

KAJIAN KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN TENTANG JIWA (*AL-NAFS*) DALAM FILSAFAT ISLAM

Asmullah¹, Muhammad Iqbal²
UIN Alauddin Makassar

ABSTRACT: *The main problem in this paper is trying to examine or elaborate in depth about the nature and thoughts of Islamic philosophers on the soul (nafs). To answer this problem, the author tries to trace or trace some of the opinions of experts regarding the soul (nafs) in various books or related writings in order to obtain a more in-depth and accurate understanding. The results of the study of this paper show that the essence of the soul (nafs) comes from the substance of God which has its own form and is different from the body (jism). But cannot be separated. He is like the sun with its light. The soul created by God is different from the body and both have their own form. However, between body and soul both must be considered because they both need food. The soul needs spiritual nourishment, thinking, learning, and so on. While the body (jism) requires food, drink, exercise, sex, rest and so on. The soul (nafs) is something that is very essential and has an effect on humans. Therefore, the soul (nafs) must be trained in such a way so that it can become good, healthy, live and even become holy.*

Keywords: *Critical Studies, Thought, Soul (Al-Nafs), Islamic Philosophy*

I. PENDAHULUAN

Manusia sebagai makhluk Tuhan terbentuk dari tiga komponen, yaitu: *ruh*, *jiwa* dan *jasad*. *Ruh* dengan kata *al-ruh*, *jiwa* dengan kata *al-nafs* dan *jasad* dengan kata *al-jism*. Meskipun demikian, ada yang membagi hanya kepada dua komponen yaitu *jiwa* dan *jasad*. Mereka mempersamakan antara *ruh* dan *jiwa*. *Jiwa (nafs)* istilah sssyang digunakan oleh filosof¹ sebagaimana istilah *ruh (al-Ruh)* yang digunakan oleh sufi.

Ahmad Fuad al-Ahwani mengatakan bahwa manusia terdiri dari *jiwa (nafs)* dan *raga (jism)*. Apa yang dituntut oleh *raga (jism)* dan apa yang dituntut oleh *jiwa*, duaduanya harus dipenuhi, agar manusia dapat hidup selamat di alam dunia ini.² *Jiwa (Nafs)* membutuhkan makanan spritual, berpikir, belajar, pendidikan, dan sebagainya. Sedangkan *raga (jism)* membutuhkan makanan, minuman, berolahraga, berhubungan seksual, beristirahat, dan sebagainya. Idealnya, hidup manusia dapat menyeimbangkan pemenuhan kedua kebutuhan tersebut, agar ia menjadi bermartabat, tidak jatuh menjadi

¹Para filosof, antara lain Ibn Sina, al-Farabi dan Ibn Miskawaih, manusia disebut sebagai *al-nafs al-nāthiqah* (*jiwa* atau pribadi yang berakal). Namun demikian, *nafs* dalam al-Qur'an juga digunakan dalam arti nafsu sebagaimana yang kita pahami dalam bahasa Indonesia yaitu dorongan-dorongan kepada keinginan rendah yang menjerus kepada hal-hal yang negatif.

²Ahmad Fu'ad al-Ahwāni, *Al-Falsafah al-Islāmiyah* (t. tp: t.p, 1987), h. 145.

seperti hewan atau binatang. Hidupnya menjadi tak bermakna, penuh kegelisahan, tidak pernah merasa berkecukupan, frustrasi, bahkan bunuh diri. Dengan kata lain, hidup manusia merupakan pergulatan antara pemenuhan unsur tanah dan ruh (hawa nafsu, kepentingan materi yang cenderung rendah, dan kebutuhan spiritual yang luhur).

Dengan demikian, manusia tidak hanya membutuhkan makan, tumbuh dan berkembang biak, tetapi juga untuk bergerak dan mengetahui bahkan yang terpenting adalah menggunakan potensi-potensi nalar (rasional) untuk berpikir. Lebih dari itu, manusia juga mempunyai potensi intelek (*al-aql al-kulli*) sehingga mampu melepaskan diri dari kungkungan dunia material untuk selanjutnya menjangkau realitas-realitas metafisis non-material. Bahkan, intelek ini pulalah yang mampu mengantarkan manusia “bertemu” dengan Tuhannya. Disinilah nilai utama yang diberikan seorang manusia dibanding makhluk lain.

Salah satu inti dari unsur manusia adalah *nafs*. *Nafs* merupakan sesuatu hal yang sangat esensi dan sangat berpengaruh pada diri manusia. Oleh karena itu, pembahasan tentang *nafs* menjadi agenda yang penting, baik dalam filsafat maupun dalam tasawuf. Kedua kelompok tersebut menurut penulis masing-masing berpendapat bahwa jiwa harus dilatih sedemikian rupa agar dapat menjadi baik, hidup, sehat bahkan menjadi suci.

Jiwa dipandang inti-sari dari manusia dan banyak dibicarakan oleh filosof, apalagi ayat-ayat al-Qur’ān dan hadis nabi muhammad saw. tidak menjelaskan secara tegas tentang roh atau jiwa. Bahkan al-Qur’ān sebagai sumber pokok ajaran Islam menginformasikan bahwa manusia tidak akan mengetahui hakikat roh karena ia adalah urusan Allah dan bukan urusan manusia.³ Justru itu, kaum filosof Muslim membahas jiwa mendasarkannya pada filsafat jiwa yang dikemukakan para filosof Yunani, kemudian mereka selaraskan dengan ajaran Islam.

Filosof muslim seperti al-Farabi dan ibn Sina membagi jiwa manusia kepada tiga bagian yaitu: jiwa nabati (tumbuh-tumbuhan), jiwa hewani (binatang) dan jiwa insani. Jiwa nabati adalah kesempurnaan awal bagi benda alami yang organis dari segi makan, tumbuh dan melahirkan. Adapun jiwa hewani, disamping memiliki daya makan untuk tumbuh dan melahirkan, juga memiliki daya untuk mengetahui hal-hal yang kecil dan daya merasa, sedangkan jiwa insani mempunyai kelebihan dari segi daya berfikir (*al-nafs-al-nāthiqah*).⁴

Daya jiwa yang berfikir (*al-nafs-al-nāthiqah* atau *al-nafs-al-insaniyah*) inilah menurut para filosof dan sufi, yang merupakan hakekat atau pribadi manusia. Sehingga dengan hakekat ini, ia dapat mengetahui hal-hal yang umum dan yang

³Lihat QS. Al-Isrā’ (17): 87.

⁴Jalaluddin Rahmat, *Antara Sukma Nurani dan Dhulmani*,
”<http://Media.Isnet.Org/Islam/Paramadina/Konteks/Nurani/html>. (09 Desember 2021).

khusus, zatnya dan penciptaannya. Karena pada diri manusia tidak hanya memiliki jiwa insani (berpikir), tetapi juga jiwa nabati dan hewani, maka jiwa (*nafs*) manusia menjadi pusat tempat tertumpuknya sifat-sifat yang tercela pada manusia. Itulah sebabnya jiwa manusia mempunyai sifat yang beraneka ragam sesuai dengan keadaannya.

Berdasarkan ungkapan tersebut, maka dapat dipahami bahwa hakekat manusia adalah jiwa. Oleh karena itu, para filosof Islam lebih tertarik pada jiwa daripada masalah jasad dalam membicarakan tentang manusia.

II. PEMBAHASAN

A. Pengertian Jiwa (*al-Nafs*)

Pengertian tentang jiwa (*al-Nafs*) dianggap perlu oleh penulis agar dapat dipahami dengan sempurna tulisan ini. Hal ini disebabkan karena jiwa merupakan sesuatu hal yang sangat esensi sehingga banyak kalangan yang membahas tentang jiwa tersebut. Pada akhirnya dengan jelas pembaca dapat memahami apa yang dimaksud jiwa oleh penulis dalam tulisan ini.

Kata *nafs* dalam Kamus Bahasa Arab diartikan jiwa, akal/pikiran, diri, zat dan esensi.⁵ Kata ini berasal dari kata *نفس* (*nafasa*) yang terdiri dari huruf ن ف س yang pada mulanya menunjukkan kepada keluarnya angin/keringat bagaimana adanya, baik dari angin maupun selainnya. Dikatakan *at-tanaffusu* karena keluar angin dari tenggorokan. Darah yang keluar setelah melahirkan seorang ibu disebut dengan *nifās*.⁶ Dalam kitab *Mufradāt alfādz al-Qur'ān al-nafs* berarti *al-ruh*⁷ sebagaimana firman Allah dalam QS. al-An'ām (6): 93. Kata ini berbentuk masdar yang berarti *al-Rūh* (ruh) dan terkadang diartikan al-Syakhs (pribadi).⁸

Kata ini telah masuk ke dalam bahasa Indonesia dalam bentuk *nafsu*, *nafas*, dan *roh*. Akan tetapi, kata *nafsu* dalam pemakaian sehari-hari berkonotasi dengan dorongan untuk melakukan perbuatan yang kurang baik sehingga kata ini sering dirangkaikan menjadi satu dengan kata hawa, yakni hawa nafsu. Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Cyrill Glasse bahwa istilah *nafs* memang seringkali digunakan dalam

⁵Atābik 'Ali & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996), h. 1932.

⁶Abiy al-Husain Ahmad ibn Fāris bin Zakariyah, *Maqāyis al-Lughah*, Juz V (t.t.: Dār al-Fikr, t. th.), h. 460.

⁷Al-Rāgib al-Ashfahāniy, *Mufradāt al-Fādz al-Qur'ān* (Cet. I; Bairut: al-Dār al-Syāmiyyah, 1992), h. 818.

⁸John Prince, *A Dictionary and Glassary of the Koran* (India-New Delhi: Cosmo Publication, 1978), h. 149. Lihat juga Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam* (USA: KAZI Publication Inc, 1994), 427.

pengertian yang negatif lantaran dorongan yang terkandung di dalamnya, juga karena di dalamnya terdapat perpaduan antara hasrat dan kebodohan.⁹

Sementara itu, *Nafs* menurut Achmad Mubarak adalah *al-jawhar* atau substansi yang menyebabkan manusia berbeda kualitasnya dengan makhluk yang lain, yakni yang menyebabkan manusia maupun menggagas, berfikir dan merenung, kemudian dengan gagasan dan pikirannya itu manusia mengambil keputusan, dan dengan pikirannya itu manusia juga dapat menangkap rambu-rambu dan simbol-simbol yang membuatnya harus memilih jalan mana yang harus ditempuh.¹⁰

Dalam pandangan Aristotelis, *nafs* berarti jiwa, baik jiwa itu bersifat material, seperti jiwa nabati dan jiwa hewani, maupun ia bersifat abstrak, seperti jiwa benda-benda samawi dan jiwa rasional manusia. Sedangkan dalam terminologi etika, *nafs* diartikan khayalan dan angan-angan palsu dari ego yang terpisah dan independen.¹¹

Dalam istilah tasawuf, *al-Nafs* berarti sifat-sifat yang buruk, akhlak yang tercela. Kata yang digunakan untuk menunjuk kepada substansi manusia adalah *al-ruh* dan *al-qalb*. Dengan substansi inilah sehingga para sufi berusaha mencapai tingkat kesempurnaan yang tertinggi, agar mereka memperoleh pengetahuan tentang hakekat yang tertinggi melalui *al-zauq*, daya yang terpenting di dalamnya atau bersatu dengan-Nya. Untuk itu, penajaman daya-daya intuisi dan emosi dalam tasawuf sangat penting dalam usaha penyempurnaan diri.¹² Abd Rahman Marhaban dalam kitabnya mengatakan bahwa jiwa (*al-Nafs*) merupakan substansi yang mulia bertengger dalam rangka badan manusia.¹³

Kata *nafs* dalam bahasa Inggris ditemukan istilah "bloodless" yang berarti mati. Istilah ini terkait dengan istilah yang digunakan dalam bahasa Arab yang berarti hidup atau darah.¹⁴ Dengan demikian, kata *nafs* dalam definisi ini sangat berkaitan dengan hidup dan matinya manusia.

Menurut penelitian Quraish Shihab bahwa kata *nafs* dalam al-Qur'an mempunyai aneka makna, sekali diartikan sebagai totalitas manusia (QS. al-Mā'idah (5): 32), di kali lain ia menunjuk kepada apa yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan

⁹Cyrill Glasse, *Concise Encyclopedia of Islam*, terj. Gufran A Mas'adi, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 298. Lihat juga Mochtar Efendi, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat* (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001), h. 163.

¹⁰Achmad Mubarak, *Keluarga-Islam Pengertian Kualitas Nafs*. <https://www>, 15 Desember 2021.

¹¹Mir Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism* diterjemahkan oleh M.S. Nasrullah, *Zikir dan Kontemplasi dalam tasawuf* (Cet. III; London: Routledge and Kegan Paul, 1974), h. 39-40.

¹²J. Spencer Trimingham, *The Sufi Order in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), h. 1-2.

¹³Muhammad 'Abd al-Rahmān Marhaban, *Min al-Falsafat al-Yūnāniyah ila al-Falsafah al-Islamiyah* (Bairut: Uwaidah, 2000), h. 521.

¹⁴Muhammad M. al-Akili, *Ibn Seerin's Dictionary of Dreams According to Islam Inner Traditional* (USA: Pearl Publishing House, t. th), h. 50.

tingkah laku (QS. al-Ra'd (13): 11). Kata nafs juga digunakan untuk menunjuk kepada "diri Tuhan"¹⁵ (QS. al-An'am (6): 12).

Secara umum, Quraish Shihab mengatakan bahwa kata nafs dalam konteks pembicaraan tentang manusia dapat dikatakan menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.¹⁶

Dalam pandangan al-Qur'an, nafs diciptakan Allah dalam keadaan sempurna untuk berfungsi menampung serta mendorong manusia berbuat kebaikan dan keburukan, karena itu dianjurkan oleh al-Qur'an untuk memberikan perhatian lebih besar sebagaimana firman Allah swt. dalam QS. al-Syams (91): 7-8, sebagai berikut:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

Terjemahnya:

"dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya".¹⁷

Ayat di atas dapat dipahami bahwa Allah swt. memberikan potensi agar manusia melalui nafs dapat menangkap makna baik dan buruk, serta dapat mendorongnya untuk melakukan kebaikan dan keburukan.

Al-Qur'an juga mengisyaratkan keanekaragaman nafs serta peringkat-peringkatnya, secara eksplisit disebutkan tentang *al-Nafs al-Lawwamah*, *ammarah*, dan *muthmainnah*.

Dalam Islam, istilah jiwa digunakan istilah al-Nafs (jiwa), al-Qalb (hati), al-Ruh (roh) dan al-Aql (akal).¹⁸ Namun, dalam filsafat Islam, nafs merupakan substansi yang berbeda dengan jism (badan). Karena itu, nafs adalah substansi yang berdiri sendiri. Nafs disebut substansi yang berdiri sendiri karena dipandang bebas dari badan.¹⁹ Ibn Sina dan al-Farabi berpendapat bahwa nafs adalah substansi yang berdiri sendiri²⁰ yang di dalamnya terdapat beberapa daya (potensi). Menurut Achmad Mubarak, nafs adalah jawhar atau substansi yang menyebabkan manusia berbeda kualitasnya dengan makhluk yang lain, yakni yang menyebabkan manusia mampu menggagas, berfikir dan merenung,

¹⁵Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet. VI; Bandung: Mizan, 1997), h. 285.

¹⁶Lihat *ibid.*, h. 286

¹⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 1064.

¹⁸Nicholson Reynald A, *The Mystic of Islam* (Cet. III; London: Rautledge and Kegan Paul, 1974), h. 39-40.

¹⁹M. Seed Syekh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976), h. 40.

²⁰Ibrahim Madkour, "fi al-Falāsifah al-Islamiyah; Manhaj wa Tathbîqah," dalam Asmin dan Ahmad Hakim, eds. *Filsafat Islam Metode dan Penerapan* (Cet. II; Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 226.

kemudian dengan gagasan dan pikirannya itu manusia mengambil keputusan, dan dengan pikirannya itu pula manusia dapat menangkap rambu-rambu dan simbol-simbol yang membuatnya harus memilih jalan mana yang harus ditempuh.²¹

Berdasarkan beberapa pengertian yang telah dikemukakan oleh penulis, maka dapat dipahami bahwa jiwa (*nafs*) merupakan suatu istilah yang mempunyai beberapa pengertian tergantung siapa yang memandang istilah tersebut. Meskipun terdapat beberapa pandangan tentang *nafs*, penulis cenderung memahami bahwa jiwa (*nafs*) adalah ego (diri) atau kedirian manusia itu. Ketika manusia terbang atau mengurung diri di dalam kamar tanpa ada cahaya dan menyadari tidak ada diri. Kemudian manusia itu berkonsentrasi, maka dia akan menemukan bahwa dia ada dan itulah dinamai dengan "jiwa".

B. Nafs menurut al-Kindi

Ketika membaca pemikiran al-Kindi tentang *nafs*, maka penulis berpendapat bahwa jiwa (*nafs*) yang telah dikemukakan oleh al-Kindi sama dengan apa yang diistilahkan al-Qur'ān dengan roh (*al-rūh*).

Menurut al-Kindi, dalam diri manusia terdapat jiwa. Jiwa itu substansinya berasal dari substansi Tuhan yang mempunyai wujud tersendiri dan berbeda dengan *jism*. Perbedaan itu dijelaskan oleh al-Kindi, bahwa *jism* mempunyai hawa nafsu dan sifat pemaarah. Sementara jiwa menghalangi keinginan hawa nafsu dan sifat pemaarah²² yang meluap dari diri manusia.

Nafs menurut al-Kindi yaitu suatu wujud sederhana dan zat-Nya terpecah dari Sang Pencipta, persis sebagaimana sinar terpecah dari matahari. Roh bersifat spritual, ketuhanan, terpisah dan berbeda dari tubuh. Roh bukanlah *jism* dan meskipun ia berhubungan dengan badan, akan tetapi roh kekal setelah badan binasa dan tempatnya pada waktu itu di alam Ilahi.²³ Oleh karena itu, roh mempunyai sifat kekal dan tidak hancur karena hancurnya badan. Dengan kata lain, substansi roh itu kekal karena ia berasal dari yang kekal dan akan kembali ke alam asalnya.

Manusia mempunyai pengetahuan yang sebenarnya melalui roh. Dalam hal ini, pengetahuan terbagi menjadi dua bagian yaitu pengetahuan yang didapatkan melalui pancaindra dan pengetahuan yang diperoleh melalui akal. Pengetahuan pancaindera hanya mengenai yang lahir-lahir saja (manusia dan binatang sama). Pengetahuan akal hanya dapat diperoleh oleh manusia dengan syarat harus melepaskan dirinya dari sifat

²¹Achmad Mubarak, *Keluarga-Islam Pengertian Kualitas Nafs*. <https://www>, 15 Desember 2021.

²²Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Cet. 9; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 17

²³Abd al-Mu'tī Muḥammad Bayūni, *al-Falsafah al-islamiyah min al-Masyriq ila al-Maghrib*, Juz I (Mesir: al-Azhar, 1982), h. 153.

binatang yang ada dalam tubuhnya. Dalam hal ini, manusia melepaskan dirinya dari sifat binatang dengan meninggalkan dunia dan berfikir serta berkontemplasi dengan wujud.²⁴

Ketika roh mampu meninggalkan keinginan-keinginan badan, bersih dari segala noda kematerian, dan selalu berfikir tentang hakekat-hakekat wujud, maka dia akan menjadi suci dan pada saat itu ia akan dapat menangkap gambaran segala hakekat-hakekat, seperti halnya cermin yang bersih dapat menangkap gambaran dari benda-benda yang ada di depannya. Tetapi kalau roh kotor, maka ia tidak dapat menerima pengetahuan-pengetahuan yang dipancarkan oleh cahaya yang berasal dari Tuhan sama halnya dengan cermin yang kotor tidak dapat menangkap gambaran benda-benda yang ada di depannya.²⁵

Jiwa bersifat kekal karena ia berasal dari cahaya Tuhan. Karenanya, ia tidak hancur dengan kehancuran badan, tempat bersemayamnya jiwa. Selama berada dalam badan, jiwa tidak memperoleh kesenangan yang sebenarnya dan pengetahuannya tidak sempurna. Oleh karena itu, ia selalu mendambakan penyatuannya kembali dengan sumbernya, yaitu substansi Tuhan. Setelah bercerai dengan badan, jiwa menuju ke Alam Kebenaran atau Alam Akal di atas bintang-bintang di dalam lingkungan cahaya Tuhan. Di tempat inilah jiwa mengalami kebahagiaan, kesenangan abadi karena dekat dan dapat melihat Tuhan.²⁶

Meskipun demikian, menurut al-Kindi, tidak semua jiwa yang telah berpisah dengan badan dapat langsung menuju ke Alam Kebenaran. Beberapa di antaranya terlebih dahulu akan mengalami penyucian diri lewat beberapa tahap, setingkat demi setingkat, jiwa menyucikan diri mulai dari bulan kemudian ke planet Merkuri dan planet-planet sesudahnya sehingga jiwa-jiwa itu benar-benar suci dari noda dan layak diantarka menuju Alam Kebenaran.²⁷

Selanjutnya, Al-Kindi membagi daya jiwa menjadi tiga macam, yaitu: daya nafsu (القوة الشهوانية) berpusat di perut, daya marah (القوة الغضبية) berpusat di dada, dan daya pikir (القوة العاقلية) berpusat di otak.

Daya berfikir itu disebut akal. Menurut al-Kindi ada 3 macam akal yaitu: akal yang bersifat potensial (الأدِّي بالقوة), akal yang telah keluar dari sifat potensial menjadi aktual (الأدِّي خرج من القوة الى الفعل), dan akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktual (الأدِّي (نسميه الثاني)). Akal yang bersifat potensial yang tidak dapat keluar menjadi aktual jika tidak ada kekuatan yang menggerakkan dari luar. Karena itu ada lagi satu macam akal yang

²⁴Harun Nasution, *loc. cit.*

²⁵Lihat *ibid.*, h. 18. Lihat juga T.J. Dī Būr, *Tarikh al-Falsafah fi al-Islām* (Kairo: al-Majmah Ta'lif wa Tarjamah wa al-Nasyrah, t. th), h. 121.

²⁶Lihat Harun Nasution, *loc. cit.*

²⁷Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), h. 86.

mempunyai wujud di luar roh manusia, yakni akal yang selamanya dalam aktualitas, inilah yang menggerakkan potensial menjadi aktual.²⁸

Berdasarkan uraian al-Kindi di atas, nampaknya al-Kindi belum membahas secara mendalam tentang filsafat jiwa ini, ia hanya membuka jalan bagi gilosof islam sesudahnya.

C. *Nafs menurut al-Farabi*

Jiwa manusia beserta materi asalnya memancar dari Akal Kesepuluh. Jiwa adalah jauhar rohani sebagai form bagi jasad. Jiwa manusia adalah substansi rohani yang berdiri sendiri, dan inilah substansi manusia yang sesungguhnya. Dengan kata lain, manusia terdiri dari dua unsur yaitu substansi rohani dan badan.²⁹ Kesatuan keduanya merupakan kesatuan secara *accident*, artinya masing-masing keduanya mempunyai substansi yang berbeda dan binasanya jasad tidak membawa binasa pada jiwa. Jiwa manusia disebut dengan *al-nafs al-nāthiqah*, berasal dari alam Ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam *khāliq*, berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak.³⁰ Jiwa tercipta ketika jasad siap menerimanya.

Menurut al-Farabi³¹, jiwa manusia mempunyai daya-daya atau kekuatan-kekuatan sebagai berikut:

- a. Kekuatan gerak atau *motion (al-Muharrakah)* dengan daya ini menyebabkan manusia dapat makan, memelihara, dan berkembang.
- b. Mengetahui atau *cognition (al-Mudrikah)*, daya ini yang mendorong untuk merasa dan berimajinasi, yang terbagi kepada 2 daya, yaitu:

Merasa (*al-Hīssah*)

Imaginasi (*al-Mutakhayyilah*)

- c. Berpikir atau *Intellection (al-Nāthiqah)*, daya ini yang mendorong untuk berpikir secara praktis (*'amali*) dan teoritis (*nazhari*)³²

Daya teoritis terdiri dari tiga tingkatan:

²⁸Harun Nasution, *op. cit.*, h. 19

²⁹Muhammad Iqbal & Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer* (Cet. II; Jakarta; Kencana Prenada Media Group, 2013), h. 9.

³⁰Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Cet. II; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010), h. 87.

³¹Ia adalah al-Nashr Muhammad al-Farabi. Untuk lebih jelasnya lihat B. Lewis, CH, Pellat and J. Schacht, *The Encyclopedia of Islam* (Cet. II; London: Luzac and CO, 1995), h. 780. Lihat juga Ismail R. Al-Faruqi, *Lois Lamya Al-Faruqi Atlas Budaya Islam* (Bandung: Mizan, 2001), h. 340. Lihat juga *Encyclopedia Internasional* (lexicon Publications, 1977), h. 42. Lihat juga *The Encyclopedia Americana, Internasional Edition* (USA: Manufactured, 1977), h. 15.

³²Lihat *ibid.*, h. 29-30.

1. Akal potensial atau *material intellect* (*al-'Aqlu al-Hayūlānī*) akal ini baru mempunyai potensi berpikir dalam arti: melepaskan arti-arti atau bentuk-bentuk dari materinya.
2. Akal aktuil atau *actual intellect* (*al-'Aqlu bi al-Fi'li*) akal ini telah dapat melepaskan arti-arti dari materinya, dan arti-arti itu telah mempunyai dalam akal dengan sebenarnya, bukan lagi dalam bentuk potensi, tetapi dalam bentuk aktuil.
3. Akal Mustafad atau *Acquired intellect* (*al-'Aqlu al-Mustafād*) akal yang telah dapat menangkap bentuk semata-mata tanpa dikaitkan dengan materi dan mempunyai kesanggupan untuk mengadakan komunikasi dengan Akal Kesepuluh.³³

Dengan demikian, jiwa yang terdapat dalam diri manusia terdapat daya-daya. Daya-daya ini menurut al-Farabi berproses, sedikit demi sedikit akan mengalami perubahan. Pada awalnya manusia mempunyai daya untuk makan (القوة الغاذية). Setelah itu diberikan daya untuk merasa dengan menggunakan panca indera. Kemudian tercipta daya yang lain yang dapat menyimpan apa yang ditangkap oleh panca indera sehingga ketika benda tersebut terlepas dari pandangan, maka pada saat lain benda tersebut akan terbayang kembali. Daya ini dikenal dengan *al-quwwah al-mukhayyilah*. Selanjutnya tercipta daya yang dikenal dengan daya *al-nāthiqah*³⁴ yang dapat mencapai tingkat akal mustafad.

Tingkat akal mustafad ini adalah tingkatan tertinggi dari daya pikir manusia. Dengan akal mustafad ini., manusia telah dapat menangkap bentuk semata-mata dan dapat menerima cahaya-cahaya ketuhanan dan berhubungan langsung dengan akal kesepuluh (Jibril). Dengan kata lain, manusia dengan akal dan ilmunya dapat menghubungkan antara langit dan bumi, antara akal dan Tuhan, antara manusia dan malaikat, Apabila tingkat ini telah tercapai, maka jiwa manusia telah bebas dari semua yang bersifat materi.

D. Nafs menurut Ibn Sina

Seperti umumnya filosof pada zamannya, Ibn Sina percaya bahwa manusia terdiri dari jasad dan jiwa. Unsur jasad dengan segala anggotanya merupakan alat bagi jiwa dalam melakukan aktifitasnya. Dari itu jiwa berbeda secara hakiki dengan jasad yang selalu berubah, berlebih dan berkurang sehingga ia mengalami kefanaan setelah berpisah dengan jiwa.³⁵

³³Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 49.

³⁴Ahmad Syamsuddin, *al-Fārābī; Hayātuh, Āsāruh, falsafatuh* (Cet. I; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), h. 164.

³⁵Lihat Ahmad daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Cet. I; Bulan Bintang, 1986), h 42-43.

Menurut Ibn Sina jiwa manusia terbagi kepada tiga bagian yaitu: jiwa alami atau nabati, jiwa hewani, dan jiwa manusia/rasional.³⁶

a. Jiwa Alami atau Nabati (Tumbuh-Tumbuhan)

Jiwa alami atau nabati mempunyai kemampuan untuk makan (*nutrition*), tumbuh (*growth*), dan berkembang biak (*reproduction*). Jadi, jiwa pada tumbuh-tumbuhan hanya berfungsi untuk makan, tumbuh, dan berkembang biak.

b. Jiwa hewani

Jiwa hewani mempunyai kemampuan untuk bergerak dengan bebas (*locomotion*), dan kemampuan untuk melakukan penangkapan (*perception*).

Kemampuan yang pertama terdiri dari gerakan aktif dan gerakan impulsif. Gerakan aktif disalurkan melalui saraf dan otot untuk mengerutkan atau mengendorkan otot-otot dan urat daging sehingga bisa mendekat atau menjauhi sebuah titik beranjak. Gerakan impulsif ada dua macam, ada yang disandarkan pada keinginan dan ada yang muncul dari rasa marah. Yang pertama membuat gerakan yang menarik seseorang lebih dekat kepada benda-benda yang dibayangkan perlu, bermanfaat dan menimbulkan kenikmatan, yang kedua membuat gerakan yang bisa menolak dan menghindari hal-hal yang dipandang berbahaya dan merusak.

Kemampuan yang kedua, yakni kemampuan perseptif (penangkapan), terbagi dalam dua sub bagian, yaitu indra lahir dan indra batin. Indra lahir dikenal dengan nama panca indra (penglihatan, pendengaran, penciuman, rasa dan sentuhan). Sedangkan indra batin terdiri dari lima daya:

- 1). Indra bersama (*الحس المشترك*), daya ini berfungsi untuk menerima segala apa yang ditangkap oleh panca indra.
- 2). *Representasi* (*قوة الحيال*), daya ini berfungsi untuk menyimpan segala apa yang diterima oleh indra bersama sehingga memungkinkan untuk mengingat kembali gambar dari sebuah benda dalam pikiran, sekalipun benda tersebut sudah tidak lagi secara langsung berada dihadapan kita.
- 3). *Imaginasi* (*القوة المخيلة*), daya ini berfungsi untuk menyusun apa yang disimpan dalam representasi. Daya ini juga bertugas untuk memisahkan atau menggabungkan kembali gambar-gambar indrawi yang dihimpun dalam representasi (*قوة الحيال*).
- 4). *Estimasi* (*القوة الوهمة*), yang dapat menangkap hal-hal abstrak yang terlepas dari materi, misalnya keharusan lari bagi kambing dari anjing serigala.
- 5). *Rekolasi* (*القوة الحافظة*), yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh estimasi.

³⁶Lihat Muhammad 'Akil bin 'Alī al-Mahdalī, *Dirasāt fī al-Falsafah al-Islamiyah* (Cet. II, al-Qāhīrah: Dar al-Hadits, t. th), h. 103. Lihat juga Mulyadi Kartanegar, *Mozaik Khazanah Islam; Bunga Rampai dari Chicago* (Cet. I, Jakarta: Paramadina, 2000), h. 70

Dengan demikian, jiwa binatang lebih tinggi fungsinya daripada jiwa tumbuh-tumbuhan, bukan hanya sekedar makan, tumbuh, dan berkembang biak, tetapi telah dapat bekerja dan bertindak serta telah merasakan sakit dan senang seperti manusia.

c. Jiwa Manusia (Rasional)

Jiwa rasional ini terdiri dari dua daya,³⁷yaitu:

1. Praktis (*العامل*), yang berhubungan dengan badan
2. Teoritis (*النظرية* atau *العاملة*), yang berhubungan dengan hal-hal abstrak. Daya ini mempunyai tingkatan-tingkatan.³⁸
 - a. Akal Materi (*العقل العيولاني*), yang semata-mata mempunyai potensi untuk berfikir dan belum dilatih walaupun sedikit.
 - b. Intellectus in habitu (*العقل بالملكة*), yang telah mulai dilatih untuk berfikir tentang hal-hal yang abstrak.
 - c. Akal Aktual (*العقل بالفعل*), yang telah dapat berfikir tentang hal-hal abstrak.
 - d. Akal Mustafād (*العقل المستفاد*), Yaitu akal yang telah sanggup berfikir tentang hal-hal abstrak dengan tak perlu pada daya upaya, akal yang telah terlatih begitu rupa, sehingga hal-hal yang abstrak selamanya terdapat dalam akal yang serupa ini, akal seupa inilah yang sanggup menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif (*العقل الفعال*).

Dari ketiga jiwa tersebut, maka apabila seseorang telah dikuasai pada dirinya jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang, maka orang itu dapat menyerupai binatang. Namun, jika jiwa manusia yang sangat berpengaruh atas dirinya, maka orang itu dekat menyerupai Malaikat dan dekat pada kesempurnaan.³⁹

Apabila jiwa manusia telah mencapai kesempurnaan sebelum ia berpisah dengan badan, maka ia selamanya akan berada dalam kesenangan, dan jika ia berpisah dengan badan dalam keadaan tidak sempurna, karena semasa bersatu dengan badan ia telah dipengaruhi oleh hawa nafsu, maka ia akan hidup dalam keadaan menyesal dan terkutuk untuk selama-lamanya di akhirat.

Ibnu Sina dalam mengemukakan tentang wujud (eksistensi) jiwa mengemukakan empat dalil (alasan), yaitu:

- 1). Dalil dalam kejiwaan, dalil ini didasarkan pada fenomena gerak dan pengetahuan. Gerak ini terbagi dua, yakni: gerakan paksaan dan gerakan tidak paksaan.
- 2). Konsep "aku" dan kesatuan dunia psikologis. konsep ini didasarkan pada hakekat manusia. Jika seseorang membicarakan pribadinya atau mengajak orang lain berbicara, yang dimaksudkan dengan hakekatnya adalah jiwanya,

³⁷Lihat *ibid.*, h. 64.

³⁸Lihat kembali *ibid.*,

³⁹*Ibid.*,

bukan jisimnya. Begitu pula dalam masalah psikologis, terdapat keserasian dan koordinasi mengesankan yang menunjukkan adanya sesuatu kekuatan yang menguasai dan mengaturnya, kekuatan tersebut adalah jiwa.

- 3). Dalil kontinuitas (*al-istimrar*). Dalil ini didasarkan pada perbandingan jiwa dan jasad. Jasad manusia senantiasa mengalami perubahan dan pergantian. Sementara itu, jiwa bersifat kontinyu tidak mengalami perubahan dan pergantian. Jiwa yang kita miliki sekarang adalah jiwa sejak lahir dan akan berlangsung selama umur. Oleh karena itu, jiwa berbeda dengan jasad.
- 4). Dalil manusia terbang atau manusia melayang di udara. Dalil ini menunjukkan daya kreasi Ibnu Sina yang sangat mengagumkan. Meskipun dasarnya bersifat asumsi atau khayalan, namun tidak mengurangi kemampuannya dalam memberikan keyakinan.⁴⁰ Hal ini tidaklah bertentangan dengan firman Allah dalam QS. al-Fajr (89); 27-30, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي.
وَادْخُلِي جَنَّاتِي

Terjemahnya:

Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku. dan masuklah ke dalam surga-Ku.⁴¹

Dengan demikian, jiwa dalam pandangan Ibnu Sina adalah memiliki substansi sendiri dan mempunyai eksistensi.

E. Nafs menurut Ibn Sina

Jiwa menurut Ibn Miskawaih adalah substansi (*jauhar*) ruhani yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindra.⁴² Dalam kitab *al-Fauz al-Akbar*, Ibn Miskawaih seperti yang dikutip oleh Dr. Tāha 'Abd al-Salām Khudair, mengatakan bahwa jiwa adalah sebuah substansi (*jauhar*) yang sangat halus. Ia abadi, tidak mati dan tidak fana.⁴³

Antara lain perbedaan mendasar antara jasad dan jiwa dalam pandangan Ibn Miskawaih adalah jasad (*jism*) tidak akan dapat menangkap konsepsi atau gambaran sesuatu, secara serentak. Gambaran atau konsepsi sesuatu itu dapat diterima oleh jasad,

⁴⁰Untuk lebih jelasnya lihat Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 106-108. Lihat juga *The Encyclopedia of Philosoph* (Cet. I; London, 1472), h. 227. Bandingkan dengan Muhammad bin Abdul Karim al-Syahrastani diterjemahkan Asywadie Syukur, *al-Milal wa al-Nihal* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, t. th), h. 171-173.

⁴¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), h. 1059.

⁴²Muhammad 'Abd. al-Hādī Abū Rīdah, *Tarikh al-Falsafah fī al-Islām* (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1948), h. 159.

⁴³Tāha 'Abd al-Salām Khudair, *Falsafah al-Akhlāk 'Inda Ibn Miskawaih* (Th. 1997), h. 12. Lihat juga Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pertama, 1999), h. 62.

nanti setelah gambaran pertama telah hilang sama sekali. Sebagai contoh, sebuah lilin yang diberi tanda lingkaran cincin, tak akan menerima tanda lain, kecuali jika tanda cincin yang pertama dihilangkan. Berbeda dengan jasad, jiwa dapat saja menerima gambaran sesuatu secara serentak tanpa perlu menghilangkan yang lain, untuk digantikan tempatnya oleh gambaran sesuatu yang lebih baru.⁴⁴

Dalam kesempatan lain, Ibn Miskawaih juga membedakan antara pengetahuan jiwa dan pengetahuan pancaindra. Secara tegas ia katakan bahwa pancaindra tidak dapat menangkap selain apa yang dapat diraba atau diindra. Sementara jiwa dapat menangkap apa yang dapat ditangkap pancaindra, yakni yang dapat diraba dan juga yang tidak dapat diraba.⁴⁵

Dari sudut tujuan, antara jiwa dan jasad juga mempunyai perbedaan yang sangat mendasar. Jiwa misalnya senantiasa rindu kepada perbuatan-perbuatan atau akhlak mulia, ia selalu ingin merasakan kenikmatan substansial dan senantiasa cenderung kepada kebijaksanaan dan pengetahuan ketuhanan. Jiwa senantiasa ingin keluar dari keterkungkungan janji kenikmatan badani. Adapun jasad (*jism*) selalu cenderung kepada tabiat syahwat dan kenikmatan-kenikmatan semu. Jasad (*jism*) cenderung kepada keinginan untuk membalas dendam, dan juga senantiasa ingin memuaskan dan merasakan kelezatan-kelezatan inderawi dan syahwat materil. Di saat memburu kenikmatan syahwat materil, jasad senantiasa bertambah kuat sebab materi merupakan sesuatu yang satu dan identik dengan dirinya.⁴⁶

Jiwa memiliki tiga unsur penting dan ketiga unsur penting ini, memiliki tingkatan-tingkatan dan alatnya masing-masing. Dari ketiga unsur inilah kemudian lahir tiga keutamaan: Kebijaksanaan (*al-Hikmah*), Keberanian (*al-Syaja'ah*) dan Kesederhanaan (*al-'Iffah*). Ketiga unsur penting itu adalah: 1. Potensi pikir (*al-Quwwah al-Nāthiqah/al-nafs al-nāthiqah*),⁴⁷ 2. Potensi emosional (*al-Quwwah al-Ghadhabiah/al-nafs al-sabu'iyyah*), dan 3. Potensi syahwat (*al-Quwwah al-Syahwiah/al-nafs al-bahimiyah*).⁴⁸ Daya bernaafsu dan berani berasal dari unsur materi, sedangkan daya berfikir berasal dari ruh Tuhan yang tidak akan mengalami kehancuran.⁴⁹ Kekuatan berfikir manusia itu dapat menyebabkan hal positif dan selalu mengarah kepada kebaikan, tetapi tidak dengan

⁴⁴Lihat *ibid.*

⁴⁵Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 134.

⁴⁶Lihat Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam* (Cet. I; Jakarta: Radar Jaya Pratama, 1999), h. 62.

⁴⁷Dalam buku *Filsafat Islam*, Hasyimasyah Nasution nampaknya menggunakan kosakata daya berfikir untuk *al-Quwwah al-Nāthiqāh*, daya keberanian untuk *al-Quwwah al-Ghādībah*, dan daya keinginan untuk kalimat *al-Quwwah al-Syahwiah*. Untuk lebih jelasnya lihat *ibid.*, h. 63. Bandingkan dengan Ismail K Usman, "Konsep Pendidikan ibn Miskawaih dan ibn Khaldun", <http://media.neliti.com> (20 Desember 2021).

⁴⁸Lihat Hasyimasyah Nasution, *loc. cit.*

⁴⁹Lihat kembali Ismail K Usman, *loc. cit.*

kekuatan berpikir binatang yang mengarah kepada kejahatan dan sesekali mengarah kepada kebaikan. Karena itu ibn Miskawaih berpendapat bahwa kedua *an-nafs* yang berasal dari materi akan hancur bersama hancurnya badan dan *an-nafs an-nathiqat* tidak akan mengalami kehancuran.

Potensi pikir berfungsi untuk berfikir, berpendapat dan membedakan yang baik dan yang buruk. Alatnya adalah kepala, yang di dalamnya terdapat otak. Potensi pikir ini merupakan tingkatan yang tertinggi dan termulia dari kedua unsur yang lain. Potensi pikir ini nantinya akan melahirkan sifat keutamaan yaitu kebijaksanaan.⁵⁰

Potensi emosional akan melahirkan rasa marah, dan cenderung ingin menguasai. Kedudukannya berada ditengah-tengah antara kemuliaan potensi pikir dan kehinaan potensi syahwat. Dari potensi emosional ini akan melahirkan rasa keberanian.⁵¹

Selanjutnya potensi syahwat cenderung ingin memuaskan kenikmatan lahiriah berupa makan, minum dan segala bentuk-bentuk kenikmatan lahiriah yang lain. Potensi syahwat ini berkedudukan terendah dari kedua potensi-potensi atau unsur-unsur jiwa di atas. Kalau potensi syahwat ini dilayani secara tidak berlebihan, ia akan melahirkan sikap kesederhanaan.⁵²

Hingga di sini dapat disimpulkan bahwa ketiga keutamaan ini yaitu: Kebijaksanaan, Keberanian dan Kesederhanaan merupakan tiga kemuliaan utama yang akan melahirkan kemuliaan-kemuliaan lainnya.

F. Hakekat Jiwa (*al-Nafs*)

Al-Kindi mengatakan bahwa jiwa adalah *jauhar al-basith* (tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam dan lebar). Substansi (*al-jauhar*)-nya berasal dari substansi Allah. Hubungannya dengan Allah sama dengan hubungan matahari dan cahayanya.⁵³ Substansi jiwa menurutnya terpisah (independen) dari benda, akan tetapi punya keterkaitan dengan benda, dan jiwa manusia substansinya kekal.⁵⁴ Al-Farabi juga memberikan pengertian jiwa adalah *jauhar ruhaniy* sebagai form (*shurat*) dari jasad. Namun, menurutnya kesatuan jiwa dan jasad merupakan kesatuan *accident* (masing-masing keduanya

⁵⁰*Ibid.*,

⁵¹Lihat *ibid.*

⁵²*Ibid.*,

⁵³Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 59.

⁵⁴Āmir al-Najjār, *al-‘Ilmu al-Nafs al-Shufiyah* diterjemahkan oleh Hasan Abrori dengan judul *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf; Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), h. 35.

mempunyai substansi yang berbeda). Jiwa manusia disebut *al-nafs al-nathiqah*. Dan jiwa manusia beserta materinya berasal dari akal ke sepuluh.⁵⁵

Sebenarnya pembahasan jiwa (*al-nafs*) yang istimewa adalah pembahasan Ibnu Sina, meskipun pendapatnya hampir mirip dengan pendahulunya, hanya dia menambah sedikit pemaparan dan penafsirannya tentang jiwa dan mendetail. Di sinilah letak keistimewaan dia sehingga dikenal dengan *failasuf al-nafs*. Menurutnya, jiwa (*al-nafs*) adalah jauhar ruhaniy atau *al-nafs jauhar qaim bi dzatih*, yang tidak tersusun dari materi-materi sebagaimana jasad. Ibnu Sina tidak sependapat Aristoteles, pendapatnya lebih dekat pada Plato yang mengatakan kesatuan antara keduanya bersifat *accident* (kesatuan materi dan *form* (*shurat*)).⁵⁶

Untuk mendukung pendapatnya ia telah mengemukakan beberapa argumen sebagai berikut:

1. Jiwa dapat mengetahui objek pemikiran (*ma'qulat*) yang tidak dapat dilakukan oleh jasad.
2. Jiwa dapat mengetahui hal-hal abstrak (*kulliy*) dan juga zatnya tanpa dengan alat. Sementara indra dan khayal hanya dapat mengetahui yang kongkret (*juz'iy*) dengan alat.
3. Jasad atau organnya jika melakukan kerja berat dan berulang kali dapat menjadikan letih, sementara jiwa tidak mengalami kelelahan dan kerusakan.
4. Jasad dan perangkatnya akan mengalami kelemahan pada usia tua, sementara jiwa tidak mengalami ketuaan. Inilah yang menjadi perbedaan antara jasad dan jiwa (antara materi dan *form*) yang keduanya merupakan dua substansi yang berbeda.⁵⁷

Al-Razi berpendapat bahwa jiwa universal merupakan *al-Mabda' al-qadim al-tsani* (sumber kekal yang kedua). Menurutnya lima yang kekal (*qadim*), yakni *al-bary Ta'ala* (Allah swt.), *al-nafs al-kulliyat* (jiwa universal), *al-Hayula al-Ula* (materi pertama), *al-makan al-muthlaq* (tempat/ruang absolut), *al-zaman al-muthlak* (masa yang absolut).⁵⁸ Hal ini mirip apa yang dikatakan oleh Ikhwan al-Shafa' bahwa jiwa manusia bersumber dari jiwa universal. Di dalam perkembangannya jiwa manusia banyak dipengaruhi materi yang mengitarinya, agar jiwa ini tidak kecewa maka ia dibantu dengan akal yang merupakan daya bagi jiwa untuk berkembang.⁵⁹

⁵⁵Akal ke sepuluh di sini adalah bumi, roh, materi pertama yang menjadi ke empat unsur: udara, api, air dan tanah. Akal ke sepuluh tidak lagi memancarkan akal-akal berikutnya, karena kekuatannya sudah lemah. Untuk lebih jelasnya lihat Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 87.

⁵⁶Lihat *ibid.*, h. 109.

⁵⁷Lihat kembali *ibid.*,

⁵⁸*Ibid.*, h. 117.

⁵⁹*Ibid.*, h. 152.

Ibnu Maskawaih juga mengatakan bahwa jiwa adalah *jauhar ruhaniy* yang tidak hancur dan tidak bermateri sekalipun ia bertempat pada materi. Ditambahkan lagi olehnya bahwa jiwa yang tidak dapat dibagi-bagi itu tidak mempunyai unsur, sedangkan unsur-unsur hanya terdapat pada materi.⁶⁰

Ibnu Bajah berpendapat bahwa jiwa adalah *jauhar ruhaniy*, setiap manusia mempunyai satu jiwa yang digerakkan oleh dua jenis alat; alat-alat jasmaniah dan alat-alat ruhaniyah. Alat-alat jasmaniyah menurutnya ada dua, buatan dan alami. Buatan seperti tangan dan kaki, sedangkan alamiah itulah naluri (*al-harr al-ghariziy*) atau roh insting.⁶¹ Sedangkan menurut Ibnu Thufail bahwa jiwa adalah yang tertinggi martabatnya.⁶² Dengan demikian, jiwa adalah berdiri sendiri dan berbeda dengan jasad.

G. Kekekalan Jiwa

Salah satu yang menjadi perbincangan hangat di era kekinian, yaitu kekekalan jiwa yang dikekalkan oleh Allah (*al-khulud*), meski jiwa adalah baharu (*al-huduts*) karena diciptakan punya awal dan kekal tidak punya akhir.⁶³ Kemudian perbincangan hangat lainnya ketika hari pembalasan apakah jiwa dan jasad manusia yang menerima pembalasan ?, atukah hanya jiwa saja dan jasad tidak ? sehingga al-Gazali mengkafirkan filosof-filosof Islam, dalam kitabnya *tahafut al-falasifah*, lalu kemudian filosof juga tidak ingin dikatakan kafir, sehingga Ibnu Rusydi sebagai perwakilan dari filosof Islam menulis sebuah kitab, *tahafut al-tahafut*, atas komentar dari al-Gazali yang dinilainya kerancuan atas pemikiran al-Gazali.

Ibn Sina sependapat dengan Plato atas kesatuan jiwa dan jasad yang bersifat *accident*, namun ada pendapat Plato yang ditolak oleh Ibnu Sina yaitu, ketika Plato mengatakan bahwa jiwa sudah ada di alam idea, dan ia pun menolak pendapat yang mengatakan bahwa jiwa manusia diciptakan setiap kali jasad yang akan ditempatinya telah diadakan.

Jika kedua pendapat di atas di terima, maka akan terjadi adanya jiwa tanpa jasad, atau adanya jasad satu tubuh ditempati beberapa jiwa, sementara itu, di akhirat akan terjadi pembalasan secara kolektif.

Ibnu Sina menanggapi hal di atas, lebih cenderung berkesimpulan sesuai apa yang disinyalkan oleh al-Qur'an. Menurutnya jiwa manusia berbeda dengan tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individu, yang akan menerima pembalasan (bahagia atau celaka) di akhirat.

Dalam menetapkan kekekalan jiwa, Ibnu Sina mengemukakan tiga dalil, sebagai berikut:

⁶⁰Lihat *Ibid.*, h. 133-134.

⁶¹*Ibid.*, h. 195.

⁶²*Ibid.*, h. 217.

⁶³*Ibid.*, h. 111.

1. Dalil *al-infishal*, yaitu perpaduan antara jiwa dan jasad bersifat aksiden, masing-masing unsur mempunyai substansi tersendiri. Jiwa kekal dan jasad hancur.
2. Dalil *al-basathat*, yaitu jiwa adalah *jauhar ruhaniy* yang hidup selalu dan tidak mengenal mati.
3. Dalil *al-musyabahat*, dalil ini bersifat metafisika. Jiwa manusia sesuai dengan filsafat emanasi, bersumber dari akal *fa'al* (akal sepuluh) sebagai pemberi segala bentuk. Karena akal sepuluh ini merupakan esensi yang berpikir, azali, dan kekal, maka jiwa sebagai *ma'lul* (akibat)-nya akan kekal sebagaimana illat (sebab)-nya.

Berdasarkan isyarat di atas, secara eksplisit Ibnu Sina mengatakan bahwa yang dibangkitkan di akhirat hanya roh. Hal inilah yang menyebabkan sehingga Ibnu Sina mendapat kritik tajam dari al-Gazali, bahkan semua filosof ia hukum keluar dari Islam (kafir).⁶⁴ Sebenarnya yang dikafirkan oleh al-Gazali ada 20 masalah, namun dalam makalah ini pemakalah hanya mengangkat 3 masalah pokok, yaitu:

1. Tentang qadimnya alam
2. Perkataan filosof bahwa Allah tidak mengetahui yang *kulliyat*, Dia hanya mengetahui yang *juziyat*-nya saja.
3. Para filosof mengingkari tentang kebangkitan jasad di hari pembalasan nanti.⁶⁵

Ibnu Thufail berpendapat bahwa nasib jiwa setelah berpisah dari badan ditentukan oleh perbuatannya selama ia hidup. Kebahagiaan dan kesensaraannya terletak pada kemampuannya menyaksikan (musyahadah) yang wajib ada (wajib al-wujud). Karena itu, Ibnu Thufail memabagi jiwa pada tiga bagian:

Jiwa manusia memiliki kemampuan mengetahui yang wajib ada dan juga mampu mengetahui tentang kemahasempurnaan-Nya. Tapi ia tidak pernah mau berusaha dan berupaya untuk musyahadah al-Haq, malah hanya mengikuti hawa nafsunya. Jiwa seperti ini ketika terlepas dari badan, maka akan menemukan kesensaraan.

Manusia yang mampu mengetahui yang *wajib ada* dan senantiasa berupaya mencapai pengetahuan tentang kemahasempurnaan-Nya, hingga ketika jiwa itu terlepas dari badannya, maka ia akan menemukan kebahagiaan.

Manusia yang tidak pernah mengetahui yang *wajib ada* bahkan tidak pernah mendengar tentang ke-eksistensian-Nya. Jiwa seperti ini sama halnya jiwa yang dititipkan Allah kepada binatang, yang tidak memiliki daya pikir.⁶⁶

⁶⁴*Ibid.*, h. 112.

⁶⁵Muhammad Lutfi Jumu'ah, *Tarikh Falāsifat al-Islām fī al-Masyriq wa al-Maghrīb* (Bairut: al-Maktabah al-Ilmiyah, t. th), h. 197.

⁶⁶Hadi Masruri, *Ibnu Thufail; Jalan Pencerahan Mencari Tuhan* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2005), h. 113-114.

III. SIMPULAN

Sebagai kesimpulan dari beberapa uraian dan pandangan sebelumnya, maka dapat dikemukakan bahwa:

1. Jiwa manusia substansinya berasal dari substansi Tuhan. Hubungannya dengan Tuhan sama dengan hubungan matahari dan cahaya. Jiwa diciptakan oleh Tuhan berbeda dengan jasad dan keduanya mempunyai wujud sendiri, biasanya jasad tidak membawa kepada binasanya jiwa. Jiwa manusia disebut dengan *al-nafs al-nāthiqah*, berasal dari alam Ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam *khaliq*, berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak. Jiwa tersebut tercipta ketika jasad siap menerimanya.
2. Dalam jiwa manusia ada daya-daya yang diciptakan oleh Tuhan. Daya ini bertahap, sedikit demi sedikit akan meningkat. Pada mulanya manusia mempunyai daya untuk makan (القوة الغاذية). Setelah itu diberikan daya untuk merasa dengan menggunakan panca indera. Kemudian tercipta daya yang lain yaitu daya yang dapat menyimpan apa yang ditangkap oleh panca indera sehingga ketika benda tersebut terlepas dari pandangan, maka pada saat lain benda tersebut akan terbayang kembali. Daya ini dikenal dengan *al-quwwah al-mukhayyilah*. Selanjutnya tercipta daya yang dikenal dengan daya *al-nāthiqah*. Daya ini memungkinkan untuk berpikir bahkan berdialog dengan jibril.

IV. DAFTAR PUSTAKA

- 'Ali, Atābik, & Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krpyak, 1996.
- Abū Rīdah, Muḥammad 'Abd al-Hādī, *Tarikh al-Falsafah fī al-Islām*, Kairo: Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1948.
- Al-Ahwāni, Aḥmad Fu'ād, *Al-Falsafah al-Islāmiyah*, t. tp: t.p, 1987.
- Al-Akili, Muhammad M, *Ibn Seerin's Dictionary of Dreams According to Islam Inner Traditional*, USA: Pearl Publishing House, t. th.
- Ali, Yunasril, *Perkembangan Pemikir Falsafah dalam Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Al-Ashfahāniy, Al-Rāgib, *Mufradāt al-Fādz al-Qur'ān*, Cet. I; Bairut: al-Dār al-Syāmiyyah, 1992.
- Bayūni, 'Abd al-Mu'ṭī Muḥammad, *al-Falsafah al-Islāmiyah min al-Masyriq ila al-Maghrib*, Juz I, Mesir: al-Azhar, 1982.
- Būr, T.J. De, *Tarikh al-Falsafah fī al-Islām*, Kairo: al-Majmah Ta'lif wa Tarjamah wa al-Nasyrah, t. th.
- Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam*, Cet. I; Bulan Bintang, 1986.

- Efendi, Mochtar, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001.
- Encyclopedia Internasional*, lexicon Publications, 1977.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983.
- Al-Faruqi, Ismail R, *Lois Lamy Al-Faruqi Atlas Budaya Islam*, Bandung: Mizan, 2001.
- Glasse, Cyrill, *Concise Encyclopedia of Islam*, terj. Gufran A Mas'adi, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam*, USA: KAZI Publication Inc, 1994.
- Iqbal, Muhammad & Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*, Cet. II; Jakarta; Kencana Prenada Media Group, 2013.
- Ismail K Usman, "Konsep Pendidikan ibn Miskawaih dan ibn Khaldun", <http://media.neliti.com>, 20 Desember 2021.
- Jumu'ah, Muhammad Lutfi, *Tarikh Falāsifat al-Islām fī al-Masyriq wa al-Maghrib*, Bairut: al-Maktabah al-Ilmiyah, t. th.
- Kartanegar, Mulyadi, *Mozaik Khazanah Islam; Bunga Rampai dari Chicago*, Cet. I, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012
- Khudair, Taha 'Abd al-Salām, *Falsafah al-Akhlāk 'Inda Ibn Miskawaih*, Th. 1997
- Madkour, Ibrahim, "fī al-Falāsifah al-Islamiyah; Manhaj wa Tathbīqah," dalam Asmin dan Ahmad Hakim, eds. *Filsafat Islam Metode dan Penerapan*, Cet. II; Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Al-Mahdalī, Muhammad 'Akīl bin 'Alī, *Dirasāt fī al-Falsafah al-Islamiyah*, Cet. II, al-Qāhirah: Dar al-Hadits, t. th.
- Marhaban, Muhammad Abd Rahman, *Min falsafat al-Yunahiyah ila Falsafah al-Islamiyah*, Bairut: Uwaidah, 2000.
- Masruri, Hadi, *Ibnu Thufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*, Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Mubarok, Achmad, *Keluarga-Islam Pengertian Kualitas Nafs*. <https://www>, 15 Desember 2021.

- Al-Najar, Amir, *al-‘Ilmu al-Nafs al-Shufiyah* diterjemahkan oleh Hasan Abrori dengan judul *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf; Study Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam, t. th.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Cet. 9; Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, Cet. I; Jakarta: Radar Jaya Pratama, 1999.
- Prince, John, *A Dictionary and Glossary of the Koran*, India-New Delhi: Cosmo Publication, 1978.
- Rahmat, Jalaluddin, *Antara Sukma Nurani dan Dhulmani*, ”<http://Media.Isnet.Org/Islam/Paramadina/Konteks/Nurani/html>, 09 Desember 2021.
- Reynald A, Nicholson, *The Mystic of Islam*, Cet. III; London: Rautledge and Kegan Paul, 1974.
- Schacht, B. Lewis, CH, Pellat and J, *The Encyclopedia of Islam*, Cet. II; London: Luzac and CO, 1995.
- Shihab, Quraish, *Wawasan al-Qur’ān: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. VI; Bandung: Mizan, 1997.
- Al-Syahrastani, Muhammad bin Abdul Karim, diterjemahkan Asywadie Syukur, *al-Milal wa al-Nihal*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, t. th.
- Syamsuddin, Ahmad, *al-Fārābī; Ḥayātuh, Āsāruh, falsafatuh*, Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Syeikh, M. Seed, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976.
- The Encyclopedia Americana, Internasional Edition*, USA: Manufactured, 1977.
- The Encyclopedia of Philosophy*, Cet. I; London, 1472.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Order in Islam*, London: Oxford University Press, 1973.
- Valiuddin, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism* diterjemahkan oleh M.S. Nasrullah, *Zikir dan Kontemplasi dalam tasawuf*, Cet. III; London: Rautledge and Kegan Paul, 1974.
- Zakariyah, Abiy al-Husain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, Juz V, t.t.: Dār al-Fikr, t. th.
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Ed. 1, Cet. 1; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010.