

PEMIKIRAN ISLAM TENTANG JIWA DALAM FILSAFAT ISLAM

Oleh: Kamaruddin
(Dosen STAIN Bone)

Abstract

The soul, it is so called *maujud* can be comprehended as the thing of physical matter which is related to human. It is invisible and un hiding. In other aspects, the soul can have specific meanings as non-material. It flows in human body as *substiansial* which is unrelated to others. The word of *al-nafs* is mentioned in Al-Qur'an which is amount about 250 times much more than the word of *al-ruh*. The word of *al-nafs* is sometimes defined as *ruh* and it is not on the contrary. It means that the element of soul (*al-nafs*) is emanated from *ruh*. *Ruh* is the core and soul is the part of *ruh*. The soul is immortal and will feel torture and suffering. The immortal soul which is defined by Moslem philosophy can be confronted with the truth of Al-Qur'an which is talking about the human resurrection in some ways. First, it is suggested that the philosophy of human soul is the highest level, the soul is the core of immortal soul and human body will get destruction.

Keywords: *Philosophy, Soul, Al-Nafs, Ruh.*

I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Manusia adalah makhluk yang memiliki kelebihan dan kekurangan. Puncak kelebihannya bisa lebih mulia dari malaikat, dan titik terendah kekurangannya lebih hina dari binatang. Tetapi dibalik kelebihan dan kekurangannya itu, manusia adalah makhluk yang penuh misteri. Tidaklah mengherankan jika kemudian muncul begitu banyak kajian, penelitian ataupun pemikiran tentang manusia dalam segala aspeknya. Salah satunya adalah tentang jiwa.

Pemahaman tentang jiwa pada manusia merupakan salah satu bagian dari kajian filsafat. Plato banyak menghabiskan waktunya melakukan penelitian tentang jiwa. Bahkan Sokrates mencurahkan seluruh pemikirannya untuk mengetahui kemisterian jiwa, sebagaimana dalam ungkapannya "kenalilah dirimu". Dua kata inilah, ia memulai filsafatnya dan dengan dua kata ini ia mengakhiri hidupnya.

Tidak mengherankan bila pembahasan tentang jiwa menjadi agenda yang penting dalam filsafat Islam. Hal ini disebabkan jiwa termasuk unsur utama dari manusia, bahkan ada yang mengatakan intisari dari manusia.¹ Ungkapan "*man 'arafa nafsah fa qad 'arafa rabbah*", yang populer di kalangan ahli tasawwuf memberi bukti lain bahwasanya manusia terus menyelami kemisterian jiwa untuk menyingkap hakekat sesungguhnya. Karena dengan ketersingkapannya itu, akan

menjadi pintu masuk mengenali Tuhan. Isyarat untuk mengetahui jiwa Allah berfirman dalam QS. Al-Zahiyah/51: 20-21.

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾

Terjemahnya:

*Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin. Dan (juga) pada dirimu sendiri, maka Apakah kamu tidak memperhatikan?*²

Jika saja para filosof dengan rasionalitasnya, dan para sufi dengan ma'rifatnya (pengetahuan rasa) berusaha menyingkap hakikat jiwa, bahkan menghabiskan banyak waktunya, serta adanya dukungan teks-teks Al-Qur'an, ini berarti jiwa menjadi sumber pengetahuan tidak terbatas, sumber pikiran yang jelas, akan tetapi hakikatnya belum mampu diketahui dan disingkap oleh manusia, ia masih diliputi oleh kerahasiaan dan tetap saja dalam kemisteriannya. Perdebatan dan perbedaan pendapat para ulama dengan sudut pandang yang berbeda-beda, semakin memperluas pemahaman makna jiwa.

Kenyataan yang tidak dapat dipungkiri bahwa persoalan jiwa adalah salah satu rahasia Tuhan yang ada pada diri hamba-Nya, ia hadir menjadi teka-teki yang belum terpecahkan secara sempurna, tetapi menimbulkan banyak pendapat. Oleh karena itu, kajian tentang jiwa merupakan suatu hal yang urgen untuk dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah dalam tulisan ini adalah bagaimana pemikiran Islam tentang jiwa dalam filsafat Islam. Selanjutnya akan diurai dalam beberapa sub-pokok masalah yang dijadikan sebagai pusat penulisan yaitu sebagai berikut;

1. Apa yang dimaksud dengan jiwa dan hubungannya dengan ruh?
2. Bagaimana konsepsi Al-Qur'an tentang jiwa?
3. Bagaimana pendapat filosof Muslim tentang jiwa?

II. PEMBAHASAN

A. Pengertian Jiwa (*al-Nafs*)

Jiwa merupakan kata benda yang berarti roh manusia, nyawa; seluruh kehidupan batin, sesuatu yang utama yang menjadi semangat; maksud sebenarnya, isi yang sebenarnya, arti yang tersirat, buah hati, kekasih, orang (dalam perhitungan penduduk).³

Telaah pemikiran Islam tentang jiwa dalam kaitannya dengan filsafat Islam, akan ditilik dari akar kata bahasa Arab, yaitu kata *al-nafs*. *Al-nafs* (*nafsa*) menunjukkan arti keluarnya angin lembut bagaimanapun adanya. *Al-nafs* juga diartikan darah, karena seseorang apabila kehilangan darah maka ia kehilangan jiwanya,⁴ atau hati (*qalb*) dan sanubari (*dhimi*), padanya ada rahasia yang tersembunyi. Juga berarti ruh.⁵ Dalam *al-Mu'jam al-Falsafi*, kata *al-nafs* diartikan dengan merujuk kepada tiga versi pendapat; Aristoteles, dengan permulaan kehidupan (*vegetative*), Kelompok Spiritual (*al-ruhanyun*) mengartikannya sebagai *jauhar ruh* (substansi ruh), dan Des Cartes mengartikan sebagai *jauhar mufakkir* (substansi berfikir).⁶

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwasanya jiwa kadangkala diartikan sebagai sesuatu yang berbentuk fisik yang materil melekat pada diri manusia, tampak dan tidak tersembunyi, tetapi pada waktu lain ia mengandung arti sebagai sesuatu yang berbentuk non-materil, yang mengalir pada diri fisik manusia sebagai *jauhar* (substansi), substansi ruh ataupun substansi berfikir.

Jauhar tersebut menurut Aristoteles adalah *jauharun basi* (sederhana, tidak tersusun, tidak panjang dan tidak lebar) menyebar ke setiap yang memiliki ruh pada alam ini, agar makhluk dapat bekerja dan mengatur urusan-urusannya. Tidak boleh sifat banyak atau sedikit yang menguasainya, meskipun berada di setiap hewan di alam ini, ia tetap dalam makna yang satu.

Apa yang dikemukakan Aristoteles merupakan pemahaman umum para filosof Yunani di zamannya. Salah satunya golongan filosof Yunani, *Masyaya* (Peripatetic), mereka mengatakan bahwa jiwa itu bukan fisik dan bukan kefanaan, tidak berada di suatu tempat, tidak memiliki ukuran panjang, lebar, kedalaman, warna, bagian, tidak pula berada di alam ini atau di luarnya, tidak bisa diserupakan dan dibedakan.

Pembicaraan tentang jiwa dan ruh ternyata perdebatan panjang di kalangan, teolog maupun filosof Islam. Oleh karena itu, sebelum membicarakan pandangan-pandangan mereka tentang ³ dan hubungan jiwa dan ruh, akan diuraikan terlebih dahulu apa itu ruh.

Ensiklopedi bahasa Arab, kata yang berakar pada (*ra-wa-h*) memiliki keluasan makna dan keumuman hukum. *Al-rih* misalnya, artinya hembusan angin, *al-rauh* berarti rahmat, *al-raih* artinya bau yang harum. Sedangkan *ruh* itu sendiri memiliki makna yang banyak, di antaranya: kegembiraan, Al-Qur'an, perintah, wahyu, Jibril, Isa, jiwa, dan lain-lain.⁷

Menurut al-Qusyairi, ruh, jiwa, dan badan adalah satu komponen (*jumlah*) yang membentuk manusia, yang sebagiannya tunduk kepada sebagian yang lain.⁸ Di kalangan ulama Ahlu al-sunnah, terkadang mereka sepakat tentang jiwa dan ruh dalam satu aspek, tetapi ia berbeda pada aspek yang lain. Al-Qusyairi mencontohkan Ibnu Abbas dan Ibnu Habib, keduanya sepakat bahwa ruh adalah kehidupan atau sumber kehidupan. Keduanya juga sepakat bahwa jiwalah yang diwafatkan saat manusia sedang tidur. Tetapi menurut Ibnu Habib jiwa adalah *syahwatiah* (kesyahwatan) yang merasakan kelezatan dan merasakan sakit, Sedangkan Ibnu Abbas menganggapnya sebagai akal yang mengetahui, membedakan dan memerintah.⁹ Pendapat keduanya tentang jiwa yang diwafatkan saat manusia tidur ditentang oleh sebagian *muh* Ahlu al-sunnah yang berpendapat bahwa ruh-lah yang berpisah dan terangkat saat manusia sedang tidur dan bukan jiwa.

Penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa jiwa adalah sesuatu yang *maujud* (ada), tetapi bagaimana wujudnya? Inilah yang berbeda di kalangan para filosof, theolog, Ahlu al-sunnah dan tasawwuf. Jika sebagian golongan ahlu al-hadis dan tasawwuf meyakini jiwa berbeda dengan ruh, maka sebagian yang lain dari para filosof muslim justru menganggap jiwa dan ruh itu adalah sinonim. Letak perbedaan tersebut bisa dipahami karena adanya perbedaan pada disiplin ilmu. sehingga berbeda pula sudut pandangannya. Lantas bagaimana Al-Qur'an berbicara tentang jiwa dan ruh? Mungkinkah perbedaan tersebut dipertemukan dengan kembali kepada Al-Qur'an?

B. Jiwa dan Ruh dalam Al-Qur'an

Kata *nafs* di dalam Al-Qur'an disebutkan lebih dari 250 kali dengan berbagai varian (perubahan) katanya. Antaranya *al-fi'l* (kata kerja) seperti *إذا تنفس*, *al-ism* (kata benda), baik *isim al-nakirah*, *isim ma'rifah*, *mufrad* ataupun *jama'*, serta yang bergandengan dengan *dhomi* seperti *أنفسكم*, *نفسى*. jumlahnya yang lebih dari dua ratus lima puluh kali, dapat dipastikan bahwa lafal *al-nafs* mempunyai arti yang lebih dari satu dan maksud yang beragam. Jika ditelusuri dalam Al-Qur'an, kata *al-nafs* mempunyai beberapa arti, yaitu antara lain:¹⁰

1. Bermakna *al-insan* (manusia), seperti dalam:

- QS. Al-Maidah/5: 32,

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

- QS. Al-Baqarah/2: 48,

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾

2. Bermakna Zat Ilahiyah, seperti firman Allah dalam:

- QS. Thaha/20: 41,

وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿٤١﴾

- QS. Al-An'am/6: 12,

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴿١٢﴾

3. Bermakna isyarat terhadap apa yang tersirat di dalam jiwa manusia, seperti dalam firman-Nya:

- QS. Al-Ra'd/13: 11,

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴿١١﴾

- QS. Qaf/50: 16,

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ ﴿١٦﴾

4. Bermakna satu asal keturunan manusia, seperti dalam firman-Nya:

- QS. Al-Nisa/4: 1,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

5. Dalam hubungannya dengan makna substansi manusia yang dijabarkan dengan bentuk penyebutan nafsu-nafsu seperti *nafsu ammarah*, *nafsu lawwamah* dan *nafsu mutma'innah*, sebagaimana firman Allah sebagai berikut:

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٥٣﴾

- QS. Yusuf/12: 53,

﴿ وَمَا أُبْرِيُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

-QS. Al-Fajr/89: 27,

يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾

Kata *al-ruh* dengan keseluruhan perubahan kata dari kata asalnya disebutkan sebanyak 53 kali. Sedangkan kata *ruh* sendiri disebutkan 21 kali dalam 20 ayat.¹¹

Kata *al-ruh* dalam al-Qur'an memiliki beberapa makna, antara lain:

1. Rahasia Tuhan yang diletakkan pada diri manusia, seperti QS. Al-Sajadah/32: 9,

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ

2. *Ruh al-amir* atau malaikat Jibril, seperti QS. Al-Maidah/5: 110,

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ

3. Sebagian Malaikat, seperti QS. Al-Ma'arij/70: 4,

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾

4. Kekuatan dari Allah, seperti QS. Al-Nisa/4: 171,

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ۗ

5. Wahyu atau Al-Qur'an, seperti QS. Al-Nahj/16: 2,

يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ

Memperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang *al-nafs* jumlahnya jauh lebih banyak dari pada *al-ruh*. Dalam beberapa ayat, ketika Tuhan menyebut kata *al-nafs*, yang dimaksudkan di dalamnya adalah *al-ruh* (misalnya QS. Al-Fajr/89: 27). Sebab itu, maka dapat disimpulkan, bahwa hakekat *al-nafs* (jiwa) berasal dari *al-ruh*. Ruh adalah inti dan jiwa adalah bagian dari *al-ruh*. Hal tersebut didasari dengan beberapa alasan;

1. Kata *al-ruh* (ruh) di dalam Al-Qur'an selalu disebutkan dengan bentuk *mufrad* (tunggal), *al-ruh*, tidak ada yang berbentuk jamak (*al-arwah*). Berbeda dengan kata *al-nafs* disebutkan dalam bentuk tunggal maupun jamak.
2. Tidak ada kata *al-ruh* di dalam Al-Qur'an yang secara eksplisit menunjuk pada arti ruh itu sendiri, ataupun jiwa. Ketika Allah menyebut *al-ruh*, yang dimaksudkan justru malaikat Jibril, kekuatan dari-Nya, atau Al-Qur'an. Ini

menunjukkan bahwa kata *al-ruh* digunakan pada sesuatu yang lebih utama dari sekadar dipahami secara sederhana sebagai hembusan nafas, atau substansi yang mewujudkan proses hidup tubuh manusia. *Al-ruh* (dalam makna ruh Tuhan, Al-Qur'an atau malaikat Jibril) adalah hakekat yang menjadi sumber kehidupan manusia yang sempurna, asal segala kehidupan, yang memancarkan sinaran petunjuk kepada jiwa yang berkelana dalam kehidupan fisik manusia.

3. Semua kata *al-ruh* merupakan ungkapan transenden Tuhan, bahkan beberapa ayat, ketika Allah swt menyebut kata *al-ruh*, Ia mengaitkannya dengan diri-Nya (*ruhiyy*), ini menunjukkan bahwa ruh memiliki unsur ketuhanan di dalamnya. Berbeda dengan kata *al-nafs*, Allah swt menyebutkannya dengan sangat plural, hingga mengklasifikasikan berdasarkan kualitasnya, kehidupan baik maupun kehidupan buruk. Sebab itu jiwa memiliki unsur ketuhanan sekaligus memiliki unsur syaitaniyah. Dua ranah kehidupan dalam diri manusia yang selalu bertarung sepanjang hidupnya. Siapa pemenang, dialah yang akan menentukan pilihan dan mengendalikan tindakan.

Beberapa ayat menyebutkan kata *al-nafs* dengan arti ruh, yang berkaitan langsung dengan jasad manusia sebagai komponen fisik manusia. pada aspek ini kata *al-ruh* dengan *al-nafs* memiliki kedekatan makna, *al-nafs* berarti bernafas dan *al-ruh* yang jika di jamakkan, *al-arwah* adalah penentu hidup atau matinya manusia. Bahasa keseharian, jika ia tidak bernafas lagi maka ruhnya sudah tiada. Sebab itu pertanyaan apakah ruh dan jiwa sama atau berbeda? Penulis lebih cenderung memilih pendapat yang mengatakan bahwa perbedaan ruh dan jiwa adalah perbedaan sifat, bukan zat.¹²

Jiwa juga punya gerak, sebab itu manusia jika ia tidur jiwanya bisa keluar dari jasad dan melayang-layang, tetapi ruhnya tetap ada dan mengatur pola *tanaffus*-nya (keluar masuknya nafas), tetapi ia tidak sadar karena jiwanya sedang di luar jasad, dan akan datang kembali ke dalam jasad dengan kecepatan yang tak terbahasakan jika Allah menghendakinya kembali.¹³

C. Jiwa Menurut para Filosof Muslim

Berbicara tentang jiwa dalam pandangan filosof muslim adalah pembahasan yang panjang, sebab itu dalam bahasan ini penulis hanya akan membatasi pada pandangan filosof muslim tentang beberapa aspek yang berkaitan dengan jiwa.

Ada beberapa filosof muslim yang telah berbicara mengenai jiwa atau *al-nafs*, yaitu antara lain:

1. Al-Kindi

Nama lengkapnya adalah Abu Yusuf Ya'qub Ibn Ishaq ibn al-Sabbah ibn 'Imrah ibn Muhammad ibn al-Asy'as ibn Qais al-Kindi> Dinisbatkan ke Kindah, nama sebuah kabilah terkemuka pra-Islam yang merupakan cabang dari Bani Kahlan yang menetap di Yaman.¹⁴ Ia dilahirkan di Kufah sekitar tahun 185 H (801 M),¹⁵ ada juga yang mengatakan lahir pada tahun 180 H (796 M). Tentang kapan wafatnya, tidak ada suatu keterangan yang pasti. Agaknya menentukan tahun wafatnya sama sulitnya dengan menentukan tahun kelahirannya. Mustafa 'Abd al-Raziq cenderung mengatakan tahun wafatnya adalah 252 H, sedangkan Massignon mengatakan 260 H. Sementara itu, Ya'qub al-Himawi> mengatakan bahwa al-Kindi> wafat sesudah berusia 80 tahun atau lebih sedikit.¹⁶

Al-Kindi> berpendapat bahwa *al-nafs* adalah *jauhar basit*>(substansi yang tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam, dan lebar) berciri Ilahi lagi rohani,

mempunyai arti sempurna dan mulia. *Al-nafs* merupakan *jauhar* rohani, maka hubungannya dengan tubuh bersifat aksidental. Kendatipun *al-nafs* bersatu dengan tubuh, yang dengannya ia dapat melakukan kegiatannya, namun *al-nafs* tetap terpisah dan berbeda dengan tubuh, sehingga ia kekal setelah tubuh mengalami kematian.¹⁷ Jiwa mempunyai arti penting, sempurna, dan mulia. Substansi (*jauhar*)-nya berasal dari substansi Allah. Hubungannya dengan Allah sama dengan hubungan cahaya dan matahari.¹⁸ Jiwa mempunyai wujud tersendiri, terpisah dan berbeda dengan jasad. Jiwa bersifat rohani dan Ilahi, sementara jasad atau *jism* mempunyai hawa nafsu dan marah.

Argumen tentang bedanya jiwa dan jasad, menurut al-Kindi adalah jiwa menentang keinginan hawa nafsu. Apabila nafsu marah mendorong manusia untuk melakukan kejahatan, maka jiwa menentangnya. Hal ini dapat dijadikan indikasi bahwa jiwa sebagai yang melarang tentu tidak sama dengan hawa nafsu yang dilarang.

2. Al-Farabi

Nama lengkapnya adalah Abu Nask Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh, yang biasa disingkat saja dengan al-Farabi. Ia dilahirkan di Wasij, Distrik Farab, Turkistan pada tahun 257 H/870 M.¹⁹

Al-Farabi memberi perhatian besar pada eksistensi jiwa dalam kaitannya dengan kekuatan berpikir.²⁰ Menurut dia, jiwa yang ada dalam tubuh manusia beserta materi dasarnya memancar dari akal kesepuluh. Jiwa adalah *jauhar* rohani sebagai *form* bagi jasad. Kesatuan keduanya merupakan kesatuan secara *accident*, artinya masing-masing keduanya mempunyai substansi yang berbeda dan binasanya jasad tidak membawa pada binasanya jiwa. Jiwa manusia disebut dengan *al-nafs al-natīqah*, berasal dari alam Ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam makhluk, berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak.²¹ Jiwa diciptakan tatkala jasad siap menerimanya.

Tentang bahagia dan sengsarnya jiwa, al-Farabi mengaitkan dengan filsafat negara utamanya (*al-madīnah al-faḍīlah*). Bagi jiwa yang hidup pada negara utama, yakni jiwa yang kenal dengan Allah dan melaksanakan perintah-Nya, maka jiwa ini, menurut al-Farabi, akan kembali ke alam *nufuṣ* (alam kejiwaan) dan abadi dalam kebahagiaan. Jiwa yang hidup pada negara *fasiqah*, yakni jiwa yang kenal dengan Allah, tetapi tidak melaksanakan perintah-Nya, ia kembali ke alam *nufuṣ* dan abadi dalam kesengsaraan. Sementara jiwa yang hidup pada negara *jahīlah*, yakni jiwa yang tidak kenal sama sekali dengan Allah dan tidak pula pernah melakukan perintah-Nya, ia lenyap bagaikan jiwa hewan.²²

3. Ibn Sina

Nama lengkapnya adalah Abu 'Ali al-Husain ibn 'Abd Allah ibn Hasan ibn 'Ali ibn Sina di Barat populer dengan Avicenna. Ia dilahirkan di Afsyana dekat Bukhara pada tahun 980 M dan meninggal pada tahun 1037 M dalam usia 58 tahun di Hamadhan.²³

Keistimewaan pemikiran Ibn Sina terletak pada filsafat jiwa. Menurut Ibn Sina, jiwa manusia, sebagai jiwa-jiwa lain dan segala apa yang terdapat di bawah rembulan, memancar dari Akal Sepuluh. Secara garis besarnya pembahasan Ibn Sina tentang jiwa terbagi pada dua bagian:

- a. Fisika, membicarakan tentang jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia.

- 1) Jiwa tumbuh-tumbuhan mempunyai tiga daya: makan, tumbuh, dan berkembang biak.
 - 2) Jiwa binatang mempunyai dua daya: gerak (*mutaharrikah*), dan menangkap (*mudrikah*).
 - 3) Jiwa manusia, disebut juga *al-nafs al-natīqah*, mempunyai dua daya: praktis (*‘amīlah*) dan teoretis (*‘alīmah*). Daya praktis hubungannya dengan jasad, sedangkan daya teoretis hubungannya dengan hal-hal yang abstrak.²⁴
- b. Metafisika, membicarakan tentang:

Pertama, Wujud jiwa. Dalam membuktikan adanya jiwa, Ibn Sina> menggunakan empat dalil: a) Dalil alam kejiwaan; b) Konsep “aku” dan kesatuan fenomena psikologis; c) Dalil kontinuitas (*istimra*); dan d) Dalil manusia terbang.²⁵

Kedua, Hakikat Jiwa. Definisi jiwa yang dikemukakan Aristoteles ternyata tidak memuaskan Ibn Sina> Pasalnya, definisi tersebut belum memberikan gambaran tentang hakikat jiwa yang membedakannya dari jasad. Untuk membedakan hakikat jiwa dari jasad, Ibn Sina> mendefinisikan jiwa dengan *jauhar* rohani. Definisi ini mengisyaratkan bahwa jiwa merupakan substansi rohani, tidak tersusun dari materi-materi sebagaimana jasad. Kesatuan antara keduanya bersifat *accident*, hancurnya jasad tidak membawa pada hancurnya jiwa (roh). Pendapat ini lebih dekat pada pendapat Plato.

Ketiga, Hubungan jiwa dengan jasad. Ibn Sina> menerima pendapat Aristoteles tentang eratnya hubungan antara jiwa dan jasad, namun hubungan yang bersifat esensial ia tolak karena membawa pada hancurnya jiwa dengan kehancuran jasad. Hal ini ia lebih cenderung sependapat dengan Plato bahwa hubungan keduanya bersifat *accident*, binasanya jasad tidak membawa pada binasanya jiwa. Menurut Ibn Sina> di samping eratnya hubungan antara jiwa dan jasad, keduanya saling mempengaruhi. Jasad adalah tempat bagi jiwa, adanya jasad merupakan syarat terciptanya jiwa dengan kata lain, jiwa tidak akan diciptakan tanpa adanya jasad yang akan ditempatinya.²⁶ Jika tidak demikian tentu akan ada jiwa tanpa jasad, atau ada satu jasad ditempati beberapa jiwa, dan kenyataan tidak demikian.

Keempat, Kekekalan jiwa. Seperti dikatakan bahwa manusia diciptakan setiap kali jasad yang akan ditempatinya telah diadakan. Pendapat ini sekaligus menolak konsep Plato yang berkesimpulan bahwa jiwa sudah ada di alam idea sebelum jasad yang akan ditempati ada.

Ibn Sina> melihatnya lebih cenderung berkesimpulan sesuai dengan apa yang disinyalkan Al-Qur’an. Menurutnya, jiwa manusia berbeda dengan tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individual, yang akan menerima pembalasan (bahagia dan celaknya) di akhirat. Akan tetapi, kekalnya ini dikekalkan Allah. Jadi, jiwa adalah baharu karena diciptakan (punya awal) dan kekal (tidak punya akhir).²⁷

4. Ibn Miskawaih

Nama lengkapnya adalah Abu'Ali Ahmad ibn Muhammad ibn Ya'qub ibn Miskawaih. Dilahirkan di kota Rayy, Iran, pada tahun 330 H/941 M, dan wafat di Asfahan pada tanggal 9 Safar 421 H/16 Februari 1030 M.²⁸

Jiwa menurut Ibn Miskawaih, adalah *jauhar* rohani yang tidak hancur dengan sebab kematian jasad. Ia adalah kesatuan yang tidak terbagi-bagi. Ia akan hidup selalu. Ia tidak dapat diraba dengan panca indera karena ia bukan *jism*. Jiwa dapat menangkap keberadaan zatnya dan ia mengetahui ketahuan dan keaktivitasannya. Argumen yang diajukannya ialah jiwa dapat menangkap bentuk sesuatu yang berlawanan dalam waktu yang bersamaan, seperti warna hitam-putih, sedangkan badan tidak dapat demikian.²⁹

Tentang balasan di akhirat, sebagaimana al-Farabi dan Ibn Miskawaih juga menyatakan bahwa jiwalah yang akan menerima balasan (kebahagiaan dan kesengsaraan) di akhirat. Karena, menurutnya, kelezatan jasmaniah bukanlah kelezatan yang sebenarnya.³⁰

5. Ikhwan al-Safa

Ikhwan al-Safa adalah sekelompok pemikir muslim rahasia (filosofiko-religius) berasal dari sekte Syiah Ismailiyah yang lahir di tengah-tengah komunitas Sunni sekitar abad ke-4 H/10 M, di Basrah.³¹

Jiwa manusia, menurut Ikhwan al-Safa bersumber dari jiwa universal. Perkembangan jiwa manusia banyak dipengaruhi materi yang mengitarinya. Agar jiwa tidak kecewa dalam perkembangannya, maka jiwa dibantu oleh akal yang merupakan daya bagi jiwa untuk berkembang.

Tubuh manusia, jiwa memiliki tiga fakultas: a) Jiwa tumbuhan; b) Jiwa hewan; dan c) Jiwa manusia. Ketiga fakultas jiwa tersebut bersama dengan dayadanya bekerja sama dan menyatu dalam diri manusia di sinilah letak kelebihan dari makhluk ciptaan Allah yang lain. Sementara itu, tentang kebangkitan di akhirat, Ikhwan al-Safa sama pendapatnya dengan filosof muslim lainnya, yakni kebangkitan berbentuk rohani. Surga dan neraka dipahami dalam makna hakikat. Surga adalah kesenangan dan neraka adalah penderitaan.³²

6. Ibn Bajjah

Adalah filosof muslim yang pertama dan utama dalam sejarah kefilosofatan di Andalus. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa'igh, yang lebih terkenal dengan nama Ibn Bajjah. Orang Barat menyebutnya Avenpace. Ia dilahirkan di Saragoza pada akhir abad ke-5 H/abad ke-11 M.³³

Menurut pendapat Ibn Bajjah, setiap manusia mempunyai satu jiwa. Jiwa ini tidak mengalami perubahan sebagaimana jasmani. Jiwa adalah penggerak bagi manusia. Jiwa digerakkan dengan dua jenis alat: alat-alat jasmaniah dan alat-alat rohani.

Jiwa, menurut Ibn Bajjah, adalah *jauhar* rohani, akan kekal setelah mati di akhirat jiwalah yang akan menerima pembalasan, baik balasan kesenangan (surga) maupun balasan siksaan (neraka).

Filsafat Ibn Bajjah tentang jiwa pada prinsipnya didasarkan pada filsafat al-Farabi dan Ibn Sina.³⁴

7. Ibn Tufail

Nama lengkapnya ialah Abu Bakar Muhammad ibn 'Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Tufail. Lahir di Cadix, Provinsi Granada,

Spanyol, pada tahun 506 H/1110 M. Berdasarkan bahasa latin ia terkenal Abu Bacer.³⁵

Menurut Ibn Tufail, jiwa manusia adalah makhluk Tuhan yang tertinggi martabatnya. Manusia terdiri dari dua unsur, yakni jasad dan roh. Badan tersusun dari unsur-unsur, sedangkan jiwa tidak tersusun. Jiwa bukan *jism* dan bukan pula suatu daya yang ada di dalam *jism*. Setelah badan hancur atau mengalami kematian, jiwa lepas dari badan, dan selanjutnya jiwa yang pernah mengenal Allah selama berada dalam jasad akan hidup dan kekal.³⁶

Pendapat para filosof seperti diuraikan di atas, maka dapat dinyatakan beberapa hal sebagai berikut:

1). Tentang Esensi jiwa (*Mahiyat al-nafs*)

Beberapa filosof Muslim seperti Al-Farabi>Ibnu Sina>Ibn Miskawaih, Al-Kindi> Ibn Bajjah berpendapat hampir sama tentang makna jiwa. Mereka berpendapat bahwa jiwa adalah *jauhar* (substansi) rohani sebagai *form* bagi jasad. Hubungan kesatuan jiwa dengan badan merupakan kesatuan secara *accident*, artinya keduanya tidak dapat dibagi-bagi, tetapi keduanya berdiri sendiri dan mempunyai susbtansi yang berbeda, sehingga binasanya jasad tidak membawa binasa pada jiwa. Pendapat mereka lebih dekat kepada Plato yang mengatakan jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri (*al-nafs, jauhar al-qaxim bi zatih*).

Ibnu Sina juga menerima pendapat Aristoteles yang mengatakan bahwa jiwa adalah substansi dan bentuk, dan jiwa memiliki hubungan erat dengan badan. Hanya saja Ibnu Sina sejalan dengan filosof Muslim lainnya yang menolak pendapat Aristoteles, bahwa hubungan tersebut adalah hubungan yang esensial, karena ini akan berimplikasi pada kefanaan jiwa. Jika jasad hancur maka jiwa juga akan hancur.³⁷ Sebab itu para filosof Muslim kemudian lebih memilih pendapat Plato, yang mengatakan bahwa hubungan tersebut adalah *accident*, yang memposisikan jiwa kekal dan tidak binasa walaupun jasad tempat di mana jiwa berada telah hancur.

Adanya kemiripan pendapat mereka, merupakan hal yang dapat dimaklumi karena mereka memang berasal dari aliran filsafat yang sama sebagai aliran *masysya'in* (*Peripatetic/Aristoteleisme*). Yang menjadi pertanyaan adalah, apakah filsafat jiwa mereka sebagai filosof Muslim merupakan rembesan murni dari filsafat Plato, ataukah keberpihakan terhadap Plato karena lebih dekat dengan bahasa Tuhan dalam Al-Qur'an? dengan kata lain, apakah Al-Qur'an sebagai dasar utama dalam memahami jiwa kemudian mengkomparasikan dengan filsafat Yunani, ataukah berdasar pada filsafat Yunani kemudian mencari pembenarannya di dalam teks-teks Al-Qur'an?

Menurut Sirajuddin Zar, filosof Muslim membahas jiwa mendasarkannya pada filsafat jiwa yang dikemukakan para filosof Yunani, kemudian mereka menyelaraskannya dengan ajaran Islam. Hal itu karena adanya ayat Al-Qur'an yang menjadi tembok penghalang dalam menyingkap tabir hakekat ruh, di mana hanya Allah swt semata yang mengetahui urusan ruh.³⁸ Jika ini benar, maka bisa dikatakan, di balik kesuksesan besar yang telah dicapai para filosof Muslim dalam dunia filsafat, ada kegagalan besar yang telah dilakukan dalam memahami Islam sebagai ajaran yang universal, komprehensif dan integral, dan gagal membangun batu bata ilmu dengan pondasi utamanya Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Implikasinya, ketika Barat mengadopsi filsafat para filosof Muslim, mereka menerima filsafat tapi terlepas dari nilai Islam yang seharusnya ada, akibatnya mereka kehilangan nilai spiritual. Kenyataan inilah yang disadari oleh

al-Gazali sehingga meluncurkan buku *Tahqif al-Falasifah* sebagai upaya pelurusan filsafat.

2). Tentang Kekekalan Jiwa.

Semua filosof muslim yang mengatakan bahwa jiwa adalah substansi rohani yang berdiri sendiri, juga meyakini bahwa jiwa memiliki kekekalan dan tidak hancur. Ibnu Thufail mengatakan bahwa, setelah badan hancur atau mengalami kematian, jiwa lepas dari badan, selanjutnya jiwa yang pernah mengenal Allah selama berada dalam jasad akan hidup dan kekal.³⁹

Keabadian jiwa bukanlah keabadian yang haqiqi sebagaimana keabadian dan kekekalan yang Maha Kekal. 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. Atau jiwa punya akhir tidak punya awal. Lebih rinci Ibnu Sina sendiri mengakui bahwa jiwa memiliki temporalitas, tanda temporalitasnya adalah ketidaktentuannya dan ketidakpastiannya kecuali dengan perantaraan tubuh. Jiwa tidak mungkin digambarkan sebelum adanya tubuh.

Pembuktian kekalnya jiwa, Ibn Sina mengemukakan tiga dalil;

1. *Dalil al-infisakh* (bukti perpisahan). Perpaduan jiwa dan jasad bersifat aksiden, keduanya memiliki substansi tersendiri, dan jika jasad mati atau hancur, jiwa tetap dan kekal. Sementara jasad bergantung kepada jiwa untuk bisa hidup.
2. *Dalil al-basat* (bukti keluasan). Jiwa adalah *jauhar* (substansi) rohani yang luas. Dengan keluasanya ia selalu hidup dan tidak mati. Karenanya jiwa dinamakan juga *jauhar basit* (hidup selalu).
3. *Dalil al-musyabahah* (bukti persamaan). Dalil ini bersifat metafisika. Jiwa manusia, sesuai filsafat emanasi, bersumber dari akal *fa'alah* (Akal Kesepuluh) sebagai pemberi segala bentuk. Karena Akal Sepuluh adalah merupakan esensi yang berfikir, *azali* dan kekal maka jiwa sebagai *ma'luh* (akibat)-nya juga akan kekal sebagaimana *'illat* (sebab)-nya.⁴⁰

Mencermati pemikiran di atas, tampaknya kekekalan jiwa yang dikemukakan Ibnu Sina dan yang sepaham dengannya terinspirasi dengan konsep *jaza* (balasan perbuatan) yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Bahwa manusia akan mendapatkan balasan dari perbuatannya di dunia, jika ia beriman dan beramal saleh balasannya surga dan akan kekal di dalamnya, jika ia kafir, fasik dan munafiq balasannya neraka dan ia akan kekal di dalamnya.⁴¹

Hanya saja terjadi kontradiksi antara teks-teks al-Qur'an dengan pendapat para filosof yang memahami bahwa tubuh akan hancur dan binasa, dan menolak kebangkitan jasad di akhirat kelak, karena yang akan merasakan bahagia dan penderitaan hanyalah jiwa. Sebab itu harus dicari titik temunya.

Bahasa kekekalan dalam al-Qur'an bukanlah kekekalan jiwa semata, tetapi kekekalan diri manusia dengan postur tubuh yang sempurna. Punya fisik, tulang, daging dan kulit, serta jiwa dan kemampuan untuk berbicara. Hal tersebut diperkuat dengan ayat-ayat al-Qur'an dan hadits yang menyebutkan terjadinya komunikasi di akhirat. Adapun ayat yang menyebutkan bahwa orang-orang yang mengingkari ayat Allah akan dibakar di neraka, setiap kali kulitnya matang akan diganti dengan kulit yang baru supaya ia bisa merasakan pedihnya siksaan neraka,⁴² membuktikan bahwa bukan hanya jiwa yang mendapatkan kekekalan balasan tetapi diri manusia secara utuh.

Bagi penulis, kekekalan jiwa yang dikemukakan filosof Muslim dapat diambil titik temunya dengan kebenaran al-Qur'an tentang kebangkitan jasad dengan cara; pertama, bahwa apa yang dikemukakan filosof bahwa jiwa manusia merupakan peringkat paling tinggi, jiwa adalah inti manusia yang kekal, sedangkan jasad akan mengalami kehancuran di dunia adalah benar. Kedua penolakan filosof terhadap kebangkitan kembali jasad adalah hal yang bertentangan dengan teks al-Qur'an.

Jiwa manusia merupakan hakekat manusia yang sesungguhnya. Jasad tidak lebih dari wadah yang bergerak karena adanya jiwa, jasad bersifat sementara, dan akan mengalami kehancurannya pada batas masa yang telah ditentukan di dunia. Hanya saja kehancuran jasad di dunia bukan berarti ketiadaan sama sekali, tetapi ia hancur kembali ke asalnya yaitu tanah. Sedangkan jiwa sebagai substansi ruhani adalah inti manusia yang akan kembali kepada Allah untuk mempertanggung jawabkan segala perbuatannya selama ia berada di dalam jasad di dunia. Supaya jiwa bisa merasakan balasan perbuatannya dengan sempurna, Allah membangkitkan kembali jasad dan menyatukan jiwa dengannya. Karena jiwa tidak bisa merasakan kenikmatan dan kesengsaraan kecuali ketika ia berada di dalam jasad, sebab itu, jasad dibutuhkan untuk menyempurnakan balasan bagi jiwa.

Jasad memiliki kekekalan sebagaimana jiwa memiliki kekekalan. Adapun kekekalan keduanya adalah di akhirat, negeri yang tiada berakhir (*khālidīna fīhā*). Demikian pula jiwa memiliki sifat *hādus* (temporal) ia ada setelah ada di dalam jasad, sebagaimana juga jasad memiliki sifat *hādus* karena ia akan hancur di dunia. Tetapi kehancurannya jasad bukan hilang dalam ketiadaan, ia hanya kembali ke inti asalnya yaitu tanah. Kelak akan dibangkitkan kembali di akhirat, ia akan mengalami keabadian bersama jiwa, yang tidak pernah mati sejak adanya dalam alam wujud.

Perbandingannya, kekekalan jiwa sejak adanya di alam wujud ia tidak lagi rusak dan hancur, berbeda dengan jasad yang mengalami "stagnasi" yaitu kehancuran dan kembali ke inti asalnya. Tetapi Allah sebagai Yang Maha Kekal, pemilik kekekalan dan kebaruan membangkitkan kembali (berarti tidak hilang dalam ketiadaan) dan mempertemukan keduanya dalam satu kesatuan dan bersama dalam kekekalan akhirat, berpadu mendapatkan balasan.

Pertemuan dua substansi yang berbeda, jiwa sebagai substansi rohani dan jasad adalah substansi "materi" bertemu dan menyatu dalam kesatuan kekal, melahirkan substansi inti. Bagi penulis inilah konsep jiwa dalam filsafat al-Qur'an.

3). Tentang Daya jiwa (*Quwwat al-nafs*)

Menurut Ibnu Sīnā> Jiwa dapat dibagi ke dalam tiga tingkatan atau fakultas. yaitu; *Al-nabā'iyah* (jiwa vegetatif), *hāyawānīyah* (jiwa binatang), dan *insānīyah* (jiwa kemanusiaan). Perlu diketahui bahwa klasifikasi ini bukanlah ide murni Ibnu Sīnā> atau filosof Muslim lainnya, tetapi rembesan pemikiran Aristoteles yang telah ada sebelumnya.

- a. Jiwa vegetatif mempunyai tiga daya; makan, tumbuh dan berkembang biak
- b. Jiwa binatang yang mempunyai dua daya; daya penggerak (*al-muharrīkah*), dan daya tangkap (*al-mudrikah*), baik daya tangkap dari luar dengan panca indra maupun daya tangkap dari dalam dengan indra-indra batin.

c. Jiwa manusia yang mempunyai dua daya; praktis (*al-'amīlah*) dan teoritis (*al-'aqlīlah*).⁴³

Menurut Ikhwan al-Sāfa> daya jiwa vegetatif dimiliki semua makhluk hidup, baik manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan, karena semua makhluk memiliki keinginan untuk makan, tumbuh dan berkembang biak. Sedangkan daya jiwa binatang hanya dimiliki manusia dan hewan. Adapun daya jiwa yang ketiga hanya dimiliki oleh manusia yang menyebabkan mereka bisa berfikir dan berbicara.⁴⁴ Al-Farabi> mengklasifikasikan daya jiwa dengan lebih simpel; daya *al-Muharikah* (gerak) untuk jenis jiwa pertama, daya *al-Mudrikah*, yang mendorong untuk merasa dan berimajinasi, daya ini termasuk jenis jiwa yang kedua, dan daya *al-natīqah* (berfikir). Daya ini mendorong untuk berfikir secara teoritis dan praktis,⁴⁵ Untuk tingkatan jiwa yang ketiga. Tampaknya Ibn Sīna> Ikhwan Al-Sāfa> dan Al-Farabi> memiliki pandangan yang sama tentang daya jiwa.

Berbeda dari ketiga filosof Muslim di atas, Al-Kindi> mengklasifikasi daya jiwa ke dalam tiga bagian. Pertama daya berosifikasi (*al-quwwat al-syahwānīyah*) yang terletak di perut. Kedua daya marah (*al-quwwat al-gadḥbīyah*) yang terletak di dada. Ketiga daya pikir (*al-quwwat al-'aqlīyah*) yang terletak di kepala.⁴⁶

Pendapat para filosof Muslim di atas, tampaknya klasifikasi Al-Kindi> lebih mudah dipahami dan lebih dekat dengan apa yang dibahasakan Tuhan dalam al-Qur'an. Al-Kindi> menyebutkan, bahwa *al-nafs* mempunyai tiga daya, yaitu daya nalar atau berfikir (kekuatan akal), daya pamarah atau berang dan daya hasrat atau nafsu.⁴⁷ Al-Qur'an menginformasikan bahwa sesungguhnya manusia berasal dari jiwa yang satu, tetapi terjadi pertarungan dan konfrontasi antara kekuatan-kekuatan jiwa; yakni kekuatan syahwat, kekuatan kemarahan dan kekuatan akal. Jika pertarungan itu dikuasai kekuatan syahwat maka ia akan menggiring manusia pada *al-nafs al-ammārah*. Jika kekuatan kemarahan yang unggul, maka ia akan mengendalikan jiwa manusia dalam *al-nafs al-lawwāmah*, dan jika kekuatan akal mampu mengalahkan dua kekuatan lainnya maka, manusia akan dibawa menuju *al-nafs al-mutmainnah*.

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian makalah di atas, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Jiwa adalah sesuatu yang *maujud* (ada). Jiwa bisa dipahami sebagai sesuatu yang berbentuk fisik yang materil melekat pada diri manusia, tampak dan tidak tersembunyi, tetapi pada waktu lain ia mengandung arti sebagai sesuatu yang berbentuk non-materil, yang mengalir pada diri fisik manusia sebagai *jauhar* (substansi) yang berdiri sendiri.
2. Kata jiwa (*al-nafs*) disebutkan dalam al-Qur'an dengan jumlah lebih dari dua ratus lima puluh kali jauh lebih banyak dari pada kata *al-ruh*. Kata *al-nafs* kadang diartikan dengan ruh, dan tidak dengan sebaliknya, ini menunjukkan bahwa hakekat *al-nafs* (jiwa) berasal dari ruh. Ruh adalah inti dan jiwa adalah bagian dari ruh.
3. Jiwa tetap hidup kekal dan akan merasakan siksaan atau penderitaan. Kekekalan jiwa yang dikemukakan filosof Muslim dapat diambil titiknya dengan kebenaran al-Qur'an tentang kebangkitan jasad dengan cara; pertama, bahwa yang dikemukakan filosof jiwa manusia merupakan

peringkat paling tinggi, jiwa adalah inti manusia yang kekal, sedangkan jasad akan mengalami kehancuran.

Endnotes

¹Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 18.

²Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Karya Toha Putra, 1995), h. 859.

³Tim Reality, *Kamus Terbaru Bahasa Indonesia* (Surabaya: Reality Publisher, 2008), h. 215.

⁴Abu al-Husain Ahmad ibn Fathimah ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz V (tt: Da' al-Fikr, tt.), h. 460.

⁵Asyraf Taha Abu al-Dahab, *Al-Mu'jam al-Islami* (Kairo: Da' al-Syuruq, 2002), h. 619-620.

⁶Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Al-Mu'jam al-Falsafi* (Kairo: Al-Hai'at al-'Ammah, li al-Syu'uh al-Mat'abi' al-Amiriyah, 1983), h. 204.

⁷Ibn Manzûr, *Lisân al-Lisân; Tahẓīb Lisân al-'Arab*, Juz I (Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), h. 522-523.

⁸Al-Imam al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah* (Kairo: Maktabah al-Sabih, t.th.), h. 57.

⁹Al-Imam al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, h. 57

¹⁰Amir al-Najjar, *al-'Ilm al-Nafsi al-Sufiyah*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Hasan Abrori dengan Judul *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), h. 36-37.

¹¹Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Da' al-Hadis, 2001), h. 400.

¹²Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *al-Ruh* (Singapura/Jeddah/Indonesia: al-Haramain, t.th.), h. 213.

¹³Lihat QS. al-Zumar/39: 42.

¹⁴Muhammad Syafiq Garba, *al-Mausu'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah* (Kairo: Da' al-Qalam & Franklin Foundation, 1965), h. 1383. Lihat juga Fu'ad al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyah* (Kairo: Da' al-Qalam, 1962), h. 63.

¹⁵al-Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyah*, h. 63.

¹⁶Musa al-Musawi, *Min al-Kindi ila Ibn Rusyd* (Beirut: Maktabah al-Fikr al-Jami'i, 1977), h. 54-55.

¹⁷M.M. Syarif, ed., *History of Muslim Philosophy*, vol I (Wisbaden: Otto Horossowitz, 1963), h. 432.

¹⁸Kamal al-Yaziji, *al-Nushus al-Falsafiyah al-Muyassarah* (Beirut: Da' al-'Ilm li al-Malayi, 1963), h. 74.

¹⁹Muhammad 'Ali Abu Rayyah, *al-Falsafat al-Islamiyyah, Syakhsiyatuh wa Mazahibuh* (Alexandria: Maktabat al-Iskandariyah, t.th.), h. 367.

²⁰T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam* (New York: Dover Publication Inc., 1967), h. 107.

²¹Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 136.

²²Al-Farabi, *Ara' Ahl al-Madinat al-Fadilah* (Kairo: Maktabah Mat'abi'ah Muhammad 'Ali, t.th.), h. 99-100.

²³Muhammad 'Abd al-'Iraqi, *al-Falsafat al-Islamiyah* (Kairo: Da' al-Ma'arif, 1978), h. 43.

²⁴Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 30-31.

- ²⁵Ibrahim Madkuri, *Fi ʿil-Falsafat al-Islamiyyah, Manhaj wa Tatbiq* (Kairo: Daʿ al-Maʿarif, 1968), h. 145-147.
- ²⁶Ibrahim Madkuri, *Fi ʿil-Falsafat al-Islamiyyah, Manhaj wa Tatbiq*, h. 162-168.
- ²⁷Ibrahim Madkuri, *Fi ʿil-Falsafat al-Islamiyyah, Manhaj wa Tatbiq*, h. 181-182.
- ²⁸Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlak fi ʿil-Islam* (Kairo: Daʿ al-Maʿarif, 1945), h. 71.
- ²⁹T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, h. 186.
- ³⁰Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlak fi ʿil-Islam* (Kairo: Daʿ al-Maʿarif, 1945), h. 71.
- ³¹Muhammad ʿAbd al-ʿIraqi, *al-Falsafat al-Islamiyyah*, h. 29.
- ³²Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 152-153.
- ³³Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, h. 185.
- ³⁴Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, h. 194-195.
- ³⁵Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: UI Press, 2008), h. 55.
- ³⁶Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, h. 194-195.
- ³⁷Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, h. 108.
- ³⁸*Ibid.*, h. 59.
- ³⁹*Ibid.*, h. 217.
- ⁴⁰*Ibid.*, h. 111.
- ⁴¹Lihat misalnya QS. al-Bayyinah/98: 6-8.
- ⁴²Lihat QS. al-Nisa/4: 56.
- ⁴³Samih ʿAbd al-Zain, *ʿIlm al-Nafs; Maʿrifah al-Nafs al-Insaniyyah fi ʿil-Kitab wa al-Sunnah* (Beirut: Daʿ al-Kitab al-Lubnani, 1991), h. 16; Harun Nasution, *op. cit.*, h. 35-36.
- ⁴⁴Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, h. 153.
- ⁴⁵Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 29.
- ⁴⁶Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, h. 60.
- ⁴⁷Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 19. Lihat juga M.M. Syarif, *History of Muslim Philosophy*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ilyas Hasan (penyunting) dengan judul *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1994), h. 15.

DAFTAR PUSTAKA

- ʿAbd al-Baqi, Muhammad Fuʿad. *Al-Muʿjam al-Mufahras li Alfaz ʿil-Qurʿan al-Karim*. Kairo: Daʿ al-Hadis, 2001.
- Abu al-Dahab, Asyraf Taha. *Al-Muʿjam al-Islami*. Kairo: Daʿ al-Syuruq, 2002.
- Abu Rayyah, Muhammad ʿAli. *Al-Falsafat al-Islamiyyah, Syakhsiyatuh wa Mazahibuh*. Alexandria: Maktabat al-Iskandariyah, t.th.
- Al-Ahwani, Fuʿad. *Al-Falsafah al-Islamiyyah*. Kairo: Daʿ al-Qalam, 1962.
- Boer, T. J. De. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publication Inc., 1967.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Departemen Agama RI. *Al-Qurʿan dan Terjemahnya*. Semarang: Karya Toha Putra, 1995.

- Al-Farabi> *Ara> Ahl al-Madīnat al-Faḍīlah*. Kairo: Maktabah Matālibi'ah Muhammad 'Ali>t.th.
- Garbaḥ, Muhammad Syafi'q. *Al-Mausu'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*. Kairo: Daḥ al-Qalam & Franklin Foundation, 1965.
- Ibn Manzūḥ, *Lisāḥ al-Lisāḥ; Tahḏīb Lisāḥ al-'Arab*. Beirut: Daḥ al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Ibn Zakariya>, Abu>al-Husain Ahmad ibn Faḥis. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. tt: Daḥ al-Fikr, t.t.
- Al-'Iraqi> Muhammad 'Aḥf. *al-Falsafat al-Islāmiyah*. Kairo: Daḥ al-Ma'aḥif, 1978.
- Al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim. *Al-Ruḥ*. Singapura/Jeddah/Indonesia: al-Haramain, t.th.
- Madkuḥ, Ibrahim. *Fi>al-Falsafat al-Islāmiyah, Manhaj wa Tatḥiq*. Kairo: Daḥ al-Ma'aḥif, 1968.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyah. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Kairo: Al-Hai'at al-'Ammah, li al-Syu'uh al-Matālibi' al-Amiriyyah, 1983.
- Musa> Muhammad Yusuf. *Falsafat al-Akhlaḥ fi>al-Islāḥ*. Kairo: Daḥ al-Ma'aḥif, 1945.
- Al-Musa'wi> Musa> *Min al-Kindi>ila>Ibn Rusyd*. Beirut: Maktabah al-Fikr al-Jami'i>1977.
- Al-Najjaḥ, Amiḥ *al-'Ilm al-Nafsi>al-Suḥfiyyah*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Hasan Abrori dengan Judul *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Al-Qur'an al-Karim*
- Al-Qusyairi> Al-Imām. *Al-Risāḥ al-Qusyairiyah*. Kairo: Maktabah al-Sābiḥ, t.th..
- Syarif, M. M. ed. *History of Muslim Philosophy*. Wisbaden: Otto Horossowitz, 1963.
- Syarif, M. M. *History of Muslim Philosophy*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ilyas Hasan (penyunting) dengan judul *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan, 1994.
- Tim Reality. *Kamus Terbaru Bahasa Indonesia*. Surabaya: Reality Publisher, 2008.
- Al-Yaziji>Kamaḥ. *Al-Nuḥḥ al-Falsafiyyah al-Muyassarah*. Beirut: Daḥ al-'Ilm li al-Malayiḥ, 1963.
- Al-Zain, Samih>'Aḥf. *Ilm al-Nafs; Ma'rifah al-Nafs al-Insaniyah fi al-Kitab wa al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1991.
- Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajawali Pers, 2004.

