



SKRIPSI

KESATUAN JIWA DAN TUBUH: STUDI KRITIS ATAS PEMIKIRAN IBN AL-QAYYIM BERDASARKAN PANDANGAN IBN SĪNĀ

Oleh:

La Wiranto

NIM: 17.6.1.211.014

Dosen Pembimbing:

Dr. Cipta Bakti Gama, M.Ud

Skripsi diajukan kepada STAI Sadra untuk memenuhi syarat gelar sarjana

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
2022**

LEMBAR PERSETUJUAN LAPORAN SIDANG SKRIPSI

Saya yang beranda di bawah ini:

~~.....~~

~~.....~~

~~.....~~

~~.....~~

~~.....~~

~~.....~~

Dr. Khalid Al-Hadi, M.A.

(Ketua Sidang)

Date

27/10/22

As-nahs Abdul Kadir, MA

(Pengji I)

Date

27/10/22

Rahmawati, I.S.D

(Pengji II)

Date

27/10/22

Dr. Ciprius Idris Gunu, M.Li

(Penasihat)

Date

27/10/22

**"KESATUAN JIWA DAN TUBUH: STUDI KRITIS ATAS
PEMIKIRAN IBS AL-QAYYIM BERDASARKAN
PANDANGAN IBN SINA"**

Oleh:

Li Winata

NIMKO 1761311014

Dosen Pembimbing: Dr. Cipta Bakti Gama, M. Ed

Skripsi ini diajukan kepada STMI Sadra sebagai syarat menyelesaikan gelar
Sarjana Agama Strata 1 (S.Ag)

PERNYATAAN DEBAS PLAGIASI

Karya ilmiah yang sedang anda baca merupakan karya asli penulis, tidak ada karya atau nama orang lain yang dimuat dalam skripsi ini, tanpa memuat error, pengakuan dan keterangan karya penulis lain. Jika persribito ini terbukti melakukan plagiasi, penjiplakan, dan pernah dimuat sebagai skripsi atau tesis di lembaga lain, maka penulis siap menerima berbagai konsekuensi, seperti pembatalan gelar akademik.

Jakarta, 28 Juni 2022



Li Winata

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini, adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian, sebagai berikut:

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
h = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َ	i = ِ	ū = ُ
Diftong	: ay = ِ	aw = ِ	

C. *Ta' Marbutah* (ة)

Ta' marbutah yang di-*idafah*-kan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في ditulis *fi ma'rifat Allāh*. Jika *ta' marbutah* yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi *mudaf*, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية ditulis *fi'liyyah*, dan قرة ditulis *qūwwāh*. Adapun, jika tasydid yang berada di akhir kata, maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, seperti عدوّ ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “*al*” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya, adalah huruf *shamsiyyah*, maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *al-qamariyyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan atau telah diserap dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين ditulis *Jalāluddīn*.

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmanirrahīm

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT. yang telah memberikan nikmat kepada kita semua, khususnya telah memberi nikmat kekuatan dan kesabaran kepada penulis dalam menyusun tugas akhir ini. Shalawat dan salam semoga tetap untuk baginda Muhammad saw, para keluarganya, dan sahabat-sahabatnya yang dimuliakan, serta semoga untuk kita semua, selaku umatnya.

Suatu kebanggaan bagi penulis dapat menyusun dan menyelesaikan tugas akhir yang ada di depan pembaca. Rintangan dan ujian telah penulis lalui dengan penuh suka dan duka. Penulis menyadari bahwa tugas akhir ini, belum ada pada tahap sempurna, namun rasa bangga dapat berkontribusi kepada kampus tercinta untuk meningkatkan peradaban ilmu pengetahuan dalam lingkup aqidah dan filsafat Islam. Penyusunan tugas akhir ini tidak terlepas dari peran orang-orang hebat dan penting yang senantiasa memberikan suntikan semangat tanpa henti. Oleh karena itu, penulis menyampaikan banyak terima kasih, kepada:

1. Prof. Dr. Hossein Muttaqi, selaku Ketua Yayasan Hikmat al-Mustafa, beserta jajarannya, khususnya Bpk. Hamid Reza Thousi, Ph.D.
2. Dr. Khalid al-Walid, selaku ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra dengan penuh upaya telah memfasilitasi penulis dalam menyelesaikan tugas akhir ini.
3. Dr. Cipta Bakti Gama, M. Ud, selaku dosen pembimbing, yang telah meluangkan waktunya untuk senantiasa membimbing penulis dengan sabar, sehingga penelitian ini dapat diselesaikan.
4. Indah Suwarni M.M, selaku dosen PAWA penulis, yang selalu menyemangati penulis untuk segera menyelesaikan penelitian ini.

5. La Raimu dan Wa Saeda, selaku orang tua penulis yang telah mendoakan dan memberikan motivasi kepada penulis untuk menyelesaikan studi di STAI Sadra.
6. Nurul Khair, S.Ag, Wahyudi S.Ag, dan Alamsyah yang telah memberikan beberapa sumber rujukan Ibn Sīnā, sehingga penulis dapat menyelesaikan penelitian ini dengan tepat waktu.
7. Seluruh rekan mahasiswa-mahasiswi khususnya angkatan 2017 yang saling mendukung dan membantu penulis menyelesaikan penelitian ini dengan tepat waktu.
8. Para pemikir Muslim, seperti Ibn Sīnā, Mulla Sadra, Sayyed Abidin Bozorgi, M.T. Misbah, dan Allamah Thathabai yang telah mempengaruhi pengetahuan penulis untuk menyempurnakan pembahasan dalam penelitian ini.
9. Dan seluruh pihak yang tidak bisa kami sebutkan satu per satu, terima kasih atas segalanya.

Jakarta, 12 September 2022



La Wiranto

NIMKO: 17.6.1.211.014

ABSTRAK

Tulisan ini merupakan telaah pustaka pemikiran Ibn sīnā mengenai konsep jiwa untuk mengkritik ide jiwa dalam pandangan Ibn Al-Qayyim yang dipandang telah menyatukan eksistensi jiwa dan tubuh manusia. Akibatnya, jiwa manusia tidak dapat mengalami aktualitas transendental, sebagaimana tubuh mengalami kehancuran di realitas. Akibatnya, manusia tidak dapat mencapai kesempurnaan abadi yang dipandang sebagai visi kehidupan dan fitrah manusia diciptakan. Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan makna, eksistensi, dan hakikat jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā sebagai sikap mengatasi berbagai kekeliruan ide jiwa dalam sistem pemikiran Ibn Al-Qayyim melalui penjelasan konsep jiwa perspektif Ibn Sīnā. Dalam mengkaji dan menelaah konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā, penulis menggunakan beberapa karya besar Ibn Sīnā, seperti “*al Mabdā wa al-Ma’ād*” dan “*al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*”. Dengan menggunakan pendekatan deskriptif-filosofi dihasilkan kesimpulan bahwa Ibn Al-Qayyim mengonstruksi beberapa argumentasi, seperti pembuktian kesatuan jiwa dan tubuh melalui kebangkitan individu setelah kematian. Dijelaskan bahwa tubuh dan jiwa tidak memiliki perbedaan secara eksistensi. Sebab, manusia yang telah mengalami kematian akan dibangkitkan seperti eksistensi fisiknya di dunia. Ibn Sīnā menolak pandangan kesatuan jiwa dan tubuh yang berbasis pada kaidah *al-wāhid* bahwa jiwa adalah kesempurnaan pertama yang dimiliki manusia untuk berkehendak dan berpikir di realitas. Jika jiwa tidak hadir dalam tubuh individu, maka manusia tidak dapat beraktivitas di realitas. Dengan demikian, dipahami bahwa jiwa merupakan sebab utama aktivitas manusia. Hasil tulisan ini, ialah mengkritik ide jiwa Ibn Al-Qayyim melalui filsafat Ibn Sīnā yang dipandang dapat membatasi berbagai gagasan yang menjelaskan kesatuan jiwa dan tubuh, sehingga manusia dapat memahami dan mencapai kesempurnaan eksistensi melalui aktualitas jiwa di realitas.

Kata Kunci: Ibn Sīnā, Ibn Al-Qayyim, Jiwa, Tubuh, Manusia

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN LAPORAN SIDANG SKRIPSI.....	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	Error! Bookmark not defined.
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	iii
ABSTRAK.....	vii
DAFTAR ISI.....	vii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	4
C. Batasan dan Rumusan Masalah.....	5
D. Tujuan Penelitian.....	5
E. Manfaat Penelitian.....	6
F. Kajian Pustaka.....	6
G. Metodologi Penelitian	9
H. Sistematika Penelitian	11
BAB II: WACANA JIWA DALAM PANDANGAN IBN SĪNĀ	13
A. Riwayat Singkat Ibn Sīnā.....	13
B. Makna Jiwa	14
C. Struktur dan Karakter Keberadaan Jiwa.....	17
D. Prinsipalitas Jiwa dalam Filsafat Peripatetik.....	28
E. Daya dan Fakultas Jiwa.....	37
F. Transendentalitas Jiwa	39
BAB III: KONSEP JIWA DALAM PANDANGAN IBN AL-QAYYIM.....	42
A. Riwayat Singkat Ibn Al-Qayyim.....	42
B. Eksistensi Jiwa dan Roh Menurut Para Teolog.....	42
C. Gradasi Jiwa	46

D. Perbedaan Jiwa dan Roh.....	53
BAB IV: ANALISIS KONSEP JIWA IBN AL-QAYYIM DALAM SISTEMATIKA FILSAFAT IBN SĪNĀ	59
A. Kesatuan Jiwa dan Tubuh Menurut Ibn Al-Qayyim	59
B. Keabadian Jiwa dan Tubuh Manusia.....	64
C. Kesempurnaan Holistik	68
BAB V: KESIMPULAN DAN SARAN.....	75
A. Kesimpulan.....	75
B. Saran.....	76
DAFTAR PUSTAKA	77

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam doktrin aliran pemikiran filsafat Islam, khususnya Peripatetik Ibn Sīnā diketahui bahwa identitas kesempurnaan individu dipengaruhi oleh aktualitas jiwa yang dalam tingkatan tertinggi melibatkan akal sebagai esensi keberadaan manusia di realitas.¹ Ibn Sīnā berpandangan bahwa jiwa merupakan kesempurnaan pertama manusia yang bersifat potensial dan immateri, sehingga jiwa dan tubuh berbeda dalam aktualitas dan eksistensi. Pandangan Ibn Sīnā berbeda dengan Ibn Al-Qayyim yang menilai jiwa dan tubuh adalah sesuatu yang satu dalam eksistensi manusia yang mengimplikasikan keduanya mengalami proses aktualitas dan eksistensi yang sama.²

Para filsuf Peripatetik, seperti Abu Hasan Bahmanyar dan Abu Muhammad Shirazi melalui prinsip filsafat jiwa Ibn Sīnā mengkritik ide jiwa Ibn Al-Qayyim bahwa jika tubuh dan jiwa merupakan keberadaan yang satu atau sama secara eksistensi dan aktualitas, maka manusia dapat mengetahui efek pengetahuan dan keberadaan yang dipengaruhi oleh keduanya.³ Akan tetapi, jiwa sebagai kesempurnana pertama manusia merupakan sumber instrumen pengetahuan manusia, sehingga individu tidak dapat mengetahui segala objek pengetahuan, baik fisik maupun logis tanpa refleksi jiwa. Sedangkan, tubuh manusia juga membutuhkan

¹ Ibn Sīnā *al-Nafs min Kitāb Shifā'a* (Qom: Markas an-Nasyir, 1417 H), cet. 1 hal. 13.

² Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin (Jakarta: Qisthi Press, 2015), hal. 287.

³ Sayyid Abidin Bozorgi, *'Ilm-e Nafs-e Falsafi* (Tehran, ABU Press, 1397), hal. 45.

pengaruh jiwa untuk mempersepsi materi realitas untuk menghasilkan pengetahuan partikular.⁴

Adapun efek eksistensi, diketahui bahwa jiwa merupakan keberadaan immateri, tidak dapat dipersepsi oleh pancaindra manusia, yang tidak bergantung pada ruang dan waktu. Sebaliknya, tubuh individu merupakan keberadaan yang dapat dipersepsi oleh pancaindra manusia, serta membutuhkan ruang dan waktu.⁵ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa jiwa dan tubuh dalam tinjauan efek berbeda satu sama lain, sehingga para filsuf Peripatetik memandang bahwa jiwa dan tubuh bukan keberadaan yang satu atau sama dalam diri manusia di realitas.

Berdasarkan ragam penjelasan di atas, penulis berusaha mengkaji filsafat jiwa Ibn Sīnā untuk mengkritik berbagai kesalahan ide jiwa Ibn Al-Qayyim yang dipandang telah mereduksi keberadaan dan efek jiwa. Ibn sīnā dalam karyanya berjudul “*al-Nafs min Kitāb al-Shifā*” menjelaskan bahwa jiwa dan tubuh merupakan dua eksistensi yang memiliki peran dan fungsi untuk membimbing manusia mencapai proses kesempurnaan di realitas.⁶ Jiwa sebagai kesempurnaan pertama berperan untuk mempengaruhi pengetahuan dan kehendak manusia di realitas. Akibatnya, manusia melalui tubuh dapat bergerak berdasarkan pengaruh jiwa. Sebaliknya, tubuh berperan untuk meningkatkan pengetahuan pertama dalam diri manusia. Jiwa tidak dapat mempersepsi objek pengetahua secara langsung tanpa pengaruh dari organ tubuh manusia, sehingga pancaindra merupakan

⁴ Andi Muhamad Iqbal Salam, “Al-Nafs dalam Filsafat Islam: Kajian Kritis terhadap Pemikiran tentang Jiwa”. *Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1, No. 1 (2020), hal. 20.

⁵ Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University, 2009), hal. 104.

⁶ Ibn Sīnā, *Nafs min Kitāb Shifā*’ (Qom: Markas an-Nasyir, 1417 H), cet. 1 hal. 21.

alternatif untuk mengatasi kekurangan jiwa memahami objek pengetahuan di dunia.⁷

Persepsi pancaindra akan menghadirkan pengetahuan partikular untuk dikaji dan ditelaah oleh akal sebagai fakultas tertinggi jiwa dalam eksistensi manusia.⁸ Akal sebagai fakultas jiwa terbagi menjadi 2 bagian dalam filsafat Ibn Sīnā: *pertama*, *'aql nazarī* atau akal teoritis merupakan potensi jiwa untuk menganalisis dan mempersepsi berbagai pengetahuan partikular dalam proses memperoleh makna dan hakikat peristiwa di realitas,⁹ seperti manusia yang mengetahui pergerakan mobil a dari kota x ke y yang menempuh waktu 100 kilometer per jam. Pengetahuan manusia terhadap pergerakan mobil a dari kota x ke y didasari oleh keberadaan wujud mobil sebagai dasar perhitungan gerak mobil a dari kota x ke y. Analogi mobil a mendeskripsikan proses manusia memahami makna dan hakikat dari suatu peristiwa di realitas. Ibrahim Kalin dalam bukunya berjudul "*Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*" menjelaskan bahwa akal teoritis berusaha menghadirkan pengetahuan universal dalam paradigma manusia yang bertujuan untuk memaknai hakikat dan makna ragam fenomena dalam kehidupan individu.¹⁰

Kedua, *'aql al-'amalī* atau akal praktis merupakan hasil kesempurnaan dari akal teoritis. Artinya, akal praktis dapat dipahami melalui aktualitas pengetahuan manusia di realitas. Lebih lanjut, Ibn Sīnā menjelaskan bahwa akal teoritis memiliki berbagai tingkatan, seperti *'aql hayūlā*, *'aql bi al-malakah*, *'aql bi al-fi'il*, dan *'aql mustafād* yang setiap tingkatan mendeskripsikan

⁷ Nurul Khair, "Konsep Humanisme Spiritual dalam Filsafat Mulla Sadra". *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 18, No. 1 (2020), hal. 55.

⁸ Afrizal, "Pemikiran Para Filsuf Muslim tentang Jiwa". *An-Nida: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 39, No. 1 (2014), hal. 11.

⁹ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), hal. 102.

¹⁰ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, hal. 105.

kesempurnaan akal praktis. Sayyed Abidin Bozorgi dalam bukunya berjudul “*’Ilm Nafs Falsafi*” menjelaskan bahwa akal teoritis dianalogikan seperti manusia dan akal praktis diibaratkan baju, sehingga setiap tingkat kesempurnaan akal teoritis akan mendeskripsikan akal praktis, sebagaimana balita menggunakan baju seukuran tubuhnya, kemudian mengalami kesempurnaan di fase anak-anak yang menggunakan baju seukurnya, dan seterusnya.¹¹

Manusia yang mencapai tingkat *’aql mustafād* akan mempengaruhi tindakan dan perilaku di realitas. Akibatnya, tindakan dan pengetahuan manusia dipengaruhi oleh eksistensi jiwa untuk mengaktual di realitas. Jiwa yang mengalami aktualitas akan meninggalkan tubuh dan ragam potensi untuk bergerak menuju kesempurnaan transendental sebagai kebebasan tertinggi dalam diri manusia di realitas.¹² Ibn Sīnā mempertegas ragam penjelasan di atas melalui kaidah *al-wāhid* bahwa ragam kesempurnaan manusia bersumber pada aktualitas jiwa yang dipandang sebagai substansi keberadaan manusia di realitas. Sebaliknya, tubuh manusia akan mengalami kerusakan di dunia.¹³ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā merupakan sebuah terobosan untuk memahami kesempurnaan manusia di realitas. Di satu sisi, ragam tawaran Ibn Sīnā juga dapat mengkritik dan memperbaiki berbagai kekeliruan Ibn Al-Qayyim dalam wacana ide jiwa yang dipandang telah membatasi jiwa sebagai substansi keberadaan manusia di realitas.

B. Identifikasi Masalah

Dalam wacana filsafat jiwa, Ibn Sīnā merupakan salah satu filsuf yang mengkaji konsep jiwa secara eksplanatif dan komprehensif yang dipandang telah memperkaya pembahasan jiwa dalam ruang ilmu pengetahuan. Ibn Sīnā dalam beberapa karyanya,

¹¹ Hana al-Fakhuri dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Ma’rif, tt), hal. 191.

¹² Nurul Khair, “Memotret Kesempurnaan Insan Menurut Ibn sīnā”. *Kanz Philosophy*, Vol. 6, No, 2 (2020), hal. 183.

¹³ Sayyid Abidin Bozorgi, *’Ilm-e Nafs-e Falsafi*, hal. 37.

seperti “*al-Isharat wa al-Tanbihat*”, “*al-Nafs min Kitāb al-Shifā*”, dan “*al-Ta’līqāt*”. Lebih lanjut, dalam pembacaan jiwa, Ibn Sīnā membahas pemaknaan dan definisi jiwa untuk memperoleh kedudukan jiwa dalam diri manusia di realitas yang dipertegas dalam berbagai argumentasi keberadaan dan perbedaan jiwa dengan tubuh. Para pemikir kontemporer, seperti M.T. Misbah, Allamah Thabathabai, dan Sayyed Abidin Bozorgi menilai bahwa konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā telah mempengaruhi perkembangan diskursus jiwa dan pemikiran para filsuf setelahnya, seperti Suhrawardi dan Mulla Sadra. Akibatnya Ibn Sīnā merupakan salah satu pelopor kajian konsep jiwa dalam diskusi filsafat Islam. Di satu sisi, jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā juga merupakan solusi dan kritik terhadap pandangan sebagian teolog Muslim, seperti Ibn Al-Qayyim yang menilai bahwa jiwa dan tubuh merupakan kesatuan eksistensi dalam diri manusia. Implikasinya, jiwa manusia juga mengalami kerusakan, sebagaimana tubuh mengalami kehancuran di realitas.

C. Batasan dan Rumusan Masalah

Adapun batasan masalah dalam penelitian ini, ialah membahas konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā, guna mengkritik ide jiwa Ibn Al-Qayyim. Peneliti mengkaji dan menelaah konsep jiwa melalui beberapa rujukan, seperti “*al-Isharat wa al-Tanbihat*”, “*al-Nafs min Kitāb al-Shifā*”, “*al-Ta’līqāt*”, *Miftāh dār as-Sa’ādah wa Mansyūr Wilāyah al-‘Ilm wa al-Irādah*, *Ighatsātu al-Lahfān min Mashāyidi asy-Syaithān*, dan *al-Rūh fī al-Kalām ‘ala Arwāh al-Amwāt wa al-Ahyāt*. Berdasarkan rujukan tersebut, peneliti menyusun sebuah pertanyaan primer:

Bagaimana pemikiran Ibn Al-Qayyim tentang kesatuan jiwa dan tubuh ditinjau secara kritis berdasarkan pandangan Ibn Sīnā?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini, ialah:

1. Menjelaskan kritikan Ibn Sīnā terhadap ide jiwa Ibn Al-Qayyim.
2. Mendeskripsikan konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā.

3. Memahami konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā.
4. Mengetahui argumentasi Ibn sīnā dalam merespon ide jiwa Ibn Al-Qayyim.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini, antara lain:

1. Secara teoritis, dapat memberikan wawasan dan pengetahuan tambahan mengenai teori jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā dan memahami ide jiwa Ibn Al-Qayyim.
2. Menjelaskan ragam kekeliruan ide jiwa Ibn Al-Qayyim dalam pembacaan konsep jiwa Ibn Sīnā.
3. Secara praktis, memberikan sumbangsih dan kontribusi dalam memperkaya serta mengembangkan khazanah ilmu pengetahuan dalam menyikapi berbagai kekeliruan tentang eksistensi jiwa dan tubuh manusia.
4. Memberikan pengetahuan dan wawasan kepada masyarakat Indonesia mengenai teori jiwa yang digagas oleh Ibn Sīnā.

F. Kajian Pustaka

Pada dasarnya, begitu banyak literatur dan penelitian yang membahas dan mengkaji konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā, namun belum ada membahas respon pemikiran Ibn Sīnā terhadap wacana ide jiwa Ibn Al-Qayyim sehingga penelitian ini, merupakan terobosan baru dalam kajian filsafat jiwa Ibn Sīnā dan responnya terhadap pemikiran Ibn Al-Qayyim. Demi mempertegas penjelasan di atas, penulis akan menghadirkan 5 penelitian mengenai konsep jiwa Ibn Sīnā yang terdiri dari jurnal, skripsi, tesis, dan buku, sebagai berikut:

1. Jurnal al-Idarah memuat tulisan yang berjudul, “*Hubungan Jiwa-Tubuh dan Kurikulum Pendidikan Islam Menurut Ibnu Sīnā*”¹⁴. Penelitian ini ditulis oleh Katni, mahasiswi Universitas Muhammadiyah Ponorogo, yang membahas fakultas jiwa manusia terdiri dari 3 bagian, antara lain: jiwa tumbuhan, jiwa hewan, dan jiwa manusia. Jiwa manusia memiliki dua daya, yakni daya praktis

¹⁴ Katni, “Hubungan Jiwa-Tubuh dan Kurikulum Pendidikan Islam Menurut Ibnu Sina”. *Jurnal Al-Idarah: Kependidikan Islam*, Vol. 6, No. 1 (2016), hal. 15.

yang berkaitan dengan kehendak dan perilaku manusia dan daya teoritis yang hubungannya dengan masalah abstrak. Daya teoritis memiliki empat tingkatan, yakni *'aql hayūlā*, *'aql bi al-malakah*, *'aql bi al-fi'il*, dan *'aql mustafād*. Ketiga fakultas jiwa ini, berusaha mendeskripsikan bahwa manusia memiliki potensi untuk memaksimal berbagai daya dalam dirinya untuk mencapai kesempurnaan berpikir dan bertindak sebagai indikator aktualitas jiwa di realitas. Secara garis besar, penelitian Katni dan tulisan ini tidak jauh berbeda yang membahas masalah jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā, akan tetapi skripsi ini berusaha menjelaskan aktualitas jiwa dalam sistematika filsafat Ibn Sīnā untuk merespon argumentasi ide jiwa Ibn Al-Qayyim yang dipandang telah menyamakan eksistensi jiwa dan tubuh, sehingga manusia tidak dapat mencapai kesempurnaan transendental melalui aktualitas jiwa di realitas.

2. Skripsi yang berjudul "*Hubungan Jiwa dan Tubuh dalam Pandangan Ibn Sīnā*" yang ditulis oleh S. Mariam, mahasiswi Sultan Maulana Hasanuddin Banten.¹⁵ Skripsi ini menjelaskan relasi tubuh dan jiwa yang dipandang sebagai media kesempurnaan manusia di realitas. Penulis mengutip beberapa pemikiran Ibn Sīnā mengenai definisi jiwa dan peran tubuh dalam eksistensi manusia, akan tetapi tidak mengutip secara langsung buku asli Ibn Sīnā. Akibatnya, relasi tubuh dan jiwa perseptif Ibn sīnā dalam skripsi ini tidak menjelaskan secara utuh pemikiran Ibn Sīnā, namun sebatas mengulas pemikiran Ibn sīnā melalui buku-buku terjemahan. Berbeda dengan penelitian ini yang mengutip dan merujuk beberapa karya Ibn Sīnā, seperti "*al-Isharat wa al-Tanbihat*", "*al-Nafs min Kitāb al-Shifā*", dan "*al-Ta'liqāt*" untuk menjelaskan wacana jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā.
3. Jurnal Kalimah memuat penelitian berjudul "*Konsep Nafs Menurut Ibn Sīnā*" yang ditulis oleh Syah Reza, mahasiswa pascasarjana Universitas Darussalam Gontor, yang menjelaskan bahwa jiwa

¹⁵ S. Mariam, "*Hubungan Jiwa dan Tubuh dalam Pandangan Ibn Sīnā*", (Skripsi: UIN Sultan Maulana Hasanudin Banten, 2018), hal. 21-24.

dalam pandangan Ibn Sīnā merupakan kesempurnaan yang menggerakkan paradigma dan kehendak manusia di realitas.¹⁶ Artinya, jiwa merupakan sumber utama yang mempengaruhi berbagai pengetahuan dan perilaku manusia, sehingga jiwa merupakan substansi eksistensi individu dalam hidupnya. Lebih lanjut, penulis juga menjelaskan bahwa tubuh manusia merupakan gerbang utama untuk mengaktualkan jiwa yang dipandang sebagai media untuk merealisasikan berbagai kesempurnaan individu di realitas. Akan tetapi, perlu dipahami bahwa Syah Reza dalam penelitiannya tidak mengkaji ide jiwa Ibn Al-Qayyim untuk membandingkan pemikiran Ibn Sīnā sebagai salah satu cara membaca urgensi filsafat jiwa Ibn Sīnā. Skripsi ini berusaha membandingkan ide jiwa Ibn Al-Qayyim dan Ibn Sīnā untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman universal mengenai eksistensi dan urgensi jiwa dalam diri manusia.

4. Jurnal Islamika: Studi Keislaman memuat penelitian yang berjudul, “*Konsep Jiwa Perspektif Ibn Sīnā*” yang ditulis oleh Jarman Arroisi dan Rahmat Ardi Nur Rifa Da’i, mahasiswa Universitas Darussalam Gontor Ponorogo, menjelaskan bahwa jiwa dan tubuh dalam pandangan Ibn Sīnā merupakan 2 keberadaan yang berbeda. Jiwa merupakan keberadaan yang tidak dapat dipersepsi oleh pancaindra, sedangkan tubuh adalah keberadaan yang diketahui melalui pancaindra manusia.¹⁷ Akibatnya, jiwa dan tubuh berbeda secara eksistensi. Lebih lanjut, penulis juga memandang bahwa konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā dipengaruhi oleh Aristoteles yang menerima dualisme dalam diri manusia. Penjelasan Jarman Arroisi dan Rahmat Ardi mengenai konsep jiwa persepektif Ibn Sīnā tidak jauh berbeda dalam penelitian ini. Sebab, ragam pembahasan jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā dipengaruhi oleh Aristoteles. Akan tetapi, penulis dalam penelitian ini berusaha mengkaji filsafat jiwa Ibn Sīnā melalui karya-karya aslinya. Sedangkan, tulisan Jarman

¹⁶ Syah Reza, “Konsep Nafs Menurut Ibn Sīnā”. Jurnal Kalimah: Studi Agama dan Pemikiran Islam”, Vol. 12, No. 2, (2014).

¹⁷ Jarman Arroisi dan Rahmat Ardi Nur Rifa Dai, “Konsep Jiwa Perspektif Ibn Sīnā”. *Jurnal Islamika: Studi Keislaman*, Vol. 13, No. 2 (2019), hal. 275.

Arroisi dan Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i tidak mengutip karya asli Ibn Sīnā.

5. Jurnal *el Fikr*, memuat penelitian berjudul “*Pemikiran Filsafat Ibn Sīnā: Filsafat Emanasi, Jiwa, dan al-Wujud*” yang ditulis oleh Hermansyah, mahasiswa Universitas Hamzanwadi, menjelaskan bahwa jiwa merupakan hakikat keberadaan manusia yang senantiasa mengalami aktualitas secara berkelanjutan di realitas. Aktualitas jiwa membutuhkan keberadaan tubuh untuk memaksimalkan berbagai potensi jiwa, seperti potensi *khādimeh* dan *mustakhdimah* sehingga jiwa dapat mencapai tahap aktualitas sebagai proses kesempurnaan manusia di realitas.¹⁸ Akan tetapi, perlu dipahami bahwa penelitian yang ditulis Hermansyah tidak merujuk buku-buku Ibn Sīnā yang berarti tidak dapat menjelaskan filsafat jiwa Ibn Sīnā secara utuh dan langsung. Sedangkan, skripsi ini mengkaji pemikiran jiwa Ibn Sīnā melalui karya utamanya, sehingga terdapat perbedaan yang signifikan.

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini ialah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-filosofis. Studi ini bertujuan untuk melakukan pencarian dan penelaan terhadap data atau informasi mengenai kesatuan jiwa dan tubuh perspektif Ibn Sīnā dan Ibn Al-Qayyim, baik dari buku, kitab filsafat, jurnal ilmu filsafat, skripsi, tesis, dan disertasi.¹⁹ Adapun, metode penelitian ini menggunakan kualitatif. Metode penelitian ini memiliki beberapa kelebihan, diantaranya; data yang didapat sangat mendasar, sebab berdasarkan pada banyak faktor, baik peristiwa atau realita yang menampilkan pembahasan secara mendalam dan terpusat serta sifatnya terbuka untuk menggunakan

¹⁸ Hermansyah, “Pemikiran Filsafat Ibn Sīnā: Filsafat Emanasi, Jiwa, dan Wujud”. *Jurnal el Fikr*, Vol. 2, no. 1 (2017), hal. 20.

¹⁹ Mohammad Ali, *Memahami Riset* (Jakarta: Pustaka Cendikia Utama, 2011), hal. 239.

berbagai informasi dari berbagai bidang keilmuan.²⁰ Lebih lanjut, metode kualitatif juga dimaksud suatu pendekatan untuk mengeksplorasi dan memahami suatu fenomena dengan hasil data yang nantinya diolah dan dianalisa untuk mendapatkan sebuah kesimpulan deskriptif.²¹

2. Sumber Data

Ada dua sumber data digunakan dalam penelitian kepustakaan, yaitu sumber data primer dan skunder.²² Sumber data primer merujuk beberapa karya Ibn Sīnā, seperti “*al-Isharat wa al-Tanbihat*”, “*al-Nafs min Kitāb al-Shifā*”, dan “*al-Ta’līqāt*” yang menyoroti filsafat jiwa dan respon Ibn Sīnā terhadap ide jiwa Ibn Al-Qayyim. Peneliti menggunakan metode kualitatif untuk mengkaji makna dan prinsip pemikiran dalam ajaran filsafat jiwa Ibn Sīnā. Sedangkan sumber skunder dalam penelitian ini, ialah buku-buku, artikel, skripsi, jurnal, tesis, dan disertasi membahas pandangan jiwa Ibn Sīnā.

3. Teknik Pengumpulan Data

Karena penelitian ini, merupakan penelitian kepustakaan, maka teknik yang digunakan ialah pengumpulan data dari literatur yang berhubungan dengan objek pembahasan. Teknik pengumpulan data dimaksud adalah menghimpun ragam pemikiran Ibn Sīnā dan Ibn Al-Qayyim mengenai konsep jiwa dalam peradaban filsafat Islam.²³ Selain itu, penulis juga melakukan pencarian literatur lainnya yang berhubungan dengan tema

²⁰ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hal. 18.

²¹ Ahmad Tanzeh, *Metode Penelitian Praktis* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011), hal. 48.

²² Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hal. 143.

²³ Husaini Usman dan Purnomo Setiady Akbar, *Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), hal. 30.

pembahasan. Literatur-literatur tersebut ditelaah dan diklasifikasi satu sama lainnya.

4. Teknik Analisis Data

Setelah melakukan proses pengumpulan data, penulis melakukan analisa terhadap informasi yang diperoleh dari sumber primer dan skunder untuk memperoleh wacana dan diskursus mengenai humanisme dan filsafat jiwa Ibn sīnā secara eksplanatif dan komprehensif.²⁴ Adapun tahap-tahap dilakukan penulis sehingga dapat menganalisis dan menyimpulkan, sebagai berikut; *pertama*, peneliti menentukan objek penelitian yang akan dibahas, yaitu pandangan jiwa Ibn Sīnā dan ide jiwa Ibn Al-Qayyim. *Kedua*, mengumpulkan ragam penelitian yang mengkaji dan membahas konsep jiwa Ibn Sīnā dan ide jiwa Ibn Al-Qayyim. *Ketiga*, menelaah ragam kekurangan pandangan Ibn Al-Qayyim dalam diskursus pembahasan jiwa. *Keempat*, mengumpulkan data mengenai konsep jiwa Ibn Sīnā sebagai respon pemikiran Ibn Al-Qayyim dalam wacana jiwa. *Kelima*, analisis konsep jiwa perseptif Ibn Sīnā untuk mengatasi berbagai kekurangan ide jiwa Ibn Al-Qayyim.

H. Sistematika Penelitian

Pembahasan masalah dalam penelitian ini akan dikaji dalam enam bab yang disusun berdasarkan sistematika yang dibuat sebagai berikut:

Bab I dalam penelitian ini ialah pendahuluan yang secara terperinci terdiri dari latar belakang, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, jenis, dan metode penelitian, serta sistematika penulisan. Semua bagian tersebut akan dikaji dan dianalisis dengan tujuan mendapatkan kesimpulan pembahasan.

²⁴ Conny R. Semiawan, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: PT. Grasindo, 2010), hal. 1.

Bab II dalam penelitian ini ialah menjelaskan konsep jiwa dalam pandangan Ibn sīnā yang meliputi definsi jiwa, fakultas jiwa, potensi jiwa, dan transendentalitas jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā yang bertujuan untuk memahami eksistensi dan urgensi jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā.

Bab III menjelaskan ide jiwa dalam pandangan Ibn Al-Qayyim, meliputi makna jiwa, tingkatan jiwa, serta perbedaan jiwa dan tubuh dalam pandangan Ibn Al-Qayyim untuk menelaah dan mengkaji ragam diskursus jiwa dalam peradaban Islam.

Bab IV ialah respon ide jiwa Ibn Al-Qayyim melalui filsafat jiwa Ibn sīnā yang dipandang dapat mengatasi berbagai kekurangan dan kekeliruan Ibn Al-Qayyim. Ibn Sīnā menggunakan beberapa argumentasi untuk membatasi berbagai dalil Ibn Al-Qayyim sehingga pembaca dapat memahami eksistensi dan urgensi jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā.

Bab V, adalah penutup yang terdiri dari kesimpulan dan saran untuk menyempurnakan berbagai pembahasan dalam penelitian ini. Di satu sisi, saran bertujuan untuk memperkaya ragam kajian diskursus jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā.

BAB II

WACANA JIWA DALAM PANDANGAN IBN SĪNĀ

A. Riwayat Singkat Ibn Sīnā

Ibn Sīnā memiliki nama lengkap Abu al-Ali Husein ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali Ibn Sīnā, dalam dunia barat ibn sina dipanggil Avicenna. Ibn sina lahir pada bulan safar di desa Afsana tahun 370-428 H/980-1037 M, sebuah desa yang dekat dengan Bukhara (saat ini dikenal dengan dengan wilayah Uzbekkistan), dan pada masa dinasti Persia Asia Tengah. Ibunya bernama Setareh yang berasal dari Bukhara. Ayahnya bernama Abdullah yang berasal dari Baklan, dan kini daerah tersebut dinamakan Afganistan, ia adalah seorang sarjana yang cukup dihormati wilayah Baklan adalah sebuah kota penting di masa pemerintahan Dinasti Samaniyah, kondisi tersebut membuat Abdullah sangat berhati-hati dalam mendidik ibn sina di Bukhara.¹

Sejak kecil ibn sīnā telah menunjukkan kemampuan daya intelektualnya yang tinggi juga kemampuan daya ingatan yang kuat, hingga tidak mengherankan bila ia mampu menyerap ilmu dengan lebih baik dibanding teman-teman seusianya, dan uniknya di umur yang masih muda ia telah berhasil menyerap ilmu dari para gurunya. Ibn sīnā memiliki banyak guru yang berasal dari berbagai kalangan, misalnya ia belajar ilmu aritmatika dari seorang pedagang sayuran di pasar yang asalnya dari India, hampir semua orang yang berilmu di masa itu didekati oleh ibn sīnā untuk belajar.²

Ibn Sīnā memiki pribadi yang unik, saat ia masih remaja ibn Sīnā membaca buku metafisika yang ditulis oleh Aristoteles, namun ia memiliki kesulitan untuk memahaminya meskipun ia

¹ Yun yun Yunadi, Mokhammad Amin Tohari, Siti Nadroh, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Indonesia: Kementrian Agama, 2015), P.35.

² Eka Nova Irawan, *Buku Pintar Pemikiran-Pemikiran Tokoh-Tokoh Psikologi*, (Yogyakarta:IRCISOD, September 2015), P.29-30.

telah membacanya sebanyak 40 kali dan bahkan sudah menghafalnya, dan akhirnya ia menemukan buku Al-Farabi yang mengulas tulisan dari buku metafisika Aristoteles kemudian ia membeli buku tersebut di sebuah kios kecil.³

B. Makna Jiwa

Dalam diskursus filsafat Islam, jiwa dipahami melalui kata (النفس) atau *nafs* yang berasal dari bahasa Arab, bermakna diri atau sesuatu yang mengandung ragam potensi di realitas.⁴ Lebih lanjut, kata *nafs* merupakan pemaknaan tunggal yang disandarkan dengan kata *nafsūn*, *anfūs*, dan *nufusūn* dalam artian plural yang bermakna roh, nyawa, darah, dan kehidupan individu di realitas.⁵ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata jiwa diartikan roh manusia yang menempati tubuh individu untuk eksis dan hidup di dunia (1), sesuatu yang menjadi sumber tenaga individu untuk berkehendak (2).⁶ Pemaknaan konsep jiwa dalam berbagai definisi mengindikasikan perbedaan lingkup atau objek penalaran dalam ruang ilmu pengetahuan, seperti filsafat Islam melalui pembahasan jiwa berusaha menemukan hakikat kesempurnaan dan eksistensi manusia di realitas. Sedangkan psikologi Islam sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan menempatkan jiwa sebagai cerminan perilaku manusia di dunia. Adapun, para teolog Islam memaknai jiwa merupakan pandangan moral yang mengarahkan berbagai perbuatan luhur manusia atas dasar perintah Tuhan. Artinya, eksistensi dan kesempurnaan jiwa berasal dari ketentuan-ketentuan perbuatan manusia untuk mengaktualkan berbagai perintah agama.⁷

³ Eka Nova Irawan, P.30.

⁴ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983), hal. 8.

⁵ Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1989), hal. 462.

⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi Keempat, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), hal. 586.

⁷ Achmad Mubarak, *Meraih Kebahagiaan dengan Bertasawuf Pendakian Menuju Allah*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 3.

Ragam pemaknaan konsep jiwa dalam pandangan Islam memiliki beberapa keselarasan dan perbedaan di dunia barat. Dalam literatur barat, kata jiwa dimaknai *spiritus* dalam bahasa Latin dan diserap dalam bahasa Inggris, *spirit* berarti roh, mental, dan perilaku manusia. Rudolf Steiner dalam karyanya berjudul “*The Philosophy of Spiritual Activity*” bahwa *spirit* adalah kekuatan yang menggerakkan seluruh eksistensi manusia, baik mental maupun eksternal.⁸ Adapun, Andy Tamas dalam *paper*-nya berjudul “*Spirituality and Development*” memandang *spirit* merupakan hubungan tubuh dan dirinya untuk berpikir dan berperilaku di realitas. Manusia dapat bertindak dan berperilaku berdasarkan dorongan dirinya untuk melakukan segala aktivitas.⁹

Sejak abad keenam sebelum Masehi, para filsuf Yunani kuno, seperti Plato dan Aristoteles berusaha mendefinisikan makna dan hakikat jiwa dalam diri manusia. Plato memaknai jiwa sebagai keberadaan immateri yang menempati 2 domain ilmu pengetahuan, seperti domain indrawi dan ide. Domain indrawi, meliputi kemampuan manusia untuk mempersepsi objek pengetahuan yang bersifat materi, sedangkan domain ide menganalisis konsep-konsep partikular untuk menghasilkan gambaran universal. Konsep jiwa dalam pandangan Plato menjelaskan bahwa jiwa sebagai keberadaan immateri juga mempengaruhi pengetahuan manusia di realitas.

Pandangan Plato berbeda dengan Aristoteles yang memandang bahwa jiwa merupakan bentuk bagi tubuh manusia, sehingga tubuh merupakan bagian dari jiwa di realitas. Akibatnya, jiwa dalam pandangan Aristoteles bermakna satu yang berbeda dengan Plato yang menilai jiwa dan tubuh sebagai dua keberadaan yang terpisah atau dualisme. Menurut Aristoteles, jiwa merupakan bentuk yang menggerakkan tubuh sebagai *jism* untuk aktual atau mencapai proses kementerian secara bertahap. Pandangan Plato dan Aristoteles merupakan gerbang awal kehadiran ragam konsep

⁸ Rudolf Steiner, *The Philosophy of Spiritual Activity*, (New York: The Rudolf Steiner Publications Inc, 1963), hal. 12.

⁹ Andy Tamas, *Spirituality and Development*, (Ottawa: The Canadian International Development Agency, 1996), hal. 6.

jiwa dalam pandangan dunia. Para filsuf Muslim, seperti Al-Farabi, Suhrawardi, dan Mulla Sadra menilai bahwa pandangan Plato merupakan basis yang tepat untuk memahami dan memaknai eksistensi jiwa sebagai keberadaan yang berbeda dengan tubuh manusia.

Sedangkan, para filsuf barat, seperti Georg Wilhem Friedeich Hegel dan Immanuel Kant menggunakan basis pemikiran Aristoteles sebagai pembacaan hakikat jiwa dalam diri manusia. Georg Wilhem Friedeich Hegel melalui istilah *Geist* memandang bahwa urgensi jiwa dalam diri manusia, ialah mengatur dan mensistematisasikan berbagai perilaku *jism* manusia.¹⁰ *Geist* merupakan sebab dari segala sebab yang mengejawantah dalam diri individu untuk memantik berbagai tindakan manusia. Adapun Immanuel Kant memaknai jiwa sebagai salah satu dari tiga postulat manusia, antara lain: kebebasan, jiwa, dan Tuhan.¹¹ Jiwa sebagai postulat kedua berperan untuk mempengaruhi berbagai perilaku manusia untuk mencapai kebaikan tertinggi, sehingga tanpa keberadaan jiwa, manusia tidak dapat meraih kebebasan yang hakiki di dunia.¹²

Berdasarkan ragam penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa jiwa dalam peradaban filsafat dipengaruhi oleh pandangan Plato dan Aristoteles yang dipandang menghadirkan berbagai diskusi dan perdebatan dalam pemikiran filsuf barat dan Islam. Ibn sīnā sebagai salah satu tokoh yang mengkaji dan menelaah keberadaan jiwa, memandang bahwa wacana jiwa dalam pandangan Aristoteles dan Plato merupakan dua pemahaman yang selaras untuk menjelaskan jiwa dalam diri manusia tanpa

¹⁰ Darwish, *Metafisika Ibn sīnā dan Idealisme Hegel: Sebuah Studi Komparatif* (Skripsi: UIN Alauddin Makassar, 2014), hal. 111.

¹¹ Martin Heideger, *Hegel Phenomenology of Spirit* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), hal. 28; Lihat juga Georg Wilhem Friedeich Hegel, *Filsafat Sejarah*, terj. Harjali (Yogyakarta: Panta Rhei Books, 2003), hal. 19.

¹² Moh. Dahlan, "Pemikiran Filsafat Moral Immanuel Kant: Deontologi, Imperatif Kategoris, dan Postulat Rasio Praktis". *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1 (2009), hal. 44.

membedakan ruang lingkup pembahasan dari kedua filsuf Yunani kuno tersebut.¹³ Ibn Sīnā sejalan dengan Aristoteles yang memaknai jiwa sebagai sebab atau kesempurnaan pertama tubuh manusia. Akan tetapi, Ibn Sīnā juga sependapat dengan Plato yang menilai bahwa tubuh dan jiwa itu berbeda, karena sebab tidak mungkin sama dengan akibat. Ibn Sīnā dalam “*al-Nafs min Kitāb al-Shifā*” menjelaskan bahwa jiwa adalah substansi eksistensi manusia yang mempengaruhi seluruh pertumbuhan, gerakan, dan kemampuan tubuh untuk beraktivitas di realitas. Ibn Sīnā mempertegas ragam pandangannya bahwa jiwa terdiri dari berbagai potensi untuk mengatur dan mensistematisasikan pengetahuan dan perilaku manusia untuk mencapai proses kementerian.¹⁴

C. Struktur dan Karakter Keberadaan Jiwa

Wacana jiwa merupakan salah satu pembahasan yang dikaji dan ditelaah dalam peradaban pemikiran filsafat Islam dan barat yang menempatkan diskursus *nafs* sebagai substansi keberadaan manusia di realitas. Dalam perkembangannya, diskursus jiwa mengalami berbagai perubahan signifikan di era modern, yang ditandai dengan kemunculan kajian psikologi yang membahas jiwa, objek kajiannya, dipahami secara materi berdasarkan perilaku dan tindakan manusia. Akibatnya, pembahasan jiwa dari Yunani kuno hingga modern mengalami pergeseran dalam ruang lingkup pembahasannya.¹⁵ Di masa Yunani kuno, jiwa dipelajari dan didiskusikan untuk memahami hakikat dan inti keberadaan manusia dalam rangka mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan hakiki.¹⁶ Sedangkan di era

¹³ Hieronymus Simorangkir, “Jiwa dalam Pandangan Plato”. *Logos: Jurnal Filsafat-Teologi*, Vol. 3, No. 2 (2004), hal. 86.

¹⁴ Agustinus W. Dewantara, *Filsafat Moral: Pergulatan Etis Keseharian Hidup Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 2017), hal. 48.

¹⁵ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 76.

¹⁶ Aristoteles, *De Anima*, diterjemahkan oleh Christopher Shields D. W. Hamlyn (New York: Oxford University Press, 1969), hal. 9.

modern, jiwa dikaji dan ditelaah untuk memahami berbagai fenomena yang hadir dalam perilaku dan tindakan manusia. Artinya, wacana jiwa tidak dipandang sebagai proses untuk memahami hakikat dan inti keberadaan manusia, namun sebatas mempelajari berbagai aktivitas individu.¹⁷

Demi mengkaji dan membahas berbagai permasalahan di atas, dibutuhkan penalaran kembali mengenai urgensi telaah dan diskusi jiwa dalam peradaban ilmu pengetahuan. Secara historis, pembahasan jiwa mulai dibahas oleh para filsuf Yunani kuno, seperti Plato dan Aristoteles yang menempatkan jiwa sebagai inti dan substansi yang menggerakkan atau menghidupkan tubuh manusia di realitas. Ragam argumentasi dan teori mengenai eksistensi jiwa dalam pandangan filsuf Yunani kuno mempengaruhi pemikiran para filsuf Muslim, salah satunya Ibn Sīnā dari berbagai sumbangsih pemikirannya dalam kajian filsafat mendefinisikan jiwa sebagai kesempurnaan pertama yang dimiliki manusia untuk eksis dan bergerak di realitas. Kesempurnaan dalam pandangan Ibn Sīnā terbagi menjadi dua bagian, yaitu: *al-kamāl al-awwal* dipahami sebagai sumber dan sebab dari segala keberadaan yang bergantung kepadanya, seperti tubuh, pancaindra, dan gerak manusia bergantung pada jiwa yang dipandang sebagai kesempurnaan pertama bagi individu. *Kedua, al-kamāl al-tsānī* adalah kesempurnaan yang bergantung di luar dirinya. Artinya, kesempurnaan *tsānī* tidak dapat teraktual tanpa keberadaan sebab, seperti tubuh manusia dapat bergerak dan berkehendak, akibat keberadaan jiwa sebagai penggerak.¹⁸

Ibn Sīnā mempertegas ragam penjelasan di atas, melalui pembahasan karakter jiwa yang dipandang sebagai keberadaan yang tidak dapat dipersepsi dan diciptakan oleh pancaindra dan keterampilan manusia bahwa *nafs* atau substansi manusia

¹⁷ Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, terjemahan *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social*. Buku pertama (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 228-230.

¹⁸ Ibn Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan (Bandung: Pustaka Hidayah 2009), hal. 11.

merupakan *al-jism al-thabīṭ* yang tidak dapat diketahui melalui rangsangan eksternal, akan tetapi dibutuhkan kesadaran terhadap diri sendiri untuk memahami keberadaan jiwa. Jiwa berbeda dengan *al-jism al-shanā'ī* yang diketahui dan diciptakan melalui rangsangan eksternal, seperti manusia dapat menciptakan kursi dan meja berdasarkan imajinasi dan gambaran partikular di realitas.¹⁹ Lebih lanjut, Ibn sīnā juga menambahkan bahwa *nafs* sebagai *al-jism al-thabīṭ* memiliki berbagai potensi, seperti tumbuh, reproduksi, bergerak, dan merasa yang membedakan potensinya dengan *al-jism al-shanā'ī* tidak memiliki berbagai potensi dalam eksistensinya.²⁰

Berdasarkan karakteristik di atas, Ibn Sīnā mengonstruksi definisi kedua bahwa jiwa merupakan kesadaran manusia terhadap dirinya sendiri untuk bertindak di realitas. Ibn Sīnā melalui *burhān al-insān al-mu'alaq fī al-hawa'* mempertegas definisi kedua bahwa manusia lahir di dunia tidak dapat menggerakkan kaki dan tangannya, tidak dapat merasakan panas dan dingin, akan tetapi dia sadar dan tahu bahwa dirinya ada di realitas. Jiwa merupakan pemantik kesadaran manusia bahwa wujud atau keberadaannya eksis. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā memiliki dua makna yang dapat dikategorikan sebagai makna umum dan khusus. Jiwa dalam pemaknaan umum perspektif Ibn Sīnā, ialah kesempurnaan pertama yang menghidupkan dan menggerakkan tubuh manusia. Sedangkan, jiwa dalam pemaknaan khusus perspektif Ibn Sīnā, adalah kesadaran fundamen yang dimiliki manusia untuk mengetahui kebenaran eksistensinya di realitas. Ragam pemaknaan jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā didasari oleh karakteristik jiwa manusia.

Lebih lanjut, Ibn Sīnā dalam "*Mabda wa Ma'ād*" menjelaskan eksistensi jiwa terdiri dari tiga fakultas, yaitu

¹⁹ Ibn Sīnā, *Al-Isyarat Wa Tanbihat: ma'a Syarhi Nashiruddin at-Thusi*, (Kairo: Dar al-Maarif, 1119 H), hal. 343.

²⁰ Ibn Sīnā *Al-Isyarat Wa Tanbihat: ma'a Syarhi Nashiruddin at-Thusi*, hal. 350-351.

tumbuhan, hewan, dan rasional. Setiap fakultas terdiri dari berbagai daya yang dipandang sebagai karakter atau ciri khas di setiap tingkatan, antara lain:

1. Jiwa tumbuhan (*nabati*)

Jiwa tumbuh-tumbuhan merupakan kesempurnaan awal atau pertama bagi tubuh yang bersifat alamiah, yang berorientasi kepada apa yang telah menghadirkannya, mengendalikannya, bahkan reproduksi seperti melahirkan, tumbuh, dan berkembang.²¹ Kemudian di dalam jiwa tumbuhan tersebut terdapat tiga daya di antaranya sebagai berikut: *Pertama*, daya makan (*al-quwwāh al-ghādzīyah*), yakni daya yang mengganti suatu tubuh dengan tubuh lain yang sama bentuknya, lalu melekatkannya padanya untuk menggantikan bagian yang terlepas darinya. *Kedua*, daya tumbuh (*al-quwwāh al-nāmīyah*) berfungsi menambah kesesuaian pada seluruh tubuh ditempatinya untuk berkembang dari sisi panjang, lebar, atau bahkan volume yang bertujuan untuk mencapai pertumbuhan yang sempurna.²² Adapun, daya reproduksi (*al-quwwāh al-muwwalidah*), memiliki urgensi untuk menghasilkan keturunan atau menciptakan eksistensi lain yang memiliki bentuk dan *jins* dan *fasl* yang sesuai dengannya.²³

2. Jiwa hewan

Jiwa hewan adalah *nafs* yang mencangkup segala aspek daya yang ada pada manusia dan hewan, namun tidak berlaku pada jiwa tumbuh-tumbuhan. Ibn sīnā mendefinisikan jiwa hewan sebagai kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang berorientasi pada persepsi partikular, serta bergerak dengan keinginan, atau mekanistik dari satu sisi serta mampu

²¹ Kholid Al-Walid: *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 91.

²² Irwan Kurniawan, *Psikologi Ibn Sīnā*, diterjemahkan dari buku *Ahwal al-Nafs Risalah fī al-Nafs wa Baq'ihā wa Ma'adihā* (Bandung: Pustaka Hidayah 2009), hal. 54.

²³ Irwan Kurniawan, *Psikologi Ibn Sīnā*, diterjemahkan dari buku *Ahwal al-Nafs Risalah fī al-Nafs wa Baq'ihā wa Ma'adihā*, hal. 258.

menangkap partkularitas dan memiliki keinginan.²⁴ Bentuk kesempurnaan dari jiwa hewan adalah mempresepsi dan bergerak sesuai keinginan. Jiwa hewan memiliki dua kemampuan, antara lain: *Pertama*, daya penggerak terdiri dari dua bagian, yaitu *al-quwwāh al-mustakdimah*), karena sebagai pemicu dan penggerak sebagai pelaku. Penggerak sebagai pemicu adalah daya hasrat, yaitu daya yang jika terbentuk di dalam khayalan suatu bentuk yang diinginkan atau yang tidak diinginkan, maka hal itu akan mendorongnya untuk menggerakkan. Daya ini terbagi menjadi dua sub-bagian, yaitu *Pertama*: daya syahwat (*al-quwwāh asy-syahwanīyyah*), yakni yang membangkitkan penggerakan yang tujuannya mendekatkannya ke sesuatu yang dibayangkan, karena bermanfaat untuk mencari kenikmatan. *Kedua*: daya emosi (*al-quwwāh al-ghadhabīyyah*), yaitu kekuatan yang membangkitkan kehendak manusia untuk menolak sesuatu yang mengancam eksistensinya di realitas.

Daya syahwat adalah kekuatan pendorong untuk menggerakkan individu untuk mencapai sesuatu yang dianggap penting atau berguna dalam rangka memperoleh kenikmatan. Sedangkan daya emosi adalah daya yang menggerakkan untuk melawan sesuatu yang dianggap berbahaya atau merusak, demi mendapatkan kemenangan. Daya penggerak dalam kedudukannya sebagai pelaku adalah kekuatan yang muncul dalam urat untuk melaksanakan penggerakan yang sesuai demi mewujudkan tujuan yang diinginkan.²⁵

- a. Daya persepsi (*al-quwwāh al-mudrikah*). Daya persepsi (*al-quwwāh al-mudrikah*) terbagi menjadi dua bagian, *Pertama*, daya yang mempersepsi dari luar atau indra lahir dan indra batin. Adapun indra lahir terdiri dari:

²⁴ Dr. Muhhammad Utsman Najati, *Ad-Dirasat an-Nafsaniyyah, inda al-Ulama al-Muslimin*, diterjemahkan oleh Gazi Saloom dalam buku *Jiwa dalam Pandangan para Filosof Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 145.

²⁵ MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Islam abad: Pakistan Philosophical Congress, 1963), hal. 112.

Penglihatan Ibn Sīnā mengatakan bahwa daya penglihatan merupakan suatu daya yang sistematis di dalam syaraf bagian dalam yang tugasnya memprespsi gambar-gambar dan memiliki warna yang memantuldi dalam kornea yang ada di bola mata. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pusat penglihatan ada pada kornea yang ada di bola mata. Namun sebenarnya, bukan pendapat murni dari Ibn Sīnā. Dalam buku “*al-Nafs min Kitāb al-Shifā*”, Ibn Sīnā menjelaskan bahwa sesungguhnya objek pertama memantul pertama kali di dalam kornea mata dan penglihatan sebenarnya tidak berlangsung di kornea. Menurutnya pusat penglihatan adalah titik bertemunya dua titik saraf mata.²⁶ Daya penglihatan ini terdapat di saraf yang berongga untuk mempresepsi, dan daya ini tercetak pada cairan beku dari kerangka fisik berwarna dalam fisik tipis yang sampai ke permukaan fisik.

- b. Daya pendengar, Ibn Sīnā menjelaskan bahwa daya pendengaran merupakan kekuatan tersusun dari saraf yang terdistribusi di permukaan gendang telinga, terdapat di telinga, jika kedua benda tersebut berbenturan maka tekanan yang ditimbulkan dari gelombang udara akan menyebabkan bantulan suara, sehingga manusia dapat mendenganya.
- c. Daya pencium, yakni kekuatan dapat menghirup dan merasakan berbagai bau di eksternal. Akibatnya, manusia dapat mengetahui dan membedakan bau setiap eksistensi materi.
- d. Daya pengecap, yakni kekuatan yang terletak di saraf lidah untuk mengetahui rasa dari suatu benda yang dimakan.
- e. Daya peraba, yakni kekuatan yang terletak di seluruh saraf kulit tubuh dan daging manusia, bertujuan untuk mepersepsi sesuatu yang dirabah atau disentuh oleh manusia.

²⁶ Irwan Kurniawan, *Psikologi Ibn Sīnā*, diterjemahkan dari buku *Ahwal al-Nafs Risalah ft al-Nafs wa Baq'ihā wa Ma'adiha*, hal. 50-51.

Akibatnya, individu dapat merasakan bentuk kasar dan lembut terhadap objek persepsi.

Berdasarkan ragam daya jiwa manusia di atas, dapat diketahui bahwa sebagian dari kekuatan *nafs* berfungsi untuk mempersepsi bentuk dari objek persepsi dan sebagian lainnya, berusaha memahami makna dari objek persepsi. Perbedaan mempersepsi bentuk dan mempersepsi makna, ialah bentuk berusaha melibatkan kekuatan eksternal dan internal yang hasil persepinya akan dibawa ke jiwa untuk dianalisis, guna memperoleh pengetahuan universal.²⁷ Sedangkan makna adalah proses memperoleh pengetahuan tanpa melibatkan daya eksternal.²⁸ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa daya-daya jiwa berusaha memperoleh dua lingkup pengetahuan, yaitu bentuk dan makna yang mendeskripsikan ragam kesempurnaan *nafs* dalam diri manusia.

Dari daya persepsi di atas, terdapat daya yang membantu, daya persepsi ini tidak akan menjadi sempurna tanpa adanya daya pembantu ini, daya inilah yang disebut sebagai daya persepsi internal. Adapun indra internal atau indra bathin yang dimaksudkan oleh Ibn Sīnā ialah terdiri dari lima bagian, di antaranya sebagai berikut:²⁹

- a. *Phantasia*, merupakan istilah dari bahasa Yunani yang diterjemahkan sebagai fantasi atau *al-hiss al-musytarak* dalam pandangan Ibn Sīnā berfungsi untuk mempersepsi konsep atau gambaran partikular yang bergantung pada pancaindra manusia.³⁰ Lebih lanjut, Sayyid Abidin Bozorgi menjelaskan bahwa *al-hiss al-musytarak* merupakan indra batin terendah dalam jiwa hewan yang mempersepsi objek

²⁷ Ibn Sīnā, *Psikologi Ibn Sīnā*, hal. 66.

²⁸ Ibn Sīnā, *al-Najāh min al-Gharaq fī Haḥr al-Dalālāt*, hal. 328.

²⁹ Ibn Sīnā, *al-Najāh min al-Gharaq fī Haḥr al-Dalālāt*, hal. 327.

³⁰ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan Media Utama, 1996), hal. 293.

pengetahuan melalui refleksi mata, telinga, hidung, kulit, dan lidah.³¹

- b. Khayal (imajinasi), kekuatan ini bekerja setelah daya *phantasia*, dan letaknya ada di bagian belakang rongga otak, berfungsi untuk menyimpan segala konsep atau gambar yang ditangkap oleh pancaindra manusia.
- c. Daya kognitif (*al-qūwwāh almufakkirah*), khusus bagi jiwa manusia, yang terletak di rongga tengah otak yang bertugas untuk menyusun dan menyatukan berbagai konsep-konsep partikular dalam pengetahuan manusia.
- d. Daya estimatif (*al-qūwwāh al-mutawahhmiah* atau *al-qūwwāh al-wahmiyah*) yang terletak di antara tengah dan belakang otak, berfungsi untuk mempersepsi makna-makna universal dalam pengetahuan manusia.
- e. Daya memori (*al-qūwwāh al-dzakirah* atau *al-qūwwāh al-hafzha*), daya ini terletak di rongga belakang otak dan tugasnya ialah menyimpan apa yang ditangkap dan dipersepsi oleh daya imajinasi.³²

Berdasarkan ragam penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa daya merupakan salah satu sumber pengetahuan jiwa untuk memahami konsep-konsep partikular di realitas. Konsep-konsep partikular akan mempengaruhi pemahaman jiwa terhadap objek persepsi yang mengakibatkan proses aktualitas daya-daya jiwa *nafs* dengan melibatkan analisis akal sebagai fakultas rasional, sehingga jiwa hewan dapat mempengaruhi jiwa manusia atau *insanī* untuk memahami pengetahuan partikular. Berikut penjelasan:

- a. Jiwa universal tunggal, mendorong *al-nafs al-insānīyah* untuk menyadari hubungan antara konsep-konsep partikular, guna mengetahui pengetahuan yang bersifat esensial

³¹ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb al-Syifā*, hal. 93.

³² Irwan Kurniawan, *Psikologi Ibn Sīnā*, Diterjemahkan dari buku *Ahwal al-Nafs Risalah fī al-Nafs wa Baq'ihā wa Ma'adihā*, hal. 35-36.

maupun aksidental yang bertujuan untuk mengantisipasi berbagai kesalahan berpikir dalam diri manusia.

- b. Jiwa melahirkan relasi di antara universalitas-universalitas tunggal dalam bentuk positif dan negatif.
- c. Hadirnya, premis-premis empirik yang diambil dari indra sebagai sebuah predikat logis (*mahmūl*) untuk memperoleh penghukuman benar dan salah suatu proposisi.³³

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa jiwa hewani merupakan salah satu fakultas yang berusaha mendorong substansi manusia untuk memperoleh gambaran partikular yang akan memantik ragam potensi dan daya jiwa rasional sebagai fakultas tertinggi yang dimiliki *nafs* individu di realitas. Demi mempertegas ragam penjelasan di atas, penulis akan menjelaskan struktur fakultas jiwa terakhir, *al-nafs al-insānīyah* dan impaknya terhadap pengetahuan manusia melalui pandangan Ibn Sīnā.

3. Jiwa *Insanī*

Jiwa *insanī* atau biasa disebut juga jiwa rasional dalam pandangan Ibn Sīnā berfungsi untuk menganalisis dan mensistematisasikan berbagai konsep-konsep partikular, guna mendapatkan gambaran universal yang mendeskripsikan fakultas tertinggi jiwa ini, sebagai kesempurnaan pertama yang dimiliki manusia dalam ruang pengetahuan.³⁴ Sebab, jiwa rasional tidak sekadar menghafal berbagai fenomena yang hadir dalam gambaran partikular, akan tetapi juga menganalisis setiap peristiwa kehidupan manusia untuk menyadari hakikat hidupnya di realitas.³⁵ Di satu sisi, jiwa rasional dalam pandangan Ibn Sīnā terdiri dari berbagai potensi yang dimiliki oleh fakultas

³³ Ibn Sīnā, *Akhwal an-Nafs Risalah fī an-Nafs wa Baqa'ihā wa Ma'adihā*, yang diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dalam buku *Psikologi Ibn Sīnā* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hal. 88.

³⁴ Syhams Inati, *Remarks and Admonitions* (London: Kegan Paul International, 1984), hal. 17.

³⁵ Ibn Sīnā, *an-Najah Manal Gorbi fī Bahar al Dolalath* (Tehran: Tehran University Press, 1379 SH), hal. 318-320.

tumbuhan dan hewan, seperti *al-qūwwāh al-ghādzīyah*, *al-qūwwāh al-nāmīyah*, *al-qūwwāh al-muwwalidah*, *al-qūwwāh asy-syahwaniyyah*, dan *al-qūwwāh al-ghadhabīyah*. Akan tetapi, fakultas rasional atau jiwa *insanī* memiliki memiliki satu daya atau potensi yang tidak dimiliki oleh fakultas tumbuhan dan hewan yang menyempurnakan berbagai kekurangan dua fakultas sebelumnya, yaitu *al-qūwwāh al-mustakhdimah* yang terdiri dari dua daya utama, antara lain: *'aql amalī* dan *'aql nazarī*.³⁶

Ibn Sīnā membedakan dua daya di dalam jiwa rasional, sebagaimana yang dilakukan al-Farabi untuk membaca struktur manusia secara komprehensif. Secara pemaknaan, akal teoritis atau *'aql nazarī* dalam susun *al-nafs al-insānīyah* berusaha menganalisis berbagai gambaran partikular untuk menghadirkan sebuah pengetahuan yang pasti dan benar. Sedangkan, *'aql amalī* berfungsi untuk menggerakkan kehendak dan tindakan manusia berdasarkan pengetahuan yang bersifat pasti dan benar di realitas. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa *'aql nazarī* merupakan sebab utama untuk memaksimalkan *'aql amalī*. *'Aql nazarī* dalam pandangan Ibn Sīnā terdiri dari beberapa tingkatan, antara lain:

- a. Akal potensial atau *'aql hayūlanī*, ialah akal yang memiliki potensi berpikir yang bersifat potensial.³⁷ Artinya, *'aql hayūlanī* hanya sebatas merespon berbagai fenomena yang diperoleh melalui khayal dan daya hafal dalam diri manusia yang dipandang sebagai gerbang pertama pengetahuan jiwa rasional.
- b. *'Aql bi al-Malakah*, merupakan tingkatan kedua dalam jiwa rasional yang berusaha menghadirkan berbagai kebiasaan

³⁶ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb Shifā'*, (Qom: Markas an-Nasyir, 1417 H), cet. 1, hal. 284.

³⁷ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada: 2004), hal.105.

berpikir manusia sebagai bentuk aktualitas dari *'aql hayūlanī*.³⁸

- c. Akal aktual (*al-'Aql bi al-Fi'il*), daya atau kekuatan jiwa rasional untuk mengerjakan suatu perkara secara bebas tanpa bergantung pada berbagai estimasi dan hafalan di realitas. Artinya, akal aktual dalam menganalisis suatu perkara tanpa menghafal atau mengamati suatu objek pengetahuan untuk menghadirkn kesimpulan yang bersifat benar.
- d. Akal Mustafad (*al-'Aql al-Mustafad*), adalah kemampuan berpikir dan menganalisis dari berbagai perkara yang bersifat abstrak di realitas. Akibatnya, manusia dapat memikirkan berbagai kemungkinan untuk mengatasi dan menyelesaikan suatu perkara, guna meraih kesimpulan atau teori-teori yang pasti, tanpa ada keraguan dalam dirinya.³⁹ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *al-'aql al-mustafad* merupakan tingkatan akal tertinggi yang dimiliki manusia untuk mengaktualkan berbagai potensi dan kekuatan jiwa manusia dalam memperoleh pengetahuan sebagai salah satu ruang aktualitas substansi individu di realitas.⁴⁰

Lebih lanjut, *al-'aql al-mustafad* juga dapat dikatakan sebagai puncak dari proses intelektual yang mengarahkan mengetahui dasar pengetahuan teoritis.⁴¹ Menurut Ibn Sīnā, manusia hanya dapat mencapai *al-'aql al-mustafad* sebagai kesempurnaan jiwa, sebaliknya para nabi dan rasul diberkahi oleh tingkatan *al-aql al-qudsī* untuk mendeskripsikan kematangan paradigma dan pikiran para utusan-Nya untuk menerima dan mengajarkan berbagai

³⁸ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004) hal. 105.

³⁹ Sirajudin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, hal. 106.

⁴⁰ Zaenal Abidin, *Teori Kesempurnaan Manusia dalam Pemikiran Taqi Misbah Yazdi* (Universitas Paramadina, 2006), hal. 77.

⁴¹ Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filsuf Muslim* (Pustaka Pesantren: Yogyakarta, 2004), hal. 23.

ajaran dan wahyu-Nya kepada seluruh umat manusia dalam rangka mencapai aktualitas jiwa teoritis.⁴²

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa pembagian daya jiwa yang disusun Ibn Sīnā telah mendeskripsikan rangkaian kesempurnaan dan struktur substansi individu yang terdiri dari indra batin dan lahir yang saling mempengaruhi untuk mengaktualkan eksistensi *nafs* manusia di realitas.⁴³ Kemampuan indra batin dan lahir dalam menghadirkan pengetahuan akan mempengaruhi akal manusia sebagai instrumen pengetahuan jiwa rasional untuk menganalisis berbagai gambar partikular, serta menghadirkan konsep universal, guna mempengaruhi tindakan dan perilaku manusia di realitas. Ibn Sīnā memandang bahwa hasil konsep universal dalam akal manusia akan mempengaruhi kehendak manusia untuk bertindak berdasarkan pengetahuannya. Jika pengetahuan manusia bersifat benar atau dapat memaksimalkan ragam daya akal teoritis, maka akal praktis akan mempengaruhi perilaku individu untuk bertindak baik. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa fakultas rasional merupakan tingkatan jiwa tertinggi, berusaha membimbing individu untuk mendapatkan pengetahuan universal dan perilaku yang baik dalam rangka menghadirkan kesempurnaan dan kebahagiaan dalam hidupnya.

D. Prinsipilitas Jiwa dalam Filsafat Peripatetik

Dalam pembacaan jiwa perspektif filsafat Peripatetik, diketahui bahwa Ibn Sīnā mengonstruksi berbagai macam landasan atau prinsipilitas wacana jiwa, seperti *rūhanīyah al-hudūtsh nafs insān*, *tanāquḍ al-nafs wa al-jasad*, *wahdat al-nafs al-insānīyah*, *wahdanīyah al-nafs al-insānīyah*, dan *bagāya' al-nafs al-insānīyah*. Ragam prinsipilitas atau landasan jiwa dalam pemikiran Ibn Sīnā bertujuan untuk mengetahui hakikat eksistensi substansi manusia yang dipandang sebagai keberadaan yang bersifat immateri

⁴² Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Jakarta: Mizan, 2005), hal. 125.

⁴³ Ibn Sīnā, *Akhwal an-Nafs Risalah fī an-Nafs wa Baqa'ihā wa Ma'adihā*, yang diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, *Psikologi Ibn Sīnā*, hal. 90.

transendental. Sayyed Abidin Bozorgi dalam “*‘Ilm-e Nafs Falsafi*” menjelaskan bahwa makna immateri transendental dalam pemikiran Ibn Sīnā, ialah kemampuan jiwa untuk menyempurna dan melampaui berbagai aktualitas materi di realitas.⁴⁴ Demi mempertegas ragam prinsipalitas Ibn Sīnā dan pandangan Sayyed Abidin Bozorgi, penulis akan mendeskripsikan landasan jiwa filsafat Peripatetik, sebagai berikut:

1. Potensialitas Jiwa Manusia

Ibn sīnā dalam “*al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*” menjelaskan bahwa jiwa merupakan kesempurnaan pertama manusia yang bersifat potensial, sehingga jiwa sebagai substansi keberadaan individu membutuhkan eksistensi lain untuk mengaktualkan dirinya di realitas. Ibn Sīnā memandang bahwa tubuh merupakan wadah aktualitas jiwa.⁴⁵ Karena daya-daya jiwa tidak dapat menyempurna tanpa refleksi badan sebagai pemantik *al-quwwāh al-nafs*. Ibn sīnā membangun 2 argumentasi dasar kebutuhan jiwa terhadap badan: *Pertama*, badan atau tubuh dipandang sebagai objek yang bergerak. Artinya tanpa badan, jiwa tidak dapat menggerakkan daya-dayanya, sehingga berbagai perilaku dan tindakan dalam diri manusia tidak terjadi di realitas. *Kedua*, daya-daya dalam diri manusia bersifat gradasi atau bertingkat, seperti diketahui bahwa fakultas tumbuhan memiliki 3 daya utama; tumbuh, berkembang, dan nutrisi; fakultas hewan memiliki gerak dan persepsi partikular sebagai kesempurnaan dari fakultas tumbuhan; fakultas rasional memiliki kemampuan persepsi universal yang dipandang daya paling sempurna dari berbagai daya-daya yang dimiliki oleh fakultas tumbuhan dan hewan.⁴⁶

Ragam fakultas mendeskripsikan bahwa jiwa memiliki berbagai macam daya yang bertingkat untuk mengarahkan

⁴⁴ Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafi az Manzur-e Ibn sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra* (Tehran: Ahlul Bait University Press, 1397 SH), hal. 62.

⁴⁵ Ibn Sīnā, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, hal. 46.

⁴⁶ Syah Reza, “Konsep *Nafs* Menurut Ibn Sīnā”. *Jurnal Kalimah*, Vol. 12, No. 2, hal. 271-272.

manusia menyadari berbagai kesempurnaan eksistensinya di realitas. Tubuh memiliki peran untuk mengaktualkan berbagai tingkatan daya dalam fakultas jiwa dalam rangka menyadarkan individu terhadap ragam potensi yang dimilikinya. Jika manusia dapat menyadari ragam daya yang dimiliki, maka manusia dapat mengaktualkan berbagai daya untuk mencapai hakikat keberadaan yang bersifat immateri transendental.⁴⁷ Dengan demikian, dapat diketahui bahwa argumentasi pertama dalam pembahasan *rūhānīyah al-hudūtsh nafs al-insān* menjelaskan kebergantungan jiwa terhadap tubuh. Sedangkan, argumentasi kedua mendeskripsikan proses manusia mengaktualkan jiwa melalui kesadaran atau pengetahuannya.

Lebih lanjut, Ibn Sīnā mempertegas 2 argumentasi di atas dalam buku "*al-Mabdā wa al-Ma'ād*" bahwa jiwa, sebagaimana dalam definisi Peripatetik, merupakan kesempurnaan pertama yang bersifat potensial. Dalam ruang potensial jiwa membutuhkan pancaindra untuk mempersepsi berbagai gambaran partikular sebagai salah satu proses menyempurnakan jiwa sebagai keberadaan yang mengetahui. Pengetahuan akan memantik perilaku dan tindakan manusia untuk bergerak berdasarkan pengetahuan yang dimiliki.⁴⁸ Artinya, jiwa tidak dapat menggerakkan tubuh tanpa refleksi pancaindra sebagai instrumen pengetahuan partikularnya. Berdasarkan pandangan Ibn Sīnā dalam "*al-Mabdā wa al-Ma'ād*", dapat disimpulkan bahwa jiwa merupakan keberadaan immateri atau *rūhānī* yang dalam tahap potensial membutuhkan keberadaan tubuh yang bersifat *hudūtsh*.

2. Perbedaan Jiwa dan Tubuh

Ibn Sīnā dalam tema *tanāquḍ al-naḥs wa al-jasad* menjelaskan bahwa tubuh dan jiwa merupakan dua keberadaan yang berbeda dalam diri manusia. Ibn Sīnā tidak sepakat dengan

⁴⁷ Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzūr-e Ibn Sīnā, Suhrawardī va Mulla Sadra*, hal. 96.

⁴⁸ Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 107.

pemikiran mutakalim, seperti Ibn Al-Qayyim dan Abu Hasan Asyari yang menempatkan keberadaan jiwa sejajar dengan tubuh. Ibn sīnā mengonstruksi 3 argumentasi perbedaan tubuh dan jiwa dalam diri manusia:⁴⁹ *Pertama*, argumentasi *burhān al-insān al-ma'alaq fi al-hawa'* bahwa ketika manusia dilahirkan di dunia, dia tidak dapat merasakan panas dan dingin ataupun tidak dapat menggerakkan kaki atau tangannya. Meskipun demikian, manusia menyadari bahwa dia ada di dunia dan tidak dapat meragukan eksistensinya. *Kedua*, bahwa tubuh manusia akan hancur atau rusak, sebagaimana diketahui dalam teori *harakah al-arḍ* bahwa kulit manusia yang berusia 10 tahun berbeda dengan individu berusia 70 tahun. Perbedaan kulit didasari oleh keterbatasan tubuh manusia yang dipandang akan mengalami kerusakan seiring berjalannya waktu. Sedangkan, jiwa manusia tidak mengalami kehancuran. Jiwa dianalogikan seperti burung yang disangkar di dalam kandang. Jika kandangnya rusak, maka burung akan terbang bebas. Jiwa diibaratkan seperti burung yang akan terbang bebas meninggalkan tubuh manusia.⁵⁰

Ketiga, badan manusia terdiri dari 4 unsur semesta, tanah, api, air, dan angin yang menandakan kebergantungan tubuh pada zat-zat materi. Sedangkan, jiwa tidak terdiri dari 4 unsur semesta yang menandakan bahwa jiwa tidak bersifat materi di realitas. Jiwa memiliki status immateri dalam keberadaannya, sehingga manusia dapat mencapai proses kemenjadian pasca kehidupan dunia.⁵¹ Dengan demikian, dapat diketahui bahwa jiwa dan tubuh merupakan 2 keberadaan yang berbeda dalam diri manusia, meskipun tubuh dan jiwa memiliki dampak yang sama untuk menyempurnakan keberadaan manusia, sebagaimana penjelasan *rūhānīyah al-hudūtsh nafs*.

⁴⁹ Faruq Sadat, "Tatshīr Shenakht-e Badan dar Nafs Shināsi Ibn Sīna". *Fashl Nāme 'Ilm-e Hikmat-e Sinawi*, Vol. 21, No. 2 (1396 SH), hal. 106-107.

⁵⁰ Sayyid Abidin Bozorgi. *'Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 44.

⁵¹ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb al-Syifā*, hal. 45.

Sayyid Abidin Bozorgi menjelaskan bahwa wacana *burhān al-insān al-ma'alaq fī al-hawa'* dalam perspektif Ibn sīnā berusaha untuk memetakan eksistensi manusia yang terdiri dari 2 bagian utama; tubuh dan jiwa. Tubuh merupakan wadah aktualitas bagi daya-daya jiwa, sedangkan jiwa merupakan kesempurnaan yang menggerakkan tubuh untuk mempersepsi berbagai objek pengetahuan di realitas.⁵² Tubuh tidak dapat mempersepsi objek pengetahuan tanpa jiwa, sebaliknya jiwa tidak dapat mengoptimalkan peran dan fungsi daya tanpa keberadaan tubuh. Artinya, keduanya sangat penting bagi eksistensi manusia sehingga tidak dapat dipisahkan dalam rangka membaca kesempurnaan dan hakikat keberadaan manusia.⁵³ Berdasarkan ragam penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa tema *burhān al-insān al-ma'alaq fī al-hawa'* dalam pembacaan Ibn Sīnā berusaha menyempurnakan ruang pembahasan eksistensi manusia, sehingga manusia tidak dipandang secara materi maupun immateri dalam lokus pengetahuan.

3. Kesatuan Jiwa Manusia

Diskursus *wahdat al-nafs al-insānīyah* dalam perdebatan ilmu pengetahuan didasari oleh 2 argumentasi yang memandang bahwa jiwa dalam diri manusia berbeda-beda (1), jiwa manusia itu satu dengan berbagai fakultas yang berbeda-beda (2), dan jiwa individu itu satu secara zat dan fakultas (3).⁵⁴ Penulis akan mengurai setiap pandangan dalam pembahasan ini: *Pertama*, bahwa jiwa setiap manusia itu berbeda-beda, karena efek setiap daya juga berbeda, seperti efek mendengar, melihat, dan mencium. Akibatnya, manusia memiliki berbagai macam jiwa dalam dirinya berdasarkan efek daya yang berbeda. Sedangkan,

⁵² Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 49.

⁵³ Katni, “Hubungan Jiwa-Tubuh dan Kurikulum Pendidikan Islam Menurut Ibn Sīnā”, *Jurnal Al-Idarah: Kependidikan Islam*, Vol. 6, No. 1, 2016, hal. 23.

⁵⁴ Abdullah Nur, Ibnu Sina: Pemikiran Filsafatnya tentang al-Fayd, al-Nafs, al-Nubuwwah, dan al-Wujud”, hal. 112-113.

pandangan kedua menyakini bahwa jiwa manusia itu satu, namun berbeda secara fakultas.⁵⁵

Diketahui bahwa manusia terdiri dari 3 fakultas utama: tumbuhan, hewan, dan rasional. Setiap fakultas berbeda-beda yang mengindikasikan bahwa jiwa manusia memiliki berbagai daya-daya yang saling bertentangan. Adapun pandangan ketiga, Ibn Sīnā dan para pemikir Peripatetik, menilai bahwa jiwa manusia itu satu secara zat dan fakultas. Jiwa manusia tidak dapat dipisahkan dan dibedakan secara zat, karena mustahil setiap jiwa manusia itu berbeda. Jika berbeda, maka ruang aktualitasnya juga berbeda.⁵⁶ Adapun secara fakultas, dijelaskan bahwa substansi manusia memiliki 3 fakultas utama yang menaungi ragam daya-daya. Meskipun berbeda dalam ruang daya, akan tetapi ketiga fakultas merupakan bagian dari zat jiwa, sehingga tidak dapat dibedakan antara fakultas dan zat jiwa.⁵⁷

Ibn Sīnā menyakini bahwa semua jiwa manusia itu satu dalam daya dan strukturnya. Secara struktur, jiwa manusia terdiri dari fakultas yang memiliki ragam daya. Meskipun diketahui bahwa kesatuan jiwa manusia juga memiliki ragam tingkatan dalam sisi fakultas.⁵⁸ Dalam “*al-Nafs min Kitāb al-Syifā*” dijelaskan bahwa kesatuan jiwa manusia dapat mengindikasikan perbedaan tingkatan manusia di realitas. Perbedaan tingkatan manusia dapat diketahui melalui kesempurnaan daya-daya yang bergantung di setiap fakultas.⁵⁹ Menurut Ibn Sīnā, sebagian manusia menemukan kesempurnaan

⁵⁵ Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 63.

⁵⁶ Katni, “Hubungan Jiwa-Tubuh dan Kurikulum Pendidikan Islam Menurut Ibnu Sina”, hal. 23.

⁵⁷ Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 48.

⁵⁸ Muhammad Natsir, “Komparasi Pemikiran Ibnu Sina dan Suhrawardi: Telaah terhadap Teori Emanasi dan Jiwa”. *Wahana Akademika*, Vol. 1, No. 2 (2014), hal. 191-192.

⁵⁹ Ali Khan, *Dasar-Dasar Filsafat Islam* (Bandung: Nuansa, 2004), hal. 77.

eksistensinya melalui kepuasan makanan dan reproduksi, seperti tumbuhan. Sebagian manusia cenderung memahami kesempurnaan dari kebebasan berkehendak di realitas, seperti hewan. Sedangkan, sebagian manusia lainnya memandang bahwa kesempurnaan eksistensinya ditemukan melalui proses berpikir dan menganalisis berbagai permasalahan yang dipandang sebagai cara mengaktualkan substansinya di dunia.⁶⁰

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa manusia memiliki kesatuan jiwa dalam pembacaan potensi dan daya, akan tetapi berbeda secara kesempurnaan fakultas. Di satu sisi, wacana *wahdat al-nafs al-insānīyah* menjelaskan bahwa jiwa merupakan sumber kesempurnaan manusia yang berbeda dengan tubuh yang dipandang sebagai wadah aktualitas daya-daya jiwa. Setiap daya-daya memiliki fokus dan lokus yang berbeda dalam fakultas jiwa, akan tetapi fakultas jiwa berada pada zat substansi yang mengindikasikan bahwa kesatuan fakultas jiwa dalam *nafs*. Implikasinya, zat jiwa dalam diri setiap manusia itu satu dan tidak dapat dibedakan satu sama lain, karena secara wujud, diketahui bahwa jiwa itu satu yang menggerak eksistensi tubuh di realitas.⁶¹

4. Immaterialitas Jiwa Manusia

Ibn Sīnā dalam “*al-Nafs min Kitāb al-Syifā*” membahas tujuan utama permasalahan *wahdanīyah al-nafs al-insānīyah* untuk mendeskripsikan hakikat jiwa dalam diri manusia. Ibn sīnā menilai bahwa manusia memiliki 3 fakultas yang terdiri dari berbagai daya. Akan tetapi, fakultas tumbuhan dan hewan dalam pandangan Ibn Sīnā tidak bersifat immateri, melainkan materi.⁶² Argumentasinya bahwa tidak terjadi kesempurnaan holistik di setiap fakultas, seperti manusia tidak dapat memahami hakikat pengetahuan dari persepsi partikular atau

⁶⁰ Ibn Sīnā, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, jil. 2, hal. 308.

⁶¹ Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 61.

⁶² Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 34.

manusia tidak dapat menyadari kebahagiaan abadi melalui daya reproduksi dan tumbuh. Pandangan Ibn Sīnā dikritik oleh Fakh Razi yang menilai bahwa setiap fakultas jiwa bersifat immateri, karena berasal dari keberadaan non-fisik. Ibn Sīnā menawarkan beberapa argumentasi sebagai ruang pembuktian keberadaan jiwa sebagai eksistensi immateri di realitas:⁶³

Argumentasi pertama:

P1: Jika jiwa manusia bersifat materi atau fisik, maka keberadaan substansi manusia bergantung pada waktu dan tempat.

P2: Diketahui bahwa jiwa manusia tidak bersifat materi dan fisik, karena substansi bersifat immateri.

K: Premis 1 tidak dapat diterima, sehingga jiwa tidak bersifat immateri.

Argumentasi kedua:⁶⁴

P1: Persepsi inderawi manusia hanya bersifat partikular, sehingga tubuh tidak dapat melakukan analisis untuk memperoleh ilmu pengetahuan.

P2: Fakultas hewan merupakan daya yang mempersepsi objek pengetahuan secara partikular dan terbatas.

K: Fakultas hewan tidak dapat menganalisis objek pengetahuan, sehingga pengetahuan yang dihasilkan terbatas.

Argumentasi ketiga

P1: Akal terdiri dari ragam tingkatan untuk merefleksikan kesempurnaan pengetahuan manusia.

P2: Jiwa merupakan keberadaan yang mengetahui setiap objek di realitas.

K: Manusia dapat mencapai kesempurnaan melalui tingkatan akal di realitas.

Berdasarkan 3 argumentasi di atas, dapat disimpulkan bahwa pembahasan *wahdanīyah al-nafs al-insānīyah* dalam

⁶³ Sayyid Abidin Bozorgi. *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 50.

⁶⁴ Ibn Sīnā, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, jil. 2, hal. 292.

filsafat Ibn Sīnā berusaha menjelaskan aktualitas jiwa manusia dapat dicapai melalui kesempurnaan fakultas rasional. Ibn Sīnā menilai bahwa fakultas hewan dan tumbuh sebatas mendeskripsikan ragam kesempurnaan manusia yang bersifat terbatas, sebaliknya pembacaan kesempurnaan holistik dalam Peripatetik dalam ditinjau melalui wacana fakultas rasional yang memiliki urgensi untuk menjelaskan rangkaian kesempurnaan eksistensi manusia di realitas.⁶⁵

5. Keabadian Jiwa Manusia

Pembahasan *bagāya' al-nafs al-insānīyah* dalam filsafat Ibn sīnā bertujuan menjelaskan aktualitas jiwa dalam diri manusia. Dalam definisi jiwa, diketahui bahwa Ibn sīnā memaknai *nafs* sebagai kesempurnaan pertama bagi tubuh manusia yang bersifat potensial. Potensial jiwa dalam definisi Ibn sīnā menandakan proses aktualitas yang dapat terjadi melalui peran dan fungsi tubuh menyempurnakan berbagai peran daya-daya jiwa, sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan *tanāquḍ al-nafs wa al-jasad*.⁶⁶ Dengan demikian dapat diketahui bahwa jiwa membutuhkan keberadaan tubuh. Lebih lanjut, dalam pembahasan *wahdat al-nafs al-insānīyah*, Ibn sīnā juga menyebutkan bahwa jiwa manusia itu satu, baik secara zat maupun fakultas. Artinya, secara struktur keberadaan jiwa manusia tidak memiliki perbedaan. Meskipun, secara aktualitas tingkatan kesempurnaan manusia berbeda satu sama lain. Perbedaan kesempurnaan manusia dalam pandangan Ibn Sīnā dijelaskan melalui tema *bagāya' al-nafs al-insānīyah* bahwa manusia melalui refleksi tubuh dapat menyempurnakan berbagai daya persepsi, bergerak, dan menganalisis untuk mengaktualkan jiwa. Semakin manusia menyempurnakan daya, semakin aktual jiwa manusia.⁶⁷ Akibatnya, jiwa manusia akan meninggalkan tubuh yang menandakan aktualitas transendental

⁶⁵ MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 492.

⁶⁶ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb al-Syifā*, hal. 312.

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Avecenna's Psychology* (London: Oxford University, 1952), 199- 200.

untuk bertindak berdasarkan pengetahuan yang benar. Ibn Sīnā menggunakan istilah *ma'rifat al-ḥaq* untuk menggambarkan kesempurnaan daya pikir dan persepsi manusia, sedangkan istilah *ma'rifat al-khair* untuk mendeskripsikan kesempurnaan daya bergerak dan bertindak di realitas.⁶⁸

E. Daya dan Fakultas Jiwa

Ibn sīnā membagi jiwa berdasarkan keberadaannya dalam dua komponen, yaitu *infishāl nafs* (jiwa yang terpisah) dan *ittishal al-nafs* (jiwa yang terhubung). Kemudian *ittishal al-nafs* atau jiwa yang terhubung dibagi menjadi dua bagian berdasarkan efeknya, antara lain:⁶⁹

1. *Mudrikah* (Pengetahuan)

Mudrikah (pengetahuan) atau jiwa sebagai persepsi, merupakan daya jiwa yang memahami objek persepsi berdasarkan bentuk dan gambarnya di realitas. Daya *mudrikah* terdiri dari lima bagian, antara lain:⁷⁰

a. Daya *Hissi Musytarak*

Hissi musytarak, merupakan sebuah daya atau kekuatan jiwa yang memahami objek materi secara partikular, seperti seseorang mempersepsi botol yang ada di realitas eksternal dan masih memiliki kontak langsung dengan objek eksternalnya. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa instrumen pengetahuan *hissi musytarak* melibatkan indra lahir dalam diri manusia, seperti mata, hidung, telinga, dan lidah. Yang terhubung dengan objek persepsi secara langsung.

b. Daya *Mutakhayyilah*

Mutakhayyilah ialah salah satu daya jiwa yang memahami objek materi secara partikular. Akan tetapi, hasil dari pemahaman objek tidak memiliki hubungan atau kontak langsung dengan realitas luar atau eksternal.

⁶⁸ Nurul Khair, *Eksistensi Manusia Perspektif Mulla Sadra: Respon terhadap Aspek Kesempurnaan Materialisme Barat* (Skripsi: STAI Sadra, 2019), hal. 91.

⁶⁹ Ibn Sīnā, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, hal. 352-353.

⁷⁰ Ibn Sīnā, *al-Najāh min al-Gharaq fī Haḥr al-Dalālāt*, hal. 181

Akibatnya, gambaran objek yang dipersepsi masih bisa digambarkan kembali dalam pikiran atau khayal individu, seperti ketika individu melihat objek buku di luar. Jika buku yang dilihat sudah tidak eksis lagi di depannya, maka gambaran buku masih tersimpan atau ada di alam khayal atau imajinal manusia. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa daya *mutakhayyilah* berbeda dengan *hissi musytarak*.⁷¹

c. Daya *Wahmīyah*

Wahmīyah adalah salah satu daya jiwa berfungsi untuk menghadirkan objek partikular yang dipahami, namun objek yang dihadirkan tidak memiliki wujud di realitas eksteral, seperti pemahaman akan keberadaan hantu di benak individu, meskipun kebenaran eksistensinya nyata di realitas.⁷²

d. Daya *Mufakkirah*

Mufakkirah, merupakan salah satu daya jiwa yang memahami objek pengetahuan secara partikular, berfungsi untuk mengotak-otakan, membandingkan, dan membedakan antara satu objek partikular dengan objek partikular lainnya.⁷³ Misalnya, pikiran atau mental manusia memiliki gambaran tentang pulpen yang dihasilkan dari persepsi *hissi musyitarak* dan imajinasi dibawa ke *mufakkirah* yang menghadirkan ragam konsep pulpen yang berbeda-beda dalam benak individu. Lebih lanjut, persepsi *mufakkirah* juga berusaha membandingkan aspek partikular di setiap objek persepsi, seperti perbandingan panjang antara pulpen merah dan biru di mental manusia.

⁷¹ MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 480

⁷² Sayyid Abidin Bozorgi, *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 81

⁷³ Sayyid Abidin Bozorgi, *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 79

Akibatnya, kesimpulan yang dihasilkan dalam perbandingan tersebut, juga bersifat parsial.⁷⁴

e. Daya Akal

Akal (*mujarrad*), ialah salah satu daya jiwa yang memahami atau mempresepsi segala sesuatu secara universal untuk mengetahui hakikat setiap objek atau *misdaq* yang dianalisis maupun dipersepsi di eksternal.⁷⁵

2. **Muharrikah (Penggerak)**

a. *Syahwah*

Syahwah ialah sebuah daya jiwa yang memiliki upaya untuk menguasai sebuah objek tertentu, hidup, dan objek yang ingin dikuasai dalam hal ini ialah objek yang sifatnya materi atau partikular. Seperti hasrat ingin menguasai sebuah wilayah, kota atau bahkan keinginan-keinginan biologis yang harus dipenuhi dan lain sebagainya.⁷⁶

b. *Ghadab*

Ghadhab merupakan sebuah daya jiwa yang berfungsi untuk mengendalikan dan mempertahankan hidup, seperti kita yang membutuhkan makan untuk menambah berat badan dan energi, dan tentu *ghadab* ini upaya kita dalam melindungi diri dari serangan lawan atau kejaran dari mangsa yang buas, poinnya ialah *ghadhab* merupakan seni bertahan hidup di alam materi.⁷⁷

F. Transendentalitas Jiwa

Jiwa merupakan keberadaan immateri yang bersifat transenden atau kebangkitan pasca kematian menuju alam yang bersifat abadi di realitas. Ibn Sīnā dalam “*al-Najah min al-Gharaq*

⁷⁴ Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 94.

⁷⁵ Sayyid Abidin Bozorgi, *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 83

⁷⁶ Ibn Sīnā *al-Nafs min Kitāb Shifā’*, hal. 159

⁷⁷ Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 2006), hal. 50

fi Haḥr al-Dalālāt” menjelaskan bahwa jiwa manusia akan hidup kembali setelah kehidupan duniawi untuk mencapai kesempurnaan yang hakiki atau sebaliknya, sedangkan badan atau tubuh akan mengalami kehancuran. Jiwa tidak mati, meskipun tubuh manusia rusak yang mengindikasikan bahwa manusia juga akan mengalami kehidupan di balik dunia materi. Lebih lanjut, Ibn Sīnā dalam sistematika filsafat Peripatetik ragam hubungan eksistensi manusia dengan jiwa dan badan, antara lain:⁷⁸

1. Hubungan eksistensi untuk menjelaskan inti kebenaran wujud manusia di realitas.
2. Hubungan kesempurnaan manusia untuk mengaktual secara berkelanjutan, pasca kematian di realitas.
3. Hubungan aktualitas antara daya-daya jiwa dan substansi yang memiliki potensi untuk menjelaskan kebenaran diri manusia di balik materi.⁷⁹

Hubungan antara jiwa dan badan dalam pandangan Ibn Sīnā, merupakan relasi yang bersifat aksidental bukan substansial, sehingga ketika badan mengalami kehancuran tidak menyebabkan eksistensi manusia hilang di realitas. Akan tetapi, kematian akan menyadarkan manusia untuk memahami eksistensi keberadaannya yang hakiki. Dalam pembacaan lain, Ibn Sīnā juga menilai bahwa kesadaran eksistensi yang hakiki dalam pengetahuan manusia juga melibatkan refleksi tubuh atau materi untuk membantu substansi manusia untuk mengaktualkan perilaku dan paradigmanya sebagai proses mencapai kesempurnaan yang diinginkan dalam hidup. Karena mustahil, jiwa dapat memaksimalkan potensi atau daya yang dimiliki tanpa keberadaan tubuh sebagai efektivitas ragam daya *nafs*.⁸⁰ Jiwa ibarat nahkoda yang memiliki berbagai pengalaman untuk mengarungi lautan, akan tetapi nahkoda tanpa kapal tidak dapat disebut sebagai nahkoda. Demikian juga relasi

⁷⁸ Abdullah Nur, “Ibn Sīnā: Pemikiran Filsafatnya tentang al-Fayd, al-Nafs, al-nubuwwah, dan al-Wujud”. *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No. 1 (2019), hal. 112

⁷⁹ Ibn Sīnā, *Akhwāl an-Nafs Risalah fī an-Nafs wa Baqa’iha wa Ma’adiha*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, *Psikologi Ibn Sīnā*, 2009, hal. 97

⁸⁰ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb Shifā’*, hal. 268

tubuh dan jiwa. Jiwa tidak dapat disebut memiliki daya-daya tanpa tubuh yang menggerakkan dan mengaktualkan potensi yang dimiliki jiwa.⁸¹

Meskipun perlu dipahami bahwa tubuh tanpa jiwa juga tidak memiliki makna, sebab jiwa merupakan penghidup atau penggerak tubuh. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tubuh dan jiwa merupakan dua keberadaan yang dibutuhkan manusia untuk mencapai kesempurnaan dirinya di realitas. Tubuh merupakan pondasi untuk mengaktualkan ragam potensi atau daya jiwa, sedangkan jiwa merupakan penggerak yang menggerakkan tubuh untuk beraktivitas. Berdasarkan ragam penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa tubuh dan jiwa merupakan dua keberadaan yang terpisah dalam pandangan Ibn Sīnā berperan untuk mendorong manusia memahami hakikat keberadannya.⁸² Manusia harus merenungkan berbagai perjalanan hidupnya untuk memahami arti dari sebuah keberadaan melalui persepsi indrawi. Di satu sisi, jiwa sebagai substansi eksistensi manusia juga senantiasa mengalami kesempurnaan pasca kehidupan dunia yang mendeskripsikan manusia akan mengalami kehidupan setelah kematian. Artinya, manusia dapat mencapai fase transendental melalui optimalisasi jiwa untuk aktual secara bertahap dengan memaksimalkan berbagai daya dan potensi yang dimiliki.

⁸¹ Sayyid Abidin Bozorgi, *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzūr-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*, hal. 84

⁸² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (Jakarta: UI Press, 2012), hal. 58

BAB III

KONSEP JIWA DALAM PANDANGAN IBN AL-QAYYIM

A. Riwayat Singkat Ibn Al-Qayyim

Nama lengkap dari Ibn Al-Qayyim adalah Muhammad bin Abu Bakar bin Sa'ad bin Hariz az-Zar'I Ad-Dimasqi, namun ia sering dipanggil dengan sebutan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. Nama Al-Jauziyyah adalah nama salah satu sekolah di Damaskus yang dibangun oleh Muhyidin bin Hafizh bin Faraj Abdurahman Al-Jauzi, dan yang menjadi salah seorang pengurusnya adalah ayah Ibn Al-Qayyim.¹

Ibn Al-Qayyim lahir di kota Damaskus pada tahun 691 H/129 dan meninggal di Damaskus pada tahun 751/1350.² Dalam riwayat pendidikan Ibn Al-Qayyim ia belajar pada banyak guru juga ulama dalam rangka memperdalam berbagai bidang ilmu keislaman, di antara banyak guru yang ia ikut, Ibn Taimiyah adalah guru yang sangat berpengaruh pada Ibn Al-Qayyim sebab sang guru memiliki tulisan-tulisan yang memuat kritikan terhadap berbagai tradisi dan paham-paham yang menurutnya bertentangan dengan ajaran islam, juga ia menentang pendapat para ulama tentang persoalan-persoalan kalam dan tasawuf, begitu juga dengan muridnya Ibn Al-Qayyim ia mengikuti cara yang digunakan oleh gurunya untuk menentang orang-orang yang menyimpang dari agama.³

B. Eksistensi Jiwa dan Roh Menurut Para Teolog

Eksistensi jiwa dan aktualitasnya merupakan salah satu isu yang dikaji dalam berbagai ruang ilmu pengetahuan, khususnya teologi. Para teolog mengkaji keberadaan jiwa untuk memahami

¹ Susanto, *pemikiran pendidikan islam* (Jakarta: Sinar Grafika Offse 2010), hlm.32-33.

² Mansyur.H.M.Laily, *ajaran dan teladan para sufi*, (Jakarta: PT Raja Grapindo Persada, 1999), Cet.2.P.220.

³ Ulin Na'mah, *Ibn Al-Qayyim dan pendapatnya tentang tradisi kalam*, Vol.1 januari 2015,p.67.

dasar keberadaan dan tujuan eksistensi individu di realitas. Nazzam menjelaskan bahwa diskursus jiwa dalam paradigma pemikir berusaha untuk mengungkapkan kesejatian diri manusia melalui berbagai fenomena atau pengalaman dunia. Individu lahir ke dunia dan mengalami kematian yang menandakan akhir dari perjalanan hidup di alam materi. Kematian merefleksikan manusia untuk memahami inti dari hakikat kehidupan duniawi dan tujuan pasca kematian. Refleksi fenomena dan pengalaman yang dilalui manusia merupakan landasan kajian jiwa. Para teolog mengutip berbagai periwayatan dan penafsiran kitab-kitab sakral, seperti kebenaran roh dan jiwa sebagai eksistensi yang fundamen dalam diri manusia.⁴

Secara pemaknaan, kata roh merupakan bentuk tunggal yang mendeskripsikan satu eksistensi yang menempati jasad manusia, sehingga setiap manusia hanya memiliki satu roh dalam dirinya.⁵ Pemaknaan tunggal mengindikasikan bahwa mustahil manusia terdiri dari berbagai roh dalam jasanya. Adapun dalam teks-teks sakral juga diketahui bahwa Allah swt. telah memberi petunjuk kepada orang-orang yang menaati rasul-Nya dan menjalankan sunnahnya mengenai sesuatu perintah dan larangan-Nya di realitas. Allah swt. dalam berbagai teks sakral telah memberikan petunjuk secara langsung kepada individu yang Dia kehendaki. Para teolog, seperti Abu Hasan Asyari dan Abu Hamid Ghazali menyakini bahwa ragam perintah dan larangan yang termaktub dalam teks-teks suci berusaha untuk menyempurnakan aktualitas roh manusia.⁶

Sedangkan, Ibn Al-Qayyim menilai bahwa kebenaran eksistensi roh tidak dapat ditolak dalam diri manusia, karena roh merupakan keberadaan yang menghidupkan manusia untuk bertindak dan berkehendak, sehingga ragam perilaku individu menentukan aktualitas roh di realitas. Roh sebagai keberadaan yang

⁴ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin (Jakarta: Qisthi Press, 2015), hal. 242.

⁵ Ahmad Warson Munawwir. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1991), hal. 545

⁶ Muhammad Usman Najati, *Ilmu Jiwa dalam al-Quran* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), hal. 225-228

menghidupkan memiliki konotasi pemaknaan yang sejalan dengan definisi jiwa menurut para filsuf Muslim. Ibn Al-Qayyim dan beberapa para teolog lainnya, seperti Abu Hasan Asyari dan Imam Haramain menyakini bahwa roh dan jiwa merupakan dua keberadaan yang sama dalam tinjauan fungsi dan urgensinya dalam diri manusia, yaitu menghidupkan dan mensistematisasi perilaku dan pikiran.⁷

Pengaruh jiwa terhadap tubuh perspektif para teolog Muslim menghadirkan pembacaan baru untuk mengkaji dan menelaah substansi keberadaan individu bahwa jika jiwa mempengaruhi aktivitas tubuh, maka substansi manusia juga memiliki bentuk dan materi. Karena mustahil immateri menggerakkan materi, sehingga fisik hanya disebabkan oleh keberadaan dan lokus yang sama dengannya. Jubbai menjelaskan bahwa roh berbentuk fisik yang merujuk pandangan “*kharūja al-rūh al-insān,*” artinya telah keluar roh dalam diri manusia. Akan tetapi kata “*kharūja*” diartikan sebagai kematian individu di dunia dan akan dibangkitkan dalam bentuk fisik yang sama dengan kehidupan di alam materi. Berdasarkan argumentasi di atas, roh dan jiwa dalam pandangan teologi bermakna materi. Ibn Al-Qayyim merupakan salah satu teolog Muslim yang menyakini bahwa tubuh dan jiwa merupakan kesatuan yang utuh dalam diri manusia. Karena jiwa dan tubuh dalam aktualitasnya akan mempengaruhi kondisi fisik manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁸

Lebih lanjut, para teolog Muslim juga memandang bahwa terdapat 5 karakter yang menghidupkan alam semesta, seperti: panas, dingin, lembab, kering, dan spirit atau roh maupun jiwa. Pandangan para teolog Muslim berbeda dengan para filsuf Muslim yang memandang bahwa jiwa dan tubuh merupakan keberadaan yang terpisah dalam diri manusia. Keterpisahan tubuh dan jiwa dapat disadari melalui eksistensi keduanya yang tidak selaras. Jiwa

⁷ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 242.

⁸ Joko Suharto, *Menuju Ketenangan Jiwa* (Jakarta: Rineka Cipta. 2007), hal.10.

bersifat immateri yang terdiri dari berbagai daya penyempurna. Sedangkan, tubuh terdiri dari 4 zat alami, seperti panas, dingin, lembab, dan kering. Dengan demikian, keduanya terpisah.

Para teolog Muslim menilai bahwa zat alami dan jiwa merupakan kesatuan yang sama dalam menghidupkan eksistensi manusia. Dalam pembacaan lain, para teolog Muslim hanya memperdebatkan keberadaan jiwa dan tubuh dalam beraktivitas. Sebagian, para teolog, seperti Asy'ariyah menilai bahwa jiwa dan tubuh tidak dapat berkehendak bebas, karena seluruh tindakannya telah diatur oleh-Nya. Sedangkan, para teolog Mutazilah menilai bahwa jiwa dan tubuh manusia dapat berkehendak secara bebas untuk menentukan aktualitas dirinya di realitas. Perbedaan pandangan mengenai aktivitas tubuh dan jiwa dalam diskursus teologi juga merupakan permasalahan klasik yang masih ramai diperbincangkan hingga hari ini. Meskipun, para teolog Muslim sepakat bahwa jiwa dan tubuh merupakan keberadaan yang satu dalam menyempurnakan dan menghidupkan manusia di realitas.⁹

Berdasarkan ragam penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa jiwa dan roh dalam pandangan para teolog Muslim bermakna satu atau sama dalam tinjauan fungsi dan urgensinya di realitas. Di satu sisi, juga perlu dipahami bahwa tubuh dan jiwa maupun roh merupakan keberadaan yang satu dan tidak terpisah dalam menghidupkan dan menggerakkan eksistensi individu di realitas. Para teolog Muslim berargumentasi bahwa tubuh dan jiwa satu dalam lokus dan tujuan eksistensinya, karena manusia akan dibangkitkan dalam bentuk fisik pasca kematian.¹⁰ Artinya, kehidupan dunia dan akhirat akan dideskripsikan melalui 5 karakter zat alami, seperti panas, dingin, lembab, kering, dan jiwa untuk eksis hingga hari ini, sehingga keberadaan manusia dapat hadir dan ada diakibatkan oleh keberadaan zat-zat alami untuk berkehendak untuk mengalami kesempurnaan secara bertahap di realitas.

⁹ W.J.S. Poerwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hal. 44

¹⁰ M. Solihin, *Kamus Tasawuf* (Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, 2002), hal. 160

C. Gradasi Jiwa

Dalam pembacaan ide jiwa, Ibn Al-Qayyim menawarkan tiga tingkatan utama jiwa, antara lain *nafs muṭmainnah* (jiwa yang tentram), *nafs lawwāmah* (jiwa yang memperoleh petunjuk dan menyesali perbuatan), dan *nafs ‘ammarah* (jiwa yang terus-menerus mengundang kejahatan). Pembagian jiwa perspektif Ibn Al-Qayyim didasari oleh pandangan para teolog Muslim yang juga menyakini 3 tingkatan jiwa melalui penafisiran dan pemahamannya terhadap teks-teks sakral, seperti: *Pertama*, Allah swt. berfirman dalam QS. al - Fajr: 27, “*Wahai jiwa yang tenang.*” *Kedua*, *nafs lawwāmah* berdasarkan firman-Nya dalam QS. al- Qiyāmah: 1-2 yang artinya, “*Aku bersumpah dengan hari kiamat, dan Aku bersumpah demi jiwa yang selalu menyesali (dirinya sendiri).*” *Ketiga*, *nafs ‘ammarah* berdasarkan firman Allah swt. yang termaktub dalam QS. Yûsuf: 53, “*Karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan.*”¹¹

Ibn Al-Qayyim menjelaskan bahwa ketiga tingkatan jiwa di atas, mendeskripsikan dinamika pergulatan substansi manusia untuk memahami arti kebahagiaan dan kesenangan di realitas. Sebagian manusia menempatkan kebahagiaan dan kesenangan diri melalui hawa nafsunya, sehingga kondisi jiwa berada di tingkatan rendah atau *nafs ‘ammarah* yang senantiasa melakukan perbuatan tercela. Sebagian manusia lainnya, menyesali berbagai perbuatan yang telah dilakukan atau *nafs lawwāmah*.¹² Manusia yang telah menyesali perbuatannya akan berusaha untuk berperilaku baik dalam rangka menyempurnakan diri, paradigma dan prilakunya, disebut *nafs muṭmainnah* sebagai cara memperoleh ketenangan yang dipandang kesenangan dan kebahagiaan yang hakiki. Demi mempertegas ragam tingkatan jiwa perseptif Ibn Al-Qayyim, penulis akan menjelaskan eksistensi *nafs ‘ammarah*, *nafs lawwāmah*, dan *nafs muṭmainnah*, sebagai berikut:

¹¹Rahmat Thohor Ansori, *ESQ (Engineering Spiritual Quation)*, (Yogyakarta: Kelompok Penerbit Kauta, 2008), hal. 212.

¹² M. Solihin, *Kamus Tasawuf*, hal. 153.

1. *Nafs 'Ammarah*

Nafs 'ammarah adalah kepribadian yang menampilkan jiwa yang biasanya mendorong pemiliknya untuk melakukan hal-hal buruk. Hal ini terjadi karena nafsu telah menguasai emosi atau emosi hati seseorang tanpa memanipulasi akal. Wilayah jiwa ini memiliki kecenderungan untuk membuat manusia meluncur dalam insting alami sehingga sifat kemanusiaannya menjadi tidak berfungsi. Individu pada tingkat ini pada dasarnya mati secara mental, sehingga tidak menyadari segala sesuatu, kecuali kenikmatan duniawi. Setan akan memanipulasi amarah dan nafsunya menjadi "dewa" untuk senantiasa menurut dorongan syahwat. Hal ini sesuai dengan pendapat Dawam Rahardjo yang menilai bahwa *nafs 'ammarah* sebagai salah satu masalah yang mempengaruhi paradigma manusia untuk memahami kesenangan yang salah.¹³

Nafs 'ammarah (jiwa yang senantiasa mengutamakan keburukan) adalah jiwa yang tercela, terutama jiwa yang mengikuti arahan nafsu, dan itu memang sifat jiwa, selain bagi orang-orang yang bertaufik kepada Allah dan pertolongan-Nya.¹⁴ Tidak ada seorang pun yang terlepas dari kejahatan jiwanya untuk mencapai petunjuk Tuhan, sebagaimana Allah berfirman: "*Dan Aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya, Tuhanku Maha Pengampun, Maha Penyayang.*" (QS.Yûsuf: 53). Adapun, firman Allah swt dalam QS. An-Nûr: 21 berbunyi, "*Kalau bukan karena karunia Allah dan rahmat -Nya kepadamu, niscaya tidak seorang pun di antara kamu bersih (dari perbuatan keji dan mungkar itu) selama -lamanya.*" Allah swt. berfirman kepada makhluk- Nya yang paling mulia dan paling dicintai-Nya, "*Dan sekiranya Kami*

¹³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, hal. 266.

¹⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* (Surabaya: Pt Bina Ilmu, 1993), jilid. 8, hal. 223-224.

tidak memperteguh (hati) mu, niscaya engkau hampir saja condong sedikit kepada mereka." (QS. Al-Isra:74).

Nabi juga mengajarkan para sahabat cara untuk memberikan pidato, dengan mengatakan, "Segala puji bagi Allah, kami membalas-Nya atas bantuan dan pengampunan-Nya. Kami mencari perlindungan kepada Allah dari kejahatan diri kita sendiri dan dari kejahatan perbuatan manusia. Siapa pun dibimbing dengan bantuan menggunakan Allah, tidak ada yang bisa salah memberi tahu dia. Dan siapa pun Dia disesatkan, tidak ada yang akan membimbingnya. "Kejahatan tetap ada di dalam jiwa, yang kemudian membawa perbuatan buruk. Jika Allah tidak ada di antara hamba dan jiwanya, bisa jadi ia celaka karena kejelekan jiwanya dan kejelekan amal perbuatannya. Jika Allah memberinya taufik dan mengizinkannya, maka dia aman darinya.¹⁵ Maka izinkanlah kami memohon kepada Allah Yang Maha Tinggi untuk melindungi kami dari kejahatan jiwa kami dan kejahatan amalan kami. Allah memeriksa manusia dengan jiwa-jiwa itu, *al-'ammarah* dan *lawwāmah* sebagaimana Dia memuliakan mereka dengan *mutmainnah*, jiwa yang bisa muncul sebagai *ammarah* dan mungkin muncul sebagai *lawwāmah* setelah itu *mutmainnah*, itulah puncak kesempurnaan dan kebaikan.¹⁶

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *al-nafs al-'ammarah* merupakan pilihan utama yang mendorong manusia untuk memenuhi kebutuhan nafsunya. Dalam aspek ini, manusia seperti binatang, sehingga *al-nafs al-'ammarah* atau disebut juga *al-nafs al-haywāniyyah*, sehingga manusia tidak dapat mendekati diri kepada-Nya di dunia.¹⁷ Dalam penjelasan Ibn

¹⁵ Hawasi Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlās, 1980), hal. 101-102

¹⁶ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 300

¹⁷ Dalam istilah sufi *al-nafs al-haywāniyyah* adalah jiwa hewani, yaitu jiwa yang paling rendah. Inilah manusia yang dicampakkan ke tataran yang paling rendah, *asfal al-safilin*. Jiwa hewani sepenuhnya patuh dan taat pada dorongan-dorongan alami rendah. Orang yang didominasi oleh *al-nafs al-'ammarah* berdiri pada posisi

Al-Qayyim juga disebutkan bahwa *al-nafs al-'ammarah* merupakan kesalahan memahami orientasi diri yang menempatkan arti hidup pada kehidupan materi tanpa mempertimbangkan berbagai fenomena dan peristiwa kematian sebagai awal dari perjalanan manusia di realitas.

2. *Nafs Lawwāmah*

Tingkatan *lawwāmah*, adalah kondisi jiwa manusia yang senantiasa menyesali berbagai perilaku dan perbuatan dipandang merusak dirinya untuk mencapai kesempurnaan di realitas. Akibatnya, jiwa akan merenungi berbagai perbuatan sebelumnya, sehingga tidak mengulangi di masa mendatang. Implikasinya, tubuh individu akan bertindak dan berkehendak berdasarkan perenungan jiwa untuk menghindari ragam perbuatan tercela yang bertujuan untuk menyucikan hatinya. Ibn Al-Qayyim menyakini bahwa penyucian hati dapat dicapai melalui dua hal, yaitu manusia harus merenungi dan menyesal ragam perbuatan yang dipandang merugikan aktualitas jiwa, sehingga manusia akan memikirkan dampak tindakan sebelum berkehendak. Sedangkan kedua, ialah manusia mengaktualkan pemahamannya melalui tindakan.¹⁸

Lebih lanjut, Ibn Al-Qayyim juga menjelaskan bahwa tingkatan *lawwāmah* dalam jiwa manusia membutuhkan petunjuk dari Tuhan untuk membimbing manusia mencapai proses kesucian atau menghindari berbagai perbuatan tercela. Ibn Al-Qayyim sepakat dengan pandangan Abu Hasan Asyari dan Imam Haramain yang menilai bahwa manusia tidak dapat berkehendak secara bebas, sehingga setiap individu membutuhkan petunjuk Tuhan untuk mendekatkan diri kepada-Nya dan menyempurna di realitas.¹⁹

kekafiran. Lihat Amatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi, Kunci memasuki Dunia Tasawuf*, hal. 207

¹⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, hal. 267.

¹⁹ Dyah Mutmainnah Safitri, *Makna Nafs Muṭamainnah dalam Surah al-Fajr ayat 27: Studi Komparasi Penafsiran Muhammad Abduh dan Buya Hamka*, hal. 19.

Ibn Al-Qayyim mengutip beberapa ayat Alquran untuk membahas *al-nafs al-lawwāmah*, seperti QS. Al-Qiyamah:2 yang artinya, “Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)”. Namun, informasi *al-nafs al-lawwāmah* tidak hanya terbatas pada QS. Al-Qiyamah:2, akan tetapi dapat ditemukan di beberapa ayat lain untuk menegaskan urgensi petunjuk Tuhan. Dalam struktur bahasa diketahui bahwa frasa *lawwāmah* merupakan bentuk dari *musyabbahah bi ism al-fa'il* (kata benda disejajarkan dengan bentuk *isim fa'il*). Tempat awal frase *mujarrad* adalah *lawāma* yang meliputi huruf *lam*, *waw*, dan *mim*.²⁰

Menurut Ibn Zakariya (w. 395H), semua frasa yang mencakup huruf *lam*, *waw*, dan *mim* memiliki makna yang layak, antara lain: *pertama*, pendekatan *al-atab* untuk mencela. *Kedua*, pendekatan *al-ibta'* mengalami pengalaman buruk dalam hidup individu. Semua ulasan dipandang benar dan di antara satu sama lain tidak dapat diabaikan. Jiwa *lawwāmah* dapat dikategorikan berdasarkan kedua hal di atas. Lebih lanjut, dua kategori *nafs lawwāmah* menghadirkan dua pembagiannya, *lawwāmah mulawwāmah* dan *lawwāmah ghairu mulawwāmah*. *Lawwāmah mulawwāmah*, ialah ketidaktahuan jiwa manusia untuk memahami dan mengenali pelaku dan korban zalim di realitas. Adapun, *lawwāmah ghairu mulawwāmah* adalah kondisi jiwa manusia yang senantiasa merenungkan dan menyesali perbuatannya. Akibatnya, Allah swt. membimbingnya untuk memperbaiki diri di dunia.

Lebih lanjut, *lawwāmah ghairu mulawwāmah* dalam pandangan Ibn Al-Qayyim adalah proses ketaatan kepada Allah dan menjadi orang yang terpengaruh dalam menghadapi celaan orang-orang yang mencelanya yang berusaha mencari keberkahan-Nya, sehingga manusia dapat menghindari berbagai perilaku tercela di realitas. Jiwa yang akan memperoleh

²⁰ Matbah Kathulikiyyah, *Al-Munjid fī al- Lughah wa al-'Alam* (Lebanon: Dar al- Masyriq, 2002), hal.740

kebahagiaan dan kesempurnaan bersama Allah. Sedangkan, individu yang tidak menyesali dan merenungkan perilakunya akan mendapat kerugian yang menjauhkan dirinya dari kebahagiaan dan kesempurnaan yang hakiki.²¹

3. *Nafs Muṭmainnah*

Istilah *al-muṭmainnah* berasal dari kata *tamana* yang berarti tenteram.²² Ibn Al-Qayyim menjelaskan bahwa ketika kata *tamana* dengan berbagai bentuknya dihubungkan dengan kata *qalb* atau *nafs*, maka maknanya adalah jiwa yang senantiasa terhindar dari keraguan dan perbuatan jahat²³ Kepribadian *muṭmainnah*²⁴ merupakan karakter yang menampilkan jiwa yang tenang, karena terus mengingat Allah dan merupakan jalan dari segala pelanggaran dan dosa. Akibatnya, kemampuan jantung dan pikiran manusia dapat terkonstruksi dengan baik sehingga terjadi kerja sama yang harmonis antara aliran hati, akal, dan nafsu. individu yang berwatak *muṭmainnah* memiliki sikap keingintahuan yang matang dan rasa tanggung jawab yang kokoh karena kedewasaan ilmunya, memiliki perhatian yang berlebihan terhadap hatinya, segudang ilmu dan bimbingan dari Tuhan, bahkan wilayah 'kesadaran' terbuka karena hatinya hidup dengan zikir; perasaannya cenderung lebih stabil dan mampu mengontrol emosinya dengan sangat baik.

Lebih lanjut, Ibn Al-Qayyim mengutip ayat Alquran untuk menjelaskan kebenaran eksistensi *nafs muṭmainnah* dalam ide jiwanya, seperti QS. al - Fajr: 27, “*Wahai jiwa yang tenang*”. Bentuk karakter ini sejalan dengan Dawam Rahardjo yang memandang bahwa ketenangan dapat membawa manusia

²¹ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 299.

²² Ibn Fadil Jamal a-Din Muhammad ibn Mukrim ibn Manzur al-Afriqi al Misri, *Lisan al- 'Arab*, juz.13, hal. 268.

²³ Raghīb Asfahani, *Mufradt Alfad al-Qur`an*, tahkik Safwan Adnan dawudi (ttp: Dar al Qalam, 2009),hal. 317.

²⁴ Abu Husain Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya, *Maqayis al-Lughah* (Qahirah: Dar al Hadith, 2008), hal. 943.

pada kebahagiaan dan kesenangan untuk menghindari berbagai pertikaian di realitas.²⁵ Di satu sisi, *nafs muṭmainnah* membutuhkan eksistensi malaikat untuk mempertahankan berbagai perilaku baik dan paradigma benar dalam diri manusia. Ibn Al-Qayyim menilai bahwa tidak ada tingkatan tertinggi dalam gradasi jiwa, kecuali *nafs muṭmainnah* untuk meraih berbagai bentuk kebahagiaan, kesempurnaan, mencintai kenyataan, menunjukkan citranya yang luar biasa, dan menampilkan citra terpuji yang dilandasi pengetahuan Alquran, zikir, dan perilaku baik. Dengan pengetahuannya mengenai Al-Qur'an, dzikir, dan perbuatan baik. Para duta kebaikan dan taufik datang kepadanya dari segala penjuru, sehingga rasa syukur dan pahala kepada Allah dan melihat keunggulannya untuk tumbuh dan kokoh menjauhi perbuatan tercela.

Ibn Al-Qayyim mempertegas ragam penjelasan di atas, bahwa menghindari perilaku tercela dapat dicapai melalui prinsip-prinsip agama, seperti salat, zakat, puasa, jihad, dan *amar ma'ruf wa nahi munkar* yang pandang menjaga kesempurnaan manusia dan mendekatkan diri kepada-Nya di realitas. Lebih lanjut, prinsip-prinsip agam menyederhanakan jiwa dan menyucikan hati manusia untuk mendapatkan ketentraman dalam hidup individu. Akibatnya, manusia hanya fokus menyucikan dan menyempurnakan dirinya kepada Allah, berani, menjaga kehormatan diri, tulus, dan kasih sayang. Inti dari aktualitas *nafs muṭmainnah*, adalah menciptakan kehidupan yang damai dan tenang di dunia. Pria atau wanita yang merasakan damai dan tenang akan berusaha bertahan dan menjaga kondisi tersebut dalam hidupnya.²⁶

Lebih lanjut, manusia juga akan mempelajari ketakwaan untuk mengerjakan dan bertindak berdasarkan perintah dan menjauhi larangan-Nya yang dipandang dapat

²⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, hal. 266-267.

²⁶ Waryono Abdul Gafur, *Tafsir Sosial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005) hal.

menjauhkan manusia dari ketenangan dan meninggalkan kesempurnaan dalam rangka jauh dari zat Yang Maha Sempurna di realitas.²⁷ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *nafs muṭmainnah* dalam pandangan Ibn Al-Qayyim tidak sebatas dipandang sebagai tingkatan tertinggi dalam gradasi jiwa. Akan tetapi, *nafs muṭmainnah* juga dinilai sebagai proses manusia memahami arti kehidupannya untuk mencapai ketenangan dan kedamaian sebagai salah satu tujuan manusia hidup, serta mendekatkan diri kepada-Nya.

D. Perbedaan Jiwa dan Roh

Para teolog, seperti Ibn Al-Qayyim dan Abu Hasan Asyari memandang bahwa jiwa dan roh merupakan keberadaan yang sama dalam diri manusia. Persamaan roh dan jiwa mengindikasikan bahwa penggunaan kata *rūh* dan *nafs* dalam penuturan bahasa Arab dipandang sebagai pemaknaan yang *ishtirak* untuk menjelaskan bahwa keduanya tidak ada perbedaan sebagai eksistensi yang menghidupkan tubuh manusia.²⁸ Di satu sisi, perlu dipahami bahwa jiwa sebagai penggerak juga membutuhkan keberadaan objek, yaitu tubuh untuk menyempurnakan pengetahuannya di realitas. Ibn Al-Qayyim menilai bahwa tubuh dan jiwa atau roh merupakan keberadaan yang satu dalam eksistensi manusia untuk membimbing manusia mencapai kesempurnaan. Kesatuan tubuh dan jiwa dalam pandangan Ibn Al-Qayyim dipertegas dalam beberapa argumentasi, seperti pembuktian kebangkitan individu yang mengikuti bentuk fisiknya di alam barzakh.

Adapun, Nazzam menjelaskan bahwa roh adalah jiwa yang bersatu dalam tubuh manusia untuk mengalami kemenjadian atau *becoming*.²⁹ Proses kemenjadian atau *becoming* dalam eksistensi jiwa merupakan indikator utama *nafs* diartikan sebagai jalan, sehingga *jauharī* atau substansi dapat bergerak menuju

²⁷ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 301.

²⁸ Ibn Sīnā, *Ahwa al-Nafs*, hal. 258.

²⁹ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 242.

kesempurnaan.³⁰ Abu Kharasi menyatakan dalam syairnya bahwa “*Dia menjadi tersimpan dan jiwanya berada di dalam tulang rahang tidak ada yang selamat, selain selimut dan sarung pedang*”. Dalam pemaknaan lain, jiwa juga dapat diartikan sebagai darah, sebagaimana termaktub dalam doa, “*Begitulah darahnya mengalir.*” Dalam sebuah hadis juga disebutkan bahwa, “*Binatang yang tidak mengalir darah, kemudian air yang disentuhnya dan hewan mati di dalamnya tidak selalu najis.*” Jiwa juga tubuh, seperti penjelasan Ibn Al-Qayyim yang menghidupkan diri manusia, sebagaimana jantung dan darah menghidupkan individu di realitas.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa jiwa dan roh dalam tujuan aktualitasnya tidak memiliki perbedaan dalam pandangan Ibn Al-Qayyim. Akan tetapi dalam tinjauan kematian, Ibn Al-Qayyim menjelaskan bahwa roh dan jiwa memiliki perbedaan yang signifikan bahwa roh berkaitan dengan kematian individu untuk berpindah ke alam lain, sedangkan jiwa berkaitan dengan kondisi tubuh manusia. Artinya, jiwa berkaitan dengan kondisi sehari-hari manusia. Adapun, roh berhubungan dengan eskatologi yang dipertegas oleh Qs. an-Nahl: 111 yang artinya, “*(Ingatlah) pada hari (ketika) setiap orang datang untuk membela dirinya sendiri*”. Dalam Qs. al-Muddatstsir: 38 juga dijelaskan permasalahan hari akhir dan pembalasan, “*Setiap orang bertanggung jawab atas apa yang telah dilakukannya*”.³¹ Menurut Ibn Al-Qayyim, dua ayat di atas, merupakan penjelasan hari pembalasan yang akan dialami oleh roh manusia, bukan jiwa.

Adapun, jiwa dikutip dalam beberapa ayat Alquran, seperti Qs. al-Fajr:27 yang artinya, “*Wahai jiwa yang tenang!*” (1), “*Dan menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya*” (QS. an-Nāzi'āt: 40) (2), “*Karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan.*” (Qs. Yūsuf:53) (3), *Roh tidak diartikan jasad, bukan karena kesendiriannya tidak pula*

³⁰ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial*, hal. 308

³¹ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 287.

bersama jiwa. “Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) rūh (Alquran)” dengan perintah Kami.” (QS. Asy - Syūra: 52) (4).³² Dalam pengutipan terakhir, roh juga berarti wahyu yang diturunkan Allah swt. kepada para nabi dan rasul-Nya, dalam firman-Nya, “Peringatkanlah (hamba-hamba-Ku), bahwa tidak ada Tuhan, selain Aku, maka hendaklah kamu bertakwa kepada-Ku.” (Qs. An-Nahl: 2), sedangkan dalam Qs. Al - Mu'min: 15 juga dijelaskan bahwa “Yang menurunkan wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba - hamba-Nya.” Adapun dalam ayat lain juga disebutkan bahwa “Dia menurunkan para malaikat membawa wahyu dengan perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya” (Qs. An-Nahl: 2).³³

Komponen seperti itu disebut sebagai roh karena membawa kehidupan yang bermanfaat. Sebuah kehidupan tanpa wahyu sekarang tidak akan lagi memberikan keuntungan apapun kepada yang hidup. Bahkan, gaya hidup hewan mungkin lebih tinggi dan lebih stabil sebagai akibat daripada kehidupan orang yang tidak mengikuti jalan wahyu. Thetri Labibman torti haln Ruh disebut sebagai ruh, karena di dalamnya terdapat gaya hidup fisik, karena roh (angin) membawa kehidupan dan bisa mencapai surga jasmaniahnya.³⁴ Disebut *an-nafs*, karena termasuk *an-nafis* (sesuatu yang berharga), karena harga dan kemuliaannya, atau mungkin termasuk *tanaffus* (nafas) sesuatu jika nafas dihembuskan. Banyaknya embusan napas di dalam dan di luar tubuh, sehingga disebut sebagai napas. Begitu juga jiwa yang bergerak. Jika seorang hamba tidur, ruh meninggalkannya, dan jika bangun, ia kembali kepadanya. Perbedaan antara roh dan jiwa adalah perbedaan di alam dan sekarang tidak lagi dalam esensi. Darah disebut sebagai roh karena pelepasan darah dalam jumlah

³² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Pesan Wahyu dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hal.33.

³³ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), Juz. 14, hal.72.

³⁴ Syekh Abdul Qodir al-Jaelani. *Sirrul Asror*. T.d. hlm. 42-26.

besar dapat diikuti melalui jalan kematian, yang membutuhkan pelepasan jiwa. Hidup tidak selalu terbaik tanpa kehidupan darah, sama seperti kehidupan sekarang tidak akan lagi tanpa jiwa. Karena jauh ditegaskan dalam syair, Dia mengalir di dalam ketajaman bila jiwa Dia mengalir tidak dalam apa pun.³⁵

Pernyataan, “Jiwanya membengkak, jiwanya keluar, jiwanya melepaskan”, yang juga berlaku untuk roh. Meledak dan mendorong adalah salah satu versi, karena ini yang cepat dan banyak gerakan. Pergerakan ini terjadi dengan jarak yang tidak pendek dari preferensi dan keinginan pribadi seseorang, Allah swt. yang membuat roh diluncurkan saat kematian dan dia keluar dari tubuh manusia. Muqatil bin Sulaiman berkata, “*Manusia memiliki keberadaan, roh, dan jiwa. Jika dia tidur, jiwanya keluar, dan dia dapat merenungkan segala sesuatu, namun sekarang tidak lagi meninggalkan tubuh. Benang dan memiliki cahaya, sehingga individu terlibat tujuan dengan jiwa keluar. Sementara keberadaan dan roh terus berada di dalam tubuh, berguling-guling dan bernapas. Jika bergerak, jiwa kembali ke sana secepat kilat, lebih cepat dari sekejap mata. Jika Allah berkehendak untuk membunuhnya dalam tidur maka Dia memegang jiwa inilah yang keluar.*” Muqatil bin Sulaiman menambahkan, “*Ketika seseorang tidur, ruhnya keluar dan naik ke atas. Jika dia bercita-cita, ruh itu kembali dan memberi tahu ruh. tujuan.*”

Abu Abdullah bin Mandah berkata, “*Kemudian mereka berselisih pendapat tentang sifat ruh dan jiwa. Sebagian manusia mengatakan, Ruh itu tanah liat dan memiliki detail tempat perapian. Sedangkan ruh memiliki unsur tempat perapian. Yang lain berpendapat bahwa ruh itu ilahi dan ruh itu manusia, melalui cara yang menguji kodrat manusia.*” Kalangan lain berpandangan bahwa roh bukanlah jiwa, dan jiwa bukanlah roh.” jiwa adalah gambaran hamba (manusia), sedangkan nafsu, dan cobaan adalah isi jiwa. Tidak ada penyakit apapun yang menyebar lebih mudah

³⁵ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 288.

dari anak Adam.³⁶ Jiwa tidak menginginkan apa pun selain nafsu dan nafsu itu adalah masalah paling sederhana yang dicintainya. Manusia itu memiliki roh yaitu roh indrawi, khayal, akal, pemikir, dan roh kudus.³⁷

Sedangkan, roh mengajak ke alam baka dan dampaknya. Nafsu mengikuti jiwa untuk membawa manusia pada perbuatan tercela, sehingga ragam perbuatan tercela dapat teralisasi. Sedangkan malaikat dengan sebab dan roh.³⁸ Allah memudahkan pikiran dan roh dengan ide dan hidayah-Nya. " pihak lain berkata, "Roh adalah urusan Allah swt. yang esensi dan keahlian rohnya terlalu sulit untuk dikenalkan." Ibn Al-Qayyim menilai bahwa roh adalah makhluk yang diciptakan Allah swt. dan dititipkan dalam jasad untuk membimbing manusia menuju-Nya. Dengan demikian dapat dipahami bahwa Allah swt. menciptakan manusia untuk mengetahui dan mencapai-Nya sebagai refleksi kesadaran manusia terhadap eksistensinya, sebagaimana tubuh direfleksikan oleh jiwa di realitas.

Akan tetapi, Ibn Al-Qayyim menjelaskan bahwa roh dalam diri manusia juga membutuhkan jasad untuk menampung petunjuk Tuhan, sebagaimana dikutip dalam beberapa ayat Alquran, seperti "*Mereka itulah orang-orang yang dalam hatinya telah ditanamkan Allah keimanan dan Allah telah menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang dari Dia.*" (Qs. al-Mujadilah: 22). Begitu pun Tuhan menitipkan roh dalam diri seorang Ibu, "*Dan Ingatlah, ketika Allah berfirman, wahai Isa putra Maryam! Ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu sewaktu Aku menguatkanmu dengan Ruhul kudus.*" (Qs. al-Maidah: 110).³⁹

³⁶ M. Handar Arayayah, *Sabar Kunci Surga* (Yogyakarta: Khazanah Baru, 2002), hal. 74.

³⁷ Agus Haryo Sudarmojo, *Nur Muhammad* (Yogyakarta: Benteng Pustaka, 2017), hal. 117.

³⁸ Dyah Mutmainnah Safitri, *Makna Nafs Muṭamainnah dalam Surah al-Fajr ayat 27: Studi Komparasi Penafsiran Muhammad Abduh dan Buya Hamka*, hal. 57

³⁹ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 289.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa roh dan jiwa merupakan dua keberadaan yang berbeda dalam diri manusia. Roh dalam pandangan Ibn Al-Qayyim berhubungan dengan eskatologi atau hari akhir. Roh manusia akan dibangkitkan dalam bentuk jasad untuk menjalani berbagai kehidupan pasca kematian di realitas. Lebih lanjut, roh merupakan media untuk mendekati diri kepada Tuhan perspektif Ibn Al-Qayyim yang membutuhkan kebergantungan kepada tubuh manusia sebagai ruang aktualitas dan penyempurnaannya. Sedangkan, jiwa merupakan keberadaan immateri yang menghidupkan tubuh, sehingga jasad manusia dapat bergerak dan beraktivitas. Di satu sisi, Ibn Al-Qayyim juga memandang bahwa tubuh merupakan ruang kesempurnaan jiwa manusia, sebagaimana para filsuf Muslim. Akan tetapi, ketergantungan jiwa terhadap tubuh hanya teraktual dalam perilaku untuk mencapai *nafs muṭmainnah*.⁴⁰ Berdasarkan kebutuhan jiwa terhadap tubuh dan sebaliknya tubuh bergantung pada jiwa, Ibn Al-Qayyim menilai bahwa jiwa dan tubuh manusia merupakan keberadaan yang satu untuk menyempurnakan manusia di realitas.⁴¹

⁴⁰ Muhammad Usman Najati, *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 21-23.

⁴¹ Ibn Al-Qayyim, *Hakikat Ruh*, diterjemahkan oleh Futuhal Arifin, hal. 290.

BAB IV

ANALISIS KONSEP JIWA IBN AL-QAYYIM DALAM SISTEMATIKA FILSAFAT IBN SĪNĀ

A. Kesatuan Jiwa dan Tubuh Menurut Ibn Al-Qayyim

Ibn Al-Qayyim dalam karyanya berjudul “*Miftāh dār as-Sa’ādah wa Mansyūr Wilāyati Ahlī al-‘Ilmī wa al-Irādah*” menjelaskan bahwa jiwa dan tubuh manusia tidak memiliki perbedaan secara eksistensi. Ibn Al-Qayyim mengutip pandangan para teolog yang menilai bahwa manusia yang mengalami kematian akan dibangkitkan dalam bentuk tubuhnya.¹ Berdasarkan penjelasan kaum teolog, dapat dipahami bahwa jiwa dan tubuh merupakan satu keberadaan yang tidak dapat dipisahkan dalam diri manusia. Makmudi dan Ahmad Tafsir dalam artikel jurnalnya berjudul “*Pendidikan Jiwa Perspektif Ibn Al-Qayyim*” menjelaskan bahwa urgensi utama kesatuan jiwa dan tubuh dalam diri manusia, ialah individu dapat meningkatkan kesempurnaan jiwa melalui pengalaman jasmanis di realitas. Jasmani merupakan media utama bagi jiwa untuk menyempurna sehingga jika tubuh manusia mengalami kesempurnaan, maka jiwa pun mengalami aktualitas.²

Pandangan Makmudi dan Ahmad Tafsir merujuk pemikiran Ibn Al-Qayyim yang menilai bahwa jiwa dan tubuh dapat mengaktual akan tetapi juga dapat mengalami degradasi satu sama lain. Ibn Al-Qayyim menjelaskan bahwa penyakit jiwa, seperti iri, dengki, dan marah mempengaruhi kondisi tubuh manusia. Penyakit amarah dapat menyebabkan penyakit darah tinggi dalam diri manusia. Akan tetapi, jika tubuh manusia dapat mengatasi berbagai masalah marah, maka jiwanya mengalami

¹ Ibn Al-Qayyim, *Miftāh dār as-Sa’ādah wa Mansyūr Wilāyah al-‘Ilm wa al-Irādah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Ttb), hal. 78.

² Makmudi dan Ahmad Tafsir, “Pendidikan Jiwa Perspektif Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah”. *Ta’dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 7, No. 1 (2018), hal. 47.

ketenangan.³ Berdasarkan permasalahan jiwa dan tubuh, Ibn Al-Qayyim memandang kesatuan keduanya dalam diri manusia.

Demi merespon ide jiwa dalam pandangan Ibn Al-Qayyim, penulis merujuk pandangan Ibn sīnā dalam “*al-Najāh min al-Gharaq fī Haḥr al-Dalālāt*” yang menggunakan istilah *qawwā mustakhdimeh* dan *qawwāh khādimeh* sebagai dua term wacana jiwa filsafat Peripatetik. *Qawwāh mustakhdimeh* dalam filsafat Ibn sīnā meliputi akal teoritis dan praktis yang berperan untuk mengatur paradigma dan perilaku manusia di realitas. Sedangkan, *qawwāh khādimeh* meliputi daya-daya hewani dan tumbuhan untuk menggerakkan seluruh aktivitas tubuh manusia. Berdasarkan istilah daya jiwa, Ibn Sīnā memandang bahwa tubuh dan jiwa itu berbeda. Sebab, jiwa secara keberadaan tidak dapat diperspesi pancaindra manusia. Sebaliknya, tubuh merupakan gambaran yang dapat dicerap oleh pancaindra manusia.⁴

Lebih lanjut, ragam aktivitas tubuh didasari oleh daya-daya jiwa. Ibn sīnā tidak sependapat dengan pandangan Al-Farabi yang justru mengakui ragam aktivitas tubuh sebatas dipengaruhi oleh jiwa. Artinya, jiwa mengerjakan seluruh aktivitas, seperti mendengar, melihat, dan mencium. Ibn sīnā berpandangan bahwa aktivitas manusia dipengaruhi berbagai daya yang berbeda-beda yang menempatkan jiwa sebagai sumber potensi.⁵ Jiwa yang satu terdiri dari berbagai potensi dalam argumentasi *Wāhid* berusaha mendeskripsikan perbedaan eksistensi antara jiwa dan tubuh dalam persepektif Ibn sīnā. Ibn sīnā memandang bahwa ragam daya yang mempengaruhi aktivitas tubuh akan membimbing jiwa mencapai kesempurnaan di realitas. Sebab, prinsip utama argumentasi *Wāhid* dalam filsafat Ibn Sīnā adalah kesempurnaan jiwa melalui

³ Ibn Al-Qayyim, *Ighatsātu al-Lahfān min Mashāyidi asy-Syaithān* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hal. 37.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), hal. 459.

⁵ Abdul Rasul Ubudiyat, *The Antropology* (Qom: Markaz-e Tahqiq Ulum-e Insani, 1391 SH), jil. 3, hal. 62.

pengetahuan.⁶ Artinya, semakin potensi mempengaruhi aktivitas tubuh, semakin jiwa mengalami kesempurnaan di realitas.

Ibn Al-Qayyim merespon ragam pandangan Ibn sīnā dengan menghadirkan argumentasi-argumentasi untuk menjelaskan kesatuan jiwa dan tubuh, seperti argumentasi eskatologi, argumentasi penciptaan, dan argumentasi psikologi. Penulis akan menjelaskan setiap argumentasi kesatuan jiwa Ibn Al-Qayyim untuk memahami kerangka pemikirannya. *Pertama* argumentasi eskatologi, Ibn Al-Qayyim merujuk pemikiran al-Ghazali dalam “*Tahāfut al-Falāsifah*” bahwa setiap manusia dibangkitkan dalam kondisi jasmani, sebab jiwa mengikuti perubahan jasmani. Akibatnya, setiap jiwa mendeskripsikan kondisi akhir individu sebelum wafat, seperti balita yang meninggal dunia akan dibangkitkan dalam bentuk balita di akhirat. Berdasarkan pandangan al-Ghazali, Ibn Al-Qayyim mendukung pembahasan kebangkitan jasmani dalam wacana Eskatologi dan memandang bahwa setiap jiwa yang dibangkitkan dalam keadaan jasmani akan memperoleh hukuman sesuai dengan bentuk jasmaninya. Artinya, bahwa hukum Tuhan juga bersifat jasmani, karena jiwa sebagai objek penghukuman bersifat fisik.⁷

Kedua, argumentasi psikologi. Ibn Al-Qayyim menilai bahwa jiwa dan tubuh manusia memiliki hubungan satu sama lain. Hubungan jiwa dan tubuh dapat diketahui melalui kondisi jiwa manusia, seperti marah, putus asa, dan khawatir akan mempengaruhi tubuh manusia. Individu yang sedang khawatir menyebabkan tubuhnya lemas dan tidak dapat beraktivitas. Dalam kasus lain, individu yang sedang mengalami depresi berkepanjangan akan mempengaruhi berat badannya. Dari berbagai fakta realitas, Ibn Al-Qayyim menilai bahwa tubuh dan jiwa merupakan sesuatu yang satu dalam diri manusia. Tubuh tidak dapat mempersepsi nilai-nilai psike tanpa pengaruh jiwa dan jiwa

⁶ Ahmad Bahesti, *The Necessary Being's Knowledge in Mulla Sadra's View* (Tehran: SIPRI, 1999.), vol. 2, hal. 301.

⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dar al- Ma'arif, 1987), hal. 282.

tidak dapat merespon nilai-nilai psike di realitas tanpa dampak tubuh.⁸

Berdasarkan ragam dua argumentasi di atas, dapat disimpulkan bahwa argumentasi-argumentasi yang ditawarkan Ibn Al-Qayyim telah berusaha membuktikan kesatuan jiwa dan tubuh manusia untuk meningkatkan ruang diskursus pembahasan eskatologi dan psikologi. Akan tetapi, perlu dipahami dalam peradaban filsafat Islam kesatuan jiwa dan tubuh tidak dapat diterima begitu saja. Diketahui terdapat beberapa argumentasi menolak pembenaran kesatuan jiwa dan tubuh manusia. Ibn Sīnā merupakan salah satu filsuf Muslim yang menawarkan berbagai argumentasi untuk menolak kesatuan tubuh dan jiwa, antara lain;

Pertama, argumentasi efek yang dipopulerkan Ibn Sīnā dalam karyanya berjudul “*al-Nafs min Kitāb al-Syifā*” bahwa setiap keberadaan memiliki efek yang beragam di realitas, seperti manusia, kucing, dan kuda dapat mendengar bunyi, melihat cahaya, dan mencium bau.⁹ Ragam efek yang dipersepsi manusia, kuda, dan kucing dipengaruhi oleh keberadaan jiwa sebagai sumber efek. Ibn Sīnā memberikan beberapa kemungkinan, antara lain bahwa jika *hayūla* adalah sumber efek persepsi hewan, maka sebagian *hayūla* memiliki efek. Akan tetapi, *hayūla* membutuhkan refleksi jasmani untuk eksis di realitas. Sedangkan, jasmani tidak dapat dipandang sebagai sumber efek persepsi hewan. Karena, sebagian jasmani, seperti kursi, buku, dan meja tidak memiliki efek persepsi di realitas.¹⁰

Kedua, argumentasi lain yang ditawarkan Ibn Sīnā adalah *burhān al-insān al-ma’alaq fī al-hawa’* yang menjelaskan bahwa manusia sejak lahir di dunia tidak dapat merasakan panas dan dingin. Lebih lanjut, manusia juga tidak dapat menggerakkan kaki

⁸ Ibn Al-Qayyim al-Jauziyah, *Kiat Membersihkan Hati dari Kotoran dan Maksiat*, penerj. Fauzi Bahreisy (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008), hal. 72.

⁹ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb al-Syifā* (Qom: Markaz-e Noserot-e Maktab-e Islami, 1389 SH), hal. 306.

¹⁰ Sayyid Abidin Bozorgi, *‘Ilm-e Nafs-e Falsafī az Manzur-e Ibn Sīna*, hal. 37.

dan tangannya.¹¹ Akan tetapi, manusia sadar bahwa dia ada di dunia, meskipun tidak dapat merasakan panas dan dingin ataupun tidak mampu menggerakkan kaki dan tangannya. Argumentasi kedua dalam penawaran Ibn Sīnā bertujuan untuk menjelaskan bahwa manusia dapat menyadari keberadaannya melalui jiwa. Sedangkan, tubuh merupakan media skunder untuk memahami keberadaannya melalui refleksi pancaindrawi.¹² Dengan demikian, dapat diketahui bahwa tubuh dan jiwa berbeda dalam merefleksikan kesadaran eksistensi manusia.

Ketiga, argumentasi gerak merupakan salah satu penawaran Ibn Sīnā untuk membuktikan perbedaan jiwa dan tubuh dalam eksistensi manusia. Menurut Ibn Sīnā, tubuh manusia terdiri dari 2 dari 4 elemen dasar, antara lain tanah dan air. Setiap elemen dasar terdiri dari 2 unsur, seperti air tersusun dari dingin dan basah, sedangkan tanah terdiri dari lembab dan kering. Sedangkan jiwa, terdiri dari berbagai daya yang bersifat batiniyah, seperti daya *mudrikah* yang terdiri dari *hissi musyatarak*, *khayal*, dan *wahmīyah*.¹³ Menurut Ibn Sīnā, unsur tubuh yang tersusun dari elemen dasar mendeskripsikan gerakan yang berbeda, seperti air yang bergerak dari atas ke bawah atau angin yang bergerak dari bawah ke atas. Adapun jiwa tidak memiliki gerak, karena tidak dibatasi oleh ruang materi. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa jiwa dan tubuh dalam argumentasi gerak Ibn Sīnā memiliki perbedaan yang mendasar.¹⁴

Berdasarkan tiga argumentasi di atas, dapat disimpulkan bahwa jiwa dan tubuh dalam pandangan Ibn Sīnā berbeda dalam

¹¹ Ibn Sīnā, *al-Isyārāti wa al-Tanbīhāt* (Kairo: Dār al-Marif, 1960), vol. 2, hal. 332.

¹² Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filsuf* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 76.

¹³ Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād* (Tehran: Tehran Universitas Press, 1998), hal. 94.

¹⁴ Ali Afzali, "Gendering the Human's Soul in Islamic Philosophy An Analytical Reading on Mulla Sadra". *International Journal of Woman's Research*, vol. 3, no. 1 (2014), hal. 9-10.

domain eksistensi yang dipandang menjadi kritikan utama filsafat Peripatetik terhadap pemikiran Ibn Al-Qayyim yang memandang jiwa dan tubuh itu satu. Ibn sīnā memandang bahwa ketunggalan jiwa berusaha menjelaskan keberadaan manusia sebagai eksistensi yang menyempurna melalui aktualitas jiwa sebagai substansi keberadaannya.¹⁵ Ibn sīnā mempertegas ragam keterpisahan jiwa dan tubuh dalam “*al-Nafs min Kitāb al-Syifā*” yang menyebutkan; "فتبين ان ذات نفس ليس بجسم" yang berarti bahwa jiwa dan tubuh itu berbeda satu sama lain.¹⁶

Ibn sīnā menjelaskan perbedaan tubuh dan jiwa melalui argumentasi ketunggalan jiwa bahwa manusia memiliki ragam tindakan dan perilaku yang berbeda-beda, seperti melihat, mendengar, bergerak, dan berpikir. Ragam tindakan dan perilaku yang berbeda-beda didasari oleh jiwa yang dipandang sebagai sumber tindakan dan perilaku manusia. Ibn Sīnā, sebagaimana telah dijelaskan di bab sebelumnya, menyakini bahwa jiwa adalah kesempurnaan pertama yang dimiliki manusia, sehingga kesempurnaan pertama ini tidak dapat disejajarkan dengan tubuh. Ibn sīnā mempertegas ragam penjelasan di atas, melalui wacana fakultas jiwa yang terdiri dari tumbuhan, hewan, dan akal dipandang sebagai satu dalam jiwa, meski berbeda secara tingkatan. Sebaliknya, tubuh tidak memiliki rangkaian tingkatan yang mendeskripsikan kehancuran fisik di realitas.¹⁷

B. Keabadian Jiwa dan Tubuh Manusia

Ibn Al-Qayyim dalam salah satu karyanya berjudul “*al-Rūh fī al-Kalām ‘ala Arwāh al-Amwāt wa al-Ahyāt*” menjelaskan bahwa tubuh dan jiwa bersifat abadi yang dilandasi oleh 2 penjelasan utama. *Pertama*, tubuh dan jiwa itu satu dan tidak bisa

¹⁵ Sayyid Kamal Haidari, *Buhusul fī ‘Ilmi al-Nafs al-Falsafah* (Tehran: Massah al-Imam al-Jawad Lil-Fikri wa as-Tsaqafah, 2011), hal. 137.

¹⁶ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb al-Syifā* (Qom: Limaktab al-‘Ulum Islami, 1417 H) hal. 335-336.

¹⁷ Sayyid Abidin Bozorgi, *‘Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn Sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra* (Tehran: Ahlul Bait University Press, 1397 SH), hal. 49-50.

dipisahkan satu sama lain. Jika jiwa bersifat abadi, maka tubuh juga bersifat abadi dan begitu pun sebaliknya.¹⁸ Penjelasan pertama ini, menjadi dasar untuk membandingkan konsep jiwa dalam pandangan Ibn Al-Qayyim dan Ibn Sīnā. Ibn Sīnā, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, menyakini dualisme antara jiwa dan tubuh. Akibatnya, jiwa dan tubuh berbeda secara efek dan eksistensi. Sedangkan, Ibn Al-Qayyim menyakini kesatuan keduanya, sehingga tidak ada perbedaan antara tubuh dan jiwa. *Kedua*, Ibn Al-Qayyim menjelaskan keabadian jiwa dan tubuh dapat diketahui melalui kebangkitan hari akhir bahwa manusia akan kembali hidup dalam kondisi fisik. Fisik yang dirasakan dan dilihat di dunia adalah gambaran di hari kebangkitan. Artinya, fisik mewakili seluruh eksistensi manusia, baik tubuh maupun jiwa. Implikasinya, tubuh dan jiwa bersifat abadi di realitas.¹⁹

Lebih lanjut, Ibn Al-Qayyim mempertegas konsep keabadian jiwa dalam wacana kesempurnaan jiwa, dikutip dalam penelitian Kamaruddin, bahwa tubuh dan jiwa merupakan entitas yang satu dalam diri manusia. Kesatuan entitas yang satu ini juga berlaku dalam kesempurnaan manusia bahwa keduanya saling mempengaruhi untuk mencapai wadah aktualitas. Wadah aktualitas tubuh didasari pada kemampuan jasmani manusia bertindak dan berperilaku baik, sedangkan aktualitas jiwa dapat dipahami melalui ketenangan dan kesejahteraan kondisi mental manusia yang mempengaruhi proses peribadahnya di realitas.²⁰ Ibn Al-Qayyim memandang bahwa semakin jiwa dan tubuh mengalami aktualitas, semakin manusia mencapai kesempurnaan melalui peribadahan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa jiwa dan tubuh merupakan eksistensi yang satu dan bersifat abadi. Keabadian tubuh dan jiwa dalam pandangan Ibn Al-Qayyim dapat dipahami

¹⁸ Ibn Al-Qayyim, *al-Rūh fī al-Kalām ‘ala Arwāh al-Amwāt wa al-Ahyāt* (Riyadh: Dar Ibn Taimiyah wa al-Ilam, 1987), hal. 130.

¹⁹ Ibn Al-Qayyim, *Hakekat Ruh*, diterjemahkan oleh Futahul Arifin (Jakarta: Qisthi Press, 2015), hal. 49.

²⁰ Kamaruddin, “Pemikiran Islam tentang Jiwa dalam Filsafat Islam”. *Jurnal al-Hikmah*, Vol. XV, No.2 (2014), hal. 135.

melalui proses kebangkitan dan aktualitas keduanya untuk menyempurnakan eksistensi manusia di realitas.

Ibn Sīnā dalam sistematika filsafat Perpatetik hanya menerima pandangan ketunggalan jiwa, bukan ketunggalan jiwa dan tubuh, dalam wacana keabadian. Sebab, jiwa merupakan substansi yang bersifat kekal, sedangkan tubuh merupakan aksiden yang mengalami kerusakan. Ibn Sīnā melalui tema *harakat al-ard* memandang bahwa jiwa tidak mengalami pergerakan.²¹ Sebab, jika jiwa mengalami pergerakan, maka substansi manusia mengalami kehancuran, sebagaimana tubuh. Dalam *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, Ibn Sīnā juga menjelaskan bahwa substansi manusia tidak mengalami pergerakan di realitas. Ibn Sīnā menganalogikan kemustahilan gerak dalam substansi, seperti apel dan kulitnya. Menurut Ibn Sīnā, kulit apel mengalami pergerakan dari warna hijau menuju merah. Adapun, substansi apel tidak mengalami pergerakan di realitas.²² Dalam analogi lain bahwa tubuh manusia mengalami pergerakan kualitas dari kuat menuju lemah. Jiwa tidak mengalami proses gerak dari kuat menuju lemah, sebab jiwa adalah substansi yang keberadaan manusia di realitas.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *harakat al-ard* merupakan gerbang utama memahami eksistensi jiwa sebagai substansi manusia. Lebih lanjut, Ibn Sīnā mengkaji domain jiwa yang terdiri dari eksistensi dan ilmu pengetahuan melalui pemaknaan *kaun* dan *fasad*. Menurut Ibn Sīnā, substansi bersifat *kaun* dan aksiden bersifat *fasad*. Substansi bersifat abadi yang senantiasa menyempurnakan manusia melalui aktualitas ragam daya.²³ Proses kesempurnaan jiwa merefleksikan manusia untuk mencapai kesejatian eksistensi di realitas. Kesejatian merupakan salah terma atau istilah dalam filsafat digunakan untuk

²¹ Muhammad Abdul Haq, *Mullā Sadrā's*, hal. 80.

²² Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hal. 177.

²³ Sayyid Husain Thabathabai, *Nihāyah al-Hikmah* (Qom: Muassah al-Nasri al-Islami, 2000), jil. 2 hal. 96; Lihat juga Sayyid Kamal Haidari, *Durusu fī al-Hikmah Muta'āliyah: Syarah Kitāb Bidāyah al-Hikmah*, hal. 300.

mendeskripsikan keabadian suatu eksistensi secara terus-menerus atau berkelanjutan di realitas.²⁴ Sedangkan, aksiden mengalami kehancuran mendeskripsikan eksistensinya bersifat terbatas.²⁵ Sesuatu yang bersifat terbatas menggambarkan ketidaksempurnaan atau kekurangan dalam keberadaannya.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa manusia memiliki substansi yang bersifat immaterial yang dipahami sebagai jiwa. Secara eksistensi, jiwa manusia bersifat potensial, sehingga manusia harus mengaktualkan jiwanya untuk memperoleh kesempurnaan di realitas. Kesempurnaan jiwa bersifat bertahap yang memungkinkan manusia dapat mengaktualkan kesempurnaan jiwanya setelah alam materi. Jika manusia dapat mencapai kesempurnaan jiwa, maka manusia dapat meningkatkan eksistensi dirinya di realitas.²⁶ Dengan demikian, manusia harus menyadari jiwa sebagai substansi kesempurnaan dirinya. Pada pembahasan selanjutnya akan dijelaskan argumentasi pembuktian jiwa dalam diri manusia.

Berdasarkan penjelasan ketunggalan jiwa dalam pandangan Ibn sīnā, dapat dipahami bahwa jiwa merupakan media kesempurnaan manusia untuk mencapai kesejatian dirinya di realitas. Kesejatian dalam pemaknaan eksistensi jiwa dipandang sebagai proses memurnikan keberadaan manusia, guna mencapai kebahagiaan hakiki yang dipandang sebagai tujuan utama kehidupan manusia di realitas. Sedangkan, tubuh mengalami

²⁴ Asgari Sulaimani Amiri, *The Principle of Presupposition and Categorical Existence: Qualification of Quidity by Existence* (Tehran: SPRIn, 1999), vol. 5, hal. 373; Lihat juga David B. Burrell, "Mulla Sadra Ontology". *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 4, no. 2 (2009), hal. 54.

²⁵ James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne* (UK: Princeton University Press, 1981), hal. 78; Lihat juga Andy Tamas, *Spirituality and Development* (Ottawa: The Canadian International Development Agency, 1996), hal. 23.

²⁶ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005), hal. 80; Lihat juga Muhammad Abdul Haq, *Mullā Sadrā's* (Islamabad: Islamic Studies Press, 1971), hal. 82; Lihat juga Sayyid Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 71.

kehancuran yang tidak dapat membimbing manusia meraih tujuan hidupnya.²⁷ Di satu sisi, jika memahami keberadaan jiwa dan tubuh itu satu dalam keberadaan manusia, maka manusia tidak dapat meraih tujuan hidupnya. Sebab telah dijelaskan bahwa tubuh akan rusak yang mendeskripsikan ketidaksempurnaannya di realitas. Akibatnya, pandangan Ibn Al-Qayyim menghadirkan keterbatasan eksistensi manusia untuk mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan. Implikasinya, setiap manusia akan mengalami kesengsaraan, baik materi maupun immateri yang menjelaskan penciptaan realitas tidak memiliki makna dan tujuan.

C. Kesempurnaan Holistik

Ibn Al-Qayyim menjelaskan kesempurnaan jiwa dan tubuh manusia bersifat holistik atau universal. Sebab, kesempurnaan tubuh mempengaruhi akhlak individu, sedangkan kesempurnaan jiwa mempengaruhi ketakwaan manusia di realitas. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kesempurnaan jiwa dan tubuh meliputi aktualitas teoritis dan praktis.²⁸ Dalam wacana filsafat Islam pandangan Ibn Al-Qayyim selaras dengan pemikiran Mulla Sadra dan Ibn sīnā yang juga menyakini bahwa manusia dapat mencapai kesempurnaan holistik, meliputi aspek teoritis dan praktis. Akan tetapi, ruang teoritis yang dipahami Ibn Al-Qayyim sebatas menjelaskan peribadahan manusia kepada Yang Maha Kuasa, sedangkan para filsuf Muslim mengkaji diskursus kesempurnaan teoritis melalui ragam fakultas dan daya jiwa.²⁹

Ibn Al-Qayyim memahami kesempurnaan jiwa dan tubuh manusia merupakan proses untuk menyucikan diri untuk berjumpa dengan Allah Swt. yang dipandang sebagai Wujud tertinggi di realitas. Ibn Al-Qayyim menerima pandangan para sufi yang menilai bahwa wujud yang nyata hanya Allah Swt. sedangkan seluruh rangkaian akibat yang terjadi di realitas hanyalah bayangan

²⁷ Ibn Sīnā, *al-Nafs min Kitāb al-Syifā'*, hal. 335-336.

²⁸ Kamaruddin, "Pemikiran Islam tentang Jiwa dalam Filsafat Islam", hal. 143.

²⁹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), hal. 152-153.

dari pancaran wujud-Nya sehingga untuk memperoleh hakikat keberadaan, manusia harus menyempurnakan aspek teoritis dan praktis di realitas.³⁰ Lebih lanjut, Ibn Al-Qayyim dalam *al-Rūh fī al-Kalām ‘ala Arwāh al-Amwāt wa al-Ahyāt* juga menjelaskan bahwa kesempurnaan teoritis merupakan sesuatu yang utama daripada kesempurnaan praktis. Karena, manusia tidak dapat berbuat kebaikan tanpa pengaruhi dari keyakinannya bahwa baik itu ada dan buruk itu ada. Dengan demikian, kesempurnaan teoritis merupakan dasar bagi keberadaan manusia untuk mempengaruhi aspek praktis menuju kesempurnaan holistik di muka bumi.³¹

Ibn Sīnā tidak sependapat dengan Ibn Al-Qayyim yang memandang bahwa hanya Tuhan yang memiliki eksistensi di realitas. Menurut Ibn Sīnā, dasar segala sesuatu adalah wujud yang mendeskripsikan manusia juga eksis di dunia. Lebih lanjut, eksistensi manusia dapat diketahui berdasarkan kebenaran bahwa dia ada yang mengalami kesempurnaan melalui bersatunya daya-daya persepsi indrawi dan akal untuk mengaktualkan substansi dalam diri manusia.³² Pada pembahasan sebelumnya, telah dijelaskan bahwa pancaindra merupakan gerbang awal untuk menghasilkan gambaran partikular yang dikirim menuju akal untuk dianalisis dan diverifikasi kebenarannya. Hasil verifikasi akal menghasilkan gambaran universal dan korespondensi dua domain pengetahuan, yaitu eksternal dan internal. Korespondensi dua domain pengetahuan mendeskripsikan kebenaran pengetahuan dimiliki individu.³³ Kebenaran pengetahuan merefleksi akal untuk

³⁰ Ibnu Al-Qayyim, *Manajemen Qalbu, (Melumpuhkan Senjata Syetan)*, terj. Ainul Haris Umar Arifin Thayib (Jakarta: Islam Kaffah, 2005), hal. 3.

³¹ Ibn Al-Qayyim, *al-Rūh fī al-Kalām ‘ala Arwāh al-Amwāt wa al-Ahyāt* (Riyadh: Dar Ibn Taimiyah wa al-‘Ilam, 1987), hal. 134.

³² Sayyid Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy*, hal. 94.

³³ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, hal. 160.

memperspeksi segala sesuatu berdasarkan kebenaran yang mengantarkan akal manusia menuju proses aktualitas.³⁴

Aktualitas akal mempengaruhi eksistensi jiwa manusia, sebab akal merupakan fakultas tertinggi jiwa mempengaruhi atribut jiwa-pengetahuan-yang mempengaruhi kesederhanaan (*basīth*) jiwa manusia melalui proses persepsi segala sesuatu di realitas.³⁵ Kesederhanaan jiwa mendeskripsikan kesempurnaan paradigma dan sikap manusia di dunia melalui dua aspek, yaitu teoritis dan praktis berdasarkan pola aktualitasnya di realitas.³⁶ Kesempurnaan teoritis ialah pengetahuan akal manusia memahami kebenaran seluruh objek realitas, sehingga ia mempersepsi segala sesuatu melalui kebenaran untuk mengetahui hakikat realitas.³⁷ Kesempurnaan teoritis dapat dideskripsikan melalui *ma'rifat al-haq* (pengetahuan kebenaran) mempengaruhi paradigma manusia untuk menganalisa dan memikirkan segala sesuatu berdasarkan kebenaran. Kebenaran akan membawa manusia untuk mencapai kesempurnaan dirinya, termaksud kesempurnaan jiwa manusia.³⁸

Kesempurnaan teoritis mempengaruhi aspek praktis dalam eksistensi manusia. Aspek praktis mempengaruhi tindakan manusia dengan melibatkan akalnya sebelum berkehendak di realitas.³⁹ Akal manusia merupakan roda untuk menggerakkan seluruh rantai tindakan manusia berdasarkan persepsinya terhadap realitas.

³⁴ Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 111-112; Lihat juga Sayyid Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 71.

³⁵ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 80; Lihat juga Muhammad Abdul Haq, *Mullā Sadrā's*, hal. 82.

³⁶ Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 111-112.

³⁷ Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 113; Lihat juga Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 226; Lihat juga Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (Burlington: Ashgate Publishing, 1988), hal. 97.

³⁸ Ali Rabbānī Kalbīkānī, *Īdhāhu al-Hikmah fī Syarah Bidāyah al-Hikmah* (Beirut: Dār al-Tiyār al-Jadīd, 1998), jilid 3, hal. 55 Ahmad Kazemi Moussavi, *Mullā Sadrā's Conception of 'Ilm and 'Ulama* (Tehran: SPRIn, 2004), vol. 1, hal. 139.

³⁹ Ibn sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 112; Lihat juga Ibn Sīnā, *al-Isyārāti wa al-Tanbīhāt* (Kairo: Dār al-Marif, 1960), vol. 2, hal. 132-133.

Persepsi terhadap realitas akan menciptakan pengetahuan, sehingga manusia dapat bertindak berdasarkan pengetahuannya.⁴⁰ Manusia mencapai *ma'rifat al-ḥaq* bertindak secara logis dan sistematis dengan mengabaikan hasrat dan emosional di setiap kehendak. Artinya, manusia bertindak berdasarkan pemahamannya melalui proses kesadarannya terhadap objek realitas.⁴¹ Kesadaran dalam bertindak mengaktualkan pandangan etika manusia untuk mengetahui kebaikan (*ma'rifat al-khair*). *Ma'rifat al-khair* mendeskripsikan kesempurnaan etika manusia untuk bertindak berdasarkan sebuah kebaikan dengan mengabaikan segala keburukan.⁴² Pengetahuan manusia terhadap sesuatu yang baik dilandasi oleh kekuatan jiwa manusia untuk menganalisa sesuatu yang baik dan buruk dengan melibatkan aktualitas akal manusia yang dideskripsikan melalui *ma'rifat al-ḥaq*.⁴³

Sayyid Abidin Bozorgi merupakan salah satu komentator Mulla Sadra menjelaskan cara mencapai kesempurnaan akal teoritis dan praktis dalam buku *'Ilm al-Nafs Falsafi az Manzur-e Ibn Sīna* bahwa langkah utama mengaktualkan *ma'rifat al-ḥaq* melalui pengetahuan eksternal sebagai sesuatu yang mendasar.⁴⁴ Sayyid Abidin Bozorgi menjelaskan bahwa dasar pengetahuan manusia diperoleh melalui interaksi individu dengan eksternal

⁴⁰ Ahmad Bahesti, *The Necessary Being's Knowledge in Mulla Sadra's View*, vol. 2, hal. 302; Lihat juga Sayyid Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 91.

⁴¹ Mohammad Fanaei Nematsara, *Secondary Intelligibles: An Analytical and Comparative Study on First and Second Intentions in Islamic and Westren Philosophy* (Tehran: SPRIn, 2004), hal. 14; Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hal. 174-175.

⁴² Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 112; Lihat juga Ibn Sīnā, *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, vol. 2, hal. 132-133.

⁴³ Ibn Sīnā, *al-Mabdā wa al-Ma'ād*, hal. 111; Lihat juga Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 226; Lihat juga Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 97.

⁴⁴ Sayyid Kamal Haidari, *Buhusul fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafah* (Tehran: Massah al-Imām al-Jawād Lil-Fikri wa As-tsaqāfah, 2011), hal. 137.

untuk mendapatkan suatu informasi berdasarkan rangsangan indrawi, baik pendengaran, pengelihatian, dan pengecapan. Contoh: Individu yang mengetahui bahwa jujur itu baik dengan mendengar suatu perkataan melalui telinga maupun membaca sebuah buku dengan melibatkan mata. Pengetahuan individu terhadap jujur itu benar berada pada tatanan *al-'aql al-hayūla* sebagai tingkatan paling bawah dalam *ma'rifat al-ḥaq*.⁴⁵

Lebih lanjut, Sayyid Abidin Bozorgi menjelaskan bahwa pengetahuan individu mengenai objek eksternal harus dipraktikkan melalui tindakan untuk menciptakan suatu pembiasaan, seperti pengetahuan Ain mengenai jujur itu baik, sehingga ia harus mempraktikkan perilaku jujur sebagai suatu pengetahuan dasar yang diperoleh oleh akal. Menurut Sayyid Kamal Haidari, jika individu membiasakan diri untuk bertindak sesuai dengan pengetahuan *al-'aql al-hayūla* akan menciptakan suatu kebiasaan yang melekat dalam diri manusia yang disebut *al-aql al-malakah*.⁴⁶ *Al-aql al-malakah* merupakan tingkatan akal kedua yang menjelaskan tertanamnya suatu pengetahuan dalam diri manusia menjadi suatu kebiasaan yang harus dilakukan sehari-hari. Pembiasaan individu untuk bertindak berdasarkan pengetahuannya meniscayakan kehadiran *al-'aql al-fi'il* merupakan tingkatan ketiga dalam ranah epistemologis yang mendeskripsikan korespondensi antara pengetahuan mental dan tindakan manusia untuk memperoleh suatu kebenaran.⁴⁷ Pada tingkatan *al-'aql al-fi'il*, eksistensi jiwa manusia mengalami kesederhanaan didasari oleh praktik-praktik pengetahuan dalam tindakannya. Sayyid Abidin Bozorgi juga menjelaskan bahwa tingkatan *al-'aql al-fi'il* merupakan hasil penghiasan atau *takhalli* dalam diri manusia

⁴⁵ Sayyid Kamal Haidari, *Buhusul fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafah*, hal. 140.

⁴⁶ Taqi Misbah Yazdi, *Amusy-e Falsafeh* (Qom: Amusy-e Imam Khomeini, 1397 SH), hal. 275.

⁴⁷ Sayyid Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*, hal. 71; Lihat juga Muhammad Ali Navidi, *Hubungan antara Gerak (Motion) dan Kesempurnaan (Perfection) Menurut Filsafat Mulla Sadra dan Hegel* (Tehran: SPRIn, 2004), vol. 2, hal 71.

dengan melibatkan *al-aql al-malakah* sebagai basis utama manusia menyempurnakan jiwanya di realitas.⁴⁸

Proses korepondensi antara mental dan eksternal, serta *takhalli* akan meniscayakan tingkatan akal manusia menuju *al-'aql al-mustafāt* melalui proses *tajalli* dalam diri manusia. *Al-'aql al-mustafāt* merupakan tingkatan akal paling tinggi dalam tatanan *ma'rifat al-haq* yang mempengaruhi setiap individu untuk memandang segala sesuatu berdasarkan kebenaran pengetahuannya, sehingga mereka memiliki sifat-sifat kebenaran dalam dirinya. Sifat-sifat kebenaran akan mempengaruhi tindakan manusia yang mendeskripsikan eksistensi manusia identik dengan keberadaannya-Nya secara tindakan dan sifat-sifatnya. Artinya, individu yang mencapai tingkatan *al-'aql al-mustafāt* akan mencerminkan sifat-sifat mereka seperti sifat-sifat-Nya dan tindakan mereka seperti tindakan-Nya di realitas. Tersingkapnya atau tercerminnya keberadaan-Nya dalam diri manusia sebagai proses fana hancur terhadap alam materi sebagai gambaran nilai-nilai ilahi pada diri manusia yang timbul atau eksis dalam jiwa manusia untuk aktual menuju peningkatan eksistensi melalui ragam perjalanan jiwa di realitas.⁴⁹

Ibn sīnā menjelaskan proses perjalanan kesempurnaan jiwa ibarat manusia memakai baju di dunia. Pada fase balita manusia akan memakai baju sesuai ukurannya, akan tetapi ketika ia mencapai fase anak-anak, manusia akan meninggalkan baju balita dan memakai baju ukuran anak-anak.⁵⁰ Manusia yang berada pada fase balita dideskripsikan sebagai eksistensi yang bergantung pada materi, sehingga ia akan menggantungkan segala kebutuhannya, baik paradigma maupun kehendak pada ranah materialis.⁵¹

⁴⁸ Sayyid Kamal Haidari, *Buhusul fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafah*, hal. 146.

⁴⁹ Mashad al-Allaf, *The Essential Ideas of Islamic Philosophy* (USA: The Edwin Mellen Press, 2006.), hal. 321.

⁵⁰ Muhammad Abdul Haq, *Mulla Sadra's Concept of Substantial Motion*, hal. 83.

⁵¹ Zailan Moris, "Mulla Sadra on Eschatology in al-Hikmah Al-Arshiyah". *Journal Islamic Studies*, vol. 16 (2005), hal. 97.

Sedangkan, manusia yang berada pada tahap anak-anak mendeskripsikan eksistensi melampui paradigma dan kehendak materialis.⁵² Artinya, manusia telah melampui kebergantungan materialis dalam eksistensinya untuk mencapai tahap kesempurnaan secara berkelanjutan melalui aktualitas jiwa manusia.⁵³

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa aktualitas jiwa mempengaruhi kemapanan paradigma dan kehendak manusia dalam kehidupannya untuk mendeskripsikan kesempurnaan holistik atau menyeluruh dalam diri manusia yang tidak bergantung pada keberadaan materi, baik secara teoritis maupun praktis di realitas. Di satu sisi, perlu dipahami bahwa ragam pembahasan di atas, mendeskripsikan jiwa sebagai substansi manusia bersifat tunggal dan terpisah dari tubuh. Ketunggalan jiwa dapat diketahui melalui ragam tindakan dan perilaku manusia dipengaruhi oleh substansinya yang dipandang sebagai sumber efek kehendak individu yang menegaskan bahwa hukum jiwa dan tubuh itu terpisah di realitas. Sedangkan, keterpisah tubuh dan jiwa dapat diketahui berdasarkan eksistensi keduanya bahwa substansi manusia tidak bergantung pada ruang dan waktu atau *mujarad*. Sebaliknya, tubuh manusia membutuhkan waktu dan ruang untuk menyempurna di realitas.

⁵² Muhammad Abdul Haq, *Mulla Sadra's Concept of Substantial Motion*, hal. 83; Lihat juga Mashad al-Allaf, *The Essential Ideas of Islamic Philosophy*, hal. 321; Lihat juga Zailan Moris, *Mulla Sadra on Eschatology in al-Hikmah Al-Arshiyya*, hal. 99.

⁵³ Mashad al-Allaf, *The Essential Ideas of Islamic Philosophy*, hal. 321; Lihat juga Sajjad H. Rizvi, *Mulla Sadra and Metaphysics*, hal. 566.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Secara historis, kajian jiwa dalam peradaban filsafat dibahas dan ditelaah oleh para filsuf Yunani kuno, seperti Socrates, Plato, dan Aristoteles yang dipandang sebagai penggerak diskusi jiwa dalam peradaban ilmu pengetahuan dan mempengaruhi paradigma para filsuf Islam, seperti Ibn Sīnā. Ibn Sīnā dalam diskursus filsafat jiwa mendefinisikan jiwa sebagai kesempurnaan pertama bersifat potensial yang dimiliki oleh manusia. Karena, jiwa tidak dapat mencapai aktualitas tanpa refleksi tubuh. Akan tetapi, jika seluruh potensi atau daya jiwa telah aktual, maka *nafs* tidak membutuhkan jasad manusia. Akibatnya, jiwa dan tubuh tidak memiliki kedudukan yang sama. Pandangan Ibn Sīnā berbeda dengan Ibn Al-Qayyim, teolog abad ke-13, menilai bahwa jiwa dan tubuh merupakan keberadaan yang satu dalam keberadaan manusia. Ibn Al-Qayyim menjelaskan bahwa jiwa dan tubuh merupakan dua hal yang sama dan tidak dapat dipisahkan dalam tinjauan kesempurnaan manusia. Sedangkan Ibn Sīnā berargumentasi bahwa jika jiwa sama dengan tubuh dalam lokus keberadaan, maka jiwa manusia akan mengalami kehancuran dan kematian, sebagaimana tubuh manusia.

Ibn Sīnā memandang bahwa manusia dibangkitkan seperti jasad materi, akan tetapi berbentuk tipis atau halus, sehingga massa berbeda antara bentuk materi di dunia dan bentuk di alam barzakh. Lebih lanjut, Ibn sīnā dalam kaidah *al-wāhid* juga menjelaskan bahwa segala bentuk perilaku dan pengetahuan manusia didasari oleh daya-daya dalam fakultas jiwa untuk menggerakkan dan menghidupkan manusia. Jiwa menggerakkan daya melalui tubuh dalam rangka mencapai ruang aktualitas. Jika jiwa memperoleh ruang aktualitas, maka daya dan tubuh akan ditinggalkan. Akibatnya, jiwa dapat menyempurnakan diri secara bertahap tanpa

bergantung pada tubuh dan jiwa di dunia maupun di alam setelah materi.

B. Saran

Dari penelitian yang telah dilakukan, penulis merasa masih banyak kekurangan, khususnya secara teori dan analisis. Semoga penelitian yang akan datang dapat menyempurnakan penelitian ini sebagai proses kesempurnaan kajian jiwa dalam khazanah filsafat. Di satu sisi, ragam diskursus jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā dan Ibn Al-Qayyim beusaha menengahi berbagai perdebatan para pikir kalam dan filsafat dalam pembahasan substansi manusia. Para pengkaji dan peneliti dapat membaca skripsi ini untuk menelaah dan meninjau lebih dalam pemikiran Ibn sīnā dan Ibn Al-Qayyim dalam rangka menyempurnakan pembahasan jiwa dalam struktur pemikiran 2 pemikir Islam tersebut.

Tentu, diketahui banyak kesalahan dan kekurangan dalam penulisan skripsi ini sehingga penulis berharap penelitian selanjutnya dapat mengatasi berbagai pembahasan yang belum dikaji dan ditelaah dalam tulisan ini. Meskipun, penulis telah berusaha semaksimal mungkin untuk menyempurnakan penelitian ini dengan membaca dan mengkaji berbagai karya utama atau magnumopus Ibn Sīnā dan Ibn Al-Qayyim yang ditulis dalam bahasa Arab maupun Persia sebagai proses untuk meluruskan dan memperbaharui berbagai kajian dan pembahasan ilmu jiwa dari kedua pemikir tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hawasi. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlash, 1980.
- Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia, Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011.
- Afrizal. "Pemikiran Para Filsuf Muslim tentang Jiwa". *An-Nida: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 39, No. 1 (2014).
- Afzali, Ali. "Gendering the Human's Soul in Islamic Philosophy An Analytical Reading on Mulla Sadra". *International Journal of Woman's Research*, vol. 3, no. 1 (2014).
- Ahwany, Ahmad, Fuad, Al-. *al-Falsafat al-Islamiyyat*. Kairoh: Dar al-Qolam, 1962.
- Allaf, Mashad, al-. *The Essential Ideas of Islamic Philosophy*. USA: The Edwin Mellen Press, 2006.
- Ali Mohammad, *Memahami Riset*. Jakarta: Pustaka Cendekia Utama, 2011.
- Al-Walid, Kholid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Amien, Miska, Muhammad. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press, 2006.
- Amin, M. Syahrudin. "Perbedaan Struktur Otak dan Perilaku Belajar Antara Pria dan Wanita; Eksplanasi dalam Sudut Pandang Neuro Sains dan Filsafat". *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 1, No. 1, 2018.
- Amiri, Asgari, Sulaimani. *The Principle of Presupposition and Categorical Existence: Qualification of Quidity by Existence*. Tehran: SPRIn, 1999.
- Amrullah, Abdul, Malik, Karim. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Ansori, Rahmat, Thohor. *ESQ (Engineering Spiritual Quation)*. Yogyakarta: Kelompok Penerbit Kauta, 2008.
- Arayayah, M. Handar. *Sabar Kunci Surga*. Yogyakarta: Khazanah Baru, 2002.

- Aristoteles. *De Anima*. Terj. Christopher Shields D. W. Hamlyn. New York: Oxford University Press, 1969.
- Arroisi, Jarman dan Rahmat Ardi Nur Rifa Dai. “Konsep Jiwa Perspektif Ibn Sīnā”. *Jurnal Islamika: Studi Keislaman*, Vol. 13, No. 2, 2019.
- Asfahani, Raghīb. *Mufradt Alfad al-Qur`an*. tahqiq Safwan Adnan dawudi. Ttp: Dar al Qalam, 2009.
- Asmoro, Achmad. *Filsafat Umum*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Jakarta: Mizan, 2005.
- Bahesti, Ahmad. *The Necessary Being's Knowledge in Mulla Sadra's View*. Tehran: SIPRIn, 1999.
- Baqi, Muhammad, Fuad Abd, Al. *al-Mu'jam al-Mufahras lī al-faz al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dar al-Hadis, 2001.
- Bozorgi Sayyid, Abidin. *'Ilm-e Nafs Falsafī az Manzur-e Ibn sīnā, Suhrawardi va Mulla Sadra*. Tehran: Ahlul Bait University Press, 1397 SH.
- Burrell, David B. “Mulla Sadra Ontology”. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 4, no. 2 (2009).
- Babutta, Selvies, Lea. “Memaknai manusia dalam dimensi makhluk hidup: Kajian filosofis dari sudut pandang Biologi”. *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 1, No.2, 2020.
- Dahlan, Moh. “Pemikiran Filsafat Moral Immanuel Kant: Deontologi, Imperatif Kategoris, dan Postulat Rasio Praktis”. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1 (2009).
- Darwinto. “The Role of Nafsul Muthmainah Achievement (Nma)-Based Leadership Training Orientation Model in Improving Employee Performance in Small And Medium Enterprises (Smes) in Central Java”. *International Journal of Scientific & Technology Research*, Vol. 8 (2019).
- Darwish. *Metafisika Ibn sīnā dan Idealisme Hegel: Sebuah Studi Komparatif*. Skripsi: UIN Alauddin Makassar, 2014.
- Daulay, Nurussakinah. “Struktur Otak dan Keberfungsiannya pada Anak dengan Gangguan Spektrum Autis: Kajian Neuropsikologi”. *Buletin Psikologi*, Vol. 25, no. 1, 2017.

- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi Keempat. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Dewantara, Agustinus, W. *Filsafat Moral: Pergulatan Etis Keseharian Hidup Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, 2017.
- Esposito. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University, 2009.
- Fakhuri, Hana al- dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Ma'rif, tt.
- Fikri, Mursyid. "Rasionalisme Descartes dan Implikasinya Terhadap Pemikiran Pembaharuan Islam Muhammad Abduh". *Tarbawi: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 3, No. 2 (2018).
- Frager, R. "*Hati, Diri, dan Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transformasi*". Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Gafur, Waryono, Abdul. *Tafsir Sosial*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- Gama Cipta Bakti, *Filsafat Jiwa, Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*. Malang: Pustaka Sopia, 2018.
- Ghazali, Abu, Hamid, Al-. *Kerancuan Filsafat: Tahafut al-Falasifah*. Terj. Achmad Maimun, (Yogyakarta: Penerbit Islmaika, 2003.
- . *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat an-Nafs*. Beirut: Dar al-Afāq al-Jadīdah, 1975.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafata Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Handiwijono, Harun. *Sari Sejarah Islam*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hasan, Ilyas. "*Tafsir Kholistik: kajian seoutar relasi Tuhan,Manusiadan Alam*". Citra: Jakarta, 2012.
- Haidari, Sayyid, Kamal. *Buhusul fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafah*. Tehran: Massah al-Imam al-Jawad Lil-Fikri wa as-Tsaqafah, 2011.
- Hamdi, Ahmad, Zainul. *Tujuh Filsuf Muslim*. Pustaka Pesantren: Yogyakarta, 2004.
- Haq, Muhammad, Abdul. *Mullā Sadrā's*. Islamabad: Islamic Studies Press, 1971.
- Hasbi, Muhammad. *Konsep Jiwa dan Pengaruhnya dalam Kehidupan manusia, (Studi atas Tafsir al-Mishbah Karya Quraish*

- Shihab*), Pengasuh Rumah Yatim dan Tahfizhul Alquran Bina Khoiru Ummah.
- Hegel, Georg, Wilhem, Friedeich. *Filsafat Sejarah*, terj. Harjali. Yogyakarta: Panta Rhei Books, 2003.
- Heideger, Martin. *Hegel Phenomenology of Spirit* (Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- Inati, Syhams. *Remarks and Admonitions*. London: Kegan Paul International, 1984.
- Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kalbikani, Ali, Rabbani. *Īdhāhu al-Hikmah fī Syarah Bidāyah al-Hikmah*. Beirut: Dar al-Tiyar al-Jadīd, 1998.
- Kamal, Muhammad. *Mulla Sadra's*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- . *Mulla Sadra's Trancendent Philosophy*. Burlington: Ashgate Publishing, 1988.
- Kamaruddin, *Jurnal Pemikiran islam tentang jiwa dalam filsafat Islam*, STAIN Bone.
- Kathulikiyyah, Matbah. *Al-Munjid fī al- Lughah wa al-'Alam*. Lebanon: Dar al- Masyriq, 2002.
- Katni, “Hubungan Jiwa-Tubuh dan Kurikulum Pendidikan Islam Menurut Ibnu Sina”, *Jurnal Al-Idarah: Kependidikan Islam*, Vol. 6, No. 1, 2016.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir*. Surabaya: Pt Bina Ilmu, 1993.
- Khair, Nurul. “Memotret Kesempurnaan Insan Menurut Ibn sīnā”. *Kanz Philosophy*, Vol. 6, No, 2 (2020).
- . “Konsep Humanisme Spiritual dalam Filsafat Mulla Sadra”. *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 18, No. 1 (2020).
- . *Eksistensi Manusia Perspektif Mulla Sadra: Respon terhadap Aspek Kesempurnaan Materialisme Barat*. Skripsi: STAI Sadra, 2019.
- Khamenei, Sayyed, Muhammad. *Mulla Sadra's Trancendent Philosophy*. Tehran: SIPRIn, 2004.

- Khan, Ali. *Dasar-Dasar Filsafat Islam*. Bandung: Nuansa, 2004.
- Kurniawan, Irwan. *Psikologi IBN SĪNĀ* , diterbitkan oleh Pustaka Hidayah, Jl Rereng Adumanis 31 Sukalayu, Bandung Jawa Barat, 2009.
- Laily, Mansyur.H.M. *Ajaran dan teladan para Sufi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999).
- Leahy, Louis. *Manusia: Sebuah Misteri*. Jakarta: PT. Gramedia, 1993.
- Lorenz, H. *The Analysis of the Soul*. London: Blackwell, 2006.
- Makmudi dan Ahmad Tafsir. “Pendidikan Jiwa Perspektif Ibn Al-Qayyim al-Jauziyyah”. *Ta’dibuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 7, No. 1 (2018).
- Michael A Paradiso. *Neuroscience Exploring the Brain Fourth Edition*. Wolters Kluwer, 2016.
- Moris, Zailan. “Mulla Sadra on Eschatology in al-Hikmah Al-Arshiyah”. *Journal Islamic Studies*, vol. 16 (2005).
- Morris, James, Winston. *The Wisdom of the Throne*. UK: Princeton University Press, 1981.
- Moussavi, Ahmad, Kazemi. *Mullā Sadrā’s Conception of ‘Ilm and ‘Ulama*. Tehran: SIPRIn, 1999.
- Mubarak, Achmad. *Psikologi Dakwah (Membangun Cara Berpikir dan Merasa)*. Malang Jawatimur: Madani Press Wisma Kalemero, 2014.
- Mujib, Abdul. *Kepridian dalam Psikologi Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007.
- Munawir, Ahmad, Warson, Al. *Al-Munawir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997.
- Mustofa, Misbah. *al-Iklīl fī Ma’ani al-Tanzil*. Surabaya: al-Iḥsān, tt.
- Na’mah, Ulin *Ibn Al-Qayyim dan pendapatnya tentang tradisi kalam*, Vol.1 januari 2015.
- Najati, Muhammad, Utsman. *Jiwa dalam Pandangan Para Filsuf*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- . *Ilmu Jiwa dalam al-Quran*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Najati, Muhammad, Usman. *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern*. Jakarta: Paramadina, 2000.

- Najjar, Amir. *Ilmu Jiwa Dalam Tasawuf (Studi Komparatif dengan Ilmu Jiwa Kontemporer) Al-Ilmu An-Nafsi Ash-Shufiyah Hasan Abrori*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.
- . *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*. Jakarta: UI Press, 2012.
- Nasr, Seyyed, Hossein. *The History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.
- . *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
- . *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan Media Utama, 1996.
- Natsir, Muhammad. "Komparasi Pemikiran Ibnu Sina dan Suhrawardi: Telaah terhadap Teori Emanasi dan Jiwa". *Wahana Akademika*, Vol. 1, No. 2 (2014).
- Navidi, Muhammad, Ali. *Hubungan antara Gerak (Motion) dan Kesempurnaan (Perfection) Menurut Filsafat Mulla Sadra dan Hegel*. Tehran: SPRIn, 2004.
- Nematsara, Mohammad, Fanaei. *Secondary Intelligibles: An Analytical and Comparative Study on First and Second Intentions*. Ottawa: McGill University. 1994.
- Nisaburi, Wahidi. *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turunnya Ayat-Ayat al-Qur'an*, terj. Moh. Syamsi. Surabaya: Amelia, 2014.
- Northrop. "The Mathematical Background and Content of Greek Philosophy". *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead* (1936).
- Nova Eka Irawan, *Buku Pintar Pemikiran-Pemikiran Tokoh-Tokoh Psikologi*, (Yogyakarta:IRCISOD, September 2015).
- Nur, Abdullah. "Ibn sīnā: Pemikiran Filsafatnya tentang al-Fayd, al-Nafs, al-Nubuwwah, dan al-Wujud". *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No. 1 (2019).
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

- Prima, Ellen. “Perbedaan Biologis dalam Pembelajaran dan Dampak dari Gerakan Fisik pada Otak Anak”. *Jurnal Yinyang.: Studi Islam Gender dan Anak*, Vol. 14, No. 2 (2019).
- Qayyim, Ibn, Al-. *Miftāh dār as-Sa’ādah wa Mansyūr Wilāyah al-‘Ilm wa al-Irādah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Ttb.
- . *Ighatsātu al-Lahfān min Mashāyidi asy-Syaithān*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- . *Kiat Membersihkan Hati dari Kotoran dan Maksiat*, penerj. Fauzi Bahreisy. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008.
- . *al-Rūh fī al-Kalām ‘ala Arwāh al-Amwāt wa al-Ahyāt*. (Riyadh: Dar Ibn Taimiyah wa al-Ilam, 1987.
- . *Hakikat Ruh*. Terj. Futuhal Arifin. Jakarta: Qisthi Press, 2015.
- Qayyim, Ibn Al *Cerdas ala Rasulullah Saw*, Jakrta Pustaka Azza,, 2011
- Raco, J.R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik, dan Keunggulannya*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur’ān: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Avecenna’s Psychology*. London: Oxford University, 1952.
- Razi, Abu, Abdullah, Ar. *Ruh dan Jiwa, Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*. Terj. Mochtar Zoerni Joko S. Kahhar. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Reza, Syah. “Konsep Nafs Menurut Ibn Sīnā”. *Jurnal Kalimah: Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 12, No. 2 (2014).
- Rina, Nofha. *Peningkatan Pola Hidup Sehat Melalui Food Combining Di Ranah Komunikasi Kesehatan*. Skripsi: Fakultas Ilmu Komunikasi dan Bisnis Universitas Telkom Jl. Telekomunikasi, 2012.
- Russel, Betrand. *Sejarah Filsafat Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ryadi, Agustinus. *Kesadaran Immortalitas Jiwa Sebagai Dasar Etika*. Jakarta: Zifatama, 2012.

- Susanto, *pemikiran pendidikan islam* (Jakarta: Sinar Grafika Offse 2010).
- Suharto, Joko. *Menuju Ktetenangan Jiwa*. Jakarta: Rineka Cipta. 2007.
- Surajiyo. *Ilmu Filsafat Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2008.
- Suyuthi, Jalaluddin As. *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*. terj. Tim Abdul Hayyie. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Tamas, Andy. *Spirituality and Devolopment*. Ottawa: The Canadian International Development Agency, 1996.
- Thabathabai, Sayyid, Husain. *Nihāyah al-Hikmah*. Qom: Muassah al-Nasri al-Islami, 2000.
- Ubudiyat, Abdul, Rasul. *The Antropology*. Qom: Markaz-e Tahqiq Ulum-e Insani, 1391 SH.
- Umar, M. Ali, Chasan. *Manusia Siapa: Dari Mana dan Kemana*. Semarang: Toha Putra, 1982.
- Usman, Husaini dan Purnomo Setiady Akbar. *Metode Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Akasara, 2010.
- Wardhana, Marde. *Filsafat Kedokteran*. Vaikuntha International publication, 2016.
- Yazdi, Taqi, Misbah. *Amusy-e Falsafeh*. Qom: Amusy-e Imam Khomeini, 1397 SH.
- Yung, Husei. "The Harmony of the Soul". *Philosophy Journal*, Vol. 11, No. 2 (2007).
- Yunus, Mahmud. *Kamus Bahasa Arab Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.
- Zakariyya, Abu Husain, Ahmad Ibn Faris Ibn. *Maqayis al-Lughah*. Qahirah: Dar al Hadith, 2008.
- Zar, Sirajudin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajawali Press, 2010.