

KONSEP *NAFS* (JIWA) DALAM ALQURAN

Concept Of Nafs (Soul) In The Qur'an

Teuku Wildan

Kandidat Doktor Universitas Islam Negeri Sumatera Utara
wildanlgs@gmail.com

Abstrak

This article discusses the *nafs* (soul) in the Qur'anic Perspective. The concept of the Qur'an regarding the best *nafs* is to refer to the human side in a potentially good way, resulting in good behavior. In the sense of a positive *nafs* who can always control himself from his desires to goodness. Not a few verses in the Qur'an that encourage humans to maintain the sanctity of lust and not dirty it. And it can be concluded that humans are endowed with *nafs* by Allah, with the *nafs* that humans can live to function as they should. With *nafs*, man works. And with the *nafs* is human worship

Keywords: *Nafs al-muthmainnah, Nafs al-Mulhamah, Nafs al-Radhiyah*

Abstrak

Artikel ini membahas tentang *nafs* (jiwa) dalam Perspektif Alquran. Konsep Alquran mengenai *nafs* yang terbaik adalah merujuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik, menghasilkan perilaku yang baik pula. Dalam arti *nafs* positif yang selalu dapat mengendalikan diri dari nafsunya menuju kebaikan. Tidak sedikit ayat dalam Alquran yang menganjurkan manusia agar memelihara kesucian nafsu dan tidak mengotorinya. Dan dapat disimpulkan bahwa manusia dianugerahi *nafs* oleh Allah Swt, dengan *nafs* itulah manusia dapat hidup menjalankan fungsi sebagai mana mestinya. Dengan *nafslah* manusia belajar. Dengan *nafslah* manusia bekerja. Dan dengan *nafslah* manusia beribadah

Kata Kunci: *Nafs al-muthmainnah, Nafs al-Mulhamah, Nafs al-Radhiyah.*

Pendahuluan

Istilah jiwa dalam bahasa arab disebut dengan النفس atau *nafs* yang secara kebahasaan dapat diterjemahkan menjadi jiwa atau diri,¹ dalam bahasa Inggrisnya adalah *soul* atau *spirit*.² Secara terminologi kata jiwa dapat merujuk kepada beberapa pendapat ulama dan filsuf muslim. Para filsuf muslim seperti al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina dan al-Ghazali mereka sepakat memaknai *nafs* adalah “*kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik dan memiliki kehidupan yang energik*”.³ Maksud atau makna dari definisi diatas adalah sebagai berikut;

1. Makna dari ‘*kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah*’ adalah bahwa manusia baru dikatakan menjadi manusia yang sempurna diketika manusia tersebut menjadi makhluk yang bertindak. Dikarenakan jiwa merupakan bagian kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah dan bukan bagi fisik material.
2. Maksud dari kata ‘*mekanistik*’ adalah bahwa badan atau fisik manusia menjalankan fungsinya melalui perantara alat-alat, seperti tangan, kaki, pendengaran, dan lain-lain yang merupakan bagian dari anggota tubuh manusia.
3. Makna ‘*memiliki kehidupan yang energik*’ adalah bahwa di dalam dirinya terkandung kesiapan hidup dan persiapan untuk menerima jiwa.⁴

Ibnu Sina dalam karangannya “*Ahwal an-Nafs*”, memberi penjelasan bahwa jiwa adalah substansi ruhani yang memancar kepada raga dan menghidupkannya lalu menjadikannya alat untuk mendapatkan pengetahuan dan ilmu, sehingga dengan keduanya ia bisa menyempurnakan dirinya dan mengenal Tuhannya.⁵ Pendapat Ibnu Sina begitu kompleks dalam mendefinisikan jiwa kepada sesuatu yang bersifat ruhani bukan bagian dari jasmani manusia.

Berbeda dengan *nafs* yang didefinisikan oleh Ibn Hazm⁶ yang bertolak belakang dengan pandangan Ibnu Sina, beliau berpendapat bahwa jiwa bukan substansi dan bukan yang ada di dalam tubuh tapi ia adalah non-fisik. Jiwa mempersepsikan semua hal, mengatur tubuh, bersifat efektif, rasional, memiliki kemampuan membedakan, memiliki kemampuan dialog dan terbebani. Jiwa merupakan tempat munculnya berbagai perasaan manusia, baik itu ekspresi kesenangan, kesedihan, kebahagiaan,

¹A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*, cet. I, (Surabaya, Pustaka Progressif, 2007), h. 366.

²John M. Echols, *Kamus Indonesia-Inggris*, cet. III, (Jakarta, Gramedia, 1997), h. 245.

³Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat al-Nafsaniyah ‘inda al-‘Ulama al-Muslimin*, (Kairo, Darul Asy-Syuruq, 1993),h. 56. Lihat juga Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fil Islam*, (al-iskandariyah, Dar al-Jami’at al-Mishriyah, 1984), h. 337.

⁴Mahmud Qasim, *Fi an-Nafs wa al-‘Aql li Falasifah al-‘Ighriq wa al-Islam*, cet. IV,(Kairo, Maktabah al-Injilu al-Mishriyah, 1969), 73-74.

⁵Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa’iha wa Ma’adiha (terj.) Psikologi Ibn Sina*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2009), h. 182.

⁶Ibn Hazm (348 H/994 M) adalah salah seorang ulama yang mengikut mazhab Zahiriyah. Ia menguasai ilmu-ilmu keislaman, logika, sastra, dan filsafat. Ada 400 karya yang telah ia tulis. Namun dalam kajian jiwa hanya ada tiga buku, *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa wa an-Nahl*, *Thuq al-Hamamah Fi al-Ulfah wa al-Alaf* dan *Al-Akhlaq wa as-Sair Fi Mudawat an-Nafs*. Lihat, Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat...*, h. 147-148.

kemarahan.⁷ Lebih jauh Ikhwan ash-Shafa mendefinisikan jiwa sebagai substansi ruhaniah yang mengandung unsur langit dan nuraniyah, hidup dengan zatnya, mengetahui dengan daya, efektif secara tabiat, mengalami proses belajar, aktif di dalam tubuh, memanfaatkan tubuh serta memahami bentuk segala sesuatu.⁸

Lain halnya persepsi jiwa dikalangan ulama sufi, yang sangat bertolak belakang dengan apa yang telah didefinisikan oleh filsuf muslim yang melihat jiwa dari sisi fungsinya kepada raga manusia, pada umumnya seluruh ulama sufi sependapat bahwa jiwa adalah sumber segala keburukan dan dosa. Sebab ia adalah sumber syahwat dan keinginan dalam meraih kesenangan. Imam Al-Qusyairi memberi pandangan bahwa jiwa adalah wujud yang terpisah dari diri atau wujud sendiri. Jiwa merupakan komponen yang halus yang Allah titipkan dalam raga *insan*. Jiwa tersebut merupakan tempatnya akhlak.⁹Dapat dipahami dari dua persepsi definisi jiwa yang telah disebutkan oleh ulama sufi dan filsuf muslim diatas, bahwa perbedaan pandangan mereka tentang jiwa terletak pada pemaknaan jiwa itu sendiri, ulama sufi lebih mengarahkan bahwa jiwa merupakan kata lain dari hawa nafsu, sedangkan filsuf muslim beranggapan jiwa merupakan ruh yang berupa zat dan substansi.

Mendefinisikan jiwa bukanlah perkara yang mudah bahkan lebih sukar daripada membuktikan adanya. Maka, wajar ketika ditemukan ada perbedaan dalam memahami arti dari jiwa, karena perbedaan tersebut sebenarnya hanya karena metode dan cara pandang yang berbeda antara para filsuf dan kalangan ulama Sufi. Metode analisis filsuf lebih mengedepankan pada akal dan logika, sedangkan sufi lebih mengedepankan pada intuisi, sehingga menimbulkan kesimpulan berbeda. Terpenting di sini adalah bahwa definisi jiwa mengacu pada substansi utama yang ada pada diri manusia, yang memiliki peran sentral mengatur gerak dari tubuh dan memiliki daya dan cara kerjanya sendiri. Tentu akan jauh lebih luas dari sekedar definisi jika melihat bagaimana Alquran menjelaskan tentang keberadaan jiwa.

Istilah Jiwa dalam Alquran

Alquran memberikan apresiasi yang sangat besar bagi kajian jiwa (*nafs*) manusia. Hal ini bisa dilihat ada sekitar 279 kali Alquran menyebutkan kata jiwa (*nafs*). Dalam Alqurankata jiwa mengandung makna yang beragam (*lafzh al-Musyaraq*).

1. Lafadh *nafs* bermakna manusia (*insan*) secara totalitas

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

Artinya: “Takutlah kalian kepada hari di mana seorang manusia (*nafs*) tidak bisa membela manusia (*nafs*) yang lainnya sedikitpun”.(QS. Al-Baqarah [2] : 48)

⁷ *Ibid.*, h. 149.

⁸ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat..*, h. 98.

⁹ Amin an-Najar, *Tasawwuf an-Nafsi*, (Kairo, al-Hay-ah al-Mishriyah, 2002), h. 22.

Kata *nafs* dalam ayat diatas memberi makna bahwa *nafs* tersebut adalah diri manusia secara totalitas.

أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

Artinya: “Sesungguhnya orang yang membunuh seorang manusia (*nafs*) bukan karena membunuh (*nafs*) manusia yang lainnya, atau melakukan kerusakan di muka bumi, seolah-olah dia membunuh seluruh manusia”. (QS. Al-Maidah [5]: 32).

Kata *nafs* pada ayat ini adalah sinonim dari kata *al-nas* (manusia), yaitu menunjuk kepada diri manusia secara keseluruhan yang merupakan kesatuan dari aspek fisik dan non-fisik.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Artinya: “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang-biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu”. (QS. An-Nisa’[4]:1)

Ayat ini menerangkan kesatuan asal seluruh manusia, yaitu bahwa seluruh manusia berasal dari *nafs wâhidah* (diri, orang, pribadi yang satu). Menurut para ahli tafsir, yang dimaksud dengan diri yang satu pada ayat ini adalah Nabi Adam a.s.

2. Lafadh *nafs* juga menunjukkan makna Zat Tuhan dan sifat Allah

وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي

Artinya: “Aku pilih engkau untuk Zat (*nafs*)-Ku. (QS. Thaha [20]: 41)

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ

Artinya: “Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya (*nafsihi*). (QS. Ali 'Imran [3]: 28)

Kata-kata jiwa dalam ayat tersebut menunjukkan kepada sifat Allah yang Maha Pembalas (*al-Muntaqim*)

3. Lafadh *nafs* juga menunjukkan makna hakikat jiwa manusia yang terdiri dari tubuh dan ruh,

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا

Artinya: ”Dan kalau Kami menghendaki, niscaya Kami akan berikan kepada tiap-tiap jiwa akan petunjuk”. (QS. As-Sajadah [11]: 13)

وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: "...karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku... (QS. Yusuf [12]: 53)

Nafs yang termaktub dalam surat diatas dapat diartikan dengan hawa nafsu, yaitu suatu bagian yang integral dalam diri manusia yang selalu cenderung kepada hal yang negatif. *Nafs* tersebut merupakan hal yang berlawanan dengan dua unsur yang lain yang juga bagian yang integral dalam diri manusia, yaitu hati yang memiliki kecenderungan positif dan akal yang memiliki kemampuan untuk membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Tetapi ada terdapat juga ayat-ayat lain yang menonjolkan sisi sifat positif dari *nafs*.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

Artinya :“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya (*kasabat*) dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya (*iktasabat*)”. (QS. Al-Baqarah [2] : 286)

Kata *kasabat* dalam bahasa Arab biasanya digunakan untuk pekerjaan yang dilakukan dengan mudah, sedangkan kata *iktasabat* biasanya digunakan untuk hal-hal yang sulit dan berat. Dengan demikian, ayat ini mengisyaratkan bahwa *nafs* lebih mudah untuk melakukan hal-hal yang baik dari pada melakukan hal-hal yang buruk.

4. Lafadh *nafs* juga menunjukkan makna kepada diri manusia yang memiliki kecenderungan,

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Artinya: “Maka, hawa nafsu Qabil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnyalah, maka jadilah ia seorang di antara orang yang merugi”. (QS. Al-Maidah [55] : 30).

5. Lafadh *nafs* yang bermakna bahan (*mahiyah*) manusia.¹⁰

وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

6. Lafadh *nafs* yang bermakna Kehendak (*thawiyah*) dan sanubari (*dhamir*),¹¹

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

Artinya: “...Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri (anfusahum)...”. (QS. Ar-Ra’d [13] : 11).

Nafs diciptakan Allah dalam keadaan sempurna dengan fungsi menampung dan berkehendak terhadap diri manusia untuk berbuat kebaikan atau keburukan. Maka tergantung kepada manusia mengarahkan *nafs* tersebut.

¹⁰Lihat QS. Al-Qiyamah[75]: 2, Yusuf[12]: 53, Al-Fajr[89]: 27-28 dan An-Nazi’at[79]: 40.

¹¹Lihat, dan Qaf (50): 16.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

Artinya: “Demi jiwa (*nafs*) serta penyempurnaan ciptaan-Nya, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya”. (QS. al-Syams [91] : 7-10)

Mengilhamkan pada ayat ini berarti memberi potensi agar manusia melalui *nafs* dapat menangkap makna baik dan buruk serta dapat mendorongnya untuk melakukan kebaikan atau keburukan.

Alquran menegaskan bahwa *nafs* memiliki potensi positif dan negatif secara berimbang sebagaimana disebutkan dalam surat *al-Syams* diatas. Akan tetapi, terdapat pula kecenderungan sebagian kalangan yang mengartikan *nafs* dalam makna yang lebih kepada negatif. Dalam terminologi kaum sufi misalnya, *nafs* diartikan dengan sesuatu yang melahirkan sifat tercela dan perilaku buruk. Pemaknaan negatif terhadap *nafs* mungkin berdasarkan pemahaman terhadap ayat-ayat Alquran sendiri yang sebagian menginformasikan sifat negatif dari nafsu.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۗ وَخَنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

Artinya: “Dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya”. (QS. Qaf [50]: 16)

7. Lafadh *nafs* yang bermakna jiwa atau ruh.

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي

﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

Artinya: “Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku”. (QS. al-Fajr [89]: 27-30)

Ayat ini menerangkan salah satu macam dari jiwa, yakni nafsu muthmainnah. Dua macam nafsu lainnya nafsu *amarah* dan nafsu *lawwamah*. Dalam tafsir Qurthubi dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-nafs al-muthmainnah* adalah jiwa yang tenang, ikhlas dan yakin. Tenang karena selalu berzikir kepada Allah, mendapatkan ganjaran yang baik, dan terbebas dari azab yang pedih. Ikhlas dalam pengertian menerima segala ketetapan Allah SWT. Kemudian yakin kepada Tuhan dan terhadap janji-janji yang termuat dalam kitab-Nya. Al-nafs al-muthmainnah adalah tingkat dan kualitas perkembangan jiwa yang paling tinggi yang bisa dicapai manusia.

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْحَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٣٥﴾

Artinya: “Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan”. (QS. al-Anbiya’ [21] : 35).

Ayat ini menerangkan bahwa setiap yang berjiwa pasti akan mengalami proses kematian. Kematian diartikan dengan berpisahannya roh dengan jasad manusia. Dengan demikian, roh pada hakekatnya sama dengan jiwa atau nama lain dari jiwa itu sendiri.

Akan tetapi terdapat kebiasaan penggunaan yang berbeda antara ruh dengan jiwa. Kata ruh dipakai ketika belum menyatunya dengan jasad atau ketika telah berpisah dengan jasad setelah terjadi kematian.

Hal ini bisa dilihat dalam surat al-Sajadah:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا

تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

Artinya: “Kemudian dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya roh (ciptaan)-Nya dan dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati. (Tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur”. (QS. al-Sajadah [32] : 9)

Menurut hemat penulis istilah jiwa penggunaannya setelah antara ruh dan jasad. Jiwa inilah yang menjadi motor penggerak kehidupan manusia. Hal in terlihat dalam surat diatas bahwa setelah ruh menyatu dengan jasad (menjadi “jiwa”), maka barulah muncul kemampuan-kemampuan dalam diri manusia seperti mendengar, melihat, dan merasai.

Dr. Adnan Syarif, seorang pakar psikologi Islam kontemporer, juga mengemukakan perbedaan antara jiwa dan ruh berdasarkan penelitian dan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran. Menurut Adnan Syarif, jiwa bukanlah ruh. Jika jiwa adalah ruh, maka apa yang pergi ke alam barzah ketika manusia mati? Siapa pula yang memohon kepada Allah SWT agar dikembalikan kepada kehidupan dunia setelah manusia itu mati? Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Mu'minin :

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۗ

كَلَّا ۗ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٠٠﴾

Artinya: “(Demikianlah keadaan orang-orang kafir itu), hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka, dia berkata: “Ya Tuhanku kembalikanlah aku (ke dunia), agar aku berbuat amal yang saleh terhadap yang telah aku tinggalkan. Sekali-kali tidak. Sesungguhnya itu adalah perkataan yang diucapkannya saja. Dan di hadapan mereka ada dinding sampai hari mereka dibangkitkan”. (QS. al-Mu'minin [23] : 99-100).

Oleh sebab itu, lanjut Syarif, ruh adalah substansi yang menjadi unsur penyebab dan penggerak pertama bagi segala kehidupan. Pusat ruh tersebut terdapat dalam kalbu (hati). Dari kalbu, ruh tersebut tersebar melalui darah kepada setiap sel-sel tubuh sehingga muncullah kehidupan di dalamnya. Jadi kalbu merupakan stasiun transmisi utama. Jika dia baik maka baiklah seluruh tubuh manusia, demikian pula sebaliknya. Jadi ruh merupakan inti. Dia saling berinteraksi secara erat dengan akal dan jiwa. Jiwa merupakan sumber seluruh emosi, gejala psikis, serta refleksi yang bersifat fisik terhadap tubuh. Sementara itu, akal yang memiliki kemampuan berfikir dan otak sebagai alatnya diberi tugas kepemimpinan oleh Allah untuk menunjuki jalan kebenaran dan merealisasikan berbagai keinginan dan dorongan kejiwaan.¹²

Kondisi Kejiwaan Manusia

Para ulama menyimpulkan dalam tingkatan kejiwaan manusia dalam al-Qur'an, Pertama, *nafs al-ammarah bi al-su'*, atau nafsu yang mendorong manusia untuk melakukan kejahatan. *nafs* ini merupakan nafs yang paling hina dan rendah yang dapat menimbulkan segala sifat-sifat tercela dalam hati manusia; seperti iri, dengki, ghibah, sombong, ghibah, bakhil, dan lain-lain dari penyakit hati. Nafs ini harus dihilangkan.

Kedua, *nafs al-lawwamah*. Ini adalah jiwa yang memiliki tingkat kesadaran awal melawan nafs yang pertama. Dengan adanya bisikan dari hatinya, jiwa menyadari kelemahannya dan kembali kepada kemurniannya. Jika ini berhasil maka ia akan dapat meningkatkan diri kepada tingkat di atasnya.

Ketiga adalah *Nafs al-Mulhamah* atau jiwa yang terilhami. Ini adalah tingkat jiwa yang memiliki tindakan dan kehendak yang tinggi. Jiwa ini lebih selektif dalam menyerap prinsip-prinsip. Ketika jiwa ini merasa terpuruk kedalam kenistaian, segera akan terilhami untuk mensucikan amal dan niatnya.

Keempat, *Nafs al-mutma'innah* atau jiwa yang tenang. Jiwa ini telah mantap imannya dan tidak mendorong perilaku buruk. Jiwa yang tenang yang telah menomorduakan nikmat materi.

Kelima, *Nafs al-Radhiyah* atau jiwa yang ridha. Pada tingkatan ini jiwa telah ikhlas menerima keadaan dirinya. Rasa hajatnya kepada Allah begitu besar. Jiwa inilah yang diibaratkan dalam doa: *Ilahi anta maqsudi wa ridhaka matlubi (Tuhanku engkau tujuanku dan ridhaMu adalah kebutuhanku)*.

Keenam, *Nafs al-Mardhiyyah*, adalah jiwa yang berbahagia. Tidak ada lagi keluhan, kemarahan, kekesalan. Perilakunya tenang, dorongan perut dan syahwatnya tidak lagi bergejolak dominan.

Ketujuh, *Nafs al-Safiyah* adalah jiwa yang tulus murni. Pada tingkat ini seseorang dapat disifati sebagai Insan Kamil atau manusia sempurna. Jiwanya pasrah pada Allah dan mendapat petunjukNya. Jiwanya sejalan dengan kehendakNya. Perilakunya keluar dari nuraninya yang paling dalam dan tenang.

¹²Adnan As-Syarif, *Min Ulum An-Nafs Al-Qur'ani*, Cet. 1 (Beirut: Dar Al-Ilm li Al-Malayin, 1987), h.24

Begitulah jiwa manusia. Ada pergulatan antara jiwa hewani yang jahat dengan jiwa yang tenang. Ada peningkatan pada jiwa-jiwanya yang tenang itu. Sahabat Rasulullah saw. Sufyan al-Thawri pernah mengatakan bahwa beliau tidak pernah menghadapi sesuatu yang lebih kuat dari nafsunya; terkadang nafsu itu memusuhinya dan terkadang membantunya.

Jiwa Menurut Filsuf Muslim

Seperti yang dikemukakan di atas bahwa para filsuf muslim memasukkan persoalan jiwa adalah persoalan yang sangat penting. Hampir semua filsuf muslim tidak mungkin mengabaikan persoalan jiwa. Karena jiwa merupakan bagian dari pembahasan metafisika. Dalam hal ini Ibnu Bajjah mengatakan bahwa “ilmu tentang jiwa harus lebih utama dipelajari dan ia merupakan ilmu yang paling mulia. Ia mendahului ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu luhur lainnya, dan setiap ilmu terpaksa untuk mempelajari psikologi. Sebab, kita tidak mungkin mengetahui berbagai prinsip ilmu jika belum mengetahui jiwa dan hakikatnya.”¹³ Pendapat ini sama halnya dengan al-Ghazali yang juga menganggap mengetahui persoalan jiwa lebih utama.¹⁴ Beberapa pandangan filsuf muslim mengenai jiwa justru memperkaya konsep jiwa dalam Islam.

Hakikat Jiwa

Di antara filsuf muslim lainnya, barangkali Ibnu Sina yang secara komplit menjelaskan tentang esensi dan hakikat jiwa. Meskipun diketahui bahwa Ibnu Sina memiliki pemahaman yang tidak jauh berbeda dengan Aristoteles dan filsuf Muslim sebelumnya terutama al-Kindi dan al-Farabi mengenai jiwa. Namun, Ibnu Sina lebih detail membahas persoalan ini.¹⁵ Ibnu Sina mengatakan bahwa jiwa merupakan hakikat manusia sebenarnya.¹⁶ Ia adalah substansi yang berdiri sendiri yang berbeda dengan jasad (*fisik*).¹⁷ Pendapat ini berdasarkan argumentasinya yang memandang bahwa atom atau esensi (*jauhar*) dan aksiden (*‘aradh*) itu berlawanan bahkan bertentangan walaupun pertentangannya tidak jelas. Itu karena semua yang bukan atom adalah aksiden. Bila kita dapat membuktikan bahwa jiwa bukan salah satu aksiden, maka pasti ia adalah substansi (*jism*).¹⁸

Jiwa tidak bisa dianggap aksiden pertama, karena betul-betul bebas dari tubuh. Sedang tubuh itu sangat membutuhkan pada jiwa sementara jiwa sedikitpun tidak membutuhkannya. Belum ada ketentuan dan kejelasan bagi tubuh sebelum ia berhubungan dengan jiwa tertentu, sementara jiwa akan tetap sama, baik ketika berhubungan dengan tubuh atau tidak. Tidak mungkin ada tubuh tanpa jiwa, sebab

¹³ Ibn Bajjah, *Kitab an-Nafs*, (Damaskus, Matbu’at al-Jami’ al-‘Ilmi al-‘Arabi, 1960), h. 29-30.

¹⁴ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat..*, h. 207.

¹⁵ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiquhu*, Juz.I(Kairo, Dar al-Ma’arif, 1976), h. 134.

¹⁶ Muhammad ‘Abdur Rahman Marhaban, *Min al-Falsafah al-Yunaniyah ila al-Filsafah*, (Beirut, Uwaidat li an-Nasyr, 2007), h. 521.

¹⁷ Ibn Sina, *Asy-Syifa’; ath-Thabi’iyyat, an-Nafs*, (Kairo, Haiah Mishriyah al-‘Ammah lil Kitabah, 1975), h. 285.

¹⁸ Ibn Sina, *Asy-Syifa’...*, h. 285.

jiwa merupakan sumber hidup dan sumber gerakannya, tapi sebaliknya jiwa bisa tetap hidup tanpa tubuh. Bukti yang paling jelas untuk ini, adalah bila jiwa berpisah dari tubuh, maka tubuh akan menjadi benda mati, sementara jiwa ketika berpisah dengan tubuh dan naik ke 'alam atas' ia akan hidup bahagia. Dengan demikian jiwa merupakan substansi yang berdiri sendiri, bukan salah satu aksiden ('*aradh*) tubuh.¹⁹

Pendapat tentang jiwa sebagai substansi ini bukan Ibn Sina yang pertama kali mengetengangkannya, tetapi Plato telah mendahuilinya yang kemudian dikembangkan oleh aliran Iskandariah. Selama jiwa sebagai substansi, maka tidak mungkin ia sebagai bentuk (*form*) tubuh. Akan tetapi Ibnu Sina, sebagaimana al-Farabi, berpendapat bahwa jiwa adalah substansi sekaligus berupa bentuk. Artinya substansi dalam dirinya dan bentuk dalam hubungannya dengan tubuh. Seakan pendapat ini hendak mengkompromikan antara Plato dan Aristoteles. Ia mengambil teori substansi dari Plato dan teori bentuk dari Aristoteles dan keduanya diterapkan pada jiwa. Meskipun pemahaman ini sedikit sulit dipahami.²⁰

Pendapat Ibn Sina dan para filsuf di atas dibatah secara tegas oleh Ibn Hazm. Ia mengatakan bahwa jiwa bukan substansi dan bukan fisik yang berbentuk, tapi ia bersifat fisik yang bersifat non-fisik. Atau dengan kata lain fisik yang luhur, bersifat falaki dan sangat lembut. Bahkan ia lebih lembut dari udara. Jiwa memiliki wujud yang menyatu dengan fisik. Ia bergerak dengan usahanya sendiri. Ketika ia menyatu dengan fisik, maka jiwa menjadi tersiksa seakan-akan ia terjerumus dalam lumpur kotor, sehingga ia menjadi lupa dengan masa lalunya karena kesibukannya dengan tubuh.²¹ Padangan Ibn Hazm tersebut sama dengan hakikat jiwa yang dipahami oleh kalangan sufi.

Fakultas Jiwa

Para filsuf muslim umumnya memiliki kesamaan dalam membagi fakultas (daya) jiwa. Namun gambaran daya jiwa yang lebih kongkrit bisa kita temukan dalam penjelasan al-Farabi dan Ibnu Sina. Dua tokoh ini agaknya sama dalam menjelaskan pembagian fakultas jiwa. Awalnya al-Farabi menjelaskan bahwa sesungguhnya fakultas jiwa terbagi menjadi daya penggerak dan daya pemahaman. Daya penggerak mencakup daya nutrisi, daya tumbuh dan daya hasrat. Sedangkan daya pemahaman mencakup tiga daya, yaitu daya perasa baik yang bersifat nyata maupun tidak nyata, daya fantasi, serta daya akal atau rasional. Daya-daya tersebut terpecah menjadi daya yang bersifat praktis dan daya yang bersifat teoritis atau ilmiah.²² Namun selanjutnya kita akan menemukan klasifikasi fakultas jiwa yang lebih jelas menurut al-Farabi dan Ibnu Sina.

¹⁹*Ibid.*

²⁰ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah..*, h. 163.

²¹ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat..*, h. 149.

²²*Ibid.*, h. 57.

Berdasarkan dalam beberapa penjelasannya tentang daya jiwa, maka dapat disimpulkan bahwa fakultas jiwa terbagi pada tiga yaitu, jiwa nabati, jiwa hewani dan jiwa rasional.²³

a. Jiwa tumbuh-tumbuhan (*an-nafs an-nabatiyah*)

Jiwa tumbuh-tumbuhan (*an-nafs an-nabatiyah*) mencakup daya-daya yang ada pada manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan. Ibnu Sina telah mendefinisikan jiwa tumbuh-tumbuhan sebagai kesempurnaan awal bagi tubuh yang bersifat alamiah dan mekanistik, baik dari aspek melahirkan, tumbuh dan makan. Jiwa tumbuh-tumbuhan memiliki tiga daya, yaitu:²⁴

- 1) Daya nutrisi (*al-quwwah al-ghadziyah*), yaitu daya yang berfungsi mengubah makanan menjadi bentuk tubuh, dimana daya tersebut ada di dalamnya
- 2) Daya penumbuh (*al-quwwah al-munammiyah*), yaitu daya yang melaksanakan fungsi pertumbuhan, yaitu yang mengantarkan tubuh kepada kesempurnaan dan perkembangannya.
- 3) Daya generatif atau reproduktif (*al-quwwah al-muwallidah*), yaitu daya yang menjalankan fungsi generatif atau melahirkan, agar generasi manusia tetap bertahan.

b. Jiwa hewan (*an-nafs al-hayawaniyah*)

Jiwa hewani mencakup semua daya yang ada pada manusia dan hewan, sedangkan pada tumbuh-tumbuhan tidak ada sama sekali. Ibn Sina mendefinisikan jiwa hewani sebagai sebuah kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik dari satu sisi, serta merangkap berbagai parsilitas dan bergerak karena keinginan. Jiwa hewani memiliki dua daya, yaitu daya penggerak dan daya persepsi.²⁵

- 1) Daya penggerak (*al-quwwah al-Muharikah*), yaitu terdiri dari dua bagian, pertama, penggerak (gerak fisik) sebagai pemicu dan penggerak pelaku. Kedua, Daya tarik (hasrat) yaitu daya yang terbentuk di dalam khayalan suatu bentuk yang diinginkan atau yang tidak diinginkan, maka hal tersebut akan mendorongnya untuk menggerakkan. Pada Daya tarik (hasrat) ini terbagi menjadi dua sub bagian yaitu Daya Syahwat dan Daya Emosi.
- 2) Daya persepsi terbagi menjadi dua bagian, pertama daya yang mempersepsi dari luar, yaitu pancaindera eksternal seperti mata (penglihat), telinga (pendengar), hidung (pencium), lidah (pengecap) dan kulit (peraba). Kedua, daya yang mempersepsi dari dalam yaitu indera batin semisal indera kolektif, daya konsepsi, daya fantasi, daya imajinasi (waham) dan memori.

²³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur, ISTAC, 1995), h. 148-176.

²⁴ Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah; Mundzu Qurun Tsamin hatta Yaumuna Hadza*, (Beirut, Dar al-Masyriq, 1986), h. 225.

²⁵ Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs.*, h. 63-67.

c. Jiwa rasional (*an-nafs an-nathiqah*)

Jiwa rasional mencakup daya-daya yang khusus pada manusia. Jiwa rasional melaksanakan fungsi yang dinisbatkan pada akal. Ibnu Sina mendefinisikan jiwa rasional sebagai kesempurnaan pertama bagi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik, dimana pada suatu sisi ia melakukan berbagai perilaku eksistensial berdasarkan ikhtiar pikiran dan kesimpulan ide, namun pada sisi yang lain ia mempersepsi semua persoalan universal.²⁶ Pada jiwa rasional mempunyai dua daya, yaitu daya akal praktis dan daya akal teoritis.²⁷

- 1) Daya akal praktis cenderung untuk mendorong manusia untuk memutuskan perbuatan yang pantas dilakukan atau ditinggalkan, di mana kita bisa menyebutnya perilaku moral.
- 2) Daya akal teoritis, yaitu: akal potensial (akal hayulani), akal bakat (habitual), akal aktual dan akal perolehan.

Fakultas-fakultas jiwa ini bukanlah entitas berpisah yang masing-masing bertindak secara berbeda terpisah dari jiwa itu sendiri, tetapi mereka bekerja sama dan saling membutuhkan. Masing-masing memiliki fungsi dan sistem kerja sendiri melalui organ, waktu dan kondisi yang berbeda. Dalam hal ini, fakultas-fakultas jiwa pada kenyataannya merupakan jiwa itu sendiri (jiwa yang satu) yang mewujudkan dirinya berdasarkan berbagai kondisi yang dihadapinya.²⁸

Hubungan jiwa dan jasad

Hubungan antara jiwa dan jasad juga menjadi pembahasan dalam kajian filsafat Islam. Namun, disini kita mungkin hanya mengemukakan pendapat Ibnu Sina. Menurut Ibn Sina antara jasad dan jiwa memiliki korelasi sedemikian kuat, saling bantu membantu tanpa henti-hentinya. Jiwa tidak akan pernah mencapai tahap fenomenal tanpa adanya jasad. Begitu tahap ini dicapai ia menjadi sumber hidup, pengatur, dan potensi jasad, bagaikan nakhoda (*al-rubban*) begitu memasuki kapal ia menjadi pusat penggerak, pengatur dan potensi bagi kapal itu. Jika bukan karena jasad, maka jiwa tidak akan ada, karena tersedianya jasad untuk menerima, merupakan kemestian baginya wujudnya jiwa, dan spesifiknya jasad terhadap jiwa merupakan prinsip entitas dan independennya jiwa. Tidak mungkin terdapat jiwa kecuali jika telah terdapat materi fisik yang tersedia untuknya. Sejak pertumbuhannya, jiwa memerlukan, tergantung, dan diciptakan karena (tersedianya) jasad. Dalam aktualisasi fungsinya, jiwa mempergunakan dan memerlukan jasad, misalnya berpikir yang merupakan fungsi spesifiknya tak akan sempurna kecuali jika indera turut membantu dengan jiwa sebagai penggerak atau motorik.²⁹

Selanjutnya dalam pandangannya pikiran -yang merupa-kan bagian jiwa- mempunyai pengaruh yang luar biasa terhadap fisik. Berdasarkan pengalaman

²⁶*Ibid.*, h. 68.

²⁷*Ibid.*, h. 68-72.

²⁸Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena.*, h. 155.

²⁹Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah.*, h. 184.

medisnya, Ibn Sina menyatakan bahwa sebenarnya secara fisik orang-orang sakit, hanya dengan kekuatan kemauannya dapat menjadi sembuh. Begitu juga orang yang sehat, dapat benar-benar menjadi sakit bila terpengaruh oleh pikirannya bahwa ia sakit. Demikian pula, jika sepotong kayu diletakkan melintang di atas jalan sejengkal, orang dapat berjalan di atas kayu tersebut dengan baik. Akan tetapi jika kayu diletakkan sebagai jembatan yang di bawahnya terdapat jurang yang dalam, orang hampir tidak dapat melintas di atasnya, tanpa benar-benar jatuh. Hal ini disebabkan ia menggambarkan kepada dirinya sendiri tentang kemungkinan jatuh sedemikian rupa, sehingga kekuatan alamiah jasadnya menjadi benar-benar seperti yang digambarkan itu.³⁰

Korelasi antara jiwa dan jasad, menurut Ibn Sina tidak terdapat pada satu individu saja. Jiwa yang cukup kuat, bahkan dapat menyembuhkan dan menyakitkan badan lain tanpa mempergunakan sarana apapun. Dalam hal ini ia menunjukkan bukti fenomena hipnotis dan sugesti (*al-wahm al'amil*) serta sihir. Mengenai masalah ini, Hellenisme memandang sebagai benar-benar ghaib, sementara Ibn Sina mampu mengkaji secara ilmiah dengan cara mendeskripsikan betapa jiwa yang kuat itu mampu mempengaruhi fenomena yang bersifat fisik. Dengan demikian ia telah berlepas diri dari kecenderungan Yunani yang menganggap hal-hal tersebut sebagai gejala paranatural, pada campur tangan dewa-dewa.³¹

Mengenai keabadian jiwa, baik Ibnu Sina maupun al-Ghazali meyakini bahwa jiwa akan tetap ada (kekal) setelah jasad hancur.³² Karena hakikat jiwa menurut al-Ghazali bersifat kealam-luhuran (*'uluwiyah samawiyah*).³³ Meskipun jiwa akan tetap kekal abadi, namun keabadian jiwa bukanlah keabadian yang hakiki sebagaimana keabadian dan kekekalan yang pada Allah. Keabadian jiwa menurut Ibnu Sina sebagai sesuatu yang mempunyai awal tetapi tidak mempunyai akhir. Ini berarti kekekalan jiwa adalah kekekalan karena dikekalkan Allah pada akhirnya yang tidak berujung, sedangkan awalnya adalah baru dan dicipta. Artinya jiwa punya akhir tidak punya awal. Jiwa tidak mungkin digambarkan sebelum adanya tubuh.³⁴

Demikian pemahaman jiwa dalam pandangan filsuf muslim. Jikakita melihat kesimpulan-kesimpulan yang dikemukakan berlandaskan penalaran ilmiah dan lebih mengedepankan logika. hampir tidak ditemukan argumentasi mereka berdasarkan dari dalil-dalil Alquran dan Hadist. Dilihat sekilas konsep yang dikembangkan oleh mereka memang seperti itu adanya secara ril terjadi pada jiwa manusia. Sesungguhnya apa yang disimpulkan tentu sesuatu lebih dapat diterima dalam tradisi keilmuan Islam dibandingkan konsep yang ditawarkan oleh filsuf Yunani maupun Barat yang sama sekali tidak mengarah pada hubungan vertikal dengan Sang Pencipta.

³⁰Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, (London, Oxford University, 1952), h. 199-200

³¹ M.M. Syarif, *A History...*, h. 492.

³²Al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds fi Madarij Ma'rifah an-Nafs*, (Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968), h. 29.

³³*Ibid.*

³⁴ M.M. Syarif, *A History...*, h. 489-491.

Penutup

Konsep jiwa atau *nafs* yang ada di dalam alquran begitu lengkap; secara umum makna jiwa yang terdapat dalam alquran meliputi beberapa arti diantaranya; jiwa bermakna manusia secara totalitas, jiwa bermakna Zat dan Sifat Tuhan, jiwa yang mempunyai arti hakikat manusia yang terdiri dari bagian ruh yang terintegral dalam tubuh (jasad), jiwa yang bermakna diri manusia yang selalu memiliki kecendrungan, jiwa bermakna kehendak, dan jiwa bermakna ruh. Alquran juga memberikan sifat *nafs* tersebut; ada *nafs mutmainnah*, *amarah* dan *lawwamah*.

Para ulama membagi tentang kejiwaan manusia; *nafs al-ammarah bi al-su'*, *nafs al-lawwamah*, *nafs al-Mulhamah*, *nafs al-mutma'innah*, *nafs al-Radhiyah*, *nafs al-Mardhiyyah*, dan *nafs al-Safiyah*. Para filsuf muslim sepakat bahwa *nafs* jiwa merupakan unsur yang tidak tampak yang menggerakkan jasad manusia, ia berasal dari Allah yang semestinya harus selalu dijaga agar senantiasa berada dalam kondisi yang bersih. Ketika jiwa yang ada pada diri manusia tidak dibimbing dengan cahaya kebaikan -maka seperti yang digambarkan Ibn Sina- ia 'menjerit' dan mengharap kembali kepada Tuhannya.

DAFTAR PUTAKA

- Al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifah an-Nafs*, Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968
- Amin an-Najar, *Tasawwuf an-Nafsi*, Kairo, al-Hay-ah al-Mishriyah, 2002
- As-Syarif, Adnan, *Min Ulum An-Nafs Al-Qur'ani*, Cet. 1. Beirut: Dar Al-Ilm li Al-Malain, 1987
- A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*, cet. I, Surabaya, Pustaka Progressif, 2007
- Fazlur Rahman, *Avecenna's Psychology*, London, Oxford University, 1952.
- Ibn Bajjah, *Kitab an-Nafs*, Damaskus, Matbu'at al-Jami' al-'Ilmi al-'Arabi, 1960
- Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiquhu*, Juz.IKairo, Dar al-Ma'arif, 1976
- Ibn Sina, *Asy-Syifa'; ath-Thabi'iyat, an-Nafs*, (Kairo, Haiah Mishriyah al-'Ammah lil Kitabah, 1975), h. 285.
- _____, *Ahwal an-Nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha (terj.) Psikologi Ibn Sina*, Bandung, Pustaka Hidayah, 2009
- John M. Echols, *Kamus Indonesia-Inggris*, cet. III, (Jakarta, Gramedia, 1997), h. 245.
- Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fil Islam*, al-iskandariyah, Dar al-Jami'at al-Mishriyah, 1984
- Muhammad 'Abdur Rahman Marhaban, *Min al-Falsafah al-Yunaniyah ila al-Filsafah*, Beirut, Uwaidat li an-Nasyr, 2007
- Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah; Mundzu Qurun Tsamin hatta Yaumuna Hadza*, Beirut, Dar al-Masyriq, 1986
- Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat al-Nafsaniyah 'inda al-'Ulama al-Muslimin*, Kairo, Darul Asy-Syuruq, 1993.
- Mahmud Qasim, *Fi an-Nafs wa al-'Aql li Falasifah al-'Ighriq wa al-Islam*, cet. IV, Kairo, Maktabah al-Injilu al-Mishriyah, 1969
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1995