

SKRIPSI

GERAK CINTA DALAM PRESPEKTIF IBNU SINA

Disusun oleh:

Muhammad Fadhail Itsar Muwasah Al Haq

NIM: 18.7.1.211.019

Pembimbing :

Nano Warno, Ph.D

Diajukan kepada STAI Sadra sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana Agama

**PROGAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM SEKOLAH
TINGGI AGAMA ISLAM (STAI) SADRA**

JAKARTA

2024

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

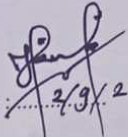
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini di susun oleh :

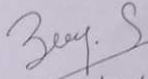
Nama : Muhammad Fadhail Itsar Muwasah Al Haq
Prodi : Akidah Dan Filsafat Islam
NIM : 18.7.1.211.019
Judul : GERAK CINTA DALAM PERSPEKTIF IBNU SINA

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi :

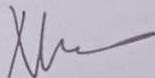
Abdullah Abdul Kadir, MA. :
(Ketua Sidang)

Date:  2/9/24


Dr. Benny Susilo, Ph.D :
(Penguji I)

Date:  08/8/2024

Nano Warno, Ph.D
(Penguji II)

Date:  03/7/2024

Basrir Hamdani, Ph.D
(Sekretaris Sidang)

Date:  08/26/24

LEMBAR PERSETUJUAN SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : **Muhammad Fadhail Itsar Muwasah Al-Haq**
NIM : 18.7.1.211.019
Judul : **GERAK CINTA DALAM PRESPEKTIF IBNU SINA**

Telah disetujui oleh pembimbing untuk disidangkan pada sidang Skripsi. Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 8 Februari 2024



Nano Warno, Ph. D
Pembimbing Skripsi

GERAK CINTA DALAM PRESPEKTIF IBNU SINA

Disusun oleh :

M. Fadhail Itsar Muwasah Al Haq

NIM : 17.6.1.111.028

Pembimbing :

Nano Warno, Ph. D

Skripsi

Diajukan sebagai syarat memperoleh gelar S.Ag

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

1. Laporan Skripsi ini murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa Laporan Skripsi ini hasil dari jiplakan atau plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di lingkungan STAI Sadra

Jakarta, 8 Februari 2024

Yang membuat pernyataan,

M. Fadhail Itsar Muwasah Al Haq

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

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

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
ḥ = 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 = ِي	ū = ُو
Diftong	: ay = َاي	aw = َاو	

C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله ditulis *fi ma’rifat Allāh*.

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 قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدو maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan padahuruf 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 di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah. Dia yang menciptakan alam. Dia yang memberi rahmat dan hidayah kepada penulis. Segala perbuatan hanya diniatkan karena-Nya. Atas keberadaannya, penulis dapat mewujudkan dan melakukan penelitian ini.

Salawat dan salam niscaya dan wajib dicurahkan kepada baginda Nabi Muhammad Saw, keluarga sucinya, serta sahabatnya yang mulia. Yang mana karena keberadaannya, Islam dapat berdiri tegak dan menginspirasi penulis untuk menjalani kehidupan ini.

Penelitian ini merupakan hasil telaah pribadi dari berbagai sumber kepustakaan serta melihat berbagai realita yang ada berdasarkan tema yang diangkat yaitu *Ahl Al-Dzikh Dalam Alqur'an Perspektif Tafsir Al-Amthal*.

Dengan begitu, peneliti ingin berterima kasih kepada segedap kalangan yang telah mendukung dan membantu peneliti dalam menyelesaikan penelitian yang berharga ini, karena penulis dapat menyelesaikan skripsi ini, ucapan terima kasih ini peneliti haturkan kepada :

1. Dr. Kholid Al-Walid, M.Ag selaku ketua STAI Sadra yang telah mengizinkan dan memfasilitasi penelitian ini.
2. Nano Warno Ph,D selaku dosen pembimbing Skripsi yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing penulis dalam menyelesaikan penelitian ini.
3. Kedua orang tua dan adik-adik penulis yang telah mendukung dan memberi bantuan kepada penulis.
4. Kerabat dan sanak keluarga yang telah mendukung peneliti untuk menyelesaikan penelitian ini.

ABSTRAK

Cinta adalah nilai tinggi yang dalam kehidupan makna cinta seringkali menjadi perdebatan makna dan hakekatnya, termasuk Ibn Sina yang menjabarkan cinta dengan khas pandangan filsafatnya, secara umum cinta yang di hadirkan cinta yang disajikan oleh ibn sina menuju pada istilah yang sering digunakan dalam menggambarkan kebaikan dan kasih sayang. Namun, ini layak diperdebatkan mengingat ada beberapa filsuf seperti Nitzche yang menganggap Cinta adalah hal yang mengekang kebebasan manusia dari sinilah maka perlu diteliti bahwa terdapat perolehan pengetahuan yang berbeda antara dua filsuf tersebut. Perkembangan manusia modern yang penuh dengan sekularisme mulai mencari makna baru dalam kehidupan nilai moral seperti Cinta kecintaan mereka pada kekayaan kekuasaan atau pun kepada makhluk lain apa dapat mereka artikan sebagai bagian dari cinta yang mengantarkan manusia pada kehidupan yang penuh damai sehingga dipandang sebagai dasar terbentuknya kehidupan yang haqiqi, dan sempurna cintanya. Penelitian ini bersifat *library research* dimana peneliti mengumpulkan data data kepustakaan dan menarik benang merah dari penelitian-penelitian tersebut sehingga menjadi sebuah bentuk penelitian terpadu dan kompresif dalam penelitian ini khususnya karya-karya Ibnu Sina mengenai Cinta. Ibn Sina menawarkan paham mengenai cinta sebagai sudut pandang filsafat dimana cinta berawal dari material kemudian harus ditopang dan di kembangkan terus pada cinta yang berupa tendensi yang lebih tinggi sebagaimana jiwa manusia juga mempunyai beberapa fakultas jiwa yang jiwa rasional yang menginginkan kesempurnaan intelektualitasnya yang mencintai segala jenis kebaikan dan kebenaran, sampai pada puncak penyatuan dengan tuhan.

Kata Kunci : Cinta, Jiwa, Kesempurnaan dan Manusia

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	i
KATA PENGANTAR	iii
ABSTRAK	iv
BAB I	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Batasan Masalah.....	7
C. Identifikasi Masalah	7
D. Rumusan Masalah	8
E. Tujuan Penelitian	8
F. Manfaat Penelitian	8
H. Metodologi Penelitian.....	11
1. Metode Penelitian.....	11
2. Sumber Data.....	12
3. Teknik Pengumpulan Data	14
4. Teknik Analisis Data.....	14
B. Sistematika Penulisan	15
BAB II.....	16
EPISTEMOLOGI DAN GERAK KESEMPURNAAN	16
A. Fakultas Pengetahuan	16
1. Pengetahuan Ḥuṣūli.....	16
2. Pengetahuan Hudūrī	19
B. Epistemologi dan Gerak	21
1. Epistemologi	21
3. Gerak.....	23
C. Kesempurnaan.....	26
BAB III.....	34

KONSEP CINTA DAN JIWA IBNU SINA	34
A. Cinta menurut Ibnu sina.....	34
B. Dimensi Cinta dalam Cinta Ibnu Sina.....	37
1. Cinta sebagai Penggerak	39
2. Cinta Pada Jiwa	42
3. Cinta pada Jiwa Rasional	45
C. Perolehan Pengetahuan tentang Cinta	48
2. Alam dan potensi daya Cinta	52
D. Kesempurnaan Manusia	54
E. Sempurnanya Hubungan Jiwa dan Badan	57
BAB IV	62
ANALISIS SUDUT PANDANG GERAK CINTA DAN RELASI KESEMPURNAAN	62
A. Epistemologis Cinta Ibnu Sina.....	62
B. Sudut Pandang Gerak Menyempurna Cinta	65
C. Sudut Pandang Platonisme dalam Cinta Ibnu Sina	73
D. Gerak Menyempurna Cinta	75
1. Cinta pada Fakultas Akal (Rasio	77
2. Cinta Ilahiah (Keniscayaan Cinta pada Tuhan).....	86
BAB V.....	93
KESIMPULAN DAN SARAN.....	93
A. Kesimpulan	93
B. Saran dan Masukan	94
DAFTAR PUSTAKA	95

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Cinta secara umum merupakan istilah yang sering digunakan dalam menggambarkan kebaikan dan kasih sayang. Cinta mengantarkan manusia pada kehidupan yang penuh damai sehingga dipandang sebagai dasar terbentuknya kehidupan yang harmonis dan bahagia. Cinta bagi manusia merupakan fitrah dari Tuhan guna mencapai tujuan akhir kehidupannya yaitu kebahagiaan.¹ Semua orang memiliki rasa cinta dalam dirinya, tidak akan ada kebahagiaan yang menghampiri orang yang tanpa mendasari hidupnya mengabdikan dirinya pada nilai tertinggi yang disebut dengan Tuhan itu sendiri (*person wert*) menurut Scheler manusia harus mendasarkan dirinya pada moral tertinggi, bukan moral yang terkontruksi oleh manusia atau sosial, melainkan nilai dari kebaikan, dan keindahan tertinggi, maka *personwert* ini adalah individu atau wujud immateri yang memanifestasikan semua nilai moral tersebut.

Sejak Abad ke 20, masyarakat modern khususnya di Barat menempuh jalan-jalan spiritual, dalam rangka membentuk kebahagiaan terlihat dari banyaknya kelompok-kelompok yang memperkenalkan banyaknya latihan-latihan spiritualitas baik dalam islam, hindu, maupun agama lainnya. Munculnya pelopor kegiatan-kegiatan tersebut seperti Deepak Chopra, dan lainnya dalam tiap-tiap kesempatan di media yang berperan sebagai *Cooperate* yang mempromosikan latihan-latihan bagi *mind, body and soul*.² Hal ini diindikasikan sebagai respon dari sikap masyarakat modern yang mengejar pesatnya perkembangan sains

¹ Melati Puspita Loka, Erba Rozalina Yulianti, "Konsep Cinta (Studi Banding Pemikiran Ibnu Qayyim Al-Jauziyah dan Erich Fromm)" *Jurnal Ushuludin* Vol 3 No. 2, Januari 2019, 73

² Ahmad Najib Burhani, Sufisme kota, *Berfikir Jernih Menemukan Spiritualitas* Positif (Jakarta: Serambi, 2001), 40-43

dan teknologi, hingga menjadikan manusia modern di sibukan dalam mengejar ketertinggalan tersebut dan kehilangan dimensi spritualitasnya. Dengan adanya latihan-latihan spiritual ini mereka berharap dapat memberikan arti dan makna-makna baru dalam kehidupan yang tidak mampu diberikan oleh kemewahan dan materialistis.

Namun banyak masyarakat modern yang memahami kegiatan-kegiatan spiritual tersebut secara pragmatis tanpa mengetahui bahwa didalamnya terdapat nilai-nilai *self knowledge* dan spiritualitas tinggi yang mau di junjung dan merupakan jembatan penyatuan bagi manusia dengan entitas immateri, nilai tertinggi atau bahkan makna kehidupan sebenarnya hal inilah yang membuat manusia semakin jauh dan terasing dari kebahagiaan dan kesempurnaan dirinya. Masyarakat modern mengalami pergesaran makna pada hal-hal yang bernilai tinggi, salah satu dari nilai tinggi ini adalah cinta. Makna cinta yang ingin dituju adalah yang mau dituju itu yakni cinta yang memberikan arti pada kehidupan manusia dan cara pandang dunia yang lebih baik, cinta dapat membuat dunia lebih harmonis.

Cinta jika dilihat dari sudut pandang yang kesadaran yang benar maka akan melahirkan pengertian cinta yang benar. Cinta secara hakiki dipandang sebagai kebaikan, keindahan, dan kasih sayang hal ini bertentangan dengan argumentasi cinta yang di paparkan beberapa tokoh seperti Satre misalnya yang memandang cinta Satre memandang bahwa cinta menanggalkan kebebasan salah satunya dimana *the seducer* atau yang bisa disebut sebagai perayu akan menanggalkan kebebasan dirinya demi kebebasan pasangannya untuk dapat bersatu dengan pasangannya, bentuk cinta ini adalah bentuk cinta yang pamrih atau cinta yang membutuhkan timbal balik. Senada dengan itu, Nietzsche juga mengatakan bahwa cinta adalah hal yang memmanifestasikan sifat serakah dan sifat posesif, dia mengandaikan cinta bagaikan mitologi “*Seekor Naga yang menjaga hartanya atau burung hias yang di belunggu dalam*

*sangkarnya agar tidak dapat terbang kemanapun.*³” hal seperti ini lah yang menurut Nietzsche adalah suatu hal yang akan membelenggu dirinya dari menemukan eksistensi dirinya.

Pandangan cinta ini bersebrangan dengan makna cinta itu sendiri, pandangan cinta ini dari para tolok eksistensialisme ini bisa jadi karena argumentasi mereka yang percaya bahwa penderitaan dan kebaikan adalah suatu realitas yang nyata, dalam kehidupan menurut mereka pandangan jati diri manusia ini problem dasarnya adalah bahwa manusia diciptakan dalam kondisi tanpa sifat atau internalisasi bawaan. Dan membuang nilai-nilai tinggi dan spiritual sebagai satu hal yang membatasi tujuan menuju pada kesempurnaan individu.

Tanggapan sekuler tentang cinta ini di tolak oleh salah satu pandangan dari *Aquinas* memandang bahwa kasih Allah yang paling sempurna dan agung ditunjukkan melalui pemberian Anak-Nya, Yesus Kristus, untuk menebus dosa-dosa manusia.⁴ Dia menekankan bahwa cinta yang sejati kepada Tuhan membawa pada kasih terhadap sesama, karena keduanya saling terkait. Namun, bagi *Aquinas* Caritas dalam pemikiran *Aquinas* dibentuk melalui kerangka teologisnya yang didasarkan pada keyakinan Kristen tentang kasih Tuhan kepada manusia dan panggilan untuk membalas kasih tersebut. *Aquinas* menyatakan bahwa caritas merupakan kebajikan teologis yang tertinggi, yang melibatkan cinta kepada Tuhan sebagai kasih yang sempurna dan tak tergantikan. Dalam pandangan *Aquinas*, caritas tidak hanya berarti memiliki perasaan kasih terhadap Tuhan, tetapi juga mencakup keinginan untuk mencapai keselamatan rohani dan melakukan kebaikan kepada sesama manusia. Keeksklusifan caritas dalam pemikiran *Aquinas* terutama terkait dengan kerangka teologisnya yang berakar dalam keyakinan Kristen Katolik.⁵ Maka hal ini akan menimbulkan radikalisme dan

³ Lihat di, <https://www.theparisreview.org> diakses pada tanggal 17 Maret 17:00

⁴ Etin Anwar, “Love on Thought Of Aquinas and Ibnu Sina” *Jurnal Philosophy* Vol. 12 No. 6 (2020) h. 22-23

ekklusitas dimana kebijakan hanya dapat tercapai pada mereka yang memiliki keyakinan – keyakinan tertentu.

Bersebrangan dengan pandangan cinta tersebut, *Ibnu Arabi* dalam bukunya *sufism* yang di tulis Izutsu, mengatakan bahwa cinta berasal dari hal yang immateri dan bernilai tinggi dan merupakan bentuk dari karunia atau daya ilahiyah yang mengaktualisasikan entitas yang berupa potensi sehingga dapat mengaktual, karena kecintaan tuhan kepadanya.⁶

Cinta kebutuhan akan penyatuan dua entitas tertentu tanpa menghilangkan kebebasan dari satu sama lain, cinta ini disebut dengan cinta yang dimiliki oleh entitas yang produktif (selalu mencipta) yang harus mengaktualkan ciptaannya atau nilai menerima dan memberi dengan tulus yang merupakan sikap atau prilaku yang penting dalam hubungan erat dengan dunia dan terlebih lagi dengan Tuhannya, dengan mencintai tuhan bentuk cinta akan termanifest pada setiap aspek kehidupan.

Pendapat yang berbeda-beda tersebut merupakan hasil dari pengalaman, teori dan sudut pandang yang berbeda dari masing-masing tokoh dalam melihat realitas. Banyak cara atau metode yang dilakukan para ahli dalam menjawab problem cinta tersebut ini salah satunya melihat fenomena-fenomena yang mengandung beberapa aspek seperti psikologi, munculnya pengetahuan dan praksis akan cinta yang sebenarnya, *Ordo Amoris*, Sheler contohnya menurutnya untuk mencintai nilai tertinggi tidak cukup dengan rasional saja manusia harus melewati tiga tahap pengalaman jiwa yakni indra (presepsi), kehidupan dan ruhanial untuk sampai pada kepribadian dengan nilai tertinggi.⁷ Para sufistik juga menisbahkan cinta tertinggi pada Tuhan sebagai *Al-Muhib* (Sang Pecinta) maka dari itu para suluk harus mencapai suatu *maqam* tertentu agar dapat mengenali sang pecinta, orang yang mencintai dan telah merasakan

⁶ Toshiko Itsuzu, *Sufisme samudra Makrifat Ibnu Arabi*, Jakarta Mizan 2015, h 135

⁷ Kardi Laksono, “Scheler Dan Apriorisme Material Nilai Dalam Perspektif Media Massa”, *Jurnal Filsafat*, Vol. 21, Nomor 3, Desember 2011, 192-193

pengalaman spiritual ini akan memanifestasikan kecintaannya pada dirinya maupun bagi orang lain.⁸ Penjelasan di atas merupakan rangkaian teori yang menandakan dalam mengenal hakikat cinta dan tuhan.

Dalam tulisan cinta ini, penulis akan membahas terkait konsep cinta menurut Ibnu Sina sebagai seorang filsuf islam yang juga berfokus pada pembahasan mistisisme sufistik selain itu, cinta dalam pandangan Ibnu Sina sebagai filsuf islam yang juga berfokus pada pembahasan sufistik . Selain itu, Ibnu sina dalam mistisismenya membahas cinta yang berharap dapat mengatasi ragam masalah konsepsi cinta pada masyarakat manusia modern saat ini yang mempunyai dasar pemikiran empiris materialis.

Ibnu Sina (*Avvicena*) merupakan ilmuwan muslim yang terkenal yang menekuni berbagai macam bidang ke ilmuwan seperti kedokteran, psikologi, politik, tafsir Al-Qur'an dan ilmu-ilmu lainnya. Ibnu Sina biasa disebut sebagai filsuf Muslim peripatetik. Ibnu Sina disebut sebagai penyambung lidah Aristotelian dalam ciri filsafatnya.⁹ Namun, pada akhir karya dan pemikirannya, Ibnu Sina cenderung kepada tasawuf. Hal tersebut dapat terlihat pada karyanya "*Al-Isyârât wa Al Tanbîhât*". Dalam bab-bab berjudul *Maqâmât Al-Ârifîn* (Kedudukan-Kedudukan Para 'Arif/ (Sufi) itu, Ibnu Sina tampak sangat memfokuskan diri pada metode tasawuf. Bukan hanya itu; dalam berbagai Risâlah-Risâlah-ringkas nya, khususnya *Risâlah fi Al-'Ishq*, pandangan Ibnu Sina sangat diwarnai dengan nuansa sufistik.

Ibnu Sina membagi klasifikasi cinta menjadi tujuh bagian diantaranya adalah: Cinta yang merupakan bagian dari hawa nafsu, keberadaan cinta pada kehidupan, cinta pada jiwa nabati, cinta pada jiwa hewani, cinta pada sisi kebaikan, cinta pada jiwa ilahi dan dan puncak kecintaan. Bagian tersebut merupakan

⁸ Cucu Setiawan, "Cinta: Solusi Epistemologis kerukunan Beragama (Kajian titik temu antara Filsafat Perennial dan Tasawuf)", *Jurnal Filsafat*, Vol. 4, Nomor 2, Januari 2020, 66-67

⁹ Titin, Ikhwan, Ginanjar, *Al-Qanun Fi At-Tibb: Edisi Teks dan Terjemahan Undang-Undang Kedokteran Karya Ibnu Sina* (Bandung: Unpad Press, 2017), h 1-2

tahapan yang dilalui oleh manusia mulai dari tahapan cinta yang terendah hingga sampai menggapai kedudukan yang mulia.¹⁰ Yang menuntun pada kesempurnaan dan kebahagiaan diri manusia.¹¹

Hal inilah yang mendasari filsafat Irfānya Ibnu sina, menurut Ibnu sina tuhan dengan emanasinya memberikan kualitas cinta pada entitas yang materi maupun yang immateri seperti jiwa selain daripada yang di sebutkan di atas, pada materi misalnya dengan bentuk dia memberikan fungsi memotong dari ketajaman pedang. Baginya cinta adalah *ishq* (kerinduan ingin menyempurna).¹²

Maka dari itu bentuk kesempurnaan dan kebahagiaan di pahami melalui cinta tersebut dimana jiwa yang cinta pada sifat-sifat tumbuh dan berkembangnya, hewani yang cinta pada bentuk-bentuk tendensi hewaniannya seperti insting memangsa untuk bertahan hidupnya begitu juga jiwa rasional yang menginginkan kesempurnaan intelektualitasnya yang mencintai segala jenis kebaikan dan kebenaran, sampai pada puncak penyatuan dengan tuhan.

Ibnu Sina membagi klasifikasi cinta menjadi tujuh bagian diantaranya adalah: Cinta yang merupakan bagian dari hawa nafsu, keberadaan cinta pada kehidupan, cinta pada jiwa nabati, cinta pada jiwa hewani, cinta pada sisi kebaikan, cinta pada jiwa ilahi dan dan puncak kecintaan. Bagian tersebut merupakan tahapan yang dilalui oleh manusia mulai dari tahapan cinta yang terendah hingga sampai menggapai kedudukan yang mulia.¹³

Dalam konsep ini Ibnu Sina mengisyaratkan bahwa cinta tercipta dari kecintaan tuhan akan dirinya, dan *bertajjali* pada semua entitas dalam skema emanasi, ini mengisyaratkan bahwa

¹⁰ Ibnu Sina, *Risālah fī al- Ishq*, (Kairo: Handawi, 2017), h 6

¹¹ Ibnu Sina, On Treatise of Love (*Risālah fī al-‘ishq*), trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) 223

¹² Ibnu Sina, On Treatise of Love (*Risālah fī al-‘ishq*), trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) 223

¹³ Ibnu Sina, *Risālah fī al- al Ishq*, (Kairo: Handawi, 2017), h 6

atribut dari “ishq” beresensi ilahiah dan manifestasi ontologis.¹⁴ Cinta akan selalu berorientasi pada kebaikan murni dan penyempurnaan karena ia merupakan manifestasi dari ilahiah dan akan dapat terasionalisasikan jika bersifat sebagai medium dari penyempurnaan dan penyatuan dengan keberadaan murni.

B. Identifikasi Masalah

Peneliti akan membahas batasan masalah terkait hakikat cinta, daya internal ataupun eksternal yang mempengaruhi terbentuknya pengetahuan dan aktualisasi cinta dalam pandangan Ibnu Sina sehingga bisa menjawab dan mengidentifikasi problematika spiritual pada masyarakat modern dan *alienasi* dalam bentuk penyimpangan pengetahuan immateri yang non-substansi.

1. Cinta yang merupakan daya substansional, dan fitrah yang menjadi penyebab terjadinya keharmonisan di alam dan tujuan akhir kesempurnaan manusia ini perlu di topang oleh sesuatu diluar dirinya seperti pengetahuan? Kemudian dapatkah pengetahuan yang bersifat materialis atau khususnya pengetahuan sains dapat mengaktualisasi nilai cinta ?
2. Dimana Cinta di dapati dalam setiap mahluknya ? Apakah bersifat mataerialis, psikis atau ruhani dan deskripsi pengaktualan daya tersebut?

C. Batasan Masalah

Penelitian ini membatasi dua masalah sebagai berikut :

1. Pandangan manusia mengenai cinta, berfokus pada tahapan cinta yang rendah, membuat diri mereka terasing dari fitrah yang suci hal ini diperkara dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang tidak diiringi dengan kesadaran spiritualitas sehingga menyebabkan pemaknaan terhadap cinta tidak sempurna.
2. Fondasi pengetahuan manusia saat ini yang materialis berindikasi pada pandangan mereka terhadap segala sesuatu khususnya cinta yang bercorak materialis juga. Begitu juga dengan

¹⁴ Avicenna, *On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*. trans. Emil L. Fackenheim, In *Mediaeval Studies* 7:1 (1945): 396

Pandangan atau prinsip-prinsip dasar cinta yang sebagai fondasi yang beragam ini tidak menjadikan mereka memahami makna cinta, pengetahuan manusia yang terbatas dan pola pikir yang membentuk definisi mereka mengenai nilai-nilai seperti cinta menjadi landasan yang perlu diketahui agar sampai pada cinta yang murni kebaikan di dalamnya

Dari dua masalah di atas penulis menawarkan solusi cinta dalam pandangan Ibnu Sina guna memberikan makna baru tentang substansi dan tujuan cinta pada diri manusia. Terlebih lagi, pemikiran Ibnu Sina yang berdasar pada filsafat dan sufistik dalam mengatasi kerancuan *problem* manusia modern saat ini khususnya mengenai cinta.

D. Rumusan Masalah

Dari latar belakang dan identifikasi masalah dan pembatasan masalah di atas, maka masalah yang penulis hendak meneliti dapat diformulasikan dalam rumusan masalah adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep cinta prespektif Ibnu Sina?
2. Kemudian bagaimana gerak cinta Ibnu Sina dapat menjawab problem masyarakat modern?

E. Tujuan Penelitian

Dalam penelitian ini penulis akan menjelaskan konsep cinta dalam pandangan Ibnu Sina dalam pemikiran tasawuf falsafinya serta bagaimana implikasinya terhadap kesempurnaan manusia di era modern

F. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian, khusus yakni :

1. Diharapkan penelitian ini dapat menempatkan konsep cinta dalam konteks filosofis dan teologis yang diperkenalkan oleh Ibnu Sina. Hal ini dapat membantu dalam memahami bagaimana konsep cinta dipahami dalam kerangka pemikiran Islam dan filsafat klasik.
2. Memahami konsep cinta dalam perspektif Ibnu Sina

Manfaat Penelitian secara Umum yakni :

1. Memberikan wawasan mengenai studi tentang relasi agama dan kebebasan dalam pandangan filsafat.
2. Memperlihatkan gagasan para filsuf terkait sumbangsih pemikirannya dalam peradaban ilmu pengetahuan.
3. Memberikan sumbangsih dan kontribusi dalam memperkaya khazanah ilmu pengetahuan dalam menyikapi pemikiran dan pandangan masyarakat sosial terkait konsep cinta.
4. Memberikan pengetahuan dan wawasan kepada masyarakat Indonesia mengenai cinta dalam pandangan Ibnu Sina.

G. Kajian Pustaka

Pada dasarnya, begitu banyak literatur dan penelitian yang membahas dan mengkaji mengenai cinta dalam pandangan Ibnu Sina. Namun dalam penelitian ini, peneliti akan menyebutkan sebagian dari Tesis, skripsi dan jurnal yang berkaitan dengan penelitian ini kemudian mendeskripsikan perbedaannya.

1. Tesis dengan judul "*Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*" karya Dani Ramdani. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji dan menjelaskan doktrin cinta (*al-'ishq*) yang digagas dalam sistem bangun mistisisme Ibnu Sina. Kesimpulannya adalah terdapat titik kesamaan antara beberapa gagasan Ibnu Sina yang mengarah pada tradisi mistisisme dengan cara melakukan identifikasi mengenai sifat dasar dari mistisisme dan menganalisa beberapa teks yang terdapat dalam Risalah-risalnya. Morewedge membidik gagasan mistisisme Ibnu Sina dari pembahasan tentang teori emanasi (*al-faid*) yang baginya terdapat kesamaan ide tentang teori emanasi tersebut dengan pemikiran tradisi mistisisme. Morewedge juga menyebut bahwa konsep kemenyatuan (*unity of being*) antara makhluk dengan Tuhan yang biasanya menjadi konsep dasar dari mistisisme, juga dapat menjadi landasan dasar Ibnu Sina

- disebut sebagai seorang mistikus.¹⁵ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian saya adalah mengenai bahasan cinta. Dalam tesis tersebut, lebih fokus membahas doktrin cinta guna membuktikan mistisisme Ibnu Sina. Namun, dalam penelitian saya lebih fokus dalam membahas cinta serta perbedaan sudut pandang dalam mengenali cinta dalam penelitian ini juga membahas problem kesempurnaan manusia sebagai kajian akhir perwujudan manusia yang menjadikan cinta sebagai dasar dalam menjalani kehidupan
2. Jurnal “*Thought of Aquinas And Ibnu Sina*” karya Etin Anwar yang menjelaskan cinta dalam pandangan Ibnu Sina dan *Aquinas* dalam penelitian ini beris bagaiman rangkaian cinta dapat diklasifikasi dalam kajian ilmu dan perbandingan antara cinta Ibnu Sina dan *Aquinas*. Dalam penelitian ini juga membahas disiplin ilmu serta menyertakan bagaimana cinta dan kajian Ibnu Sina ini dirangkai menjadi satu kesimpulan yang dapat dijadikan pedoman bagi manusia,
 3. Penelitian dengan judul “*Sobre El Amore (About Love)*” yang ditulis oleh Gurero dan Rafael dalam penelitian ini berisi komentar – komentar dan landasan epistemologi yang membangun pemikiran Ibnu Sina tentang cinta yang diklaim berasal dari aliran Neoplatonisme. Cinta Ibnu Sina adalah kajian – kajian atau demonstrasi Burhan Ibnu Sina dan merupakan salah satu dari kajian psikologisnya. bagaimanapun dalam penelitian penulis berusaha mengambil jalan tengah antara tradisi arab kajian cinta Ibnu Sina dan tradisi Neoplatonismenya dan kemudian mencari kesimpulan lain dari riwayatnya dan menegaskan ke immaterian dan spiritualitas cintanya Ibnu Sina,
 4. Dalam penelitian Albertus Joni yang berjudul “*Love and the Capacity to Love An Ontological Analysis of Love According to Ibnu Sina and Thomas Aquinas*” dalam

¹⁵ Dani Ramdani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2021), h. vi

tulisan ini meneliti landasan ontologis dari pemikiran Ibnu sina dan *Aquinas* yang berisi dan menyampaikan bahwa Cinta dalam Ibnu sina adalah cinta yang bersifat naluriah dan dapat di dapat manusia dengan cara berfikir kritis dan menalami diri sendagkan menurut *Aquinas* cinta adalah kekuatan kristus bagi ummatnya yang membuat cinta haruslah afiliatif dan di khususkan bagi umat kristiani. Bedanya dalam penilitan ini penulis memang tidak membandingkan secara detail mengenai perbedaannya namun lebih berpusat pada kajian immaterial cinta dan nilai yang dianut Ibnu sina.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Dengan metode kualitatif, penelitian ini dapat mempertahankan bentuk dan isi data-data serta menganalisis kualitas-kualitasnya.¹⁶ Penelitian kualitatif pengumpulan datanya dilakukan melalui studi pustaka, observasi dan juga wawancara. Berbeda dengan metode kuantitatif yang lebih menekankan pada penghitungan datadalam bentuk angka-angka, penelitian kualitatif menyusun data dalam bentuk kata-kata, catatan-catatan yang berhubungan dengan makna yang ada, nilai-nilai, serta pengertiannya.¹⁷

Menurut Meleong, metode kualitatif ini merupakan metode ilmiah yang bertujuan untuk memahami peneliti pada sebuah fenomena, baik fenomena sosial maupun konseptual. Secara alamiah, metode ini mengedepankan proses interaksi dan komunikasi yang mendalam antara

¹⁶ Deddy Mulyana, *Metodeologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), h 150

¹⁷ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta:Penerbit Paradigma, 2005), h 5

peneliti dengan fenomena yang akan diteliti.¹⁸

Selain menggunakan metode kualitatif, penelitian ini juga bersifat analitis-deskriptif. Sifat penelitian analitis, memaparkan data-data, namun juga menganalisa data-data tersebut dan mengklarifikasinya, sehingga akan didapatkan data yang benar-benar valid.¹⁹

Lebih spesifik, penelitian dengan metode kualitatif ini akan mengambil bentuk studi pustaka atau *Library Research*. Studi pustaka merupakan salah satu bentuk penelitian yang mengambil data dari literatur-literatur, baik berupa berita, artikel dalam jurnal, buku, maupun penelitian pribadi seperti, skripsi, tesis, serta disertasi.²⁰ Adapun dalam penelitian ini, pustaka yang digunakan adalah literatur-literatur terkait konsep cinta Ibnu Sina, utamanya dalam literatur-literatur yang membahas Ibnu Sina sebagai tokoh yang pemikirannya diangkat sebagai basis penelitian ini. Studi pustaka ini juga menjadi salah satu sumber data yang digunakan dalam penelitian ini.

2. Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini terambil dari sumber data primer dan sumber data sekunder. Melalui sumber data primer ini didapatkan data-data primer yang mengantarkan pada kesimpulan dan dari sumber data sekunder didapatkan data-data sekunder yang mendukung penelitian ini. Sumber data primer adalah literatur yang terkait langsung dengan masalah penelitian, yakni literatur-literatur mengenai Ibnu Sina dan karya-karyanya mengenai konsep cinta. Serta tulisan lain yang terkait secara langsung dengan tema ini. Salah satu karyanya

¹⁸ Haris Hardiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, (Salemba: Humanika, 2002), h 9

¹⁹ Wirnana Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1994), h 139

²⁰ Joko Subagyo, *Metodologi Penelitian, Teori dan Praktek*, (Jakarta: Rhineka Cipta, 1991), h 109

adalah *Risālah fi Mahiyyah al-'Ishq* dan *On Treatise of Love (Risālah fi al-'ishq)* Sedangkan, yang dimaksud dengan sumber data sekunder ialah literatur lain yang masih berhubungan dengan masalah penelitian. Berikut ini penjelasan lebih lanjut mengenai data primer dan data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini:

a. Data Primer

Data primer merupakan data utama yang digunakan dalam penelitian ini, dalam hal ini ialah hasil studi pustaka yang didapat langsung dari sumbernya serta berkaitan langsung dan erat dengan masalah penelitian.²¹ Sebagaimana yang sudah disampaikan sebelumnya, data primer ini didapatkan dari sumber- sumber yang otoritatif dan berkaitan langsung dengan masalah penelitian. Dalam hal ini data primer akan diperoleh melalui buku-buku, artikel jurnal, artikel website resmi maupun tulisan lain terkait Konsep cintanya termasuk beberapa filsuf Islam dan barat lain yang juga membahas terkait dengan bahasan ini.

b. Data Sekunder

Data sekunder merupakan data pendukung yang digunakan untuk membantu jalannya penelitian, khususnya pada proses penarikan kesimpulan.²² Data sekunder ini terambil dari sumber-sumber yang secara tidak langsung berkaitan dengan masalah penelitian yang diangkat. Data sekunder tidak bersumber dari sumber langsung yang menjadi objek penelitian. Meskipun begitu, data sekunder menjadi

²¹ M. Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, (Jakarta: Kencana, 2017), h 124

²² Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), h 124

penting untuk ikut mendukung maupun menguatkan data-data primer dan membantu peneliti untuk sampai pada jawaban atas masalah- masalah yang sudah dirumuskan dalam penelitian ini seperti tesis yang berjudul *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina* kemudian kitab Psikologi Ibnu Sina *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* dan *Sīnā's al-Isharat wa'l Tanbīht, al-Namaṭ al-Tasi ' fi Maqamt al-a 'rifin*.

3. Teknik Pengumpulan Data

Setelah mengetahui data dan sumber data yang akan digunakan dalam penelitian ini. Selanjutnya peneliti akan menjelaskan mengenai teknik yang digunakan untuk mendapatkan data dari sumber-sumber yang sudah disebutkan sebelumnya.

Bentuk penelitian yang digunakan dalam penelitian ini ialah studi pustaka, karena itu data yang digunakan Dalam penelitian ini berbentuk literatur dan dokumen. Maka dari itu, teknik ini dilakukan dengan cara mendokumentasikan artikel , jurnal , buku, website, berita maupun dokumen-dokumen lain yang berkaitan dengan penelitian ini yang dalam hal ini penulis akan mengumpulkan dokumentasi tentang “Cinta dalam pandangan Ibnu Sina” yang terdapat dalam data-data yang terdapat di sumber tersebut.

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 cinta dalam pandangan Ibnu Sina secara eksplanatif dan komprehensif. Adapun tahap-tahap dilakukan oleh penulis sehingga dapat menganalisa dan menyimpulkan, sebagai berikut; *pertama*, peneliti

menentukan objek penelitian yang akan dibahas. *Kedua*, mengumpulkan pandangan tentang cinta dan mengkaji metode paradigmanya. *Ketiga*, menelaah ragam kekurangan pandangan para filsuf barat dan Muslim memahami konsep Cinta. *Keempat*, mengumpulkan data mengenai cinta dalam pandangan Ibnu Sina sebagai solusi cinta dalam paradigmanya sekarang. *Kelima*, analisis cinta dalam pandangan Ibnu Sina.

B. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini meliputi lima bab. Penjelasan mengenai sistematika penulisan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

Bab pertama adalah pendahuluan, di dalamnya meliputi latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian terdahulu, metodologi penelitian dan sistematika penulisan. Bab ini berisi ulasan mengenai alasan dibalik urgensi dilakukannya penelitian ini, serta gambaran terkait penelitian yang akan dilakukan.

Bab kedua adalah kajian umum yang didalamnya terdapat kajian yang akan mengantarkan pada yang mendasari konsep cinta dalam manusia didalamnya terdapat pembahasan seperti fakultas pengetahuan dan epistemologi dan gerak

Bab Ketiga, pada bab ini peneliti mulai menganalisis konsep kesempurnaan manusia dan mengkomendasikan konsep kesempurnaan dengan cinta sebagai dasarnya, pertama akan dibahas daya-daya jiwa, dan cinta dalam fakultas-fakultas jiwa ruh, dan sebagainya.

Baru kemudian masuk di bab empat mengenai konsepsi cinta menurut Ibnu Sina dalam bab ini berisi analisis- analisis konsep cinta, kategori-kategori dan epistemologi pengetahuan Ibnu Sina yang membangun pondasi filsafat cintanya.

BAB II EPISTMOLOGI DAN GERAK MENYEMPURNA

A. Fakultas Pengetahuan

1. Pengetahuan *Ḥuṣūli*

Menurut Miṣbāḥ Yazdī, pengertian ilmu adalah pemahaman yang sangat jelas dan sederhana sehingga tidak memerlukan definisi formal (*mutlak*).²³ Sebenarnya, ilmu sulit untuk didefinisikan secara mutlak, karena tidak ada pemahaman yang lebih jelas daripada ilmu itu sendiri. Definisi ilmu dalam ilmu logika dan filsafat sebenarnya lebih bersifat abstrak dan merupakan sebuah penjelasan. Ilmu dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu ilmu *ḥuṣūli* dan *Hudūrī*.

Ini menggambarkan kompleksitas dalam mencoba mendefinisikan ilmu secara mutlak, karena ilmu itu sendiri sudah menjadi pemahaman yang paling jelas. Definisi ilmu dalam ilmu logika dan filsafat sebenarnya bersifat abstrak dan merupakan penjelasan memberikan pemahaman lebih lanjut tentang kompleksitas konsep ilmu. Dari kompleksitas ini ilmu terbagi menjadi dua bentuk yang dinilai secara kuantitas dan kualitas, dalam ilmu *Ḥuṣūli* sendiri, terdapat dua kategori berdasarkan kualitas dan kuantitasnya, yaitu tashawur dan tashdiq.²⁴ Ilmu *ḥuṣūli* adalah pengetahuan yang didapat berdasarkan proses korespondensi antara subyek melalui persepsi terhadap obyek eksternal.²⁵ Ilmu *Ḥuṣūli* adalah jenis pengetahuan yang diperoleh melalui indera dan argumentasi rasional. Pengetahuan *ḥuṣūli* ialah pengetahuan yang didapat melalui perantara panca indra. Senada juga disampaikan oleh Mula Hadi dalam kitab syarah mandhumah mendefinisikan ilmu *ḥuṣūli* yaitu gambaran hakikat sesuatu (konsep) yang dihasilkan melalui akal. Ini melibatkan studi tentang bentuk dan sifat benda, menggunakan argumen rasional dan filosofis, hadirnya konsep atau gambaran-gambaran dari penalaran pada eksistensi

²³ Maulana, "Peran Ilmu *Ḥuṣūli* Dan *Hudūrī* Dalam Membuktikan Keberadaan Tuhan" *Jurnal Filsafat Vol. 2 No. 2* Juli-Desember 2019, h 280

²⁴ Musawi, Yusuf Ahmad, *Al-Mursyid fi 'ilmi al-Mantiq*, Ttp: Jami' al- H{uqu>q Mahfudah lil Mu'alif, 2007 hal 56

²⁵ FathuL Mufid, "Mengenal Epistimologi Ilmu *Hudūrī*", *Jurnal Estoterika Vol. 4 No.1*, 2018 h 174

eksternal yang partikular. Pengetahuan Ḥuṣūlī memungkinkan manusia untuk membentuk gambaran atau konsep yang mewakili hakikat sesuatu, yang terbentuk melalui akal dan studi mengenai bentuk dan sifat objek.

Dalam hal ini, ilmu Ḥuṣūlī tidak hanya bergantung pada persepsi sensorik, tetapi juga melibatkan proses berpikir dan penalaran rasional.

Ketika kita membayangkan suatu objek diluar bukan semata-mata objek sebenarnya yang hadir secara eksistensinya, melainkan esensi atau gambaran objek tersebut dalam pikiran kita. Inilah yang disebut sebagai ilmu Ḥuṣūlī. *Allamah Thaba'thabai* juga mengungkapkan ide serupa mengenai ilmu ḥuṣūlī, dimana dalam konsep korespondensi tersebut, objek yang diabsorpsi oleh subjek dianggap sebagai visualisasi Entitas dari objektif objek sebagai eksistensi eksternal. Ini dikarenakan tidak mungkin yang diserap dan masuk ke dalam pikiran subjek adalah eksistensi eksternal, karena efek eksistensi eksternal hanya terjadi pada dimensi eksternal dan tidak terjadi pada dimensi mental. Dengan kata lain, apa yang diserap oleh subjek bukanlah eksistensi eksternal objek itu sendiri, melainkan bentuk visual entitas objek²⁶

Pernyataan *Allamah Thaba'thabai* ini menyoroti signifikansi korespondensi antara objek dan subjek dalam konteks ilmu Ḥuṣūlī. Ia menekankan bahwa apa yang diabsorpsi oleh subjek bukanlah eksistensi eksternal objek, tetapi merupakan visualisasi entitas dari objek tersebut. Dengan demikian, eksistensi yang berada di luar (eksternal) tidak langsung memasuki dimensi mental, melainkan melalui proses visualisasi di mana eksistensi eksternal memiliki batasan esensi dan eksistensi ketika memasuki domain mental. Sebagai contoh, dalam buku logika selalu di contohkan ketika kita melihat api di realitas eksternal, gambarannya terbayang dalam benak kita esensi api berasal dari presepsi kita tentang api timbulah gambaran esensi api yang membakar dalam pikiran kita. Namun, esensi api yang membakar itu tidak memiliki sifat membakar yang sama seperti yang terjadi di realitas eksternal. Dalam filsafat, eksistensi yang terdapat dalam mental ini disebut sebagai wujud *dzhini*, sementara

²⁶ Khalid Al-Walid, *Buku Daras Filsafat Tasawuf, (LP2M Bandung :2020)*, h 103

eksisten yang terdapat di realitas eksternal kita disebut sebagai wujud *khariji*.²⁷

Proses penarikan kesimpulan dalam ilmu *ḥuṣūli* dapat dicapai dengan dua metode: pertama, dengan memaksimalkan fungsi sensorik atau melalui pengamatan empiris, yang mencakup penggunaan panca indera seperti melihat, mendengar, merasakan, menyentuh, dan mencium. Dengan memanfaatkan fungsi-fungsi ini, manusia dapat melakukan observasi dan menggambarkan objek-objek sensorik. Metode kedua melibatkan pengamatan rasional terhadap objek-objek metafisik dengan menggunakan silogisme. Pengamatan rasional ini melibatkan deduksi untuk menarik kesimpulan tentang objek yang tidak diketahui berdasarkan objek yang sudah dikenal, melalui proses silogisme.²⁸ Kedua metode ini memainkan peran penting dalam memperoleh pengetahuan dalam ilmu *Ḥuṣūli*. Pengamatan empiris memberikan pengetahuan tentang dunia fisik dan empiris, sementara pengamatan rasional melalui silogisme memungkinkan manusia untuk memahami dan merenungkan hal-hal yang lebih abstrak dan metafisik. Kombinasi dari kedua metode ini memungkinkan pengembangan pemahaman yang lebih lengkap dan mendalam tentang realitas.

Ilmu *Ḥuṣūli* dapat dikelompokkan menjadi dua kategori, yakni *tashawur* (pengenalan) dan *tashdiq* (keyakinan). Dalam membuktikan eksistensi Tuhan, ilmu *Ḥuṣūli* menggunakan dua metode, yaitu *burhan inni* (demonstrasi posteriori) dan *burhan limmi* (demonstrasi priori).²⁹

Burhan inni memulai penalaran dari efek menuju penyebab dengan menggunakan argumen seperti keteraturan, kemungkinan, dan probabilitas. Di sisi lain, *burhan limmi* memulai penalaran dari sebab menuju akibat dan membangun argumen tentang keberadaan Tuhan melalui penalaran rasional.

Burhan Limmi merupakan metode argumentasi yang menekankan pada hubungan sebab-akibat. Dalam setiap argumen menggunakan metode ini, perhatian difokuskan pada middle

²⁷ Khalid Al-Walid, *Buku Daras Filsafat Tasawuf*, (LP2M Bandung :2020).h 104 - 105

²⁸ Mohammad Muslih, *Logika Ketuhanan Dalam Epistemologi Illuminasi* Suhrawardi, (Lesfi Yogyakarta :2014) h 63

²⁹ Mohammad Muslih, *Logika Ketuhanan Dalam Epistemologi Illuminasi* Suhrawardi, (Lesfi Yogyakarta :2014) h 63-65

term (Hadul awsad), yang berperan sebagai penghubung antara mayor (kubra) dan minor (sughra) dalam suatu proposisi. Melalui middle term ini, kesimpulan dapat ditarik. Dalam konteks argumentasi ini, middle term dianggap sebagai penyebab dari keyakinan terhadap kesimpulan yang diinginkan. Oleh karena itu, middle term juga disebut sebagai alat bukti dan alat untuk memperkuat keyakinan. Metode argumentasi ini dikenal sebagai argumentasi limmi. Sebagai contoh, apabila kita menyatakan bahwa besi yang dipanaskan akan memuai dan bahwa segala yang memuai akan meleleh, maka kesimpulan logisnya adalah bahwa besi yang dipanaskan akan meleleh. Argumentasi ini adalah contoh dari argumentasi yang berfokus pada hubungan sebab-akibat.

2. Pengetahuan Hudūrī

Pengetahuan (Ilmu) Hudūrī adalah ilmu yang diperoleh apa adanya tanpa ada proses konsepsi terhadap obyek ilmu yang di dapat oleh individu Contohnya, rasa lapar, marah dan benci walaupun sebetulnya marah dan benci dalah ḥuṣūli jilka dilihat dari sebab dan akibat antara individu sebagai subyek dan obyek yang di rasa benci. Namun, terlepas dari itu Ilmu Hudūrī sendiri memiliki karakteristik yang berbeda dengan ilmu yang diperoleh dari proses konsepsi indrawi , ilmu ini diperoleh secara langsung tanpa media konsep dan bukan ilmu pasti maka kebenarannya tidak dapat dipastikan oleh empirisme, ilmu Hudūrī ini terjadi dalam kefanaan dan penyatuan antara subyek dan obyek pengetahuan secara eksistensial maka ilmu ini identik dengan sebagai pengetahuan mistik dan spiritual.³⁰ Ilmu hakikat sesuatu pada diri seorang alim, dengan kata lain ilmu Hudūrī ialah ilmu tanpa adanya perantara.³¹ Sedangkan Muhammad Husain Thaba'taba'i mendefinisikan ilmu Hudūrī ialah hadirnya hakikat sesuatu pada diri seseorang tanpa perantara indra.³²

³⁰ Fathul Mufid dikutip dari M Kamal dalam “ *Mulla Sadra Transcenden Philosophy*,(USA: Ashagate Publishing Company : 2005) h 97

³¹ Maulana, “ Peran Ilmu Ḥuṣūli Dan Hudūrī Dalam Membuktikan Keberadaan Tuhan” Jurna Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2019, h 280

³² Muhammad Husayn Thabathaba'i, *Bidayat al-Hikmat*, (Qom : Muasasat Nashr al-Islami, 1415) h. 138

Dengan kata lain ilmu Hudūrī ialah hakikat ilmu itu sendiri. Sebagai contoh pengetahuan tentang diri kita. Dalam artian bukan diri kita secara fisik, pengetahuan ini tidak di dapat melalui sarana konsepsi atau sarana-sarana lain. Berbeda akan halnya ketika kita memahami diri kita sebagai seorang individu dihadapan individu-individu yang lain, maka pengetahuan kita seperti ini masuk ke kategori pengetahuan hushul.

Ilmu Hudūrī sendiri di populerkan dan didemonstrasikan lebih lanjut oleh suhrawardi meskipun ilmu Hudūrī sebenarnya sudah banyak di pakai oleh filsuf atau pun aliran-aliran *Irfāni* sebelumnya seperti *Al ghazali*, *Ibnu Rusyd* dan *Ibnu Arabi* juga pernah merumuskan jenis ilmu intuitif yang serupa yang disebut dengan '*Irfān (gnosis)* atau *ma'rifat*, yakni pengetahuan pancaran (illuminatif) yang diperoleh langsung mengenai kebenaran-kebenaran dan hakikat sesuatu yang diperantarai oleh batin.³³

Menurutnya dalam tradisi filsafat perlu digabung antara nalar dan pengalaman mistik karena nalar tanpa intuisi dan pancaran tidak akan mencapai pada sumber transenden yang merupakan hakikat dari ilmu pengetahuan dan kebenaran begitupun sebaliknya intuisi nalar berfungsi agar pengalaman mistik yang di alami tidak menyesatkan dan dapat di deskripsikan atau di argumentasikan secara lugas dan metodis.³⁴ Pentingnya menggabungkan nalar dan pengalaman mistik dalam tradisi filsafat adalah untuk mencapai pemahaman yang lebih holistik dan mendalam tentang realitas. Hal ini mencerminkan pentingnya menjembatani kesenjangan antara dimensi intelektual dan spiritual dalam pencarian pengetahuan dan pemahaman.

³³ Afifi, Filsafat Mistik Ibnu Arabi, terj. Sjahrir Mawi, dkk. (Jakarta: Media Pratama, 1989) h. 150-151

³⁴ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 154

B. Epistemologi dan Gerak

1. Epistemologi

Sebelum lanjut pada deskripsi term selanjutnya penting untuk membahas sedikit definisi dari epistemology itu sendiri, epistemology berasal dari bahasa Yunani (Greek) “episteme” dan “logos” yang berarti pengetahuan atau suatu hal yang dimengerti sementara logos bisa diartikan sebagai argumen atau alasan. Dalam pengertian lain dalam pengertian Plato misalnya epistemology adalah untuk mengerti apa yang harus diketahui, dan bagaimana pengetahuan itu berguna dan benar bagi yang mengetahuinya. Meskipun Locke menjelaskan epistemology sebagai cara atau usaha bagaimana cara manusia mengetahui dan dalam Kant epistemology adalah kemungkinan-kemungkinan dari terbentuknya pikiran dan pengetahuan manusia.³⁵ Epistemologi adalah disiplin filsafat yang mempertanyakan asal-usul, sifat, dan batasan pengetahuan. Hal ini menjelaskan mencakup pertanyaan tentang bagaimana pengetahuan dapat dijustifikasi, apa yang dapat diketahui, dan bagaimana kita memperoleh pengetahuan. Ragam paham epistemologi ini menjadi tolak ukur bagaimana kita dapat mengetahui dan menilai seberapa besar obyektivitas dan batasan yang dapat dijustifikasi dari argumen-argumen yang dikemukakan si subyek atau dalam hal ini para filsuf.

Epistemologi sendiri adalah cabang dari disiplin ilmu filsafat mengenai pengetahuan yang membahas hakikat, ruang lingkup dan batasan-batasannya. Studi ini merupakan sarana dalam memecahkan suatu pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti: Bagaimanakah sifat pengetahuan? Apakah yang merupakan pembatasan-pembatasan praktis dan teoritis ilmu pengetahuan? Dan seterusnya. Dalam hal ini, senada

³⁵ Dikutip dari <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/> pada hari Jumat, 15 September 2023 jam 16:13

dengan pandangan Harun Nasution, menurutnya, epistemologi adalah ilmu yang membahas, apa itu pengetahuan dan bagaimana cara memperoleh pengetahuan itu.³⁶ dalam kajian historis sejarah islam sendiri epistemology dibagi-bagi menjadi berbagai macam, yang juga dilatar belakangi oleh keinginan tahu dan latar belakang aliran-aliran dan yang mereka yakini dalam halnya menangkap hakikat ilmu pengetahuan. Dalam perkembangannya seperti Al - kindi, Farabi dan Ibnu sina yang banyak mengadopsi pemikiran-pemikiran peripatetik filsuf yunani dalam mendemonstrasikan kebenaran dan keobyektifan ilmu pengetahuan dengan metode seperti *burhan* adapun cendikiawan lain seperti cendikiawan-cendikiawan ilmu kalam yang cenderung memakai *Irfān* dalam menyingkap ilmu pengetahuan.

Dalam epistemologi, para filsuf memiliki pandangan yang berbeda tentang cara manusia memperoleh pengetahuan. Ibnu Sina percaya pada kemampuan pikiran manusia untuk mengetahui entitas yang ada secara eksternal melalui proses persepsi yang melibatkan berbagai faktor, seperti imajinasi dan ingatan. Suhrawardi, di sisi lain, menekankan pentingnya pengetahuan *Hudūrī* yang diperoleh melalui pengamatan spiritual dan kehadiran langsung, tanpa perantara, adapun mulla sadra dalam filsafat *hikmahnya* menggabungkan dua epistemologi ilmu tersebut, masing-masing ilmu tersebut mengambil perannya masing-masing dalam membuktikan hakikat pengetahuan dan hakikat tuhan. Pembagian ilmu berdasarkan perantara dan tanpa perantara sendiri sudah di paparkan sebelumnya dalam variabel ilmu *Hudūrī* dan *ḥuṣūlī* pembagian tersebut juga merupakan bagian penting dari kajian epistemologi, dan menyangkut

³⁶ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 14.

seberapa penting dan seberapa besar nilai keobyektifan dari argumen-argumen yang akan di bahas nanti.

3. Gerak

Seorang filsuf Yunani kuno, yaitu Plato, mengkategorikan gerakan menjadi dua jenis, yaitu gerakan yang diberlakukan dari luar pada suatu objek, dan gerakan yang mampu bergerak sendiri tanpa memerlukan gaya eksternal. Gerakan yang dipicu dari luar pada akhirnya bergantung pada gerakan yang bersifat abadi, sedangkan gerakan yang bergerak sendiri terdapat dalam jiwa-jiwa atau roh-roh. Secara keseluruhan, Plato berpendapat bahwa semua gerakan dalam alam semesta terkait dengan aktivitas suatu jiwa dunia. Pandangan Plato menyatakan bahwa materi itu sendiri bersifat pasif, dan satu-satunya entitas yang mampu menyebabkan gerakan pada entitas lain yang tidak bergerak adalah jiwa, yang memiliki kemampuan untuk bergerak sendiri secara abadi. Oleh karena jiwa dapat menggerakkan dirinya sendiri, maka ia juga dapat menggerakkan objek-objek yang tidak bergerak. Jiwa menjadi penyebab utama dari gerakan atau perubahan.³⁷

Plato menegaskan bahwa dunia nyata dari ide-ide bersifat statis. Ide-ide tersebut adalah sempurna, tetap, dan tidak mengalami perubahan. Di sisi lain, dunia yang tampak dan bersifat ilusif terus-menerus bergerak dan berubah. Plato berpendapat bahwa materi dalam dirinya cenderung untuk tidak aktif. Hanya jiwa yang mampu menggerakkan benda lain yang tidak bergerak, karena jiwa memiliki kemampuan untuk bergerak sendiri secara terus-menerus. Dengan kemampuannya untuk menggerakkan dirinya sendiri, jiwa juga mampu menggerakkan objek-objek yang diam. Jiwa

³⁷ Amir Reza Kusuma, *Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles*, Tasamuh: Jurnal Studi Islam Volume14, Nomor1, April 2022, h 82-83

menjadi penyebab utama dari gerakan atau perubahan. Dunia bentuk yang nyata bersifat statis, tidak dapat berubah, dan tidak berubah. Sementara itu, dunia khayalan yang dapat diindera selalu dalam keadaan bergerak dan mengalami perubahan. Memasuki abad pertengahan pembahasan mengenai alam semesta diletakkan dalam dimensi agama.³⁸ Artinya, pemikiran filsafat abad pertengahan didominasi oleh agama. Pemecahan semua persoalan selalu didasarkan atas dogma agama, sehingga corak pemikiran kefilosofannya bersifat teosentris. Masa abad pertengahan ini juga dapat dikatakan sebagai suatu masa yang penuh dengan upaya menggiring manusia ke dalam kehidupan/ sistem kepercayaan yang picik dan fanatik.³⁹ Tokoh Filsafat Pada abad ini Thomas *Aquinas* (1225-1274 M). Menurut Thomas: (1) Segala sesuatu di dunia ini selalu berada dalam proses perubahan; (2) Sesuatu yang ada dalam proses perubahan itu tidak dapat menyebabkan perubahan tersebut dalam dirinya, yang melakukannya adalah sesuatu yang lain. (3) Apabila yang melakukan perubahan itu dapat juga diubah oleh sesuatu yang lain lagi, maka setiap orang bisa menyusun “yang mengubah” dan „yang diubah” dalam satu rangkaian. Rangkaian „yang mengubah” dan „yang diubah” tanpa berkesudahan adalah mustahil; (4) Oleh karena itu harus ada penyebab pertama dari perubahan yang mengawali rangkaian „yang mengubah” dan „yang diubah” dimana dia sendiri tidak menerima proses perubahan tersebut, dan itu adalah Tuhan. Dari uraian di atas dapat diambil suatu kesimpulan bahwa gerak menurut Thomas *Aquinas* gerak adalah perubahan itu terjadi karena adanya suatu penyebab.

³⁸ Diakses dari

[https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/1536/3/094111013_Skripsi_Bab_2_Tinjauan Umum tentang Getak](https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/1536/3/094111013_Skripsi_Bab_2_Tinjauan_Umum_tentang_Getak) diakses pada 16 Oktober Pada Pukul 11 : 12 h. 1

³⁹ Diakses dari

[https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/1536/3/094111013_Skripsi_Bab_2_Tinjauan Umum tentang Gerak](https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/1536/3/094111013_Skripsi_Bab_2_Tinjauan_Umum_tentang_Gerak) diakses pada 16 Oktober Pada Pukul 11 : 12 h. 2-3

Menurutnya, gerak merujuk pada perubahan keadaan yang stabil pada suatu objek, yang secara perlahan bergerak menuju arah tertentu. Setiap gerak terkait dengan objek yang dapat mengalami penambahan atau pengurangan, sementara substansi dasar atau jauhar (partikel-partikel atau atom-atom) tidak memiliki sifat gerak. Dengan demikian, keberadaan atau kemusnahan jauhar tidak dapat disebut sebagai gerak, melainkan sebagai suatu kejadian yang terjadi secara serentak. Ibnu Sina menggambarkan gerakan sebagai gabungan dari dua proses, yaitu subjektif dan objektif. Pada proses subjektif, terdapat peristiwa bertahap (*Tadrīj*) dari satu titik menuju titik berikutnya melalui ruang, yang menghasilkan pergerakan. Menurutnya, kondisi ini hanya terjadi secara objektif pada pengamat karena penggabungan titik-titik tersebut menjadi satu kesatuan hanya terjadi dalam persepsi subjek. Sedangkan secara objektif, wujud yang bergerak di antara awal dan akhir bersifat tetap. Menurut Mulla Sadrā, gerak adalah perubahan suatu objek dari potensialitas menuju aktualitas.⁴⁰ Dalam eksplorasi konsep gerak, Shadra mengidentifikasi berbagai jenis gerak. Ia mengklasifikasikan gerak menjadi dua jenis: pertama, gerak dalam konteks pemahaman *qath*". Pada jenis ini, gerak dianggap sebagai suatu proses tunggal yang berlangsung terus-menerus dan memiliki kesatuan dari awal hingga akhir. Proses yang berlangsung terus-menerus ini tertanam dalam imajinasi dan disebabkan oleh konsep gerak dalam arti *tawassuṭhiyyah*. Jenis gerak lainnya adalah suatu proses yang mengalami perubahan secara bertahap hingga mencapai eksistensi di luar. Ini mencakup pemahaman gerak dalam arti *tawassuṭhiyyah* dan agen penggerak dalam arti *qath*". Sebaliknya dengan pandangan pemikir sebelumnya yang menyatakan bahwa benda dapat dibagi menjadi yang

⁴⁰ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), h. 167

stabil dan yang berubah, filsafat Mulla Sadrā mengemukakan bahwa mustahil adanya sifat yang stabil dan tetap pada benda. Oleh karena itu, Mulla Sadrā menyatakan bahwa tingkatan wujud tertentu memiliki hakikat yang bersifat tetap, sementara yang lain bersifat dinamis, dan bahwa tingkatan wujud yang stabil berada di luar domain fisik.

C. Kesempurnaan

Apa yang dimaksud dengan kesempurnaan (al-kamâl) secara tegas? Mengapa kesempurnaan dianggap sebagai puncak dari aktualisasi eksistensi? Bagi Murtadha Muthohari, konsep kesempurnaan tidak dapat disamakan dengan keadaan tamâm atau lengkap.⁴¹ Kesempurnaan memiliki keterkaitan dengan suatu entitas yang telah dipersiapkan sesuai dengan perencanaan yang khusus. Sebagai contoh, dalam konteks bangunan rumah, jika terdapat bagian yang kurang, rumah tersebut dianggap tidak lengkap. Namun, di sisi lain, terdapat nilai yang lebih tinggi beberapa tingkat, yaitu kâmil (sempurna Menurut Taqi Mizbah, kesempurnaan adalah suatu karakteristik yang melekat dalam suatu eksistensi. Namun, apabila dibandingkan dengan entitas lain, keberadaannya dianggap sebagai kesempurnaan, terutama jika dibandingkan dengan sebagian objek lain. Meskipun demikian, kesempurnaan dapat dianggap sebagai sesuatu yang kurang sempurna ketika dibandingkan dengan objek-objek tertentu yang berada di luar kategori kelompok kedua. Bahkan, dalam beberapa kasus, kesempurnaan dapat dianggap sebagai suatu "kekurangan" atau entitas yang mengurangi tingkat nilai eksistensinya yang melekat padanya..⁴²

Kesempurnaan dapat diartikan sebagai ketidaksempurnaan dalam mencapai aktualitas akhir suatu eksistensi. Ini merupakan

⁴¹ Saeful Anwar, Yudi Daryadi, "Konsep Manusia Sempurna Menurut Muhammad Taqî Misbâh Yazdî," *Journal Aqidah dan Filsafat Islam* Vol.4 No. 1 2019, h. 7

⁴² Muhammad Taqî Misbâh Yazdî, *Meniru Tuhan*, (Jakarta: Al-Huda, 2006), h. 148.h .9

suatu proses dalam proses penciptaan, namun tidak semua eksistensi memiliki kemampuan untuk mencapai titik akhir kesempurnaan. Beberapa eksistensi mungkin tidak memiliki kesiapan atau potensialitas untuk mencapai tingkat kesempurnaan tertentu. Sebagai contoh, buah semangka atau anggur yang memiliki rasa manis dianggap sebagai ciri kesempurnaan, tetapi bagi beberapa orang, keberadaan rasa asam pada buah tersebut justru dianggap sebagai kesempurnaan. Hal ini disebabkan oleh batasan esensial (*al-hadd al-mâhawî*) yang dimiliki oleh setiap wujud dengan cara khusus, dan wujud tersebut dapat berubah jika batasannya dilampaui.⁴³ lalu sampai mana kesempurnaan itu dapat terwujud dalam kematerian.

Dari premis tersebut, dapat disimpulkan bahwa eksistensi materi dapat dikelompokkan berdasarkan tingkat kesempurnaan eksistensinya (*wujûdiyah*) menjadi beberapa kategori. Benda mati (*jamâd*) berada pada tingkat paling rendah, diikuti oleh tumbuhan dan binatang pada tingkat menengah, sementara manusia menduduki tingkat paling tinggi. Artinya, selain manusia yang mampu mengaktualisasikan diri menjadi manusia sempurna, manusia juga memiliki potensi untuk menjadi manusia yang memiliki sifat benda mati, tumbuhan, atau binatang. Dengan mengkategorikan ini, Muhammad Taqî Misbâh Yazdî ingin menekankan bahwa yang penting adalah jenis dan nilai kesempurnaan, bukan masa atau ukuran dari eksistensi tersebut.

Wujud tidak hanya musyakkik (ambigu, gradual) tetapi juga berurutan, tidak acak, tertata mulai dari yang umum, kemudian samar, lalu khusus (bercirikan), lalu individual, dan tunggal. Gerak gradual dalam wujud dimulai dari kurang sempurna ke arah yang lebih sempurna, dan tidak bergerak ke arah sebaliknya.⁴⁴ Maka Misbâh Yazdî menyatakan bahwa kesempurnaan hakiki suatu eksistensi adalah sifat atau kondisi yang merupakan tuntutan akhir sebuah aktualisasi diri sebuah eksistensi. Artinya Setiap eksistensi

⁴⁴ Muhammad Taqî Misbâh Yazdî, *Meniru Tuhan*, h 10

(tumbuhan dan hewan) secara alamiah menuju kesempurnaannya, namun berbeda dengan manusia mesti menggunakan dayanya untuk bergerak menuju kesempurnaan hakiki, atau ia tak ubahnya seperti hewan dan tumbuhan. Manusia dikatakan sempurna apabila ia sudah mengoptimalkan seluruh potensi yang ada dalam lingkup eksistensinya. Seperti pengetahuan manusia baru bisa dikatakan suatu kesempurnaan. Namun pada saat yang sama bebatuan dan kayu tidak memiliki potensi untuk memiliki dan menerima pengetahuan tersebut. Perubahan esensial (*thagyîrât mâhawiyah*) dapat terjadi antara lain, karena adanya perubahan pada pola partikel-partikelnya, bertambah dan berkurangnya jumlah atom-atomnya, dan perubahan-perubahan internal dalam struktur atomnya, atau karena perubahan materi menjadi energi atau sebaliknya. Tiap esensi mempunyai keselarasan berdasarkan karakternya atas dasar sifat tertentu. Diantara esensi-esensi tersebut ada yang hanya dapat menerima beberapa bentuk kesempurnaan dan tidak berpotensi menerima bentuk kesempurnaan lainnya. Hanya saja kemunculan suatu esensi baru pada suatu eksistensi tertentu tidak selamanya mengharuskan lenyapnya kesempurnaan yang telah ada sebelumnya.

Secara alami, setiap individu memiliki kecenderungan menuju kesempurnaan dengan melakukan berbagai aktivitas yang diusahakan. Suatu esensi (kesempurnaan) tidak akan muncul jika eksistensinya tidak mengalami pergerakan. Menurut *Misbâh Yazdî*, tindakan yang membawa seseorang ke titik kesempurnaan hanya mungkin terjadi jika manusia memiliki pengetahuan tentang tujuan akhir kesempurnaan. Tujuan akhir kesempurnaan ini hanya dapat ditemukan melalui pemahaman terhadap hakikat awal dan akhir keberadaannya dalam hidupnya.⁴⁵ Ibnu Sina menyatakan bahwa gerakan hanya dapat terjadi dalam empat kategori keadaan: kuantitas, kualitas, posisi, dan tempat. Sementara itu, menurut pandangan ini, substansi bersifat tetap karena hanya mengalami perubahan dan gerakan dalam empat kategori tersebut. Salah satu

⁴⁵ *Misbâh Yazdî*, Iman Semesta, h.10

keberatan utama terhadap perubahan substansi adalah ketidakmungkinan untuk menetapkan sesuatu. Dalam perspektif mereka, suatu entitas yang sebelumnya ada sekarang, dan yang ada sekarang adalah yang akan datang..⁴⁶

1. Gerak Menyempurna Ibnu Sina

Evolusi dan pergerakan mengarah pada penyempurnaan suatu eksistensi melalui serangkaian perubahan bertahap, sehingga mencapai suatu nilai kesempurnaan yang nyata dan aktual, yang disebut sebagai sifat-wujud. Transformasi ini dipicu oleh kekuatan-kekuatan yang sudah terkandung dalam eksistensi tersebut, yang memiliki kesiapan untuk menerima tingkat kesempurnaan tertentu selama proses penciptaannya. Semua ini melibatkan pemanfaatan sejumlah persyaratan dan kemampuan eksternalnya.⁴⁷

Gerak terjadi atas usaha kusus dan penyempurnaan atau ujung dari gerak tersebut berasal dari sebaerapa besar potensi yang ada dalam entitas yang di anugrahi gerak tersebut, lalu mengapa gerak tersebut niscaya salah satu kensicayaan nya adalah :

Alamiahnya, setiap individu memiliki kecenderungan menuju kesempurnaan dengan melakukan berbagai aktivitas yang diperjuangkan. Sebuah inti (kesempurnaan) tidak akan muncul ke permukaan tanpa adanya pergerakan dalam eksistensinya. Menurut Misbâh Yazdî, tindakan yang dapat membawanya menuju puncak kesempurnaan hanya mungkin terjadi jika manusia memiliki pemahaman tentang tujuan akhir kesempurnaan, dan tujuan tersebut hanya dapat ditemukan melalui pengenalan terhadap hakikat awal dan akhir keberadaannya dalam hidupnya.⁴⁸ Ibnu Sina mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap gerak substansial. Keberatan utamanya terkait dengan sulitnya menetapkan sesuatu yang bersifat substansial karena dalam perspektif mereka, sesuatu

⁴⁶ Kholid Al walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta Sadra Press 2019) h,50

⁴⁷ Muhammad Taqî Misbâh Yazdî, *Meniru Tuhan*, h. 17

⁴⁸ Misbâh Yazdî, *Iman Semesta*, (Jakarta: Al-Huda, 2006), h. 16.

yang eksis pada masa lampau dianggap sebagai yang sedang berlangsung saat ini, dan sesuatu yang ada saat ini dianggap sebagai yang akan datang.⁴⁹

Kemudian karena daya atau rahmat dari tuhan seperti yang dipaparkan oleh *Aquinas* dan *Ibnu Arabi* ketahuilah bahwa rahmat tuhan meliputi segala realitas baik yang sudah mengaktual ataupun yang masih potensi atau mungkin.⁵⁰ menurut segala sesuatu dalam keadaan arketipnya mempunyai keinginan untuk mengaktualkan eksistensinya karena dalam diri mereka sendiri tidak terdapat kesempurnaan (eksistensi aktual itu maka mereka memintanya dari tuhan kemudian tuhan memberikan mereka "kesiapan" kesiapan yang dimaksud adalah kesiapan mendapatkan eksistensi aktual dari emanasiNya yakni kebaikan murni universal yang diberikan tanpa syarat kepada setiap entitas rahman adalah hembusan makna-makna ilahi yang indah dan keindahan dan kebaikan inilah yang diinginkan dari setiap kesempurnaan.

Kemudian karena cinta seperti beberapa filsuf dan para sufi jalaludin rumi

Ibnu Sina mendukung pandangan bahwa tubuh dan jiwa adalah dua entitas yang berbeda. Jiwa dianggap sebagai substansi rohani yang dituangkan ke dalam tubuh atau raga, yang kemudian memberinya kehidupan. Tubuh ini kemudian dianggap sebagai sarana untuk memperoleh pengetahuan dan ilmu. Dengan demikian, manusia mencapai kesempurnaan substansinya, mengenal Tuhannya, menunjukkan esensi yang mencerminkan kekuasaan Tuhan, dan pada akhirnya kembali kepada-Nya, menjadi salah satu malaikat-Nya yang selalu berada dalam kebahagiaan yang tak

⁴⁹ Kholid Alwalid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, h. 50

⁵⁰ Toshiko Itsuzu, *Sufisme samudra Makrifat Ibnu Arabi*, Jakarta Mizan 2015, h

terbatas..⁵¹ Jiwa, sebagaimana semua hal yang ada di bawah bukan merupakan pancaran dari Akal Kesepuluh dalam teori emanasi yang diusung oleh Ibnu Sîna.⁵² Ibnu Sina berpendapat bahwa jiwa manusia berasal atau emanasi dari akal aktif dan memasuki janin saat tubuhnya sudah siap menerimanya. Setelah meninggalkan tubuh dan mencapai tingkat jiwa suci (*Al-Nafs al-Qudusiyah*) melalui studi, analisis, atau introspeksi, jiwa tersebut akan kembali kepada akal aktif. Proses penciptaan jiwa selalu berasal dari akal aktif (*akal fa'al*) dan akan terus kembali kepadanya tanpa batas. Menurut Ibnu Sina, hal ini tidak mustahil karena sifat ketidakhinggaan berlaku untuk hal-hal abstrak yang tidak terbatas dan bukan substansi yang ditempatkan pada lokasi tertentu..⁵³ Dengan demikian pemikiran filsafat jiwa yang dibangun oleh Ibnu Sîna menggambarkan bahwa merupakan keterkaitan dengan filsafat emanasinya.

Sebab jiwa merupakan pancaran dari Yang Maha Suci, maka asal-usul jiwa sebenarnya berasal dari sesuatu yang Ilahi, dan kotoran apa pun yang melekat pada jiwa mengharuskan adanya penyucian. Konsep ini tampaknya serupa dengan pandangan tasawuf yang mengajukan bahwa jiwa manusia pada dasarnya merindukan Allah SWT, Yang Maha Suci. Oleh karena itu, jiwa perlu disucikan dari pengaruh materi dunia agar pantas untuk bersatu dengan Yang Maha Suci. Kesamaan antara filosofi jiwa Ibnu Sina dengan pemikiran tasawuf memang terlihat jelas. Menurut Sayyed Hossein Nasr, Ibnu Sina juga berperan sebagai seorang dokter rohaniyah yang menyembuhkan berbagai penyakit jiwa dengan cara menjauhkannya dari hal-hal duniawi yang tidak perlu..⁵⁴ Meskipun pemikiran Ibnu Sina menunjukkan kesamaan dengan konsep

⁵¹ Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus 1985), h. 126-127

⁵² Zulhelmi, *Filsafat Manusia*, (Palembang: NoerFikri Offset, 2015), h. 51.

⁵³ Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, h. 109-110

⁵⁴ Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibnu Arabi*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2014), h. 79

tasawuf, ini tidak mengubah Ibnu Sina menjadi seorang sufi. Ia tetap menjadi seorang filsuf yang memiliki kemampuan logika yang sangat baik. Meskipun Ibnu Sina setuju bahwa jiwa manusia harus disucikan dari dosa-dosa (yaitu, hal-hal duniawi yang tidak diperlukan) agar jiwa manusia dapat mencapai kebahagiaan di akhirat, namun dalam usahanya untuk menyucikan jiwa, Ibnu Sina tidak menggambarkan metode seperti yang digunakan oleh para sufi yang lebih menekankan intuisi atau pengalaman batin, melainkan menggunakan jalur berpikir rasional atau logika.⁵⁵ Dalam usahanya untuk menyucikan jiwa dan membimbing manusia menuju perilaku yang baik, Ibnu Sina menekankan bahwa seseorang harus dipimpin oleh fakultas teoritis dari jiwa, dengan lebih spesifik, bagian akal perolehan harus berfungsi sebagai pemimpin dalam diri seseorang untuk mencapai tingkat kebaikan dan moralitas. Hal ini disebabkan oleh posisi tinggi akal perolehan dalam hierarki akal manusia, di mana akal perolehan diperoleh sebagai hasil dari latihan berpikir seseorang dalam memahami hal-hal abstrak atau substansi dari berbagai objek. Oleh karena itu, melalui latihan akal teoritis, seseorang dapat menyelami nilai-nilai yang terkandung dalam materi objek. Dari sinilah, pemahaman ini dapat dihubungkan dengan ide bahwa melalui latihan berpikir, seseorang akan menerima "cahaya pancaran" dari Allah SWT, dan akal akan berkembang menjadi akal perolehan. Akal perolehan dianggap sebagai pemimpin yang perlu dilayani oleh setiap tingkatan akal dan fakultas di bawahnya. Oleh karena itu, akal perolehan dilayani oleh akal aktual, yang selanjutnya dilayani oleh akal bakat, dan seterusnya, hingga akhirnya akal praktis yang memiliki hubungan langsung dengan tubuh untuk mengatur keseimbangan antara tubuh dan akal teoretis, sehingga akal teoretis dapat tetap murni.⁵⁶

Selanjutnya, fakultas akal praktis melayani daya estimasi, dan setiap fakultas atau daya selanjutnya dilayani oleh yang berada di

⁵⁵ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risalah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.71

⁵⁶ Ibnu Sina, Psikologi h.71

bawahnya. Jika akal perolehan menjadi pemimpin utama dalam diri seseorang, maka individu tersebut mendekati tingkat kesempurnaan. Sebaliknya, jika yang memimpin seseorang berada di tingkat yang lebih rendah daripada akal perolehan, maka individu tersebut semakin menjauh dari kesempurnaan, yang berarti semakin jauh pula dari moralitas.⁵⁷ Dengan menempatkan akal perolehan sebagai pemimpin utama, seseorang diarahkan untuk mendekati tingkat kesempurnaan. Konsep hierarki ini mencerminkan gagasan bahwa tingkat kesempurnaan dan moralitas seseorang terkait erat dengan kemampuan mereka untuk menggunakan akal perolehan dengan baik. Sebaliknya, jika seseorang dipimpin oleh fakultas yang lebih rendah atau kurang berkembang, individu tersebut mungkin mengalami kesulitan mencapai tingkat kesempurnaan dan moralitas yang diinginkan.

Ini juga mencerminkan ide bahwa pengembangan akal perolehan melalui latihan berpikir dan pemahaman nilai-nilai abstrak adalah aspek penting dalam membimbing individu menuju kesempurnaan. Dalam usahanya untuk menyucikan jiwa, ia menekankan peran fakultas teoritis, khususnya akal perolehan, sebagai pemimpin untuk mencapai kebaikan dan moralitas. Pemahaman ini berdasarkan pada latihan berpikir dan pemahaman nilai-nilai abstrak dalam objek. Meskipun Ibnu Sina menunjukkan persamaan dengan tasawuf, metodenya lebih bersifat rasional dan logis daripada menekankan intuisi atau pengalaman batin.

⁵⁷ Ibnu Sina, Psikolog, h.71

BAB III

KONSEP CINTA DAN JIWA IBNU SINA

A. Cinta menurut Ibnu sina

Rūmī, dengan bahasa syairnya menggambarkan cinta sebagai dimensi pengalaman ruhaniah yang sepenuhnya mengendalikan keadaan batin dan psikis dari seorang sufi, cinta tak dapat dijelaskan dalam kata apapun, tidak ada satupun sandingan kata yang dapat direlasikan dengan cinta. Pengalaman cinta berada di luar nalar, tetapi ia dapat di alami dan sangat nyata jika dikatakan sebagai hal yang diluar jangkauan pikiran manusia.⁵⁸ Cinta memanglah pengalaman subyektif yang dapat dirasakan berbeda-beda satu sama lain, cinta ini melibatkan dua bentuk pengalaman baik indrawi maupun intuitif, namun tidak berarti cinta tidak dapat di teorikan sepenuhnya melalui berbagai sudut pandang agar dapat tersederhanakan namun tidak mengurangi esensinya.

Bagi Ibnu 'Arabī, Cinta meliputi semua makhluk dan membuat mereka tetap ada. Namun, Cinta berbeda dalam bentuk dan ekspresinya. Pada dasarnya Cinta itu satu, karena semua bentuk Cinta yang berbeda mewakili pewahyuan diri kreatif dari Esensi Ilahi.⁵⁹ Namun, karena objek tertinggi dari cinta manusia adalah Tuhan, objek itu juga adalah Cinta. Dengan kata lain, apa yang, dalam diri manusia yang sadar manusia yang disadari, berbalik dengan penuh cinta kepada Tuhan, yang pada akhirnya adalah Realitas Ilahi (*al-Ḥaqq*). Dengan demikian, eksplorasi semantik dari konsepsi metafisik Ibnu'Arabī tentang Cinta dapat ditempuh dari tiga perspektif yang sama pentingnya: (1) Rahmat ontologis (*rahma*), (2) pengetahuan spiritual (*ma'rifa*) dan pengetahuan diri, dan (3) dimensi praktis dari niat individu dan

⁵⁸ Suwinto, "Relasi Cinta Dalam Tasawuf" *Jurnal Teologia*, Vol.25, No. 2, 2013, 4

⁵⁹ Toshiko Itsuzu, *Sufisme samudra Makrifat Ibnu Arabi*, Jakarta Mizan 2015, h 138

tindakan pengabdian yang lebih tinggi (*nawāfil*) (*nawāfil*). Bersama-sama, pendekatan-pendekatan ini menunjukkan bahwa bagi Ibnu 'Arabī, Cinta, adalah Rahmat Ilahi, dan pengetahuan spiritual (*ma'rifa*) adalah ekspresi dari satu esensi yang sama.⁶⁰

Konsepsi Ibnu 'Arabī tentang Cinta menghadirkan pandangan yang mendalam terhadap hubungan antara makhluk dan Tuhan. Pandangannya tentang Cinta sebagai Rahmat Ilahi dan pengetahuan spiritual sebagai ekspresi dari satu esensi menunjukkan pemahaman kompleksnya terhadap dimensi ontologis dan spiritualitas. Pendekatan tiga perspektif yang diajukan, yaitu Rahmat ontologis, pengetahuan spiritual, dan dimensi praktis pengabdian, memberikan kerangka kerja yang holistik. Cinta, menurut Ibnu 'Arabī, tidak hanya merupakan pengikat yang menyatukan makhluk, tetapi juga merupakan jalan menuju pemahaman yang lebih dalam tentang Realitas Ilahi. Sementara itu, penekanannya pada dimensi praktis niat dan tindakan pengabdian menunjukkan bahwa Cinta tidak hanya sebagai konsep metafisik, tetapi juga harus diwujudkan dalam perilaku dan dedikasi yang lebih tinggi. Dalam keseluruhan, konsep ini menunjukkan bahwa Cinta, dalam visi Ibnu 'Arabī, tidak hanya sebagai abstraksi, melainkan sebagai kekuatan yang menggerakkan, menyatukan, dan membimbing makhluk menuju pemahaman yang lebih dalam terhadap Tuhan.

Ibnu Sina membangun konsep cinta yang melibatkan kosmologinya, di mana cinta bukan sekadar perasaan subjektif, tetapi menjadi kekuatan yang menghubungkan antara wujud wajib dan keberadaan yang bersyarat dalam alam semesta. Ibnu Sina menyebut bahwa tidak ada satupun entitas makhluk yang ada di semesta ini yang tidak diliputi oleh cinta, bahkan benda tak bernyawa sekalipun cinta adalah daya yang menggerakkan suatu entitas pada puncak eksistensinya baik *wujud wajib* dan *wujud*

⁶⁰ Andi Herawati, *A Semantic Analysis of Ibnu 'Arabī's Account of Metaphysical Love*, *Journal of Islamic and Muslim Studies*, Vol. 5, No. 2, 2020

yang mungkin.⁶¹ Bagi Ibnu Sina, *wujud wajib* adalah hakikat yang tidak terpengaruh oleh faktor luar, sedangkan *wujud mungkin* adalah entitas yang bergantung pada faktor lain untuk keberadaannya.⁶² Namun, cinta memiliki peran sebagai perekat yang menyatukan keduanya. Cinta, dalam pandangannya, bukanlah hanya sebagai fenomena sensual, melainkan juga sebagai kekuatan kosmis yang memungkinkan entitas yang mungkin mendekati kesempurnaan yakni *wajibul wujud*.

Lebih dari sekadar *medium*, Ibnu Sina memandang cinta sebagai jembatan epistemologis yang memungkinkan proses pengetahuan. Menurutnya, cinta tidak hanya mempertemukan entitas-entitas dalam alam semesta, tetapi juga menjadi sarana bagi pemahaman manusia terhadap wujud wajib atau pure good sebagai term yang dipakai Ibnu Sina dalam pembahasannya mengenai cinta.⁶³ Melalui cinta, entitas yang bersyarat dapat mengerti dan mendekati hakikat wujud wajib, menciptakan harmoni dalam kesatuan kosmis. Dalam pandangannya, cinta tidak hanya menjadi katalisator bagi hubungan antar-entitas, tetapi juga sebagai medium yang memungkinkan pencapaian kesempurnaan, memperluas pemahaman manusia tentang kosmos dan dirinya sendiri.

⁶¹ Ibnu Sina, *Risālah fi al-'Ishq*, dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. *Jami' al-Bada'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 65

⁶² Seyyed Mohammad Ali Akbar, "Distinction between Existence and Essence in Ibnu Sina's Ontology and Its Influence on Christian Philosophical Theology with a Focus on Aquinas" *Journal Religious Inquiries, Volume 9, Number 18*, (2020) 4-6.

⁶³ Albertus Joni, "Love and the Capacity to Love: An Ontological Analysis of Love According to Ibnu Sina and Thomas Aquinas", *Journal Of Asian Orientation In Theology Vol. 02, No. 02*, August 2020), h 4

Ibnu Sina mendorong transisi dari cinta yang bersifat materialistik menuju cinta yang bersifat ilahi, dengan menekankan pentingnya cinta terhadap Sang Pencipta. Pandangannya tentang cinta tidak terbatas pada hubungan antar-manusia atau hal-hal material semata, melainkan mencakup dimensi spiritual yang lebih luas. Ibnu Sina meyakini bahwa cinta terhadap Sang Pencipta adalah puncak dari segala bentuk cinta, karena cinta terhadap *Pure Good* membawa kesempurnaan yang paling tinggi bagi manusia. Dalam pemikirannya, cinta terhadap *Pure Good* bukan hanya merupakan perasaan, tetapi juga arah dari seluruh eksistensi manusia. Ia menekankan bahwa cinta kepada Sang Pencipta memungkinkan seseorang untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang diri sendiri dan alam semesta. Cinta kepada *Pure Good*, menurut Ibnu Sina, membuka pintu bagi pencapaian kesempurnaan sejati dan pemahaman akan esensi keberadaan.

B. Cinta Ibnu Sina

Ibnu Sina mengamati bahwa semua jenis cinta, kecuali cinta spiritual dan cinta kepada Tuhan, terikat pada sifat yang fana. Baginya, tujuan sejati dari semua bentuk cinta adalah membimbing jiwa menjauh dari ranah sensual-bodily menuju ranah spiritual dan intelektual.⁶⁴ Ini berarti membebaskan jiwa dari keterikatan pada hal-hal fisik semata dan menarik perhatian menuju keindahan dunia spiritual. Dalam perjalanannya menuju kesempurnaan, Ibnu Sina, seperti Plato dan para filsuf Muslim lainnya, dengan jelas tidak menempatkan cintanya pada hal-hal yang bersifat material. Sebaliknya, dia mengarahkan cinta menuju jiwa rasionalitas yang memiliki kecenderungan menuju kesempurnaan melalui daya intelektual tertinggi yang dapat

⁶⁴ Ibnu Sina, “*Risālah fi al-’Ishq*”, dalam Muhammad Hasan Isma’il, [ed]. *Jami’ al-Bada’i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2004), h. 77

memahami dan menerima manifestasi Ilahi.⁶⁵ Ini berarti membebaskan jiwa dari keterikatan pada hal-hal fisik semata dan menarik perhatian menuju keindahan dunia spiritual. Kemudian agar lebih dapat memahami bentuk atau bagaimana kerangka argumentasi Ibnu Sina dalam menjelaskan tentang cinta berikut ini beberapa jenis atau dimensi-dimensi cinta yang dipetakan oleh Ibnu Sina dalam beberapa bagian.

Bagi Ibnu Sina, cinta yang benar didasarkan pada kehidupan jiwa rasional. Dia juga membuat perbedaan antara cinta intelektual dan jenis cinta lain yang disebutnya "cinta sensual." Cinta sensual bersifat berubah-ubah, dapat diubah, dan tidak stabil, sementara cinta intelektual adalah yang cinta yang awet dan takan pernah berubah. Cinta intelektual muncul dari pemahaman yang mendalam tentang sesuatu dan fenomena-fenomena, sementara cinta sensual berasal dari pemahaman yang dangkal terhadap penampilan. Oleh karena itu, cinta sensual memiliki batasan dan terbatas, sementara cinta intelektual bersifat tak terbatas dan tak terhingga.⁶⁶

Jika seseorang mencintai keindahan dengan dorongan hawa nafsu semata, dia layak mendapat teguran, bahkan kecaman dan tuduhan dosa, seperti halnya orang-orang yang melakukan perzinahan yang tidak wajar dan pada umumnya orang-orang yang tersesat. Namun, ketika seseorang mencintai bentuk yang memikat dengan pertimbangan intelektual, seperti yang telah kita jelaskan, maka ini dapat dianggap sebagai langkah mendekati kebangsawanan dan peningkatan kebaikan. Karena dia menginginkan sesuatu yang akan membawanya lebih dekat pada pengaruh dari sumber pertama pengaruh dan objek

⁶⁵ Ibnu Sina, On Treatise of Love (Risālah fi al-'ishq), trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) 210.

⁶⁶ Ibnu Sina, "Risālah fi Mahiyyah al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. *Jami' al-Bada'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 76-77.

*murni dari cinta, dan menjadi lebih mirip dengan makhluk-makhluk yang tinggi dan mulia. Dan ini akan mendorongnya kepada anugerah, kemurahan hati, dan kebaikan.*⁶⁷

Ibnu Sina dengan jelas menyatakan bahwa atribut cinta diri Tuhan, *'ishq* Tuhan, adalah "hakikat murni dan keberadaan." Jenis cinta ini tanpa keraguan terkait dengan hakikat ilahi, yang mengalir ke semua entitas bersyarat lainnya melalui skema emanatif. Dengan demikian, sekarang kita bisa melihat kesamaan atribut *'ishq* sama dengan hakikat ilahi sama dengan manifestasi ontologis. Menurut kesetaraan ini, maka akal budi kita dalam beberapa hal ada bersifat sejati dengan akal budi Tuhan melalui proses emanasi.

1. Cinta sebagai Penggerak

Telah dijelaskan di atas bahwa sebagai konsep kosmologis melainkan juga sebagai gerak penghubung antara matter pada Pure Good atau Tuhan dalam usahanya menggapai kesempurnaan begitu pun dengan cinta yang terbagi menjadi Cinta sensual dan cinta rasional. Cinta menurut Ibnu Sina juga terinternalisasi bukan hanya pada entitas yang berjiwa melainkan juga pada seluruh entitas yang ada di dalam semesta ini diliputi oleh cinta tanpa terkecuali :

Dani Ramdhani dalam penelitiannya membagi kedalam tiga bentuk cinta yang di terapkan pada beberapa entitas :

Dalam konsep Pertama cinta berada pada materi murni, yang merupakan substansi dasar, memiliki potensi untuk mengambil segala macam 'bentuk'. Materi ini selalu menginginkan bentuk tertentu, dan jika kehilangan satu bentuk, akan mencari bentuk lain untuk menggantikannya.

⁶⁷ Ibnu Sina, On Treatise of Love (Risālah fī al-'ishq), trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) 221.

Materi murni selalu merasa tidak nyaman dengan keadaan ketiadaan yang mutlak. Dalam hukum alam, ada kecenderungan bagi semua makhluk untuk menghindari ketiadaan mutlak.⁶⁸ Hal ini memberikan sudut pandang yang menarik terhadap hubungan antara cinta dan entitas, terutama ketika dikaitkan dengan materi murni. Konsep pertama, di mana cinta dihubungkan dengan materi murni sebagai substansi dasar, menggambarkan kecenderungan alamiah materi untuk selalu mencari bentuk tertentu. keinginan materi untuk menghindari ketiadaan mutlak, menciptakan pemahaman bahwa cinta memiliki peran dalam dorongan alamiah untuk kelangsungan eksistensi..

Ibnu Sina menjelaskan bahwa ketika sebuah bentuk tidak ada dalam materi secara substansial, hal ini setara dengan ketiadaan, dan jika materi tidak memiliki hubungan sama sekali dengan bentuk, itu akan menjadikan materi sebagai ketiadaan mutlak. Baginya, ketiadaan bentuk dalam materi murni dianggap sebagai kekurangan. Sebaliknya, keberadaan bentuk dianggap sebagai penyempurnaan bagi materi murni. Oleh karena itu, keinginan materi murni akan bentuk tertentu dijelaskan sebagai bentuk cinta bawaan.

Kemudian Cinta bawaan terhadap bentuk, Cinta ini terlihat saat bentuk tersebut selalu melekat pada subjek secara erat tanpa bisa dipisahkan. Ibnu Sina menggunakan analogi sederhana seperti dua sisi mata uang yang tak bisa terpisahkan namun secara faktual dapat dibedakan. Bagi Ibnu Sina, keberadaan bentuk pada subjek materi menjadi penyempurnaan atas keberadaannya, yang disebutnya sebagai kekuatan dari cinta bawaan.⁶⁹ Ibnu Sina menyajikan dua argumen terkait hal ini: pertama, kelekatan bentuk pada

⁶⁸ Dani Ramdhani,, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sīna*, (UnIversitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021), h 106

⁶⁹ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sīna*, (UnIversitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021), h 118

subjeknya dan penolakannya terhadap hal-hal yang akan menghilangkannya dari subjek; kedua, kesempurnaan yang terjadi ketika bentuk dan materi bersatu. Sebaliknya, saat terpisah, timbul keinginan untuk kembali bersatu di antara keduanya. Ketiga, Wujud cinta terhadap aksiden terletak pada kesetiannya yang selalu melekat pada subjek tertentu. Biasanya, keberadaan aksiden pada subjek tertentu sangat mudah berubah, hilang, atau ditambahkan dalam jangka waktu yang relatif singkat. Contoh sederhana adalah warna kulit atau sifat kepribadian manusia. Aksiden dipahami sebagai entitas yang bergantung pada sesuatu yang lain dan tidak memiliki keberadaan independen.

Meskipun cinta menjadi penyebab dari keberadaan entitas sederhana yang tidak hidup ini, namun dalam kenyataannya, mereka tidak memiliki kebebasan aktif seperti pada beberapa entitas makhluk yang hidup.⁷⁰ Peran cinta dalam keberadaan entitas sederhana yang tidak hidup, diidentifikasi sebagai pendorong atau penyebab keberadaan mereka, tetapi entitas yang tidak hidup tersebut tidak memiliki kebebasan aktif. Ini menunjukkan bahwa, meskipun cinta mungkin menjadi daya dorong untuk penciptaan atau kelangsungan hidup, entitas tersebut mungkin memiliki keterbatasan dalam berinteraksi atau merespons secara aktif terhadap lingkungannya. Ini membuka ruang cinta dalam konteks ini hanya sebagai prinsip penciptaan semata atau juga memiliki dampak pada dinamika aktif atau kebebasan entitas tersebut? Selain itu, hal ini dapat mengarahkan kita pada pemikiran lebih lanjut tentang perbedaan antara cinta dalam konteks keberadaan hidup dan tidak hidup, serta implikasinya terhadap sifat dan peran entitas dalam alam semesta.

⁷⁰ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021), h 121

2. Cinta Pada Jiwa

Dalam ketiga konsep sebelumnya menjelaskan cinta, dalam konteks Ibnu Sina, merupakan dorongan atau keinginan yang mendorong menuju kesempurnaan atau kelengkapan dari segi ontologis. Begitu halnya dengan Cinta yang terpatrit atau terinternalisasi pada substansi dari entitas bernyawa yakni jiwa dimana tiap jiwa mempunyai karakteristik dan dayanya masing-masing, terlebih cinta dalam jiwa dapat teraktual dengan bentuk cinta yang lebih kompleks karena meniscayakan kehendak bebas dalam kesempurnaannya :

a. Gerak Cinta pada jiwa Nabati

Jiwa nabati memiliki tiga fakultas utama. Pertama, ada daya makan, yang memungkinkan untuk mengganti bagian fisik yang terlepas dengan bagian yang serupa, menempelkannya kembali untuk menggantikan yang hilang. Kedua, terdapat daya tumbuh, yang bertanggung jawab untuk menambahkan bagian fisik dengan yang serupa dalam berbagai aspek seperti panjang dan lebar, menuju kesempurnaan dalam pertumbuhan. Yang ketiga adalah daya reproduksi, yang menggunakan bagian yang serupa secara potensial dari fisik yang ditempatinya, kemudian menghasilkan sesuatu yang mirip secara aktual melalui proses penciptaan.⁷¹ Cinta tercermin dari Jiwa Ini dapat dilihat dari dorongan atau hasrat jiwa tumbuhan untuk memenuhi tiga kebutuhan utamanya yakni mendapatkan nutrisi, tumbuh, dan bereproduksi. Ibnu Sina mengaitkan ketiga keinginan ini dengan dorongan cinta yang ada dalam jiwa tumbuhan.⁷² Daya makan, yang memungkinkan penggantian fisik, bisa dikaitkan dengan dorongan

⁷¹ Amir Reza Kusuma, *Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles*, Tasamuh: Jurnal Studi Islam Volume 14, Nomor 1, April 2022, h 73

⁷² Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. 216.

untuk mempertahankan kehidupan dengan memperoleh nutrisi. Kemudian, daya tumbuh yang bertanggung jawab atas penambahan fisik, terkait dengan keinginan jiwa tumbuhan untuk berkembang dan tumbuh secara optimal. Selanjutnya, daya reproduksi yang menghasilkan generasi baru, bisa dikaitkan dengan dorongan cinta untuk melanjutkan keberlangsungan jenisnya melalui reproduksi.⁷³ Dengan demikian, konsep cinta dalam konteks jiwa tumbuhan ini adalah representasi dari dorongan atau hasrat jiwa tumbuhan untuk mempertahankan, tumbuh, dan berkembang biak sebagai bagian dari upaya mempertahankan keberlangsungan hidupnya.

b. Cinta pada jiwa Hewani

Dalam jiwa hewani, Ibnu Sina menggambarkan dua daya utama: daya penggerak dan daya persepsi .

Daya Penggerak mengarahkan kecenderungan dan hasrat. Ada dua cabang utama: syahwat (keinginan) yang mendekatkan pada hal yang diinginkan dan amarah yang menolak hal yang dianggap berbahaya. Subjek: Merupakan daya yang berpengaruh dalam otot-otot saraf untuk berkontraksi dan meregangkan otot, mengarahkan pergerakan organ-organ ke arah tertentu atau sebaliknya.⁷⁴

Daya Persepsi Eksternal Meliputi indra-indra seperti penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecap, dan perabaan. Misalnya, penglihatan adalah kemampuan untuk mempersepsi bentuk melalui cairan berwarna di dalam mata, sedangkan pendengaran adalah kemampuan mempersepsi suara melalui

⁷³ Muhammad Yamin, *Keabadian Jiwa Manusia*, (Jakarta: Universitas Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2022) h. 48

⁷⁴ Amir Reza Kusuma, *Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles*, Tasamuh: Jurnal Studi Islam Volume 14, Nomor 1, April 2022, h 74

getaran udara.⁷⁵ Itu adalah pandangan Ibnu Sina tentang struktur dan fungsi daya dalam jiwa hewani, yang terbagi antara daya penggerak yang menggerakkan dan mengarahkan tindakan serta daya persepsi yang memungkinkan jiwa untuk memahami dan merasakan dunia eksternal.

Ibnu Sina merinci bahwa cinta dalam jiwa hewan timbul dari fakultas estimatif yang menghasilkan makna dari objek yang dipersepsikan. Saat subjek mengobjektifikasi sesuatu, selain menciptakan gambar atau konsep tertentu dari objek tersebut (al-s}urah), juga menghasilkan makna tertentu seperti rasa takut, kesedihan, penderitaan, atau kebahagiaan. Ini menunjukkan bahwa proses pengobjektifkasian menghasilkan tidak hanya gambaran visual tetapi juga makna atau pengertian.⁷⁶ Ibnu Sina membedakan antara fakultas formatif yang menghasilkan bentuk dan fakultas estimatif yang menyimpan dan menghasilkan makna atau pemahaman konotatif dari objek tersebut. Baginya, cinta dalam jiwa hewan bukan hanya sekadar konsepsi visual, melainkan juga makna yang disimpan dan diproses oleh fakultas estimatif.⁷⁷ Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa keberadaan cinta dalam jiwa hewan mirip dengan jiwa tumbuhan, tetapi perbedaannya terletak pada keberadaan kehendak bebas (free will) dalam tindakan mereka. Jiwa hewan memiliki kehendak bebas yang mempengaruhi tindakan mereka, menjadikan cinta dalam jiwa hewan lebih tinggi secara derajat dibandingkan dengan jiwa tumbuhan.

Ibnu Sina juga menegaskan bahwa kehendak bebas tidak hanya dimiliki oleh entitas manusia yang memiliki jiwa rasional, tetapi juga oleh hewan non-rasional dalam menentukan tindakan mereka, yang

⁷⁵ Amir Reza Kusuma, “*Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles*,” Tasamuh: *Jurnal Studi Islam Volume 14, Nomor 1*, April 2022, h 74

⁷⁶ Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. 216.

⁷⁷ Muhammad Yamin, *Keabadian Jiwa Manusia*, (Jakarta: Universitas Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2022) h. 48

dianggapnya sebagai bagian dari perhatian ilahi. Ini merangkum pandangan Ibnu Sina tentang cinta dalam jiwa hewan, menggarisbawahi perbedaan utama antara jiwa hewan dan tumbuhan yang terletak pada keberadaan kehendak bebas yang memengaruhi tindakan mereka.

3. Cinta pada Jiwa Rasional

Ibnu Sina menjelaskan bahwa jiwa rasional adalah ciri khas manusia yang membedakannya dari hewan. Meskipun manusia dan hewan memiliki kemampuan untuk merasakan kenikmatan atau penderitaan, perbedaan terletak pada kehadiran akal pada manusia.

Bagi Ibnu Sina, keberadaan akal memberikan kesempurnaan pada jiwa rasional manusia. Dan kesesempurnaan bagi jiwa ini adalah adanya kecerdasan yang disebut sebagai akal. Akal manusia terbagi menjadi dua bagian: akal teoritis dan akal praktis. Kedua bagian ini disebut sebagai akal dalam pengertian yang sama.

Akal praktis bertanggung jawab atas gerakan fisik manusia dalam melakukan tindakan-tindakan khusus yang berkaitan dengan pertimbangan atas pemikiran yang hati-hati tentang kebutuhan dan opini yang spesifik yang dirumuskan secara khusus. Ini memiliki keterkaitan dengan fakultas imajinatif dan estimatif, keduanya merupakan potensi dari fakultas hewani. Fungsinya adalah untuk merencanakan solusi dalam berbagai persoalan dan tindakan yang diambil oleh manusia. Akal praktis juga terkait dengan potensi kecenderungan hewani yang menciptakan kondisi dalam diri manusia sehingga ia siap untuk melakukan atau merespons aksi tertentu seperti rasa suka, cinta, rindu, ketakutan, keberanian, rasa malu, tertawa, atau menangis.⁷⁸ Akal adalah panduan bagi manusia untuk melakukan kebaikan. Tanpa menggunakan akal, manusia mungkin lebih condong untuk

⁷⁸ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (UnIversitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h. 73

melakukan perbuatan yang tidak baik.⁷⁹ Akal berperan penting dalam membentuk kedewasaan pikiran. membimbing manusia untuk mengikuti jalur yang sesuai dengan kebutuhan mereka.

Ibnu Sina menekankan bahwa jiwa hewan memiliki cinta yang mirip dengan jiwa tumbuhan, tetapi keberadaan kehendak bebas menjadi pembeda utama. Kehendak bebas ini memengaruhi tindakan yang diambil oleh jiwa hewan, menjadikan cinta dalam jiwa hewan lebih tinggi secara derajat daripada yang ada pada jiwa tumbuhan.⁸⁰ Hubungan antara kehendak bebas dan cinta pada jiwa hewan menunjukkan bahwa kehendak ini memungkinkan hewan untuk memilih tindakan atau respons tertentu terhadap dorongan cinta yang mereka rasakan.⁸¹ Begitu pula antara jiwa hewan dengan jiwa rasional dalam jiwa rasional dikenali memiliki daya akal yang berfungsi untuk mengendalikan raga manusia, pada akal inilah yang berfungsi untuk memurnikan kematerian dari setiap perbuatan manusia dan melihat atau meninmbang-menimbang apa hal yang akan terjadi padanya setelahnya dan bagaimana idealnya manusia merespond fenomena yang terjadi dalam hidupnya, meski begitu akal butuh terus diasah sebagaimana dia potensi aktif dalam menentukan kehendak ini bergantung pada banyak faktor seperti usia, lingkungan dan pendidikannya sampai pada ia mengenal dan mengerti nilai-nilai moral dalam kehidupannya.

Dalam konteks keinginan rasional dan akal, cinta memiliki dimensi yang terhubung erat dengan aspek rasionalitas

⁷⁹ Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Manusia: Belajar Dari Aristoteles* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 28.

⁸⁰ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h. 73

⁸¹ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h. 74

manusia. Ibnu Sina menekankan bahwa cinta, meskipun mirip pada jiwa hewan dan tumbuhan, tapi cinta mencapai puncaknya dalam jiwa rasional yang memiliki kecerdasan atau akal.⁸²

Keinginan cinta yang berakar pada kecerdasan manusia—akal teoritis dan praktis—memainkan peran penting dalam mengarahkan tindakan dan pemikiran manusia. Cinta dalam konteks ini bisa dianggap sebagai dorongan yang diarahkan oleh kebijaksanaan atau pertimbangan yang hati-hati yang muncul dari akal.

Akal praktis, yang terkait dengan fakultas imajinatif dan estimatif, membantu merencanakan solusi dan tindakan-tindakan spesifik yang diambil oleh manusia. Dalam konteks ini, cinta mungkin menjadi motivasi atau keinginan yang terukur dan dapat dirumuskan secara hati-hati berdasarkan pemikiran rasional. Selain itu, keberadaan kehendak bebas dalam jiwa rasional juga memainkan peran penting dalam menggerakkan cinta.⁸³ Kemampuan manusia untuk memilih, menimbang, dan merespons dorongan cinta mereka adalah hasil dari kecerdasan yang dimiliki oleh akal.

Lalu apa pengetahuan seperti apa yang menggiring manusia pada kesempurnaan seperti apa yang dikenali atau menjadi indikator manusia khususnya pada daya cinta rasional manusia yang merupakan tingkatan tertinggi tendensi cintanya? Pengetahuan yang dikembangkan melalui akal, baik dalam aspek teoritis maupun praktis, membimbing cinta rasional manusia menuju kesempurnaan. Akal membantu dalam memahami konsep, nilai-nilai, dan konsekuensi tindakan, memungkinkan cinta untuk menjadi pendorong

⁸² Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. 218-220.

⁸³ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h.74

tindakan yang moral dan bermakna. Pada praktisnya Albert Joni dalam penelitiannya mengatakan bahwa meski sekiranya sukar untuk membedakan arah atau bentuk perbuatan atau tindakan cinta ilahi dan tindakan cinta manusia selama berarah pada hal yang menggiring pada kesempurnaan dan semua tindakan tersebut bisa secara rasional dibenarkan selama tindakan itu melayani dengan tepat sebagai "medium" penyatuan dan kesempurnaan menuju Pure Being.⁸⁴ Maka itulah cinta yang sebenarnya.

C. Perolehan Pengetahuan tentang Cinta

Ibnu Sina percaya pada kemampuan pikiran manusia untuk mengetahui entitas yang ada secara eksternal melalui proses persepsi yang melibatkan berbagai faktor, seperti imajinasi dan ingatan. Pengetahuan-pengetahuan universal yang mampu untuk manusia dapatkan bahkan hanya dengan perantara Indera, pengetahuan empirik di peroleh dengan objektifikasi lima indera manusia dengan obyek-obyek eksternal yang disebut dengan presepsi.⁸⁵ Obyek yang terpresi oleh manusia tersusun dari ragam materi dan bentuk, serta ia terikat oleh dimensi maka pengetahuan yang dihasilkannya bersifat partikular.

Presepsi Indra bagi Ibnu Sina memiliki dua tingkatan yakni yang pertama bahwa persepsi menghasilkan hal yang disebut dengan bentuk (*al-surah*). yakni perpindahan hal-hal partikular yang ada diluar ke dalam pikiran manusia yang berupa bentuk dari sesuatu yang partikular tersebut menjadi wujud yang immateri. Misal ketika melihat batu perpindahan batu pada wujud dalam pikiran manusia yang tengah mempersepsi bukanlah bentuk batu sebagaimana yang ada di luar melainkan di abstraksi pada bentuk lain. Kemudian bentuk persepsi kedua yakni persepsi yang menghasilkan pengetahuan tentang makna-makna

⁸⁴ Albertus Joni, "Love and the Capacity to Love An Ontological Analysis of Love According to Ibnu Sina and Thomas Aquinas," *Journal Of Asian Orientation In Theology* Vol. 02, No. 02, August 2020), h 3

⁸⁵ Nuraan Davids, Yusef Waghid, *Ibnu Sina's Notion of Intuition and Claims of Democratic Education*, *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* vol. 5 No.1)2019 : 95.

yang bersifat immateri contoh ketika kita merasakan takut dan lain sebagainya. Hal ini dikarenakan dalam fakultas estimatif manusia ini ada dua jenis pengindraanyakni indra yang dipakai sebagai peletak dasar pengetahuan yang materi yakni kelima indra, seperti indera penglihatan, pengecap, perasa, pencium dan lain sebagainya. Kemudian, indera internal yang terdiri dari fakultas phantasia (*hiss al-mushtaraq* yakni.., kemudian fakultas formatif (*mutawirrah*), fakultas imajinasi (*mutakhayyilah*), fakultas estimatif (*wahmiyyah*), dan fakultas memori (*hafizah*).

Akal Sedangkan akal, kata Ibnu Sina, ia mampu untuk mengakses objek-objek metafisik yang sifatnya universal (*kulliyat*) sebagai sumber pengetahuan. Sumber pengetahuan dalam dimensi ini ia namakan dengan istilah objek-objek akal (*al-ma'qulat*). Sumber pengetahuan ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan alam material yang sifatnya partikular, ia merupakan substansi-substansi yang didapat dari alam yang tinggi (*jawahir'aliyyah*). Semisal dalam tingkatan potensi akal yang paling sederhana dimana ia telah mampu mendapatkan pengetahuan yang bersifat aksiomatik, yaitu bentuk-bentuk pengetahuan yang didapat tanpa melalui proses analogi, usaha, atau pembelajaran.⁸⁶ Semisal pengetahuan kita bahwa keseluruhan lebih besar dari sebagian, lima itu lebih besar dari empat dan lebih kecil dari enam, dan lain sebagainya. Bentuk pengetahuan tersebut disebut dengan prinsip-prinsip pertama yang tidak membutuhkan pembuktian lainnya (*al-ma'qulat al-awwaliyyat*). Setelah manusia melalui akal potensialnya mendapatkan pengetahuan umum yang bersifat aksiomatik tersebut, kemudian Ibnu Sina menyatakan:

Dengan potensi ini, ia siap untuk mencari prinsip-prinsip kedua (*al-ma'qulat al-thawani*), baik melalui pemikiran, yaitu mengenali apa yang terkandung dalam prinsip-prinsip pertama

⁸⁶ <https://plato.stanford.edu/entries/Ibnu-sina/#MetaRatiSoulPracPhil>

Diakses pada 20 Maret 2024 Pukul 17:32

dengan cara menyusun dan merangkai,maupun melalui intuisi, yaitu memproyeksikan istilah menengah (*hadd ausath*) sekaligus tanpa pemikiran dan pertimbangan. Yang saya maksud dengan istilah menengah (*hadd ausat*) adalah sebab yang bisa mendatangkan pembenaran (*tashdiq*) atas keberadaan atau ketiadaan sesuatu, yakni dalil yang mendefinisikan hukum. Kadang-kadang istilah menengah (*hadd ausat*) ini muncul setelah pencarian dan kerinduan untuk mencapai objek-objek akal (*al-ma'qulat*), dan kadang-kadang muncul begitu saja tanpa proses pencarian dan kerinduan. Ketika dalil itu diperoleh, maka objek dalil pun pasti diperoleh. Melalui objek-objek (*al-ma'qulat*) yang sudah diperoleh, ia mendapatkan suatu kondisi dimana ia siap untuk memunculkan objek-objek akal tersebut kapanpun ia mau tanpa perlu usaha. Kondisi seperti ini disebut talenta (malakah), sedangkan fakultas tersebut dalam kondisi ini adalah akal aktual (*bi al-fi'il*). Apabila objek-objek akal yang dihasilkan secara aktual itu bisa dilihat dan bisa dibayangkan, maka ia disebut akal perolehan (*mustafad*).”

Dari penjelasan tersebut, terdapat empat tingkatan akal teoretis yang dapat dikenali, yaitu akal material (*'aql al-hayulani*), akal talenta atau bakat (*'aql al-malakah*), akal aktif (*'aql bi al-fi'il*), dan akal perolehan (*'aql al-mustafad*). Ketika akal manusia mencapai kesempurnaannya melalui latihan dan penyucian jiwa, segala bentuk pengetahuan dapat diperoleh dengan mudah, bahkan tanpa keterlibatan persepsi inderawi atau pengajaran. Ibnu Sina terkait dengan hal ini menyatakan:⁸⁷

Jiwa rasional yang telah mencapai kesempurnaan khususnya akan menjadi alam akal di mana keseluruhan bentuk tercermin, dan kebaikan akan melimpah dari sumber keseluruhan menuju substansi-substansi yang mulia yang berasal dari spiritualitas mutlak. Kemudian, spiritualitas yang terkait dengan kategori

⁸⁷ Dani Ramdhani, Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina,(UnIversitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h. 70

dalam badan, kemudian fisik yang tinggi dengan segala keadaan dan fakultasnya. Dan seterusnya hingga keseluruhan eksistensi dalam jiwanya menjadi sempurna, lalu berubah menjadi alam rasional yang sejajar dengan seluruh eksistensi alam, yang terlihat sebagai kebaikan mutlak, kebajikan mutlak, dan keindahan hakiki. Semua itu menyatu dalamnya, membentuk misal dan keadaannya, masuk dalam jalannya, dan menjadi bagian dari substansinya.⁸⁸Dari penjabaran di atas, Ibnu Sina dengan jelas memisahkan dua jenis pengetahuan berdasarkan sumber dan cara perolehannya manusia: pengetahuan yang umum diperoleh oleh orang awam melalui persepsi terhadap objek indrawi, dan pengetahuan level khusus yang diperoleh melalui akal dengan tingkatan yang berbeda, mencapai puncaknya dalam pengetahuan yang dipancarkan oleh Akal Aktual (al-'aql al-fa'al) dari Pengetahuan model ini merupakan milik para filosof, para wali, dan para nabi, yang mencapai tingkatan pengetahuan yang sangat tinggi. Meskipun secara rinci terdapat perbedaan dalam tingkatan pengetahuan di antara ketiga kelompok tersebut.

Ibnu Sina menyajikan eksplorasi komprehensif tentang cinta sebagai kualitas dari jiwa manusia, yang berakar dalam pembagian Platonis tentang jiwa menjadi bagian nutrisi-nafsu, emosional-hewan, dan rasional. Pembagian ini mencerminkan kerangka psikologisnya yang sangat terkait dengan pandangannya tentang epistemologi. Pemahaman Ibnu Sina tentang cinta sebagai pencapaian spiritual, keinginan untuk bersatu dengan objek cinta, dan upaya untuk mencapai pengetahuan dan kesempurnaan sejalan dengan pandangan epistemologisnya secara keseluruhan. Selain itu, penekanannya pada cinta terhadap jiwa ilahi dan tujuan utama cinta untuk

⁸⁸ Ibnu Sina, "Risālah fi al-Kalam al-Nafs al-Natiqah", dalam *Ahwal al-Nafs wa Baqaiha wa Ma'adiha*, disunting ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwani, (Paris: Dar Biblion: , 2007), h. 195-196.

membangunkan jiwa dari tidur dan membimbingnya ke dunia spiritual menegaskan signifikansi epistemologis cinta sebagai sarana untuk melampaui materi dan mencapai pengetahuan dan pemahaman yang lebih tinggi.⁸⁹ Oleh karena itu, karya Ibnu Sina tentang cinta memberikan wawasan tentang pertemuan antara cinta dan epistemologi dalam kerangka filosofinya. Kemudian mengapa Ibnu Sina mengindikasikan cinta sebagai daya yang paling baik dan merelaksikannya dengan Tuhan? Tuhan dalam Ibnu Sina.

2. Alam dan potensi daya Cinta

Hubungan antara Tuhan dan alam meniscayakan keterkaitan antara konsep penyatuan cinta di atas dimana meniscayakan usaha aktif yang berasal dari suatu entitas yang lebih bawah pada entitas yang lebih tinggi dan murni dan ini selaras dengan teori yang didemostrasikan beberapa filsuf sebelum Ibnu Sina seperti Al Farabi.

Al Farabi mengargumentasikan bahwa alam ini berasal dari yang pertama dan melalui emanasi yang pertama inilah tercipta hal yang disebut akal pertama dari akal pertama inilah muncul wujud lain yakni akal kedua sampai dengan akal kesepuluh inilah kemudian bumi serta semua yang ada di dalamnya tercipta.⁹⁰ Begitu juga Ibnu Sina menjelaskan eksistensi *wajibul wujud* yakni wujud yang ada dengan hakikatnya sendiri dan tidak dapat tidak ada, dan eksistensi yang mungkin (*mumkinul wujud*), yang menghubungkan rentetan gradasi keterkaitan alam semesta dan penciptaannya. Ibnu Sina berargumentasi bahwa eksistensi yang wajib adanya adalah Tuhan dan merupakan penyebab utama dan sumber dari segala eksistensi yakni bahwa alam semesta dan semua komponennya bergantung pada eksistensi yang *wajib ini* yakni Tuhan. dalam ontologi Ibnu Sina, Ibnu Sina berargumentasi bahwa wujud *wajib* ini atau yang di sebut

⁸⁹ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h. 91-93

⁹⁰ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 28

tuhan ini melahirkan akal pertama yang kemudian akal pertama inilah yang menghasilkan dua macam sifat wajib wujud sebagai pancaran dari tuhan dan sifat mungkin. Akal pertama ini kemudian berfikir ketika berfikir timbul dalam dirinya tiga jenis pemikiran yakni keyakinan akan wajibul wujud yang meniscayakan bahwa Tuhan kemudian benar adanya, dan dia sebagai imbas akan pemikirannya tentang tuhan timbul dari dirinya ini akal-akal, dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujud timbul jiwa-jiwa dan dari pemikiran dirinya sebagai mungkin wujud timbul langit langit.⁹¹ kemunculan akal pertama ini adalah sebagai upaya mengeesakan tuhan serta menghubungkan antara wujud plural ini dengan wujud yang satu agar tidak tersesat dari pluralitas ini, menurut Ibnu Sina keberadaan akal pertama menjadi jelas sebagai jembatan penghubung wujud-wujud plural ini yang bersifat mungkin dan karena akal pertama mempunyai keduanya, akal pertama dikenali sebagai wujud mungkin dan wajib dengan yang lain. Ketika akal pertama ini menjadikan tuhan sebagai obyek pemikirannya maka lahir darinya akal-akal sampai pada akal kesepuluh dalam kemudian ketika akal ini memikirkan dirinya sebagai wujud nisacaya yang disebabkan karena yang lain maka terbentuklah alam jiwa dan ketika ia berfikir pada dirinya sebagai wajib yang mungkin karena zatnya maka muncul planet-planet dan alam langit jadi dibawah setiap akal terdapat tiga eksistensi yakni alam akal, alam jiwa dan alam fisik.⁹² Alam akal berakhir sampai akal kesepuluh, alam jiwa yang merupakan bentuk kesempurnaan dari eksistensi alam fisik, dan alam fisik yang terdiri dari empat elemen dasar.⁹³ Batas akhir Alam Akal tercapai melalui penciptaan Akal Kesepuluh, yang dikenal sebagai Intelek Aktif. Intelek Aktif berperan sebagai perantara antara dunia yang bisa dipahami dan dunia material yang

⁹¹ Robin Sirait, *Konsep Metafisika Perspektif Ibnu Sina Dalam Filsafat Pendidikan Islam*, Jurnal Pendidikan Islam Vol.10 No.2 021 h. 108-109

⁹² Ibnu Sina, *Al-Syifa*, Jilid X, (Kairo: Maktabah Samahat, 1960), h. 405.

⁹³ Ibnu Sina, *Al-Syifa*, Jilid X, (Kairo: Maktabah Samahat, 1960), h. 331.

terobjektifikasi, memainkan peran yang sangat esensial dalam dimensi kosmik dan kognitif. Akal Kesepuluh memiliki beberapa fungsi pokok, seperti memberikan eksistensi pada seluruh entitas dalam alam jiwa dan alam fisik yang bersifat materi, memberikan bentuk pada eksistensi fisik, dan memberikan cahaya pengetahuan kepada pikiran manusia.⁹⁴Wujud wajib atau Tuhan, yang merupakan kesempurnaan absolut, menjadi sumber dari segala eksistensi dan entitas akal. Semua turunan dan perubahan yang ada dalam Alam Akal, termasuk Akal Kesepuluh atau Intelek Aktif, mengarahkan menuju kesempurnaan dan gerakannya pada Tuhan sebagai sumber utama segala keberadaan.

D. Kesempurnaan Manusia

Pandangan Al-Farabi tentang kesempurnaan eksistensi seseorang sebagai bagian dari masyarakat, yang mengimplikasikan kebutuhan untuk mengetahui "apa yang harus dilakukan untuk mencapai kebahagiaan". Kebahagiaan kata farabi melibatkan pengetahuan teoritis dan tindakan praktis berdasarkan pengetahuan tentang kebajikan. "Ini adalah tujuan yang dicapai melalui tindakan-tindakan kebajikan, seperti asimilasi pengetahuan dalam mengajar dan menerima pelajaran, serta asimilasi seni dalam mempelajarinya dan dengan sungguh-sungguh melakukan pekerjaan (yang sesuai) dengannya."

Oleh karena itu, Farabi menciptakan teorinya tentang membangun masyarakat sipil berdasarkan keinginan individu akan pendidikan mental (seseorang hanya dapat mencapai kesempurnaan jika ia berkembang secara mental). Akal bukan hanya atribut individu, tetapi juga awal dari pendidikan spiritual dan moralnya.⁹⁵

Perspektif Al-Farabi tentang kesempurnaan manusia sangat luas, fokusnya adalah pencapaian kebahagiaan manusia dalam berbagai dimensi. Pandangannya tidak hanya tentang pemenuhan pribadi, tetapi juga meluas ke ranah ontologis, etis, sosial, dan bahkan estetis. Dengan

⁹⁴ Seyyed Hossein Nars, *Three Muslim Sages* , Reprint of the 1969 ed. published by Harvard University Press, Cambridge, h. 30

⁹⁵ Eshpulatov Inoyat Saparovich, *The Concept On Human Perfection As Per Views Of Al Farabi, Ibnu Sina And Imam Ghazali* ,Journal Of Literature, Philosophy And Culture Vol. 02 No. 06,2021 h 3- 4

mengintegrasikan aspek-aspek yang beragam ini dalam pencarian kebahagiaan, Al-Farabi memberikan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami kesempurnaan manusia, menekankan sifat holistiknya dalam berbagai bidang kehidupan.⁹⁶

Begitupun dengan Al Ghazali, Pemahaman manusia menurut Al-Ghazali dapat dilihat dari dua perspektif. Pertama, sebagai kelahiran manusia; dan kedua, sebagai pencapaian sifat manusia sesuai kebutuhannya. Faktor utama yang menentukan perbedaan ini adalah adanya usaha khusus dari individu tersebut.

Al Ghazali menekankan pentingnya keseimbangan antara aktivitas dunia dan perkembangan spiritual. Dia menekankan pentingnya introspeksi dan perbaikan diri sebagai jalan menuju kondisi yang lebih tinggi dan menjadikan aktifitas-aktifitas keduniawian sebagai bagian dari *adjustment* atau sebagai bagian dari penambah dimensi spiritualitas.⁹⁷

Kedua filsuf ini mengaitkan antara fenomena-fenomena masyarakat sebagai bagian dari perjalanan manusia mencapai kesempurnaan dan berujung pada keinginan atau usaha setiap individu untuk mencapai kesempurnaan terkhusus kesempurnaan moral, seperti yang diuraikan dalam penelitian ini, berkisar pada penyempurnaan dan peningkatan kecerdasan praktis, yang disebut sebagai *Virtue*.

Konsep ini mencakup keadaan di mana kemampuan nalar, mengambil keputusan, dan perilaku etis mencapai puncaknya, yang memungkinkan seseorang secara konsisten menunjukkan nilai-nilai kebajikan seperti keberanian, kesederhanaan, kebijaksanaan, dan keadilan dalam tindakan dan pilihan mereka, menuntut akal praktis memanifestasikan kebaikan pada ilmu pengetahuan yang di punyai pada sesama manusia. Lebih lagi hubungan yang rumit antara kesempurnaan moral dan keselarasan yang harmonis antara kecerdasan praktis seseorang dengan kehendak ilahi atau nilai moral yang lebih tinggi seperti Pure Good yang menuntu keselarasan dan mengarahkan seseorang menuju keadaan kesempurnaan moral, memungkinkan mereka untuk mengubah atau mengarahkan dilema

⁹⁶ Einullah Khademi, *An Analysis of Al Kindi View on Human Perfection*, Jurnal of Philosophical Theological Research, No. 23 (2021), h. 85

⁹⁷ Eshpulatov Inoyat Saparovich, *The Concept On Human Perfection As Per Views Of Al Farabi, Ibnu Sina And Imam Ghazali*, Journal Of Literature, Philosophy And Culture Vol. 02 No. 06, 2021 h 3- 4

moral dengan jelas dan menjunjung tinggi norma-norma yang berkontribusi positif bagi sesama manusia. Karena itulah ditekankan pengetahuan ontologis tentang keserasian atau kesatuan dengan Tuhan sebagai bahan dasar manusia dalam mengenali nilai-nilai atau norma yang tinggi tersebut, Ibnu Sina sendiri dalam berpendapat bahwa kesempurnaan manusia terkait erat dengan pencapaian potensi spiritual dan esensi manusia. Baginya, manusia memiliki kecenderungan alami untuk mencapai kesempurnaan, diantaranya yakni tendensi manusia dalam pencarian kebenaran, kebaikan, dan makna hidupan. Memahami dimensi spiritualitas dan esensi diri menjadi landasan bagi perjalanan menuju kesempurnaan. Manusia potensi dalam meraih pengetahuan yang luas, baik tentang alam semesta maupun hakikat dirinya sendiri. Kesempurnaan manusia dipandang sebagai pencapaian optimal dalam hal spiritualitas, pemahaman akan eksistensi, dan koneksi dengan yang Ilahi.⁹⁸

Menurut Ibnu Sina, pandangannya tentang kesempurnaan manusia juga dipengaruhi oleh keyakinannya pada determinisme. Konsep determinisme menurutnya mengindikasikan bahwa keberadaan manusia dan segala aspeknya termasuk naluri, potensi, dan tindakan terikat pada kodrat eksistensial yang melekat pada mereka.

Bagi Ibnu Sina, manusia memiliki kodrat atau sifat bawaan yang menentukan sejumlah besar kemampuan, naluri, dan tindakan yang mungkin dilakukannya. Konsep ini memberikan landasan bagi pemikirannya tentang bagaimana individu mengejar kesempurnaan.

Dalam pemikiran deterministiknya, Ibnu Sina menekankan bahwa individu harus mengenali dan memahami kodrat atau sifat-sifat eksistensial yang melekat pada diri mereka untuk mencapai kesempurnaan. Ini berarti memahami potensi, batasan, dan naluri yang dimiliki oleh individu sebagai bagian dari upaya menuju kesempurnaan.⁹⁹ Itulah kiranya mungkin kenapa Ibnu Sina menekankan shalat sebagai sarana baginya untuk mendapatkan kemampuan atau sebagai jembatan bagi raga materi melebur menjadi entitas yang immateri agar dapat menerima pancaran pengetahuan dari sesuatu yang maha tahu.

⁹⁸ Eshpulatov Inoyat Saparovich, *The Concept On Human Perfection As Per Views Of Al Farabi, Ibnu Sina And Imam Ghazali*, Journal Of Literature, Philosophy And Culture Vol. 02 No. 06, 2021 h 3- 4

⁹⁹ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h 63

Meskipun Ibnu Sina menekankan adanya kodrat yang menentukan dalam determinisme, dia juga memandang bahwa individu memiliki kemampuan untuk mengembangkan pemahaman mereka tentang diri dan dunia. Oleh karena itu, meskipun ada faktor deterministik, individu memiliki peran aktif dalam perjalanan menuju kesempurnaan dengan memanfaatkan potensi dan naluri yang dimiliki. Dalam Ibnu Sina determinisme ini adalah cinta dimana setiap entitas diiringi oleh daya cinta ini yang merupakan limpahan emanasi dari sang pencipta atau Tuhan, dengan begitu tugas yang diberikan manusia adalah mengiringi dirinya untuk mendekati hal itu bagaimana caranya yakni dengan cara mengiringi intelektual kita menuju setingkat dengan *celestial one* dan sampai pada tingkatan dimana jiwa manusia dapat menerima pancaran jiwa ilahi atau memiliki atribut kilahian layaknya malaikat.¹⁰⁰ dengan begini jelaslah bahwa titik awal gerak kesempurnaan manusia adalah memaksimalkan jiwanya yang berhubungan dengan intelektual yakni khususnya jiwa rasional mereka dan menghilangkan unsur jasmaniyah dalam dirinya karena materi tidak dapat mencapai dunia spiritualitas dan kesempurnaan dari materi ialah ke fanaan atau ketiadaan. Namun, kendati demikian keduanya saling berhubungan karena jiwa terpaksa harus menempati jasad yang materi ini dalam realitas yang materi juga.

E. Sempurnanya Hubungan Jiwa dan Badan

Menurut Ibnu Sina Jiwa adalah esensi ruhaniah yang dapat membuat jasad bisa mengkonsepsikan sesuatu mencari ilmu dan membuatnya hidup, jiwa bekerja sama dengan jasad agar dapat menyempurnakan dirinya dan mengetahui Tuhan-Nya. Jiwa adalah dimensi ruhaniah yang kekal, dan takan hilang meski ketika jasad hilang menuju kefanaan.¹⁰¹ jiwa mempunyai kemampuan, potensi berwujud kognisi estimasi dan lain sebagainya yang dapat dengan indera dan akal mengabstraksi makna dan sifat sifat.

Jiwa mempunyai dua potensi yakni sebagai substansi yang mengatur tubuh yakni potensi praktis dan sebagai potensi kognitif, potensi kognitif ini dipersiapkan diperuntukan untuk menerima bentuk-bentuk rasional dan di abstraksi menjadi gambar - gambar

¹⁰⁰ 5 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, Boston: Brill, 2014), 379.

¹⁰¹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan filsafatnya*, (Jakarta:Rajawala Persa 2010) h. 217

atau ilustrasi dan prinsip-prinsip dasar mantiq. Kulaitas ini berbedabeda tergantung dari sejauh mana pengetahuan mantiq yang bersifat aksiomatiq ini dan sejauh mana jiwa ini menuju aktualisasiannya apakah pada hal yang bersifat matter atau immateri dari sinilah kemudain jiwa dapat mengargumentasikan prinsip-prinsip tersebut kedalam entitas eksternal, barulah kemudian di justifikasi apakah prinsip-prinsip yang tergamentasikan tersebut relevan dengan kenyataan atautakah tidak.¹⁰² Menurut Ibnu sina, jiwa manusia teremensi dari akal aktif dan masuk kedalam jasad manusia ketika ia janin . Jiwa akan kembali pada akal aktif dan meninggalkan tubuh yang materi ini ketika ia telah sampai pada tingkat ilahiah melalui penalaran dan latihan batin, jiwa selalu tercipta dari akal aktif dan akan kembali pada Sebabnya. Jiwa adalah yang tercipta dari Akal yang lebih tinggi dan mempunyai sifat yang sama dengan sifat ilahiyah yakni dia sebagai *wajibul wujud* maka yang tercipta darinya mestilah hal yang ruhani dan spiritual dan dalam pandangan Ibnu Sina Akal-akal menciptakan tiga bentuk dari bentuk aktualitasnya sebagai berfikir dan jiwa dihasilkan karena pikirannya sebagai *wajibul wujud* eksistensi yang sama dengan Tuhan.

Jiwa abadi di karenakan ia substansi ruhani yang tak tersusun,dengan posisi jiwa yang menempati jasad bukan berarti jiwa ikut musnah beriringan dengan musnahnya jasad. Karena jiwa tidak membutuhkan sama sekali terhadap hal yang materi tetapi sebaliknya badan akan membutuhkan atau perlu tuntunan jiwa untuk menyempurnakan materinya, jiwa juga tidak akan ikut sirna beriringan dengan sirnanya badan, karena mereka adalah dua substansi yang berbeda relasi mereka bukanlah hubungan kasualitas dimana jasad merupakan sebab dari jiwa, seperti yang dikatakan sebelumnya bahwa jiwa tercipta dari akal aktif dan bukan dari jasad.¹⁰³ jiwa dan jasad tetap tidak bisa dipisahkan karena jika salah satunya tidak ada maka akan menanggalkan keduanya namun jiwa dan jasad di desain sebagai dua esensi yang mempunyai kesempurnaan yang berbeda secara esensial yakni jasad yang berupa kehancurannya dan jiwa yang akan terus aktif dan menuju keabadian sejati.

¹⁰² Abbas Mahmud Aqqad, *Filsafat Pemikiran Ibnu Sina*, (Solo: Pustaka Mantiq,1988), h. 107-108

¹⁰³ Mubarak, A. *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an*. (Jakarta: Paramadina, 2000), h, 142-143

1. Hubungan Jiwa dan Jasad

Jiwa dan Jasad mempunyai Hubungan yang erat satu sama lain. Aristoteles mengemukakan hubungan antara jiwa dan jasad bersifat esensial. Sementara Plato mengemukakan hubungan jiwa dan jasad lebih bersifat accident.¹⁰⁴ Ibnu Sina sejalan dengan konsep yang diperkenalkan oleh Plato mengenai hubungan antara jiwa dan tubuh yang bersifat sebagai suatu kebetulan. Ibnu Sina juga menguraikan bahwa keterkaitan antara tubuh dan jiwa saling mendukung satu sama lain dan merupakan syarat esensial bagi penciptaan jiwa. Dengan kata lain, keberadaan jiwa tidak dapat terwujud tanpa adanya tubuh. Menurut Ibnu Sina selain saling keterkaitan antara keduanya juga saling memengaruhi dan membantu satu sama lain. Jasad adalah sarana atau tempat bagi jiwa dan keeksistensian jasad juga takan tercipta jika jiwa tidak menempatnya begitupun jiwa.

Ibnu Sina menekankan hubungan keduanya jasad diibaratkan sebagai kendaraan bagi jiwa demi tercapainya keadaan jiwa yang memaksimalkan potensinya karena secara logis jiwa yang berhubungan langsung dengan dimensi immateri ini tidak bisa secara langsung berhubungan dengan hal-hal yang materi. Sejak awal jiwa memang bergantung pada jasad dalam pengaktualitasannya yang kompleks. Pengaruh jiwa terhadap meliputi hal hal seperti keinginan jiwa untuk menggerakkan tubuh, kemudian tubuh akan tunduk padanya. Dalam analisis rinci Ibnu Sina mengenai gerak hewan, dia mengidentifikasi empat tingkatan, yakni: 1) imajinasi atau penalaran, 2) keinginan, 3) kata hati, 4) gerak otot. Keinginan misalnya Ibnu Sina menyatakan bahwa tidak semua keinginan dapat mendorong tindakan, kecuali jika didorong oleh kata hati, baik itu secara sadar atau tidak sadar. Dalam pandangan Ibnu Sina, tindakan kognitif umumnya menjadi awal bagi tindakan efektif dan konotatif, meskipun tidak selalu benar dalam semua situasi.

Meskipun hasrat dan dorongan biasanya mengikuti imajinasi, terdapat situasi tertentu, seperti dalam kasus kepedihan fisik, di mana dorongan hati alamiah mencoba

¹⁰⁴ Mubarak, A. Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an. (Jakarta: Paramadina, 2000), h, 144

menghilangkan penyebab kepedihan dan memicu proses pengelolaan imajinasi. Dalam konteks ini, hasrat dan dorongan menjadi pendorong bagi imajinasi menuju arah yang diinginkan oleh hasrat dan dorongan itu, mirip dengan bagaimana dalam banyak kasus imajinasi mendorong hasrat dan dorongan menuju objek imajinasi.

Oleh karena itu, pendorong gerak hewan menurut Ibnu Sîna adalah kesan dan pengetahuan. Dari segi psikologis, ini memiliki makna besar dan menunjukkan keunggulan atas pandangan intelektual murni serta salah satu aspek dari filsafat tradisional.¹⁰⁵ Ibnu Sîna menyatakan bahwa, berdasarkan pengalaman medisnya, pengaruh emosi dan keinginan sebenarnya memiliki dampak fisik yang signifikan. Orang yang sakit, menurutnya, dapat sembuh hanya melalui kekuatan kemauan mereka, sementara orang yang sehat dapat merasa sakit secara nyata jika dipengaruhi oleh pikiran bahwa mereka sakit. Ibnu Sîna memberi contoh dengan menyebutkan bahwa sepotong kayu yang diletakkan di atas jalan setapak dapat diatasi dengan mudah oleh orang yang berjalan di atasnya. Namun, jika kayu tersebut dijadikan sebagai jembatan di atas jurang yang dalam, orang mungkin tidak dapat melintasinya tanpa risiko jatuh, karena mereka membayangkan kemungkinan jatuh tersebut, sehingga kekuatan alamiah tubuh mereka dipengaruhi oleh pemikiran tersebut. Emosi yang kuat, seperti rasa takut, dapat merusak keseimbangan organisme dan bahkan menyebabkan kematian dengan mempengaruhi fungsi-fungsi vegetatif. Hal ini terjadi ketika penilaian tertentu meresap ke dalam jiwa; meskipun penilaian sebagai keyakinan murni tidak langsung memengaruhi tubuh, dampaknya akan terasa jika keyakinan tersebut diikuti oleh perasaan senang atau sedih. Ibnu Sîna menekankan bahwa perasaan senang dan sedih, meskipun merupakan keadaan mental, juga dapat memengaruhi fungsi-fungsi vegetatif.¹⁰⁶

¹⁰⁵ M.M. Syarif, (Ed.), *Para Filosof Muslim, Terj.*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), h. 117

¹⁰⁶ M.M. Syarif, (Ed.), *Para Filosof Muslim, Terj.*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), h. 118

Ibnu Sîna kemudian menjelaskan bahwa ia tidak menganggap sebagai mustahil bahwa perubahan pada jiwa dapat mempengaruhi tubuh, selama perubahan tersebut termanifestasi dan diikuti oleh keadaan-keadaan tertentu pada tubuh itu sendiri. Menurutnya, imajinasi, meskipun bukan merupakan pengaruh fisik, dapat mencetuskan perubahan dalam organ-organ tubuh tertentu, seperti organ seksual, misalnya. Ketika suatu gagasan tertanam kuat dalam imajinasi, gagasan tersebut dapat menghasilkan perubahan temperamen. Ibnu Sîna membuat perbandingan dengan gagasan-gagasan kesehatan dalam pikiran seorang dokter yang dapat menyebabkan penyembuhan melalui sarana tertentu, sedangkan jiwa dapat melakukan hal yang serupa tanpa menggunakan sarana apapun. Jika jiwa cukup kuat, ia bahkan dapat menyembuhkan atau menyakiti tubuh orang lain tanpa menggunakan sarana apapun. Ibnu Sîna menggunakan fenomena hipnosis dan sugesti sebagai bukti untuk mendukung argumennya ini. Dengan pertimbangan-pertimbangan ini, Ibnu Sîna menunjukkan kemungkinan adanya keajaiban, yang merupakan bagian dari pembahasan masalah kenabian.

Ia menyatakan bahwa jiwa dapat menyatu dengan tubuh secara eksklusif dan bahkan dapat melampaui batas tubuhnya sendiri untuk memengaruhi jiwa yang lain, tetapi hal ini hanya mungkin terjadi jika jiwa menjadi serupa dengan keseluruhan jiwa.¹⁰⁷

¹⁰⁷ M.M. Syarif, (Ed.), *Para Filosof Muslim, Terj.*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), h. 118

BAB IV

ANALISIS SUDUT PANDANG GERAK CINTA DAN RELASI KESEMPURNAAN

A. Epistimologis Cinta Ibnu Sina

Pembahasan mengenai Cinta dapat di klasifikasikan menjadi bahasan epistimologi aliran tasawuf dalam islam dengan menggunakan term atau bahasa *maḥabbah* adalah bentuk masdar dari kata: حَبَّ yang mempunyai arti: a) membiasakan dan tetap, b) menyukai sesuatu karena punya rasa cinta. Dalam bahasa Indonesia kata cinta, berarti: a) suka sekali, sayang sekali, b) kasih sekali, c) ingin sekali, berharap sekaali, rindu, makin ditindas makin terasa betapa rindunya, dan d) susah hati (khawatir) tiada terperikan lagi.¹⁰⁸ Cinta atau yang dikenal dalam bahasa Arab *maḥabbah* berasal dari kata *aḥabba-yuḥibbu-maḥabbatan*, yang secara bahasa berarti mencintai secara mendalam, kecintaan, atau cinta yang mendalam.¹⁰⁹ Maḥabbah adalah cinta yang luhur, suci, dan tanpa syarat kepada Allah. Kebenaran maḥabbah adalah bahwa setiap atom dalam diri sang pecinta (*muḥibb*) memberi kesaksian atas kadar cintanya kepada Allah. Dari *maḥabbah* berkembang '*ishq*, yakni kerinduan penuh gelora dan terus-menerus kepada Allah.¹¹⁰ *Ishq* sendiri adalah term kata yang sering digunakan oleh para penyair yang makna dan konotasinya lebih kuat dibandingkan kata-kata yang lain yang mendeskripsikan cinta kata *ishq* ini mengacu pada Hasrat yang penuh dengan gairah dan kasih pada "cinta" secara berlebihan yang membuat subyek buta dan memmbutakannya sehigga tiada siapapun yang ia lihat selain daripada yang di cintai (kekasih).

¹⁰⁸ Novialdi, Yosi dan Suci Nurohma Wati, "Mencari Ketentraman Jiwa Dalam Ajaran Tasawuf" Jurnal Pendidikan, Psikologi dan Studi Islam 5 (1), 2020, h. 31.

¹⁰⁹ Kamus Arab Indonesia, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), h. 96.

¹¹⁰ Amatullah Armstrong, Kunci memasuki dunia tasawuf (Bandung : Mizan), Cet. IV, 2001. h.165.

Inilah kata yang digunakan Ibnu Sina sebagai cinta yang alami yang membatasi prinsip kesempurnaannya.

Cinta adalah daya penggerak yang diberikan Tuhan pada makhluknya sebagai bentuk dari manifestasi dari kebaikan sempurna dan kesempurnaan dari sang Maha Pecinta dan Dicintai (*Al-Wadud*). Begitupun Ibnu Sina dalam kitab *Risālah fi Mahiyyah al-'Ishq* tersebut, Ibnu Sina mencoba untuk menjelaskan bahwa dalam setiap entitas kehidupan ini selalu ada cinta yang mendasarinya. Setiap entitas, menurut Ibnu Sina, memiliki keinginan untuk mencapai kesempurnaannya (kamal). Keinginan tersebut diekspresikan dalam bentuk cinta untuk menuju kesempurnaan ini. Ibnu Sina menamai keinginan ini dengan istilah 'ishq atau cinta.¹¹¹ Yang diartikan sebelumnya sebagai kerinduan yang penuh gelora pada dan terus menerus kepada entitas Tuhan sebagai ujung dari kesempurnaan dan kebaikan, karena menurut Ibnu Sina setiap entitas makhluk hidup di dasari cinta sebagai dasar dari penciptaannya. Menurut Ibnu Sina, cinta bukan hanya terbatas pada hubungan antarmanusia, tetapi juga merupakan kekuatan yang mendasari segala sesuatu dalam alam semesta. Ia melihat cinta sebagai kekuatan yang menggerakkan alam dan menjaga keseimbangan. Berikut bagian dari niscaya adanya cinta dan pengaruhnya bagi entitas menurut Ibnu Sina :

1. Cinta sebagai daya tarik universal Ibnu Sina mengatakan bahwa cinta, cinta bukan hanya terbatas pada hubungan antarmanusia, tetapi juga merupakan kekuatan yang mendasari segala sesuatu dalam alam semesta. Ia melihat cinta sebagai kekuatan yang menggerakkan alam dan menjaga keseimbangan.¹¹²
2. Cinta sebagai pengejaran kebaikan Ibnu Sina memandang cinta sebagai dorongan untuk mencapai kebaikan, keindahan, dan kesempurnaan. Baginya, cinta mendorong manusia untuk

¹¹¹ Ibnu Sina, "Risālah fi Mahiyyah al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. *Jami' al Bada'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 65.

¹¹² Ibnu Sina, "Risālah fi Mahiyyah al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. *Jami' al Bada'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 65.

mencari kebenaran dan kebijaksanaan, serta mengarahkan mereka kepada yang lebih baik.

3. Pengaruh cinta terhadap individu Ibnu Sina juga membahas dampak cinta terhadap individu. Menurutnya, cinta memiliki kekuatan untuk mengubah seseorang secara psikologis dan spiritual. Cinta dapat memberi motivasi, meningkatkan kesadaran diri, dan membantu seseorang untuk tumbuh menjadi pribadi yang lebih baik.
4. Cinta sebagai pengetahuan yang mendalam Ibnu Sina memandang cinta sebagai sumber pengetahuan yang mendalam. Baginya, cinta membuka pintu untuk memahami hakikat dan kebenaran yang lebih tinggi. Ia berpendapat bahwa cinta dapat memungkinkan seseorang untuk mengetahui hal-hal yang tidak bisa dipahami melalui akal pikiran saja.
5. Cinta sebagai pengalaman spiritual, Ibnu Sina melihat cinta sebagai pengalaman spiritual yang mendalam. Bagi dia, cinta memiliki dimensi mistik yang menghubungkan individu dengan asal-usul mereka dan dengan Yang Maha Kuasa.

Kajian Ibnu Sina tentang cinta dalam komentarnya Dani Ramdhani mengatakan bahwa cinta dalam Ibnu Sina adalah karya dalam bentuk ajaran mistisisme nya begitu juga dengan beberapa karya-karyanya yang lain seperti *Mantiq Al Masyriqiyyin*, *Risālah fī Tair* dll.¹¹³ Namun ada juga yang berpendapat bahwa *Risālah Fi' Mahiyyah al-'ishq* Ibnu Sina adalah pembahasan cintanya memang bahasan filosofis yang tampak tersusun dari doktrin-doktrin mistik mengenai hubungan manusia dan relasi asimilasinya dengan Tuhan tapi tidak berarti ini dia juga seorang politikus dalam argumntasi cintanya dimana dalam mistisisme setiap gagasan cinta seorang mistikus mengindikasikan keinginan nilai cinta timbal balik antara Tuhan dan manusia sedangkan dalam cinta Ibnu Sina berbicara tentang

¹¹³ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021) h. 85-86

cinta yang membuat manusia terserap langsung kedalam prinsip yang lebih tinggi.¹¹⁴

Ibnu Sina sendiri menyebut bahwa cinta dapat juga diraih dari riyadah atau asah pola pikir beliau menyebut bahwa keamatan akal manusia dapat menempuh batasan nilai-nilai material dan mampu menangkap konsep-konsep universal seperti cinta. kata cinta ini sering dikaitkann dengan wacana sufistik atau jalan mistik dimana cinta adalah cara memperoleh pengetahuan dengan cara pengalaman spiritual atau *Hudūrī* yang menuntun seorang sufi menuju kontemplasi dan persatuan dengan tuhan. Cinta sendiri tidak terlalu mendetail dikatakan sebagai apa dalam filsafatnya Ibnu sina apakah dia Fitrah, atau Grace seperti yang dikatakan oleh *Aquinas* bahwa cinta adalah manifestasi dari keimanan kita terhadap tuhan namun Ibnu sina berkata dalam Risālahnya dia menyebut cinta sebagai design, dalam term inggris atau *Al-Mudabbir-mudabbar* dalam term Arab yang berarti substansi jiwa yang meliputi semua entitas, dia mengatakan bahwa dari setiap entitas di dampingi oleh satu jiwa, atau bisa disebut malaikat yang menjembatani relasi manusia dengan jiwa ilahiah. Jiwa Ilahiah ini tentu saja yang disebut sebagai Tuan.¹¹⁵

B. Sudut Pandang Gerak Menyempurna Cinta

Prinsip Dasar “ Yang Esa” adalah entitas mutlak yang melampaui segala entitas lain di eksternal dia kebenaran pada dirinya dia kekal dan tidak terbagi-bagi tanpa pengubahan kekal sifatnya dia dapat pula disebut sebagai “ Yang Ilahi” kemudian juga bagian penting dari neoplatonisme adalah sifat emanasi “ ia yang tercurah atau keluar dari sang Ilahi , yakni sumber yang niscaya mengalirkan segala sesuatu, pengaliran atau pencurahan energi ilahi yang bersifat hierarkis dimana curahan itu terkucur semakin jauh dari keberadaan-Nya maka semakin tidak

¹¹⁴ Gurero, Rafael Ramonm “*Sobre El Amore (About Love)*” History and Philosophy Seminar Vol.25, Januari-Desember 2008, h 261

¹¹⁵ Bandingkan kata Mudabbar dalam Risālah dan kata “ditentukan oleh suatu desain” dalam Komentar Emil, Frackenheim dalam “ *Treatise Of Love*”

sempurna juga keadaannya. Jika dilihat dalam prinsip Ibnu Sina setiap sesuatu sesuatu yang diciptakan dan dirancang keberadaannya itu mempunyai hasrat alami dan *inborn love*. Dan keberadaan cinta bagi segala sesuatu itu menjadi sebab atas eksistensinya.¹¹⁶ dan cinta adalah curahan daya emanatif tuhan yang tercurah dari esensi daya intelect tuhan pada intelek universal dan kemudian tercurah pada jiwa, tubuh dan segala entitas keberagaman dunia.¹¹⁷ cinta juga adalah daya yang menarik segala entitas pada kesempurnaan dari eksistensinya ini juga yang sepertinya sama dengan gagasan neoplatonisme dimana mengenai ruh yang dimana ruh adalah *nous (roh, rasio) image* yang keluar dari “Yang Esa” dengan sendirinya, dan tidak mengandung paksaan dan perubahan padanya atau semacam *overflowing energy* atau sesuatu yang tercurah dengan sendirinya dari “Yang Esa” sehingga tak mengurangi ke-Esaannya.

Ibnu Sina juga dalam corak ontologisnya mengutamakan demikian dimana dengan adanya akal pertama sampai akal kesepuluh yang melepaskan diri atau tercurah dari yang Esa, Sebagai *Wajib Mumkin Ligairihi* dan dia sebagai wujud mungkin. Ruh dalam neoplatonisme inilah substansi yang senantiasa merindukan penyatuan pada entitas tertinggi yang senada dengannya yakni ruh tinggi atau rasio tinggi.¹¹⁸ Ibnu Sina dalam hal ini menambahkan aspek emanasi daya tersebut atau cinta tersebut pada emanasi kebaikan pada daya – daya yang bersifat universal atau daya-daya yang bahkan ada pada tatanan terendah pada segi kehidupan di dunia seperti cinta dalam daya-daya jiwa manusia yang tidak lagi bersifat transedndental dalam keinginan pada kesempurnaannya seperti jiwa nabatiah yang hanya menginginkan tumbuh dan keinginan untuk reproduksi sebagai batasan dari kesempurnaan atau dorongan cinta dalam esensinya.

¹¹⁶ Ibnu Sina, “Risālah fi Mahiyyah al-’Ishq”, dalam Muhammad Hasan Isma’il, [ed]. *Jami’ al Bada’i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2004), h. 71.

¹¹⁷ Albertus Joni, “Love and the Capacity to Love An Ontological Analysis of Love According to Ibnu Sina and Thomas Aquinas,” *Journal Of Asian Orientation In Theology* Vol. 02, No. 02, August 2020), h 4

¹¹⁸ Adi Budi Kristianto, “Kesatuan dengan Yang Esa sebagai tujuan hidup : Sebuah Tianjauan Historis dan Filosofis dalam Sistem Filsafat Neoplatonisme, (STF Seminari Pineleng,Minahas;2020) h. 2-4

Ibnu Sina dalam Uraiannya terhadap daya cinta atau dorongan pada kesempurnaan dalam jiwa meliputi :

- 1.) Dimulai dari tingkatan terendah dari kualitas jiwa yakni Dalam konteks jiwa nabati, konsep cinta tercermin melalui dorongan atau hasrat jiwa tumbuhan untuk memenuhi tiga kebutuhan utama: daya makan, daya tumbuh, dan daya reproduksi. Daya makan terkait dengan dorongan untuk mempertahankan kehidupan dengan memperoleh nutrisi, daya tumbuh mencerminkan keinginan untuk berkembang dan tumbuh secara optimal, sedangkan daya reproduksi terkait dengan dorongan cinta untuk melanjutkan keberlangsungan jenisnya melalui reproduksi.
- 2.) Kemudian, pengobjektifasian menghasilkan tidak hanya gambaran visual tetapi juga makna atau pengertian.¹¹⁹Ibnu Sina membedakan antara fakultas formatif yang menghasilkan bentuk dan fakultas estimatif yang menyimpan dan menghasilkan makna atau pemahaman konotatif dari objek tersebut. Baginya, cinta dalam jiwa hewan bukan hanya sekadar konsepsi visual, melainkan juga makna yang disimpan dan diproses oleh fakultas estimatif.¹²⁰Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa keberadaan cinta dalam jiwa hewan mirip dengan jiwa tumbuhan, tetapi perbedaannya terletak pada keberadaan kehendak bebas (free will) dalam tindakan mereka. Jiwa hewan memiliki kehendak bebas yang mempengaruhi tindakan mereka, menjadikan cinta dalam jiwa hewan lebih tinggi secara derajat dibandingkan dengan jiwa tumbuhan.

Dengan demikian, konsep cinta dalam jiwa tumbuhan adalah representasi dari upaya jiwa tumbuhan untuk mempertahankan, tumbuh, dan berkembang biak sebagai bagian dari usaha mempertahankan keberlangsungan hidupnya. Namun, Ibnu Sina juga tetap menekankan bahwa

¹¹⁹ Dani Ramdhani,, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*,(UnIversitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021), h 118

¹²⁰ Muhammad Yamin,*Keabadian Jiwa Manusia*,(Jakarta: Universitas Syarif Hidayatullah,Jakarta,2022) h. 48

cinta yang tertinggi adalah cinta yang berada pada penyatuan tertinggi dengan Tuhan yang bersifat transendental.

- 3.) Kemudian baru pada konsepsi cinta pada jiwa tertinggi dimana kesempurnaannya merujuk pada sesuatu yang transenden dan Immateri, titik awal dari terciptanya cinta spiritual yakni cinta pada jiwa rasional.

Konsepsi Neoplatonik tentang cinta spiritual dan fisik dikenali dalam dua aspek yakni tubuh dan roh dipandang secara berbeda ketika berkaitan dengan hubungan cinta. Pada suatu titik, cinta spiritual yang dialami antara jiwa dibandingkan dengan cinta spiritual yang Tuhan bagikan dengan umat-Nya. Hal ini karena diyakini bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk mencapai koneksi spiritual yang seharusnya dimiliki manusia dengan Tuhan. Untuk mencapai konsep ini, manusia harus menjauhkan diri dari dunia fisik dan terlibat dengan Tuhan pada tingkat spiritual yang lebih tinggi. Teori yang sama diambil dan diterapkan dalam konsep cinta. Hubungan antara jiwa dianggap lebih penuh gairah, emosional, dan intim daripada hubungan fisik yang dibagi antara manusia. Ini adalah konsep yang berasal dari puisi ekstasi, di mana pembicara mengekspresikan perasaan kemenangan dan kepuasan begitu jiwa-jiwa terikat dalam sesi intim. Namun, konsep cinta Neoplatonik telah kontroversial karena pada suatu titik, jiwa dianggap membutuhkan tubuh. Oleh karena itu, hal ini menunjukkan bahwa keberadaan jiwa tanpa tubuh tidak menghasilkan hasil yang diinginkan dalam bentuk koneksi dan gairah.¹²¹ Dalam Ibnu Sina cinta Spiritualitas ini disebut sebagai Cinta Ilahiah yakni cinta jiwa ilahi, yaitu jiwa malaikat dan manusia yang menunjukkan cinta mereka dengan cenderung pada pengetahuan tentang Kebaikan Absolut dan mencapai kesempurnaannya hanya ketika mereka telah memperoleh pengetahuan tentang objek sebab akibat yang dapat dipahami. Hal-hal ini hanya dapat direpresentasikan setelah diketahuinya sebab-sebab yang

¹²¹ UKEssays. (November 2018). The Neoplatonic Conception Of Love Between People English Literature Essay. Retrieved from <https://www.ukessays.com/essays/english-literature/the-neoplatonic-conception-of-love-between-people-english-literature-essay.php?vref=1> diakses pada tanggal 24 Januari pukul 15 : 25 Wib

sebenarnya, khususnya Penyebab Pertama, dengan cara yang sama bahwa mustahil bagi makhluk-makhluk yang dapat dipahami untuk ada jika penyebab-penyebabnya, khususnya Penyebab Pertama yang *Al-Awwal*, kemudian sini, Ibnu Sina memperluas Penyebab Pertama ini sebagai ia yang harus dipahami sebagai Kebaikan Mutlak dan bahwa ia tidak asing dengan cinta, karena ia mencintai dirinya sendiri pada hakikatnya.¹²²

Kemudian dalam neoplatonisme dikenal dengan beberapa metode dalam penyatuan diri dengan tuhan, Proses transendensi dalam perjalanan spiritual memiliki tiga tahap. Pertama, *purificatio*, melibatkan penyucian jiwa melalui keutamaan dan kebajikan, membebaskan diri dari dominasi tubuh dan inderawi. Tahap kedua, illuminatif, mencakup pencerahan jiwa melalui berfilsafat, mendalami kebenaran dengan bantuan nous atau roh manusia. Tahap akhir, unification, mencapai kesatuan mistik dengan "Yang Esa" melalui pengalaman ekstasis. Plotinus menggambarkan ini sebagai kehidupan para dewa, pembebasan dari hal-hal dunia, menuju kesadaran kontemplatif dan Kesempurnaan sejati.¹²³ begitulah dengan Ibnu Sina, pemahaman akan cinta ini terjadi dari tahapan mengenali nilai-nilai universal sampai saat ketika manusia mampu merasakan nilai-nilai tersebut. Makhluk mencintai Kebaikan Absolut dengan cinta yang melekat pada cinta bawaan, dan Kebaikan Absolut menampakkan dirinya kepada semua yang mencintainya. Tingkat kemampuan mereka untuk menerima manifestasi tersebut bervariasi. Penerimaan yang paling tinggi dan sempurna adalah saat mereka mampu menerima perwujudan Kebaikan Absolut dalam segala aspek kenyataannya.¹²⁴ Maksudnya manusia Secara substansial mengenali, "kesempurnaan dan kebaikan" dari penerima dianggap sebagai tindakan jiwa yang mutlak. Setiap fakultas jiwa

¹²² Gurero, Rafael Ramonm "*Sobre El Amore (About Love)*" *History and Philosophy Seminar Vol.25*, h 259

¹²³ Adi Budi Kristianto, , " Kesatuan dengan Yang Esa sebagai tujuan hidup : Sebuah Tianjauan Historis dan Filosofis dalam Sistem Filsafat Neoplatonisme, (STF Seminari Pineleng,Minahas;2020) h. 2-4

¹²⁴ Ibnu Sina, "Risālah fi Mahiyyah al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. *Jami' al Bada'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), bab terakhir

memiliki tujuan, cara, konsep, dan makna khusus untuk mempersepsi, sehingga kesempurnaan dan kebaikan keduanya berbeda. Ibnu Sina menyebut aspek ini sebagai "Molaem".¹²⁵ Pernyataan ini menunjukkan pemahaman Ibnu Sina tentang peran jiwa manusia dalam mempersepsi dan mengenali "kesempurnaan dan kebaikan." Secara substansial, ia mengakui bahwa pengenalan ini bukanlah sekadar proses fisik atau mekanis, tetapi merupakan tindakan jiwa yang memiliki dimensi yang mendalam dan esensial. Dengan menyebut "kesempurnaan dan kebaikan" dari penerima sebagai tindakan jiwa yang mutlak, Ibnu Sina menegaskan bahwa ini bukanlah sekadar respons mekanis terhadap stimulus luar. Sebaliknya, ia melihatnya sebagai suatu bentuk pengakuan batin yang mendalam terhadap keberadaan dan nilai. Setiap fakultas jiwa, menurut pandangan ini, memiliki perannya sendiri dalam menyelami makna dan konsep yang terkandung dalam "kesempurnaan dan kebaikan." Penggunaan istilah "*Molaem*" oleh Ibnu Sina menunjukkan pentingnya dimensi ini sebagai suatu keberlangsungan dari tindakan jiwa. Ini mencerminkan pemahamannya bahwa pengenalan "kesempurnaan dan kebaikan" melibatkan lebih dari sekadar persepsi; itu melibatkan pemahaman dan penilaian yang lebih dalam.¹²⁶

Dengan menegaskan perbedaan dalam kesempurnaan dan kebaikan yang terkandung dalam setiap fakultas jiwa, Ibnu Sina juga menunjukkan kompleksitas dan keunikan dari pengalaman manusia. Setiap fakultas memiliki tujuan, cara, dan makna yang berbeda, yang membuatnya pengalaman manusia ini autentik dan beragam.

Secara keseluruhan, pernyataan ini mengajak untuk memahami bahwa pengenalan "kesempurnaan dan kebaikan" tidak hanya bersifat mekanis atau fungsional. Ia menyoroti dimensi batiniah yang kompleks dalam proses ini, di mana jiwa manusia terlibat secara penuh dan mendalam.

¹²⁵ Mahdi Bahrami "Analysis of the Relationship between the Perfection of Perceived Object and the Perception of Pleasure in the Thought of Ibnu Sina" *Ontological Researches semi-annual scientific journal* vol.9 No. 17 (2020). H. 252

¹²⁶ Mahdi Bahrami "Analysis of the Relationship between the Perfection of Perceived Object and the Perception of Pleasure in the Thought of Ibnu Sina",h. 254

Beberapa hal lagi yang perlu di soroti dalam pemikiran Neoplatonis, konsep cinta sering kali menimbulkan kontroversi karena terdapat pandangan bahwa jiwa membutuhkan tubuh. Pemikiran ini menantang ideal Neoplatonis yang menyatakan bahwa koneksi spiritual yang lebih tinggi dicapai dengan melepaskan diri dari dunia fisik. Sebaliknya, ada argumen bahwa keberadaan jiwa tanpa keterlibatan tubuh tidak menciptakan koneksi dan gairah yang diinginkan. Sebagai contoh, Neoplatonis sering menekankan kebutuhan akan pemisahan dari kepentingan dunia fisik untuk mencapai tingkat spiritual yang lebih tinggi. Namun, ketika berbicara tentang cinta, terkadang dipertanyakan apakah hubungan jiwa yang begitu dipuja dapat sepenuhnya terwujud tanpa keterlibatan tubuh. Ada pandangan yang berpendapat bahwa pengalaman cinta yang mendalam melibatkan aspek fisik, dan bahwa jiwa dan tubuh seharusnya tidak dipisahkan sepenuhnya.

Dengan demikian, kontroversi dalam gagasan Neoplatonisme tentang hubungan antara tubuh dan jiwa muncul karena pertanyaan mengenai apakah kesatuan cinta spiritual yang diinginkan benar-benar dapat tercapai tanpa adanya keterlibatan fisik.¹²⁷ Hubungan antara hubungan antara jiwa dan jasad, keduanya dianggap memiliki hubungan erat yang saling mendukung. Berbeda dengan pandangan Aristoteles yang bersifat esensial, Ibnu Sina lebih sejalan dengan konsep Plato yang menekankan sifat kebetulan dalam keterkaitan antara jiwa dan tubuh.¹²⁸ Ia memandang tubuh sebagai tempat bagi jiwa, diibaratkan sebagai kendaraan untuk mencapai keadaan yang memaksimalkan potensinya. Keterkaitan ini dianggap sebagai syarat esensial bagi penciptaan jiwa, dan keberadaan jiwa tidak dapat terwujud

¹²⁷ Lihat Komentar UKEssays. (November 2018). The Neoplatonic Conception Of Love Between People English Literature Essay. Retrieved from <https://www.ukessays.com/essays/english-literature/the-neoplatonic-conception-of-love-between-people-english-literature-essay.php?vref=1> dan Adi Budi Kristianto dalam Journal “ Pemikiran Neoplatonisme” h, 2-5

¹²⁸ Amir Reza Kusuma, “ Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles”, *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* Vol.14, No.1, April 2022, h 73

tanpa adanya tubuh. Dalam konsep "*Molaem*," jiwa memanfaatkan tubuh untuk mencapai potensinya karena secara logis jiwa tidak dapat berhubungan langsung dengan hal-hal materi. Ibnu Sina menyoroti dampak emosi dan keinginan terhadap kesehatan fisik, menekankan pentingnya keseimbangan antara jiwa dan tubuh. Pandangannya mencerminkan pemahaman mendalam tentang kompleksitas interaksi antara dimensi spiritual dan fisik dalam kehidupan manusia, termasuk kemungkinan adanya keajaiban dan kemampuan jiwa untuk memengaruhi tubuh serta jiwa orang lain.

Pandangan Ibnu Sina terhadap jiwa dalam perspektifnya, jiwa bukan hanya energi, melainkan esensi ruhaniah yang kekal dan memiliki kemampuan pencarian ilmu, konsepsi, dan penyempurnaan diri. Pandangannya tentang hubungan antara jiwa dan tubuh mencerminkan interaksi antara dimensi rohaniah dan materi. Jiwa, dalam konsepnya, memiliki tujuan untuk mengetahui Tuhan-Nya, menandakan dimensi spiritual dan religius dari pemikirannya. Kekalitas jiwa, yang tidak terikat oleh kefanaan jasad, menawarkan konsep kehidupan setelah mati. Dengan demikian, pemahaman Ibnu Sina tentang jiwa menciptakan kerangka filosofis dan spiritual yang mendalam, mengaitkan konsep kehidupan, pengetahuan, dan.¹²⁹

Kemampuan dan potensi yang melibatkan kognisi, estimasi, dan aspek lainnya yang memungkinkannya untuk mengabstraksi makna dan sifat-sifat. Jiwa sendiri memiliki dua potensi utama, yakni sebagai substansi pengatur tubuh dengan potensi praktis, dan sebagai potensi kognitif yang disiapkan untuk menerima bentuk-bentuk rasional. Potensi kognitif ini diarahkan untuk mengolah bentuk-bentuk tersebut menjadi gambaran atau ilustrasi, serta prinsip-prinsip dasar mantiq. Kualitasnya bervariasi tergantung pada sejauh mana pengetahuan mantiq yang bersifat aksiomatik dan sejauh mana jiwa mencapai aktualisasinya, baik dalam hal materi maupun immateri. Dari sini, jiwa dapat mengargumentasikan prinsip-prinsip tersebut ke dalam

¹²⁹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan filsafatnya*, (Jakarta:Rajawala Persa 2010) h. 217

entitas eksternal, yang kemudian perlu dijustifikasi keberlanjutannya apakah sesuai dengan realitas atau tidak.¹³⁰ Menurut Ibnu Sina, jiwa manusia teremansi dari akal aktif dan masuk ke dalam jasad manusia ketika ia janin. Jiwa akan kembali pada akal aktif dan meninggalkan tubuh yang materi ini ketika ia telah sampai pada tingkat ilahiah melalui penalaran dan latihan batin, jiwa selalu tercipta dari akal aktif dan akan kembali pada Sebabnya. Jiwa adalah yang tercipta dari Akal yang lebih tinggi dan mempunyai sifat yang sama dengan sifat ilahiah yakni dia sebagai *wajibul wujud* maka yang tercipta darinya mestilah hal yang ruhani dan spiritual dan dalam pandangan Ibnu Sina Akal-akal menciptakan tiga bentuk dari bentuk aktualitasnya sebagai berfikir dan jiwa dihasilkan karena pikirannya sebagai *wajibul wujud* eksistensi yang sama dengan Tuhan.¹³¹ Ibnu Sina menekankan hubungan keduanya jasa diibaratkan sebagai kendaraan bagi jiwa demi tercapainya keadaan jiwa yang memaksimalkan potensinya karena secara logis jiwa yang berhubungan langsung dengan dimensi immateri ini tidak bisa secara langsung berhubungan dengan hal-hal yang materi sebagaimana prinsip neoplatonisme dan neoplatonisme islam lainnya.

C. Sudut Pandang Platonisme dalam Cinta Ibnu Sina

Secara Platonis Ibnu Sina menggambarkan cinta yang diwujudkan secara hirarkis, dari keindahan yang sensual keindahan yang menarik dan mengedepankan nilai-nilai sensualitas hingga cinta yang terlucuti dari sifat-sifat tersebut. Cinta yang pertama sebelum telucuti mempunyai karakteristik meninginkan hal yang berbau keduniawian atau keterikatan terhadap makhluk dan benda-benda sedangkan yang kedua adalah kepekaan terhadap obyek diri. Dua hal yang melambangkan cinta kepada hal-hal nyata kemudian pada hal-hal yang tersembunyi yakni seperti makna, nilai-nilai, norma dan cahaya ilahi. Plato Menjelaskan cinta menjadi beberapa bagian.

¹³⁰ Abbas Mahmud Aqqad, *Filsafat Pemikiran Ibnu Sina*, (Solo: Pustaka Mantiq, 1988), h. 107-108

¹³¹ Abbas Mahmud Aqqad, *Filsafat Pemikiran Ibnu Sina*, h. 107-108

a. Pencarian akan kecantikan fisik merupakan bentuk cinta yang paling rendah, di mana cinta diartikan sebagai daya tarik terhadap tubuh yang indah. Kesadaran muncul bahwa keindahan pada satu tubuh memiliki kesamaan dengan tubuh yang lainnya.

b. Memahami keindahan jiwa menjadi langkah berikutnya setelah melewati tahap sebelumnya. Keyakinan bahwa keindahan jiwa memiliki nilai yang lebih tinggi daripada keindahan fisik menjadi pokok pemahaman. Tubuh dapat berubah, tetapi jiwa tetap sama, sehingga mencintai jiwa dan menghargai keindahannya lebih stabil daripada keindahan jasmani yang sifatnya fana.

c. Pemahaman keindahan meluas pada orang banyak setelah memahami keindahan jiwa. Latihan dilakukan untuk melihat keindahan pada setiap individu, sehingga pemahaman berkembang bahwa setiap orang layak dan patut dicintai. Hal ini mencerminkan pemahaman cinta yang tidak egois dan bersifat universal.¹³²

Dalam konteks pemahaman cinta menurut Ibnu Sina, konsep Plato mengenai berbagai tahap cinta dapat dihubungkan dengan analisis Ibnu Sina terhadap cinta yang melibatkan entitas sederhana hingga cinta ilahiah. Ibnu Sina juga memandang cinta sebagai suatu dimensi pengalaman ruhaniah yang melibatkan berbagai tingkatan. Analog dengan konsep Plato, Ibnu Sina memulai dengan cinta terhadap entitas materi atau fisik yang dapat diartikan sebagai cinta pada kecantikan dunia nyata. Pemahaman akan keindahan jiwa, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Sina, dapat diparalelkan dengan tahap kedua konsep Plato, di mana keindahan jiwa dinilai lebih tinggi daripada keindahan fisik yang fana. Selanjutnya, Ibnu Sina menekankan pemahaman keindahan pada orang banyak, menunjukkan pemahaman cinta yang tidak egois dan bersifat universal, mirip dengan konsep Plato yang mengajarkan cinta yang melibatkan entitas yang lebih tinggi, seperti cinta ilahiah. Dengan demikian, baik Plato maupun Ibnu Sina menyajikan pandangan mengenai cinta yang melibatkan perjalanan spiritual dan pemahaman yang berkembang menuju kecintaan pada yang Ilahi atau ilahiah.

¹³² Ni Luh Gede Wariati, “Cinta Dalam Bingkai Filsafat“, *Jurnal Sanjiwani* Volume X, No. 2, Edisi September 2019, h 16

Cinta sensual berupa cinta yang membenamkan hasrat dan indera kita sedangkan cinta yang kedua menembus jiwa dan mengilhami kontemplasi terhadap hal-hal yang lebih tinggi, maka ia memahami cinta sebagai sebuah keinginan untuk mendekati kebaikan, untuk menyempurnakan dirinya dalam segala hal cinta yang membimbing pada kesempurnaannya yakni meraih Kesempurnaan sejati.

Dalam bab sebelumnya sudah dijelaskan bagaimana cinta tercipta pada entitas sederhana dan kemudian pada entitas makhluk hidup dalam bab ini penulis akan menjelaskan bagaimana cinta ini menuntun manusia menuju kesempurnaannya, prinsip *badihi* ini dikarenakan Cinta adalah nilai yang baik dan bentuk kesempurnaan kebaikan adalah Tuhan yang Maha Esa dengan begitu manusia akan menjadi sempurna jika ia dapat memaksimalkan manifestasi daya penyempurna (Cinta) ini .

D. Gerak Menyempurna Cinta

Menurut Ibnu Sina, manusia adalah suatu substansi yang terdiri dari dua unsur utama, yaitu jasad (badan) dan jiwa. Jasad merupakan unsur materi atau dimensi fisik manusia, sementara jiwa adalah unsur rohaniah atau dimensi spiritual yang menghidupi jasad. Ibnu Sina berpendapat bahwa jiwa manusia berasal dari Akal Aktif, suatu intelek yang murni dan tidak terbatas yang menjadi sumber pengetahuan dan kebijaksanaan. Jiwa ini dipahami sebagai substansi yang kekal dan tidak terhancurkan, bahkan setelah kematian jasad. Manusia, menurut Ibnu Sina, memiliki potensi untuk mencapai pengetahuan dan pemahaman yang tinggi, terutama melalui pengembangan akal dan kebijaksanaan spiritual.¹³³ manusia memiliki tiga unsur jiwa dalam dirinya yang pertama adalah jiwa nabatiah Dalam pemikiran Ibnu Sina, cinta tercermin dalam jiwa tumbuhan melalui dorongan atau hasrat yang menggerakkan tiga kebutuhan utama, yaitu mendapatkan nutrisi, tumbuh, dan bereproduksi. Daya makan, yang memungkinkan penggantian fisik, dikaitkan

¹³³ Yoyo Hambali, The Concept Of A Man In Ibnu Sina Philosophy Education, *Journal Tu Turats*, Vol. 11, No. 1, Mei 2015, h 64-65

dengan dorongan untuk mempertahankan kehidupan dengan memperoleh nutrisi.¹³⁴ Kemudian, daya tumbuh yang bertanggung jawab atas penambahan fisik, terkait dengan keinginan jiwa tumbuhan untuk berkembang dan tumbuh secara optimal. Selanjutnya, daya reproduksi yang menghasilkan generasi baru, dapat dikaitkan dengan dorongan cinta untuk melanjutkan keberlangsungan jenisnya melalui reproduksi. Dengan demikian, dalam pandangan Ibnu Sina, cinta tidak hanya menjadi konsep abstrak, tetapi juga mewujudkan dalam dorongan-dorongan jiwa yang mendorong kehidupan dan kelangsungan jenis pada tingkatan tumbuhan.

Dan yang Kedua adalah daya Jiwa Hewani Ibnu Sina merinci bahwa cinta dalam jiwa hewan timbul dari fakultas estimatif yang menghasilkan makna dari objek yang dipersepsikan. Saat subjek mengobjektifikasi sesuatu, selain menciptakan gambar atau konsep tertentu dari objek tersebut, juga menghasilkan makna tertentu seperti rasa takut, kesedihan, penderitaan, atau Kesempurnaan. Ini menunjukkan bahwa proses pengobjektifasian menghasilkan tidak hanya gambaran visual tetapi juga makna atau pengertian.¹³⁵ Pandangan Ibnu Sina tentang cinta dalam jiwa hewan menarik karena ia merinci bahwa cinta timbul dari fakultas estimatif. Fakultas estimatif ini bukan hanya terkait dengan pengenalan visual atau penciptaan gambaran visual dari objek, melainkan juga terkait dengan penghasilan makna atau pengertian. Ini menunjukkan bahwa jiwa hewan tidak hanya terlibat dalam proses penglihatan atau persepsi visual semata, tetapi juga memiliki kemampuan untuk memberikan nilai atau makna terhadap objek yang dipersepsikan.

Daya estimatif dalam pandangan Ibnu Sina tidak hanya menciptakan representasi visual, tetapi juga memunculkan respons emosional atau psikologis terhadap objek. Misalnya,

¹³⁴ Muhammad Yamin, *Keabadian Jiwa Manusia*, (Jakarta: Universitas Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2022) h. 48

¹³⁵ Dani Ramdhani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Universitas Islam Negeri (Uin) Syarif Hidayatullah ; Jakarta 2021), h 116

objektifikasi suatu hal tidak hanya menghasilkan gambaran visual tentang objek tersebut, tetapi juga menciptakan makna tertentu seperti rasa takut, kesedihan, penderitaan, atau Kesempurnaan.¹³⁶ Dengan demikian, daya estimatif dalam jiwa hewan, menurut Ibnu Sina, menjadi perantara antara persepsi visual dan respons emosional. Ini menunjukkan tingkat kompleksitas dalam pengalaman jiwa hewan, yang tidak hanya terbatas pada pengenalan visual tetapi juga melibatkan interpretasi dan respons emosional terhadap dunia di sekitarnya. Pandangan ini memberikan wawasan yang menarik tentang kompleksitas jiwa hewan dalam tradisi pemikiran filsafat Ibnu Sina.

1. Cinta pada Fakultas Akal (Rasio)

Tahapan terakhir dan tertinggi dalam fakultas manusia adalah kemampuan insani. Jiwa manusia, menurut Ibnu Sina, merupakan kombinasi dari jiwa tumbuhan dan hewan, yang kemudian ditambah dengan satu daya atau kemampuan khusus yang hanya dimiliki oleh manusia, yaitu akal, baik akal praktis maupun akal teoritis. Dengan kedua kemampuan akal tersebut, manusia dapat melakukan berbagai perbuatan melalui pertimbangan hati-hati.¹³⁷ Ciri khas seseorang yang dikuasai oleh jiwa rasional adalah kemampuannya untuk memilih di antara berbagai kondisi atau hubungan yang akan dihadapinya, seperti membedakan antara yang baik dan buruk, indah dan jelek, yang menyenangkan dan membahayakan, serta berbagai hubungan lainnya. Dengan demikian, akal memberikan manusia kemampuan untuk memenuhi keinginannya melalui proses pemilihan tindakan yang harus diambil atau ditinggalkan.¹³⁸ Dalam usahanya untuk menetapkan nilai suatu tindakan, jiwa rasional melakukan proses penyucian terhadap objek-objek pemikiran akal dengan mengeliminasi keterbatasan kuantitas. Akal, sebagai potensi

¹³⁶ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.71

¹³⁷ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.68

¹³⁸ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.68

seseorang, memiliki kemampuan untuk melakukan berbagai tindakan secara terperinci dengan mempertimbangkan segala aspeknya. Oleh karena itu, individu dapat menyucikan suatu objek dari dimensi materi dan memahami hakikatnya. Dari situ, seseorang dapat menyusun dan menetapkan nilai suatu objek, serta memberikan penilaian apakah itu baik atau buruk sebagai dasar untuk menentukan perilaku moral.¹³⁹ Ibnu Sina menggambarkan bahwa tahapan terakhir dan paling tinggi dalam fakultas manusia adalah kemampuan insani. Jiwa manusia, menurutnya, merupakan kombinasi jiwa tumbuhan dan hewan, ditambah dengan kemampuan khusus yang hanya dimiliki manusia, yakni akal, baik akal praktis maupun akal teoritis. Dengan kedua kemampuan akal tersebut, manusia dapat melakukan berbagai perbuatan dengan pertimbangan yang hati-hati. Karakteristik utama seseorang yang dikuasai oleh jiwa rasional adalah kemampuannya untuk memilih di antara berbagai kondisi atau hubungan, seperti membedakan antara yang baik dan buruk, indah dan jelek, yang menyenangkan dan membahayakan, serta hubungan lainnya. Akal memberikan manusia kemampuan untuk memenuhi keinginannya melalui proses pemilihan tindakan yang harus diambil atau ditinggalkan.

Dalam konteks menetapkan nilai suatu tindakan, jiwa rasional membersihkan objek-objek pemikiran akal dari keterbatasan kuantitas. Akal, sebagai potensi seseorang, mampu melakukan tindakan secara rinci dengan mempertimbangkan segala aspek. Ini memungkinkan individu untuk menyucikan suatu objek dari dimensi materi dan memahami hakikatnya. Dengan demikian, seseorang dapat menyusun nilai suatu objek dan memberikan penilaian apakah itu baik atau buruk, menjadi dasar untuk menentukan perilaku moral.

Dalam pemikiran Ibnu Sina, konsep cinta dapat dihubungkan dengan proses pemilihan dan penilaian ini. Cinta, dalam pandangan Ibnu Sina, mencerminkan dorongan jiwa yang didasarkan pada akal dan pertimbangan rasional, memungkinkan individu untuk memahami dan menghargai

¹³⁹ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.85-88

nilai-nilai yang sejati dan bersifat ilahiah. Maka dari itu Ibnu Sina menjelaskan bahwa kemapanan Tindakan suatu kemapanan jiwa, saat digabungkan dengan kemapanan jiwa lain yang memiliki tingkat dan keunggulan yang lebih tinggi, akan meningkatkan keagungan, kemegahan, dan keindahan. Kemapanan yang lebih tinggi cenderung memberikan bantuan kepada kemapanan yang lebih rendah. Pada level kedua, itu merujuk pada tindakan manusia yang berasal dari jiwa hewani dan mengambil manfaat dari keterhubungannya dengan jiwa rasional. Melalui hubungan ini, mereka memperoleh keindahan yang menghasilkan tindakan yang mulia dan harmonis.¹⁴⁰ Relasi atau keterhubungan antara jiwa hewani dan rasionalis menunjukkan interaksi antara dua aspek jiwa manusia. Jiwa hewani, yang cenderung terkait dengan aspek naluri dan keinginan fisik, berinteraksi dengan jiwa rasionalis yang lebih tinggi dalam hierarki jiwa. Jiwa rasionalis, yang terkait dengan kemampuan berpikir, akal, dan pertimbangan moral, memberikan bimbingan dan pengarahan pada jiwa hewani.

Jiwa rasionalis memainkan peran dalam mengarahkan keinginan dan tindakan jiwa hewani menuju keindahan dan kebaikan moral. Jiwa hewani, yang pada dasarnya mewakili aspek-instinktif dan keinginan fisik, dapat mencapai keindahan dan tindakan yang lebih baik melalui pengarahan dan pengawasan jiwa rasionalis.

Dengan kata lain, relasi ini menciptakan keselarasan antara aspek-aspek jiwa yang lebih rendah dan tinggi, di mana jiwa rasionalis memberikan pengarahan moral pada tindakan jiwa hewani, sehingga terjadi tindakan yang bermoral dan baik pada perbuatan manusia. Selanjutnya Ibnu Sina menjelaskan betapa pentingnya menghindari kesenangan yang sesaat atau dalam kata lain menghalangi dari tercapainya kebaikan yang lebih tinggi.¹⁴¹ Ibnu Sina menegaskan bahwa cinta terhadap keindahan harus diartikan sebagai pendekatan terhadap keluhuran dan peningkatan kebaikan, mengarah pada Yang

¹⁴⁰ Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. 219.

¹⁴¹ Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. 220.

Berpengaruh Pertama dan Kekasih Murni. Dalam konteks ini, Ibnu Sina mengutip sebuah hadis Nabi yang menyatakan bahwa keindahan bentuk terdapat pada keselarasan alam, dan keselarasan ini condong pada sifat-sifat baik, akhlak, dan watak yang baik.¹⁴² Ibnu Sina mengemukakan betapa pentingnya menghindari kesenangan yang sesaat dan fokus pada pencapaian kebaikan yang lebih tinggi. Ini mencerminkan pandangan bahwa manusia seharusnya tidak tergoda oleh kepuasan instan yang mungkin menghalangi pencapaian kebaikan jangka panjang.

a. Persepsi (*'Idrāk*) dalam daya akal

Pentingnya cinta terhadap keindahan juga ditekankan oleh Ibnu Sina. Dia mengartikan cinta terhadap keindahan sebagai pendekatan terhadap keluhuran dan peningkatan kebaikan, yang pada akhirnya mengarah pada Yang Berpengaruh Pertama dan Kekasih Murni. Dalam pandangan Ibnu Sina, keindahan bukan hanya tentang aspek fisik, tetapi juga tentang keselarasan alam dan sifat-sifat baik. Pemahaman ini memberikan landasan untuk pengembangan moralitas dan etika dalam kehidupan manusia.

Dengan merujuk pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa keindahan bentuk terdapat pada keselarasan alam, Ibnu Sina menyatukan konsep keindahan dengan nilai-nilai moral dan karakter yang baik. Ini menunjukkan pendekatan holistiknya terhadap kehidupan, di mana keindahan, moralitas, dan spiritualitas saling terkait dan memberikan arah pada perjalanan manusia menuju kebaikan yang lebih tinggi. Pemaknaan ini dalam Ibnu Sina didapati oleh manusia dalam beberapa tahap, tahap awal dari pemerolehan pengetahuan manusia berawal dari Indera eksternal yakni lima indera yang terdapat dalam jasad dalam melihat atau memproses obyek-obyek eksternal kemudian obyek eksternal

¹⁴² Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-'ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. 221.

itu diterima oleh Indera dan dikirim ke otak berupa gambaran atau pengetahuan konsep tentang obyek-obyek eksternal ini.

a. Persepsi Indera Internal

Pembahasan pada bagian ini dibuka oleh Ibnu Sina dengan mengemukakan penjelasan yang menyatakan. "Setiap persepsi hanya mengambil bentuk objek yang dipersepsi. Bentuk material muncul disebabkan materi adalah kondisi-kondisi yang tidak memiliki apa yang ada dalam bentuk tersebut dengan sendirinya, di satu sisi." Redaksi dari Ibnu Sina menyatakan bahwa pada tiap persepsi yang terbentuk, selalu membutuhkan pengambilan bentuk dari objek yang material partikular.¹⁴³ Kutipan dari Ibnu Sina bisa dicontohkan dengan persepsi manusia mengenai surga, manusia mampu mempersepsi surga dikarenakan di dalam al-Qur'an terdapat informasi mengenai surga yang indah dengan berbagai perhiasan dalam arsitekturnya. Serta penuh dengan segala kenikmatan dari berbagai makanan dan minuman bagi penduduk surga. Padahal sudah menjadi kepastian bahwa bentuk perhiasan, dan makanan yang ada di surga, dengan yang ada dalam bentuk persepsi.

b. *Al-Hiss al-Mushtarak*

Ibnu Sina membuka dengan pernyataan yang menyatakan, "Tidak ada satu pun dari indera eksternal yang menggabungkan persepsi warna, aroma, dan kelembutan. Mungkin, kita menemui suatu objek yang berwarna kuning dan menganggapnya sebagai madu manis, dengan aroma harum dan tekstur cair. Namun, kita tidak mencicipinya, menciumnya, dan menyentuhnya." Dalam pembukaan pembahasan mengenai unsur ini, dapat dipahami bahwa dalam proses pembentukan persepsi internal, makhluk hidup sering kali mengandalkan pengingatan dari pengalaman sensorik sebelumnya dengan objek tertentu. Contoh lain yang sejalan dengan contoh Ibnu Sina adalah ketika seekor rusa

¹⁴³ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha*, h. 158-159

akan segera melarikan diri. Hanya dengan mendengar raungan singa dari kejauhan, tanpa menunggu untuk memastikan secara visual.¹⁴⁴

Dari kutipan di atas, dapat diketahui bahwa Ibnu Sina secara tidak langsung menjelaskan proses persepsi dari al-Hiss al-Musyarak. Dengan mensyaratkan adanya penangkapan indra dari salah satu dari lima indera eksternal makhluk untuk memanggil kembali informasi asosiatif. Selain itu, dalam kutipan tersebut, Ibnu Sina juga memberikan informasi mengenai sistem kerja atau aspek teknis dari al-Hiss al-Musyarak yang mengumpulkan informasi dari semua lima indera dan menggabungkan semua persepsi dari indera eksternal menjadi satu bentuk informasi asosiatif.

c. *Khayyal-Mushawwira*

Ibnu Sina mengungkapkan bahwa dalam unsur *Khayyal-Mushawwira*, hanya bentuk-bentuk yang sejatinya diperoleh dari indera. Unsur formatif membentuk konsepsi objek seperti matahari, mengikuti ukurannya sesuai dengan apa yang diindera. Unsur imajinasi, dalam tindakannya, tidak memiliki keyakinan bahwa keadaan yang terbentuk adalah sesuai dengan konsepnya. Terkadang unsur ini juga dapat membentuk persepsi yang keliru dan palsu ketika mengambil informasi dari panca indera. Dengan kutipan ini, Ibnu Sina menjelaskan secara rinci tentang proses terbentuknya persepsi dari unsur *Khayyal-Mushawwira*. Analisis akan dibagi menjadi tiga bagian untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam.¹⁴⁵

Proses pembentukan persepsi dari unsur *Khayyal-Mushawwira*. Ia menekankan bahwa dalam unsur ini, hanya bentuk-bentuk yang benar yang diperoleh dari indera, dengan

¹⁴⁴ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h. 160

¹⁴⁵ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.161

unsur formatif yang mengonsepsikan objek seperti matahari sesuai dengan ukurannya yang diambil dari indera. Kemudian Unsur imajinasi berperan dalam tindakannya tanpa keyakinan bahwa keadaan yang terbentuk sesuai dengan konsepsinya. Ibnu Sina juga mengakui bahwa terkadang unsur ini dapat mempersepsi hal yang keliru dan palsu, terutama ketika informasi diambil dari panca indera juga salah dalam memahami.

d. *Al-Mufakkirah*

Ibnu Sina memulai narasinya dengan mengungkapkan bahwa pada hewan terdapat suatu daya yang memiliki kemampuan untuk menyusun bentuk-bentuk yang terkumpul pada indera bersama, memisahkannya, dan menciptakan perbedaan di dalamnya tanpa menghilangkan bentuk-bentuk tersebut pada indera bersama. Dalam konteks unsur ini, penelitian secara rinci terhadap teks utuh diperlukan untuk menganalisis pernyataan yang lebih lanjut dalam paragraf selanjutnya. Dari penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa dalam proses pembentukan persepsi dalam unsur *al-Mutakhayyalaah*, bekerjasama dengan unsur indera bersama mungkin akan menimbulkan kesan bahwa unsur ini serupa dengan unsur *al-Khayyal*. *Al-Mutakhayyalaah ini* Ketika dimanfaatkan oleh unsur rasional, ia kemudian disebut sebagai unsur *al-Mufakkirah*. Ini menunjukkan bahwa unsur *al-Mufakkirah* secara khusus aktif ketika digunakan oleh unsur rasional. bahwa pembahasan ini tidak melibatkan aspek unsur rasional yang ada dalam jiwa manusia. Oleh karena itu, fokus pembahasan akan lebih tertuju pada unsur *al-Mufakkirah*, yang keberadaannya dapat diperoleh melalui kerja sama dengan jiwa insani.¹⁴⁶

e. *Al-Qūwah al-Mutawahḥimah*

Al-Qūwah al-Mutawahḥimah unsur ini memungkinkan makhluk hidup untuk membuat keputusan yang pasti

¹⁴⁶ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwāl an-Nafs Risālah fī an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.161

mengenai sesuatu, menetapkan bahwa suatu objek memiliki suatu karakteristik tertentu dan bukan yang lainnya. Kemampuan ini memberikan kepastian terhadap perbedaan antara berbagai entitas, dan gambaran ini memiliki tingkat kebenaran tertinggi dalam hierarki semua persepsi. Narasi selanjutnya menjelaskan bahwa dengan kekuatan ini, hewan mampu menghindari hal yang ditakuti dan mencapai hal yang diinginkan. Dengan demikian, unsur ini memungkinkan manusia atau makhluk lain untuk mengantisipasi kondisi di sekitarnya.¹⁴⁷ Analogi ini menjadi dasar bahwa dengan adanya unsur ini, manusia dapat melakukan prediksi atau estimasi terhadap peristiwa saat ini.¹⁴⁸ Lebih lanjut diungkapkan bahwa penginderaan unsur ini berinteraksi dengan penginderaan dari panca indera terhadap objek material partikular di luar diri makhluk tersebut. Ketika objek tersebut memiliki makna yang diterapkan oleh unsur *al-Muwahhimah*, maka akan memengaruhi gerakan khusus dari makhluk tersebut, yang sangat dipengaruhi oleh makna yang melekat pada objek tersebut. Ibnu Sina menjelaskan bahwa objek yang diindera oleh unsur *al-Muwahhimah* dapat mencakup konsep seperti “cinta” dan bahaya. Ini memberikan dasar untuk menyatakan bahwa dalam pembentukan persepsi, tidak selalu terbatas pada objek yang secara langsung diindera oleh panca indera, tetapi dapat melibatkan penginderaan melalui sikap yang mengarah pada esensi keduanya.

f. *Al-Qūwah al-Ḥāfīzah*

Kemudian Unsur memori atau *al-Qūwah al-Ḥāfīzah* Unsur ini juga terdapat pada hewan dan manusia yang telah mengindera setiap objek material partikular di luar dirinya, tidak hanya sebatas indra saja. Namun, gambaran ini harus

¹⁴⁷ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.161

¹⁴⁸ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.162

memiliki atribut makna yang diberikan oleh unsur *al-Mutawahhimah*. Tanpa adanya atribut makna, gambaran tersebut tidak akan tersimpan dalam unsur *al-Quwwah al-Hafizhah*, melainkan akan disimpan dalam unsur Imajinasi Formatif. Unsur *al-Hafizhah*, atau yang juga dikenal sebagai unsur memori, berperan sebagai 'tempat' penyimpanan dua objek yang telah diindera oleh makhluk hidup. Objek yang disimpan oleh unsur ini melibatkan Gambaran normatif yang dibentuk oleh unsur *al-Mutakhayyalah*, serta pemaknaan atas gambaran normatif yang diberikan oleh unsur *al-Muthawahhimah*. Tanpa kedua objek tersebut, unsur *al-Hafizhah* tidak akan memiliki kemampuan untuk membentuk suatu persepsi. Sebaliknya, dua daya yang menghasilkan persepsinya sendiri juga tidak akan mampu menyimpan persepsi yang terbentuk tanpa adanya unsur *al-Hafizhah*. Oleh karena itu, interaksi saling mendayagunakan antara ketiga unsur ini menjadi penting, dengan pertukaran unsur antara dua unsur pembentuk serta penyatuan bentuk pada unsur *al-Hafizhah*.¹⁴⁹

Presepsi ini penting jika dikaitkan pada pemaknaan cinta atau pada pengenalan cinta dimana estimasi atau pengambilan makna oleh akal dapat mengabstraksi apa yang disebut makna cinta, makna cinta ini ketika di kenali lagi prinsipnya atau ketika manusia membaca atau memahami makna cinta dalam prinsip-prinsip tertentu dan mematri makna tersebut dalam memorinya maka akan terjadi pemaknaan yang benar. Abstraksi akal ini sekali lagi jika juga di bantu oleh internalisasi atau tendensi alami manusia yakni bentuk dari emanasi cinta tuhan yang cenderung pada hal-hal berupa kebaikan dan keindahan atau dengan kata lain merujuk pada kesempurnaan bentuknya, dan pengenalan cinta agar dapat tercapai perlu dikenali. Setelah itu, manusia dapat

¹⁴⁹ Ibnu Sina, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009) , h.162 - 163

memutuskan apa yang akan mereka tempuh seperti contoh pada bahasan sebelumnya yakni memilih opium sebagai pengobat mimisan akan berdampak bagus sesaat yakni menghentikannya dan menghilangkan deritanya tapi dampak yang derita yang berkepanjangan akan tercipta di kemudian hari,

Ibnu Sina melanjutkan dengan menyatakan, kesenangan adalah bagian dari (*‘Idrāk*), dan kesenangan itu dirasakan oleh masing-masing pempersepsi (*mudrik*) yang menganggap hal itu sebagai kesempurnaan dan kebaikan dalam setiap kesempurnaan ini manusia terdapat dua hal ketika di persepsi yakni dia sebagai kebaikan dan cara atau bagaimana untuk mencapai hal tersebut Ibnu Sina merujuk pada kenyataan bahwa: Sesuatu dapat memiliki dua kesiapan, di mana satu melampaui yang lain, tetapi hal yang menuju kearah lain selain pada mengarah kepada Hakikat-Nya tidak dapat lebih baik dari apapun.¹⁵⁰

Maka dari itu Ibnu Sina dalam penjelasan cintanya selalu menghimbau untuk selalu menyempurnakan bentuk cinta dengan menjelaskan kefanaan cinta sensual, kemudian dengan selalu mengedepankan nilai dorongan jiwa tertinggi sampai pada puncaknya yakni cinta pada Ilahi atau pada Tuhan sebagai kesempurnaa akhir dan kebaikan murni.

2. Cinta Ilahiah (Keniscayaan Cinta pada Tuhan)

Karya Ibnu Sina diakhiri dengan menyimpulkan bahwa setiap makhluk mencintai Kebaikan Absolut dengan cinta bawaan, dan Kebaikan Absolut memanifestasikan dirinya kepada semua yang mencintainya.¹⁵¹ Kapasitas menerima manifestasi tersebut berbeda-beda tingkatannya.

¹⁵⁰ Ismail Lala ,and Reham Alwazzan, “ Transcendental Happiness in the Thought of Ibnu Sīna and Ibn ‘Arabī”, *Journal of Religions No. 14 Vol. 7* 2023, h. 3

¹⁵¹ Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. Part 18

Derajat kelekatan yang paling tinggi adalah penerimaan perwujudannya dalam segala realitasnya.¹⁵² Ini membahas manifestasi Kebaikan Absolut, disebut sebagai "bentuk dari intelek" oleh filsuf, dan bagaimana intelek agen menerima manifestasi tersebut tanpa perantaraan indra atau imajinasi, melainkan dengan pengetahuan dirinya sendiri dan hal-hal yang dapat dipahami dalam dirinya. Jiwa ilahi kemudian mengetahui melalui intelek ketika berpindah dari kekuasaan ke tindakan, yang ditafsirkan sebagai jiwa manusia, satu-satunya makhluk cerdas yang rentan terhadap kekuasaan dan tindakan.

Perwujudannya kemudian diterima oleh indria hewani, nabati, dan alam.¹⁵³ Kemudian diakhiri dengan pengenalan proses emanasi dari Yang Esa atau Kebaikan Mutlak, yang dinyatakan dalam manifestasinya. Jika Kebaikan Mutlak tidak terwujud, tidak akan ada yang diperoleh darinya, dan jika tidak ada yang diperoleh darinya, tidak akan ada sesuatu pun. Perwujudannya adalah sebab dari segala yang ada.¹⁵⁴ Ibnu Sina menyatakan bahwa Tuhan seharusnya bukan sebagai perantara, melainkan sebagai tujuan mutlak, dan bahwa Kesempurnaan dan Kesenangan transenden tertinggi hanya terletak pada hal ini. Ibnu Sina kemudian mendefinisikan apa yang dimaksud dengan jenis Kesempurnaan ini dan mengatakan bahwa itu adalah 'kesenangan keagungan dalam-Nya'. Oleh karena itu, ia tampaknya menyatakan bahwa hanya bersatu dengan yang ilahi yang dapat membuat seseorang mencapai Kesempurnaan tertinggi. Orang yang tidak memiliki konsepsi kesenangan dan Kesempurnaan ini,

¹⁵² Gurero, Rafael Ramonm "*Sobre El Amore (About Love)*" History and Philosophy Seminar Vol.25, Januari-Desember 2008, h 259

¹⁵³ Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-'ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h.

¹⁵⁴ Ibnu Sina, *On Treatise of Love (Risālah fī al-'ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h.

menggambarkan pandangan mereka sebagai 'kurang sempurna' (*mukhdaja*).¹⁵⁵

Mereka yang tidak menyadari bahwa Kesempurnaan itu ditemukan dalam persatuan dengan yang ilahi memiliki pemahaman yang tidak lengkap atau kurang baik. Inilah sebabnya mereka 'merindukan' konsepsi Kesempurnaan mereka yang kurang baik dan tidak mencari 'apa yang ada di luar itu'. Setelah melalui latihan spiritual yang sempurna, Ibnu Sina menyatakan bahwa orang yang memiliki pemahaman spiritual yang mendalam dapat mencapai 'pencapaian' ilahi. Pada tahap ini, hakikatnya menjadi seperti cermin yang bersih di mana terpancarlah kehadiran yang ilahi. Karena itu, dia merasa bahagia karena tanda-tanda kehadiran yang ilahi hadir dalam dirinya. Kata ganti "itu" dapat merujuk pada dua hal: pertama, merujuk pada apa yang mengalir melimpah kepadanya dari kenikmatan yang tinggi, atau, yang lebih tepat, merujuk pada jiwa atau dirinya sendiri. Dengan demikian, dapat diartikan bahwa jejak-jejak yang ilahi hadir dalam jiwa orang yang memiliki pemahaman spiritual yang mendalam, karena persatuan jiwa tersebut dengan yang ilahi.¹⁵⁶ Dalam pernyataan ini, tergambar dengan jelas kontras antara dua pemahaman mengenai kesempurnaan: mereka yang menyadari bahwa kesempurnaan ditemukan dalam persatuan dengan yang ilahi dan mereka yang belum menyadari hal tersebut.

Ungkapan "merindukan konsepsi Kesempurnaan yang kurang baik" menyoroti ketidakpuasan dari pihak yang belum menyadari keberadaan ilahi, menunjukkan keinginan untuk pemahaman yang lebih baik. Di sisi lain, pernyataan

¹⁵⁵ Ismail Lala ,and Reham Alwazzan, “ Transcendental Happiness in the Thought of Ibnu Sīna and Ibn ‘Arabī”, *Journal of Religions No. 14 Vol. 7* 2023, h. 3

¹⁵⁶ Keven Brown ,” A Translation of Naṣir al-Dīn Thūṣī’s Commentary upon Ibnu Sīnā’s al-Isharat wa’l Tanbīh, al-Namaṭ al-Tasī’ fi Maqamt al-a‘rifin: Namat Nine on the Stations of the Mystics,” *International Journal of Shī’i Studies Vol. 5 No.1* 2007, h 224

"tidak mencari apa yang ada di luar itu" menggambarkan kurangnya usaha dari pihak yang belum menyadari untuk mencari pemahaman spiritual yang lebih luas. Ibnu Sina menyatakan bahwa setelah menjalani latihan spiritual yang sempurna, seseorang dapat mencapai "pencapaian" ilahi, di mana esensinya menjadi seperti cermin yang bersih mencerminkan kehadiran yang ilahi. Kebahagiaan muncul karena tanda-tanda ilahi hadir dalam dirinya. Proses pencarian spiritual yang sungguh-sungguh dan menggambarkan bahwa pemahaman mendalam tentang keberadaan ilahi membawa kepuasan yang dalam. Analogi cermin bersih memperkuat ide bahwa jiwa yang mencapai pemahaman spiritual yang mendalam menjadi saling mencerminkan dengan kehadiran ilahi. Keseluruhannya, pernyataan ini mengilustrasikan perjalanan spiritual menuju pemahaman yang mendalam dan kebahagiaan melalui persatuan jiwa dengan yang ilahi.

Dalam fase akhir perjalanan pengetahuan, jiwa tidak lagi menyadari dirinya sebagai entitas terpisah dari yang ilahi; ia hanya menyadari keberadaan yang ilahi dan bahkan tidak menyadari bahwa dirinya 'terhias' dengan ketuhanan, menurut Ibnu Sina. Ini mencerminkan persatuan mutlak dengan yang ilahi, di mana jiwa mengalami kebahagiaan transenden tertinggi.¹⁵⁷ Kesempurnaan yang khusus bagi jiwa rasional adalah ketika ia menjadi suatu domain intelektual di mana terukir bentuk segala sesuatu, susunan segala sesuatu yang dapat dipahami, dan kebaikan yang mengalir ke segala sesuatu. Proses ini dimulai dari dasar segala sesuatu, melalui substansi spiritual yang tinggi dan murni, kemudian berlanjut ke substansi spiritual yang terkait dengan benda-benda, selanjutnya ke benda-benda tinggi

¹⁵⁷ Keven Brown, "A Translation of Naṣir al-Dīn Thūṣī's Commentary upon Ibn al-Sīnā's al-Isharat wa'l Tanbīh, al-Namaṭ al-Tasī' fi Maqam al-a'rifin: Namaṭ Nine on the Stations of the Mystics," *International Journal of Shī'ī Studies* Vol. 5 No.1 2007, h 225

beserta formasi dan fasilitasnya, hingga akhirnya merangkum dalam dirinya sendiri seluruh pembentukan eksistensi. Dengan demikian, jiwa menjadi domain intelektual yang sepenuhnya sejalan dengan wilayah eksistensi yang nyata. Hal ini menyaksikan keunggulan mutlak, kebaikan mutlak, dan keindahan Kebenaran yang mutlak, dan menyatu dengan keberadaannya.¹⁵⁸ Ketika merelasikan pada perspektif cinta dalam konteks pemikiran Ibnu Sina, kesatuan jiwa dengan yang ilahi dapat dianggap sebagai pencapaian tertinggi cinta ilahiah. Cinta ilahiah, dalam pandangan Ibnu Sina, adalah keniscayaan cinta pada Tuhan. Jiwa yang mencapai persatuan mutlak dengan yang ilahi dapat dikatakan mencintai Kebaikan Absolut dengan cinta bawaan. Kebaikan Absolut memanifestasikan dirinya kepada semua yang mencintainya, dan kapasitas jiwa untuk menerima manifestasi tersebut berbeda-beda tingkatannya. Dalam konteks cinta ilahiah, penerimaan jiwa terhadap manifestasi Kebaikan Absolut mencapai tingkatan tertinggi, di mana jiwa sepenuhnya menyatu dengan kehadiran yang ilahi, mencapai kebahagiaan transenden tertinggi. Dengan demikian, dalam prespektif Ibnu Sina, kesempurnaan dan cinta ilahiah terwujud dalam persatuan jiwa dengan yang ilahi, di mana jiwa mengalami kebahagiaan tertinggi melalui cinta yang mengalir dari dan menuju kepada Tuhan.

Tuhan Sebagai penyebab pertama yang menginginkan keberadaan apa yang disebabkan olehnya, cinta sejatinya adalah agar manifestasinya dapat diterima, dan keinginannya adalah agar semua yang menerima cintanya menirunya. Raja Sempurna ingin menjadi teladan, sementara raja yang fana membuat mereka kesal karena menjadi model. Apa yang dapat ditiru dan sempurna dalam Raja Sempurna tidak akan pernah habis dan tidak akan

¹⁵⁸ Keven Brown ,” A Translation of Naşir al-Dīn Thūşī’s Commentary upon Ibnu Sīnā’s al-Işharat wa’l Tanbīht, al-Namaţ al-Taşī’ fi Maqam.... No.1 2007, h 225-226

mengubah kepenuhannya dengan cara apa pun. Tugas dan perjanjian telah selesai, dan Tuhan adalah Penguasa alam semesta. Ini selesai dengan pertolongan Tuhan Yang Maha Kuasa.¹⁵⁹ Cinta disini adalah sebagai medium kembalinya individu kepada Tuhan dan kemudian tindakan untuk menyatu ini adalah mutlak demi mencapai kesempurnaan.

Dalam Prespekti Ibnu Sina tentang cinta ilahiah dan kesempurnaan, memberikan wawasan mendalam tentang pandangannya terhadap hubungan antara makhluk dan Kebaikan Absolut. Ibnu Sina menyimpulkan bahwa setiap makhluk secara alami mencintai Kebaikan Absolut dan bahwa Kebaikan Absolut memanifestasikan dirinya kepada mereka yang mencintainya. Analisisnya mencakup kapasitas berbeda-beda dalam menerima manifestasi tersebut, dengan derajat kelekatan tertinggi adalah penerimaan perwujudan Kebaikan Absolut dalam segala realitasnya.

Ibnu Sina membahas manifestasi ini sebagai "bentuk dari intelek" yang diterima tanpa perantaraan indra atau imajinasi, melainkan melalui pengetahuan diri dan pemahaman hal-hal yang dapat dipahami dalam diri. Dia menggambarkan bahwa jiwa ilahi mengetahui melalui intelek ketika berpindah dari kebebasan (*free will*) dan ke tindakan, khususnya dalam jiwa manusia sebagai makhluk cerdas yang rentan terhadap kekuasaan dan tindakan. Proses ini kemudian berlanjut dengan perwujudan yang diterima oleh indria hewani, nabati, dan alam.

Lebih lanjut, Ibnu Sina menegaskan bahwa Tuhan seharusnya bukan sebagai perantara, melainkan sebagai tujuan mutlak, dan bahwa Kesempurnaan dan Kesenangan transenden tertinggi hanya terletak pada persatuan dengan yang ilahi. Pemahaman tentang jenis kesempurnaan ini diartikan sebagai 'kesenangan keagungan dalam-Nya'.

¹⁵⁹ *Ibnu Sina, On Treatise of Love (Risālah fī al-‘ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945) h. Part 23.

Pernyataannya menunjukkan bahwa hanya melalui bersatu dengan yang ilahi, seseorang dapat mencapai kesempurnaan tertinggi.

Dengan penekanan pada latihan spiritual yang sempurna, Ibnu Sina menyatakan bahwa pemahaman spiritual yang mendalam membawa pada 'pencapaian' ilahi, di mana esensi seseorang menjadi seperti cermin yang bersih mencerminkan kehadiran yang ilahi. Analogi cermin bersih memperkuat ide bahwa jiwa yang mencapai pemahaman spiritual yang mendalam menjadi saling mencerminkan dengan kehadiran ilahi. Secara menyeluruh, Ibnu Sina menggambarkan perjalanan spiritual yang memandu seseorang menuju pemahaman yang mendalam dan kebahagiaan melalui persatuan jiwa dengan yang ilahi. Analisis ini memberikan wawasan mendalam tentang pemikiran Ibnu Sina mengenai cinta ilahiah dan kesempurnaan, serta urgensi pencarian spiritual untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang keberadaan ilahi dan.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

1. Konsep cinta dalam filsafat Ibnu Sina (Avicenna) didasarkan pada prinsip-prinsip seperti keindahan, kesempurnaan, pemahaman, dan kebahagiaan. Ibnu Sina menganggap cinta sebagai dorongan alamiah yang membawa manusia menuju kesempurnaan dan pemahaman yang lebih dalam tentang diri mereka dan alam semesta. Jika cinta dipandang dengan prinsip yang salah, ini bisa menyebabkan ketidakseimbangan dalam hubungan, kesalahpahaman tentang diri sendiri dan orang lain, serta konflik dalam interaksi sosial. Selain itu, pandangan yang salah tentang cinta juga dapat menghasilkan pengalaman yang tidak sehat atau merugikan secara emosional dan psikologis bagi individu yang terlibat. Dalam filsafat Ibnu Sina, cinta yang sesuai dengan prinsip-prinsipnya, seperti keindahan, kesempurnaan, pemahaman, dan kebahagiaan, membawa manusia pada pemahaman yang lebih dalam tentang diri mereka dan alam semesta. Ini mencakup penghormatan terhadap keseimbangan, keadilan, dan pemahaman yang benar tentang cinta sebagai dorongan alamiah yang membawa kebahagiaan dan kesempurnaan. Dengan demikian, melalui pemahaman yang benar tentang prinsip-prinsip cinta dalam filsafat Ibnu Sina, seseorang dapat menghindari masalah yang mungkin timbul dari pandangan yang salah tentang cinta.

2. Dalam konsep cinta Ibnu Sina ada beberapa prinsip yang harus dikenali pertama Ibnu Sina menyajikan kajian cintanya dengan demonstrasi kemestian dimana cinta adalah tendensi dari naluri manusia, kemudian keniscayaan kebaikan cinta yang diargumentasikan dalam tendensi jiwa dimana tiap tendensi dari berbagai fakultas jiwa ini adalah kebaikan dan kesempurnaan bagi masing – masing fakultas, bagaimana ini dapat menjawab dan menjadi pedoman manusia letaknya ada pada *Virtue* atau kebajikan yang niscaya didapat ketika manusia dapat mengaplikasikan cinta

ini secara ilahiah dan dengan pemikiran dasar bahwa cinta adalah nilai spiritual sebagaimana nilai lain seperti kenikmatan yang bertingkat – tingkat manusia juga harus menyadari cinta sebagai kenikmatan yang bertingkat dari tahap yang materi pada tahap yang tidak lagi bersifat materi dan sekuler masyarakat modern harus paham akan keniscayaan tendensi cinta yang di jabarkan Ibn Sina bahwa kebahagiaan (Cinta) meski dimulai dari hal yang sekular namun gerak cinta ini tidak berhenti sampai di situ melainkan ke hal-hal yang bersifat keilahian dan immateri begitu juga kebahagiaan yang mempunyai tingkat-tingkat kesempurnaannya.

B. Saran dan Masukan

Bagi peneliti setelah ini, saya berharap untuk melanjutkan penelitian ini lebih mendalam tentang konsep Cinta dalam filsafat Ibnu Sina

DAFTAR PUSTAKA

- Afifi, Filsafat Mistik *Ibnu Arabi*, terj. Sjahrir Mawi, dkk. (Jakarta: Media Pratama, 1989) *al-Bada'i Jami'*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004)
- Armstrong Amatullah, Kunci memasuki dunia tasawuf (Bandung:Mizan), Cet. IV, 2001
- Avicenna. On Treatise of Love (Risālah fī al-'ishq). trans. Emil L. Fackenheim, In *Mediaeval Studies* 7:1 (1945)
- Anwar Etin, "Love on Thought of Aquinas And Ibnu Sina" *Journal of Philosophy* No.6 Vol. 12 2020
- Bahrami Mahdi "Analysis of the Relationship between the Perfection of Perceived Object and the Perception of Pleasure in the Thought of Ibnu Sina" *Ontological Researches semi-annual scientific journal* vol.9 No. 17 (2020)
- Baqaiha wa Ma'adiha*, disunting ulang ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwani, (Paris: Dar Biblion: , 2007)
- Brown Keven, "A Translation of Naṣir al-Dīn Thūsī's Commentary upon Ibnu Sīnā's al-Isharat wa'l Tanbīh, al-Namaṭ al-Tasi' fī Maqam al-a'rifīn: Namat Nine on the Stations of the Mystics," *International Journal of Shī'ī Studies* Vol. 5 No.1 2007
- Budi Adi Kristianto, , "Kesatuan dengan Yang Esa sebagai tujuan hidup: Sebuah Tianjauan Historis dan Filosofis dalam Sistem Filsafat Neoplatonisme, (STF Seminari Pineleng,Minahas;2020)
- Burhan M. Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, (Jakarta: Kencana, 2017)
- Fuad Ahmad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta Pustaka Firdaus 1985)
- Gurero, Rafael Ramonm "Sobre El Amore (About Love)" *History and Philosophy Seminar* Vol.25, Januari-Desember 2008
- Gutas Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, Boston: Brill, 2014)

- Hambali Yoyo, *The Concept Of A Man In Ibnu Sina Philosophy Education*, Tu Turats, Vol. 11, No. 1, Mei 2015
- Hardiansyah Haris, *Metodologi Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, (Salemba: Humanika, 2002)
- Herawati Andi, *A Semantic Analysis of Ibnu 'Arabī's Account of Metaphysical* *Journal of Islamic and Muslim Studies* , Vol. 5, No. 2, 2020
- Hossein Seyyed Nars, *Three Muslim Sages*, Reprint of the 1969 ed. published by Harvard University Press, Cambridge
- Husayn Muhammad Thabathaba'i, *Bidayat al-Hikmat*, (Qom : Muasasat Nashr al-Islami, 1415)
- Inoyat Eshpulatov Saparovich, *The Concept On Human Perfection As Per Views Of Al Farabi, Ibnu Sina And Imam Ghazali* , *Journal Of Literature, Philosophy And Culture* Vol. 02 No. 06, 2021
- Ismail Lala ,and Reham Alwazzan, “ Transcendental Happiness in the Thought of Ibnu Sina and Ibnu ‘Arabī” , *Journal of Religions* No. 14 Vol. 7 2023
- Joni Albertus, *Love and the Capacity to Love An Ontological Analysis of Love According to Ibnu Sina and Thomas Aquinas*, *Journal Of Asian Orientation In Theology* Vol. 02, No. 02, August 2020)
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2005)
- Kamus Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990)
- Khademi Einullah, *An Analysis of Al Kindi View on Human Perfection* , *Jurnal of Philosophical Theological Research*, No. 23 (2021)
- Kholid Alwalid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta Sadra Press 2019)
- Laksono Kardi, “Scheler Dan Apriorisme Material Nilai Dalam Perspektif Media Massa”, *Jurnal Filsafat*, Vol. 21, Nomor 3, Desember 2011
- Luh Ni Gede Wariati, “ Cinta Dalam Bingkai Filsafat “ , *Jurnal Sanjiwani*

Volume X, No. 2, Edisi September 2019

- M.M. Syarif, (Ed.), *Para Filosof Muslim*, Terj., (Bandung: Penerbit Mizan, 1993)
- Magnis Franz -Suseno, *Menjadi Manusia: Belajar Dari Aristoteles* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2009)
- Mahmud Abbas Aqqad, *Filsafat Pemikiran Ibnu Sina*, (Solo: Pustaka Mantiq, 1988)
- Maulana, “ Peran Ilmu Ḥuṣūli Dan Hudūrī Dalam Membuktikan Keberadaan Tuhan” *Jurna Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2019*
- Mohammad Seyyed Ali Akbar , *Distinction between Existence and Essence in Ibnu Sina’s Ontology and Its Influence on Christian Philosophical Theology with a Focus on Aquinas’ Journal Religious Inquiries, Volume 9, Number 18* (Tehran: Shahid Beheshti University, 2020)
- Mubarok, A. *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al Qur’an*. (Jakarta: Paramadina, 2000)
- Mufid Fathul dikutip dari M Kamal dalam “ *Mulla Sadra Transcenden Philosophy*, (USA: Ashagate Publishing Company : 2005)
- Mufid FathuL, (Mengenal Epistemologi Ilmu Hudūrī), *Jurnal Estoterika Vol. 4 No.1, 2018*
- Mulyana Deddy, *Metodeologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001)
- Musawi, Yusuf Ahmad, *Al-Mursyid fi ‘ilmi al-Mantiq*, Ttp: Jami’ al-Huquq Mahfudah lil Mu’alif
- Muslih Mohammad, *Logika Ketuhanan Dalam Epistemologi Illuminasi Suhrawardi*, (Lesfi Yogyakarta :2014)
- Najib Burhani Ahmad, *Sufisme kota : Berfikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif* (Jakarta:Serambi, 2001)
- Nasution Harun, *Filsafat dan Misticisme dalam Islam*(Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- Nasution Hasyimasyah, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005)
- Novialdi, Yosi dan Suci Nurohma Wati, “Mencari Ketentraman Jiwa

- Dalam Ajaran Tasawuf' Jurnal Pendidikan, Psikologi dan Studi Islam 5 (1), 2020,
- Nuraan Davids, Yusef Waghid, *Ibnu Sina's Notion of Intuition and Claims of Democratic Education*, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization vol. 5 No.1)
- Puspita Melati Loka, Erba Rozalina Yulianti, "Konsep Cinta (Studi Banding Pemikiran Ibnu Al-Jauziyah Qayyim dan Erich Fromm)", Vol 3, Nomor 2, Januari 2019,
- Ramdani Dani, *Doktrin Cinta Dalam Mistisisme Ibnu Sina*, (Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2021)
- Reza Amir Kusuma, *Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles*, Tasamuh: Jurnal Studi Islam Volume 14, Nomor 1, April 2022
- Sarwono Jonathan, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006)
- Setiawan Cucu, "Cinta: Solusi Epistemologis kerukunan Beragama (Kajian titik temu antara Filsafat Perennial dan Tasawuf", *Jurnal Filsafat*, Vol. 4, Nomor 2, Januari 2020, 66-67
- Sina Ibnu, "Risālah fi Mahiyyah al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. *Jami' al Bada'i*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004)
- Sina Ibnu, *A'l-Syifa*, Jilid X, (Kairo: Maktabah Samahat, 1960)
- Sin'a Ibnu, *On Treatise of Love (Risālah fi al-'ishq)*, trans. Emil L. Fackenheim, *Mediaeval Studies* 7, Nr. 1 (1945)
- Sina Ibnu, Psikologi, Pustaka Hidayah, Cet.1 Terjemah: *Akhwal an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqaiha uwa Ma'adiha* (Bandung (2009)
- Sina Ibnu, *Risālah fī al- al Ishq*, (Kairo: Handawi, 2017)
- Sirait Robin, *Konsep Metafisika Perspektif Ibnu Sina Dalam Filsafat Pendidikan Islam*, Jurnal Pendidikan Islam Vol.10 No.2021
- Surakhmad Wirnano, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Tarsito, 1994)
- Joko Subagyo, *Metodologi Penelitian, Teori dan Praktek*, (Jakarta: Rhineka Cipta, 1991)

- Suwinto, "Relasi Cinta Dalam Tasawuf" *Jurnal Teologia*, Vol.25, No. 2, 2013
- Taqî Muhammad Misbâh Yazdî, *Meniru Tuhan*, (Jakarta: Al-Huda, 2006)
- Titin, Ikhwan, Ginanjar, *Al-Qanun Fi At-Tibb: Edisi Teks dan Terjemahan Undang-Undang Kedokteran Karya Ibnu Sina* (Bandung: Unpad Press, 2017)
- UKKEssays. (November 2018). The Neoplatonic Conception Of Love Between People English Literature Essay. Retrieved from dan Adi Budi Kristianto dalam Journal "Pemikiran Neoplatonisme".
- Wariati Ni Luh Gede, "Cinta Dalam Bingkai Filsafat" *Jurnal Sanjiwani*, Vol. X, No.2 Edisi September 2019
- Yamin Muhammad, *Keabadian Jiwa Manusia*, (Jakarta: Universitas Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2022)
- Yazdî Misbâh, *Iman Semesta*, (Jakarta: Al-Huda, 2006)
- Zar Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan filsafatnya*, (Jakarta: Rajawala Persa 2010) h. 217
- Zulhelmi, *Filsafat Manusia*, (Palembang: NoerFikri Offset, 2015)
- https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/1536/3/094111013_Skripsi_Ba
- <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>
- <https://www.theparisreview.org>
- <https://www.ukessays.com/essays/english-literature/the-neoplatonic-conception-of-love-between-people-english-literature-essay.php?vref=1>