad fil 'Itiqad*. Darul Kutub al-Ilmiyah.
- Açikgenç, A. (2002). The emergence of scientific tradition in Islam. Dalam S. M. R. Ansari (Ed.), *Science and Technology in the Islamic World* (Vol. 64, hlm. 7–22). Brepols Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.DDA-EB.4.00497>
- Adnin, A. (2018). *Sekulerisme dan sekulerisasi tantangan pemikiran Islam*. INSIST.
- Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and Secularism*. ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: An Exposition of The Fundamental Element of The Worldview of Islam*. ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (2001). *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. ISTAC.
- Alparslan Acikgenc. (1996). *Islamic Science: Toward A Definition*. nternational Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Kusuma, A. R. (2022). Konsep Hulul Menurut Al-Hallaj Dan Penempatan Posisi Tasawuf. *Jurnal Penelitian Medan Agama*, 12(1), 45–55.

- Amir Reza Kusuma & Didin Ahmad Manca. (2022). Pendekatan Kecerdasan Emosional Dalam Pembelajaran Daring Bahasa Arab. *Jurnal Pengabdian Masyarakat Bestari*, 1(3), 115–122. <https://doi.org/10.55927/jpmb.v1i3.653>
- Amrullah, K., Khakim, U., Haryanto, H., & Listriana, L. (2022). Pendidikan Anti Korupsi: Studi terhadap Konsep Worldview dan Korupsi. *Scaffolding: Jurnal Pendidikan Islam dan Multikulturalisme*, 4(1), 422–434. <https://doi.org/10.37680/scaffolding.v4i1.1389>
- Arroisi, J. (2013). Integrasi Tauhid dan Akhlak dalam Pandangan Fakhruddin Ar-Razi. *TSAQAFAH*, 9(2), 307. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i2.55>
- Atabik, S., Ghazali, M., & Kusuma, A. R. (t.t.). *Analisis Penerapan Akad Wakalah Bil-Ujrah pada layanan Go-Mart (Studi Analisis)*. 8(3), 3317. <https://doi.org/DOI:http://dx.doi.org/10.29040/jiei.v8i3.6800>
- Choudhury, M. A. (1998). Human Resource Development in the Islamic Perspective. Dalam M. A. Choudhury, *Studies in Islamic Social Sciences* (hlm. 146–179). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-349-26179-6_6
- Dilnawas A. S. (1987). Human Resources Development: A Muslim World Perspective. *The America Journal of Islamic Social Science*, Vol.4(No.2).
- Fadillah, N. H., Kusuma, A. R., & Anwar, R. A. (2022). Comparative Study of Ijtihad Methods Between Ahlussunnah and Syiah. *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 6(1), 83. <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v6i1.6837>
- Fakhruddin Al-Razi. (1408). *Al-Mathalib al-‘Aliyah Fi ‘Ilm al-Ilahiyyah*. Darul Kitab al-‘Arabi.
- Fakhruddin Al-Razi. (1991). *Syarh ‘Uyun Al-Hikmah*. Muassisah Shadiqah.
- Fakhruddin Al-Razi. (1997). *Al-Mahshul*. Muassisah ar-Risalah.
- Hidayatullah, R. A., Mas’ud, F., & Kusuma, A. R. (t.t.). *Build Islamic Human Resource Development (I-HRD) in University Based on Islamic Worldview*.
- Husaini, A. (2013). Pendidikan Karakter Berbasis Ta’dib. *TSAQAFAH*, 9(2), 371. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i2.58>
- Ibnu Mandzur. (t.t.). *Lisanu al-‘Arab*, Cet. 6. Dar al-Fikr al-Islami.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. (t.t.). *Madariju Salikin fi Manazili Iyyakana’budu wa Iyyakanasta’in*, Vol.1,.
- Ihsan, N. H., Khoerudin, F., & Kusuma, A. R. (2022). Konsep Insan Kamil Al-Jilli Dan Tiga Elemen Sekularisme. *Journal for Islamic Studies*, 5(4), 18. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v5i4.323>
- Khakim, U., Kurniyanto, T., Ramadhan, M. U. C., Habiburrahman, M., & Rahmadian, M. I. (2020). God and Worldview according to al-Attas and Wall. *TSAQAFAH*, 16(2). <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v16i2.4853>
- Kubro, S., Armayanto, H., & Kusuma, A. R. (2022). *Telaah Kritis Konsep Tuhan Agama Baha’i: sebuah Tren Pluralisme Agama*18(2). <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.14421/rejusta.2022.1802-06>
- Kusuma, A. R. (2021). Problem Komunikasi Barat (Upaya Integrasi dan Islamisasi Ilmu Komunikasi). *Ath Thariq Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 5(2), 162. https://doi.org/10.32332/ath_thariq.v5i2.3622
- Kusuma, A. R. (2022). Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles. *Tasamuh: Jurnal Studi Islam*, 14(1), 30. <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i1.492>
- Kusuma, A. R. (2023). *Tawaran Sains Modern Menurut Mehdi Gholshani* 5.
- Latief, M., Ash-Shufi, C. G. F., Kusuma, A. R., & Fadhlil, F. D. (t.t.). *Framework Richard Walzer Terhadap Filsafat Islam Dalam Bukunya; Greek Into Arabic Essay On Islamic Philosophy*. 7(1), 14. <https://doi.org/DOI:10.15575/jaqfi.v7i1.12095>

- Latief, M., Rizqon, A., Kusuma, A. R., & Kubro, S. (2022). The Problem of Religious Freedom In the Practice of Amar Ma'ruf Nahi Munkar. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 22(1), 95–110. <https://doi.org/10.24042/ajsk.v22i1.12274>
- Latief, M., Zarkasyi, A. F., & Kusuma, A. R. (2022). *Problem Sekular Hubungan Agama dan Negara Menurut Ali Abdur Raziq* 7. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.25217/jf.v7i2.2542>
- M. Sayyid Qutb. (t.t.). *Muqawwamât al-Tasawwur al-Islâmî*. Dâr al-Shurûq.
- Mas'ud, F. (2018). *Manajemen bisnis berbasis Pandangan Hidup Islam, Islamic Worldview Based Business Management*,. UNDIP Press.
- Muhammad Syifa'urrahman & Amir Reza Kusuma. (2022). قضية صفات الله عند المعتزلة وأبي الحسن الأشعري وابن تيمية. *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin dan Filsafat*, 18(1), 153–188. <https://doi.org/10.24239/rsy.v18i1.876>
- Muslih, M. K., Ihsan, N. H., Roini, W., & Khakim, U. (2020). *Teori Islamisasi Kesehtraan Perspektif Program Riset Sains Islam Lakatosian*. 18(1), 16.
- Rahman, R. A., Rodhi Hakiki Bin Cecep Mustopa, M. Dhiaul Fikri, Kusuma, A. R., & Abdul Rohman. (2021). *Diskursus Fenomenologi Agama Dalam Studi Agama-Agama*. 16(2), 32. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042/ajsla.v16i2.9853>
- Rohman, A., & Kusuma, A. R (2022). The Essence of 'Aql as Kamāl Al-Awwal in the view of Ibnu Sīnā and its Relation to Education. *Jurnal Dialogia*, 20(1), 176–205. <https://doi.org/DOI:10.21154/dialogia.v20i1.3533>
- Saleh, S. Z., Rohman, A., Hidayatullah, A., & Kusuma, A. R. (2017). Ikhbar Al-Quran 'An-mazaya Wa Al-khasais Naml Dirāsah 'alā al-I'jāz al-'Ilmī fī sūrat an-Naml. *QOF*, 5(1), 59–74. <https://doi.org/10.30762/qof.v5i1.3583>
- Sina, I. (1938). *Kitab Al-Najat Fi Al-Mantiq Wa Al-Ilahiyyat Bagian 1*, 2-3. Dar al-Afaq aladidah.
- Sina, I. (1952). *Ahwal An-Nafs, Ditahkik Oleh Ahmad Fu'ad Al-Ahwani*. Dar Ihya Al-kutub Al- Arabiyah.
- Sina, I. (1975). *Asy-Syifa Ath Thabiiyyat an-Nafs*. Haiah Misrhriyah al-Ammah lil Kitabah.
- Sina, I. (1983). *Al-Isyarat Wa Al-Tanbihat*. Dar alMa'arif.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas. (1963). *Some Aspects of Shūfism as Understood and Practised Among the Malays*. Malaysian Sociological Research Institute.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas. (1979). *Aims and Objecives of Islamic Education: Islamic Education Series*. Hodder and Stoughton dan King Abdulaziz University.
- Utsman Najati, M. (2002). *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim Cet.1*. Pustaka Hidayah.
- Zaid, A. H., Kusuma, A. R., & Fadillah, N. H. (2023). *Problem Ekonomi Konvensioanl Dan Dampaknya Terhadap Dunia Pendidikan*. 07(01). <https://doi.org/DOI:10.29040/jie.v7i1.7511>
- Zarkasyi, H. F. (2012). *Misykat (Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam)*. INSISTS-MIUMI.
- Zarkasyi, H. F. (2013). Worldview Islam dan Kapitalisme Barat. *TSAQAFAH*, 9(1), 15. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i1.36>
- Zarkasyi, H. F. (2015). Modern Pondok Pesantren: Maintaining Tradition in Modern System. *TSAQAFAH*, 11(2), 223. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v11i2.267>
- Zarkasyi, H. F., Arroisi, J., Basa, A. H., & Maharani, D. (2019). Konsep Psikoterapi Badiuzzaman Said Nursi dalam Risale-i Nur. *TSAQAFAH*, 15(2), 215. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i2.3379>