
KONSEP JIWA DALAM TRADISI KEILMUAN ISLAM

EVI ZUHARA

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh
e-mail: evizuhara.aceh@gmail.com

Abstract: *This article discusses about soul concept in Islamic tradition of science. Soul is one of the main theme in metaphysical philosophy that become into a long debate between scientists both Muslim and Western. When it viewed from western tradition of science, mind stands in the high level that become the only benchmark to elaborate the meaning of soul. Due to its approach through mind, so western scientists just can understand souls problem from the side of empirical ratio by elaborating common principals and psychological symptoms. Usually in the hypothetical conclusions from ones' or reseachers' experiences. That is what make vary of pshycological flows come up in the western tradition of science, it is cannot be apart from the point of view of flows founder in understanding souls only through mind dan impricial experiences. Fundamental differences in Islam is in the soul's placement in the ontology domain that has a thigt relationship with the God as the creator. The mind existence is as a logic theorem for the God existence. The soul's explanation become wider because the revelation talks about it. In Al-quran and prophet traditions, soul at first as seminal concept, then developed its definition among Muslim scientists, philosopher, and sufis. Different perspective in understanding the meaning of soul among Muslims is the focus in this paper. Differences that come up only at the level of epistemology which in principle remains the same meaning, namely to know the position of humans as a creature that has a close relationship with God as Creator. Scientifically to know the nature of the soul, and by application as a servant to God.*

Keywords: Soul, Jasad, Ruh science, Islamic

Abstrak: *Artikel ini membahas konsep jiwa dalam tradisi keilmuan Islam. Jiwa salah satu tema utama dalam filsafat metafisika yang menjadi perdebatan panjang para ilmuan baik Islam maupun Barat. Jika dilihat dalam tradisi keilmuan Barat, akal menempati sumber tertinggi yang menjadi tolak ukur satu satunya menguraikan makna jiwa. Karena pendekatannya melalui akal, maka keilmuan Barat hanya mampu memahami persoalan jiwa dari sisi rasio empiris dengan mengurai prinsip-prinsip umum dan gejala psikologis. Umumnya masih berupa kesimpulan-kesimpulan yang sifatnya hipotesis dari pengalaman seorang ilmuan atau peneliti. Karena itulah munculnya beragam mazhab psikologi dalam tradisi keilmuan barat tak lepas dari sudut pandang pendiri mazhab memahami jiwa hanya*

melalui akal dan pengalaman empiris. Perbedaan mendasar dengan Islam terletak pada memposisikan jiwa dalam ranah yang ontologi yang memiliki hubungan erat dengan Tuhan sebagai pencipta. Keberadaan jiwa adalah sebagai dalil logika bagi keberadaan Tuhan. Penjelasan jiwa menjadi lebih luas karena wahyu menjelaskan tentang persoalan tersebut. Dalam al-Quran, dan Hadist, jiwa yang awalnya menjadi seminal konsep, lalu berkembang penjelasannya ditangan para ilmuan muslim, kalangan filosof, sufi dan saintis. Cara pandang yang beragam dalam memahami makna jiwa dikalangan kaum muslim yang menjadi fokus utama dalam tulisan ini. Perbedaan-perbedaan yang muncul hanya pada tataran epistemologi yang secara prinsip tetap menuju makna yang sama, yaitu mengetahui posisi manusia sebagai makhluk yang memiliki hubungan erat dengan Tuhan sebagai Pencipta. Secara ilmu untuk mengetahui hakikat jiwa, dan secara aplikasi sebagai penghambaan kepada Tuhan.

Kata Kunci : *Jiwa, Form, Spirit, Science, Islamic*

A. Pendahuluan

Manusia adalah makhluk sempurna yang kehadirannya menjadi tanda tanya besar bagi berbagai kalangan, terutama para ilmuan dan filosof. Hampir semua kalangan tidak ingin mengabaikan fenomena besar dari penciptaan tersebut. Jasad, akal, perasaan dan jiwa yang merupakan unsur penting manusia adalah bagian yang paling sering dibahas dalam kajian keilmuan. Umumnya penelitian ilmiah hingga saat ini hanya mampu mengetahui unsur-unsur fisik yang ada pada manusia. Namun unsur dibalik fisik terutama jiwa masih menjadi 'misterius' dan perdebatan yang panjang dikalangan ilmuan dan para filosof. Karena kebenaran tentang hal tersebut masih sulit dibuktikan secara jelas.

Dalam tradisi keilmuan Barat persoalan jiwa oleh sebahagian ilmuan tidak menjadi perhatian utama, karena kebenarannya masih dianggap spekulatif dan cenderung subjektif. Ilmu psikologi modern -yang menjadi referensi dalam kajian kejiwaan saat ini- secara umum belum mampu mengurai secara jelas hakikat dari jiwa manusia. Kajiannya hanya mampu mengurai prinsip-prinsip umum dan gejala dari jiwa manusia. Umumnya masih berupa kesimpulan-kesimpulan yang sifatnya hipotesis dari pengalaman seorang ilmuan atau peneliti. Sigmunt Freud¹ salah satu contoh yang membangun psikologi dari pengalaman kejiwaannya. Ia sering

¹ Sigmunt Freud adalah tokoh utama yang membangun teori psikoanalisa dalam aliran psikologi modern. Ia seorang keturunan Yahudi yang lahir tahun 1856 di Freiburg (Moravia). Lihat, Piet H. Sahertian, *Aliran-aliran Modern dalam Ilmu Jiwa*, (Surabaya, Usaha Nasional, 1983), h. 9.

diagungkan sebagai bapak psikologi modern, karena telah membangun sebuah teori psikoanalisa dalam ilmu psikologi. Jika dibaca dalam sejarah hidupnya mulai sejak kecil ia sudah menjadi cacian oleh anak-anak lain dengan sebutan “anjing Yahudi” maka dari kejadian ini yang mempengaruhi dirinya merasa kurang harga diri atau minder. Dari perasaan tersebut kemudian ia menyimpulkan bahwa ada unsur “*het onbewuste*” (ketidaksadaran) pada diri manusia. Dalam kondisi ketidaksadaran jiwa, “*complex seksual*” (seks yang memuncak) yang terkandung dalam dirinya memegang peranan penting sehingga mempengaruhi sikap seseorang seperti marah, sedih, senang, duka dan lain-lain.² Apa yang disimpulkan Sigmunt Freud hanya berdasarkan pengalaman individu dan analisis umum dari kondisi jiwa manusia yang ia pahami dari pengalaman hidup. Dalam hal ini keakuratan analisisnya masih *debathable*. Makanya setelah itu bermunculan aliran-aliran psikologi lainnya seperti psikoalitis Gustav Yung dan Behaviorisme yang membantah teori yang digagas oleh Sigmund Freud. Ini menandakan bahwa ilmu jiwa dalam kajian Barat masih sulit untuk ditemukan kebenarannya, selain karena mengutamakan supremasi rasio dan analisis empiris, juga karena tidak memiliki pedoman kebenaran. Hal ini yang sangat berbeda dengan Islam.

Dalam tradisi keilmuan Islam kajian jiwa manusia justru mendapat perhatian penting. Hampir semua ulama, kaum sufi dan filosof muslim ikut berbicara tentangnya dan menganggapnya sebagai bagian yang lebih dahulu diketahui oleh seorang manusia. Karena dimensi jiwa dalam Islam lebih tinggi dari sekedar dimensi fisik karena jiwa merupakan bagian metafisika. Ia sebagai penggerak dari seluruh aktifitas fisik manusia.³ Meskipun saling membutuhkan antara jiwa dan jasad, namun peran jiwa akan lebih banyak mempengaruhi jasad.⁴ Kesimpulan-kesimpulan tersebut selain berdasarkan analisis keilmuan tapi terpenting Islam memiliki pedoman yang menjelaskan tentang hakikat tersebut (baca: jiwa) yaitu Al-Qur’an dan Hadist. Dari pedoman ini yang kemudian kajian tentang jiwa menjadi lebih luas dalam Islam dibandingkan dalam tradisi diluarnya. Maka, menarik untuk

² *Ibid.*

³ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat al-Nafsaniyah ‘inda al-Ulama al-Muslimin*, (Kairo, Darul Asy-Syuruq, 1993), h. 118.

⁴ Fazlur Rahman, *Avecenna’s Psychology*, (London, Oxford University, 1952), h. 199-200.

dibahas bagaimana Islam menjelaskan tentang jiwa baik dari eksistensi, potensi maupun hakikatnya. Karena dimensi jiwa adalah bagian ayat-ayat kauniyah dimana peran akal menjadi utama dalam hal ini. Selain memudahkan manusia mengetahui eksistensi dirinya juga terpenting mengetahui jiwanya akan memudahkan manusia mengenal Tuhannya.

B. Definisi Jiwa

Kata jiwa berasal dari bahasa arab (النفس) atau *nafs'* yang secara harfiah bisa diterjemahkan sebagai jiwa,⁵ dalam bahasa Inggris disebut *soul* atau *spirit*.⁶ Secara istilah kata jiwa dapat merujuk pada beberapa pandangan ulama dan filsuf muslim. Para filosof muslim -terutama al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina- umumnya sepakat mendefinisikan bahwa jiwa adalah “kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik dan memiliki kehidupan yang energik.”⁷ Secara lebih rinci yang dimaksudkan ‘kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah’ adalah bahwa manusia dikatakan menjadi sempurna ketika menjadi makhluk yang bertindak. Sebab jiwa merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah dan bukan bagi fisik buatan. Kemudian makna ‘mekanistik’ adalah bahwa badan menjalankan fungsinya melalui perantara alat-alat, yaitu anggota tubuhnya yang beragam. Sedangkan makna ‘memiliki kehidupan yang energik’ adalah bahwa di dalam dirinya terkandung kesiapan hidup dan persiapan untuk menerima jiwa.⁸

Agaknya definisi jiwa di atas sedikit berbeda dengan Ibn Hazm⁹ juga mendefinisikan jiwa bukan substansi tapi ia adalah non-fisik. Jiwa mempersepsikan semua hal, mengatur tubuh, bersifat efektif, rasional, memiliki kemampuan membedakan, memiliki kemampuan dialog dan terbebani. Jiwa adalah letak munculnya berbagai perasaan, kesedihan, kebahagiaan, kemarahan, dan sebagainya.¹⁰ Lebih jauh Ikhwan ash-Shafa mendefinisikan jiwa sebagai substansi ruhaniah yang mengandung unsur langit dan nuraniyah, hidup dengan zatnya, mengetahui

⁵ A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*, cet. I, (Surabaya, Pustaka Progressif, 2007), h. 366.

⁶ John M. Echols, *Kamus Indonesia-Inggris*, cet. III, (Jakarta, Gramedia, 1997), h. 245.

⁷ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat..*, 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.

⁸ Mahmud 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.

⁹ Ibn 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.

¹⁰ *Ibid.*, h. 149.

dengan daya, efektif secara tabiat, mengalami proses belajar, aktif di dalam tubuh, memanfaatkan tubuh serta memahami bentuk segala sesuatu.¹¹

Dalam karyanya *Ahwal an-Nafs*, Ibnu Sina tidak membantah pendapat di atas. Ia membenarkan pendapat –disertai dengan argumen yang panjang- yang mengatakan 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.¹²

Jika merujuk pada pendapat kalangan sufi, akan terlihat definisi yang sangat kontras dari apa yang dipahami oleh para filosof muslim. Hampir seluruh sufi sepakat bahwa jiwa adalah sumber segala keburukan dan dosa. Sebab ia adalah sumber syahwat dan keinginan meraih kesenangan. Al-Qusyairi mempertegas bahwa jiwa itu berwujud sendiri. Ia merupakan unsur halus yang dititipkan dalam raga manusia. Unsur halus ini merupakan tempat akhlak yang sakit.¹³ Jika diperhatikan dari penjelasan tersebut barangkali jiwa yang dimaksudkan kaum sufi lebih mengarah pada istilah hawa nafsu. Jika jiwa dalam makna itu yang dimaksudkan, maka jelas berbeda dengan pandangan filosof muslim yang menganggap jiwa adalah 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 filosof dan kalangan Sufi. Metode analisis filosof lebih berpijak pada *mantiq* dan logika, sedangkan sufi lebih mengedepankan akal dan intuisi, sehingga ini yang membuat 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

¹¹ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat..*, h. 98.

¹² Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'ih wa Ma'adiha* (terj.) Psikologi Ibn Sina, (Bandung, Pustaka Hidayah, 2009), h. 182.

¹³ Amin an-Najar, *Tasawwuf an-Nafsi*, (Kairo, al-Hay-ah al-Mishriyah, 2002), h. 22.

dari sekedar definisi jika melihat bagaimana Al-Qur'an dan Hadist menjelaskan tentang keberadaan jiwa.

C. Istilah Jiwa dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an memberikan apresiasi yang sangat besar bagi kajian jiwa (*nafs*) manusia. Hal ini bisa dilihat ada sekitar 279 kali Al-Qur'an menyebutkan kata jiwa (*nafs*). Dalam Al-Qur'an kata jiwa mengandung makna yang beragam (*lafzh al-Musytarah*). Terkadang lafaz *nafs* bermakna manusia (*insan*), "*Takutlah kalian kepada hari di mana seorang manusia (nafs) tidak bisa membela manusia (nafs) yang lainnya sedikitpun.*"¹⁴ Dan "*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.*"¹⁵ Juga menunjukkan makna Zat Tuhan, "*Aku pilih engkau untuk Zat (nafs)-Ku.*"¹⁶ Demikian juga lafaz *nafs* yang mengandung makna hakikat jiwa manusia yang terdiri dari tubuh dan ruh, "*Dan kalau Kami menghendaki, niscaya Kami akan berikan kepada tiap-tiap jiwa petunjuk.*"¹⁷ Dan "*Allah tidak membebani (jiwa) seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.*"¹⁸ Selain itu ditujukan maknanya kepada diri manusia yang memiliki kecenderungan, "*Maka, hawa nafsu Qabil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnyalah, maka jadilah ia seorang di antara orang yang merugi.*"¹⁹ Lafaz *nafs* yang bermakna bahan (*mahiyah*) manusia.²⁰ Kehendak (*thawiyah*) dan sanubari (*dhamir*),²¹ Dan beberapa makna lain yang secara umum dijelaskan dalam al-Qur'an yang tidak mungkin dijelaskan satu persatu.²²

D. Istilah Jiwa dalam Hadist Rasulullah saw.

¹⁴ QS. Al-Baqarah[2]: 48.

¹⁵ QS. Al-Maidah[5]: 32.

¹⁶ QS. Thaha[20]: 41.

¹⁷ QS. As-Sajadah[11]: 13.

¹⁸ QS. Al-Baqarah: 286.

¹⁹ QS. Al-Maidah: 30.

²⁰ Lihat QS. Al-Qiyamah[75]: 2, Yusuf[12]: 53, Al-Fajr[89]: 27-28 dan An-Nazi'at[79]: 40.

²¹ Lihat, QS. Ar-Ra'd[13]: 11 dan Qaf[50]: 16.

²² Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*, (Jakarta, Gema Insani Press, 2006), h. 74.

Selain dalam Al-Qur'an, beberapa hadist Rasulullah saw. juga menyinggung persoalan jiwa. Sama halnya dengan Al-Qur'an kata *nafs* (jiwa) juga digunakan dalam makna yang beragam. Dalam hadist Rasulullah saw., penggunaan kata *nafs* (jiwa) dapat ditemukan dalam berbagai bentuk diantaranya;²³

a. *Nafs dalam arti perasaan dan perilaku*

Lafaz *nafs* dalam hadist sering mengandung makna *wijdaan*, *suluuk*, *syu'uur* (*feeling*), maupun *ihsaas* (*sensation*) yang semuanya menunjuk kepada sesuatu yang terbetik atau bergejolak di dalam diri manusia. Dengan sesuatu inilah manusia kemudian memiliki perasaan dan emosi terhadap sesuatu yang selanjutnya diterjemahkan ke dalam tingkah laku. Seperti beberapa hadist berikut;²⁴

Ummul Mu'minin 'Aisyah berkata, "Suatu hari, Rasulullah saw., keluar dari kediaman saya dengan perasaan gembira (*thibb an-nafs*). Akan tetapi ketika kembali beliau terlihat sedih sehingga saya terdorong untuk menanyakan penyebabnya. Beliau kemudian menjawab,

"Sesungguhnya saya tadi masuk ke dalam Ka'bah. Tiba-tiba muncul pemikiran kalau saya tadi tidak melakukan hal tersebut. Hal itu disebabkan saya khawatir akan memberatkan umat saya yang datang kemudian." (HR. Muslim).

Dalam hadist lain, Rasulullah saw. Mengisyaratkan bahwa ketenangan dan ketenteraman hati seorang mukmin sangat terkait dengan keridhaan Allah swt. dan pencapaian pahala dari-Nya. Diriwayatkan bahwa Abu Thalhah al-Anshari berkata, "Suatu pagi, Rasulullah saw. Terlihat gembira (*thibb an-nafs*). Bisa-bisa kegembiraan tersebut terpancar jelas dari wajah beliau sehingga para sahabat berkomentar, "Wahai Rasulullah saw., engkau terlihat gembira sekali hari ini. Wajah engkau tampak berseri-seri. Rasulullah saw. Kemudian bersabda,

"Benar, tadi malaikat datang kepadaku dari Tuhanku azza Wajalla dan seraya berkata, "siapa saja di antara umatmu yang bershawat satu kali kepada mu maka Allah swt. Akan menuliskan baginya sepuluh kebaikan, menghapus sepuluh kesalahannya,

²³ Sa'ad Riyadh, *'Ilmu an-Nafs fi Hadits asy-Syariif*, cet. I, (Ttp, Muassasah Iqra, 2004), h. 47-61.

²⁴ *Ibid.*, h. 47.

mengangkat derajatnya sepuluh tingkat, serta menjauhkannya dari kebalikannya (kehinaan) sebanyak itu pula.”” (HR. Ahmad).

Lebih lanjut, Rasulullah saw. juga menerangkan bahwa fitrah (karakter dasar) manusia adalah baik (cenderung kepada kebaikan) dan sesungguhnya Allah menjadikannya sebagai tolak ukur (hakim) terhadap apa-apa yang akan dilakukan atau diusahakannya. Artinya, jika nurani merasa tenang dan mantap terhadap sesuatu maka sesuatu itu halal dan baik. Sebaliknya, jika nurani menentang maka hal itu menandakan sesuatu itu dosa dan penyimpangan dari kebenaran. Walaupun demikian, walaupun demikian, hal tersebut mempunyai persyaratan bahwa nurani yang dimaksud adalah yang senantiasa berserah diri kepada Allah.

Diriwayatkan bahwa Muslim bin Musykam berkata bahwa dia mendengar al-Khusyuni berkata, “saya pernah bertanya kepada Rasulullah saw., ‘beri tahukanlah kepada saya bagaimana caranya mengetahui bahwa sesuatu itu di halalkan atau diharamkan bagi saya.’ Rasulullah saw. Kemudian berdiri. Setelah meluruskan pandangannya beliau bersabda,

“Sesuatu yang baik itu adalah yang membuat perasaan (nafs) tenteram dan hati tenang. Sebaliknya, dosa itu adalah yang membuat perasaan tidak tenang dan hati gelisah sekalipun orang banyak memberikan fatwa.” (HR. Ahmad).

b. *Nafs dalam arti zat atau esensi manusia*

Disamping makna di atas, kata *nafs* juga dipakai dalam arti zat/esensi manusia itu sendiri yang dengan keberadaannya setiap tindakan manusia menjadi bernilai. Seperti dalam hadist Rasulullah saw.;

Diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. pernah bertanya kepada Abdullah bin Amru bin ‘Ash, “Engkau orang yang senantiasa puasa sepanjang hari dan melakukan shalat sepanjang malam?” Abdullah menjawab, “Benar.” Rasulullah saw. kemudian berkata, “Jika kamu teruskan kebiasaan seperti itu maka matamu akan sakit dan jiwamu akan menjadi letih. Tidak dibolehkan melakukan puasa dahr (setiap hari). Berpuasa tiga hari (disetiap pertengahan bulan) adalah laksana berpuasa sepanjang tahun.” Abdullah lalu berkata, “Akan tetapi, saya merasa sanggup melakukan yang lebih dari itu.” Rasulullah saw.

selanjutnya menjawab, *“Jika demikian maka berpuasalah seperti puasanya Dawud a.s., yaitu berpuasa sehari kemudian berbuka sehari...”* (HR Bukhari).

Dalam hadist lain, Rasulullah saw. bersabda,

“Mimpi itu muncul dari tiga sumber: ucapan batin (nafs) manusia, gangguan setan, serta berita gembira dari Allah swt.. oleh karena itu, siapa yang bermimpi melihat sesuatu yang tidak disukainya maka janganlah menceritakannya kepada orang lain, tetapi hendaklah ia segera bangun dan melakukan shalat.” (HR. Bukhari).

c. *Nafs dalam arti ruh manusia*

Lafaz *nafs* kebanyakan dipergunakan dalam makna ruh. Dalam hal ini bisa dilihat dari beberapa hadist berikut;

Anas bin Malik r.a meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. pernah ditanya tentang perbuatan-perbuatan yang dikategorikan dosa besar. Beliau lalu menjawab, *“Mempersekutukan Allah swt. Durhaka terhadap kedua orang tua, membunuh jiwa dan melakukan sumpah palsu.”* (HR Bukhari).

Abu Hurairah r.a juga diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda, *“hindarilah tujuh perkara yang menghancurkan!”*. Para sahabat lalu bertanya, *“apa saja ke tujuh perkara itu, wahai Rasulullah saw.?”* Beliau menjawab, *Mempersekutukan Allah swt., (melakukan) sihir, membunuh jiwa yang diharankam Allah swt. Kecuali dengan alasan yang benar, memakan riba, memakan harta anak yatim, lari dari medan perang, serta menuduh perempuan mukmin yang baik dan shaleh (melakukan perbuatan perzinaan.”*(HR Bukhari).

Beberapa hadist di atas hanya sebagai contoh lafaz *nafs* yang menjadi referensi utama dalam kajian jiwa. Tentu masih banyak hadist-hadist yang lainnya yang menjelaskan secara lebih detail hingga sifat-sifat, karakter dan tabiat jiwa.

Seminal konsep jiwa yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadist Rasulullah saw. tersebut –dan beberapa yang lainnya yang tidak disebutkan dalam pembahasan di atas- kemudian menjadi perhatian oleh para ulama hingga mengembangkannya menjadi sebuah konsep dalam keilmuan Islam, terutama bagi para filosof muslim dan kalangan sufi yang secara intens dan mendalam membahas tentang persolan ini (baca: jiwa).

E. Jiwa Menurut Filosof Muslim

Seperti yang dikemukakan di atas bahwa para filosof muslim memasukkan persoalan jiwa adalah persoalan yang sangat penting. Hampir semua filosof 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.”²⁵ Pendapat ini sama halnya dengan al-Ghazali yang juga menganggap mengetahui persoalan jiwa lebih utama.²⁶ Beberapa pandangan filosof muslim mengenai jiwa justru memperkaya konsep jiwa dalam Islam.

a. Hakikat Jiwa

Di antara filosof 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 filosof Muslim sebelumnya terutama al-Kindi dan al-Farabi mengenai jiwa. Namun, Ibnu Sina lebih detail membahas persoalan ini.²⁷ Ibnu Sina mengatakan bahwa jiwa merupakan hakikat manusia sebenarnya.²⁸ Ia adalah substansi yang berdiri sendiri yang berbeda dengan jasad (fisik).²⁹ 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

²⁵ Ibn Bajjah, *Kitab an-Nafs*, (Damaskus, Matbu'at al-Jami' al-'Ilmi al-'Arabi, 1960), h. 29-30.

²⁶ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat..*, h. 207.

²⁷ Ibrahim Madkur bahkan mengatakan bahwa kecintaan Ibnu Sina pada persoalan jiwa tidak ada tandingannya dalam sejarah, baik di abad pertengahan maupun sebelumnya. Ia mempelajari berbagai macam masalah psikologi. Ia mendalami dan membahas teori jiwa dari Plato, Aristoteles, Galien dan Plotinus sejak dari masa mudanya. Lihat, Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiquhu*, Juz.I (Kairo, Dar al-Ma'arif, 1976), h. 134.

²⁸ Muhammad 'Abdur Rahman Marhaban, *Min al-Falsafah al-Yunaniyah ila al-Filsafah*, (Beirut, Uwaidat li an-Nasyr, 2007), h. 521.

²⁹ Ibn Sina, *Asy-Syifa'; ath-Thabi'iyat, an-Nafs*, (Kairo, Haiah Mishriyah al-'Ammah lil Kitabah, 1975), h. 285. Sepertinya Ibn Sina dalam hal ini mengikuti pendapat Plato yang mengatakan bahwa jiwa itu benar-benar berbeda dengan tubuh. Lihat, Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah..*, h. 163.

bukan atom adalah aksiden. Bila kita dapat membuktikan bahwa jiwa bukan salah satu aksiden, maka pasti ia adalah substansi (*jism*).³⁰

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 jiwa merupakan sumber hidup dan sumber geraknya, 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.³¹

Pendapat tentang jiwa sebagai substansi ini bukan Ibn Sina yang pertama kali mengetengahkannya, tetapi Plato telah mendahulunya 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.³²

Pendapat Ibn Sina dan para filosof 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

³⁰ Ibn Sina, *Asy-Syifa'...*, h. 285.

³¹ *Ibid.*

³² Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah...*, h. 163.

dengan tubuh.³³ Padangan Ibn Hazm tersebut sama dengan hakikat jiwa yang dipahami oleh kalangan sufi.

b. Fakultas Jiwa

Para filosof 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.³⁴ Namun selanjutnya kita akan menemukan klasifikasi fakultas jiwa yang lebih jelas menurut al-Farabi dan Ibnu Sina.

Berdasarkan dalam beberapa penjelasannya tentang daya jiwa, maka dapat disimpulkan bahwa fakultas jiwa terbagi pada tiga yaitu, jiwa nabati, jiwa hewani dan jiwa rasional.³⁵

1. 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:³⁶

- a. Daya nutrisi (*al-quwwah al-ghadziyah*), yaitu daya yang berfungsi mengubah makanan menjadi bentuk tubuh, dimana daya tersebut ada di dalamnya.

³³ Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat..*, h. 149.

³⁴ *Ibid.*, h. 57.

³⁵ Lihat, Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur, ISTAC, 1995), h. 148-176.

³⁶ *Ibid.*, h. 57-58. Lihat juga, Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah; Mundzu Qurun Tsamin hatta Yaumuna Hadza*, (Beirut, Dar al-Masyriq, 1986), h. 225.

b. Daya penumbuh (*al-quwwah al-munammiyah*), yaitu daya yang melaksanakan fungsi pertumbuhan, yaitu yang mengantarkan tubuh kepada kesempurnaan dan perkembangannya.

c. Daya generatif atau reproduktif (*al-quwwah al-muwallidah*), yaitu daya yang menjalankan fungsi generatif atau melahirkan, agar generasi manusia tetap bertahan.

2. 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.³⁷

a. Daya penggerak (*al-quwwah al-Muharrakah*), 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.

b. 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.

3. 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

³⁷ Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs..*, h. 63-67.

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.³⁸ Pada jiwa rasional mempunyai dua daya, yaitu daya akal praktis dan daya akal teoritis.³⁹

a. Daya akal praktis cenderung untuk mendorong manusia untuk memutuskan perbuatan yang pantas dilakukan atau ditinggalkan, di mana kita bisa menyebutnya perilaku moral.

b. 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.⁴⁰

c. *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

³⁸ *Ibid.*, h. 68.

³⁹ *Ibid.*, h. 68-72.

⁴⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena...*, h. 155.

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.⁴¹

Selanjutnya dalam pandangannya pikiran –yang merupakan bagian jiwa– mempunyai pengaruh yang luar biasa terhadap fisik. Berdasarkan pengalaman medisnya, Ibn Sina menyatakan bahwa sebenarnya secara fisik orang-orang sakit, hanya dengan kekuatan kemauannyalah 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.⁴²

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.⁴³

⁴¹ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah..*, h. 184.

⁴² Fazlur Rahman, *Avecenna's...*, h. 199-200.

⁴³ M.M. Syarif, *A History..*, h. 492.

Mengenai keabadian jiwa, baik Ibnu Sina maupun al-Ghazali meyakini bahwa jiwa akan tetap ada (kekal) setelah jasad hancur.⁴⁴ Karena hakikat jiwa – menurut al-Ghazali- bersifat kealam-luhuran (*'uluwiyah samawiyah*).⁴⁵ Meskipun jiwa akan tetap kekal abadi, namun keabadian jiwa bukanlah keabadian yang hakiki 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. Artinya jiwa punya akhir tidak punya awal. Jiwa tidak mungkin digambarkan sebelum adanya tubuh.⁴⁶

Demikian pemahaman jiwa dalam pandangan filosof muslim. Jika kita melihat kesimpulan-kesimpulan yang dikemukakan berlandaskan penalaran ilmiah dan lebih mengendepankan logika. hampir tidak ditemukan argumentasi mereka berdasarkan dari dalil-dalil al-Qur'an 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 filosof Yunani maupun Barat yang sama sekali tidak mengarah pada hubungan vertikal dengan Sang Pencipta.

F. Jiwa dalam Pandangan Sufi

Tidak hanya filosof, kalangan sufi juga salah satu yang menaruh perhatian penting para persoalan jiwa. Mereka berbicara banyak hal tentang jiwa. Bahkan di satu sisi mereka mampu melampaui apa yang disimpulkan para filosof mengenai jiwa. Perhatian kaum sufi terhadap jiwa lebih banyak melihat dari tuntunan dan dalil agama sehingga penjelasannya lebih mengarah pada amalan jiwa. Seperti yang telah dijelaskan di atas, kaum sufi memiliki perspektif yang berbeda dalam mengkaji jiwa. Jika filosof banyak berbicara tentang eksistensi jiwa yang menjadi unsur dari

⁴⁴ Al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifah an-Nafs*, (Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968), h. 29.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ M.M. Syarif, *A History..*, h. 489-491.

diri manusia, maka kaum sufi lebih banyak berbicara tabiat, karakter dan aktifitas jiwa manusia yang lebih bersifat praktis.

a. *Jiwa dan Tabiatnya*

Bagi kaum sufi jiwa adalah musuh yang paling berbahaya bagi manusia yang ada pada dua sisi badan. Oleh karena itu, semestinyalah musuh tersebut di atasi dengan cara diikat dengan 'rantai-rantai yang tangguh' supaya tidak liar dan tidak banyak melakukan kekeliruan dan kesalahan. Al-Hakim at-Tirmidzi menggambarkan bahwa jiwa merupakan tunggangan para setan dalam menggoda manusia. unsur esensial yang ada pada jiwa adalah udara panas-semacam asap-berwarna hitam yang buruk karakternya. Pada dasarnya jiwa memiliki sifat cahaya. Ia hanya akan bisa bertambah baik dengan taufik Allah swt., interaksi yang baik, dan rendah hati. Jiwa bisa bertambah baik dengan cara seseorang menentang hawa nafsunya, tidak menghiraukan ajakannya, serta melatihnya dengan lapar dan amalan-amalan berat.⁴⁷

Jiwa sering melakukan tipuan terhadap manusia. At-Tirmidzi menjelaskan bahwa jiwa -kepada pemiliknya- suka memoles kebatilan seolah-olah kebenaran, dan menjadikan buta dari kebenaran. Jiwa suka mengecoh pemiliknya sehingga sering terjebak dalam tipuannya. Menghadapi cobaan jiwa, seluruh orang akan mengalaminya, baik kalangan orang tulus (*shiddiqin*), orang-orang yang zuhud (*zahidin*), ahli ibadah (*'abidin*), orang-orang takwa (*muttaqin*) dan para ulama sekalipun. Ketika cobaan jiwa menghampiri, jarang seseorang bisa selamat. Kalau orang-orang yang disebut tadi -padahal mereka adalah tonggaknya agama- tidak bisa selamat dari tipuan jiwa, apalagi orang-orang biasa (*awam*). Jiwa sering menipu pemiliknya dengan cara dipoles ketulusannya, ketaatannya, ibadah, ketakwaan dan ilmunya.⁴⁸

Di antara contoh tipuan jiwa, misalkan dalam shalat. Jiwa menipu seseorang dengan menyuruhnya untuk menaruh perhatian pada shalat sunnat, tapi mereka menyia-nyiaikan shalat fardhu. Kadang-kadang mereka bangun malam untuk shalat

⁴⁷ Al-Hakim at-Tirmidzi, *Bayan al-Firaq baina ash-Shadr wa wa al-Qalb wa al-Fuad wa Lubh*, (Kairo, Dar Ihya al-Kitab al-Arbi, 1958), h. 83.

⁴⁸ Amin an-Najar, *Tasawuf...*, h. 22.

sunnat, tapi diri mereka teledor dalam melakukan shalat fardhu. Al-Hakim at-Tirmidzi berkata:⁴⁹

“orang tertipu (oleh jiwa) jika berdiri untuk shalat, dirinya lupa menjaga hatinya bersama Allah, lupa terhadap apa yang ada di hadapannya, dan lupa menjaga anggota badannya. Dengan demikian, dia tidak termasuk orang yang menghadap untuk shalat. Lintasan-lintasan dan wawas yang dibisikkan jiwa menjadikan dirinya lalai memelihara hati, lalai memelihara ayat-ayat yang dibacanya dan lalai memahami apa yang sedang dibacanya. Sebab, ia secara total ia melupakan semuanya. Setelah selesai melakukan shalat, dia pergi dalam keadaan tenang hati karena sudah melakukan shalat malam, shalat dhuha, dan shalat-shalat sunnat lainnya. Orang-orang ini benar-benar tertipu, sebab dia telah menyia-nyiakan yang fardhu dan mengunggulkan yang sunnat. Kemudian seraya ia memuji-muji jiwanya karena telah melakukan amalan sunnat tersebut.

Selanjutnya al-Muhasibi juga menjelaskan bagaimana jiwa itu melakukan tipuannya. Beliau berkata:⁵⁰

“Terkadang suatu saat seorang manusia sedang melakukan suatu amal atau sudah berniat melakukannya. Tapi, jiwa kemudian memprovokasi untuk memutuskan atau membatalkannya, karena ada syahwat maksiat yang ditawarkannya. Sebagai contoh, ada seseorang yang sedang melakukan zikir lisan, atau dia telah niat untuk tidak banyak bicara demi mencari selamat. Tapi, tiba-tiba muncul tawaran untuk mengunjing orang yang sangat dibenci, atau mengunjing perkara yang menakjubkan darinya atau menakjubkan orang lain. maka, orang tersebut keluar dari taat menuju maksiat. Begitu juga terkadang seseorang yang sedang melakukan zikir atau shalat, lalu dia mendengar atau melihat sesuatu yang tidak halal, maka ia menghentikan kegiatan yang sedang dijalannya dan menuju kepada maksiat. Atau bisa saja

⁴⁹ *Ibid.*, h. 23.

⁵⁰ *Ibid.*, h. 33.

dia bertahan dalam kegiatan (amal) yang sedang dijalannya, namun ia mencampuradukkan antara ketaatan dan kemaksiatan.

Sebenarnya supaya tipuan jiwa dapat dihindari, maka keharusan kita untuk mengetahui ilmu tentangnya. Karena ketidaktahuan kita tentang persoalan jiwa akan mempersulit langkah kita menuju Allah. Al-Kalabadzi mengatakan bahwa semestinya bekal utama yang harus diketahui oleh setiap orang yang ingin menuju Tuhannya yaitu ia harus memiliki pengetahuan tentang bahaya hawa nafsunya (jiwa), mengenalnya, melatihnya dan mendidik akhlaknya.⁵¹ Karena itu, perhatian sufi terhadap jiwa tersebut (*ma'rifatun nafs*) -dengan mengetahui tabiat, karakter, jenis jiwa dan aktivitasnya- merupakan salah satu tangga mengenal Allah.

Selain itu, dalam menjelaskan tentang tabiat, sifat dan jenis jiwa, Kaum sufi memahaminya berdasarkan apa yang terdapat Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an Allah Swt. membagi jiwa kepada tiga sifat (karakter), yaitu *nafs al-muthmainnah*, *nafs al-lawwamah* dan *nafs amarah bi-su'*.

Pertama, jiwa yang tenang (*nafs al-muthmainnah*) adalah jiwa yang sempurna yang tersinari oleh cahaya hati,⁵² sehingga ia tersterilkan dari karakter-karakternya yang buruk, berakhlak dengan akhlak terpuji, menghadap ke arah hati total, melangkah terus menuju ke arah yang benar, menjauh dari posisi yang kotor, terus menerus melakukan ketaatan, berjalan menuju tempat yang luhur,⁵³ sehingga Tuhannya mengatakan kepadanya, "*wahai jiwa yang tenang (muthmainnah), kembalilah engkau kepada Tuhanmu dalam keadaan rida dan diridhai, masuklah engkau ke dalam jajaran hamba-hamba-Ku dan masuklah engkau ke surge-Ku.*"⁵⁴

Kedua, jiwa yang sadar (*nafs al-lawwamah*) adalah jiwa yang tersinari oleh cahaya hati -sesuai dengan kadarnya sadarnya ia dari kelalaian- lalu ia sadar. Dia memulai dengan memperbaiki kondisinya dalam keadaan ragu diantara posisi ketuhanan dan posisi makhluknya. Jiwa ini berada di sanubari. Ia ibarat pertahanan yang menghalau setiap dosa yang menyerang dan memperkuat kekuatan kebaikan. Jika seseorang melakukan sebagian dosa, maka kekuatan spiritual atau

⁵¹ At-Taftazani, *Madklah li 'Ilmi at-Tasawuf* (terj.) *Tasawuf Islam: Telaah Histrois dan Perkembangannya*, (Jakarta, Gaya Media Pratama, 2008), h. 123.

⁵² Asy-Syarif al-Jurjani, *at-Ta'rifat*, (Mesir, al-Halabi, 1938), h. 217-218.

⁵³ lihat, Abdur Raziq al-Kasyani, *Ishthalahat ash-Shufiyyah*, (Kairo, Dar al-Ma'arif, 1984), h. 109.

⁵⁴ QS. Al-Fajr[89]: 27.

sanubari (*nafs al-lawwamah*) segera memperingatkannya, mencela dirinya sendiri, lalu bertobat dan kembali kepada Allah memohon keampunan dariNya.⁵⁵ Sebagaimana Allah menyebutnya dalam Al-Qur'an, "*Aku bersumpah dengan jiwa yang banyak mencela diri (nafs al-lawwamah).*"⁵⁶

Ketiga, jiwa amarah (*nafs al-amarah bi su'*) –menurut al-Jurjani- adalah jiwa yang cenderung kepada tabiat fisik (*thabi'ah badaniyyah*) dan memaksa hati untuk menuju posisi kerendahan. Jiwa amarah merupakan tempat keburukan dan sumber akhlak tercela dan perbuatan-perbuatan buruk.⁵⁷ Allah Swt. berfirman, "*sesungguhnya jiwa suka menyuruh kepada keburukan,*"⁵⁸

Karakter ketiga jiwa tersebut –menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah- berada dalam satu jiwa dan menyebar dalam sifat jiwa manusia.⁵⁹ Namun sebagian menganggap bahwa kecenderungan kepada keburukan itu adalah tabiatnya jiwa, sedang kecenderungan kepada kebaikan itu adalah tabiatnya ruh. Terkadang dalam hal ini terjadi benturan antar kecenderungan. Jika kecenderungan kepada kebaikan menang, maka ruh berada dalam kemenangan, serta taufiq dan dukungan Allah teraih oleh manusia. sebaliknya jika kecenderungan keburukan menang, maka jiwa dalam kemenangan, serta setan dan penghinaan Allah mengena pada orang yang dikehendaki oleh-Nya untuk hina.⁶⁰ Di sini terlihat ada perbedaan antara ruh dan jiwa.

b. Perbedaan Jiwa dan Ruh

Sebagaimana halnya para filosof muslim, kaum sufi umumnya juga membedakan antara jiwa dan ruh. Namun sepertinya kedua terma tersebut lebih banyak yang membedakannya. Abu Bakar bin Yazdanidar –salah seorang sufi- mengatakan, "*Ruh adalah ladang kebaikan, sebab ia sumber rahmat. Sedangkan*

⁵⁵ Saba' Taufiq Muhammad, *Nufus wa Durus fi Ifthar at-Tashwir al-Qur'ani*, (ttp, Majma' Buhuts al-Islamiyah, 1977), h. 209.

⁵⁶ QS. Al-Qiyamah[75]: 2.

⁵⁷ Asy-Syarif al-Jurjani, *at-Ta'rifat..*, h. 217.

⁵⁸ QS. Yusuf[12]: 53.

⁵⁹Lihat, Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Kitab ar-Ruh*, cet. VI, (Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1986), h. 330-340.

⁶⁰ Amin an-Najar, *Tasawuf..*, h. 27. Lihat juga As-Sulami, *Tabaqat as-Sufiyyah*, (ttp, Matabi asy-Sya'b, 1380), h. 99.

jiwa dan jasad adalah ladang keburukan, sebab ia sumber syahwat. Watak ruh adalah berkehendak pada kebaikan, sedangkan watak jiwa berkehendak kepada keburukan dan hawa.⁶¹ Jika ruh –menurut al-Hakim at-Tirmidzi- bersifat kealamluhuran, kelangitan, halus serta diciptakan dari campuran udara dan air, maka jiwa adalah bersifat kebumian (*ardhiyyah*) yang kotor dan diciptakan dari tanah dan api. Kebiasaan ruh adalah ketaatan, sedangkan kebiasaan jiwa adalah syahwat dan kesenangan duniawi.⁶²

Menurut at-Tirmidzi jiwa dan ruh adalah dua lokus kebaikan dan keburukan pada diri manusia. Keduanya memang memiliki perbedaan yang mencolok terutama dalam tabiat dan unsur esensinya yaitu jiwa bagian dari ruh. Ruh bersifat dingin sedang jiwa bersifat panas.⁶³ Ruh menurutnya memiliki fungsi yang berbeda-beda. Di antara ruh ada yang berfungsi untuk kehidupan, mengetahui dan keabadian. Tapi semuanya adalah ruh yang menuju kepada arah luhur. Ini yang membedakan dengan jiwa yang tabiatnya menuju sesuatu yang rendah.⁶⁴

Sesungguhnya perbedaan mengenai ruh dan jiwa sangat jelas digambarkan oleh kaum sufi. Meskipun sebagian ulama ada yang menyamakan antara jiwa dan ruh seperti Ibnu Qayyim dan al-Ghazali.⁶⁵ Jiwa adalah ruh itu sendiri. Pendapat ini juga diikuti sebagian besar para filsuf muslim.

G. Kesimpulan

Sesungguhnya Islam memiliki sebuah konsep yang utuh mengenai jiwa. Setiap para ulama memiliki sebuah pandangan yang mengakar kuat pada tradisi Islam. Meskipun kita melihat kecenderungan para filosof muslim mengutip banyak pemahaman jiwa dari para filosof Yunani seperti Aristoteles, Plato, Galien, Platonis dan lainnya. Namun sejatinya konsep yang dikembangkan berdasarkan cara pandang seorang muslim sehingga apa yang dikemukakan tidak keluar dari worldview Islam. Pemahaman yang beragam dalam memahami eksistensi jiwa ini

⁶¹ As-Sulami, *Tabaqat..*, h. 99.

⁶² Amin an-Najar, *Tasawuf..*, h. 49.

⁶³ *Ibid.*, h. 50.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 49.

⁶⁵ Ibnu Qayyim menyamakan antara jiwa dan ruh, menurutnya, pendapatnya tersebut berdasarkan pendapat jumhur ulama. Lihat, Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Kitab ar-Ruh..*, h. 325-329.

juga dalam rangka memahami kebenaran Mutlak yaitu Sang Pencipta. Maka ketika seseorang memahami dirinya –yaitu jiwa beserta seluruh yang ada pada diri manusia- maka ia akan mengenal TuhanNya. Seperti kata Ali bin Abi Thalib, *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu* (barang siapa mengenal dirinya (jiwa), maka ia akan mengenal Tuhannya).

Baik para sufi dan filosof muslim –yang memiliki perbedaan dalam mengkaji persoalan jiwa- sebenarnya memiliki titik temu yaitu bahwa 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 seperti perumpaan yang sangat indah digambarkan oleh Ibnu Sina bahwa, "*Nafs (jiwa) dalam jasad itu bagaikan burung yang terkurung dalam sangkar, merindukan kebebasannya di alam lepas, menyatu kembali dengan alam ruhani, yaitu alam asalnya. Setiap kali ia mengingat alam asalnya, ia pun menangis karena rindu ingin kembali.*" Wallahu'alam.

H. DAFTAR PUSTAKA

- A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*, cet. I, Surabaya, Pustaka Progressif, 2007.
- Abdur Raziq al-Kasyani, *Ishthalahat ash-Shufiyyah*, Kairo, Dar al-Ma'arif, 1984.
- Al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds fi Madarij Ma'rifah an-Nafs*, Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968.
- Al-Hakim at-Tirmidzi, *Bayan al-Firaq baina ash-Shadr wa wa al-Qalb wa al-Fuad wa Lubb*, Kairo, Dar Ihya al-Kitab al-Arbi, 1958.
- Amin an-Najar, *Tasawwuf an-Nafsi*, Kairo, al-Hay-ah al-Mishriyah, 2002.
- As-Sulami, *Tabaqat as-Sufiyyah*, ttp, Matabi asy-Sya'b, 1380.
- Asy-Syarif al-Jurjani, *at-Ta'rifat*, Mesir, al-Halabi, 1938.
- At-Taftazani, *Madklah li 'Ilmi at-Tasawwuf* (terj.) *Tasawuf Islam: Telaah Histrois dan Perkembangannya*, Jakarta, Gaya Media Pratama, 2008..

- Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology*, London, Oxford University, 1952.
- Ibn Bajjah, *Kitab an-Nafs*, Damaskus, Matbu'at al-Jami' al-'Ilmi al-'Arabi, 1960.
- Ibn Sina, *Ahwal an-Nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha* (terj.) Psikologi Ibn Sina, Bandung, Pustaka Hidayah, 2009.
- Ibn Sina, *Asy-Syifa'; ath-Thabi'iyat, an-Nafs*, Kairo, Haiah Mishriyah al-'Ammah lil Kitabah, 1975.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Kitab ar-Ruh*, cet. VI, Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1986.
- Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiquhu*, Juz.I, Kairo, Dar al-Ma'arif, 1976.
- John M. Echols, *Kamus Indonesia-Inggris*, cet. III, Jakarta, Gramedia, 1997.
- Mahmud Qasim, *Fi an-Nafs wa al-'Aql li Falasifah al-'Ighriq wa al-Islam*, cet. IV, Kairo, Maktabah al-Injilu al-Mishriyah, 1969.
- Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah; Mundzu Qurun Tsamin hatta Yaumuna Hadza*, Beirut, Dar al-Masyriq, 1986.
- Muhammad 'Abdur Rahman Marhaban, *Min al-Falsafah al-Yunaniyah ila al-Filsafah*, Beirut, Uwaidat li an-Nasyr, 2007.
- Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fil Islam*, al-iskandariyah, Dar al-Jami'at al-Mishriyah, 1984.
- Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*, Jakarta, Gema Insani Press, 2006.
- Muhammad Ustman Najjati, *Ad-Dirasat al-Nafsaniyah 'inda al-'Ulama al-Muslimin*, Kairo, Darul Asy-Syuruq, 1993.
- Piet H. Sahertian, *Aliran-aliran Modern dalam Ilmu Jiwa*, Surabaya, Usaha Nasional, 1983.
- Sa'ad Riyadh, *'Ilmu an-Nafs fi Hadits asy-Syariif*, cet. I, Ttp, Muassasah Iqra, 2004.
- Saba' Taufiq Muhammad, *Nufus wa Durus fi Ifthar at-Tashwir al-Qur'ani*, ttp, Majma' Buhuts al-Islamiyah, 1977.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1995.