

**ILMU JIWA FALSAFI-QUR'ANI:  
SUATU TAWARAN DISIPLIN ILMU****Cipta Bakti Gama**

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra, Jakarta

Email: *ciptabaktigama@sadra.ac.id***ABSTRACT**

*Studying multiple dimensions of the human self requires an integration-interconnection between rational, scriptural, Sufistic, and empirical disciplines of knowledge. Many muslim psychologists have long developed an integrative study known as Islamic Psychology. Such integration pivots on Modern Psychology as an empirical discipline (science) which absorbs various Islamic studies on human soul, mind, behavior, and the like, so that there is still room for integration focused on philosophical and scriptural disciplines. This paper contains the initial ideas of constructing a discipline of knowledge on the human self that pivots on the integration between Islamic Philosophy and Quranic Exegesis, which is called Qur'anic-Philosophical Psychology. The findings of this paper include the formulation of a number of principles as the Basic Structure of Knowledge underlying the Quran-Based Philosophical Psychology, which is based on the idea of Logic about the components of knowledge and the idea of the Philosophy of Science about the relationship between disciplines and their social aspects.*

**Keywords:** *Integration of Philosophy and Quranic Exegesis, Philosophical Psychology, Quranic Psychology.*

## ABSTRAK

Kajian tentang ragam dimensi diri manusia menuntut integrasi-interkoneksi antara disiplin ilmu rasional, skriptural, sufistik, dan empiris. Para pakar Psikologi telah lama mengembangkan studi integratif yang dikenal dengan nama Psikologi Islam. Integrasi seperti ini berporos pada Psikologi Modern sebagai suatu disiplin ilmu empiris (sains) yang menyerap berbagai kajian keislaman tentang jiwa dan semisalnya, sehingga masih menyisakan ruang integrasi yang fokus pada ilmu-ilmu filosofis dan ilmu-ilmu skripturalis. Artikel ini berisi rumusan awal ilmu jiwa yang berporos pada integrasi antara Filsafat Islam dan Tafsir Al-Qur'an, yang disebut dengan Ilmu Jiwa Falsafi-Qur'ani. Temuan artikel ini mencakup formulasi sejumlah prinsip sebagai Struktur Dasar Keilmuan yang melandasi Ilmu Jiwa Falsafi-Qur'ani, yang didasarkan pada gagasan Ilmu Logika tentang komponen ilmu dan gagasan Filsafat Ilmu tentang relasi antar disiplin ilmu dan aspek sosialnya.

**Kata-kata Kunci:** *Integrasi Filsafat dan Tafsir Al-Qur'an, Ilmu Jiwa Falsafi, Ilmu Jiwa Qurani.*

## Pendahuluan

Ilmu Jiwa Falsafi merupakan suatu istilah yang merujuk pada pembahasan jiwa (*nafs*) dalam filsafat, khususnya filsafat Islam. Istilah ini telah digunakan oleh sejumlah pakar filsafat Islam kontemporer, baik dalam bahasa Persia, *'Ilm-e Al-Nafs-e Falsafī* (Fayyādī 2010), ataupun dalam bahasa Arab, *'Ilm Al-Nafs Al-Falsafī* (Ḥaydarī 2003).

Secara tradisional, para filsuf Islam dahulu, seperti Al-Fārābī (w. 339 H/950 M), Ibnu Sīnā (w. 427 H/1037 M), Ibnu Rushd (w. 595 H/1198 M), dan Mullā Ṣadrā (w. 1045 H/1640 M), tidak pernah menggunakan istilah ini sebagai suatu bidang kajian tertentu. Mereka hanya membahas tema jiwa sebagai salah satu cabang pembahasan metafisika (*Ilāhiyyāt*) dan fisika (*Ṭabī'iyāt*) (Fārābī 1995; Ibnu Sīnā 1997; 2002; Ibnu Rushd 1994; Ṣadrā 2002). Ini wajar mengingat waktu itu filsafat dimaknai secara umum sebagai ilmu yang membahas segala realitas sejauh kemampuan akal manusia (Yazdi 2021, 6—11).

Di era kontemporer, Fayyādī dan Kamāl Ḥaydarī perlu membubuhkan istilah falsafi kepada istilah Ilmu Jiwa karena ilmu yang membahas jiwa dan hal-hal yang serupa atau terkait dengannya, seperti kesadaran (*consciousness*), pikiran (*mind*) dan perilaku (*behaviour*), lebih melekat kepada ilmu yang didekati oleh sains modern, yaitu Psikologi. Pembubuhan seperti ini untuk menegaskan bahwa pendekatan yang digunakan dalam Ilmu Jiwa Falsafi adalah pendekatan filosofis.

Secara historis, pendekatan filosofis dalam budaya Islam telah

mengalami pergulatan panjang, utamanya dengan pendekatan keilmuan yang dipegang oleh para ulama aqidah dan ahli kalam di satu sisi, dan para sufi di sisi yang lain (Nasr 2006). Kelompok pertama menekankan pentingnya berkomitmen pada teks suci Al-Qur'an dan Hadis, sedangkan kelompok kedua menekankan keutamaan pengalaman spiritual dalam meraih pengetahuan. Di sekitar Abad 17—18 M, Mullā Ṣadrā secara kreatif menawarkan titik temu antara tiga pendekatan yang bergulat tersebut dengan membangun aliran filsafat Kebijaksanaan Luhur (*Ḥikmah Muta'āliyah*). Jika kita lihat isinya, aliran filsafat terakhir ini di satu sisi memang semacam menawarkan suatu bentuk integrasi antara pendekatan rasional-demonstratif (*burhānī*), skriptural (*bayānī*), dan sufistik (*'irfānī*) dalam istilah 'Ābid Jābirī (2009). Namun, di sisi lain ia tetap menjaga perbedaan karakter dasar dari disiplin ilmu yang didekati oleh masing-masing pendekatan tersebut (Ṣadrā 2002).

Dalam perkembangan kekiniannya, para filsuf yang banyak dipengaruhi oleh Mullā Ṣadrā, seperti Jawādī Āmulī (2010), Ḥasan Zādeh Āmulī (2000), dan Miṣbāḥ Yazdī (1997), mempertahankan corak integratif antara rasional-demonstratif, skriptural, dan sufistik, termasuk ketika mereka membahas tema-tema yang berkaitan dengan jiwa dan diri manusia.

Namun demikian, penulis memandang bahwa untuk memahami masalah jiwa dalam konteks masyarakat dan perkembangan keilmuan kontemporer, kita perlu mengintegrasikan beragam pendekatan—bukan hanya pendekatan rasional-demonstratif, skriptural, dan sufistik, melainkan juga perlu merangkul pendekatan empiris (*tajribī*) yang melekat kuat pada sains modern. Integrasi seperti ini diperlukan selain karena keluasan eksistensi diri manusia yang mencakup alam ilahi, spiritual, intelek, estimasi, imajinasi, dan indrawi (empiris), namun juga karena akumulasi pengetahuan yang telah dihasilkan oleh ilmu-ilmu empiris terlalu sulit untuk dinikmati manfaat dan kemajuannya. Sehingga, capaian integratif Mullā Ṣadrā dahulu, yang dilestarikan oleh para filsuf dan ahli filsafat Islam kontemporer, masih perlu dilengkapi dengan integrasi lainnya, yaitu dengan ilmu-ilmu empiris.

Bagaimana model integrasi empat pendekatan tersebut? Perlu ditekankan sejak awal, integrasi empat pendekatan ini tidak selalu harus diformulasikan dalam satu narasi atau wacana keilmuan yang memberikan perhatian yang setara untuk setiap pendekatan di atas. Ini karena sebenarnya hakikat integrasi ilmu terpenting itu mewujud pada

diri manusia sebagai subjek yang mengetahui, bukan pada narasi-narasi. Selain itu, ragam disiplin ilmu kini telah berkembang begitu kompleks hingga menjadi sangat kompleks untuk diintegrasikan secara naratif.

Dalam konteks ilmu jiwa yang integratif, para ahli di Indonesia telah akrab dengan istilah Psikologi Islam atau Psikologi Islami. Awalnya istilah ini berangkat dari kegelisahan sebagian psikolog muslim (Badri 2010; Nejatī 2001b; Ancok dan Nashori 2011; Mujib dan Mudzakir 2001) terhadap corak sekuler pada Psikologi (selanjutnya disebut Psikologi Modern), sehingga mereka ingin mengislamkannya dalam bentuk integrasi antara Psikologi Modern dengan narasi dari Al-Qur'an dan Hadis. Dalam perkembangannya Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir telah mencoba merangkul beragam pendekatan untuk Psikologi Islam, yang mereka sebut dengan pendekatan skripturalis, filosofis, dan sufistik sebagai khazanah yang ditawarkan oleh para sarjana muslim terdahulu (Mujib dan Mudzakir 2001, 22—33). Penulis secara umum sejalan dengan pandangan seperti ini.

Masalahnya, dari sudut pandang Ilmu Tafsir (Al-Qur'an) dan Filsafat Islam, penulis melihat bahwa Psikologi Islam yang berkembang saat ini lebih diposisikan sebagai satu bentuk dari Psikologi Modern. Karenanya, narasi yang tampak dominan adalah pendekatan Psikologi Modern dengan tambahan penjelasan Al-Qur'an dan Hadis sebagai pelengkap—dan yang terakhir ini sering kali hanya dirujuk dari tokoh tertentu, bukan dianalisis secara ilmiah. Integrasi yang berfokus pada pendekatan skriptural dan filosofis (rasional-demonstratif) masih kurang diperhatikan. Padahal, kajian filosofis tentang jiwa manusia, sebagaimana yang telah menjadi tradisi kuat dalam filsafat Islam, sangat penting untuk terus dikembangkan. Di luar tradisi filsafat Islam, APA (*American Psychological Association*) yang selalu menjadi rujukan hampir semua lingkaran-lingkaran keilmuan Psikologi Modern di dunia, termasuk di Indonesia, telah menambah cabang keilmuan mereka yang disebut dengan Psikologi Teoretis dan Filosofis (*Theoretical and Philosophical Psychology*) sejak tahun 1963 (Williams 1999).

Artinya, pentingnya pendekatan Filsafat untuk mengkaji jiwa dan perilaku—yang merupakan objek kajian utama Psikologi menurut APA, telah mendapat pengakuan sejak lama (*American Psychological Association* 2015; Maslim 2013; Reuder 1999). APA tidak menggunakan istilah *soul* (jiwa), melainkan menggunakan istilah pikiran (*mind*). Namun, jika kita lihat rujukan konsep dan realitas dari istilah pikiran

yang mencakup kognisi, emosi, motivasi, persepsi, perasaan, kesadaran, dst., maka bisa dinyatakan bahwa maksud dari istilah pikiran jiwa menurut APA dan jiwa dalam istilah Filsafat Islam itu hampir sama. Di dalam istilah profesi keilmuan dan keahlian di Indonesia, Psikiater disebut juga dengan Dokter Spesialis Kedokteran Jiwa. Istilah dalam Psikiatri, *mental disorder*, juga diterjemahkan dengan istilah gangguan jiwa (Maslim 2013). Ditambah lagi, integrasi antara pendekatan Filsafat dan Tafsir Al-Qur'an secara khusus, dalam ilmu jiwa, hingga terbangun satu disiplin ilmu khusus tampaknya belum dilakukan oleh para ahli.

Dalam artikel ini penulis hendak mencoba mengawali wacana keilmuan untuk membangun satu disiplin ilmu seperti itu, yang penulis sebut dengan Ilmu Jiwa Falsafi-Qur'ani. Untuk itu penulis menggunakan pendekatan Filsafat Ilmu (*Philosophy of Science*) dan Ilmu Logika (*'Ilm al-Manthiq*), karena teori tentang disiplin ilmu, strukturnya, dan bangunannya bisa ditemukan dalam dua pendekatan keilmuan tersebut. Filsafat Ilmu juga penting untuk dirujuk karena berisi gagasan-gagasan kekinian, sedangkan Ilmu Logika penting untuk dirujuk sebagai pijakan tradisional yang biasa digunakan oleh para ahli ilmu-ilmu keislaman klasik dalam membangun disiplin ilmu yang mereka geluti.

### **Disiplin Ilmu, Integrasi Ilmu, dan Studi Interdisipliner**

Dalam khazanah klasik, sebagian ahli Ilmu Logika dalam konteks budaya Islam, seperti Abū Ḥāmid Al-Ghazālī (w. 505 H./1111 M.), Najm Al-Dīn Al-Qazwīnī (w. 675 H./1276 M.), dan Sa'd Al-Dīn Al-Taftazānī (w. 792 H./1390 M.), mencantumkan satu pasal berjudul *Ajzā' Al-'Ulūm* dalam karya mereka (Ghazālī 2013; Qazwīnī 1998; Taftazānī 1912). Jika kita lihat isinya, pasal ini berisi penjelasan tentang elemen-elemen dasar suatu ilmu yang telah disusun secara sistematis, yang dalam bahasa Arab disebut dengan istilah *'ulūm mudawwanah*. Menurut mereka, elemen-elemen dasar tersebut adalah: *pertama*, objek kajian utama (*mawḍū'*)—termasuk divisi-divisi turunan dekatnya; *kedua*, masalah (*masā'il*)—mencakup berbagai sifat esensial, teori, dan hukum terkait objek kajian utama; dan *ketiga*, fondasi (*mabādi'*)—yakni suatu set konsep dan premis yang melandasi pembahasan untuk menjawab masalah. Sebagai contoh, dalam kerangka ini Ilmu Tafsir bisa dilihat sebagai ilmu yang objek kajian utamanya adalah teks ayat-ayat Al-Qur'an, masalahnya adalah penyingkapan (*kashf*) dan penjelasan (*bayān*) makna ayat-ayat tersebut, dan fondasinya adalah berbagai konsep dan premis tentang Al-

Quran, teks ayatnya, maknanya, tafsir, dan berbagai hal terkait itu, termasuk metode dan corak tafsir dan takwil.

Selain itu, berdasarkan kerangka teori ilmu seperti ini, fondasi suatu ilmu itu diposisikan sebagai aspek yang tidak dipersoalkan di dalam ilmu tersebut. Fondasi ini bisa bersifat aksiomatis (*badīhī*)—yakni tidak memerlukan penjelasan dan pembuktian, atau bisa juga bersifat teoritis (*nazarī*)—yakni memerlukan penjelasan dan pembuktian. Jika suatu fondasi bersifat aksiomatis, maka ia bisa secara langsung diterima karena memang sudah jelas dengan sendirinya. Namun, jika suatu fondasi bersifat teoritis, maka ia harus sudah dibuktikan oleh ilmu lain. Untuk contoh Ilmu Tafsir di atas, konsekuensi dari kerangka seperti ini adalah bahwa berbagai konsep dan proposisi tentang Al-Quran, teks ayatnya, maknanya, tafsir, takwil, metode tafsir, corak tafsir sebenarnya tidak masuk sebagai persoalan Ilmu Tafsir, karena masuk dalam kategori fondasi. Jika berbagai konsep dan proposisi ini tidak aksiomatis, maka harus dijelaskan dan dibuktikan oleh ilmu yang lebih dasar dan umum, dalam konteks ini, sebutlah: Ilmu Al-Qur'an.

Dalam perkembangannya, para ahli mengajukan berbagai kritik dan revisi. Sebagian tokoh, seperti Akhund Khurāsānī (2008, 7—9) dan Khū'ī (2009, 16—17), menolak elemen objek kajian utama dan menggantinya dengan tujuan (*ghāyah*). Tokoh lainnya, Miṣbāḥ Yazdī (2021, 50—53), menekankan konseptualisasi yang jeli dan detail dalam penetapan objek kajian utama dan menambahkan elemen lain, yaitu metode (*manhaj*). Penulis sendiri lebih memilih untuk menggabungkan pandangan-pandangan tersebut, sehingga bisa dikatakan bahwa elemen-elemen dasar ilmu mencakup: objek kajian utama, fondasi, masalah, tujuan, dan metode.

Gagasan para ahli Ilmu Logika tentang elemen-elemen dasar ilmu di atas bisa dilihat sebagai suatu gagasan tentang disiplin ilmu. Dengan kata lain, berdasarkan perspektif Ilmu Logika, identitas yang menjadi dinding pembatas suatu disiplin ilmu itu terletak pada objek kajian utama, masalah, fondasi, tujuan, dan metodenya. Selain itu, gagasan ini juga mengisyaratkan bahwa suatu disiplin ilmu kadang terhubung dengan disiplin ilmu lainnya dalam model relasi bawah-atas/atas-bawah seperti piramida (Bunge 2012, 167—171), atau pohon (Fārābī 1995; Kartanegara 2005; Humaidi 2015).

Model-model relasi lainnya yang tidak bersifat bawah-atas/atas-bawah, seperti model bunga (Bunge 2012, 167—171) dan model rizoma

(Deleuze dan Guattari 1987) sama sekali tidak tersirat dari gagasan tentang disiplin ilmu tersebut. Padahal, dalam konteks studi interdisipliner kontemporer, relasi antar disiplin ilmu itu perlu dilihat lebih luas dari sekedar relasi bawah-atas/atas-bawah. Tentunya ini tidak berarti gagasan tersebut sudah tidak relevan dengan perkembangan kekinian. Sebaliknya, bagi penulis justru kita perlu tetap berpijak pada gagasan ini.

Dinding pembatas disiplin ilmu, bagaimanapun, tidak bisa diposisikan terlalu kaku. Amin Abdullah (2014) dalam gagasan Integrasi-Interkoneksi antar disiplin ilmu menjelaskan bahwa dinding pemisah antar disiplin ilmu itu harus diasumsikan sebagai bersifat *permeable* (bisa ditembus). Tanpa asumsi seperti ini tentu saja studi interdisipliner menjadi mustahil. Sejalan dengan pandangan ini, penulis melihat bahwa objek kajian utama, masalah, fondasi, tujuan, dan metode suatu disiplin ilmu itu bisa terintegrasi dan/atau terinterkoneksi dengan objek kajian utama, masalah, fondasi, tujuan, dan metode disiplin ilmu lainnya, baik dalam relasi bawah-atas, setara, ataupun rizomatik.

Kemudian, bagaimana dua disiplin ilmu atau lebih berintegrasi? Dalam menjawab pertanyaan seperti ini para pakar telah mengajukan banyak gagasan, dari mulai Islamisasi Metodologis, Islamisasi Metafisis, Pengilmuan Islam, Integrasi Struktural, Integrasi-Interkoneksi, dan seterusnya (Guessoum 2011; Miswari 2021, 301—335). Gagasan-gagasan ini tidak hanya bergulat di level pemikiran namun juga kadang bertarung, berkolaborasi, atau bernegosiasi untuk memengaruhi pihak-pihak berkuasa (Bagir 2012). Di Indonesia, dalam perkembangannya Kemenag RI (Kementerian Agama Republik Indonesia) (2019) telah menyusun pedoman khusus tentang Integrasi Ilmu di PTKI (Perguruan Tinggi Keislaman). Penulis sendiri pernah mengajukan Pendekatan Empat Cermin sebagai prinsip dasar dalam mengintegrasikan pendekatan rasional, sufistik, skriptural, dan empiris (Gama 2019, 282—291).

Pendekatan terakhir ini didasarkan pada asumsi bahwa secara ontologis, pengetahuan itu berada pada kesadaran manusia. Berbagai produk ilmiah seperti narasi, model, dan benda adalah ungkapan dari pengetahuan yang ada pada diri subjek tersebut, bukan ilmu itu sendiri. Integrasi ilmu juga berakar dari tuntutan dalam jiwa manusia untuk menyelaraskan pengetahuan dalam dirinya dan memperluas jangkauannya hingga lebih holistik. Sehingga, integrasi ilmu yang paling

penting sebenarnya adalah integrasi ilmu pada diri manusia. Namun, karena proses perolehan pengetahuan itu memerlukan pembelajaran, penelitian, diskusi, dan seterusnya, maka usaha-usaha untuk mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu secara naratif pun penting untuk dilakukan. Integrasi seperti ini dalam level yang paling holistiknya perlu melibatkan pendekatan rasional, sufistik, skriptural, dan empiris, sekalipun tetap membutuhkan fokus pada integrasi aspek-aspek tertentu untuk menjaga kedalaman dan kejelasan naratif. Proses integrasi ilmu seperti ini bisa dilihat seperti proses bercermin: disiplin ilmu dalam berbagai corak pendekatannya sebagai cermin, manusia sebagai subjek yang bercermin, pengetahuan sebagai bayangan pada cermin, dan—satu lagi, Tuhan sebagai sumber cahaya dan sebab sejati dari terangnya alam semesta dan segala pengetahuan pada makhluk.

Selain itu, dalam melihat suatu disiplin ilmu salah satu aspek penting yang perlu diperhatikan adalah aspek sosial. Saking pentingnya aspek sosial ini, sebagian pemikir memasukkannya ke dalam elemen utama sains (Bunge 1983). Ekstremnya, para pemikir yang sering disebut beraliran Konstruksionisme Sosial, seperti Berger dan Luckmann (1991), termasuk Arkeologi Ilmu-nya Foucault (2002), tampak melihat aspek sosial—lebih khusus lagi aspek relasi kuasa di dalamnya, sebagai aspek terpenting dari wacana ilmiah (Gergen dan Gergen 2007, 461—478).

Penulis sendiri lebih setuju jika pentingnya aspek sosial ini dilihat tidak secara ekstrem, melainkan sebagai satu dimensi mendasar dari produksi ilmu baik dalam diri individu manusia, komunitas ilmuwan, ataupun sebagai narasi yang dikomunikasikan pada masyarakat luas dan sebagai budaya yang berinteraksi dengan berbagai daya dalam masyarakat baik di level makro ataupun mikro.

Melihat lebih jauh aspek sosial dalam disiplin ilmu bergantung pada konsep dan teori tentang masyarakat yang dianut. Terkait ini penulis berfokus pada tiga hal: daya, komunikasi, dan interaksi. *Pertama*, menurut Jonathan Turner (2010, 18) dalam masyarakat terdapat sejumlah daya (*forces*) utama, yaitu: populasi, produksi, distribusi, regulasi, dan reproduksi di level makro; dan demografi, status, peran, budaya, motivasi, dan emosi di level mikro. Berbagai daya ini akan menentukan dinamika perjumpaan antar individu di level mikro, dinamika domain institusional dan sistem stratifikasi di level makro, dan interaksi semua elemen tersebut termasuk antar level makro dan mikro

yang ditengahi oleh unit korporasi dan unit kategoris di level meso. *Kedua*, Habermas (2003, 217—292) pernah mengajukan gagasan Pragmatisme Formal yang intinya adalah melihat justifikasi kebenaran, termasuk kebenaran ilmiah, itu ditujukan kepada suatu diskursus tertentu. Dengan kata lain, justifikasi kebenaran itu merupakan bagian dari komunikasi yang ditujukan pada pihak tertentu agar dipahami dan untuk mencapai kesepakatan-kesepakatan (kooperasi) tertentu ataupun untuk berkonflik. *Ketiga*, menurut Mişbāh Yazdī (1996, 27—120), komponen sejati dalam masyarakat adalah individu-individu manusia, sedangkan masyarakat sebagai total kesatuan menyeluruh sendiri tidak memiliki realitas eksternal. Sekalipun individu berinteraksi dengan lingkungan sosialnya seperti budaya, politik, ekonomi, hukum, dan sistem stratifikasi, namun, menurutnya, komponen yang paling utama adalah individu manusia itu sendiri dengan mengandalkan pengetahuan dan kehendak bebasnya.

### **Ilmu Jiwa: Falsafi dan Qur’ani**

Ilmu jiwa (tanpa diawali huruf kapital) dalam maknanya yang umum bisa dimaknai sebagai segala pengetahuan dan kajian tentang jiwa. Dalam pengertian seperti ini berbagai karya para ilmuwan dan peneliti di berbagai budaya dan disiplin keilmuan yang membahas tentang jiwa bisa disebut sebagai karya di bidang ilmu jiwa. Jika ilmu seperti ini berada di bawah payung Filsafat maka bisa disebut sebagai ilmu jiwa falsafi/ilmu jiwa filosofis. Demikian pula, jika ia berada di bawah payung Ilmu Tafsir/Ilmu Al-Qur’an maka bisa disebut sebagai ilmu jiwa Qur’ani.

Ilmu jiwa falsafi dan Qur’ani sebagai bagian dari ilmu jiwa dalam budaya Islam telah melahirkan banyak karya besar dalam beragam corak narasi. Namun, tampak belum banyak peneliti yang mencoba memetakan khazanah tersebut dengan dasar kategori falsafi dan Qur’ani. Ustmān Nejātī (1993; 1996) telah mempublikasikan karya yang berisi deskripsi tentang biografi sekitar dua puluh empat tokoh klasik dan karya mereka di bidang Ilmu Jiwa, tanpa dasar kategorisasi apapun yang eksplisit kecuali periode historis. Peneliti lainnya, Hussein Rassool (2019, 27—50) menggunakan tiga kategori corak keilmuan, yaitu filsuf, dokter, dan teolog, dalam memetakan sejarah ilmu jiwa dalam Islam.

Penulis sendiri di tempat lain (Gama 2019) menggunakan tiga aspek kategori. *Pertama*, kategori yang didasarkan pada nama disiplin ilmu keislaman, yaitu: Filsafat Islam, Tasawuf Praktis, Tasawuf Teoritis, Kedokteran Rohani, Kedokteran Nabawi, Penyakit Kalbu, Tafsir, Hadis,

Aqidah/Kalam, dan Akhlak. *Kedua*, kategori yang didasarkan pada corak epistemologis yang menonjol pada narasinya, yaitu rasional, sufistik, dan skriptural. *Ketiga*, kategori yang didasarkan pada periode sejarahnya, yaitu: klasik dan kontemporer. Dari berbagai kategori tersebut, Filsafat Islam dan filsuf cocok dengan kategori filosofis, sedangkan Tafsir cocok dengan kategori Qur'ani.

### **Jiwa dalam Filsafat Islam**

Untuk mendapatkan gambaran umum tentang ilmu jiwa dalam Filsafat Islam kita bisa membidik tiga poin berikut: 1. Definisi objek kajian utamanya; 2. Masalah utama dan posisi pembahasannya; dan 3. Komitmen epistemologinya.

*Pertama*, terkait objek kajian utama, para filsuf Islam sepakat dalam menggunakan istilah *nafs* dalam kajian mereka tentang jiwa. Namun, dalam mendefinisikan *nafs* ini mereka menggunakan sejumlah formulasi dan istilah kunci, yaitu *quwwah* (daya), *ṣūrah* (forma), *kamāl* (kesempurnaan), dan *jawhar* (substansi) (Ḥasan Zādeh Āmulī 2000, 207—251; Fayyāḍī 2010, 31—50; Gama 2018, 125—130).

Istilah *quwwah* merujuk pada sumber dari gerakan dinamis dan fenomena kehidupan pada tubuh, seperti tumbuh, menyerap nutrisi, gerakan berkehendak, dan lainnya. Istilah *ṣūrah* dan *kamāl* merujuk pada aktualitas dari tubuh yang bergerak dinamis dan hidup tersebut sebagai suatu spesies. Kemudian, istilah *jawhar* merujuk pada inti dari *nafs* sebagai suatu zat nonfisis. Sekalipun ada beragam formulasi definisi yang digunakan oleh para filsuf Islam, namun mereka tampak sepakat bahwa konsep *nafs* itu hanya bisa dipahami dalam suatu relasi dengan tubuh (Ṣadrā 2002; Ḥasan Zādeh Āmulī 2000, 273—308). Jika kembali ke definisi, relasi ini intinya adalah relasi antara fenomena gerakan dinamis dan aktivitas kehidupan pada tubuh dengan sumbernya, aktualitas spesiesnya, dan kategori zatnya.

Dari sini mereka kemudian membagi-bagi ragam spesies *nafs* menjadi *nafs nabāṭiyyah* (jiwa tumbuhan), *nafs ḥayawāniyyah* (jiwa hewan), dan *nafs nāṭiqah* (jiwa rasional/jiwa manusia) berdasarkan ragam bentuk fenomena kehidupan dan gerakan dinamis pada tubuh tersebut yang dihubungkan dengan sumbernya. Jiwa tumbuhan berhubungan dengan fenomena tumbuh, menyerap nutrisi, dan berkembang biak. Jiwa hewan berhubungan dengan fenomena gerak berkehendak (*ḥarakah irādiyyah*) dan pengetahuan (*idrāk*), baik pengindraan (*ḥiss*), khayalan (*khayāl*), ataupun estimasi (*wahm*).

Sedangkan jiwa rasional berhubungan dengan fenomena pengetahuan terhadap objek-objek universal (*kulliyāt*). Dalam detail-detail penjelasannya memang ada ragam pandang, namun intinya secara prinsip memiliki banyak persamaan (Ḥasan Zādeh Āmulī 2000; Fayyādī 2010).

*Kedua*, menurut Ḥasan Zādeh Āmulī (2000), berbagai masalah tentang jiwa yang telah dikaji oleh para filsuf Islam bisa disarikan menjadi enam puluh enam masalah. Fayyādī (2010) di sisi lain memeras lebih jauh lagi masalah-masalah tersebut ke dalam tujuh tema besar, yaitu: 1. Ragam spesies jiwa; 2. Jiwa sebagai realitas nonfisis; 3. Gerak jiwa; 4. Kebaruan jiwa; 5. Inkarnasi; 6. Kekekalan jiwa; dan 7. Kebahagiaan jiwa. Jika kita lihat narasi Ibn Sīnā (2004) dalam *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, tema-tema tersebut tampak sebagai perjalanan gerak menyempurna realitas dari alam fisik hingga kembali ke sumber pertama keberadaannya, yaitu Tuhan, Sang *Wājib al-Wujūd bi al-Dzāt*.

Penting untuk dicatat, masalah-masalah dan tema-tema tersebut sebenarnya terbatas pada kajian para filsuf Islam tentang jiwa yang berposisi pada kajian Metafisika/Ontologi (*Ilāhiyyāt*) dan Fisika (*Ṭabī'iyāt*). Ini pulalah yang biasa disebut Ilmu Jiwa Falsafi oleh para filsuf dan pakar filsafat Islam kontemporer. Di sisi lain, para tokoh kontemporer yang berlatar belakang keilmuan Psikologi Modern—seperti Neĵātī (1993; 1996) dan Husein Rassool (2019, 27—50), memasukkan berbagai masalah dan tema yang berposisi dalam karya para filsuf Islam di bidang Pemurnian Karakter (*Tahdzīb al-Akhlāq*) dan Kedokteran Rohani (*Tibb Rūḥānī*) sebagai kajian filosofis tentang jiwa. Dalam peta keilmuan klasik (Fārābī 1995), Metafisika dan Fisika masuk dalam payung Filsafat Teoretis (*Ḥikmah Nazariyyah*), Pemurnian Karakter masuk dalam payung Filsafat Praktis (*Ḥikmah 'Amaliyyah*), sedangkan Kedokteran Rohani kurang jelas posisinya. Terkait hal ini, bagi penulis, jika kita kembalikan ke makna generik ilmu jiwa, maka lebih tepat kita masukan kajian tentang Pemurnian Karakter dan Kedokteran Rohani ini dalam kategori khazanah ilmu jiwa filosofis dalam budaya Islam.

*Ketiga*, terkait komitmen epistemologis, Murtaḍā Muṭahharī (2006, 139—160) pernah menjelaskan bahwa ada perbedaan corak nalar antara aliran Peripatetisme (*Al-Mashshā'iyah*), Kebijakan Pencerahan (*Ḥikmah Al-Ishrāq*), dan Kebijakan Luhur (*Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah*), yang merupakan tiga aliran utama dalam Filsafat Islam.

Peripatetisme membatasi komitmen epistemologis mereka pada jalan rasional-demonstratif. Kebijakan Pencerahan di sisi lain menambahkan pentingnya pengalaman sufistik hingga tersingkap langsung berbagai hakikat melalui ilmu kehadiran (*'ilm ḥuḍūrī*). Kemudian Kebijakan Luhur menambahkan pentingnya melihat narasi-narasi para sufi juga penjelasan dalam Al-Qur'an dan Hadis. Perbedaan komitmen epistemologis seperti ini mudah dipahami jika kita akrab dengan karya-karya para filsuf Islam dan tampaknya bukan sesuatu yang diperdebatkan oleh para ahli Filsafat Islam kontemporer. Sekalipun demikian jelas, hal ini tetap perlu diperhatikan jika kita hendak mendiskusikan ilmu jiwa dalam Filsafat Islam ini dalam konteks studi interdisipliner.

### **Jiwa dalam Tafsir Al-Qur'an**

Kajian tentang jiwa dalam pendekatan Qur'ani bisa disoroti dari dua sisi utama, yaitu: 1. Padanan istilah jiwa dalam Al-Qur'an dan pengelompokan ayat-ayat terkait ke dalam tema-tema ilmu jiwa; dan 2. Metode dan corak tafsir yang digunakan.

*Pertama*, karya para ulama dan ilmuwan terkait jiwa di dalam Al-Qur'an tidak seragam dalam memaknai istilah jiwa/*nafs/psyche* itu sendiri, termasuk dalam pemadanan istilahnya di dalam Al-Qur'an. Sebagian tokoh (Nejāti 2001a) berangkat dari konsep dasar Psikologi Modern tentang pikiran dan perilaku, lalu mengelompokkan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam tema-tema utama pembahasan pikiran dan perilaku tersebut.

Tokoh lainnya (Bakhtiar 2019) berangkat dari pandangan Sufi tentang pengenalan diri (*ma'rifat al-nafs*), lalu memadankannya dengan istilah-istilah tertentu dalam Al-Qur'an, khususnya kata *nafs* yang bersifat refleksif. Tokoh lainnya (Baharuddin 2007) berangkat dari wacana paradigmatis dalam Psikologi Modern tentang pikiran, perilaku, dan diri manusia, lalu memadankannya dengan kata *bashar, ins, insān, nafs, 'aql, qalb, rūḥ, dan fiṭrah* dalam Al-Qur'an. Keragaman seperti ini wajar karena memang Al-Qur'an bukanlah kitab psikologi ataupun ilmu jiwa sehingga tidak berporos pada istilah jiwa dengan definisi yang khusus. Di sisi lain, ini pun wajar karena pengelompokan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam tema-tema tertentu adalah bagian dari proses penafsiran pembacanya.

Penulis sendiri memilih untuk melihat bahwa segala ayat Al-Qur'an yang membicarakan tentang diri manusia, struktur internalnya,

dinamika kehidupannya, dan dimensi-dimensi yang memengaruhinya sebagai sepadan dengan istilah jiwa dan berbagai masalah yang perlu dikaji terkaitnya dalam ilmu jiwa. Sehingga padanan istilah kuncinya tidak terbatas pada istilah *insān*, *bashar*, *nās*, *nafs*, *qalb*, *rūḥ*, dan seterusnya, yang biasa dikaji oleh para penulis ilmu jiwa Qur’ani, melainkan jauh lebih luas dari itu. Bahkan, karena Al-Qur’an adalah kitab petunjuk bagi manusia, maka pada dasarnya semua ayat di dalamnya terkait dengan jiwa manusia, baik langsung atau tidak langsung.

*Kedua*, dimensi kejiwaan dalam narasi tafsir ayat-ayat Al-Qur’an—atau nuansa psikologis dalam istilah Islah Gusmian (2013, 272—274), terungkap mengikuti metode dan corak tafsir yang digunakan atau dari tema pembahasan yang ditetapkan. Tafsir tematik secara jelas menunjukkan dimensi kejiwaan dalam pembahasannya jika temanya berkaitan dengan jiwa. Tema ini bisa berbentuk kajian sistematis tentang jiwa manusia, seperti karya Miṣbāḥ Yazdī (1997) tentang manusia dan tafsir ilmi Kemenag RI (2016) dalam tema jiwa manusia. Tema ini bisa juga berbentuk kajian khusus tentang dimensi tertentu di dalam diri manusia, seperti karya Darwis Hude (2006) tentang emosi, dan seterusnya. Selain itu, karena di dalam ayat Al-Qur’an terdapat banyak ayat yang secara eksplisit membicarakan aspek kejiwaan manusia—seperti ayat-ayat yang membicarakan *nafs*, *ruḥ*, *qalb*, *fu’ād*, dan seterusnya, maka sebenarnya semua karya tafsir tentang ayat-ayat tersebut bisa dipandang sebagai karya dalam ilmu jiwa Qur’ani. Kemudian, karya tafsir dengan sistematika runtut mengikuti urutan mushaf tentu saja tidak ditulis sebagai kajian tentang jiwa. Namun, sebagian metode dan corak tafsir, misalkan tafsir sufi, tafsir falsafi, atau tafsir ilmi akan menonjolkan aspek pembahasan kejiwaan dalam narasinya terhadap ayat-ayat tertentu, sekalipun ayat-ayat tersebut tidak eksplisit menggunakan kata yang berhubungan dengan jiwa manusia. Kata *nafs*, *rūḥ*, *qalb*, dan *fu’ād*, termasuk derivasi-derivasinya, disebutkan dalam Al-Qur’an—masing-masing secara berurutan sebanyak: 298, 57, 168, dan 16 kali. Salah satu kajian tafsir tematik terhadap istilah-istilah tersebut bisa dilihat dalam (Gama 2019, 95—108).

Contoh narasi tafsir yang menyingkapkan dimensi kejiwaan dalam ayat-ayat Al-Qur’an yang tidak eksplisit membahas jiwa adalah penjelasan Al-Ghazālī dan Fakhr Rāzī (w. 606 H./1210 M.) tentang ayat cahaya (An-Nūr [24]: 35). Dalam kitab *Mishkāṭ Al-Anwār* dan *Mafātīḥ Al-*

*Ghayb* dijelaskan bahwa makna *mishkāt* (ceruk di dinding), *zujājah* (kaca), *misbāḥ* (lentera), *shajarah mubārakah* (pohon yang berkah), juga *zayt* (minyak) dan *nār* (api) merupakan perumpamaan dari daya pengetahuan manusia, yaitu daya indra, daya khayal, daya akal, daya pikir, dan daya suci (Ghazālī 1986; Rāzī 2000). Hal serupa mudah ditemukan dari awal hingga akhir narasi takwil ‘Abd Al-Razzāq Al-Kāshānī (w. 730 H./1329 M.)—yang disandarkan kepada Ibn ‘Arabī (w. 638 H./1240 M.), dalam kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī* (Ibn ‘Arabī 2011).

### Struktur Dasar Keilmuan

Di awal artikel ini penulis telah menjelaskan gagasan komponen/elemen dasar disiplin ilmu dalam Ilmu Logika, sejumlah gagasan tentang relasi integrasi-interkoneksi antar disiplin ilmu, dan aspek sosial dari disiplin ilmu. Penulis akan sebut kombinasi gagasan ini sebagai Struktur Dasar Keilmuan. Di bagian ini penulis akan mencoba memformulasikan Struktur Dasar Keilmuan dari Ilmu Jiwa Falsafi-Qur’ani (berikutnya akan disingkat dengan IJFIQ) melalui sejumlah poin berikut:

**Pertama**, ilmu jiwa dalam tradisi Filsafat Islam telah memiliki komponen dasar disiplin ilmu yang jelas dan sistematis. Objek kajian utamanya diungkapkan dalam istilah yang disepakati, yaitu *nafs*, dan terdefiniskan secara baik. Masalah-masalah yang didiskusikan secara sistematis berdasarkan fondasi yang jelas dengan sendirinya atau telah dijelaskan oleh Metafisika dan Fisika sebagai dua disiplin ilmu yang memayunginya. Tujuannya dan metodenya pun jelas mengikuti orientasi Filsafat Islam, yaitu pengenalan terhadap realitas dan kesempurnaan diri manusia, sejauh kemampuan akalnya secara rasional-demonstratif dan sejauh kemampuannya bertindak sesuai kehendak bebasnya.

Namun, jika kita melihat aspek sosial, ilmu jiwa dalam Filsafat Islam sendiri mengalami perkembangan mengikuti perkembangan kultur keilmuan yang meliputinya. Ini tampak dari corak metodis aliran Kebijaksanaan Luhur yang tidak sekedar menggunakan rasio-demonstratif, namun juga menjadikan temuan-temuan para sufi dan teks-teks Al-Qur’an dan Hadis sebagai penjelasan pendukung. Bahkan, tokoh kontemporer seperti Fayyādī (2010) menggunakan teks-teks Al-Qur’an dan Hadis bukan sekedar sebagai penjelasan tambahan, melainkan sebagai dasar dalam menyusun premis-premis dalam

mendukung suatu klaim ataupun menolaknya.

Jika kita perluas lagi dalam konteks sosial saat ini, yaitu dalam situasi interaksi lintas budaya ilmu yang mudah, luas, dan kompleks karena perkembangan teknologi informasi, juga dalam situasi dominasi budaya Barat, maka ilmu jiwa falsafi dalam tradisi Islam perlu membuka diri terhadap perkembangan ilmu jiwa di tradisi filsafat di luar budaya Islam. Sehingga, ilmu jiwa falsafi yang Islami bisa memiliki daya yang lebih besar dan mudah dikomunikasikan. Ini persis seperti langkah yang diambil oleh Thabathaba'i (2007) ketika ia mengawali kajian khusus epistemologi dalam Filsafat Islam, sebagai tanggapan terhadap wacana epistemologi di Filsafat Barat. Jika langkah ini kita ambil, maka kata jiwa yang menjadi padanan dari istilah *nafs* dalam ilmu jiwa falsafi perlu dipadankan dengan istilah lain, seperti *mind* dan *consciousness*, termasuk turunan-turunan dekatnya, seperti *cognition*, *emotion*, *motivation*, *perception*, *intentionality*, dan seterusnya. Konsekuensinya, komponen ilmu jiwa falsafi lainnya, yaitu masalah, fondasi, tujuan, dan metode pun bisa berkembang lagi.

Dalam kajian Qur'ani, ilmu jiwa belum memiliki komponen yang jelas dan sistematis. Kajian-kajian yang telah dihasilkan oleh para ahli dan peneliti masih terserak dalam tema tertentu atau dalam corak tafsir tertentu yang menjelaskan ayat-ayat Al-Quran sesuai runtutan mushaf. Di samping itu, karya-karya berbentuk tafsir tematik umumnya mengikuti tema-tema dan istilah-istilah kunci dalam Psikologi Modern dan secara sosial seolah ditujukan untuk kelompok masyarakat yang ingin mengetahui narasi psikologis terkait ayat tertentu atau para pegiat Psikologi Modern yang ingin mengetahui narasi sederhana dari ayat-ayat Al-Qur'an terkait tema-tema yang mereka perhatikan. Dalam narasi-narasi model seperti ini hampir tidak tampak masalah dan analisis yang ditujukan kepada komunitas ahli Ilmu Tafsir untuk dikembangkan sebagai suatu persoalan penafsiran Al-Qur'an. Diskusi para ahli Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir tentang metode dan corak tafsir ilmi, falsafi, dan sufi memang sudah sangat berlimpah, sebagian juga mulai mendiskusikan corak psikologis (Gusmian 2013), tak sedikit pula publikasi karya dengan istilah psikologi Qurani (Bakhtiar 2019; Yusuf 2019). Namun demikian, tetap—sejauh penelusuran penulis, belum ada usaha untuk membanggunya menjadi disiplin ilmu jiwa Qur'ani yang khas dan sistematis sebagai cabang dari Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, bukan cabang Psikologi Modern. Di antara contoh karya relatif baru

dengan judul Psikologi Qurani dan *Quranic Psychology* bisa ditemukan dalam Laleh Bakhtiar (Bakhtiar 2019) dan Kadar M. Yusuf (Yusuf 2019).

**Kedua**, untuk IJFIQ, istilah kunci utama yang merujuk pada objek kajian utamanya bisa ditetapkan kata jiwa. Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) dijelaskan bahwa jiwa memiliki tujuh pengertian berikut: 1. Roh manusia (yang ada di dalam tubuh dan menyebabkan seseorang hidup); nyawa; 2. Seluruh kehidupan batin manusia (yang terjadi dari perasaan, pikiran, angan-angan, dan sebagainya); 3. Sesuatu atau orang yang utama dan menjadi sumber tenaga dan semangat; 4. Isi (maksud) yang sebenarnya; arti (maksud) yang tersirat (dalam perkataan, perjanjian, dan sebagainya); 5. Buah hati; kekasih; 6. Orang (dalam perhitungan penduduk); dan 7. Daya hidup orang atau makhluk hidup lain. Makna pertama, kedua, dan ketujuh sangat relevan dengan ilmu jiwa dalam Filsafat dan Psikologi secara umum.

Secara lebih teknis, istilah jiwa dalam IJFIQ sebaiknya berpijak pada tradisi ilmu jiwa dalam Filsafat Islam dan Tafsir Al-Qur'an sebagai dua akar disiplin ilmu yang menjadi sumbernya. Dalam Filsafat Islam istilah *nafs* telah didefinisikan secara relatif mapan dan sepadan dengan istilah jiwa yang dimaksud sebelumnya, sedangkan dalam Tafsir Al-Qur'an tidak ada satu istilah khusus—termasuk kata *nafs*, *qalb*, dan *rūh*, yang secara khusus digunakan dalam pengertian yang dirujuk oleh istilah jiwa seperti ini (Gama 2019, 95-102).

Pada dasarnya formulasi definisi atau deskripsi tentang jiwa bisa terus dipersoalkan dan dikembangkan, termasuk dengan cara memadankannya dengan istilah-istilah dalam beragam tradisi keilmuan, khususnya dalam Filsafat dan Tafsir Al-Qur'an. Namun, sebagai pijakan awal, hemat penulis, kita sebaiknya berangkat dari makna pertama dan kedua dalam KBBI dan definisi *nafs* dalam Filsafat Islam, yang juga sejalan dengan sebagian makna *nafs*, *qalb*, *rūh*, dan *insān* dalam Tafsir Al-Qur'an (Gama 2019). Formulasinya bisa diajukan sebagai berikut:

**OBJEK KAJIAN UTAMA IJFIQ:** jiwa manusia dan turunan dekatnya, padanannya dalam berbagai tradisi filsafat, dan ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengannya.

**DEFINISI/DESKRIPSI:** jiwa merujuk pada: 1. Segala daya atau kesempurnaan yang menjadi sumber dinamika kehidupan tubuh makhluk hidup; 2. Segala pengetahuan dan kehendak manusia.

Rujukan nomor satu pada deskripsi di atas persis didasarkan pada definisi jiwa dalam Filsafat Islam, sebagaimana telah dijelaskan

sebelumnya. Rujukan nomor dua juga didasarkan pada konsep dalam Filsafat Islam tentang kelompok daya-daya jiwa, yaitu: daya pengetahuan (*quwwah mudrikah/idrāk*) dan daya gerak berkehendak (*quwwah muḥarrikah/irādah*) (Ḥasan Zādeh Āmulī 2000, 331-397; Fayyādī 2010, 113-122). Batasan manusia didasarkan pada kenyataan bahwa jiwa yang didiskusikan dalam Filsafat Islam sebenarnya mencakup jiwa tumbuhan dan jiwa hewan selain jiwa manusia. Namun, jika dikaitkan dengan kajian Al-Qur'an yang lebih berorientasi sebagai petunjuk hidup manusia, maka IJFIQ lebih baik fokus ke jiwa manusia.

**Ketiga**, secara teknis, para ahli Ilmu Logika mengatakan bahwa objek utama dalam suatu disiplin ilmu adalah segala hal yang dikaji sifat-sifat esensialnya (*'awāriḍ dzātiyyah*). Kemudian, segala sifat esensial ini dipersoalkan, dibahas, dan disusun menjadi pernyataan-pernyataan. Segala pernyataan seperti inilah yang mereka sebut dengan masalah dalam disiplin ilmu (Ghazālī 2013, 239—242; Qazwīnī 1998, 233; Taftazānī 1912, 14).

Jika kita tetapkan bahwa objek kajian utama IJFIQ adalah jiwa manusia, maka masalahnya adalah segala sifat esensial dari jiwa manusia. Namun, berdasarkan studi interdisipliner antara konsep gangguan jiwa dalam Filsafat Psikologi dan Psikiatri, Filsafat Islam, dan Tafsir-Al-Qur'an (Gama 2019), penulis memandang bahwa masalah IJFIQ lebih baik diformulasikan dengan memasukkan istilah fungsi/disfungsi dan ragam dimensi kehidupan manusia, yaitu: psikis, biofisis, sosial, dan rohani.

Selain itu, setelah ditetapkan bahwa objek kajian utama IJFIQ mencakup padanan istilah jiwa dan turunan dekatnya dalam berbagai tradisi filsafat dan ayat Al-Qur'an, berikutnya—hemat penulis, bagaimana pemadanan istilah tersebut ditetapkan lebih baik masuk ke dalam masalah yang perlu dikaji dalam IJFIQ. Di sisi lain, dalam Ilmu Tafsir, bagaimana makna ayat itu diungkap dan dijelaskan masuk dalam masalah yang perlu dikaji. Sehingga, ketika IJFIQ diposisikan sebagai kajian interdisipliner antara ilmu jiwa falsafi dan ilmu jiwa Qur'ani, maka tafsir terhadap berbagai ayat yang relevan dengan ilmu jiwa pun masuk dalam masalah yang perlu dikaji.

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis mengajukan formulasi sebagai berikut:

**MASALAH IJFIQ:** (1) Segala sifat dan fungsi/disfungsi jiwa manusia, juga dinamikanya dalam dimensi psikis, biofisis, sosial, dan rohani; (2)

Pemadanan istilah, konsep, dan teori dalam berbagai tradisi filsafat dan tafsir Al-Qur'an yang relevan dengannya; (3) Penyingkapan dan penjelasan makna ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengannya.

**Keempat**, sebelumnya telah dijelaskan bahwa fondasi suatu disiplin ilmu itu bisa bersifat aksiomatis atau teoritis. Fondasi aksiomatik tentu tidak perlu dikaji lebih jauh, karena dia sudah jelas dengan sendirinya, lain halnya dengan fondasi teoritis yang memerlukan penjelasan dan pembuktian di bidang/disiplin ilmu lainnya. Dalam konteks IJFIQ—sebagai ilmu yang mempertemukan Filsafat Islam dan Ilmu Tafsir, fondasi teoritisnya dirujuk pada cabang-cabang Filsafat Islam yang lebih dasar seperti Metafisika dan Fisika, dan Ilmu Al-Qur'an. Formulasinya bisa diajukan sebagai berikut:

**FONDASI TEORETIS IJFIQ:** (1) Berbagai konsep dan teori yang diambil dari- dan dijelaskan dalam cabang Filsafat Islam yang lebih dasar dari Ilmu Jiwa, seperti Metafisika dan Fisika; (2) Berbagai konsep dan teori yang diambil dari- dan dijelaskan dalam ilmu jiwa di berbagai tradisi filsafat; (3) Berbagai konsep dan teori yang diambil dari- dan dijelaskan dalam Ilmu Al-Qur'an.

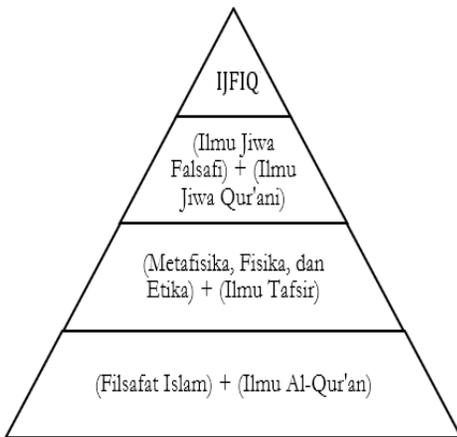
**Kelima**, karena IJFIQ berangkat dari semangat integrasi-interkoneksi antar tradisi filsafat dan tafsir, kita bisa dengan mudah menyatakan bahwa metode IJFIQ adalah integrasi antara metode rasional dan skriptural. Namun, sebelumnya penulis telah menyinggung pentingnya melihat jiwa manusia dari empat pendekatan metodis keilmuan, yaitu rasional, skriptural, sufistik, dan empiris *vis à vis* kompleksitas cabang-cabang keilmuan dan pentingnya kedalaman ilmiah dan narasi yang sebisa mungkin mudah dipahami oleh target pembaca. Karenanya, di satu sisi IJFIQ perlu tetap berporos pada metode filsafat dan skriptural, namun di sisi lain bisa juga IJFIQ menghadirkan narasi-narasi pendukung sebagai “cermin” pembanding dari ilmu-ilmu empiris dan sufistik. Hal ini bisa diformulasikan menjadi fondasi pendukung dan prinsip metodis berikut:

**FONDASI PENDUKUNG IJFIQ:** (1) Segala konsep dan teori yang diambil dari- dan dijelaskan dalam ilmu-ilmu empiris; (2) Segala konsep dan teori yang diambil dari- dan dijelaskan dalam Tasawuf.

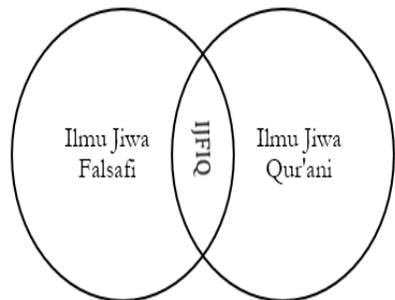
**PRINSIP METODIS IJFIQ:** (1) Metode filosofis, yaitu metode rasional-demonstratif dan metode filosofis lainnya; (2) Metode skriptural, mencakup segala metode dan corak tafsir yang sah menurut

penafsir dan penelitiannya; (3) Integrasi antara metode filosofis dan metode skriptural.

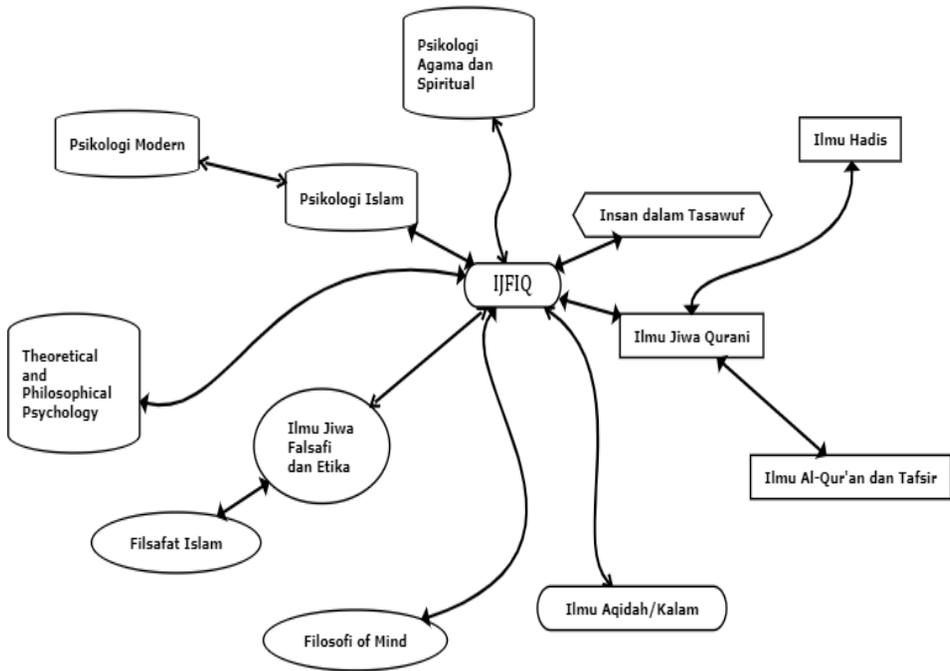
**Keenam**, sebelumnya telah penulis sampaikan bahwa relasi integrasi-interkoneksi antar disiplin ilmu bisa dilihat dengan model piramida, pohon, bunga/diagram Venn, atau rizoma. Hemat penulis, semua model relasi ini bisa digunakan untuk mengembangkan IJFIQ. Secara umum, IJFIQ berpijak pada ilmu jiwa dalam Filsafat Islam dan Tafsir Al-Qur'an. Relasi seperti ini bisa digambarkan dalam model hirarkis—seperti piramida dan pohon, dengan Filsafat Islam dan Tafsir Al-Qur'an sebagai dasarnya atau akarnya. Bisa juga relasi ini dilihat dengan model diagram Venn antara lingkaran ilmu jiwa dalam Filsafat Islam dengan lingkaran ilmu jiwa dalam Tafsir Al-Qur'an, dan IJFIQ sebagai irisan keduanya. Relasi rizoma yang lebih kompleks dan dinamis melibatkan pemadanan dan fondasi-fondasi pendukung dari berbagai tradisi filsafat dan ilmu jiwa. Relasi ini tidak kaku memosisikan setara atau hirarkis, besar atau kecil, lurus atau bengkok, dan seterusnya. Relasi kompleks lainnya, namun lebih tertata bisa dilihat menggunakan model Pendekatan Empat Cermin, yaitu dengan memosisikan IJFIQ sebagai satu fokus dari Ilmu Jiwa yang mengintegrasikan antara pendekatan rasional, empiris, skriptural, dan sufistik, dengan fokus pada pendekatan rasional (filosofis) dan skriptural (Al-Qur'an).



(I)



(II)



(III)

**Gambar:** (I) Model relasi hirarkis dalam bentuk piramida antara IJFIQ dan fondasi-fondasinya; (II) Model setara dalam bentuk diagram Venn antara Ilmu Jiwa Falsafi dan Ilmu Jiwa Qur'ani yang beririsan dalam IJFIQ; dan (III) Model relasi rizoma antara berbagai disiplin ilmu dengan IJFIQ, di dalamnya terdapat ragam hubungan, ragam bentuk disiplin ilmu, dan relasi timbal-balik.

**Ketujuh,** nama IJFIQ mengisyaratkan posisi setara antara Ilmu Jiwa Falsafi dengan Ilmu Jiwa Qur'ani. Namun demikian, pijakan dasar sistematika tema-tema IJFIQ sebaiknya merujuk pada tradisi Ilmu Jiwa Falsafi, bukan pada Ilmu Jiwa Qur'ani. Sekali lagi, Al-Qur'an bukanlah kitab khusus disiplin ilmu tertentu yang disusun berdasarkan sistematika tema-tema ilmiah. Sejak dahulu setiap disiplin ilmu yang berpijak pada dalil-dalil Al-Qur'an disusun berdasarkan kreativitas para ulama. Ini bahkan terjadi pada ilmu-ilmu naqli yang umum dipandang paling "otentik" bersumber dari Al-Qur'an, seperti Hadis, Akidah, Fikih, dan Akhlak. Sebagaimana juga telah penulis sampaikan, buku-buku berjudul Psikologi Qur'ani, Al-Qur'an dan Psikologi, atau semisalnya, umumnya disusun berdasarkan sistematika pembahasan Psikologi Modern. Selain itu, jika dilihat dari makna bahasanya, ilmu jiwa falsafi

sebenarnya bisa mencakup kajian tentang jiwa dalam tradisi filsafat apa pun. Namun, penulis memilih untuk menjadikan ilmu jiwa falsafi dalam tradisi Filsafat Islam sebagai poros kajiannya dengan alasan kedekatan budaya antara Filsafat Islam dengan Tafsir Al-Qur'an.

Sebelumnya juga telah penulis sampaikan bahwa tokoh besar Filsafat Islam kontemporer, yakni Hasan Zādeh Āmulī (2000) dan Fayyādī (2010), telah mengkodifikasi ulang tema-tema Ilmu Jiwa Falsafi menjadi enam puluh enam persoalan utama atau tujuh bab besar. Penulis memandang pada dasarnya siapa pun yang tertarik untuk mengembangkan IJFIQ memiliki kebebasan untuk menyusun sistematika kajian ke dalam urutan dan kelompok tema-tema tertentu yang tepat menurut dirinya sendiri. Patokan yang penting adalah bahwa secara konten tema-temanya tetap berpijak pada capaian mutakhir wacana para ahli di bidang Filsafat Islam.

**Kedelapan,** masih terkait nama IJFIQ, jika kita pikirkan padanan istilah ini dalam bahasa asing, misalkan Inggris, maka istilah ilmu jiwa falsafi sangat mungkin akan dipadankan dengan istilah *Philosophical Psychology*, yang bisa diserap balik ke dalam bahasa Indonesia dengan istilah Psikologi Filosofis. Namun, bagi penulis—untuk sekian kalinya, masalahnya adalah bahwa istilah psikologi saat ini sudah sangat melekat pada tradisi sains modern. Bahkan, ulasan mutakhir (Karam 2018) tentang definisi Psikologi Islam tetap menetapkan bahwa istilah psikologi di situ merujuk pada tradisi Psikologi Modern. Konsekuensinya ilmu ini menjadi cabang Psikologi Modern dan utamanya ditujukan kepada para ahli Psikologi Modern. Dari sini, tanpa bermaksud mendiskreditkan Psikologi Islam dalam pengertian ini atau menutup diri darinya, penulis memilih fokus bidang keilmuan lain, yaitu Filsafat Islam dan Ilmu Tafsir dalam tema-tema terkait jiwa. Dari sini, untuk memudahkan pembedaan penulis memilih istilah yang relatif lebih netral, yaitu ilmu jiwa. Konsekuensinya, IJFIQ merupakan cabang dari Filsafat Islam dan Ilmu Tafsir dan secara ilmiah—utamanya, ditujukan kepada komunitas ahli di dua disiplin ilmu ini, tentu dengan tetap bersikap terbuka kepada jejaring disiplin ilmu lainnya, sebagai telah ditetapkan sebelumnya.

**Kesembilan,** terkait komponen disiplin ilmu terakhir, yaitu tujuan, kita perlu melihat aspek murni keilmuan dan aspek sosial. Hemat penulis, aspek tujuan yang murni keilmuan dengan mudah bisa diturunkan dari komponen objek kajian utama, masalah, dan fondasinya,

sedangkan aspek tujuan sosial bisa berangkat dari aspek daya, komunikasi, dan interaksi—sebagaimana telah dijelaskan di bagian kedua artikel ini. Berdasarkan uraian ini, penulis merumuskan tujuan sebagai berikut:

**TUJUAN ILMIAH IJFIQ:** mengetahui sifat, fungsi/disfungsi jiwa manusia, dinamikanya dalam dimensi psikis, biofisis, sosial, dan spiritual, untuk meraih kesempurnaan diri manusia, melalui pendekatan filsafat dan tafsir Al-Qur'an.

**TUJUAN SOSIAL IJFIQ:** melestarikan dan meningkatkan kekuatan budaya Islam yang bercorak falsafi dan Qur'ani demi kemaslahatan manusia dan alam seluas-luasnya dalam berbagai keragamannya.

Sebagai catatan akhir, rumusan tujuan sosial IJFIQ di atas mengisyaratkan bahwa sekalipun kajian ini berakar pada- dan menjadi bagian dari pelestarian dan penguatan budaya Islam, namun karena ditujukan untuk kemaslahatan manusia dan alam seluas-luasnya dengan berbagai keragamannya, maka IJFIQ hendak berkomunikasi kepada berbagai peminat ilmu di berbagai lintas budaya. Selain itu, hal ini juga mengisyaratkan bahwa IJFIQ tidak ditujukan untuk menjadi bagian dari polarisasi dan perang budaya yang buta, misalkan antara Islam vs Barat. Dalam interaksi masyarakat dengan segala keragamannya, sebagian konflik dan perjuangan untuk meraih dominasi memang tidak bisa dihindari. Namun, dalam banyak aspek interaksi sosial, perbedaan itu juga menjadi sumber harmoni, di antaranya dengan adanya sikap kooperatif seperti saling menghargai, dialog, dan kebebasan yang tidak mengabaikan prinsip keadilan.

## **Kesimpulan**

Perkembangan ilmu jiwa kontemporer menuntut integrasi-interkoneksi antar pendekatan ilmu rasional, skriptural, sufistik, dan empiris. Dalam budaya ilmu keislaman integrasi-interkoneksi antara Psikologi Modern dengan berbagai kajian tentang jiwa dalam ilmu-ilmu keislaman telah memunculkan Psikologi Islam, yang berporos pada wacana bagi para ahli di bidang Psikologi Modern. Integrasi seperti ini masih menyisakan ruang bagi poros integrasi-interkoneksi lainnya, seperti antara ilmu jiwa dalam Filsafat—khususnya Filsafat Islam, dan Ilmu Tafsir, yang bisa disebut dengan Ilmu Jiwa Berbasis Al-Qur'an (IJFIQ).

Mengawali pembangunan IJFIQ sebagai suatu disiplin ilmu bisa

dirumuskan dari Struktur Dasar Keilmuan yang menggabungkan gagasan Ilmu Logika tentang komponen ilmu, yaitu: objek kajian utama, masalah, fondasi, metode, dan tujuan; juga berbagai wacana Filsafat Ilmu tentang disiplin ilmu, relasi antar disiplin ilmu, dan konstruksi sosial dari wacana ilmiah, khususnya dari sisi daya, komunikasi, dan interaksi. Dari kerangka ini, Struktur Dasar Keilmuan IJFIQ dirumuskan dalam berbagai prinsip terkait jiwa, masalah ilmiah tentang jiwa, fondasi utamanya dalam Filsafat Islam dan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, fondasi pendukungnya dalam ilmu-ilmu empiris dan Tasawuf, berbagai keterkaitannya dengan jejaring-jejaring keilmuan lintas budaya, juga tujuan sosialnya yang menitik beratkan pada pelestarian dan penguatan budaya Islam dan kemaslahatan manusia dan alam seluas-luasnya.

Artikel ini memberi kontribusi bagi perumusan teorisasi IJFIQ sebagai suatu tawaran disiplin ilmu. Untuk selanjutnya perlu pengembangan teorisasi melalui dua lokus utama, yaitu Filsafat Islam dan Ilmu Tafsir. Selain itu, perkembangan studi interdisipliner kontemporer juga masih menyisakan fokus-fokus integrasi-interkoneksi lainnya dalam ilmu jiwa, seperti antara Filsafat dan Tasawuf, Psikologi Modern dan Filsafat Islam, Tasawuf dan Psikologi Modern, dan seterusnya.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, M. Amin. 2014. "Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52 (1): 175—203. <https://doi.org/10.14421/AJIS.2014.521.175-203>.
- American Psychological Association. 2015. *APA Dictionary of Psychology*. Disunting oleh Gary R. VandenBos. Kedua. Washington D.C.: American Psychological Association.
- Āmulī, Abdullāh Jawādī. 2010. *Tafsīr-e Insān Be Insān*. Qum: Isrā'.
- Āmulī, Ḥasan Zādeh. 2000. *Sarḥ Al-'Uyūn Fī Syarḥ Al-'Uyūn*. Qum: Daftar Tablighāt Islāmī.
- Ancok, Djameludin, dan Fuat Nashori. 2011. *Psikologi Islami: Solusi Islam Atas Problem-Problem Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- 'Arabī, Muḥyī Al-Dīn Ibn. 2011. *Tafsīr Ibn 'Arabi*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Badrī, Malik. 2010. *'Azamah 'Ulamā Al-Nafs Al-Muslimīn*. Terj. Abū Qarjah. Amman: Dibono.
- Bagir, Zainal Abidin. 2012. "Practice and The Agenda of 'Islam and Science.'" *Zygon: Journal of Religion and Science* 47 (2): 354—366. <https://doi.org/10.1111/J.1467-9744.2012.01260.X>.
- Baharuddin, Baharuddin. 2007. *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi Dari Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bakhtiar, Laleh. 2019. *Quranic Psychology of the Self: A Textbook on Islamic Moral Psychology*. Chicago: Kazi Publications.
- Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Books.
- Bunge, Mario. 1983. *Treatise on Basic Philosophy*. Vol. 6. Dordrecht: D. Reidel.
- . 2012. *Evaluating Philosophies. Evaluating Philosophies*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-4408-0>.

- Deleuze, Gilles, dan Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Fārābī, Al-. 1995. *Iḥṣā' Al-'Ulūm*. Beirut: Dār wa Maktabah Al-Hilāl.
- Fayyādī, Ghulām Riḍā. 2010. *'Ilm-e Al-Nafs-e Falsafī*. Qum: Intisyārāt Mu'asseseh Āmūzesyī wa Pezūheshī Imām Khomeinī.
- Foucault, Michel. 2002. *The Archeology of Knowledge*. London: Routledge.
- Gama, Cipta Bakti. 2018. *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*. Malang: Pustaka Sophia.
- . 2019. *Fondasi Psikopatologi Islam: Inti dan Ragam Dimensi Gangguan Jiwa dalam Tinjauan Filsafat dan Al-Qur'an*. Malang: Pustaka Sophia.
- Gergen, Kenneth Jay, dan Mary McCanney Gergen. 2007. "Social Construction and Research Methodology." Dalam *The SAGE Handbook of Social Science Methodology*, 461—78. London: SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781848607958.N25>.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid. 1986. *Mishkāt Al-Anwār*. Beirut: 'Ālam Al-Kutub.
- . 2013. *Mi'yār Al-'Ilm fī Al-Mantiq*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Guessoum, Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris.
- Gusman, Islah. 2013. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS.
- Habermas, Jürgen. 2003. *Truth and Justification*. Massachusetts: MIT Press.
- Ḥaydarī, Kamāl. 2003. *Buḥūth fī 'Ilm Al-Nafs Al-Falsafī*. Qum: Dār Farāqid li Al-Thibā'ah wa Al-Nasyr.
- Hude, M. Darwis. 2006. *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis Tentang Emosi Manusia Di Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Humaidi, Humaidi. 2015. *Paradigma Sains Integratif Alfarabi: Pendasaran Filosofis Bagi Relasi Sains, Filsafat, dan Agama*. Jakarta: Sadra Press.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid. 2009. *Buyat Al-'Aql Al-'Arabī: Dirāsah*

*Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuḥum Al-Ma'rifah fī Al-Thaqāfah Al-'Arabīyyah.* Beirut: Markaz Dirāsāt Al-Wahdah Al-'Arabīyyah.

- Karam, Carrie York Al-. 2018. "Islamic Psychology: Towards a 21st Century Definition and Conceptual Framework." *Journal of Islamic Ethics* 2 (1–2): 97—109. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340020>.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2005. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik.* Jakarta: Arasy-Mizan.
- Kemenag RI. 2016. *Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains.* Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an.
- Kementerian Agama RI. 2019. *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI).* Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Khū'ī, Abū Al-Qāsim. 2009. *Muḥāḍarāt fī Uṣūl Al-Fiqh.* Vol. 1. Qum: Dār Al-Hādī li Al-Maṭbū'āt.
- Khurāsānī, Akhund. 2008. *Kifāyah Al-Uṣūl.* Beirut: Mu'assasah Ahl Al-Bayt li Ihya' At-Turāth.
- Maslim, Rusdi. 2013. *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Rujukan Ringkas Dari PPDGJ III dan DSM 5.* Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Atmajaya.
- Miswari. 2021. *Teologi Terakhir.* Yogyakarta: Zahir Publishing.
- Mujib, Abdul, dan Jusuf Mudzakir. 2001. *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam.* Jakarta: Rajawali.
- Muṭahharī, Murtaḍā. 2006. *Kullīyyāt-e 'Ulūm-e Islāmī (1): Mantīq wa Falsafeh.* Teheran: Intisharāt Ṣadrā.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2006. *Islamic Philosophy from Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy.* New York: SUNY Press.
- Nejātī, Muḥammad 'Utsmān. 1993. *Al-Dirāsāt Al-Nafsāniyyah 'inda Al-'Ulamā' Al-Muslimīn.* Kairo: Dār Al-Shurūq.
- . 1996. *'Ilm An-Nafs fī Al-Turāth Al-Islāmī.* Kairo: IIIT.
- . 2001a. *Al-Qur'ān wa 'Ilm Al-Nafs.* Kairo: Dār Al-Shurūq.
- . 2001b. *Madkhal Ilā 'Ilm Al-Nafs Al-Islāmī.* Kairo: Dār Al-Shurūq.
- Qazwīnī, Najm Al-Dīn. 1998. *Al-Shamsiyyah fī Al-Qawā'id Al-*

- Manṭiqiyyah*. Beirut: Al-Markaz Al-Thaqafī Al-‘Arabī.
- Rassool, G. Hussein. 2019. *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*. New York: Routledge.
- Rāzī, Fakhr. 2000. *Mafātīḥ Al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī.
- Reuder, Marry. E. 1999. “A History of Division 36 (Psychology of Religion).” Dalam *Unification through Division: Histories of the Divisions of the American Psychological Association*, disunting oleh D. A. Dewsbury, 4:91–108. Washington, DC: American Psychological Association.
- Rushd, Ibn. 1994. *Talkhīṣ Kitāb Al-Nafs*. Kairo: Al-Maktabah Al-‘Arabiyyah.
- Ṣadrā, Mullā. 2002. *Al-Ḥikmah Al-Muta‘āliyah fī Al-Asfār Al-‘Aqliyyah Al-Arba‘ah*. Beirut: Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī.
- Sīnā, Ibn. 1997. *Al-Nafs min Kitāb Al-Syifā’*. Disunting oleh Ḥasan Zādeh Āmulī. Qum: Markaz Al-Nasyr-Maktab Al-‘Ilam Al-Islāmī.
- . 2002. *Al-Isyārāt wa Al-Tanbīhāt*. Qum: Mu’asseseh Bustān Kitāb.
- . 2004. *Al-Mabda’ Wa Al-Ma‘ād*. Teheran: Teheran University.
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. 2007. *Uṣūl-e Falsafeh wa Rawesh-e Realism*. Teheran: Intishārāt Ṣadrā.
- Taftazānī, Sa’d Al-Dīn. 1912. *Matn Tahdzīb Al-Manṭiq wa Al-Kalām*. Kairo: Maṭba‘ah Al-Sa‘ādah.
- Turner, Jonathan H. 2010. *Theoretical Principles of Sociology Vol. 2: Microdynamics*. New York: Springer.
- Williams, Richard. N. 1999. “A History of Division 24 (Theoretical and Philosophical Psychology).” Dalam *Unification Through Division: Histories of the Divisions of the American Psychological Association*, disunting oleh D. A. Dewsbury, 4:65–89. Washington DC: American Psychological Association.
- Yazdī, Muḥammad Taqī Miṣbāḥ. 1996. *Al-Nazrah Al-Qur’āniyyah li Al-Mujtama’ wa Al-Tārīkh*. Beirut: Dār Al-Rawḍah.
- . 1997. *Ma‘ārif-e Qur’ān (1-3): Khodā Syenāsī, Kayhān Syenāsī, Insān Syenāsī*. Qum: Mu’asseseh Āmūzeshī wa Pezūhashī Imām Khomeinī.

———. 2021. *Kitab Filsafat*. Disunting oleh Ammar Fauzi. Vol. 1. Jakarta: Sadra Press.

Yusuf, Kadar M. 2019. *Psikologi Qurani*. Jakarta: Bumi Aksara.