

KONSEP JIWA PERSPEKTIF IBN SĪNĀ

Jarman Arroisi
Universitas Darussalam Gontor Ponorogo
Email: jargon221169@gmail.com

Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i
Universitas Darussalam Gontor Ponorogo
Email: masday1387@gmail.com

Abstract: The soul is one of the topics that really attracts the attention of Muslim and Western scientists. Not a few of those who spend their time to study this problem. However, the study of the soul in the West is not based on religion. In contrast to Muslim scientists who make religion as the footing. This paper intends to discuss the concept of the soul emphasized by one of Muslim scientists, Ibn Sīnā. By using the descriptive-analysis method, this study produces three important conclusions. *First*, the soul is the initial perfection to make a real human being. *Second*, the soul is eternal and does not go along with the destruction of the body. *Third*, when the soul is separated from the body and is eternal, it has a degree of happiness and misery. To reveal more deeply about the nature of the soul and its existence is very important to discuss.

Keywords: Soul; relationship of soul and body; happiness and misery.

Pendahuluan

Konsep jiwa tampaknya menjadi salah satu topik akademik yang menarik perhatian para ilmuwan Barat. Tidak sedikit dari mereka yang ingin mengetahui eksistensinya dengan mengadakan aktivitas ilmiah. Ironisnya, masih banyak dari mereka mengkaji jiwa tidak berlandaskan agama dan membuktikannya dengan berbagai percobaan dengan teori dan metodologi di ruang khusus seperti laboratorium. Anil Vishnu Moharir, dalam presentasinya di SV University Tirupati-India pada tahun 2014, menyimpulkan bahwa cara sebagian dari para ilmuwan Barat membuktikan keberadaan

jiwa adalah memisalkannya dengan penciptaan alam semesta dengan teori *big bang*. Mereka berspekulasi tentang adanya energi besar dan misterius sebelum terjadinya *big bang*, yang bermanifestasi seperti organisme hidup yang secara tiba-tiba ada, meskipun hal tersebut belum bisa dibuktikan secara ilmiah, seperti halnya misteri tentang jiwa.¹

Seorang dokter dari Haverhill, Massachusetts, berasumsi bahwa jiwa itu ada dan memiliki berat 21 gram. Ia melakukan sebuah penelitian dengan membandingkan manusia yang akan meninggal dengan beberapa hewan yaitu anjing yang diracuni. Ketika semuanya telah mati, berat anjing tidak berubah, tetapi berat manusia kehilangan "tiga perempat ons (21,3 gram)".² Dengan tesis dasar tersebut, para ilmuwan modern mencoba membuktikan keberadaan jiwa secara rasional melalui berbagai penelitian ilmiah. Menurut mereka, beberapa penelitian ataupun eksperimentasi yang telah dilakukan masih membutuhkan penelitian lebih lanjut.

Sebenarnya, jika dilacak lebih dalam, titik permasalahannya adalah terletak pada pemahaman keberadaan jiwa dalam tubuh manusia. Banyak sekali para ilmuwan Barat atau penelitian ilmiah modern hanya mampu mengetahui unsur-unsur fisik dan mengabaikan unsur-unsur non-fisik (metafisik). Mereka masih

¹ Padmakar Vishnu Vartak, *Brambarshinchee Smaran Yatra: An Autobiography*, Edisi 5 (Pune: Vartak Prakashan, 2012), 497; Swami Bhaktivedanta A.C. Prabhupada, *Easy Journey to Other Planets* (Mumbai: The Bhaktivedanta Book Trust, 2010).

² Barbara Mikkelson dan David P. Mikkelson, "Weight of the Soul", 27 Oktober 2003, <https://snopes.com/fact-check/weight-of-the-soul/>, diakses pada 31 Juli 2018. Namun, pernyataan di atas mendapat kritikan dari berbagai ilmuwan, seperti P. Clarke yang mengkritik validitas percobaan. Clarke mencatat bahwa pada saat kematian tiba-tiba ada kenaikan suhu tubuh karena paru-paru tidak lagi mendinginkan darah, yang menyebabkan peningkatan keringat sehingga kehilangan 21 gram dapat dengan mudah dijelaskan. Clarke juga menunjukkan bahwa, anjing tidak memiliki kelenjar keringat, sehingga mereka tidak akan kehilangan berat badan setelah kematiannya. Richard Wiseman, *Paranormality: Why We See What isn't There* (t.t.: Macmillan, 2011), 32-34. Sementara itu, Karl Kruszelnicki juga telah menyatakan eksperimen ini merupakan kasus pelaporan selektif, karena eksperimen tersebut mengabaikan sebagian besar hasil. Kruszelnicki juga mengkritik ukuran sampel yang kecil, dan mempertanyakan bagaimana eksperimen dapat menentukan saat yang tepat ketika seseorang meninggal mengingat teknologi yang tersedia pada saat itu. Karl Kruszelnicki, *Great Mythconceptions: The Science Behind the Myths* (t.t.: Andrews McMeel Publishing, 2006), 199-201.

beranggapan bahwa jiwa bersifat abstrak, gaib, dan sulit untuk diterima. Bahkan, salah satu tokoh Barat, Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), berasumsi bahwa jiwa adalah produk dari pertumbuhan badan.³ Padahal, dalam sudut pandang Islam, manusia diciptakan memiliki unsur badan dan jiwa, di mana keduanya menjadi satu kesatuan yang kemudian membentuk pribadi manusia; tanpa kepemilikan terhadap jiwa, niscaya manusia tak bisa disebut sebagai manusia.⁴

Dalam Islam, persoalan hubungan jiwa dan badan telah dibahas oleh para ulama, filsuf, dan kaum sufi Muslim secara detail dalam karya-karyanya yang menganggap penting pembahasan tersebut, karena bagi mereka, dimensi jiwa (metafisik) dalam Islam lebih tinggi dari pada fisik atau badan;⁵ dan meskipun hubungan jiwa dan badan saling membutuhkan dan tidak bisa dipisahkan, peran jiwa adalah yang lebih banyak mempengaruhi badan.⁶ Salah satu tokoh terkemuka yang membahas mengenai ilmu jiwa atau psikologi Islam adalah Ibn Sīnā. Menurutnya, jiwa merupakan organ ruhani manusia yang pengaruhnya dinilai paling banyak dan bahkan paling besar dibanding anggota ruhani yang lain, yang bisa memberikan perintah terhadap organ badani untuk bertindak.⁷ Selain itu, Ibn Sīnā juga banyak menguraikan secara jelas hubungan jiwa dan badan serta kekekalan jiwa setelah ia terpisah dengan badan.

Beberapa pandangan mengenai hubungan antara jiwa dan badan yang berkembang di Barat, yang berlawanan dengan pandangan yang berkembang di dunia Islam, membuat persoalan hubungan keduanya menjadi penting untuk dikaji lebih lanjut. Pada titik inilah pembahasan dalam artikel ini mendapatkan urgensinya.

³ Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), seorang materialis bangsa Prancis dan penulis *L'homme Machine* (1757), menerangkan pandangannya bahwa jiwa adalah produk dari pertumbuhan badani. Pandangan bahwa jiwa sebagai produk dari pertumbuhan badani muncul karena ia memaknai manusia dan hewan adalah sama, serta manusia adalah mesin. Lihat H. De Vos, *Antropologi Filsafat*, terj. Endang Soekarian (Yogyakarta: t.tp., 1968), 3.

⁴ Raja Oloan Tumanggor dan Carolus Sudaryanto, *Pengantar Filsafat untuk Psikologi* (Yogyakarta: PT. Kanisius, 2017), 209.

⁵ Muḥammad 'Uthmān Najātī, *al-Dirāsah al-Nafsaniyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimin* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1993), 118.

⁶ Fazlur Rahman, *Aveenna's Psychology* (London: Oxford University, 1952), 199-200.

⁷ Tim Penyusun, *Eksiklopedia Islam*, Vol. 3 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1999), 342.

Artikel ini hendak mengkaji lebih jauh hubungan antara jiwa dan badan dalam Islam, dengan mengkhhususkan pada perspektif Ibn Sīnā. Dengan demikian, artikel ini akan mengkaji tentang biografi, karya-karya, dan konsep jiwa dalam perspektif Ibn Sīnā.

Biografi Singkat Ibn Sīnā

Nama lengkap Ibn Sīnā adalah Abū Alī al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh b. Sīnā, kelahiran tahun 370 H/980 M di Afshanah, suatu wilayah yang tidak jauh dari Bukhārā.⁸ Ia kemudian populer dengan nama Avicenna, disebut-sebut sebagai filsuf sekaligus dokter, dan juga digelar *al-Shaykh al-Ra’īs*.⁹ Demikian pula, ia dikenal sebagai ‘Guru Ketiga’ sesudah Aristoteles dan al-Farabī, hingga salah satu sejarawan George Sarton mendaulatnya sebagai salah satu ilmuwan Islam terbesar dan paling populer di dunia.¹⁰

Ibn Sīnā lahir dari seorang ibu bernama Setareh, berasal dari Bukhārā, dan seroang ayah bernama ‘Abd Allāh, yaitu seorang Ismā’īlī sekaligus seorang sarjana yang disegani, berasal dari Balkh, salah satu kota penting pada kekaisaran Sāmānid,¹¹ ayahnya memiliki posisi penting dalam kepengawaian kekaisaran. Kedua orang tuannya sangat peduli terhadap pendidikan sang anak, sehingga tika heran jika belum genap 10 tahun usianya, Ibn Sīnā telah memahiri al-Qur’ān dan sastra. Tak pelak, hal inilah membuat kagum filsuf ‘Alī Abū ‘Abd Allāh al-Natalī, yang kemudian mengajarnya ilmu matematika dan ilmu logika. Minatnya pada ilmu kedokteran mendorongnya untuk belajar pada Ibn Sīnā

⁸ Wilayah ini sekarang dikenal dengan Uzbekistan. Husayn Fattahi, *Tawanan Benteng Lapis Tujub: Novel Biografi Ibnu Sina*, terj. Muhammad Zaenal Arifin, Cet. 2 (Jakarta: Zaman, 2011), 5.

⁹ Sarjana Barat menyebutnya dengan Avicenna (Spanyol: *Aven Sina*). Ketika buku-buku filsafat dan kedokterannya dialihbahasakan ke dalam bahasa Latin, ia kemudian tenar dengan sebutan “Pangeran Filsafat dan Dokter”, yang kemudian diikuti oleh para penulis Islam dengan menyebutnya *al-Shaykh al-Ra’īs*, ‘Presiden Ilmu’. Umar Amin Husin, *Filsafat Islam (Sejarah dan Perkembangannya dalam Dunia Internasional)*, Cet. 2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), 111; Lihat juga Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah*, Cet. 2, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), 322.

¹⁰ Raghīb as-Sirjani, *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia*, terj. Masturi Irham dan Malik supar, Cet. 2 (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2009), 374.

¹¹ Sekarang dikenal dengan provinsi Balkh, Afghanistan

belajar pada ʿĪsā b. Yaḥyā. Pada umur ke 14 tahun kemudian ia menekuni ilmu shariʿah dan geometri.¹²

Pada usianya yang ke-16, ia bahkan telah menjadi seorang dokter dan memiliki kemampuan yang baik dalam mengatasi permasalahan pengobatan lewat serangkaian metode eksperimentasi yang dikembangkannya, bahkan ia berhasil menyembuhkan Sultan Bukhārā masa itu, Nūḥ b. Maṣṣūr.¹³ Dengan kecakapannya, Ibn Sīnā berhasil menyembuhkan penyakit tersebut. Setelah peristiwa tersebut, Sang Sultan menawari Ibn Sīnā posisi dokter istana dengan jaminan kehidupan yang memah, tetapi ia menolak tawaran tersebut dan hanya meminta diperbolehkan untuk masuk dan membaca buku di perpustakaan istana. Sebagai penghormatan, raja membuka gudang perpustakaan untuk Ibn Sīnā. Ia pun menghabiskan lebih banyak waktunya di sana, dan berkat kecerdasannya, ia mampu menguasai sebagian besar koleksi perpustakaan tersebut walaupun dalam usianya yang relatif muda, 18 tahun, dan keluasan ilmunya kemudian menjadi tidak tertandingi oleh siapapun berkat ketekunannya membaca di perpustakaan tersebut.¹⁴

Pada usianya yang ke-22 tahun, ayahnya berpulang. Ibn Sīnā kemudian meninggalkan Bukhārā menuju Jurjān, lalu ke Khawārizm, dan terus berpindah dari satu wilayah ke wilayah lainnya, hingga akhirnya tiba di Hamadān. Oleh penguasa wilayah ini, ia beberapa kali dipercaya untuk memegang jabatan menteri, hingga akhirnya ia pindah ke Iṣfahān.¹⁵ Dari keluruhan perjalanan Ibn Sīnā, fase ini merupakan fase pengabdian, berpetualang, dan bekerja; ia berpetualang ke banyak negara dan menjabat posisi

¹² Ismail Asy-Syarafa, *Ensiklopedia Filsafat*, terj. Shofiyullah Mukhlas, Cet. 1 (Jakarta: Khalifa, 2002), 10.

¹³ Saat itu, Sultan Bukhārā memanggil Ibn Sīnā untuk mengobati kelumpuhan yang dideritanya, setelah sebelumnya para dokter tidak ada yang sanggup mengobatinya. Akhirnya Ibn Sīnā bisa menyembuhkannya melalui metode pengobatannya. Najichah, *Biografi Tokoh Ilmuwan Dunia*, Cet. 1, (Jakarta: Balai Pustaka, 2012), 75.

¹⁴ Melvi Yendra dan Mira Rainayati (eds.), *Ensiklopedia untuk Anak-anak Muslim* (Yogyakarta: Oasis, 2007), 28; Fauz Noor, *Berpikir seperti Nabi*, Cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2009), 411.

¹⁵ Abdullah Nur, "Ibnu Sina: Pemikiran Filsafatnya tentang al-Fayd, al-Anfs, al-Nubuwwah, dan al-Wujūd", *HUNAF: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 6, No. 1 (April 2009), 107.

penting di setiap negara yang ia singgahi. Namun demikian, Ibn Sīnā termasuk pribadi yang tekun belajar dan membaca, hingga akhirn hayatnya. Ia meninggal di Hamadān tahun 428 H/1037 M pada usianya yang ke-85 tahun.

Jiwa dalam Karya-karya Ibn Sīnā

Ibn Sīnā merupakan salah satu tokoh yang sangat memperhatikan ilmu kejiwaan dan filsafat. Ia dapat menggabungkan pemikiran filsuf terdahulu (Plato, Aristoteles) dan mampu menjelaskan karangan-karangannya.¹⁶ Oleh karena itu, ia dianggap sebagai filsuf Muslim yang paling populer dan pengarang karya-karya tentang ilmu kejiwaan yang produktif. Pendapat-pendapat Ibn Sīnā tentang hal kejiwaan banyak dipengaruhi oleh pendapat al-Farabī, meski pembahasan Ibn Sīnā tampak lebih mendalam, padat, dan terinci dibanding pendahulunya tersebut.¹⁷

Berkenaan dengan masalah ilmu kejiwaan, Ibn Sīnā telah mempelajarinya semenjak masih muda. Salah satu mahakaryanya yang terkenal dan begitu berpengaruh adalah *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, yang beberapa bagian isinya menerangkan tentang berbagai kekuatan jiwa menurut metode kedokteran.¹⁸ Sementara itu, pandangannya tentang hubungan antara jiwa dan badan, dapat ditemui pada karyanya yang lain, *al-Shifā'*, yang di dalamnya mengandung uraian yang luas terkait pemikiran-pemikirannya perihal jiwa dan disebut-sebut sebagai uraian terpanjang dalam masalah jiwa dari sekian banyak karyanya. Selanjutnya, uraian tentang jiwa tersebut diringkas dalam *al-Najāh*, yang disusun secara ilmiah dan menyakinkan.¹⁹ Sementara itu, dalam *al-Ishārāt wa al-Tanbāhāt* ia menulis sepanjang kurang lebih 20 halaman untuk menjelaskan persoalan-persoalan dalam ilmu kejiwaan dan segala perbedaan pemikirannya dengan pemikiran para filsuf sebelumnya.²⁰ Ia juga menulis komentar atas *De Anima*-nya

¹⁶ Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyah: Manhaj wa Taṭbīqah*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1976), 184-185.

¹⁷ Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Cet. 1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 142-143.

¹⁸ Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, Vol. 1 (Roma: t.tp., t.th.), 33-39.

¹⁹ Ibn Sīnā, *al-Shifā' al-Ṭabī'iyāt al-Nafs*, Vol. 1 (Kairo: Hay'at Miṣrīyah al-Āmmah li al-Kitābah, 1975), 277-368.

²⁰ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāh fī al-Ḥikmah al-Mantiqīyah wa al-Ṭabī'iyah wa al-Ilahīyah* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1982), 256-316.

Aristoteles yang hingga kini masih merupakan tulisan tangan.²¹ Selain itu, ia juga menulis tentang risalah kekuatan jiwa yang ditulis sebagai persembahan kepada Gubernur Nuḥ b. Maṣṣūr al-Sāmānī, dan beberapa risalah lain tentang pengetahuan jiwa rasional dan hal-ihwalnya.²² Masih banyak sekali karangan lainnya,²³ tetapi lima karangan yang disebut di atas adalah yang paling utama dalam pembahasan tentang ilmu kejiwaan.

Dengan berbagai karangan dan tulisan risalahnya, Ibn Sīnā memiliki kharisma yang begitu kuat di kalangan umat Islam pada masanya dan masa-masa selanjutnya. Ia juga menancapkan pengaruh yang besar terhadap pemikiran filsuf Latin pada rentang abad pertengahan, baik secara langsung maupun melalui perantara al-Ghazālī. Pengaruhnya bisa dilihat, misalnya, pada Gundissalinus, Saint Thomas d'Aquin, Guillaume d'Auvergne, Albert Le Grand, Duns Scotus, dan Roger Bacon. Lebih dari itu, pengaruh Ibn Sīnā juga sampai pada filsuf masa modern seperti Rene Descartes.²⁴

Pengertian dan Hakikat Jiwa

Istilah jiwa berasal dari bahasa Arab, “*al-nafs*” (النفس),²⁵ yang dalam bahasa Inggris diterjemahkan sebagai “*soul/spirit*”.²⁶ Menurut

²¹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1983), 119-138.

²² Madkūr, *Fi al-Falsafah al-Islāmīyah*, 186.

²³ Di antara tulisannya yang lain yang terkemuka yaitu: *Manṭiq al-Mashriqīn* (Logika Timur), *‘Uyūn al-Hikmah* (Mata Air Hikmah), *al-Magest* (tentang Astronomi); selain karya-karya terkemuka itu, Ibn Sīnā juga menulis beberapa esai, beberapa di antaranya yang terpenting adalah *Ḥayy b. Yaqẓān*, *Risālat al-Ṭayr*, *Tashīl al-Sa‘ādah*; ia juga menulis puisi dalam *al-Urjūzān fī al-Ṭibb* dan *al-Qaṣīdah al-‘Aynīyah*; dan beberapa risalah, *Fi Sīr al-Qadr*, *Fi al-Qaḍā’ wa al-Qadr*, *Risālat al-‘Arshīyah*, dan *Hadiyyat al-Ra’īs Ilā al-Amīr*.

²⁴ Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof*, 142-143.

²⁵ Di dalam al-Qur’ān, lafaz tersebut memiliki banyak makna; ia bisa diartikan sebagai keluarnya angin lembut seperti apa adanya; juga bisa bermakna darah, ibarat seseorang yang kehilangan darah, maka begitu pulalah ibarat orang yang hilang jiwanya; atau *qalb* (hati) dan sanubari yang di dalamnya terkandung rahasia yang tersembunyi; selain itu juga diaartikan ruh. Selain itu, dalam *al-Mu‘jam al-Falsafī*, kata “*al-nafs*” memiliki makna tiga macam; (1) Aristoteles memaknainya dengan permulaan kehidupan (*vegetative*); (2) kelompok spiritual (*al-ruhīyyūn*) mengartikannya sebagai *jawhar al-ruh* (substansi ruh); dan (3) Descartes mengartikan sebagai *jawhar mufakkir* (substansi berpikir). Kamaruddin, “Pemikiran Islam tentang Jiwa dalam Filsafat Islam”, *Al-Hikmah: Journal for Religious Studies*, Vol. 15, No. 2 (2014), 10.

Ibn Sīnā, jiwa sama dengan ruh; jiwa merupakan kesempurnaan awal, yang membuat organisme menjadi sempurna sehingga membentuk mausia yang nyata keberadaannya.²⁷ Dengan kata lain, jiwa adalah prasyarat bagi kesempurnaan awal tubuh biologis, karena tubuh adalah prasyarat yang wajib dipenuhi untuk kehadiran entitas jiwa; ia tidaklah bisa disebut jiwa tanpa aktualitasnya di dalam tubuh, dengan satu perilaku dari banyak perilaku, dengan perantara organ-organ tertentu, yang berarti berbagai anggota tubuh melaksanakan berbagai fungsi psikologis.²⁸ Namun, pada hakikatnya, ia berada di atas atau terpisah dari tubuh.²⁹

Lebih jauh, Ibn Sīnā juga menyatakan bahwa jiwa merupakan kesempurnaan awal bagi badan alami yang organis. Hal ini dapat dengan mudah dijelaskan dengan tiga hal, yaitu jiwa nabati, hewani, dan manusia. Dalam jiwa nabati kesempurnaan awal dilihat dari kelahiran, tumbuh, dan makan. Untuk jiwa hewani, kesempurnaan awal dilihat dari segi pengetahuan terhadap hal-hal parsial (*juẓ'ī*) dan bergerak dengan *irādah*. Sedangkan dalam jiwa manusia, kesempurnaan awal dilihat dari segi mengetahui hal-hal yang menyeluruh (*ḵullī*).³⁰

Namun, berkenaan dengan “kesempurnaan”, penafsiran Ibn Sīnā berbeda dengan Aristoteles. Ibn Sīnā menafsirkan “kesempurnaan” tidak dalam arti “*ṣūrah*” seperti asumsi Aristoteles, yaitu unsur yang tidak dapat dipisahkan dari materi. Jika jiwa diartikan sebagai *ṣūrah*, maka badan akan hancur dengan kematian. Menurutnya, tidak semua jiwa merupakan bentuk (*ṣūrah*) bagi badan, sebab jiwa rasional terpisah dari badan dan wujudnya tidak serta-merta terpatrit dalam materi badan.³¹ Dalam hal ini, ia menganalogikan pada raja sebagai kesempurnaan atau kelengkapan sebuah negara, tetapi bukan merupakan *ṣūrah* dari negara. Jadi,

²⁶ A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir Indonesia-Arab Terlengkap*, Cet. 1 (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), 366; John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Indonesia Inggris*, Cet. 3 (Jakarta: Gramedia, 1997), 245.

²⁷ Ibn Sīnā, *al-Shifā' al-Ṭabī'iyāt*, 12.

²⁸ Amin Setyo Leksono, *Sejarah Kehidupan: Perspektif Evolusi dan Kreasi*, Cet. 1 (Malang: UB Press, 2012), 10.

²⁹ Nurussakinah Daulay, *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur'an tentang Psikologi*, Cet. 1 (Jakarta: Kencana, 2014), 37.

³⁰ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 81.

³¹ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1952), 50-52.

menurut Ibn Sīnā, jiwa sebagai kesempurnaan badan tidak sama dengan jiwa sebagai *ṣūrah* (*form*) menurut Aristoteles.³² Dengan demikian, jiwa tidaklah berbentuk materi badani, melainkan substansi yang berdiri sendiri (*jawbar qā'im bi dhātih*) yang tidak memiliki bentuk.

Pengertian jiwa sebagai “kesempurnaan awal bagi badan” sejatinya belum dapat memberikan suatu pengertian tentang hakikat jiwa itu sendiri. Dalam hal ini, menurut Ibn Sīnā, hakikat jiwa berbeda dengan badan, dan wujudnya tidak berbentuk.³³ Wujudnya yang tidak berbentuk itu yang tidak berada di dalam badan atau tidak langsung mengendalikan badan disebut dengan akal. Namun, jika ia berada di dalam badan dan mengendalikan badan, maka secara langsung disebut dengan jiwa.³⁴ Jika akal beraktivitas di luar badan, maka tetap menjadi akal, sedangkan jika akal beraktivitas di dalam badan, maka itu menjadi jiwa. Dengan demikian, bisa diambil kesimpulan bahwa jiwa menurut Ibn Sīnā adalah akal yang beraktivitas di dalam badan.³⁵ Pandangan ini sebenarnya sudah didahului oleh Plato, dan juga Al-Farabi untuk menyebut dari kalangan filsuf Islam.³⁶

Selain dari pada itu, untuk membuktikan hakikat jiwa, Ibn Sīnā juga mengemukakan dalil-dalil sebagai berikut: *Pertama*, jiwa dapat mengetahui obyek pemikiran (*ma'qūlāt*), di mana hal ini tidak dapat

³² Ibid.

³³ Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 82.

³⁴ Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, terj. Gufron A. Mas'adi (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 199.

³⁵ Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 2006), 50.

³⁶ Menurut Plato, jiwa tidak akan binasa karena ia adalah sesuatu yang adikodrati yang berasal dari dunia ide. Walau jiwa dan tubuh tampak bersatu, tetapi pada kenyataannya, keduanya berbeda. Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005), 42; dan juga bersifat *accident*, karena jiwa dan badan adalah dua substansi yang berdiri sendiri, sebagaimana disebutkan Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam I* (Padang: IAIN Iman Bonjol Press, 1999), 76; Hal ini senada dengan al-Farabi, yang mengatakan bahwa jiwa adalah “kesempurnaan pertama bagi *jism* (tubuh) alami yang organis yang memiliki kehidupan dalam bentuk potensial”. Rudi Ahmad Suryadi, *Dimensi-dimensi Manusia: Perspektif Pendidikan Islam*, Cet. 1 (Yogyakarta: Deepublish, 2019), 62. Selain itu, Ibn Sīnā juga mengamini konsep Plato yang menyakini keabadian jiwa yang selaras dengan ajaran Islam. Dengan demikian, eksistensi jiwa Ibnu Sina terpengaruhi atau bahkan mengabadaptasi konsep-konsep Islam, sehingga makna dan kandungannya mencerminkan ajaran Islam.

dilakukan oleh badan. Hal ini dikarenakan, jika bentuk-bentuk yang merupakan obyek pemikiran terdapat dalam akal, ia tidak mempunyai tempat di mana wujudnya bisa tampak, sehingga ia tidak mungkin ada pada badan.³⁷ *Kedua*, jiwa dapat menangkap hal-hal abstrak (*kulli*) dan zatnya pun tidak memerlukan alat, sedangkan indera dan khayal hanya dapat mengetahui hal-hal di luarnya, tidak darinya. Jadi, hakikat jiwa berbeda sama sekali dari pada hakikat indera maupun khayal. *Ketiga*, badan atau anggotanya yang melakukan kerja berat berulang kali dapat menjadi letih, malah bisa jadi rusak. Hal ini diibaratkan cahaya yang sangat terang dapat merusak mata, dan begitu pula petir yang dahsyat dapat merusak pendengaran; sehingga ketika melihat cahaya terang atau mendengar suara dasyat, maka mata tidak dapat melihat cahaya yang lemah/redup dan telinga tidak dapat mendengar suara sayup-sayup. Tidak seperti apa yang terjadi pada daya akal (jiwa), yang meskipun berfikir terus-menerus tentang hal-hal yang besar, tidak dapat membuatnya lemah dalam memikirkan hal-hal kecil, malah akan lebih memudahkannya dalam penyelesaian.³⁸ *Keempat*, badan dan bagiannya akan akan melemah dengan sendirinya pada waktu orang melewati usia dewasa atau tua, misalnya pada usia 40 tahun. Sedangkan jiwa atau daya jiwa justru akan menjadi lebih kuat pada usia tersebut, kecuali jika ada halangan, seperti sakit. Jadi, jiwa bukan bagian dari badan, di mana masing-masing adalah dua substansi yang nyata-nyata berbeda.³⁹

Demikianlah dalil-dalil yang dikemukakan Ibn Sīnā tentang hakikat jiwa sebagai suatu substansi ruhani yang berdiri sendiri dan terus mengabadi meskipun nanti terlepas dari badan. Konsepsi ini telah mempengaruhi para filsuf sesudahnya, baik dari kalangan Islam, maupun Yahudi dan Kristen.⁴⁰

Bukti Keberadaan Jiwa

Dalam membuktikan eksistensi jiwa yang merupakan substansi ruhaniah yang suci dan terpisah dengan badan Ibn Sīnā memberikan empat dalil: *natural psychology* (alam kejiwaan), dalil *continuity* (*Istimrār*, kesinambungan), *manusia terbang*, dan dalil ke-

³⁷ Muksal Ambiya, "Filsafat Jiwa Menurut Ibnu Sina" Makalah pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Islam, UIN Ar-Raniry, Banda Aceh (2016), 9.

³⁸ Amien, *Epistemologi Islam*, 50.

³⁹ Ibn Sīnā, *Kitab al-Najab*, 177-180.

⁴⁰ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 83.

Aku-an dan penyatuan gejala kejiwaan.⁴¹ *Pertama, natural psychology*; dalil ini didasarkan pada fenomena gerak dan pengenalan, yang oleh Ibn Sīnā dibagi menjadi dua: gerak-paksaan (*qasrīyah*) dan gerak kehendak (*irādīyah*), yang keduanya ini tidak bersumber pada badan. Gerak paksaan bersumber dari sebab luar yang menggerakkannya, sementara gerak kehendak bisa terjadi karena hukum alam, seperti batu yang jatuh dari atas ke bawah, dan bisa pula terjadi karena tidak selaras dengan hukum alam, seperti berjalannya seseorang di atas bumi yang mestinya tidak bisa bergerak akibat badannya yang berat; seperti halnya burung yang seharusnya jatuh ke bawah saat terbang di udara. Gerak yang demikian itu tidak serta-merta terjadi begitu adanya, melainkan memerlukan adanya adanya “penggerak khusus” yang tentu berlainan dengan unsur-unsur materi tubuh, yaitu jiwa.⁴²

Kedua, continuity; dalil ini menurut Ibn Sīnā didasari atas perbandingan badan dengan jiwa. Badan tidak lepas dari adanya perubahan, pergantian, dan sebagainya, mengingat badan itu sendiri terdiri dari bagian-bagian yang juga memiliki karakter serupa. Berbeda dengan yang terjadi pada badan, jiwa tidak mengenal perubahan maupun pergantian. Hal ini diterangkan oleh Ibn Sīnā seperti berikut ini:

Wahai orang yang berakal, renungkanlah! Bahwa dalam jiwamu yang sekarang, Anda adalah yang telah berada di seluruh umur Anda, sehingga Anda mengingat banyak sekali apa yang terjadi di sekitar Anda. Jadi, (diri) Anda tetap berlangsung dengan pasti. Badan Anda tidak tetap berlangsung, tapi selalu mengerut dan mengurang. Dan karenanya orang perlu makan untuk mengganti apa yang menghilang dari badan...sehingga Anda tahu bahwa dirimu dalam masa dua puluh tahun tidak akan ada sedikit pun bagian badanmu yang tinggal, sedangkan Anda tahu diri Anda tetap kekal dalam masa itu, bahkan di sepanjang umur Anda. Jadi, diri atau zat Anda berbeda dengan badan dan bagian-bagiannya yang lahir dan yang batin. Inilah dalil yang kuat yang menyingkap pintu gaib bagi kita. Hakikat jiwa adalah ghaib tidak terjangkau oleh cita-rasa dan waham.⁴³

⁴¹ Muḥammad ‘Alī Abū Rayyān, *al-Falsafah al-Islāmīyah* (Iskandariyah: Dār al-Qawmīyah, 1967), 489.

⁴² Ibn Sīnā, *Risalah fī al-Qawā al-Nafsīyah* (Kairo: t.tp., 1315 H), 20-21; lihat juga Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 80.

⁴³ Ibn Sīnā, *Risalah fī Ma‘rifah al-Nafs al-Nathīqah* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1952), 9.

Oleh karena itu, dari pernyataan di atas bisa diambil kesimpulan bahwa badan mengalami perubahan, sementara jiwa tidak pernah mengalami perubahan dan atau pergantian.

Ketiga, manusia terbang. Yang ketiga ini merupakan dalil yang amat menarik yang diungkapkan oleh Ibn Sīnā, yang sekaligus menunjukkan daya kreasinya yang luar biasa. Dalil tersebut begitu meyakinkan, meskipun dalil tersebut berdiri di atas perkiraan dan khayalan. Kesimpulan dalil ini adalah seperti penjelasannya berikut ini:

Seandainya ada orang yang diciptakan sekaligus dalam bentuk dan wujud yang lengkap sempurna, dan ia diletakkan di awang-awang (udara kosong), tidak ada suatu apa pun yang menyentuhnya, sehingga ia tidak merasakan apa-apa. Anggota badannya dipisahkan, tidak saling menyentuh. Dalam keadaan demikian, ia tetap yakin wujud diri atau zatnya, sedangkan ia tidak dapat mengetahui adanya bagian anggota badannya dan juga yang lain di luar dirinya. Jika dalam keadaan ini, ia dapat mengkhayalkan ada tangan atau anggota badan lainnya, maka ia tidak mengkhayalkannya sebagian dari dirinya dan syarat bagi wujud dirinya. Ini berarti, bahwa wujud jiwa adalah berbeda dengan wujud badan, bahkan bukan badan, dan yang bersangkutan mengetahui dan merasakannya.⁴⁴

Keempat, ke-Aku-an dan penyatuan gejala kejiwaan. Dalil yang terakhir ini menjelaskan bahwa kepemilikan dengan bentuk “saya, aku, pribadi” ketika suatu aktivitas terjadi, misalnya “saya keluar”, “saya tidur”, “mengambil dengan tanganku”, menunjukkan bahwa yang dimaksudkan tentu bukanlah kadar atau peristiwa-peristiwanya, melainkan jiwa dan kekuatan yang dimilikinya. Sedangkan dalil terkait penyatuan fenomena kejiwaan menerangkan bahwa perasaan dan aktivitas manusia tidaklah seragam, bahkan bisa jadi saling bertentangan, seperti sedih, cinta, dan senang, yang kesemuanya bisa terjadi pada satu diri. Namun, hal demikian hanya bisa terjadi jika dalam diri tersebut terdapat suatu pengikat yang menyatukan keseluruhannya (*ribāṭ yajma' baynahā kullahā*), dan pengikat tersebut adalah jiwa.⁴⁵ Jika tidak ada

⁴⁴ Ḥanān al-Fākhūrī dan Khalīl al-Jār, *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabīyah* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1958), 180-181.

⁴⁵ Syah Reza, “Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina”, *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 12, No. 2 (September 2014); Lihat juga Muḥammad Ghallāb, *al-Ma'rifaḥ 'Ind Mufakkir al-Muslimīn* (Mesir: Dār al-Jayl, t.th.), 248-249.

kekuatan ini, maka tentu peristiwa-peristiwa kejiwaan saling berlawanan dan mengalami kekacauan.

Bukti-bukti seperti diuraikan di atas, semakin memperjelas pandangan Ibnu Sīnā bahwa kesempurnaan badan yang bersifat materi diberikan oleh eksistensi jiwa manusia yang bersifat immateri. Pandangan ini mendapat jangkauan pengaruh yang luas, terutama pada kalangan filsuf Islam yang datang sesudahnya.

Kekuatan Jiwa

Dalam karyanya *al-Najāh* (keselamatan), Ibn Sīnā dalam menjelaskan daya-daya jiwa, ia membaginya menjadi tiga bagian, yang masing-masing bagiannya saling mengikuti: jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewan, dan jiwa insan (manusia).⁴⁶

Pertama, jiwa tumbuh-tumbuhan. Jiwa yang kedua ini, dalam pandangan Ibn Sīnā, meliputi setiap daya yang terdapat pada manusia, hewan, maupun tumbuh-tumbuhan. Oleh Ibn Sīnā, jiwa tumbuh-tumbuhan diartikan sebagai kesempurnaan paling awal bagi tubuh biologis dan mekanis, mulai dari kelahiran, tumbuh, dan makan.⁴⁷ Terdapat tiga daya dalam jiwa tumbuh-tumbuhan ini, yaitu (a) daya nutrisi/makanan (*al-mughaddiyah*), yang dengannya makanan diubah atau dibentuk menjadi tubuh, dan dengannya pula makanan bisa mengganti setiap anasir di dalam tubuh yang rusak; selanjutnya adalah (b) daya penumbuh (*al-munammīyah*), sebagai daya yang mengatur kesesuaian pada setiap anasir tubuh yang berubah karena pengaruh makanan, tidak hanya dari sisi panjangnya, tetapi juga sisi lebar maupun volumenya, dengan tujuan bisa tumbuh dengan sempurna; (c) daya reproduksi atau berkembang biak (*al-muwallidah*), yang bertugas mendapatkan suatu bagian dari tubuh yang memiliki potensi setara, sampai terjadilah upaya penciptaan dan percampuran yang membentuknya benar-benar setara.⁴⁸

Kedua, jiwa hewan. Jiwa jenis ini meliputi seluruh kekuatan atau daya yang terdapat pada manusia dan hewan, tetapi tidak demikian halnya pada tumbuh-tumbuhan. Dalam pandangan Ibn Sīnā, jiwa jenis ini merupakan sebuah kesempurnaan awal bagi tubuh biologis yang sifatnya mekanis, yang bisa merespon pelbagai parsialitas serta

⁴⁶ Ahmad Syauqi Ibrahim, *Misteri Potensi Gaib Manusia* (Jakarta: Qisthi Press, 2011), 130.

⁴⁷ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāh*, 258.

⁴⁸ Ibn Sīnā, *Alḥwāl al-Nafs*, 57-58.

digerakkan oleh keinginan.⁴⁹ Jiwa hewan ini mempunyai dua jumlah kekuatan, yang pertama adalah daya penggerak (*muhrikah*) dan yang kedua adalah daya mengetahui (*mudrikah*). Jenis daya yang pertama adalah penggerak sebagai pemicu dan penggerak sebagai pelaku. Penggerak sebagai pemicu yang dimaksud adalah hasrat, yang tak lain adalah daya yang mendorong manusida untuk bergerak seiring terbentuknya suatu keinginan di dalam khayalan. Lebih lanjut, Daya masih terbagi lagi ke dalam dua subbagian, yaitu daya syahwat dan daya ego.⁵⁰ Adapun daya penggerak yang berkapasitas sebagai pelaku, tak lain adalah kekuatan yang timbul di dalam urat maupun syarat untuk memberikan instruksi terhadap sebuah penggerakan yang sesuai demi terwujudnya tujuannya yang diinginkan.

Sementara itu, daya mengetahui terbagi ke dalam dua bagian, (1) daya yang mengetahui dari luar, yaitu panca indera eksternal seperti telinga, mata, lidah, hidung, dan kulit; (2) daya yang mengetahui dari dalam atau indera batin, seperti indera kolektif (*al-hiss al-mushtarakah*),⁵¹ imajinasi retentif (*al-kebayā*),⁵² imajinasi kompositif (*mutakhayyilah*),⁵³ daya estimasi (*al-wahmīyah*),⁵⁴ dan memori atau hafalan.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Shahwat adalah daya yang menuntuk seorang manusia untuk bergerak kepada suatu objek yang dinilai penting atau bagus, hanya untuk mendapatkan kenikmatan. Sementara itu, emosi merupakan daya yang menuntun seseorang untuk bergerak melawan segala hal yang dinilai tidak baik, berbahaya, atau destruktif, demi memperoleh kemenangan. Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, 86.

⁵¹ Daya ini berfungsi untuk menerima, mengatur, dan mengkoordinir bentuk-bentuk dari semua benda-benda empiris yang diserap oleh pancaindera lahir. Indera bersama ini menyusun segala informasi yang masuk sehingga ia dengan benar mencerminkan benda-benda fisik dunia lahiriah. Jika tidak kolektif, maka semua indera nantinya bisa menggambarkan bentuk sendiri-sendiri.

⁵² Indera bersama tidak bisa menyimpan bentuk-bentuk gambar yang sudah diterimanya. Maka tugas daya ini adalah melestarikan informasi yang diterima oleh indera bersama kemudian disalurkan ke daya-daya lainnya. Daya ini memungkinkan mengingat kembali gambar dari sebuah benda meskipun sudah tidak tampak lagi.

⁵³ Disebut daya imajinasi kompositif jika berada pada hewan, dan disebut daya kogitif jika berada pada manusia. Tugas ini sama seperti imajinasi retentif, tapi ia bisa mengkhayalkan makhluk-makhluk yang tidak pernah ada, seperti manusia terbang atau gunung zamrud hijau.

Ketiga, jiwa manusia. Semua daya nabati dan hewani yang tersebut di atas juga terdapat pada manusia, dan lebih dari itu, manusia mempunyai daya-daya lain yang khas, yaitu “daya berpikir” (*qunwah nathiqah*). Daya ini ada dua bagian: daya praktis (*‘amalīyah*) dan daya teoritis (*naẓarīyah ‘amalīyah*). Masing-masing daya ini disebut “akal”. Daya praktis adalah dasar penggerak bagi badan manusia untuk berbuat. Jika akal praktis bisa mengatur dan menguasai daya-daya atau nafsu-nafsu dari jiwa-jiwa yang lebih rendah maka akan menghasilkan tingkah laku etis yang baik dan begitu pun sebaliknya. Dari hal ini, Ibn Sīnā menyimpulkan daya ini menghasilkan “akhlak”. Sedangkan daya teoritis adalah daya mengetahui yang didominasi oleh pengertian-pengertian yang abstrak, misalnya konsep manusia yang dikontraskan dengan diri manusia, atau konsep keadilan dengan perbuatan-perbuatan yang baik, kemudian daya ini menghasilkan pengetahuan (*ma‘rifah, ‘ulūm*).⁵⁵

akal teoritis memiliki beberapa tingkatan, di antaranya (1) akal potensial, praktis (*al-‘aql bi al-qunwah*); (2) akal bakat, kepemilikan, atau perolehan (*al-‘aql bi al-malakah*); (3) akal aktual (*al-‘aql bi al-fi‘l*); dan (4) akal rasional (*al-‘aql al-mustafad*).⁵⁶ Dari sini dapat diketahui bahwa, daya jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā memiliki kemiripan dengan apa yang menjadi pangangan Aristoteles, meskipun keduanya tetaplah memiliki perbedaan, yaitu dalam hal jumlah indera batin. Jika Ibn Sīnā berpandangan bahwa indera batin berjumlah lima, yaitu kolektif, fantasi, memori, *wahm*, dan khayalan, maka Aristoteles hanya menyebutkan ada tiga, yaitu minus *wahm* dan khayalan.⁵⁷

Hubungan Jiwa dengan Badan

Menurut Ibn Sīnā antara badan dan jiwa memiliki hubungan erat dan saling bekerjasama secara terus-menerus. Jiwa tidak akan

⁵⁴ Waham (*wahm*) adalah daya mengetahui pengertian-pengertian yang abstrak, seperti permusuhan, persahabatan, dan sebagainya, contohnya bahwa beruang harus dijauhi sedangkan anak kecil harus diperlakukan dengan lemah lembut.

⁵⁵ Abd. Rachman Assegaf, *Aliran Pemikiran Pendidikan Islam: Hadharah Keilmuan Tokoh Klasik sampai Modern*, Cet. 2 (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2013), 91.

⁵⁶ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 65-67.

⁵⁷ Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof*, 146; lihat pula Aristoteles, “De Anima III”, 1-3, dalam John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition Oxford* (t.t.: t.tp., 1906), 276-325.

pernah sampai pada kulminasinya tanpa difasilitasi oleh badan. Begitu pada titik tersebut, jiwa kemudian akan menjadi sumber hidup, potensi, dan pengatur bagi badan.⁵⁸ Ibn Sīnā mengibaratkan hal ini seperti seorang nahkoda yang begitu memasuki kapal lalu ia menjadi penggerak, potensi, dan pengatur bagi kapal. Jiwa adalah sumber penghidupan bagi tubuh, yang dapat mengatur segenap urusan dan potensi-potensi yang dimiliki tubuh, sehingga ketiadaan jiwa berarti pula ketiadaan tubuh. Sebaliknya, jika tubuh tidak ada maka niscaya jiwa pun tidak ada, karena keberadaan jiwa tak bisa dilepaskan dengan keberadaan tubuh. Keberadaan jiwa menjadi mustahil, ketika tubuh, yang seharusnya menjadi tempat persemayaman jiwa, tidak ada. Materi tubuh adalah syarat yang mutlak bagi awal mula keberadaan jiwa; jiwa memerlukan tubuh, bahkan pada hakikatnya ia memang diciptakan untuk tubuh, karena dalam menjalankan pelbagai fungsinya, jiwa tak bisa menggunakan hal lain selain tubuh. Taruhlah, jika aktivitas berpikir adalah fungsi yang hanya dimiliki oleh jiwa, maka fungsi tersebut tidak akan berjalan secara sempurna, bahkan tidak akan pernah bisa berjalan, tanpa bantuan indera (tubuh) lewat pengaruh-pengaruh yang dimilikinya.⁵⁹

Di sisi lain, Ibn Sīnā sepakat dengan pendapat Aristoteles dalam hal jiwa. Ia memandag jiwa sebagai substansi dan bentuk, yang erat sekali hubungannya dengan badan. Namun demikian, Ibn Sīnā tidak sepenuhnya menerima, ia sejalan dalam beberapa sisi dengan para filsuf Muslim lainnya, yang menentang pendapat Aristoteles dan menyatakan bahwa hubungan yang dimaksud sebenarnya adalah hubungan yang bersifat esensial, dan oleh karenanya akan berimplikasi pada 'kesementaraan' jiwa, sehingga jika jasad mengalami kehancuran, maka jiwa pun demikian. Oleh karena itu, para filsuf Muslim akhirnya lebih condong kepada pendapat Plato yang menyatakan hubungan esensial antara jasad dan jiwa, sehingga jika jasad hancur, jiwa akan tetap kekal.⁶⁰

Sementara itu, dalam kesempatan yang lain, tersebutkan bahwa kekuatan pikiran—sebagai bagian dari jiwa—mempunyai efek yang sangat besar terhadap fisik. Berdasarkan pengalaman medisnya,

⁵⁸ Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan* (Jakarta: CV. Rajawali, 1998), 184.

⁵⁹ Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, 352-353; *Kitab al-Najāh*, 297-299.

⁶⁰ Leksono, *Sejarah Kebudayaan*, 10

Menurut Ibn Sīnā, berdasarkan pengalamannya, sebenarnya secara fisik orang-orang sakit dapat menjadi sembuh hanya dengan kekuatan kemauannya. Sama halnya dengan orang yang sehat, ia bisa benar-benar menjadi sakit jika berada di bawah pengaruh 'bisikan' pikirannya yang menyatakan bahwa ia sakit.⁶¹

Menurut Ibn Sīnā, hubungan antara jiwa dan badan tidak hanya terjalin pada satu individu saja, tetapi ia juga bisa berhubungan atau berfungsi pada individu lainnya. Jiwa yang kuat dapat memberikan pengaruhnya pada badan yang lain, baik itu pengaruh positif ataupun pengaruh negati, menyembuhkan atau malah menyakitkan, dengan sangat mudah, bahkan tanpa harus memerlukan satu pun perantara. Dalam hal ini, bisa dipahami bagaimana fenomena hipnotis bisa terjadi, termasuk juga sugesti (*al-wahm al-'āmil*), dan fenomena sihir. Terkait hal ini, paham Hellenisme memiliki pandangan bahwa semua itu adalah gaib, yang tentu saja pandangan ini berlawanan dengan pandangan yang dikembangkan oleh Ibn Sīnā, yang tidak hanya mampu menggambarkan, tetapi juga membuktikan bahwa jiwa yang cukup kuat akan dapat dengan sangat mudah memberikan pengaruhnya pada fenomena yang bersifat badani. Dengan demikian, Ibn Sīnā benar-benar terlepas dari kecenderungan Yunani yang memandang hal-hal yang tersebut di atas sebagai fenomena paranatural atau hasil campur tangan para dewa.⁶²

Oleh karena itu, berdasarkan uraian di atas, Ibn Sīnā memandang bahwa hubungan jiwa dan badan bukanlah hubungan antara dua jenis substansi yang sama sekali terpisah, melainkan hubungan saling keterikatan yang antara satu dengan lainnya saling memerlukan. Hubungan saling memerlukan tersebut merupakan bagian yang pasti ada dalam diri manusia, di mana jiwa tidak mungkin eksis tanpa adanya badan, begitupun sebaliknya.

Kekekalan Jiwa

Mengenai kekekalan jiwa, Ibn Sīnā meyakini bahwa jiwa akan tetap ada (kekal) setelah badan hancur, tidak akan mati dengan matinya badan,⁶³ bahkan ia kekal karena kekekalan Penciptanya Yang Maha Tinggi. Hal itu dikarenakan substansi jiwa manusia lebih kuat dari pada substansi badannya, dan oleh karenanya ia

⁶¹ Rahman, *Avicenna's Psychology*, 199-200.

⁶² M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (t.t.: Wiesbaden, 1963), 492.

⁶³ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāh*, 185.

merupakan penggerak, pengatur, dan pengendali badan.⁶⁴ Meskipun jiwa akan tetap kekal, tetapi kekekalan tetap hanyalah milik Yang Maha Kekal. Menurut Ibn Sīnā, kekekalan jiwa adalah sesuatu yang mempunyai awal tetapi tidak memiliki akhir, yang berarti kekekalan jiwa adalah kekekalan yang direkayasa oleh Allah; jiwa kekal tak berujung, tetapi ia memiliki awal, yaitu diciptakan oleh Allah.⁶⁵

Badan yang terpisah dari jiwa tunduk kepada jiwa, sehingga perpisahan jiwa dari badan tidak merusak eksistensinya. Seandainya eksistensi badan itu kekal setelah kematian, maka hal itu pun tidak akan merusak eksistensi jiwa. Namun, kekekalan substansi jiwa adalah lebih utama. Mengingat jiwa merupakan bagian dari kategori substansi, maka keterkaitannya dengan badan merupakan bagian dari kategori yang ditambahkan. Sementara itu, tambahan merupakan aksiden yang paling lemah yang eksistensinya tidak dapat sempurna dengan sendirinya, tetapi membutuhkan sesuatu yang lain yang ditambahkan padanya.⁶⁶ Dengan demikian, jelas bahwa walau badan kekal setelah kematian, hal tersebut hanya akan bersifat sementara yang suatu saat akan binasa, berbeda dengan kekekalan yang lebih utama yaitu jiwa.

Hal tersebut bisa dicontohkan pada orang yang menjadi pemilik atau pengelola atas sesuatu. Jika sesuatu itu hancur, maka kedudukan orang itu sebagai pemiliknya tidak serta merta menjadi hancur pula. Ini salah satu bukti kuat bahwa substansi jiwa tidak membutuhkan badan. Jika substansi jiwa berkait erat dengan badan, maka ia bisa, misalnya, melemah seiring dengan kerenggangannya dari badan, yang menurut Ibn Sīnā, hal demikian tidaklah mungkin. Jika badan mati dan hancur, maka substansi jiwa akan terbebas dari subyek badan; jika ia sempurna karena ilmu, hikmah, dan amal saleh, tentu itu akan menuju kepada cahaya ilahi, cahaya malaikat, dan golongan (manusia) tertinggi seperti tertariknya jarum ke kumparan magnet yang besar. Pada saat itu, menurut Ibn Sīnā, tercurahkanlah ketenangan dan ketenteraman

⁶⁴ Ibn Sīnā, *Psikologi Ibnu Sina*, terj. M.S. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), 186.

⁶⁵ M.M. Sharif, *A History of Muslim*, 489-491.

⁶⁶ Ibn Sīnā, *Psikologi Ibnu Sina*, 187.

dalam jiwa, lalu ia dipanggi dari arah yang paling tinggi.⁶⁷ Sebagaimana bunyi al-Fajr [89]: 27-30,

“Hai jiwa yang tenang, kembalillah kepada tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridai-Nya. Maka masuklah ke dalam jamaah hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku”.

Tingkatan Kebahagiaan dan Kesengsaraan

Setelah jiwa terpisah dari badan, menurut Ibn Sīnā, jiwa akan mendapatkan kenikmatan dan kesengsaraan di hari akhir. Dalam konteks ini, ia membagi jiwa menjadi tiga kategori; (1) jiwa sempurna karena ilmu dan amal; (2) jiwa tidak sempurna dalam keduanya; (3) jiwa sempurna dalam salah satunya dan tidak sempurna dalam yang lain. Kategori ketiga ini terbagi lagi menjadi dua bagian, yaitu adakalanya jiwa sempurna dalam ilmu tapi tidak sempurna dalam amal atau sebaliknya.⁶⁸

Berkenaan dengan hal kebahagiaan, Ibn Sīnā hanya membahas kategori pertama saja. Menurutnya, jiwa dikelompokkan ke dalam tiga bagian seperti yang disebutkan dalam al-Wāqi‘ah [56]: 7-11,

“Dan kamu menjadi tiga golongan yaitu golongan kanan, alangkah mulianya golongan kanan itu. Dan golongan kiri, alangkah sengsaranya golongan kiri itu. Dan orang-orang yang paling terdahulu beriman. Merekalah yang paling dahulu (masuk surga). Mereka itulah orang-orang yang didekatkan”.

Ibn Sīnā menyebutkan bahwa orang-orang yang beriman dalam ilmu dan amal adalah orang-orang lebih dahulu beriman; mereka memiliki tingkatan tertinggi di dalam surga kenikmatan; mereka juga berhasil menghubungkan ketiga alam dengan alam akal, membersihkan diri dari kotoran fisik, dan jiwa-jiwa angkasa bersama kebesaran dayanya; selain itu mereka adalah orang-orang yang lebih dahulu dalam beriman dan berada pada tingkatan tinggi.

Sedangkan, golongan kanan berada pada tingkatan menengah. Mereka lebih tinggi dari pada alam kemustahilan, berhubungan dengan jiwa-jiwa langit dan membersihkan diri dari kotoran alam. Golongan ini merasakan kenikmatan surga yang Allah ciptakan, yang meliputi bidadari, berbagai makanan yang nikmat, dan kicauan burung yang sulit di ungkapkan atau dijelaskan, sebagaimana yang sabda Nabi Muḥammad dalam Ḥadīth Qudṣī,

⁶⁷ Ibid., 186-187.

⁶⁸ Ibid., 188.

“Telah Aku persiapkan bagi hamba-hamba-Ku segala yang belum pernah dilihat mata, didengar telinga, atau terlintas di dalam hati manusia”, dan ini adalah golongan manusia yang berada pada tingkatan menengah.⁶⁹

Berkeanaan dengan golongan orang-orang yang berada dalam golongan kiri, mereka adalah orang-orang yang gagal mempersiapkan diri menuju derajat tertinggi untuk merasakan kenikmatan hakiki atau mencapai tingkatan orang-orang yang paling dahulu dalam iman; mereka adalah orang-orang yang turun ke dalam tingkatan paling rendah, dan berada dalam lautan kegelapan alam fisik, terjerumus dalam kehinaan materi, serta berkubang dalam negeri yang fana.⁷⁰ Merekalah orang-orang yang “di sana di dalam nereka mengharapkan kebinasaan. (Akan dikatakan kepada mereka), ‘Janganlah kamu sekalian mengharapkan satu kebinasaan, melainkan harapkanlah kebinasaan yang banyak’” (al-Furqān [25]: 13-14). demikianlah penjelasan mengenai keadaan ruh manusia setelah berpisah dari raga dan menuju ke akhirat.

Penutup

Di saat para ilmuwan barang mengganggu jiwa sebagai sesuatu yang abstrak, gaib, dan sulit di untuk diterima, Ibn Sīnā tampil sebagai salah satu ilmuwan besar Muslim yang memiliki konsep tersendiri tentang jiwa, yang dilihat dari sudut pandang Islam, dan berlawanan dengan apa yang menjadi kesimpulan sementara para ilmuwan Barat. Ibn Sīnā meyakini bahwa manusia diciptakan memiliki unsur badan dan jiwa yang keduanya merupakan satu kesatuan yang membentuk pribadi manusia. Jiwa merupakan organ ruhani manusia yang memiliki pengaruh dan memberikan instruksi kepada jasmani untuk melakukan suatu tindakan. Jiwa disebutkan merupakan kesempurnaan awal yang menjadikan manusia nyata, dan hakikat jiwa berbeda dengan badan serta wujudnya tak berbentuk. Dalam hal kekekalan jiwa, diyakini bahwa jiwa akan tetap ada (kekal) setelah badan hancur, dan jiwa akan mendapatkan kenikmatan dan kesengsaran di hari akhir sesuai dengan kadar iman, ilmu, dan amal. Argumentasi dan dalil Ibn Sīnā tentang

⁶⁹ Ibid., 188.

⁷⁰ Ibid., 189.

konsep jiwa sebenarnya merupakan hasil adaptasi dari konsep jiwa Plato dan al-Farabī.

Daftar Rujukan

- Ambiya, Muksal. “Filsafat Jiwa Menurut Ibnu Sina”, Makalah pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Islam, UIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 2016.
- Amien, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press, 2006.
- Aristotes. “De Anima III”, 1-3, dalam John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition Oxford*. t.t.: t.tp., 1906.
- Assegaf, Abd. Rachman. *Aliran Pemikiran Pendidikan Islam: Hadharab Keilmuan Tokoh Klasik sampai Modern*, Cet. 2. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2013.
- As-Sirjani, Raghīb. *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia*, terj. Masturi Irham dan Malik supar, Cet. 2. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2009.
- Asy-Syarafa, Ismail. *Ensiklopedia Filsafat*, terj. Shofiyullah Mukhlas, Cet. 1. Jakarta: Khalifa, 2002.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Daulay, Nurussakinah. *Pengantar Psikologi dan Pandangan Al-Qur’an tentang Psikologi*, Cet. 1. Jakarta: Kencana, 2014.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Indonesia Inggris*, Cet. 3. Jakarta: Gramedia, 1997.
- Fākhūrī (al), Ḥannā dan Khalīl al-Jār. *Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabīyah*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1958.
- Fattahi, Husayn. *Tawanan Benteng Lapis Tujub: Novel Biografi Ibnu Sina*, terj. Muhammad Zaenal Arifin, Cet. 2. Jakarta: Zaman, 2011.
- Ghallāb, Muḥammad. *al-Ma‘rifah ‘Ind Mufakkir al-Muslimīn*. Mesir: Dār al-Jayl, t.th.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam Ringkas*, terj. Gufron A. Mas’adi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005.
- Husin, Umar Amin. *Filsafat Islam (Sejarah dan Perkembangannya dalam Dunia Internasional)*, Cet. 2. Jakarta: Bulan Bintang, 1964.
- Ibrahim, Ahmad Syaūqi. *Misteri Potensi Gaib Manusia*. Jakarta: Qisthi Press, 2011.

- Kamaruddin. "Pemikiran Islam tentang Jiwa dalam Filsafat Islam", *Al-Hikmah: Journal for Religious Studies*, Vol. 15, No. 2, 2014.
- Kruszelnicki, Karl. *Great Mythconceptions: The Science Behind the Myths*. t.t.: Andrews McMeel Publishing, 2006.
- Leksono, Amin Setyo. *Sejarah Kehidupan: Perspektif Evolusi dan Kreasi*, Cet. 1. Malang: UB Press, 2012.
- Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan* (Jakarta: CV. Rajawali, 1998.
- Madkūr, Ibrāhīm. *Fi al-Falsafah al-Islāmīyah: Manhaj wa Taṭbīqub*, Vol. 1. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- Mikkelson, Barbara dan David P. Mikkelson. "Weight of the Soul", 27 Oktober 2003, <https://snopes.com/fact-check/weight-of-the-soul/>, diakses pada 31 Juli 2018.
- Munawwir, A.W. dan Muhammad Fairuz. *Kamus Al-Munawwir Indonesia-Arab Terlengkap*, Cet. 1. Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Murtiningsih, Wahyu. *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah*, Cet. 2. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Najātī, Muḥammad 'Uthmān. *al-Dirāsah al-Nafsanīyah 'ind al-'Ulamā' al-Muslimīn*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1993.
- Najati, Muhammad 'Utsman. *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Cet. 1. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Najichah. *Biografi Tokoh Ilmuwan Dunia*, Cet. 1. Jakarta: Balai Pustaka, 2012.
- Noor, Fauz. *Berpikir seperti Nabi*, Cet. 1. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Nur, Abdullah. "Ibnu Sina: Pemikiran Filsafatnya tentang al-Fayd, al-Anfs, al-Nubuwwah, dan al-Wujūd", *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 6, No. 1, April 2009.
- Prabhupada, Swami Bhaktivedanta A.C., *Easy Journey to Other Planets*. Mumbai: The Bhaktivedanta Book Trust, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Aveenna's Psychology*. London: Oxford University, 1952.
- Rayyān, Muḥammad 'Alī Abū. *al-Falsafah al-Islāmīyah*. Iskandariyah: Dār al-Qawmīyah, 1967.
- Reza, Syah. "Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina", *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 12, No. 2, September 2014.
- Sharif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. t.t.: Wiesbaden, 1963.

- Sīnā, Ibn. *Aḥwāl al-Nafs*. Kairo: Dār Iḥya' al-Kutub al-'Arabīyah, 1952.
- _____. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983.
- _____. *al-Qānūn fī al-Ṭibb*, Vol. 1. Roma: t.tp., t.th.
- _____. *al-Shifā' al-Ṭabī'yyāt al-Nafs*, Vol. 1. Kairo: Hay'at Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitābah, 1975.
- _____. *Kitāb al-Najāh fī al-Ḥikmah al-Manṭiqīyah wa al-Ṭabī'iyah wa al-Ilāhīyah*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1982.
- _____. *Psikologi Ibnu Sina*, terj. M.S. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah, 2009.
- _____. *Risālah fī al-Quwā al-Nafsīyah*. Kairo: t.tp., 1315 H.
- _____. *Risālah fī Ma'rifah al-Nafs al-Nathīqah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1952.
- Suryadi, Rudi Ahmad. *Dimensi-dimensi Manusia: Perspektif Pendidikan Islam*, Cet. 1. Yogyakarta: Deepublish, 2019.
- Tim Penyusun. *Eksiklopedia Islam*, Vol. 3. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1999.
- Tumanggor, Raja Oloan dan Carolus Sudaryanto. *Pengantar Filsafat untuk Psikologi*. Yogyakarta: PT. Kanisius, 2017.
- Vartak, Padmakar Vishnu. *Brambarshinchee Smaran Yatra: An Autobiography*, Edisi 5. Pune: Vartak Prakashan, 2012.
- Vos, H. De. *Antropologi Fisafat*, terj. Endang Soekarian. Yogyakarta: t.tp., 1968.
- Wiseman, Richard. *Paranormality: Why We See What isn't There*. t.t.: Macmillan, 2011.
- Yendra, Melvi dan Mira Rainayati (eds.). *Ensiklopedia untuk Anak-anak Muslim*. Yogyakarta: Oasis, 2007.
- Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam I*. Padang: IAIN Iman Bonjol Press, 1999.