

REFLEKSI PEMIKIR ISLAM TENTANG ONTOLOGI JIWA DAN RELASINYA DI DALAM AL-QUR'AN

Mubarak Taswin

Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar

mubarak.taslim@uin-alauddin.ac.id

Abstrak;

Artikel ini mengkaji ontologi jiwa yang dipresepsikan oleh tiga Filosof Islam al-Kindi, al-Farrabi, dan Ibn Sina yang kemudian dikemukakan beberapa gagasan imam al-Ghazali setelahnya. Pada tataran pemahaman ketiga tokoh ini, mereka sepakat bahwa jiwa kekal namun al-Kindi memandang ada jiwa yang tidak mencapai kesempurnaan oleh karena itu jiwa ini mesti berkelana dari satu dimensi ke dimensi yang lain hingga mencapai kesucian diri dan layak masuk ke alam kebenaran. Berbeda halnya al-Farrabi melihat jiwa ini akan hancur bersama dengan hancurnya tubuh karena terikat dengan materi. Adapun ibn Sina lebih cenderung bahwa jiwa ini mendapat laknat. Begitupula imam al-Ghazali lebih mengarah kepada jiwa memiliki tiga tingkatan, yang terendah adalah jiwa nabati kemudian hayawani dan tertinggi adalah jiwa rasional. Pandangan ini sangat jelas memiliki keserupaan dari tiga tokoh sebelumnya. Hanya saja imam al-Ghazali tidak terlalu gamblang dalam menyatakan kekelan jiwa. Terakhir artikel ini mengkaji konflik jiwa dengan mengangkat tokoh barat Sigmund Freud dengan merealisasikan gagasan ini dengan gagasan kondisi jiwa yang ada pada al-Qur'an

Keyword;

Ontologi, Jiwa, Pemikiran, Tokoh

Abstract

This article examines the ontology of the soul as perceived by three Islamic philosophers: al-Kindi, al-Farrabi, and Ibn Sina, who later put forward some of the ideas of Imam al-Ghazali afterward. At the level of understanding of these three figures, they agree that the soul is eternal. Still, al-Kindi views a soul that does not reach perfection. It wanders from one dimension to another until it comes to self-purification and is worthy of entering the realm of truth, in the case of al-Farrabi, who will destroy the soul this soul along with the destruction of the body, because it is bound to matter. As for Ibn Sina, it is more likely that who will curse the soul will be condemned. Similarly, Imam al-Ghazali is more directed to the soul, which has three levels, the lowest is the vegetable soul than, the organic soul, and the highest is the rational soul. This view bears a resemblance to the three previous figures. It's just that Imam al-Ghazali was not too clear in declaring the death of the soul. Finally, this article examines mental conflicts by bringing up the

western figure Sigmund Freud by realizing this idea with the idea of the condition of the soul in the Koran.

Keywords;

Ontology, Soul, Thought, Character

Pendahuluan

Sejak dahulu, manusia telah berupaya mengungkap misteri alam semesta. Setelah adanya petunjuk, mereka telah sanggup mengetahui banyak keunikan dan fenomena alam, sebagai suatu kebenaran kebijaksanaan Allah “Yang telah memberi segala sesuatu menurut penciptaannya lalu kemudian memberi petunjuk”. Kenyataan ini kemudian dikuatkan dengan Firman Allah:¹

سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Terjemahannya:

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar. Tidak cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

Meskipun memungkinkan bagi manusia - dengan anugerah Allah - mengeksplorasi alam dan menaklukkannya demi kepentingan hidupnya, tetapi realitas kemanusiaan itu sendiri masih misterius bagi manusia. Dalam kurun waktu yang lama, esensi manusia masih tetap kabur bila dilihat dari segi hubungan sosialnya, akselerasi perubahannya, perbedaan manusia di satu lingkungan dengan lingkungan lain, serta perkembangannya dari generasi ke generasi. Hal inilah yang melahirkan berbagai ilmu pengetahuan yang mengkaji tentang fenomena manusia, berbagai cabang ilmu muncul dengan aspek kajiannya masing-masing. Sehingga tumbuhlah sejumlah disiplin ilmu seperti:

1. Psikologi: mengkaji tentang impuls-impuls kejiwaan, potensi, perasaan, dan berbagai bentuk perilaku manusia.
2. Sosiologi: mengkaji hubungan manusia dengan sesamanya.
3. Ekonomi: mengkaji tentang penataan keuangan manusia.
4. Sejarah: menjelaskan masa lampau kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat.
5. Politik: mengkaji tentang hubungan manusia dengan hukum dan ketatanegaraan.

¹QS. Fussilat/41: 53

6. Etika: mengkaji tentang kemuliaan, kebaikan dan kebenaran yang menjadi norma bagi manusia.

Demikianlah, ilmu pengetahuan yang mengkaji tentang manusia bermunculan dengan obyek formal yang beragam.² Salah satu objek kajian manusia adalah ruh, akal dan jiwa. Tentu kajian ini semakin menarik jika memiliki sandaran keagamaan sebagai upaya memperkokoh keyakinan dan yang menjadi pegangan dalam berpikir, yaitu al-Qur'an.

Agama Islam yang berlandaskan pada al-Qur'an, memberi gambaran tentang manusia yang memiliki dua struktur bagian yaitu: jasad dan ruhani. Kedua gabungan ini membentuk jiwa manusia.

Berbicara tentang konsep jiwa pada manusia, merupakan aspek mendasar di dalam kajian filsafat. Salah satu tokoh seperti Plato, meluangkan waktu yang banyak untuk menelusuri permasalahan tentang jiwa pada manusia. Bahkan boleh jadi ini merupakan inspirasi dari gurunya Socrates yang senantiasa merenung dan memikirkan permasalahan jiwa, ini tersirat dari ungkapannya yang masyhur "kenalilah dirimu".

Kajian tentang jiwa ini memang merupakan fenomena yang rumit, sehingga permasalahan ini masih belum tersingkap secara komprehensif, rahasia-rahasia yang menyelimutinya masih menjadi renungan baik tentang apa itu jiwa yang membicarakan tentang hakikatnya? Di mana? Dari mana? Dan akan ke mana?

Kenyataan ini tidak bisa dihindari bahkan jiwa merupakan salah satu rahasia Allah yang ada pada manusia itu sendiri, ia eksis bagaikan teka-teki yang masih belum terpecahkan secara sempurna, bahkan setiap individu yang merenung tentang jiwa ini memberi komentar yang berbeda tentang jiwa. Ini juga yang menambah keutamaan permasalahan jiwa disebabkan terdapat implikasi bagi pengembangan perilaku di dalam ilmu etika bagi setiap individu.

Al-Qur'an sendiri telah mengisyaratkan konsep amanah yang ada pada jiwa seperti isyarat pada ayat al-Qur'an,

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا
الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا³

Terjemahannya:

Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah

²Muhammad Sayyid Ahmad al-Musayyar, *al-Ruh fi Dirasat al-Mutakallimin wa al-falasifah* (Cet. III; Kairo: al-Ma'arif, 2002), h. 15

³QS. al-Ahzab/33: 72

amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh, (al Ahzab:72)

Amanah terbesar ini adalah jiwa itu sendiri yang berupaya kembali mencapai kesempurnaan yang diisyaratkan ayat al-Qur'an,

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)⁴

Terjemahannya:

9. *sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), 10. dan sungguh rugi orang yang mengotorinya.*

Pada argumen di atas perlu penelusuran kembali tentang konsep jiwa yang diusung oleh para pemikir Islam dan relasi hubungan dengan konsep al-Qur'an yang tidak terlepas dari permasalahan ontologi, pengetahuan tentang jiwa dan implikasi pada pengembangan etika pribadi, masyarakat dan bernegara. Sehingga artikel ini berusaha mengungkapkan tentang pandangan-pandang pemikir Islam tentang hakikat jiwa serta hubungan jiwa dengan badan yang mampu membentuk perilaku yang terikat dengan etika.

Ontologi Jiwa Dalam Perspektif Pemikir Islam

Pemikiran tentang jiwa adalah studi filsafat yang selalu dikaji oleh para filosof Islam awal, berawal dari al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, al-Ghazali, Ibn Tufail, Ibn Rusyd hingga saat ini masih menjadi diskusi hangat oleh para kalangan pemikir dan ilmuwan. Hal ini dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa jiwa (*al-nafs*) adalah hakikat manusia sehingga jiwa lebih urgen dan berperan dibandingkan jasad (*jisim*).

Permasalahan ini juga terlihat dari proses penelusuran terhadap ayat-ayat al-Qur'an juga mengindikasikan demikian, bahkan menjadi fokus pengamatan. Terdapat beberapa ayat yang memotivasi manusia untuk mengkaji diri (jiwa, *nafs*)-nya sendiri, antara lain QS. 51: 20-21:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾

Terjemahnya:

*Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin. Dan (juga) pada dirimu sendiri, maka apakah kamu tiada memperhatikan?*⁵

Demikian juga QS. 41: 53:

⁴QS. al-Syams/91: 9-10

⁵Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Surabaya: CV. Jaya Sakti), h. 859.

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Terjemahnya:

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al Qur'an itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?*⁶

Jika diperhatikan, permasalahan di atas maka tampak korelasi antara konsep jiwa yang di gagas oleh pemikir Islam dengan nas al-Qur'an. Seorang pemikir dalam dunia Islam yang dipandang sebagai filosof Muslim pertama, yaitu: al-Kindi mengemukakan bahwa jiwa itu *basit* (sederhana), tidak memiliki bagian sehingga tidak membentuk susunan dari beberapa materi, sifat jiwa ini mulia sempurna dan utama. Substansinya (*jauhar*) bersumber dari wujud yang mutlak (Tuhan), ini dapat di ibaratkan matahari dengan sinarnya. Lebih lanjut ia memandang bahwa jiwa memiliki wujud yang berbeda dengan materi fisik yang ada pada badan. Ini dapat dibuktikan melalui renungan ketika jiwa kadang menentang dorongan nafsu yang berorientasi untuk permasalahan badan. Jika nafsu syahwat ini hadir maka jiwa akan memandang bahwa ajakan atau bisikan ini pada dasarnya mengarahkan kepada kerendahan sehingga jiwa menentang dan berupaya mengontrolnya.⁷

Perbedaan antara jiwa dengan jasad ini membawa Al-Kindi memahami bahwa manusia tidak terlepas dari tiga daya atau kekuatan, yaitu berpikir atau *al-'aqliyah*, emosional atau *al-ghadhabiyah*, dan terakhir syahwat atau *al-syahwaniyah*. Kekuatan atau daya berpikir diistilahkan dengan nama akal. Pada akal ini juga bertingkat, setidaknya terdiri dari tiga tingkatan, yaitu: Akal potensial atau *al-quwwah*; Akal aktual atau *al-Fi'il*, akal ini telah keluar dari tingkatan akal yang pertama; Dan terakhir akal *al-tsany*. yang merupakan transformasi dari bentuk kedua dari akal aktual.⁸

Pada sisi lain, catatan literatur yang bersumber dari filosof awal al-Kindi, mengemukakan bahwa pada umumnya ada dua potensi atau kekuatan besar dalam diri setiap individu, yaitu: kekuatan yang berasal dari panca indra yang dikenal dengan *al-Quwwah al-Hissiyah* (potensi indrawi), dan kekuatan yang

⁶Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 781.

⁷Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Cet. IX; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 17. Lihat Juga Kamal Al-Yazijy, *Al-Nushus Al-Falsafiyah Al-Muyassarah*, (Beirut : Dar Al-'ilm li al-Malayin, 1963), h.67-68

⁸Kamal Al-Yazijy, *Al-Nushus Al-Falsafiyah Al-Muyassarah*, h. 18-19. Lihat juga Aly Syami Al-Nasysyar dan Ali Abu Rayan, *Qira'at Al-Falsafah*, (Kairo : tp, 1967), h. 328

bersumber dari akal yang diistilahkan *al-quwwah al-'aqliyah* (potensi nalar). Lebih lanjut, di antara dua kekuatan ini, ada beberapa kekuatan atau potensi yang merupakan penghubung atau perantara dari dua potensi ini (indrawi dan akal). Daya-daya tersebut adalah: potensi yang mampu menggambar atau membentuk dengan diistilahkan *al-quwwah al-mushawwirah* (kekuatan imajinatif), potensi yang mampu mengambil dan menyimpan obyek yang diistilahkan *al-quwwah al-hafizhah* (potensi penyimpan), potensi yang melahirkan emosi dikenal dengan *al-quwwah al-ghadabiyah* (potensi emosional) dan terakhir potensi kehendak keinginan (*al-quwwah al-syahwaniyah*).⁹

Dua potensi, indrawi dan akal, memiliki batasan tertentu, itu terlihat dari penjelasan tentang akal bahwa akal potensial tidak mampu bertransformasi menjadi akal aktual tanpa ada daya atau kekuatan yang mendorong dari luar dan tentunya wujudnya berdiri sendiri terlepas dari jiwa manusia sedangkan akal aktual adalah akal yang selamanya aktif yang memiliki karakteristik, seperti: akal ini merupakan perwujudan awal, selamanya aktual, bagian dari spesies dan genus, mendorong akal potensial menjadi aktual berpikir dan sangat berbeda dengan akal potensial.¹⁰ Akal yang dituju oleh filosof al-Kindi di sini ialah "akal aktif". Konsepsi ini serupa konsep "sebab pertama" dalam pemikiran Aristoteles, yang lebih mengarah pada pemaknaan Tuhan. Akal ini akan selalu dalam kondisi aktif disebabkan sumber asal muasal alam pada umumnya dan jiwa manusia pada khususnya.

Jika diperhatikan pembagian jiwa dalam pola pikir al-Kindi, meskipun ada batasan dan karakteristik tersendiri namun al-Kindi memandang jiwa itu abadi atau kekal, jiwa tidak akan lebur atau hancur bersama badan saat badan hancur. Alasannya terungkap ketika al-Kindi memandang jiwa tidak hancur karena substansi yang bersumber dari Tuhan. Ketika jiwa diletakkan pada badan, jiwa tidak mendapatkan kesenangan dan kesempurnaan pengetahuan oleh karena di batasi oleh unsur jism. Namun, jiwa akan memperoleh seutuhnya kesenangan dan kesempurnaan pengetahuan ketika sudah terpisah dari badan. Berpisahnya jiwa dari badan akan memberi kebebasan kepada jiwa dan masuk dalam dimensi kebenaran atau alam rasional yang diselimuti oleh cahaya Tuhan, dekat dengan Tuhan bahkan mampu melihat-Nya. Kondisi inilah merupakan kebahagiaan kekal yang dirasakan oleh jiwa suci.

Begitu pula sebaliknya jiwa yang ternodai atau kotor, setelah terlepas dari badan, tidak serta merta akan masuk ke dimensi kekal akan tetapi jiwa akan mengembara untuk waktu yang tertentu sebagai proses penjernihan.

⁹Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 22.

¹⁰Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, h.19.

Menurutnya jiwa perlu melalui beberapa tahapan, atau halte persinggahan yang bermula pada dimensi bulan kemudian lanjut ke Merkuri dan terus berkelana ke Orbit yang lebih tinggi sebagai bentuk pembersihan tahap demi tahap. Proses yang dilalui jiwa ini akan masuk ke Alam kebenaran atau kekal setelah benar-benar jernih.¹¹

Senada dengan hal di atas, Mubarak memandang al-Quran memberi gambaran tentang lapisan-lapisan langit yang berdasar pada QS. al-Tariq ayat 1-4:

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (3) إِنَّ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا
عَلَيْهَا حَافِظٌ (4)

Terjemahannya:

1. Demi langit dan yang datang pada malam hari. 2. Dan tahukah kamu apakah yang datang pada malam hari itu? 3. (yaitu) bintang yang bersinar tajam, 4. setiap orang pasti ada penjaganya.

Setiap lapisan memiliki karakteristik tersendiri. Gagasannya ini diperkuat dengan tafsiran dari mufassir tentang ayat tersebut, di antaranya al-Khalil, al-Zujaj, dan al-Farra, bahkan mengambil gagasan dari Ali ibn Isa yang menjadikan bahwa ada jalur-jalur para malaikat untuk turun dan naik.¹²

Kondisi seperti ini, mengisyaratkan bahwa seluruh jiwa manusia pada akhirnya akan merasakan kebahagiaan abadi di Alam Kebenaran dan dekat dengan Tuhan. Hanya saja al-Farabi tidak menjelaskan proses penyucian jiwa tersebut apakah dengan siksaan (di neraka) seperti dalam ajaran agama atau hanya sekedar tahapan tanpa adanya siksaan.

Filosof berikutnya yang memberikan pandangannya tentang jiwa adalah al-Farabi. al-Farabi melihat manusia yang terdiri dari jiwa beserta materi sumbernya beremanasi dari akal sepuluh yang merupakan pancaran terakhir yang melahirkan keberagaman dalam pandangan al-Farrabi. Jiwa dan badan merupakan kesatuan secara *accident*, dalam artian jiwa mempunyai substansi tersendiri dari badan. Ketika badan hancur maka tidak membawa kehancuran pada jiwa. al-Farrabi mengistilahkan jiwa manusia dengan *al-nafs al-nathiqah* (jiwa yang bercakap), bersumber dari alam ketuhanan sedangkan badan berasal dari dimensi *khalq* atau alam ciptaan, yang memiliki bentuk, rupa, kadar dan gerak. Badan pun mesti siap menerima jiwa sebelum diciptakan, oleh karena itu dalam pandangan al-Farrabi jiwa manusia memiliki potensi-potensi. Potensi itu adalah: (1). *al-Quwwah al-Muharrrikah* (Potensi penggerak), potensi ini yang

¹¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, h.18.

¹²Mubarak, "Tarekat dalam al-Quran", *Tafsire*, (2019) Vol. VII, No. 1.

memunculkan dorongan untuk makan, menjaga hingga berkembang; (2) *al-Quwwah al-Mudrikah* (Potensi mengetahui), potensi ini yang memunculkan rasa dan imajinasi; terakhir (3) *al-Quwwah al-Nathiqah* (Kekuatan bercakap/berpikir), potensi ini memunculkan pola berpikir teoritis dan praktis.¹³

Lebih lanjut al-Farrabi menjelaskan lebih jauh tentang potensi teoritis yang memiliki tiga tingkatan, yaitu: *Tingkatan Pertama, al-'Aql al-hayulany* (akal potensial). Akal ini merupakan tahapan dasar yang baru memiliki potensi berpikir, dalam artian: memisahkan makna atau bentuk dari materinya; *Tingkatan Kedua, al-'Aql bi al-Fi'l* (akal aktual). Akal ini mampu memisahkan makna dari materi dan memiliki wujud dalam akal dengan nyata. Bukan dalam pola potensial tetapi telah bertransformasi; Terakhir *Tingkatan al-'Aql al-Mustafad* (akal imajinatif). Akal ini mampu menangkap kenyataan bentuk yang tidak terikat dengan materi bahkan lebih jauh mampu berinteraksi dengan akal sepuluh.¹⁴

Gagasan al-Farrabi sebelumnya menggambarkan tentang hakikat dari jiwa yang diurai melalui potensi, tentu hal ini juga yang membawa al-Farrabi tentang kekekalan jiwa. Namun al-Farrabi tampaknya mengategorisasikan jiwa dalam dua hal, yaitu: Pertama, jiwa kekal dan jiwa fana. Jiwa kekal merupakan jiwa yang memiliki keutamaan yaitu, jiwa yang mampu mengenal kebaikan dan melakukan kebaikan tersebut yang terpisah dari ikatan jasmani. Jiwa inilah yang kekal, tidak tergambar sedikit pun kehancuran pada jiwa ini dengan hancurnya jasad. Jiwa-jiwa yang kekal ini merupakan jiwa yang telah berada dalam lingkaran jiwa imajinatif (*mustafad*). Kedua, jiwa yang lebur atau jiwa yang bodoh/*jahiliyah*. Jiwa yang tidak sampai titik kesempurnaan, jiwa yang masih memiliki ikatan dengan materi meskipun telah memisahkan diri, maka jiwa ini akan lebur bersama leburnya badan.¹⁵

Gambaran al-Farrabi ini memberi informasi bahwa terdapat perbedaan mencolok antara al-Kindi dengan al-Farrabi dalam gagasannya tentang kekekalan jiwa. Dalam uraian al-Farrabi jiwa yang terikat dengan materi akan mengalami kehancuran sedangkan al-Kindi melihat perlu ada tahapan-tahapan yang dilalui sebelum mencapai titik dimensi kebenaran.

Filosof selanjutnya yang berbicara tentang jiwa ialah Ibn Sina, bahkan diakui bahwa filsafat jiwa Ibn Sina merupakan pemikiran terpenting yang dihasilkan olehnya. Ia mendefinisikan jiwa sebagai permulaan dari

¹³Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 29.

¹⁴Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 30.

¹⁵ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 33.

kesempurnaan jism natural yang organis.¹⁶ Definisi di atas tampak tidak berbeda dengan definisi dari Aristoteles dan al-Farabi. Namun seperti halnya al-Farabi, Ibn Sina berpendapat bahwa jiwa adalah *jauhar* (substansi) rohani yang berbeda dengan jasad.¹⁷ Jadi hakikat jiwa dalam pandangan Ibn Sina adalah suatu esensi rohani yang kekal, berdiri sendiri terpisah dari jasad.

Jika diperhatikan pandangan ibn Sina tentang jiwa manusia, maka ada pola kemiripan dari pembagian yang serupa dengan al-Farrabi, akan tetapi ibn sina membagi jiwa manusia dalam karakteristik biologis yang terdiri dari:

1. Jiwa tumbuhan atau *nabati*,

Jiwa ini merupakan titik awal kesempurnaan jisim natural, berupa tumbuh, makan dan berkembang biak.¹⁸ Jiwa nabati ini memiliki potensi berupa potensi nutrisi yang difungsikan sebagai pengolah makanan yang menjadi bentuk tubuh, potensi tumbuh, yang difungsikan untuk proses mengolah makanan yang diserap tubuh agar mencapai kesempurnaan tumbuh dan kembang badan, potensi generatif, merupakan potensi yang bertujuan mengolah secara baik unsur makanan yang telah ada pada tubuh sehingga menghasilkan tumbuh dan kembang tubuh yang sempurna;

2. Jiwa hewani,

Jiwa yang merupakan titik dasar kesempurnaan jisim natural yang mengetahui secara parsial dan bergerak dengan kehendak.¹⁹ Jiwa hayawani ini pada dasarnya terdapat potensi, berupa potensi gerak dan persepsi. Potensi gerak ini pula dapat dikategorikan atas potensi hasrat dan motorik. Potensi hasrat difungsikan sebagai pendorong realisasi berbagai bentuk khayalan terkait yang diinginkan dan tidak diinginkan. Potensi hasrat ini terdiri dari: Syahwat yang merupakan pendorong untuk menghasilkan kenikmatan dan emosi yang merupakan pendorong untuk membentengi diri dari sesuatu yang membahayakan, merusak dan menggagalkan capaian tujuan. Pada potensi emosi ini ibn Sina menitik beratkan bahwa situasi emosional mampu berpengaruh pada kondisi jiwa yang akan berimplikasi pada kondisi fisik, baik secara refleksi maupun berjenjang. Adapun pengaruh emosi pada pengaruh fisik terdapat dua kemungkinan: perubahan emosi yang bersumber dari fisik berubah atau emosi berubah karena kondisi fisik. Berbeda halnya daya motorik yang difungsikan untuk mengimplementasikan hasrat yang hadir dalam bentuk gerak untuk sampai tujuan yang dikehendaki.

¹⁶Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibn Sina; Hayatuhu, Atsaruhu, wa Falsafatuhu*, (Cet. I; Beirut: Dar Kutb al-Ilmiyyah, 1991), h. 40.

¹⁷Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibn Sina; Hayatuhu, Atsaruhu, wa Falsafatuhu*, h. 40.

¹⁸Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibn Sina; Hayatuhu, Atsaruhu, wa Falsafatuhu*, h. 41.

¹⁹Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibn Sina; Hayatuhu, Atsaruhu, wa Falsafatuhu*, h. 42.

Adapun persepsi terdiri dari indera internal berupa kolektif, konsepsi, fantasi, perkiraan, dan ingatan. **Kolektif** merupakan kumulatif dari semua capaian pengindraan eksternal yang menghasilkan proses global. **Konsepsi** berfungsi menyimpan pola hasil indera kolektif dan mempertahankannya walaupun hanya sebatas stimulus indrawi yang sudah tidak ada. **Fantasi** berfungsi sebagai pengolah informasi potensi konsepsi, klasifikasi, dan pembeda. Fantasi ini memiliki peranan penting pada proses mengembalikan olahan data yang masih parsial menjadi gambaran yang akan ditransfer ke perkiraan. Fantasi ini pula berperan dalam pengolahan informasi parsial menjadi gambaran yang akan ditransfer ke akal. Bahkan mampu melakukan dalam mimpi rekayasa berbagai tindakan untuk memuaskan ragam dorongan dan hasrat, khususnya yang tidak terealisasikan. **Perkiraan** difungsikan untuk menggambarkan ragam makna parsial bukan indrawi yang telah hadir pada stimulasi indrawi. Perkiraan ini mampu melihat makna parsial dari berbagai bentuk. Contohnya, pemulung melihat sampah plastik sebagai sumber kehidupan. Terakhir, Ingatan yang difungsikan untuk menyimpan semua informasi yang bersumber dari perkiraan, sehingga proses mengingat merupakan gerak dinamis dari perkiraan ke fantasi. Persepsi juga berupa indera eksternal yang terdiri dari indera penglihatan, pendengaran, penciuman, perabaan dan pengecap.

3. Jiwa Insan

Jiwa insan merupakan titik awal kesempurnaan *jism* natural yang mampu mengetahui alam rasional dan universal dan melakukan tindakan yang hadir pada pilihan pikiran dan menarik kesimpulan.²⁰ Jiwa insani ini merupakan potensi khusus yang dimiliki manusia berfungsi untuk relasi hubungan dengan akal. Dari pada satu aspek jiwa rasional mampu melaksanakan berbagai perilaku yang didasari dari hasil aktif pikiran dan simpulan ide. Namun, pada sisi yang lain mampu memersepsi semua permasalahan secara universal.

Jiwa insani terdiri dari dua bagian, yaitu: akal teoritis dan akal praktis. **Akal teoritis** berfungsi sebagai persepsi gambaran umum yang terbebas dari materi. Akal ini terdiri dari lima tahapan, yaitu: (a) akal potensial, yang mampu menerima sesuatu yang bersifat rasional; (b) akal bakat, difungsikan dalam membenarkan premis dari argumentasi tanpa ada usaha untuk membenarkannya; (c) akal aktual yang difungsikan untuk menggambarkan sesuatu yang rasional dan terjadi kapan saja; (d) akal imajinatif difungsikan untuk olahan informasi akal aktual yang akan dimanfaatkan; (e) akal kudus difungsikan untuk memproses sesuatu yang ada dalam akal aktual secara

²⁰Muhammad Kamil al-Hurr, *Ibn Sina; Hayatuhu, Atsaruhu, wa Falsafatuhu*, h. 42.

spontan tanpa ada campur tangan manusia itu sendiri. Tahapan ini merupakan tahapan yang paling tinggi yang boleh saja hanya sebatas para kalangan nabi. Sedangkan **akal praktis** difungsikan sebagai pemroses semua informasi dari akal teoritis untuk dijadikan sebagai hasil putusan untuk bertindak.

Pada gagasan Ibn Sina terkait tentang jiwa maka setiap individu dari manusia, sifatnya diukur dari keterikatannya dengan 3 karakteristik yang disebutkan. Maka jiwa yang memiliki kecenderungan nabati atau hewani bahkan dikuasai dari dua karakter ini, memungkinkan sifat-sifatnya menyerupai binatang, namun jika ia mampu mengontrol maka akan mendekati karakteristik malaikat dan sangat dekat dengan kesempurnaan.

Lebih lanjut Ibn Sina memandang jiwa manusia merupakan perangkat tersendiri dan wujudnya berdiri sendiri terlepas dari jisim atau badan. Ketika ada badan maka jiwa manusia hadir dan tercipta sesuai dengan kemampuan badan menerima jiwa tersebut. Meskipun jiwa manusia tidak memiliki fungsi fisik sehingga tidak memiliki keinginan pada badan untuk menjalankan tugasnya sebagai potensi berpikir, namun masih berhajat pada badan disebabkan titik awal wujudnya yang mendorong untuk berpikir. Jiwa manusia tentu sangat berbeda dengan jiwa binatang dan tumbuhan oleh karena jiwa manusia kekal. Apabila telah mencapai titik kesempurnaan sebelum jiwa terpisah dengan badan maka jiwa manusia akan masuk dalam dimensi kebahagiaan, kesenangan. Begitu pula sebaliknya jika berpisah sebelum mencapai titik kesempurnaan maka ia akan hidup dalam kondisi terkutuk dalam kehidupan selanjutnya.²¹ Dari gambaran ketiga tokoh sebelumnya maka mereka sepakat bahwa jiwa itu kekal dan tentunya surga dan neraka tidak dapat ditafsirkan dalam bentuk materi akan tetapi lebih menyentuh rana spiritual.

Ketiga tokoh sebelumnya memiliki kedekatan perspektif tentang ontologi jiwa maka sebagai penutup baiknya mengangkat al-Ghazali meskipun terdapat loncatan yang jauh dari sisi waktu namun hal ini tidak mengurangi tujuan dari artikel ini.

Imam al-Ghazali tentu memandang manusia adalah maujud yang memiliki identitas esensi yang tetap tidak berubah-ubah dan tidaklah itu kecuali al-nafs atau jiwa. Jiwa dalam definisi al-Ghazali adalah "substansi berdiri sendiri yang tidak memiliki ruang atau tempat", dan jiwa ini merupakan "tempat bersemayam pengetahuan-pengetahuan intelektual (*al-ma'qulat*) yang bersumber dari alam *al-malakut* atau *al-amr*."²² Pandangan ini memperlihatkan bahwa hakikat manusia bukan pada fisiknya dan bukan pula pada fungsi dari

²¹Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, h. 37.

²²Al-Ghazali, *Madarij Al-Salikin*, (Kairo : Tsaqofah al-Islamiyah, 1964), h. 16

fisik itu, sebab fisik merupakan sesuatu yang bertempat sedangkan fungsi fisik terlihat bahwa ia adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri. Oleh karena wujudnya tergantung kepada fisik. Mungkin keterkaitan penjelasan ini terlihat dari gagasan awal al-Ghazali yang menegaskan bahwa manusia dapat terdiri atas dua substansi pokok, yakni substansi yang berdimensi dan substansi yang tidak berdimensi, namun memiliki potensi untuk merasa dan bergerak sesuai keinginannya. Substansi yang pertama dinamakan badan (*al-jism*) dan substansi yang kedua disebut jiwa (*al-nafs*).²³

Imam al-Ghazali ketika membicarakan tentang potensi jiwa (*al-Nafs*) memiliki kesamaan dari pemikir sebelumnya ibn Sina yang melihat diri manusia terdapat tiga jiwa yang ia istilahkan dengan *al-nufus al-tsalatsah* (Tiga jiwa),²⁴ yaitu:

1. Jiwa yang paling rendah atau dikenal dengan *al-nafs al-nabatiya* (jiwa tumbuhan). Jiwa ini memiliki tiga potensi, yaitu *al-Ghaziyah* (nutrisi), *al-Numumiyah* (tumbuh), *al-muwallidah* (regenerasi). Dari ketiga potensi ini manusia mampu makan, tumbuh dan reproduksi seperti yang terlihat pada tanaman
2. Jiwa yang lebih tinggi dari jiwa tumbuhan dikenal dengan *al-nafs al-hayawaniyah* (jiwa hewani). Pada jiwa ini terdapat dua potensi yaitu: Potensi *al-muharikah* (Penggerak) dan potensi *al-Mudrikah* (mengetahui). Potensi penggerak ini terkandung dua potensi lagi yaitu: pendorong dan bertindak. Adapun relasi hubungan dua potensi ini bersifat potensial sebelum mencapai aktualisasinya. Pertama berupa kemauan dan kedua berupa kemampuan. Inilah istilah al-Ghazali pertama *iradah* dan kedua adalah *qudrah*.
3. Terakhir, jiwa yang paling tinggi yaitu jiwa rasional yang terdapat dua potensi berupa praktis dan teoritis. Yang pertama difungsikan sebagai penggerak tubuh yang bersumber dari jiwa sensor *hayawani*, sesuai dengan tuntutan pengetahuan yang dicapai oleh akal teoritis. Yang dimaksud akal teoritis adalah al-'alimah, sebab jiwa rasional disebut juga al 'aql. Al-'alimah disebut juga akal praktis. Akal praktis merupakan saluran yang menyampaikan gagasan akal teoritis kepada daya penggerak.

²³Al-Ghazali, *Madarij Al-Salikin*, (Kairo : Tsaqofah al-Islamiyah, 1964), h. 16

²⁴Al-Ghazali, *Madarij Al-Salikin*, h. 16.

Jiwa Dan Konflik.

Pada konsep ini tidak terlepas dari gagasan sebelumnya yang melirik ontologi jiwa. Pada permasalahan ini lebih mengacu pada implikasi dari gerak dari jiwa yang tidak terlepas pada paras (*khalq*) dan watak (*khuluk*), yang merupakan dua kosa kata yang sama memiliki makna yang berbeda tapi boleh saja digunakan secara serentak. Sebagai gambaran dapat dikatakan bahwa si A itu paras dan wataknya baik atau indah yaitu dari sisi lahiriah dan batiniah. Kata *khalq* lebih mengarah pada makna lahiriah sedangkan *khulq* lebih dipergunakan pada tataran batiniah. Pada konsep ini maka dapat disimpulkan bahwa manusia tidak terlepas dari lahiriah berupa jasmani yang dapat ditelusuri melalui panca indra dan batiniah berupa keruhanian yang hanya dapat dijangkau oleh mata batin. Kedua kosa kata ini dapat pula penilaian dari dua sisi yaitu bagus atau jelek, indah atau buruk. Sehingga pencapaian mata batin tentu lebih berharga daripada pencapaian dua bola mata yang hanya sebatas aspek jasmani.²⁵

Pada tataran ini menggambarkan jiwa memiliki peranan dalam setiap tingkah laku manusia. Jiwa manusia bersifat relatif, tidak stabil atau berubah-ubah. Nalurnya terkandung insting biologis untuk mencapai kepuasan hawa nafsu yang terikat dengan kelezatan-kelezatan duniawi dan bentuk kenikmatan lainnya sebagai bentuk mempertahankan kelangsungan hidupnya serta dorongan dorongan fisik dan psikisnya.²⁶

Tentu tabiat dari jiwa manusia akan selalu *standby* untuk bertindak pada perilaku yang baik begitupula pada perilaku buruk. Dua hal ini menjadi argumentasi bahwa jiwa manusia akan selalu berkonflik antara yang baik dengan yang buruk, benar maupun salah.

Sigmund Freud seorang filosof barat hadir membicarakan teori tentang jiwa. Ia hadir empat belas abad setelah turunnya al-Quran di dalam dada Muhammad saw. Dalam pandangannya bahwa jiwa manusia terdiri dari tiga kondisi, yaitu: *das es, das ich, das uber-ich*.²⁷

Das es merupakan jiwa yang diselimuti insting biologis, memiliki tujuan untuk mencapai kepuasan hawa nafsu yang melahirkan kelezatan fisik dan psikis tanpa ada relasi keterkaitannya dengan ajaran agama, bahkan pada tataran norma sekalipun.

²⁵Al-Ghazali, *Disciplining the Soul: Breaking the Two Desire*, diindonesiakan oleh Rahmani Astuti dengan judul: *Metode Menaklukkan Jiwa: Pnengendalian Nafsu dalam Perspektif Sufistik* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2013), h. 84-85

²⁶Ahmad Syauqi Ibrahim, *al-Ruh wa al-Nafs wa al-Aql wa al-Qarin*, diindonesiakan oleh Muhyiddin Mas Rida dengan judul: *Misteri Potensi Gaib Manusia* (Cet. II; Jakarta: Qisthi Press, 2011), h. 207

²⁷Ketiga Istilah ini dapat dimaknai dengan: ID, Ego, dan Superego. Lihat, Louis O. Kattsoff, *Element of Philosophy*, diindonesiakan oleh: Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat* (Cet. IX; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004. h. 300-301.

Das Ich merupakan jiwa yang mengontrol untuk mengendalikan hasrat biologis dan insting-insting yang hadir dari *Das es* dan membendungnya berdasarkan norm-norma yang berlaku di masyarakat dan prinsip-prinsip agama.

Das Uber-Ich merupakan jiwa yang menyimpan konsep ajaran yang telah dijadikan pedoman dalam kehidupan manusia, dan membentuk kekuatan psikologis internal yang mampu mengoreksi jiwa dan membimbingnya. Inilah yang dinamakan dengan hati nurani, merupakan representasi dari semua tabiat yang baik pada jiwa manusia.

Lebih lanjut Sigmund menjelaskan *Das Ich* difungsikan untuk menyesuaikan pada tataran keseimbangan antara *Das es* dan lingkungan, masyarakat serta *Das Uber-Ich*, dengan metode membiarkan dirinya menerima insting-insting naluriah secara psikis dan fisik dalam batasan norma yang berlaku pada masyarakat. Pada waktu yang bersamaan, ia juga memberi batasan sikap ekstrim *Das Uber-Ich* sehingga tidak melakukan tindakan berlebih dalam mengkritik dan mengancam *Das Es* dalam batasan rasional. Jika *Das Ich* dalam menjalankan aktifitasnya berhasil maka kestabilan atau keseimbangan jiwa manusia. Inilah yang akan membawa kepada kesembuhan jiwa.

Gagasan teori Freud jika diselaraskan dengan konsep al-Qur'an tentang jiwa maka tidak terpisah dari gagasan jiwa tenang, jiwa *lawwamah* (mengoceh diri sendiri) dan jiwa yang senantiasa perturutkan diri pada tindakan buruk, namun perlu diperhatikan bahwa ada perbedaan yang mencolok pada tiga teori jiwa Freud dengan al-Quran. Setiap konsep *ammarah bi su*, *lawwamah*, dan *muthmainnah* merupakan kondisi jiwa yang berbeda-beda ketika terjadi konflik antara sisi material dan spiritual dalam kepribadian insan. Jadi ketiganya bukan bentuk ragam jiwa, akan tetapi kondisi jiwa yang pernah menetap pada satu kondisi selamanya. Jadi jiwa di bolak-balikkan diantara tiga kondisi tersebut. Ketiganya tidak terbentuk seiring dengan proses pertumbuhan dan perkembangan jiwa manusia.

Adapun *Das Es*, *Das Ich*, dan *Das Uber* dalam teori Freud adalah ragam jiwa yang setiap jiwa tersebut terbentuk seiring dengan proses pertumbuhan dan perkembangan manusia. Jadi *Das Es* merupakan jiwa seorang anak bayi yang telah ada sejak dilahirkan dan secara total berada dalam pengaruh hasrat alaminya. Tatkala manusia masuk fase dewasa dan dipengaruhi oleh lingkungan, mulailah terbentuk jiwa lainnya, yaitu *Das Ich*: yang bertugas mengendalikan naluri-naluri yang muncul dari *Das Es* dengan mengindahkan norma-norma masyarakat, prinsip-prinsip agama, dan undang-undang yang berlaku. Setelah itu, dari proses transfer ilmu dan wawasan yang dialami

manusia, terbentuklah *Das Uber-Ich*, yakni hati nurani, yang mengevaluasi diri manusia dan mencelanya apabila melakukan kesalahan.

Tampaknya teori yang dipaparkan Freud lebih mengutamakan jiwa *Das Uber Ich* setara dengan jiwa *lawwamah* dipergunakan untuk mengevaluasi diri manusia dan itulah jiwa yang memperoleh pengetahuan. Berbeda dengan hirarki yang dilontarkan al-Qur'an ia memulai dari jiwa yang memerintahkan kepada keburukan kemudian beranjak menuju jiwa yang mencela dan terakhir jiwa yang tenang. Pada tataran jiwa yang tenang ini memiliki potensi mendengarkan sabda ilahi sehingga ia mampu kembali kepada sumber utama pencipta perilaku manusia. Ini berkesesuaian dengan ayat al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي
(29) وَادْخُلِي جَنَّاتِي (30)

Terjemahannya

27. Wahai jiwa yang tenang! 28. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang rida dan diridai-Nya. 29. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, 30. dan masuklah ke dalam surga-Ku.

Hierarki jiwa yang terakhir inilah menjadi titik puncak dan ditemukan dalam perilaku salat dalam hal ini jiwa mampu mencapai titik klimaks kenikmatan melalui terapi salat yang dilaksanakan setiap harinya hingga mencapai jiwa yang tenang. Dan tampaknya jika mencoba mengintegrasikan dengan konsep jiwa Freud maka *Das Uber Ich* memperoleh koneksi dari jiwa *Das Ich*, sehingga lebih mampu mengontrol tindakan manusia karena mampu membedakan antara baik dan buruk dan lebih dikenal dalam istilah bahasa arab *damir* karena *damir* adalah pembeda antara baik dan buruk.

Kesimpulan

Pada tataran ontologi jiwa yang di gagas oleh pemikir awal seperti: al-Kindi, al-Farrabi, dan Ibn Sina memiliki kesamaan bahwa jiwa merupakan hakikat manusia berbeda dengan badan, jiwa kekal namun dalam pandangan al-Farrabi terdapat karakter jiwa yang akan binasa bersama dengan hancurnya badan yaitu jiwa yang tidak mencapai titik kesempurnaan setelah terpisah dengan jasad karena terikat dengan materi sedangkan ibn Sina lebih cenderung sebagai jiwa yang terkutuk sedangkan al-Kindi memandang bahwa jiwa tersebut akan menelusuri beberapa tahapan hingga mencapai kesucian diri dan akhirnya masuk dalam dimensi kebenaran. Adapun gagasan dari al-Ghazali menapak beberapa konsepsi dari tokoh sebelumnya dan memberi istilah baru dalam gagasan tersebut.

Adapun terkait jiwa dan konflik pada dasarnya al-Quran telah menggambarkan tentang kondisi jiwa yang berubah antara jiwa buruk, mencela dan tenang. Perubahan kondisi ini terkait pribadi individu dan polanya menerima cahaya ketuhanan, sedangkan pemikir Barat Freud melihat *Das es*, *Das Ich*, dan *Das Uber Ich* adalah ragam jiwa yang muncul seiring perkembangan manusia dan beberapa diantaranya menjadi pengontrol dari yang lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Al Qur'an al Karim.

Al-Ghazali, *Disciplining the Soul: Breaking the Two Desire*, diindonesiakan oleh Rahmani Astuti dengan judul: *Metode Menaklukkan Jiwa: Pnengendalian Nafsu dalam Perspektif Sufistik*. Cet. I; Bandung: Mizan, 2013.

Al-Ghazali, *Madarij Al-Salikin*. Kairo : Tsaqofah al-Islamiyah, 1964.

al-Hurr, Muhammad Kamil. *Ibn Sina; Hayatuhu, Atsaruhu, wa Falsafatuhu*. Cet. I; Beirut: Dar Kutb al-Ilmiyyah, 1991.

al-Musayyar, Muhammad Sayyid Ah}mad. *al-Ruh fi Dirasat al-Mutakallimin wa al falasifah*. Cet. III; Kairo: al-Ma'arif, 2002.

Al-Nasysyar, Aly Syami dan Ali Abu Rayan. *Qira'at Al-Falsafah*, Kairo: tp. 1967.

Al-Yazijy, Kamal. *Al-Nushus Al-Falsafiyah Al-Muyassarah*, Kairo: Dar al hadis, 1968.

Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*, Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Surabaya: CV. Jaya Sakti.

Ibrahim, Ah}mad Syauqi. *al-Ruh wa al-Nafs wa al-Aql wa al-Qarin*, diindonesiakan oleh Muhyiddin Mas Rida dengan judul: *Misteri Potensi Gaib Manusia*. Cet. II; Jakarta: Qisthi Press, 2011.

Kattsoff, Louis O. *Element of Philosophy*, diindonesiakan oleh: Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat*. Cet. IX; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004.

Mubarak, *Tarekat dalam al-Quran "Jurnal Tafser"* Vol. VII, No. 1, 2019.

Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, (Cet. IX; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 17. Lihat Juga Kamal Al-Yazijy, *Al-Nushus Al-Falsafiyah Al-Muyassarah*, (Beirut : Dar Al-'ilm li al-Malayin, 1963), h.67-68