

ISSN: 2621-6582 (p)  
2621-6590 (e)

# Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSE

VOLUME 7 NOMOR 2 AGUSTUS 2024



**FILSAFAT MUHAMMAD ABID AL-JABIRI DALAM TELAAH  
EPISTEMOLOGI BURHANI SINERGI NALAR ISLAM**

*Muhammad Luthfi Jalaludin Al-Habibi &  
Maman Lukmanul Hakim*

**PENDEKATAN BURHANI DALAM PEMENUHAN NAFKAH  
SKINCARE DAN KOSMETIK DALAM ISLAM**

*Ahmad Faiz Shobir Alfikri, Achmad Khudori Soleh &  
Maziya Rahma Wahda*

**KRISIS IDENTITAS MANUSIA DAN EKOLOGI MODERN  
DALAM PERSPEKTIF EKO-FILOSOFI SEYYED HOSSEIN NASR**

*Amril & Rahmad Tri Hadi*

**KONSEP NAFS DALAM PERSPEKTIF IBNU SINA:  
PEMBUKTIAN LOGIS TERHADAP KEBERADAAN JIWA**

*Nur Hadi Ihsan, Nadaa Afifah Silmi &  
Sayyid Muhammad Indallah*

**KAJIAN LIVING QUR'AN ATAS PEMBENTUKAN KELUARGA  
ISLAMI DALAM TAFSIR AL-MISBAH**

*Iqna Auliyah, Ris'an Rusli & Totok Agus Suryanto.*

**TOLERANSI DALAM SURAH AL-KAFIRUN: KOMPARASI  
TAFSIR AL-AZHAR DAN HAK DINI KUR'AN DILI**

*Azzam Ghufrani & Muhajirin*

**TAFSIR MAQASID DALAM MEMAHAMI AYAT-AYAT HUKUM:  
ANALISIS TAFSIR AL-JASSAS**

*Muhammad Saleh, Abdul Kadir Riyadi & Nafi' Mubarak*

**KRITIK KUNTOWIJOYO TERHADAP ISLAMISASI ILMU**

*Bimba Valid Fathony*

**PEMIKIRAN AMINAH WADUD TENTANG RELASI KUASA  
DALAM RUMAH TANGGA**

*M. Afiqul Adib*

**LIVING QUR'AN DI MEDIA SOSIAL: RESEPSI Q.S AL-ASHR (1-3)  
DALAM FILM INSPIRASI "AL-QUR'AN MERINDUKANMU" PADA  
GONTOR TV**

*Tri Faizah Anggraini*

**RESOLUSI KONFLIK DALAM ISLAMIC STUDIES: PERSPEKTIF  
HARMONISASI ANTAR UMAT BERAGAMA RICHARD C.**

**MARTIN**

*Suaidi*

**KEPEMIMPINAN DALAM PASANG RI KAJANG: PERSPEKTIF  
LIVING HADIS**

*Yasser Mulla Shadra, Yeri, Muhammadiyah Amin,  
Tasbih & Anisah binti Alamshah*

**PRODI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM, FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**

# Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSES

ISSN 2621-6582 (p); 2621-6590 (e)  
Volume 7 Nomor 2 Agustus 2024

**Living Islam: The Journal of Islamic Discourses** is an academic journal designed to publish academic work in the study of Islamic Philosophy, the Koran and Hadith, Religious Studies and Conflict Resolution, both in the realm of theoretical debate and research in various perspectives and approaches of Islamic Studies, especially on Islamic Living of particular themes and interdisciplinary studies.

**Living Islam: Journal of Islamic Discourses** published twice a year by the Department of Islamic Aqeedah and Philosophy, the Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, Islamic State University of Sunan Kalijaga Yogyakarta.

## **PEER REVIEWER**

- Amin Abdullah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57190064401, GS h-index: 36)
- Al Makin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 38162109000, GS h-Index: 11)
- Amal Fathullah Zarkasyi, Universitas Darussalam Gontor Ponorogo (Scopus ID: 57209975610, GS h-index: 6), Indonesia
- Waston, UMS Surakarta (ID Scopus: 57205116511, GS h-index: 4), Indonesia
- Ajat Sudrajat, Universitas Negeri Yogyakarta (Scopus ID: 57191247465, GS h-index: 18)
- Fatimah Husein, ICRS UGM Yogyakarta (Scopus ID: 57200825960, GS h-index: 6)
- Masdar Hilmy, UIN Sunan Ampel Surabaya (Scopus ID: 56059557000, GS h-index: 18)
- Mun'im Sirry, University of Notre Dame, Indiana, United State of America  
(Scopus ID: 35090415500; GS h-index: 21)
- Mouhanad Khorchide, Universität Münster, Germany (Scopus ID: 36598442100S)
- Umma Farida, IAIN Kudus Indonesia (Scopus ID: 57210207375, GS h-index: 12)
- Sahiron Syamsuddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia (Scopus ID: 57220067313; GS h-index: 20)
- Mohamad Anton Athoillah, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia (Scopus ID: 57211255354; GS h-index: 10), Indonesia
- Inayah Rohmaniyah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 54966723200, GS h-index: 13)
- Ahmad Zainul Hamdi, UIN Sunan Ampel Surabaya (Scopus ID: 57193400976, GS h-index: 8)
- Aksin Wijaya, IAIN Ponorogo, Indonesia (Scopus ID: 57216525815; GS h-index: 16)
- Islah Gusmian, UIN RMS Surakarta (Scopus ID: 57375608400; GS h-index: 19)
- Rachmad Hidayat, UGM Yogyakarta (ORCHID ID: 0000-0002-8834-5737; GS h-index: 5)

## **EDITOR IN-CHIEF**

Imam Iqbal, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## **MANAGING EDITOR**

Zuhri Amin, UIN Sunan Kalijaga, Indonesia (Scopus ID: 58001465700, GS h-index: 8)

## **EDITOR**

- Achmad Fawaid, Universitas Nurul Jadid Probolinggo (Scopus ID: 57214837323, GS h-index: 6)
- Mohammad Muslih, Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo (Scopus ID: 58499203300; h-index: 14)
- Robby H. Abror, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57217996349; GS h-index: 5)
- Fadhli Lukman, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57208034793; GS h-index: 8)
- Saifuddin Zuhri Qudsy, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57213595165, GS h-index: 9)
- Alim Roswanto, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (GS h-index: 7)
- Ahmad Rafiq, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia (Sinta ID: 6104845; GS h-index: 8)
- Chafid Wahyudi, Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Fitrah Surabaya (GS h-Index: 6)
- Miski Mudin, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (Scopus ID: 57201665924; GS h-index: 1)
- Fahrudin Faiz, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (GS h-index: 6) Mas'udi Jufri, IAIN Kudus (GS Index: 3)
- Subkhani Kusuma Dewi, Western Sydney University (GS Index: 5)

## DAFTAR ISI

### **FILSAFAT MUHAMMAD ABID AL-JABIRI DALAM TELAAH EPISTEMOLOGI BURHANI SINERGI NALAR ISLAM**

Muhammad Luthfi Jalaludin Al-Habibi & Maman Lukmanul Hakim..... 201

### **PENDEKATAN BURHANI DALAM PEMENUHAN NAFKAH *SKINCARE* DAN KOSMETIK DALAM ISLAM**

Ahmad Faiz Shobir Alfikri, Achmad Khudori Soleh & Maziya Rahma Wahda..... 225

### **KRISIS IDENTITAS MANUSIA DAN EKOLOGI MODERN DALAM PERSPEKTIF EKO-FILOSOFI SEYYED HOSSEIN NASR**

Amril & Rahmad Tri Hadi ..... 243

### **KONSEP NAFS DALAM PERSPEKTIF IBNU SINA: PEMBUKTIAN LOGIS TERHADAP KEBERADAAN JIWA**

Nur Hadi Ihsan, Nadaa Afifah Silmi & Sayyid Muhammad Indallah ..... 263

### **KAJIAN LIVING QUR'AN ATAS PEMBENTUKAN KELUARGA ISLAMI DALAM TAFSIR AL-MISBAH**

Iqna Auliyah, Ris'an Rusli & Totok Agus Suryanto ..... 279

### **TOLERANSI DALAM SURAH AL-KAFIRUN: KOMPARASI TAFSIR AL- AZHAR DAN HAK DINI KUR'AN DILI**

Azzam Ghufrani & Muhajirin..... 303

### **TAFSIR MAQASID DALAM MEMAHAMI AYAT-AYAT HUKUM: ANALISIS TAFSIR AL-JASSAS**

Muhammad Saleh, Abdul Kadir Riyadi & Nafi' Mubarak ..... 321

### **KRITIK KUNTOWIJOYO TERHADAP ISLAMISASI ILMU**

Bimba Valid Fathony ..... 341

**PEMIKIRAN AMINAH WADUD TENTANG RELASI KUASA DALAM RUMAH TANGGA**

M. Afiquh Adib ..... 359

**LIVING QUR'AN DI MEDIA SOSIAL: RESEPSI Q.S AL-ASHR (1-3) DALAM FILM INSPIRASI "AL-QUR'AN MERINDUKANMU" PADA GONTOR TV**

Tri Faizah Anggraini ..... 377

**RESOLUSI KONFLIK DALAM ISLAMIC STUDIES: PERSPEKTIF HARMONISASI ANTAR UMAT BERAGAMA RICHARD C. MARTIN**

Suaidi ..... 397

**KEPEMIMPINAN DALAM PASANG RI KAJANG: PERSPEKTIF LIVING HADIS**

Yasser Mulla Shadra, Yeri, Muhammadiyah Amin, Tasbih & Anisah binti Alamshah ..... 417

## **KONSEP NAFS DALAM PERSPEKTIF IBNU SINA: PEMBUKTIAN LOGIS TERHADAP KEBERADAAN JIWA**

**Nur Hadi Ihsan**

Universitas Darussalam Gontor  
[nurhadiihsan@unida.gontor.ac.id](mailto:nurhadiihsan@unida.gontor.ac.id)

**Nadaa Afifah Silmi**

Universitas Darussalam Gontor  
[nadaaafifahsilmi17@student.afu.unida.gontor.ac.id](mailto:nadaaafifahsilmi17@student.afu.unida.gontor.ac.id)

**Sayyid Muhammad Indallah**

Universitas Darussalam Gontor  
[sayyidmuhammadindallah@mhs.unida.gontor.ac.id](mailto:sayyidmuhammadindallah@mhs.unida.gontor.ac.id)

### **Abstract**

The discourse on the soul is important to discuss. The reason is that the West understands the soul as an entity that merges with the body, or even only views humans from one aspect, namely the body. So that from this understanding, it will lead to a misunderstanding of human psychology and the main purpose of human creation, namely worshiping Allah. This paper aims to explain the concept of soul in Ibn Sina's view. The author uses descriptive analysis method to explain Ibn Sina's concept of the soul. First, Ibn Sina's explanation of the soul is very comprehensive, where he puts the soul as a substance that makes the body able to move or live. Second, that nafs is a substance that stands alone, it is not an accidents or 'ard and not the body itself. Hence, it does not have a form like the body. Third, the nafs is eternal, when the body can change or perish, because it is an emanation or emanation from God's Substance.

**Keywords:** Ibn Sina, Human Nature, Soul, Body

## Abstrak

Diskursus mengenai jiwa menjadi penting untuk dibahas. Pasalnya, Barat memahami jiwa sebagai suatu entitas yang menyatu dengan jasad, atau bahkan hanya memandang manusia dari satu aspek yaitu jasad. Sehingga dari pemahaman tersebut, akan menimbulkan kesalahpahaman tentang psikologi manusia dan tujuan utama penciptaan manusia yaitu beribadah kepada Allah. Naskah ini bertujuan untuk menjelaskan konsep jiwa dalam pandangan Ibnu Sina. Penulis menggunakan metode deskriptif analisis untuk menjelaskan konsep Ibnu Sina tentang jiwa. Hasil dari kajian ini, menghasilkan beberapa poin penting, *Pertama*, penjelasan Ibnu Sina tentang jiwa sangat komperhensif, di mana ia meletakkan jiwa sebagai suatu substansi yang menjadikan badan bisa bergerak atau hidup. *Kedua*, bahwa *nafs* adalah substansi yang berdiri sendiri, ia bukan aksiden atau *'ard* dan bukan jasad itu sendiri. Makanya, ia tidak memiliki bentuk sebagaimana jasad. *Ketiga*, *nafs* yang bersifat kekal, saat jasad dapat berubah ataupun musnah, karena ia sebagai pancaran atau emanasi dari Zat Tuhan.

**Kata Kunci:** Ibnu Sina, Hakikat Manusia, Jiwa, dan Jasad

## Pendahuluan

Pembahasan mengenai jiwa telah banyak dikaji oleh filsuf maupun cendekiawan-cendekiawan Muslim dan Barat dari zaman Yunani sampai modern. Seperti, Plato,<sup>1</sup> Aristoteles, Abraham Maslow,<sup>2</sup> Al Farabi,<sup>3</sup> dan sebagainya. Hal ini menandakan bahwa pembahasan mengenai jiwa sangatlah penting untuk dibahas lebih lanjut. Dari pemahaman tentang jiwa yang berkaitan dengan konsep manusia akan membentuk sebuah sudut pandang yang menentukan pandangan tentang hakikat manusia tersebut. Seperti yang masih terjadi sekarang ini pada masyarakat Barat, mereka umumnya memahami psikologi manusia pada level materi atau yang terindra, sehingga kasus-kasus orang yang mengalami sakit atau masalah batin atau jiwa hanya akan dibawa kepada psikiater atau terapi-terapi empiris saja. Padahal, yang dibutuhkan sesungguhnya adalah pengobatan jiwa. Oleh sebab itu, dibutuhkannya pemahaman yang baik dan benar terhadap hakikat jiwa dan hubungannya dengan badan, karena salah satu masalah yang terjadi di dunia Barat adalah persoalan pemahaman keberadaan jiwa dalam diri manusia. Barat dengan elemen *world view*-nya demikian hanya

---

<sup>1</sup> Plato, *Republik*, ed. Sylvester G. Sukur, I (Yogyakarta: NARASI, 2015); Hieronymus Simorangkir, "Jiwa Manusia Dalam Pandangan Plato," *Logos: Jurnal Filsafat-Teologi* 3, no. 2 (2004): 85–93

<sup>2</sup> Frank G. Goble, *Maḥab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 11th ed. (Yogyakarta: Kanisius, 1981); Hendro Setiawan, *Manusia Utuh: Sebuah Kajian Atas Pemikiran Abraham Maslow* (Yogyakarta: P.T. Kanisius, 2014); Helen Graham, *Psikologi Humanistik*, I (Yogyakarta, 2005); Erdy Narul, *Pengalaman Puncak Abraham Maslow*, I (Ponorogo: CIOS-ISID, 2010).

<sup>3</sup> Endrika Widdia Putri, "Konsep Kebahagiaan Dalam Prespektif Al-Farabi," *THAQ-ĀFIYYĀT* Vol. 19, no. 1 (2018): 2016, <https://doi.org/10.1016/j.gecco.2019.e00539><https://doi.org/10.1016/j.foreco.2018.06.029>[http://www.cpsg.org/sites/cbsg.org/files/documents/Sunda\\_Pangolin\\_National\\_Conservation\\_Strategy\\_and\\_Action\\_Plan\\_%28LoRes%29.pdf](http://www.cpsg.org/sites/cbsg.org/files/documents/Sunda_Pangolin_National_Conservation_Strategy_and_Action_Plan_%28LoRes%29.pdf)<https://doi.org/10.1016/j.forec>.

memahami manusia dari unsur fisik saja, atau hanya sebuah jasad, dan meskipun mereka mengerti tentang jiwa, hanya dipahami sebagai suatu yang abstrak dan sulit untuk diterima.<sup>4</sup> Oleh sebab itu, dari sinilah kesalah pemahaman Barat dalam memandang manusia bermula.

Dalam sudut pandang Islam, jiwa merupakan pembahasan yang sangat penting, ia merupakan ini dari segala keberagaman dalam Islam.<sup>5</sup> Jiwa diyakini dalam Islam memiliki tingkatan yang lebih tinggi daripada jasad. Hal ini sesuai dengan pendapat dasar kaum sufi tentang jiwa dan raga manusia.<sup>6</sup> Menurut Ibnu Sina, jiwa merupakan pelengkap bagi jasad manusia.<sup>7</sup> Ibnu Sina merupakan salah satu filsuf Muslim yang sangat *concern* terhadap pembahasan mengenai jiwa, hal ini ditandai dari prestasinya yang menggabungkan pemikiran antara Plato dan Aristoteles. Selain itu, ia dapat membuktikan sebuah sistem pengobatan yang pada masa itu belum ditemukan oleh ilmuan-ilmuan sejenis sebelumnya. Bahkan ia berhasil mengobati sang Sultan Bukhara Nuh Bin Manshur. Selain itu, ia telah menulis buku-buku tentang kedokteran dengan judul, *al-Qanun fi al-Thibb* yang banyak menjadi rujukan pada universitas-universitas ternama di Barat. Dan menulis sebuah buku yang membahas tentang hubungan jiwa dan jasad.<sup>8</sup> Oleh sebab itu, dari sini dapat dilihat otoritas Ibnu Sina dalam pembahasan mengenai jiwa. Selain itu, pembahasan mengenai jiwa berkaitan dengan teori penciptaan atau keberadaan alam itu sendiri. Ia merupakan tanda dibalik alam realitas sekarang. Oleh karena itu, para ulama atau ilmuan menggolongkan kajian ini dalam metafisika yang membutuhkan pemahaman yang tinggi dengan memanfaatkan potensi akal manusia. Karena ilmu ini adalah tergolong ilmu yang mulia untuk dipelajari.<sup>9</sup>

Metode yang digunakan dalam artikel ini adalah kajian pustaka. Sumber sumber yang digunakan ada dua yaitu primer dan sekunder. Sumber primer diambil dari karya Ibnu Sina yang membahas tentang nafs seperti, *Risalah fi Ma'rifat al-Nafs al-Natiqah wa Ahwaliha*,<sup>10</sup> *Al-Syifa' al-Tabi 'iyyah*,<sup>11</sup> dan lain sebagainya. Senagkan, sumber sekunder menggunakan karya para cendekiawan yang membahas pemikiran Ibnu Sina. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sufistik.

Dari semu penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwasannya, Barat sebagai suatu sudut pandang yang melihat jiwa hanya sebagai suatu yang abstrak dan tidak mudah untuk diterima. Hal ini menyebabkan Barat memiliki pemahaman yang salah terhadap konsep

<sup>4</sup> Sudaryanto Raja Oloan Tumanggur and Carolus, *Pengantar Filsafat Untuk Psikologi* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2017); Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam Metode Dan Penerapan, Judul Asli (Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tatbiqub)* (Jakarta: CV Rajawali, 1988).

<sup>5</sup> Roni Ismail, *Menuju Hidup Islami* (Yogyakarta: Insan Madani Press, 2009), h. 44; Roni Ismail, *Menuju Muslim Rahmatan Li'Alamin* (Yogyakarta: Suka Press, 2016), h. 22.

<sup>6</sup> Ghulam Falach, "Peran Tasawuf Di Era Masyarakat Modern : Peluang Dan Tantangan," *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 21, no. 2 (2021): h. 202.

<sup>7</sup> M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (Jerman: Wiesbaden, 1963), h. 489.

<sup>8</sup> Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i Arroisi, J, "Psikologi Islam Ibnu Sina (Studi Analisis Kritis Tentang Konsep Jiwa Perspektif Ibnu Sina)," *Sunankalijaga.Org* 2 (2020): h. 200, <http://sunankalijaga.org/prosiding/index.php/kiis/article/view/402>.

<sup>9</sup> Dawud Qashairi, *Al-Rasa'il Li Al-Dawud Al-Qashairi* (Qashairi, 1994), h. 164.

<sup>10</sup> Ibnu Sina, *Risalah Fi Ma'rifat Al-Nafs Al-Natiqah Wa Ahwaliba* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1952).

<sup>11</sup> Ibnu Sina, *Al-Syifa' Al-Tabi 'iyyah* (Kairo: Haiah Misriyyah al-'Ammah li al-Kitabah, 1975).

manusia terutama yang berhubungan dengan jiwa.<sup>12</sup> Namun, Ibnu Sina yang memiliki pandangan yang berbeda dengan Barat, di mana ia meletakkan pemahaman tentang jiwa di atas lebih tinggi dari pada jasad atau badan. Karena jiwa merupakan kesempurnaan bagi jasad. Oleh sebab itu, dalam kajian ini akan dijelaskan pandangan Ibnu Sina tentang hakikat jiwa serta hubungannya dengan jasad.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan metode kajian perpustakaan. Data primer didapatkan dari karya-karya Ibnu Sina seperti *As-syifa*,<sup>13</sup> *al-Qanun Fi al-Athibb* dan banyak lagi yang lainnya. Sementara data sekunder diperoleh dari berbagai tulisan dan penelitian yang dilakukan oleh berbagai sarjana tentang ide Ibnu Sina tersebut. Dalam menganalisis data, penulis menggunakan metode analisis untuk menganalisa pemikiran dan ide Ibnu Sina dengan tokoh lainnya.

## Hasil dan Pembahasan

### *Makna Nafs menurut Ibnu Sina*

Kata (*Nafs* atau Bahasa Inggris: *Soul*) berasal dari Bahasa Arab yang artinya jiwa atau diri.<sup>14</sup> Namun, dalam bahasa Indonesia *nafis* lebih tepat diartikan sebagai “diri”. Karena, mencakup jiwa dan jasad.<sup>15</sup> Menurut Ibnu Sina jiwa merupakan kesempurnaan awal bagi jasad (*kamal al-awwal li al-jism*).<sup>16</sup> *Ruh* merupakan awal bagi jasad sehingga ia dapat bergerak.<sup>17</sup> Kemudian, jasad sebagai kesempurnaan kedua atau yang melengkapi ruh sebagai alatnya. Sehingga dari sini dapat dilihat bahwa keduanya saling membutuhkan. Namun, pada dasarnya keduanya memiliki substansi yang berbeda. Oleh sebab itu, ruh merupakan kesempurnaan bagi jasad dan jasad merupakan alat bagi ruh. Hal ini juga disepakati oleh beberapa filsuf, seperti Aristoteles, al-Farabi, dan beberapa ulama Muslim lainnya.<sup>18</sup>

Ibnu Sina memiliki perbedaan dengan Aristoteles dalam mengartikan kesempurnaan. Menurut Aristo, kesempurnaan yang dimaksud adalah jiwa sebagai pelengkap jasad, dalam artian ia menjadi bentuk yang memiliki ruang atau disebut sebagai materi (*maddah*). Sedangkan, Ibnu Sina menjelaskan kesempurnaan bukan sebagai *surah* atau bentuk, tapi substansi. Meskipun ia menjelaskan bahwa *surah* atau bentuk adalah kesempurnaan bagi jasad, bukan berarti semua kesempurnaan adalah *surah*. Dari sini Ibnu Sina memberikan suatu analogi

---

<sup>12</sup> Roni Ismail, “Beragama Bahagia untuk Bina Damai: Kajian atas Teori Kematangan Beragama William James,” Vol. 7, No. 1, 2024, h. 145-162; DOI: <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i1.5277>

<sup>13</sup> Sina, opp. 11–12.

<sup>14</sup> A.W. Munawwir and Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir Versi Indonesia-Arab*, Cet. I (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007).

<sup>15</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970), h. 173; Rohaida Abdul Rahim and Asmadi Ya’kub, “Al-Ruh Menurut Ibn Qayyim Al-Jawziyyah,” *Jurnal Usuluddin* 26 (2007): h. 150, [http://api.um.edu.my/journals/journal\\_usul/No\\_Usul.php](http://api.um.edu.my/journals/journal_usul/No_Usul.php).

<sup>16</sup> Sina, *Al-Syifa’ Al-Tabi’iyah*, opp. 11–12.

<sup>17</sup> Muhammad Ustman Najjati, *Al-Dirasat Al-Nafsanīyyah ‘Inda Al-‘Ulama Al-Muslimin* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1993), h. 117.

<sup>18</sup> Najjati, h. 25; Evi Zuhara, “Konsep Jiwa Dalam Tradisi Keilmuan Islam,” *JURNAL EDUKASI: Jurnal Bimbingan Konseling* 4, no. 1 (2018): 44–66.

dengan seorang raja yang sebagai kesempurnaan bagi suatu negara atau kekuasaan. Namun, raja bukan berarti *surah* dari negara. Oleh sebab itu, *nafs* sebagai kesempurnaan jasad menurut Ibnu Sina berbeda dengan *nafs* menurut Aristo yang diartikan sebagai bentuk atau surah. Maka, *nafs* menurut Ibnu Sina adalah substansi sendiri yang tidak memiliki bentuk.<sup>19</sup> Selain *nafs* yang diartikan Ibnu Sina sebagai kesempurnaan bagi jasad yang memiliki substansi sendiri. *Nafs* juga diartikan sebagai substansi rohani yang memancar kepada raga, sehingga ia menghidupkannya dan menjadi alat untuk mendapatkan ilmu pengetahuan agar dapat mengenal Tuhannya.<sup>20</sup> Oleh sebab itu, *nafs* juga memiliki istilah yang lain dengan fungsinya masing-masing yang akan dijelaskan di bawah.<sup>21</sup>

Dari semua penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa, Jiwa atau *Nafs* yang merupakan kesempurnaan bagi jasad, bukan berarti *nafs* menjadi satu substansi dengan jasad. Karena ia berdiri sendiri secara substansi, dan hal ini juga yang disampaikan oleh para filsuf seperti Plato, Aristo, Al Farabi, dan lain sebagainya. Namun, Ibnu Sina memberikan pengertian yang berbeda dengan Aristo pada “kesempurnaan”. Menurut Aristo, bahwa yang dimaksud kesempurnaan adalah berkaitan dengan bentuk, sehingga ia menjadi materi. Sedangkan, menurut Ibnu Sina kesempurnaan bukan sebagai bentuk tapi sebagai substansi. Maka dari sini dapat dibedakan pendapat ulama Muslim dengan filsuf Yunani dalam memahami jasad.

### **Potensi Nafs menurut Ibnu Sina**

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa *nafs* memiliki makna sebagai kesempurnaan bagi jasad. Namun, di sini akan dijelaskan istilah lain dalam *nafs* yaitu *nafs*, *ruh*, dan *'aql*. Tentang *nafs* dan *ruh*, Ibnu Sina tidak membedakan antara kedua, yang artinya memang memiliki makna yang sama. Hal ini juga dikuatkan oleh al-Ghozali dan Ibnu Hazm.<sup>22</sup> Namun, Ibnu Sina memberikan dua tingkatan yang berbeda pada *Nafs*. *Pertama*, pada tingkat transendental ia merupakan kajian metafisika. Dan murni menjadi *Nafs*. *Kedua*, pada tingkat fenomenal ia merupakan kajian tentang alam. Masuk ke dalam tubuh dan menyinarinya yang menjadikannya bergerak dan berfungsi.<sup>23</sup> Para ulama menyebut *Nafs* pada golongan yang kedua dengan roh yang hidup, atau roh yang menyinari jasad sehingga ia dapat membuatnya bergerak dan berfungsi. Bahkan, ketika jasad rusak, roh yang ada di dalamnya tidak ikut rusak, Dengan suatu analogi, ketika orang sedang tertidur, ia sedang kehilangan roh dari jasad fisikalnya.<sup>24</sup> Dari sini dapat dipahami bahwa hakikat *nafs* adalah sebagai alat dan tidak menyatu dengan jasad. *'Aql* atau potensi *nafs* yang ada pada manusia yaitu *nafs nathiqah*. *'Aql*

<sup>19</sup> Ibnu Sina, *Kitab Al-Najab Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabi'iyah Wa Al-Ilahiyah* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), opp. 157–158.

<sup>20</sup> Ibnu Sina, *Psikologi Ibnu Sina* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), h. 182.

<sup>21</sup> Al-Ghazali, *Ma'arif Al-Quds Fi Madarij Ma'rifat Al-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), h. 19.

<sup>22</sup> Al-Ghazali, h. 19; Ibnu Hazm, *Al-Fasl Fi Al-Milal Wa Al-Ahawa' Wa Al-Nibal*, Juz.1 (Mesir: Maktabah wa Matba'ah 'Ali Sabih, n.d.), h. 58.

<sup>23</sup> Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, h. 489.

<sup>24</sup> Al-Jurjani, *Kitab Al-Ta'rifat* (Beirut: Maktabah Libnan, 1980), h. 312; Assya Octafany, “Konsep Mahabbah Jalaluddin Rumi,” *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 2 (2021): h. 216.

merupakan potensi amal dan ilmu pengetahuan yang ada pada diri manusia. Ketika potensi ini digunakan, ia memiliki derajat yang lebih tinggi daripada hewan. Namun sebaliknya, apabila tidak digunakan ia ahanya sama seperti hewan yaitu *nafs hayawiyah* dan *nafs nabatiyyah*.<sup>25</sup> Oleh sebab itu, yang membedakan anatara manusia dan hewan adalah akalnya, dan hal ini disetujui oleh al-Attas.<sup>26</sup>

Terdapat potensi-potensi yang ditimbulkan *nafs*, yaitu *nafs nabati*, *nafs hewani*, dan *nafs nathiqah*. Dalam hal ini Ibnu Sina mengikuti Al Kindi dan al-Frabi untuk pembagiannya.<sup>27</sup> *Pertama*, *nafs nabati* adalah kesempurnaan bagi tubuh fisik alami yang menjadi proses pertumbuhan, reproduksi, dan makan. *Kedua*, *nafs hewani* adalah kesempurnaan utama bagi fisik alami dalam aspek persepsi terhadap hal-hal partikular dan dapat bergerak atas kehendak diri. *Ketiga*, *nafs nathiqah* merupakan kesempurnaan bagi fisik alami dalam aspek aktivitas-aktivitas yang dilakukan atas pertimbangan akal, serta persepsi terhadap hal-hal universal.<sup>28</sup> Yang akan dijelaskan lebih rinci di bawah ini.

*Pertama*, *nafs nabati* (tumbuh-tumbuhan) merupakan *nafs* yang ada pada hewan dan tumbuhan. Hal ini juga terdapat pada diri manusia sebagai memabntu pertumbuhan dan aktivitas alamiah yang bersifat hayawaniyah atau kehewanan yang mencakup faktor, tumbuh, melahirkan, dan makan. Jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki tiga daya. *Pertama*, daya nutrisi, yang berfungsi sebagai pengubah makanan menjadi bentuk tubuh, dan nutrisis terdapat di dalamnya. *Kedua*, daya penumbuh, yang menambah kesesuaian yang ada dalam tubuh, baik dari segi panjang, lebar, maupun volume. *Ketiga*, daya reproduksi, yang mengambil dari tubuh suatu bagian yang memiliki pontensi yang sama, sehingga terjadi proses penciptaan dan penyepurnaan yang membuatnya sam asecara nyata.<sup>29</sup> Oleh sebab itu, *Nafs nabati* dapat disimpulkan menjadi daya reproduksi dan pertumbuhan.

*Kedua*, *Nafs hewani*, merupakan semua daya yang ada pada manusia dan hewan, namun tidak terdapat pada tumbuh-tumbuhan. Ibnu Sina memberikan pengertian tentang *nafs hewani* sebagai kesempurnaan awal bagi tubuh untuk bergerak atau beraktivitas berdasarkan keinginan. *Nafs hewani* memiliki dua daya yaitu daya penggerak dan persepsi.<sup>30</sup> Sedangkan, daya penggerak terbagi menjadi dua yaitu penggerak secara fisik dari pelaku dan penggerak dari hasrat. Kemudian, penggerak secara hasrat dibagi menjadi dua yaitu syahwat dan emosi. Daya syahwat yang mendorong untuk melakukan sesuatu berdasarkan kenikmatan. Sedangkkn daya emosi yang mendorong untuk melakukan sesuatu yang berdasarkan perjuangan. Daya kedua dari daya penggerak yaitu daya persepsi (*idrak*) yang dibagi menjadi dua, yaitu daya yang mempersepsi dari luar seperti organ tubuh, mata (mata),

<sup>25</sup> Sina, *Kitab Al-Najah Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabi'iyah Wa Al-Ilabiyah*, h. 202.

<sup>26</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan Dalam Islam*, Edisi ke-3 (Bandung: MIZAN, 1990), h. 37.

<sup>27</sup> Al-Farabi, *Fusus Al-Hikmah, Tabqiq Oleh Mubammad Hasan Ali Yasin* (Baghdad: Dar al-Ma'arif, 1976), opp. 78–79.

<sup>28</sup> Najjati, *Al-Dirasat Al-Nafsaniyyah 'Inda Al-'Ulama Al-Muslimin*, h. 118.

<sup>29</sup> Majid Fakhri, *Tarikh Al-Falsafah Al-Islamiyyah; Mundzu Qarn Tsamin Hatta Yaumina Hadza* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 225.

<sup>30</sup> Ibnu Sina, *Uyun Al-Hikmah, Tabqiq Abdurrahman Badawi* (Beirut: Dar al-Qalam, 1980), opp. 35–40.

hidung (mendengar), telinga (mendengar), lidah (mengecap), dan kulit (merasa). Daya yang mempersepsi dari dalam atau batin. Seperti, daya konsepsi, daya fantasi, daya imajinasi, dan daya memori.<sup>31</sup> Maka *nafs* nabati dapat disimpulkan sebagai kesempurnaan alami tubuh yang dapat bergerak dan mepersepsi suatu objek.<sup>32</sup>

*Ketiga, nafs* rasional, merupakan daya yang ada hanya untuk manusia, dan inilah yang membedakan antara manusia dengan makhluk-makhluk yang lainnya. Selain itu, *nafs* rasional merupakan suatu daya yang dimiliki manusia melalui integrasi antara pengetahuan dan amal manusia. Ibnu Sina memberikan penjelasan terhadap *nafs* rasional sebagai kesempurnaan awal abgi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik, di satu sisi ia melakukan sesuatu yang berdasarkan kesimpulan akal dan di sisi yang lain, ia melakukan persepsi hal-hal universal. Oleh sebab itu, pekerjaan manusia berlandaskan pemikiran atau kesimpulan akal, bukan hanya keinginan syahwat. Selain itu, *nafs* rasional memiliki dua daya yaitu akal praktis dan akal teoritis. Akal praktis yang dimaksud adalah suatu perilaku yang cenderung mengarah pada perbuatan-perbuatan yang selayaknya dikerjakan dan ditinggalkan, sebagaimana moral.<sup>33</sup> Sedangkan, akal teoritis adalah untuk mengetahui hal-hal dari realitas yang masuk akal, yang bebas dari materi, ruang, dan dimensi. Maka dari semua potensi ini saling melengkapi.<sup>34</sup>

Dari semua penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa *nafs* memiliki potensi-potensi yang menjadi kesempurnaan bagi manusia yaitu *nafs* hewani, nabati, dan rasional. *Nafs* nabati yang menjadi kesempurnaan bagi tubuh sebagai reproduksi dan pertumbuhan. *Nafs* hewani merupakan kesempurnaan bagi tubuh untuk bergerak dan mempersepsi objek. Dan *nafs* rasional merupakan kesempurnaan bagi tubuh yang berfungsi sebagai penggerak yang berdasarkan akal atau kesimpulan dari persepsi akal. Oleh sebab itu, dari semua *nafs* ini saling berkaitan dan membutuhkan.

### ***Hakikat Nafs menurut Ibnu Sina***

Seperti yang dijelaskan di atas bahwa, Ibnu Sina menjelaskan tentang *nafs* yang berdiri sendiri atau memiliki substansi sendiri dan berbeda dengan jasad. Namun, pernyataan tersebut tidak sejalan dengan pendapat Democritos dan beberapa *mutakallimun* yang menyatakan *nafs* bagian dari jasad yang lembut, atau bahkan ia adalah jasad itu sendiri.<sup>35</sup> Hal ini diperkuat oleh Ibnu Hazm. Seandainya *nafs* itu hanya satu, ia tidak akan dapat terbagi.<sup>36</sup> Oleh sebab itu, ia merupakan *ard* atau aksiden dari jasad. Maka, saat jasad musnah *ruh* juga

<sup>31</sup> Syah Reza, "Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina," *Kalimah* 12, no. 2 (2014): opp. 272–273, <https://doi.org/10.21111/klm.v12i2.239>.

<sup>32</sup> Wawan Hernawan, "Posisi Ruh Dalam Realitas Menurut Ibnu Qayim Aljauziyah," *Syifa Al-Qulub* 1, no. 2 (2017): h. 182.

<sup>33</sup> Muhammad Taufik, "ETIKA HAMKA Konteks Pembangunan Moral Bangsa Indonesia," *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 21, no. 2 (2022): h. 166; Isfaroh, "Etika Religius Imam Ghzali," *Refleksi* 22, no. 1 (2021): h. 122, <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/ref/article/view/2101-07>.

<sup>34</sup> Al-Ghazali, *Tabafut Al-Falasifah*, ed. Ahmad Maimun, I (Yogyakarta: Grup Relasi Inti Media, 2015), h. 293.

<sup>35</sup> Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Al-Rub* (Saudi Arabia: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, 2004), h. 83.

<sup>36</sup> Hazm, *Al-Fasl Fi Al-Milal Wa Al-Ahawa' Wa Al-Nihal*, h. 56.

ikut musnah. Pendapat ini yang menentang kekekalan *ruh*.<sup>37</sup>

*Kedua*, pendapat yang sejalan dengan pendapat Ibnu Sina bahwa *nafs* merupakan *jauhar* atau substansi rohani yang berdiri sendiri dan berpisah dari badan. Pendapat ini juga yang diamini oleh para filsuf Yunani seperti, Plato dan Aristo. Selain itu, hal ini juga diamini oleh sebagian besar filsuf Muslim seperti, al Ghazali. Meskipun ada kesamaan antara pendapat Ibnu Sina dan filsuf Yunani, namun terdapat perbedaan dalam pemahaman “kesempurnaan” seperti yang dijelaskan di atas. Maka, terdapat kesamaan bukan berarti sama.<sup>38</sup>

*Ketiga*, pendapat yang berada antara dua pendapat di atas yang menyatakan bahwa *nafs* adalah jasad dan juga substansi. Ia terbentuk dari kedua jenis tersebut yang tersusun dari empat elemen. Antara lain, panas, dingin, basah, dan kering. Bentuk atau kerangka tubuh atau juga benda halus yang berjalan di dalam tubuh. Hal ini diperkuat Oleh Ja’far Ibnu Mubasyir bahwa *nafs* merupakan jasad, namun bukan hanya jasad saja, melainkan memiliki makna yang dimaksud terdiri dari jasad dan substansi.<sup>39</sup> Oleh sebab itu, dari pendapat ini dapat dipahami bahwa *nafs* merupakan integrasi antara jasad dan substansi.

Dari semua penjelasan di atas dapat dipahami bahwa terdapat beberapa pendapat tentang hakikat *nafs*. *Pertama*, *nafs* yang dipahami sebagai bagian dari jasad atau ‘*ard* dan aksiden. Sehingga ketika jasad hancur, ruh juga hancur. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa *nafs* merupakan substansi atau *jauhar* yang berdiri sendiri sehingga kekekalan *nafs* ketika jasad hancur. *Ketiga*, pendapat yang mengambil jalan tengah antara dua pendapat di atas, yaitu *nafs* merupakan bagian dari jasad dan *ruh*. Maka dari sini dapat dibedakan beberapa pendapat-pendapat dari hakikat *ruh*.

### ***Bukti Keberadaan Ruh menurut Ibnu Sina***

Penjelasan di atas menegaskan bahwa *ruh* atau *nafs* telah disetujui keberadaannya. Namun, hal ini tidak diyakini oleh sebagian filsuf atau pemikir modern Barat yang menyatakan bahwa *nafs* adalah hal yang abstrak dan tidak dapat diterima.<sup>40</sup> Di sini akan dijelaskan bahwa *ruh* atau *nafs* dapat dibuktikan secara ilmiah. Ibnu Sina mengemukakan pendapatnya bahwa *nafs* tidak *inheren* dengan dan berbentuk jasad.<sup>41</sup>

*Pertama*, dalil *natural psychology*, adalah dalil yang menyatakan perlawanan terhadap gerak natural alam yang biasa disebut sebagai gaya grafitasi, dan dalil selanjutnya adalah yang berpijak pada perolehan pengetahuan yang berupa persepsi. Dari dalil yang menentang gerak natural atau gaya gravitasi adalah burung yang terbang dan manusia berjalan. Hal

<sup>37</sup> Ibrahim Madkur, *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tatbiqubn*, Juz.I (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1976), h. 129.

<sup>38</sup> Ikhwan Al-Shafa, *Risalah Ikhwan Al-Safa*, Juz.2 (Beirut: Dar al-Sadr, n.d.), h. 383.

<sup>39</sup> Al-Shafa, h. 130.

<sup>40</sup> Tumangur and Carolus, *Pengantar Filsafat Untuk Psikologi*; Madkour, *Filsafat Islam Metode Dan Penerapan, Judul Asli (Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tatbiqubn)*.

<sup>41</sup> Ubaidillah Achmad, “Kritik Psikologi Sufistik Terhadap Psikologi Modern: Studi Komparatif Pemikiran Al-Ghazali Dan Descartes (Upaya Memperkuat Bangunan Konseling Islam),” *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 4, no. 1 (2013): 71.

ini merupakan pertentangan yang ada dalam gerak natural tersebut, yang pada awalnya semua benda yang ada di dunia mengalami gaya gravitas sehingga ia akan jatuh ke bawah, namun yang membedakan adalah daya jiwa yang memiliki penggerak khusus. Kemudian, *idrak* atau persepsi, yang hanya dimiliki oleh manusia saja, sebagaimana dijelaskan di atas. Yaitu terdapat kekuatan pembeda dari yang satu dengan yang lainnya, dan daya pembeda itu adalah *nafs*. Oleh sebab itu, dapat dipahami keberadaan jiwa dengan bukti-bukti ilmiah di atas.<sup>42</sup>

*Kedua*, dalil *continuity (istimrar)*, pada penjelasan kali ini Ibnu Sina memberikan contoh yang sangat jelas, bahwa manusia mengalami masa lampau dan masa yang akan datang. Hal itu sangat dirasakan oleh diri manusia. Perasaan tersebut bukan hanya akal atau otak, namun sebelum itu telah disadari oleh diri *atau nafs*. Kesadaran itu, tidak pernah berubah, yang dimaksud adalah jiwanya yang tidak akan berubah, dan yang berubah hanyalah kondisi fisik dari jiwa tersebut. Hal ini yang disampaikan oleh Ibnu Sina di bawah ini.<sup>43</sup>

“Coba renungkan wahai manusia berakal bahwa engkau hari ini ada dalam nafs-mu di sepanjang usiamu, hingga engkau dapat mengingat banyak tingkah laku dan kondisi-kondisi yang telah berlalu. Dengan demikian engkau tetap ada dan terus. Tetapi selau berubah, terurai, dan berkurang. Karenanya, bila orang tidak diberi makan beberapa saat, badannya akan turun dan berkurang hampir seperempat tubuhnya. Maka engkau tahu bahwa selama 20 tahun tak ada bagian tubuhmu yang masih tetap ada selama kurun waktu tersebut bahkan sepanjang hayatmu. Dengan demikian dirimu berbeda dengan bagian-bagiannya, lahir maupun bathin.”<sup>44</sup>

Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam kejidupan manusia mengalami perjalanan masa yang dilalui oleh manusia dari masa lampau samapi masa depan. Dan manusia itu sendiri atau jasadnya mengalami perubahan dari kecil ke besar dan lain sebagainya. Namun, yang tidak akan pernah berubah adalah *nafs* atau diri itu sendiri yang menyadari itu semua.<sup>45</sup>

*Ketiga*, manusia terbang, dalil ini menyatakan bahwa manusia secara organik dengan kondisi yang sempurna, ia berada di angkasa dengan mata tertutup, tidak merasakan apa-apa ataupun sentuhan apapun, termasuk dengan anggota tubuhnya sendiri. Namun, kenyataannya ia masih merasakan eksistensi dirinya, bahkan jika ia memikirkan tentang anggota badannya, bukanlah dari syarat untuk eksistensi dirinya, karena ia telah eksis tanpa adanya jasad. Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa wujud *nafs* berbeda dengan wujud jasad.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Muhammad 'Ali Abu Rayyan, *Al-Falsafah Al-Islamiyyah* (Iskandariyah: Dar al-Qaumiyyah, 1967), h. 489.

<sup>43</sup> Sina, *Risalah Fi Ma'rifat Al-Nafs Al-Natiqah Wa Ahwaliba*, h. 9.

<sup>44</sup> Sina, h. 9.

<sup>45</sup> Sina, opp. 183–185.

<sup>46</sup> Sina, *Al-Syifa' Al-Tabi 'iyyah*, h. 13.

*Keempat*, dalil keakuan dan penyatuan gejala kejiwaan. Hal ini merupakan formulasi dari kepemilikan “aku” atau “ku” ketika suatu aktivitas terjadi, seperti mengambil sebuah benda. Maka yang sebenarnya terjadi bukanlah aktivitas itu sendiri namun, terdapat kekuatan yang dibalik itu semua yaitu *nafs*. Sedangkan, dalili penyatuan gejala kejiwaan, menyatakan bahwa terdapat pada diri manusia berbagai rasa atau kesadaran seperti perasaan yang tidak hanya satu bahkan bertentangan, seperti senang dan sedih dan lain sebagainya. Hal ini tidak akan terjadi pada manusia tanpa adanya yang mengikat yaitu *nafs*. Maka, *di sini nafs* dapat dipahami sebagai penyempurna jasad.<sup>47</sup>

Dari argumen-argumen di atas, Ibnu Sina dapat membuktikan bahwa *nafs* merupakan substansi yang berdiri sendiri. Selain itu, *nafs* sebagai substansi imateri dapat menjadi penyempurna dari jasad yang materi, sehingga dari sini juga dapat dilihat bahwa Ibnu Sina tidak menganalisis melalui pendekatan materialisme.

### ***Hubungan Rub dengan Jasad menurut Ibnu Sina***

Hubungan anatara jasad dan *rub* juga menjadi pembahasan yang cukup penting. Menurut Ibnu Sina, jasad dan *rub* memiliki hubungan yang cukup kuat, di antara keduanya saling membutuhkan. Tidak terkecuali *nafs* yang menjadi penyempurna jasad, karena ia berada pada tahap fenomenal karena adanya jasad.<sup>48</sup> Namun, ketika *rub* telah berada di dalam jasad, akan menjadi potensi, sumber hidup, dan pengatur bagi jasad. Oleh sebab itu, antara jasad dan *rub* pada dasarnya saling membutuhkan, *nafs*-lah yang mendominasi antara keduanya.<sup>49</sup>

Ibnu Sina memberikan analogi hubungan antara *nafs* dengan jasad yaitu dengan nahkoda yang menjadi pilot sebuah kapal. Ketika ia masuk ke dalam kapal, maka ia akan menggerakkan dan mengatur semua sistem di kapal. Hal ini berdasarkan *nafs* yang telah mencapai tahap fenomenal berdasarkan jasad. Jasad diciptakan untuk menjadi tempat bagi *nafs*, namun tidak akan ada *nafs* tanpa adanya jasad. Selain itu juga, *nafs* dari terciptanya, ia memiliki sifat bergantung, memerlukan, dan karena adanya jasad. Oleh sebab itu, *nafs* sangat membutuhkan jasad.<sup>50</sup>

Pada pandangan yang lain, Ibnu Sina menjelaskan bahwa *nafs* juga sangat berpengaruh pada fisik atau jasad seseorang. Ia dapat benar-benar sakit ketika dirinya berprasangka demikian. Namun, sebaliknya, ia akan selalu sehat, saat dirinya menganggap gejala-gejala yang ada pada tubuh fisik yang mengalami kerusakan. Begitu pula sepotong kayu yang diletakkan di atas tanah, akan mudah dilewati oleh seseorang. Namun, sepotong kayu yang berada di atas jurang yang dalam akan menjadi susah atau bahkan tidak akan bisa dilewati oleh seseorang, karena takut akan jatuh ke dasar jurang. Hal ini berdasarkan persepsi dari

<sup>47</sup> Muhammad Ghallab, *Al-Ma'rifat 'Inda Mufakkir Al-Muslimin* (Mesir: Dar al-Jail, n.d.), opp. 248–249.

<sup>48</sup> Madkur, *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tathiqubu*, h. 184.

<sup>49</sup> Evi Zuhara, “Konsep Jiwa Dalam Tradisi Keilmuan Islam,” *Jurnal Edukasi* 7, no. 2 (2018): h. 45, <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/cobaBK/article/view/3522/2447>.

<sup>50</sup> Madkur, *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tathiqubu*, h. 184.

seorang tersebut yang memikirkan atas resikonya yaitu jatuh ke dalamnya. Maka, dapat disimpulkan bahwa *nafs* juga memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap tubuh fisik.<sup>51</sup>

Pendapat Ibnu Sina di atas sejalan dengan pendapat Aristoteles yang disampaikan oleh Fazlurahman, bahwa jiwa tidak dapat terpisah secara independen dari jasad. Karena antara keduanya saling membutuhkan. Namun, terdapat perbedaan bahwa keterkaitan antara kedua substansi tersebut menjadikan hilangnya kekekalan *nafs* saat hancurnya jasad. Dari sini, Ibnu Sina memiliki pendapat lain yang akan dijelaskan di bawah ini tentang kekekalan *nafs*. Korelasi antara jasad dan *ruh* tidak hanya terjadi pada satu individu saja, melainkan dapat mempengaruhi individu yang lain. Sebagaimana yang terjadi pada orang lain yang terkena sihir dan hipnotis. Hal ini terimplikasi pada seseorang yang dapat menyembuhkan diri orang lain tanpa perantara apapun. Hal ini dipandang oleh hellenisme sebagai sesuatu yang ghoib, namun Ibnu Sina dapat mejelaskannya secara ilmiah. Dengan ini, ia menentang dari keyakinan Yunani tentang dewa-dewa dan gejala paranatural.<sup>52</sup> Oleh sebab itu, dari dua hubungan di atas antara jasad dan *nafs* merupakan hubungan yang saling membutuhkan. Namun, bukan berarti terdiri dari satu substansi, karena antara keduanya terdiri dari masing-masing substansi. Artinya, hubungan tersebut integral dalam diri manusia, tidak akan ada *nafs* tanpa ada jasad, begitu juga jasad, tidak akan berguna tanpa adanya *nafs*. Keduanya sangat bergantung satu sama lain.

### ***Kekekalan Nafs***

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa, jasad dan *nafs* merupakan dua substansi yang saling membutuhkan. Namun bukan berarti saat hancurnya jasad, *nafs* akan ikut hancur bersamanya. Karena kembali kepada pemahaman awal bahwa, antara keduanya memiliki substansi masing-masing.<sup>53</sup> Oleh sebab itu, akan dijelaskan tentang kekekalan *nafs* di bawah ini. Menurut Ibnu Sina, *nafs* tidak akan hancur saat hancurnya jasad atau kekalnya *nafs* saat jasad hancur. Hal ini juga sejalan dengan pendapat al-Ghazali.<sup>54</sup> Karena hakikat *nafs* adalah pancaran dari *Zat* yang kekal, sehingga ia akan memiliki sifat yang sama dari sumber pancaran tersebut. Namun, kekekalannya berbeda dengan kekekalan-Nya yaitu Allah SWT. Yang membedakan kekekalannya adalah *nafs* yang ada pada diri manusia memiliki permulaan atau diciptakan, dan setelah itu ia diberi sifat kekal oleh-Nya.<sup>55</sup> *Nafs* manusia akan tetap kekal karena bergantung kepada kekekalan yang hakiki yaitu Allah SWT.

Kekekalan *nafs* di atas dapat dipermisalkan secara filosofis yang diberikan oleh Ibnu Sina, dan hal ini diamini oleh para mutakallimun dan filsuf sesudahnya. *Pertama*, bukti

<sup>51</sup> Fazlur Rahman, *Averenna's Psychology* (London: Oxford University, 1952), opp. 199–200.

<sup>52</sup> Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, h. 492.

<sup>53</sup> Madkur, *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tathqibuh*, h. 184.

<sup>54</sup> Al-Ghazali, *Ma'arifi Al-Quds Fi Madariji Ma'rifat Al-Nafs*, h. 29; Sina, *Kitab Al-Najab Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabi'iyah Wa Al-Ilabiyyah*, h. 185.

<sup>55</sup> Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, opp. 489–491.

keterpisahan. Dijelaskan sebelumnya bahwa *nafs* dan jasad merupakan dua substansi yang berdiri sendiri. Meskipun saling membutuhkan bukan berarti integral atau menjadi satu. Sehingga kekekalan *nafs* yang akan terjadi saat jasad musnah. Hal ini diperkuat dengan bukti persamaan, yaitu *nafs* merupakan alam '*aql*', dan alam *aql* tidak ada pada suatu benda atau materi. Maka ia hanya akan kekal selamanya, meskipun memiliki permulaan seperti yang dijelaskan di atas.<sup>56</sup>

Pendapat di atas dikuatkan oleh al-Ghozali dalam bukunya *Tabafut al-Falasifah* sebagai berikut:

“Suatu hal yang mustahil *nafs* itu musnah dengan matinya badan. Karena badan itu bukan tempat untuk *nafs*, tapi ia adalah alat yang digunakan oleh *nafs* dengan potensi-potensi yang ada pada badan. Karena itu, rusaknya alat tidak mengharuskan rusaknya yang menggunakannya. Kecuali kondisi *nafs* kebinatangan dan potensi fisik.”<sup>57</sup>

Dari pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa, kekekalan *nafs*<sup>58</sup> diibaratkan sebagai suatu alat. Sehingga kerusakan alat tidak akan menyebabkan rusaknya sang pengguna. Namun, terdapat kerusakan yang ada pada *nafs* yaitu potensi hewani dan nabati. Ketika jasad hancur, *nafs* kembali kepada semula atau *nafs* yang suci.<sup>59</sup> Dari semua penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa, Ibnu Sina mengamini bahwa *nafs* tidak akan musnah setelah rusaknya jasad. Selain itu, ia memberikan penjelasan-penjelasan yang filosofis yaitu dengan permissalah atau contoh untuk membuktikan kekekalan *nafs*. Yaitu, bukti perbedaan dan persamaan. Pada akhirnya, kekekalan *nafs* dapat dibuktikan dan diterima.

## Kesimpulan

Dari semua penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa, makna *nafs* menurut Ibnu Sina adalah kesempurnaan awal bagi jasad, dengan *nafs* jasad dapat bergerak. Hal ini menjadi juga yang dipaparkan oleh Aristoteles, sekaligus yang menjadi pembeda darinya. Menurut Aristoteles jiwa adalah kesempurnaan bagi jasad yang diartikan sebagai bentuk yang memiliki ruang, sedangkan menurut Ibnu Sina, mengartikan kesempurnaan tidak sebagai *surah* atau bentuk menlainkan substansi (*jauhar*) yang berdiri sendiri. Apabila sesuatu itu memiliki ruang atau menjadi materi, ia akan musnah, dan sebaliknya, Ibnu Sina yang mengamini kekekalan *nafs*. Dari sini terlihat perbedaan antara pendapat Ibnu Sina dan Aristoteles atau filsuf

<sup>56</sup> Sina, *Kitab Al-Najab Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabi'iyah Wa Al-Ilahiyah*, h. 177.

<sup>57</sup> Al-Ghazali, *Tabafut Al-Falasifah, Tabqiq Sulaiman Dunya*, Cet. VI (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), h. 224; Al-Ghazali, *Tabafut Al-Falasifah*.

<sup>58</sup> Jurnal Filsafat, Pemikiran Islam, and Creative Commons Attribution-non Commercial-share Alike, “Immorta Human: Tindakan Manusia Untuk Abadi Dalam Pandangan Muhammad Iqbal,” *Refleksi* 21, no. 1 (2021): h. 2.

<sup>59</sup> Al-Ghazali, *Tabafut Al-Falasifah, Tabqiq Sulaiman Dunya*, h. 287; Fadhlu Rahman, “Solusi Filsafat Jiwa Sadra Para Paradoks Onto-Epistemik Transhumanisme Nick Bostrom,” *Refleksi* 1, no. 1 (2022): h. 3.

Yunani. Menurut Ibnu Sina *nafs* memiliki potensi-potensi yang menjadi kesempurnaan bagi tubuh. *Pertama*, *nafs* nabati yang membantu aktivitas alamiah bagi manusia dalam reproduksi dan pertumbuhan. *Kedua*, *nafs* hewani yang menjadi kesempurnaan alami tubuh yang dapat bergerak dan mepersepsi suatu objek. *Ketiga*, *nafs nathiqah*, merupakan kesempurnaan bagi manusia yang membedakan anatara manusia dan makhluk-makhluk yang lainnya yaitu akal. Manusia memiliki potensi-potensi yang sempurna, bahkan memiliki *nafs nathiqah* yang tidak dimiliki oleh makhluk-makhluk yang lainnya.

Ibnu Sina juga memberikan bukti atas keberadaan *nafs* yang tidak diamini oleh sebagian pemikir atau filsuf Barat dengan dalil-dalil, anatar lain. *dalil natural psychology*, dalil ini menyatakan bahwa di dunia ini terdapat gaya gravitas yang sejatinya semua makhluk akan berada di bawah. Terdapat burung yang terbang dan manusia yang berjalan. Yang menjadi daya untuk melakukan kedua hal yang berbeda adalah daya jiwa. *dalil continuity (istimrar)*, dalil ini membuktikan bahwa manusia mengalami masa lampau dan masa yang akan datang. Hal ini akan dirasakan manusia tanpa adanya perubahan pada pikirannya, namun yang berubah adalah fisiknya. Oleh sebab itu, terdapat sesuatu yang memikirkannya atau yang merasakannya yaitu jiwa tersebut. Dalil *manusia terbang*, dalil ini membuktikan bahwa tanpa adanya persepsi manusia terhadap segala sesuatu ia akan tetap memiliki eksistensi yaitu jiwa tersebut. Dalil keakuan dan penyatuan gejala kejiwaan, dalil ini menyatakan bahwa manusia memiliki suatu kepemilikan seperti tanganku (ku). Sejatinya yang disebut (ku) atau (aku) adalah jiwa.

Menurut Ibnu Sina jiwa dapat dibuktikan dengan ilmiah. Ia memberikan penjelasan tentang hubungan *nafs* dengan jasad, bahwa jasad dan *ruh* atau *nafs* saling membutuhkan. Hal ini dibuktikan dengan, tanpa adanya jasad *nafs* tidak akan sampai level fenomenal. Demikian juga jasad, tanpa adanya *nafs* ia hanya sebuah materi atau bentuk yang mengisi ruang. Yang harus ditekankan adalah *nafs* bukan bagian dari jasad yang artinya ia sebagai substansi sendiri. Konsep Ibnu Sina tentang *nafs* sangat komprehensif, di mana ia menjelaskan hakikat *nafs* dan daya-daya yang dimilikinya sehingga ia dapat menjadi kesempurnaan bagi jasad. Selain itu, ia menjelaskan hubungan-hubungannya dengan jasad. Bahkan, ia dapat membuktikan keberadaan *nafs* secara ilmiah. Ia juga membuktikan keberadaan *nafs* yang ditolak oleh kebanyakan pemikir Barat. Para psikolog atau pengkaji psikologi diharapkan merujuk pada pembahasan ini untuk memahami konsep manusia secara utuh atau komprehensif. Dari pemahaman atau pengetahuan tentang manusia yang tepat, akan ditemukan hakikat dari manusia yang tepat pula.

## Daftar Pustaka

Achmad, Ubaidillah. "Kritik Psikologi Sufistik Terhadap Psikologi Modern: Studi Komparatif Pemikiran Al-Ghazali Dan Descartes (Upaya Memperkuat Bangunan Konseling Islam)." *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 4, no. 1 (2013): 71.

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Konsep Pendidikan Dalam Islam*. Edisi ke-3. Bandung: MIZAN, 1990.
- . *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970.
- Al-Farabi. *Fusus Al-Hikam, Tabqiq Oleh Mubammad Hasan Ali Yasin*. Baghdad: Dar al-Ma'arif, 1976.
- Al-Ghazali. *Ma'arifi Al-Quds Fi Madariji Ma'rifat Al-Nafs*. Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968.
- . *Tabafut Al-Falasifah, Tabqiq Sulaiman Dunya*. Cet. VI. Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- . *Tabafut Al-Falasifah*. Edited by Ahmad Maimun. I. Yogyakarta: Grup Relasi Inti Media, 2015.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Al-Rub*. Saudi Arabia: Maktabah Nazar Mustafa al-Baz, 2004.
- Al-Jurjani. *Kitab Al-Ta'rifat*. Beirut: Maktabah Libnan, 1980.
- Al-Shafa, Ikhwan. *Risalah Ikhwan Al-Safa*. Juz.2. Beirut: Dar al-Sadr, n.d.
- Arroisi, J, Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i. "Psikologi Islam Ibnu Sina (Studi Analisis Kritis Tentang Konsep Jiwa Perspektif Ibnu Sina)." *Sunankalijaga.Org* 2 (2020). <http://sunankalijaga.org/prosiding/index.php/kiiis/article/view/402>.
- Dawud Qashairi. *Al-Rasail Li Al-Dawud Al-Qashairi*. Qashairi, 1994.
- Fakhri, Majid. *Tarikh Al-Falsafah Al-Islamiyyah; Mundzu Qarn Tsamin Hatta Yaumina Hadza*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Falach, Ghulam. "Peran Tasawuf Di Era Masyarakat Modern : Peluang Dan Tantangan." *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 21, no. 2 (2021): 51–66.
- Filsafat, Jurnal, Pemikiran Islam, and Creative Commons Attribution-non Commercial-share Alike. "Immorta Human: Tindakan Manusia Untuk Abadi Dalam Pandangan Muhammad Iqbal." *Refleksi* 21, no. 1 (2021): 1–10.
- Ghallab, Muhammad. *Al-Ma'rifat 'Inda Mufakkir Al-Muslimin*. Mesir: Dar al-Jail, n.d.
- Goble, Frank G. *Mazhab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. 11th ed. Yogyakarta: Kanisius, 1981.
- Grahan, Helen. *Psikologi Humanistik*. I. Yogyakarta, 2005.
- Hazm, Ibnu. *Al-Fasl Fi Al-Milal Wa Al Ahawa' Wa Al-Nihal*. Juz.1. Mesir: Maktabah wa Matba'ah 'Ali Sabih, n.d.
- Hernawan, Wawan. "Posisi Ruh Dalam Realitas Menurut Ibnu Qayim Aljauziyah." *Syifa Al-Qulub* 1, no. 2 (2017): 74–87.
- Isfaroh. "Etika Religius Imam Ghzali." *Refleksi* 22, no. 1 (2021): 1–12. <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/ref/article/view/2101-07>.

- Ismail, Roni. *Menuju Hidup Islami*. Yogyakarta: Insan Madani, 2009.
- Ismail, Roni. *Menuju Muslim Rahmatan Lil'alamin*. Yogyakarta: Suka Press, 2016.
- Ismail, Roni. "Beragama Bahagia untuk Bina Damai: Kajian atas Teori Kematangan Beragama William James," Vol. 7, No. 1, 2024; DOI: <https://doi.org/10.14421/lijid.v7i1.5277>
- Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam Metode Dan Penerapan, Judul Asli (Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tatbiquh)*. Jakarta: CV Rajawali, 1988.
- Madkur, Ibrahim. *Fi Al-Falsafah Al-Islamiyyah Manhaj Wa Tatbiquhu*. Juz.I. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976.
- Munawwir, A.W., and Muhammad Fairuz. *Kamus Al-Munawwir Versi Indonesia-Arab*. Cet. I. Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Najjati, Muhammad Ustman. *Al-Dirasat Al-Nafsaniyyah Inda Al-'Ulama Al-Muslimin*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1993.
- Narul, Erdy. *Pengalaman Puncak Abraham Maslow*. I. Ponorogo: CIOS-ISID, 2010.
- Octafany, Assya. "Konsep Mahabbah Jalaluddin Rumi." *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 2 (2021): 215.
- Plato. *Republik*. Edited by Sylvester G. Sukur. I. Yogyakarta: NARASI, 2015.
- Putri, Endrika Widdia. "Konsep Kebahagiaan Dalam Prespektif Al-Farabi." *THAQAFIYYAT* Vol. 19, no. 1 (2018): 2016. <https://doi.org/10.1016/j.gecco.2019.e00539><https://doi.org/10.1016/j.foreco.2018.06.029>[http://www.cpsg.org/sites/cbsg.org/files/documents/Sunda Pangolin National Conservation Strategy and Action Plan %28LoRes%29.pdf](http://www.cpsg.org/sites/cbsg.org/files/documents/Sunda%20Pangolin%20National%20Conservation%20Strategy%20and%20Action%20Plan%20LoRes.pdf)<https://doi.org/10.1016/j.forec>
- Rahman, Fadhlul. "Solusi Filsafat Jiwa Sadra Para Paradoks Onto-Epistemik Transhumanisme Nick Bostrom." *Refleksi* 1, no. 1 (2022): 1–26.
- Rahman, Fazlur. *Avecenna's Psychology*. London: Oxford University, 1952.
- Rayyan, Muhammad 'Ali Abu. *Al-Falsafah Al-Islamiyyah*. Iskandariyah: Dar al-Qaumiyyah, 1967.
- Reza, Syah. "Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina." *Kalimah* 12, no. 2 (2014): 263. <https://doi.org/10.21111/klm.v12i2.239>.
- Rohaida Abdul Rahim, and Asmadi Ya'kub. "Al-Ruh Menurut Ibn Qayyim Al-Jawziyyah." *Jurnal Usnuluddin* 26 (2007): 149–67. [http://apium.um.edu.my/journals/journal\\_usul/No\\_Usul.php](http://apium.um.edu.my/journals/journal_usul/No_Usul.php).
- Setiawan, Hendro. *Manusia Utuh: Sebuah Kajian Atas Pemikiran Abraham Maslow*. Yogyakarta: P.T. Kanisius, 2014.

- Simorangkir, Hieronymus. "Jiwa Manusia Dalam Pandangan Plato." *Logos: Jurnal Filsafat-Teologi* 3, no. 2 (2004): 85–93.
- Sina, Ibnu. *Uyun Al-Hikmah, Tabqiq Abdurrahman Badawi*. Beirut: Dar al-Qalam, 1980.
- . *Al-Syifa' Al-Tabi'iyah*. Kairo: Haiah Misriyyah al-'Ammah li al-Kitabah, 1975.
- . *Kitab Al-Najah Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabi'iyah Wa Al-Ilahiyah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.
- . *Psikologi Ibnu Sina*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2009.
- . *Risalah Fi Ma'rifat Al-Nafs Al-Natiqah Wa Ahwalih*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1952.
- Syarif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. Jerman: Wiesbaden, 1963.
- Taufik, Muhammad. "ETIKA HAMKA Konteks Pembangunan Moral Bangsa Indonesia." *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 21, no. 2 (2022): 165.
- Tumanggur, Sudaryanto Raja Oloan, and Carolus. *Pengantar Filsafat Untuk Psikologi*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2017.
- Zuhara, Evi. "Konsep Jiwa Dalam Tradisi Keilmuan Islam." *JURNAL EDUKASI: Jurnal Bimbingan Konseling* 4, no. 1 (2018): 44–66.
- . "Konsep Jiwa Dalam Tradisi Keilmuan Islam." *Jurnal Edukasi* 7, no. 2 (2018). <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/cobaBK/article/view/3522/2447>.

ISSN (O)



E-ISSN (P)

