

Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles

Amir Reza Kusuma

Universitas Darussalam Gontor

E-mail: amirrezakusuma@mhs.unida.gontor.ac.id

Abstract: Kajian tentang Jiwa menurut Ibnu Sina menjadi perhatian karena menjadi rujukan bagi beberapa muslim lainnya, Banyak para tokoh menguraikan keberadaannya. Namun dalam kajian, anggapan para filosof Muslim dalam menguraikan masalah hanya menyalin ulang dari para filosof Yunani Aristoteles. Hal ini dinegasikan oleh salah satu tokoh filosof Muslim, yaitu Ibnu Sina. Ia menegaskan dalam filsafat Islam yang berasaskan wahyu berbeda dengan Yunani yang berasaskan rasio. Berangkat dari uraian tersebut makalah ini akan mengkaji konsep jiwa menurut Ibnu Sina. Kajian ini studi literatur dengan menggunakan metode diskriptif-analisis. Dalam pembahasan ini penulis menghasilkan tiga kesimpulan penting. Yakni Konsep Tuhan Ibnu Sina berbeda dengan Yunani (Aristoteles). Kemudian, Asal-usul jiwa berasal dari pancaran (emanasi) dari akal kesepuluh dan dibawah planet kesembilan yang darinya melimpahkan jiwa-jiwa bumi; Manusia, Hewan dan Tumbuhan. Terakhir, Jiwa Manusia bersifat kekal dan tidak ikut hancur bersama hancurnya badan. Kekekalan jiwa karena dekat dengan akal dan dikekalkan oleh Tuhan.

Kata Kunci: Ibnu Sina, Jiwa, Kekal, Aristoteles, Yunani

Abstract: *The study of the Soul according to Ibn Sina is a concern because it is a reference for several other Muslims, many figures elaborate on its existence. But in the study, the presumption of Muslim philosophers in describing the problem is only copying the Greek philosopher Aristotle. This was negated by one of the Muslim philosophers, Ibn Sina. He asserts in Islamic philosophy that is based on revelation different from Greek based on ratios. Departing from the description this paper will examine the concept of the soul according to Ibn Sina. This study of literature using descriptive-analysis methods. In this discussion the author came to three important conclusions. The concept of God Ibn Sina is different from the Greek (Aristotle). Then, the origin of the soul comes from the emanation of the tenth and lower planets from which*

the souls of the earth bestow the souls of the earth; Humans, animals and plants. Finally, the Human Soul is eternal and does not participate in the destruction of the body. Eternity of the soul because it is close to reason and maintained by God.

Keywords: *Ibnu Sina, Soul, permanent, Aristoteles, Greek*

Pendahuluan

Jiwa merupakan sesuatu yang ghoib dimana manusia tidak bisa melihatnya secara langsung, namun bisa merasakannya, keberadaanya bisa diketahui melalui petunjuk dari Tuhan dan bisa dipelajari dari Al-Quran dan Sunnah. Jika kita tidak memperelajari dari petunjuk Tuhan maka itu hanya seperti dugaan yang sifatnya tidak ditemukan benarnya.

Filsafat Islam adalah salah satu cabang ilmu dalam Islam dalam filsafat Islam salah satunya membahas mengenai jiwa menjadi tujuan dari seseorang untuk menjadikan hidupnya tenang. sumbangan pemikiran para filosof muslim yang berusaha menfilter dari pemikiran para filosof Yunani yang kemudian dimodifikasi dengan formulasi baru sesuai ajaran Islam.¹ Mengenai pemikiran filsafat, Para filosof muslim di satu sisi terpengaruh oleh cara berfikirnya para barat disisi lain tidak begitu saja menerimanya langsung secara keseluruhan dan menggunakan elemen *worldview*.² Mereka secara intens berupaya memadukan antara agama dengan logika, wahyu dan filsafat dengan logika rasio. Perpaduan antara bahasa langit dan bahasa bumi ini telah dikenal dengan sedemikian rupa, sehingga membentuk seperangkat ilmu dengan metode logisnya yang khas pada masa perkembangan pemikiran rasional dalam Islam.³

Salah satu filosof muslim yang memadukan wahyu dan filsafat adalah Ibnu Sina (980-1037 M) pemikiran filsafatnya banyak diilhami. Namun sebagai

¹ Raghieb as-sirjani, *Madza Qoddama Muslimuna Lil Alam: Ishamatu Al-Muslimin Fi Al-Hadharah Al-Insaniyah*. Terj: *Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia* (Jakarta: Putaka al-Kautsar, 2011), h. 369.

² Syed Muhammad Naquib al-Attas memberi penjelasan secara filosofis berdasarkan metafisika dasar Islam, bahwa worldview adalah visi Islam tentang wujud (realitas) dan kebenaran. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Methaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), h. 2.

³ Ibnu Sina, *Asy-Syifa Ath Thabiyyat an-Nafs* (Kairo: Haiah Misrhriyah al-Ammah lil Kitabah, 1975), h. 27.

filosof muslim, ia telah berhasil menampilkan pemikiran filosofis dengan coraknya tersendiri yang belum pernah ada dalam wacana para filosof Yunani sebelumnya,⁴ diantaranya yaitu tentang jiwa dan kebahagiaan. Pembahasan Ibnu Sina tentang jiwa banyak ditemukan melalui karya-karyanya seperti hanya al-Qanun fi al-Thibb,⁵ as-Syifa⁶ an-Najah dan sebagainya. Karena perhatiannya tentang ilmu kejiwaan, kebahagiaan dan filsafat, dalam pandangan Ibnu Sina, tidak lepas dari konsep Tuhan. Dengan mengetahui konsep tuhan, akan diketahui posisi Ibnu Sina, apakah ia mengikuti filosof Yunani dan para pengikutnya atau ia menyaring dan membuat rumusan sesuatu hal baru berlandaskan wahyu dengan pembahasan yang lebih komprehensif sehingga menjadi konsep baru sesuai ajaran Islam. Karena jiwa itu timbul dibawah akal kesepuluh dan planet kesembilan. Maka dengan demikian, perlunya memahami terlebih dahulu konsep tuhan kemudian diteruskan dengan penjelasan jiwa berkenaan dengan asal-usul jiwa dan jiwa sempurna dalam salah satunya dan tidak sempurna dalam yang lain. Namun kategori ketiga ini terbagi lagi menjadi dua bagian, yaitu adakalanya jiwa sempurna dalam ilmu tapi tidak sempurna dalam amal atau sebaliknya. Berkenaan hal Jiwa Ibnu Sina hanya membahas kategorisasi ia dapat menggabungkan pemikiran filosof terdahulu dan mampu memperjelaskan karangannya.⁷

Dalam tulisan ini penulis akan meneliti konsep jiwa menurut Ibnu Sina dan Aristoteles yang dimana terdapat perbedaan yang sangat mencolok tentang jiwa yang merupakan rahasia kehidupan dalam tubuh. Dimana tubuh juga merupakan tempat melekatnya jiwa selama hidup. Sedangkan pendapat Aristoteles jiwa manusia jika dilihat dari sisi ruang maka keberadaan jiwa tidak bisa hidup terpisah dari badan. Jika badan sudah mati maka jiwa akan ikut mati.

⁴ Harun Nasution, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 57–58.

⁵ Menjelaskan tentang segala kekuatan jiwa dilihat dengan metode kedokteran dan menunjukan hubungan jiwa dan badan Ibnu Sina, *Al-Qanun Fi Al-Thib Juz 1* (Roma, n.d.), h. 33–39.

⁶ Dalam buku ini menjelaskan uraian luas mengenai pandangan tentang jiwa dan erdapat uraian yang banyak dalam permasalahan jiwa dalam karyanya. Setelah itu uraian tentang jiwa diringkas di buku an-Najah, ditulis dengan akademis Ibnu Sina, *Asy-Syifa Ath Thabiyyat an-Nafs*, h. 277–368.

⁷ Ibrahim Madzkur, *Fi Al-Falsafah Al Islamiyah Minhaj Wa Tatbiqihum Juz 1* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), h. 184.

Pembahasan

Konsep Tuhan

Pembahasan mengenai konsep kebahagiaan, Ibnu Sina membuktikannya dengan konsep wujud.⁸ Dalam konsep tersebut tidak lepas dari dua pembahasan berkaitan dengan esensi (al-mahiyah) dan eksistensi (al-wujud).⁹ Dari kedua hal itu, menurut Ibnu Sina sifat wujudlah yang terpenting dan yang mempunyai kedudukan di atas segala sifat yang lain termasuk esensi (mahiyah). Esensi dalam pemahaman Ibnu Sina terdapat dalam akal, sedangkan wujud terdapat diluar akal. Wujudlah yang membuat tiap esensi yang dalam akal mempunyai kenyataan di luar akal. Tanpa wujud maka esensi tidak berarti, oleh karena itu wujud lebih penting dari esensi.¹⁰

Dalam konsep wujud, Ibnu Sina memadukan dari para Aristotelian menjadi suatu formulasi baru sehingga dalam menganalisis wujud ia memiliki suatu metode tersendiri dan berbeda. Menurutnya, al-wujud bersifat emanatif yaitu dari Tuhanlah kemaujudan yang mesti adanya, hal ini ia sepaham dengan gurunya al-Farabi.¹¹ Kemudian, Ibnu Sina memandang dalam metafisika Aristoteles juga membahas mengenai esensi dan eksistensi, namun dalam hal ini Ibnu Sina merumuskan darinya (esensi dan eksistensi) lalu dihubungkan antar keduanya melahirkan tiga hal yaitu: Pertama, Mumtana' ممتنع adalah mahiyah atau asensi yang tidak bisa wujud dalam alam raya ini, yaitu sesuatu yang mustahil ber-wujud atau terlarang (mumtana' al-wujud) *impossible being*.¹² Misalnya, adanya kosmos lain sekarang ini di samping kosmos yang ada, hal ini dimungkin adanya atau terlarang. Kedua, Mumkin ممكن (adalah mahiyah atau esensi yang boleh mempunyai wujud dan boleh tidak, yaitu sesuatu yang mungkin berwujud dan mungkin juga tidak berwujud (mumkin al-wujud). Misalnya, hewan, tumbuhan, dan lain-lain yang mahiyahnya boleh mempunyai wujud dan boleh tidak. Dan juga alam semesta ini pada mulanya tidak ada

⁸ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim Cet.1* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 142.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sage: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi* (New York: Caravan Books, 1976), h. 25.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, h. 26.

¹¹ M.M Syarif, *Para Filosof Muslim Cet 2*, (Bandung: Mizan 1989) h. 103

¹² Avicenna, *The Metaphysics of Healing A Parallel English Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), h. 30.

kemudian ada dan akhirnya akan hancur menjadi tidak ada. Ketiga, Wajib واجب (adalah mahiyah atau esensi yang tidak dapat dipisahkan dari wujudnya atau mahiyah yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Disini, esensi tidak bisa dipisahkan dari wujud, esensi dan wujud sama dan satu. Esensi ini tidak bermula oleh tidak berwujud dan kemudian berwujud, tetapi esensi mesti dan wajib mempunyai wujud selama-lamanya ini disebut (wajib al-wujud) *necessary being* dan itulah Tuhan.¹³

Dalam tiga hal di atas mumtani', mumkin dan wajib Ibnu Sina membahas wajib al-wujud lebih detail.¹⁴ Maksud dari wajib al-wujud dalam pandangan Ibnu Sina adalah yang mewujudkan mumkin al-wujud atau yang menjadi sebab bagi segala wujud lain. Setiap yang ada mesti mempunyai mahiyah atau esensi di samping wujud. Di antara wujud dan mahiyah, wujudlah yang lebih penting, karena wujud Allah yang membuat mahiyah menjadi dalam kenyataan. Mahiyah hanya terdapat dalam pikiran atau akal, sedangkan wujud terdapat dalam alam nyata, di luar fikiran atau akal.¹⁵ Hal ini Ibnu Sina tegaskan dalam kitab An-Najat, ia mengatakan sebagai berikut:

*"Sesuatu ada yang dibutuhkan, adalah keadaan yang masuk akal, bukanlah mustahil. Ada dibutuhkan ini, adalah Tuhan Yang Maha Esa. Segala ada yang lain itu adalah mungkin. Adapun makhluk adanya itu sebagian diperlukan dan sebagainya tidak diperlukan, yang dalam dirinya sendiri, mungkin atau boleh jadi adanya, akan tetapi ia diperlukan mereka itu adalah mempunyai adalah yang terpisah (separate intelegence) antara yang satu dengan yang lain."*¹⁶

kemudian, Ibnu Sina menjabarkan teori wajib al-wujud ini dengan membaginya menjadi dua kategori, yaitu : wajib al-wujud bi dzatihi dan wajib alwujud bi ghairihi.¹⁷

Pertama, yang dimaksud dengan *Wajib al-Wujud Bi Dzatihi* wajib ada dengan dzatnya ialah sesuatu yang adanya tidak tergantung dengan adanya sebab

¹³ Avicenna, h.31.

¹⁴ Abdullah Nur, "Ibnu Sina: Pemikiran Fisafatnya Tentang Al-Fayd, Al-Nafs, Al-Nubuwwah, Dan Al-Wujūd," *Jurnal Hunafa* Vol. 6, No (2009): h. 110.

¹⁵ Jawasun, *Falsafah Ibnu Sina: Wa At Saruhuma Fi Uruwiyah Khilali Al-Quruni Al-Wusto* (Kairo: Darul Ilmi, 1995), h. 29.

¹⁶ Ibnu Sina, *Kitab Al-Najah Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabi'iyah Wa Al-Illahiyah* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982).

¹⁷ Avicenna, *The Metaphysics of Healing A Parallel English Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura*, 36. bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Lahore: Suhail Academy, 2007), h. 204.

yang lain, dan karena itu pula *Wajib al-Wujud Bi Dzdatihi* ini hanya dikhususkan untuk tuhan saja. Dan Ibnu Sina menggunakan istilah khusus tersebut dengan kata *Al-Mabda' al-Awwal* atau *Awwal*.¹⁸ Kedua, yang dimaksud dengan *Wajib al-Wujud Bi Gharihil* (wajib ada dengan yang lainnya) ialah sesuatu yang adanya itu berasal dari sesuatu benda lain dari pada dzatnya sendiri hal ini meliputi makhluk.¹⁹ Misalnya, hasil dari penjumlahan 4 dan 2 adalah 6, jadi adanya 6 adalah hasil dari adanya 4 dan 2. Seperti juga, keadaan kebakaran, tidak mungkin ada kebakaran tanpa adanya api dan benda yang terbakar. Jika ada api dan benda yang terbakar itu tidak bersama-sama tidak mungkin ada kebakaran. Kategori pertama, yaitu sesuatu yang kepastian wujud-Nya disebabkan oleh zat-Nya sendiri. Artinya adanya tidak bergantung pada adanya sebab lain selain diri-Nya. Dalam hal ini, esensi tidak bisa dipisahkan dengan wujud, keduanya adalah satu dan wujud-Nya tidak didahului oleh tiada (*ma'dum*). Ia akan tetap ada selama-lamanya. Itulah Allah swt, Yang Maha Esa, Yang Haq, ia adalah *al-Aql al-Muaddah*.²⁰

Kedua, wujudnya terikat dengan sebab adanya sesuatu yang lain diluar dzat-Nya. Dalam hal ini Allah swt jelaslah masuk dalam kategori pertama karena tidak mungkin dan mustahil jika Allah swt memerlukan sesuatu untuk adanya. Allah-lah asal dari semua yang ada. Setelah pemaparan konsep wujud menurut Ibnu Sina dan pembagiannya diatas tampak bahwa Ibnu Sina berbeda dengan Aristotelian.

Pernyataan ini bermula pada gagasannya tentang gerak atau movement maksudnya, suatu materi yang bergerak pasti ada yang menggerakkan, dan sesuatu yang menggerakkan tidak mungkin ia bergerak, karena menurutnya jika sebuah materi bergerak tentunya ada hal yang menjadi penggerakannya.²¹ Hal ini ia kaitan dengan alam yang disaksikan secara rasional dan empiris.²² Jika alam ini bergerak dengan sendirinya menurut Aristoteles ini pernyataan yang tidak bisa

¹⁸ Ahmad Poerwantara, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 147.

¹⁹ Avicenna, *The Metaphysics of Healing A Parallel English Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura*, h. 37.

²⁰ Abdullah Nur, "Ibnu Sina: Pemikiran Fisafatnya Tentang Al-Fayd, Al-Nafs, Al-Nubuwwah, Dan Al-Wujūd," h. 115.

²¹ Aristoteles, *Metaphisic Trans C.D.C Reeve, Book Lambda XII* (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2016), h. 199.

²² Aristoteles, *Physics In J. Barnes Complete Works of Aristotle, Vol. 2* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), h. 27–28.

diterima dan dianggap lemah. Karena menurutnya sesuatu yang bergerak pasti ada yang menggerakkannya.²³ Dengan begitu kesimpulan akhir filsuf Aristoteles dan para pengikutnya adalah sebagai penggerak pertama tidak mungkin bergerak karena jika ia bergerak pasti memerlukan penggerak pertama.²⁴ Ibnu Sina mengomentari pendapat Aristoteles tentang penggerak pertama yang tidak bergerak. Menurutny meskipun argumen alam semesta sangat berguna dalam membuktikan adanya Tuhan melalui keyakinan adanya alam, argumen alam semesta ini, tetap tidak dapat menunjukkan Tuhan sebagai sumber dari yang ada. Karena segala sesuatu di dalam semesta (universe), berdasarkan kenyataan bahwa ia ada (exist), memang dimasukkan kedalam wujud (being). Namun, Tuhan atau Wujud Murni (pure being), yang merupakan asal dan pencipta segala sesuatu, bukan merupakan penyebutan pertama dalam rantai yang berkesinambungan dan oleh karena itu tidak memiliki kontinuitas substansial.

Jiwa dalam pandangan Ibnu Sina dan Aristoteles

Istilah jiwa berasal dari bahasa arab adalah Nafs²⁵ diterjemahkan dalam Bahasa Inggris soul/spirit.²⁶ Jiwa merupakan suatu fakultas yang berkaitan dengan aktivitasnya, suatu bentuk yang berkaitan dengan materi yang tekombinasi, meskipun jiwa terletak dalam materi, dan suatu perumpamaan berkaitan dengan genus manusia. maka kesempurnaan dalam pengertian khususnya lebih tepat yakni dua istilah lain dalam pengertiannya. Demikian juga, pengertian kesempurnaan lebih umum dari pada pengertian bentuk.

Jiwa yang ada didalam tubuh seperti halnya menjadi tujuan dalam hidup. Jiwa bisa diketahui dengan sesuatu yang difikirkan dengan akal, maka tidak mungkin badan bisa mengerjakan jiwa tanpa hadirnya jiwa, suroh yang digambarkan oleh akal terhadap jiwa belum bisa dilihat secara langsung, maka tidak akan terjadi apabila zat menerima apa yang ditermina tanpa hadirnya tubuh, dan akal juga berperan dalam pembentukan badan.

²³ Aristoteles, *De Generatione et Corruptione In J. Barnes Complete Works of Aristotle*, Vol. 2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), h. 36.

²⁴ Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam dan Manusia*, (Bandung: Mizan, 2017), h. 17-18.

²⁵ Di dalam bahasa Arab, arti dari jiwa adalah Nafs yang didalam al-Qur'an lafadz tersebut memiliki makna. An-Nafs bisa diartikan sebagai keluarnya angin lembut seperti apa adanya.

²⁶ A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia Arab*, (Surabaya: Pustaka Progressif, Cet. I, 2007), h. 366

Jiwa disebut jiwa karena semata-mata dari aspek keberadaannya sebagai sesuatu yang aktif dalam fisik seseorang ketika melakukan tindakan. Adapun menurut substansi yang khusus baginya yang terpisah, kita tidak bisa menyebut jiwa kecuali karena homonym dan metafora.²⁷ Nama khusus yang lebih tepat untuk akal, bukan jiwa. Itu karena ulama zaman dulu menyebut sesuatu dari permulaan-permulaan yang tidak bersifat jasmani *al-mabdi goiru jasmaniyahi sebagai* penggerak suatu benda langit karena merupakan suatu jiwa. Mereka menyebut penggerak yang bertentangan dengan gerakan itu serta hanya bergerak sebagai akal. Mereka menghimpun sejumlah penggerak yang terpisah dengan sebutan akal keseluruhan *aqal kull*. Dan menghimpun sejumlah penggerak yang menghubungkan dan berusaha menggerakkan jiwa secara keseluruhan *nafs kull*. Keseluruhan ini merupakan lapisan-lapisan langit.

Jiwa merupakan kesempurnaan awal, dalam penjelaannya bahwa ia seperti prinsip pertama yang dengannya suatu spesies (jins) menjadi manusia yang bereksistensi secara nyata. Artinya jiwa merupakan kesempurnaan awal bagi tubuh. Tubuh menjadi prasyarat akan adanya jiwa bisa dikatakan jiwa apabila perilaku actual didalam tubuh dengan perilaku sesuai.²⁸ kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah. dalam raga juga ada yang memiliki keyakinan seperti fakultas dalam kaitan dengan penggerak dan persepsi. Bisa dikatakan jika jiwa memiliki suatu fakultas berkaitan dengan penggerakan, maka itu dalam arti fakultas aktif. Dan jika berkaitan dengan persepsi maka itu fakultas pasif. Maka penyebutan fakultas baginya dalam dua aspek ini karena homonym. Jika dibatasi keberadaannya dengan fakultas sebagai salah satu dari pengetahuan itu, bisa dikatakan sebagai salah satu aspek eksistensinya.²⁹ Ibnu Sina dan Aristoteles berbeda pandangan dalam memahami kesempurnaan. Aristoteles memahami kesempurnaan sebagai potret. Ketika Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai suatu kesempurnaan awal bagi tubuh alami, maka yang ia maksudkan adalah potret bagi fisik alami dan prinsip perbuatannya yang dinamis. Sedangkan kesempurnaan kedua adalah sifat yang berkaitan dengan manusia seperti

²⁷ Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 36.

²⁸ Ibnu Sina, *Ahwal An-Nafs, Ditahkik Oleh Ahmad Fu'ad Al-Ahwani* (Kairo: Dar Ihya Al-kutub Al-Arabiyyah, 1952), h. 53.

²⁹ Ibnu Sina, h. 52.

pemahaman inderawi bagi manusia dan meotong bagi pedang.³⁰ Dengan demikian, pengertian kesempurnaan menurut Ibnu Sina lebih umum dibandingkan pengertian kesempurnaan menurut Aristoteles. Berdasarkan pendapat Ibnu Sina, tidak semua jiwa menjadi potret bagi badan, sebab jiwa rasional terpisah dari badan dan wujudnya tidak selalu terpatrit dalam materi badan.

Ibnu Sina mempelajari konsep jiwa dengan sangat teliti dimana meneliti dan mempelajari dari al-Quran dan Sunnah.³¹ ia berpenapat bahwa jiwa itu kekal, akan tetapi ada setelah tubuh binasa, dan tidak akan mati karena kematian tubuh. Wujud jiwa tetap utuh ketika meninggalkan raga yang telah mati. Meskipun badan dan tubuh sudah mati dan hancur, jiwa tetap ada, jiwa kekal karena kehendak Tuhan yang kuasa. Meskipun jiwa bersifat kekal tapi Tuhan lah yang memiliki sifat baqo, dalam pandangan Ibnu Sina keabadian jiwa sebagai sesuatu yang mempunyai awal tetapi tidak memiliki akhir, ini bermakna jiwa hanya dikekalkaln oleh Allah tapi pada akhirnya tidak berujung.

Dalam jiwa terdapat *memori* yang dimana memori terdapat dibagian dalam belakang dari otak. Memori bisa menyimpan makna-makna non indrawi yang ada didalam stimulus sensorik yang bisa ditangkap dengan daya waham.³² Daya memori juga menyimpan makna-makna non indrawi yang ada dalam perilaku.³³ Fungsi daya memori hanya menyimpan, sedangkan proses mengingat berbagai makna sebenarnya merupakan fungsi dari daya waham bersama daya fantasi.

Ibnu Sina menjelaskna bahwa daya fantasi bisa mengingat inderawi yang terjadi dalam dan bisa memunculkan gambar-gambar yang tersimpan dalam daya konsepsi. Lalu gambar itu menguat dan muncul ke indra kolektif, sehingga terjadi proses me-recall. Demikian juga pengingatn makna-makna yang tersimpan di dalam daya hafalan dan memori. Lalu makna itu menguat di daya waham yang kemudian mempersepsinya dan terjadilah prosesme-recall dan mengingat. Dengan demikian dapat kita katakana bahwa mengingat atau *at-tadzakkur* adalah perwujudan makna-makna dalam di dalam

³⁰ Aristoteles, *De Anima III*, Beare, J: *Theories of Elementary Cognition* (Greek: Oxford, 1906), h. 278.

³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sage: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*, h.26.

³² Ibnu Sina, *Kitab Al-Najat Fi Al-Mantiq Wa Al-Ilahiyyat Bagian 1, 2-3* (Beirut: Dar al-Afaq aladidah, 1938), h. 266.

³³ Ibnu Sina, *Asy-Syifa Ath Thabiyyat an-Nafs*, h.149.

daya waham. Daya fantasi adalah daya yang menggerakkan gambar-gambar inderawi yang tersimpan dalam daya kolektif. Daya fantasi merupakan daya sensorik untuk gambar inderawi. Dan daya ini juga menggerakkan makna yang tersimpan dalam memori dan mendorongnya untuk muncul dalam daya waham, serta daya sensorik yang untuk berbagai makna.³⁴

Ada banyak kesamaan antara mengingat dan fantasi. Keduanya proses mewujudnya gambar-gambar inderawi yang tersimpan di dalam daya konsepsi yang terdapat di dalam daya kolektif, serta perwujudan makna-makna yang tersimpan di dalam memori yang ada di dalam waham. Tetapi Ibnu Sina membedakan dalam mengingat dan fantasi berdasarkan alasan bahwa mengingat menambahkan persepsi masa lalu ke persepsi gambar dan makna. Disebabkan fantasi mempersepsikan sesuai dengan keadaan pada saat itu saja.³⁵ Itulah dasar perbedaan antara memori dan fantasi yang selalu di perkenalkan oleh Aristoteles sejak dahulu.

Para filosof Yunani Kuno mereka mendefinisikan jiwa seperti segala sesuatu yang memiliki tanggung jawab untuk fungsi-fungsi tubuh yang bertujuan untuk menjadikan tubuh menjadi tenang hal ini bisa dilakukan dengan berfikir dan bekerja dengan memiliki keinginan untuk membawa kualitas yang terdapat dalam tubuh, hal ini dijelaskan juga oleh Aristoteles dalam bukunya *the soul as something that is responsible specifically for mental or psychological function* “jiwa mempunyai kekuatan yang bisa mengendalikan mental yang mencakup segala fungsi aspek kehidupan.³⁶ Jika diteliti dan diperhatikan Homer menunjukan istilah jiwa sebagai pribadi-pribadi, yang qiyaskan pahlawan yang mati di peperangan tetapi jiwanya masih akan tetap hidup dan bergerak dan hidup. Homer memakai istilah pergi untuk memberikan penekanan bahwa jiwa akan selalu hidup meskipun orang nya mati.

Aristoteles menjelaskan pengertian jiwa seperti inti dari tubuh, makhluk hidup tanpa adanya jiwa maka dia tidak akan bisa menjalani kehidupannya secara maksimal. Jika jiwa tidak menyatu dengan tubuh maka

³⁴ Ibnu Sina, h.164.

³⁵ Ibnu Sina, *Asy-syifah*, h 162

³⁶ Aristoteles, *On the Soul Book 1 Translated by J.A Smith Ebooks@adelaide* (South Australia: University of Adelaide Library, 2007), h. 85.

jiwa hanya dilihat dari sisi-sisi yang berbeda tidak menyatu dengan tubuh.³⁷ Istilah Yunani: anima yang bermakna jiwa tidak hanya ada di manusia tapi juga ada di hewan dan manusia, gambaran jiwa anima malahan mengandung hal-hal kebalikannya dari apa yang meliputi persona, orang laki-laki sedalam-dalamnya mengandung jiwa laki, inilah keseimbangan psikis, terkadang orang berpendapat setiap laki-laki memiliki hawanya. Disinilah nampak bagaimana seseorang mengucapkan kebenaran yang tepat tanpa pelajaran yang berilmu. Inilah jiwa yang terkadang dikaitkan dengan teorru ruang, ia berpendapat hanya ruang tubuh yang membatasi untuk tubuh dikelilingi oleh akal di dalam ruang tertentu.³⁸

Ibnu Sina mendefinisikan jiwa sebagaimana Aristoteles mendefinisikannya pada waktu sebelumnya. Menurut Ibnu Sina jiwa merupakan kesempurnaan awal, karena dengan spesies (jins) menjadi sempurna sehingga menjadi nyata. Pengertian kesempurnaan menurut Ibnu Sina adalah sesuatu yang dengan keberadaannya tabiat jenis menjadi manusia.

Namun dalam hal lain terdapat perbedaan, seperti Ibnu Sina dan Aristoteles berbeda pandangan dalam memahami makna kesempurnaan. Aristoteles memahami kesempurnaan sebagai potret. Ketika Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai suatu kesempurnaan awal bagi tubuh alami, maka yang ia maksudkan adalah potret bagi fisik alami dan prinsip perbuatannya yang dinamis. Sedangkan kesempurnaan kedua adalah sifat yang berkaitan dengan manusia seperti pemahaman inderawi bagi manusia dan memotong bagi pedang.

Dengan demikian, pengertian kesempurnaan menurut Ibnu Sina lebih umum dan jauh lebih baik dibanding kesempurnaan menurut Aristoteles. pengertian kesempurnaan menurut Ibnu Sina tidak semua jiwa merupakan potret bagi badan. Sebab jiwa rasional terpisah dari badan dan wujudnya tidak selalu terpatir dalam materi badan

Dalam penjelasan tentang ruang jiwa berada diruangan badan, jiwa tidak bisa terpisah dari keberadaan badan. Artinya ini tidak sama dengan teori yunani yang beranggapan bahwa teori tubuh, dan jiwa yang selalu berusaha tidak menyatu dengan ide-ide. Terkadang jiwa Aristoteles menggunakan prinsip dualism seperti yang dipegang oleh Sokrates dan Plato yang terdiri jiwa dan tubuh. Sekali yang berhubungan dengan menyatu dengan tubuh tapi terkadang

³⁷ Aristoteles, *De Anima III*, Beare, J: *Theories of Elementary Cognition*, h. 79.

³⁸ Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Syifa'* (Leiden and Boston: Brill, 2005), h. 375.

terdapat sifat material. Di teori ruang jiwa bisa diistilahkan sebagai hakikat yang kekal dengan nama *incorpeal* dari tubuh kita. Ketika kematian tiba maka jiwa kembali lagi ke dunia tetapi tidak bisa dilihat dengan indra. Jiwa pada fungsinya bisa dipakai dalam kejasmanian, akal budi, pikiran kesadaran dan rohani yang mengenali dirinya supaya bisa mengenal Tuhan. Jiwa manusia bukan sebagai energi tetapi lebih kedalam sosok pribadi. ini.³⁹

Hal ini yang membedakan antara filsuf muslim dan filsuf Yunani, yang dimana Yunani hanya mempelajari dari aspek jasmani dan empiris saja, tanpa mempedulikan aspek ukhrawi, mereka fokus dengan apa yang bisa dijangkau oleh indra saja. Sedangkan para filsuf muslim seperti Ibnu Sina lebih mempelajari secara keseluruhan dan komprehensif baik dari aspek jasmani dan rohani.

Fakultas Jiwa dan pembagiannya

Ibnu Sina membagi fakultas jiwa menurutnya menjadi tiga bagian, yakni *jiwa nabati*, *jiwa hewani* dan *jiwa insani*. Jiwa nabati yakni kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek reproduksi, pertumbuhan dan makan. Makanan merupakan suatu fisik yang menyerupai sifat fisik yang dikatakan sebagai makanannya. Dari situ ia bertambah menurut kadar yang terurai darinya. Jiwa hewani yakni kesempurnaan bagi fisik mekanik dari aspek persepsi terhadap particular yang bergerak dengan sendirinya.⁴⁰ Hal ini diikuti oleh al-Ghazali yang juga membagi jiwa menjadi tiga bagian,⁴¹ begitu juga al-Farabi. Nampaknya Ibnu Sina banyak terpengaruh oleh al-Farabi dalam penjelasan tentang jiwa.

Jiwa insani kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek melakukan aktivitas-aktivitas yang ada atas pilihan menurut pertimbangan dan kesimpulan menurut pikiran, serta dari aspek persepsi terhadap hal-hal universal. Namun berkenaan dengan penjelasan kesempurnaan penafsiran Ibnu Sina berbeda dengan Aristoteles. Ibnu Sina menafsirkan Kesempurnaan tidak dalam arti Shurah seperti asumsi Aristoteles sebagai unsur yang tidak dapat dipisahkan

³⁹ Ibnu Sina, *Asy-Syifa Ath Thabiyyat an-Nafs*, ..., h. 164

⁴⁰ Ibnu Sina, *Ahwal An-Nafs, Ditahkik Oleh Ahmad Fu'ad Al-Ahwani*, h. 57-58

⁴¹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Maarij Al-Quds Fi Madarij Ma'rifat an-Nafs, Cet II* (Beirut: Dar al-Falaq al-Jadidah, 1975), h. 21.

dari materi. Sebab jika jiwa diartikan sebagai shurah, maka badan akan hancur dengan kematian. Menurut Ibnu Sina bisa disepakati semua kesempurnaan itu adalah shurah namun bukan berarti semua kesempurnaan bisa dianggap sebagai shurah. Ia beralasan tidak semua jiwa merupakan bentuk (shurah) bagi badan, sebab jiwa rasional terpisah dari badan dan wujudnya tidak selalu terpatrit dalam materi badan.⁴²

Dalam mengemukakan alasan yang mendukung pemikirannya bahwa jiwa memiliki eksistensi sendiri, tidak inheren dengan dan berbentuk jasad. Pertama, dalil natural psychology,⁴³ yaitu dalil yang berpijak pada perlawanan terhadap gerak natural dan dalil berikutnya yang berpijak pada capaian pengetahuan (idrak). Dari setiap gerak natural di dunia ini (manusia berjalan, burung terbang) menghendaki adanya penggerak khusus yang melebihi unsur-unsur benda bergerak, yakni nafs, dalil continuity (istimrar). Ibnu Sina menjelaskan dengan jelas bahwa pada masa kini terkandung kehidupan pada masa lampau dan gambaran pada masa yang akan datang. Kehidupan rohani berkaitan dengan hidup kita kemarin tanpa tidur dan tanpa ada kekosongan atau terputus dalam rangkaiannya. Menandakan nafs tidak mengalami perubahan, *dalil penyatuan gejala kejiwaan*. Ibnu Sina menyatakan bahwa perasaan dan aktivitas manusia sangat beragam dan bahkan saling bertentangan (misalnya: sedih dan senang) semua ini dapat terjadi dalam satu diri. Ini dapat terjadi jika dalam diri tersebut terdapat suatu pengikat yang meyatukan keseluruhan (*ribat yajma' baynaha kullaha*). Pengikat tersebut adalah *nafs*. Pemahaman yang lebih mendalam tentang substansi dan pikiran telah dicapai oleh Aristoteles melalaui indra-indra.

Jiwa nabati memiliki tiga fakultas *pertama*, daya makan (al-quwwah al-ghadziyah) daya tumbuh dan daya reproduksi. Daya makan yakni daya yang mengganti suatu fisik dengan fisik lain yang sama bentuknya. Lalu melekatnya padanya untuk menggantikan bagian yang terlepas darinya. Kemudian daya tumbuh (al-quwwah almunammiyah)⁴⁴ yaitu daya yang menambahkan pada fisik yang ditempatinya dengan fisik yang serupa dengan penambahan dalam berbagai

⁴² Ibnu Sina, *Ahwal An-Nafs, Ditahkik Oleh Ahmad Fu'ad Al-Ahwani*, h. 50–52.

⁴³ Muksal Ambiya, *Filsafat Jiwa Menurut Ibnu Sina*, makalah Program Studi Aqidah (Fakultas Ushuludin dan Filsafat Islam (Universitas Islam Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, 2016, h. 9

⁴⁴ Ibnu Sina, *Kitab Al-Najah Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabiyah Wa Al-Ilahiyat* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, n.d.), h. 258.

sisi yang dimana ditemukan kesesuaiannya dalam berbagai aspek., mulai dari panjang, lebar untuk mengantarkan menuju kesempurnaan. Ketiga daya reproduksi (*al-quwwah al-muwallidah*) daya yang mengambil dari fisik yang ditempatinya bagian yang serupa secara potensial, kemudian melakukan dengan bantuan bagian fisik yang lain yang serupa melalui penciptaan yang mirip secara actual.

Pembagiannya jiwa hewani memiliki dua daya yakni, daya penggerak *al-quwwah al-muharikah* dan daya persepsi *al-quwwah al-mudrikah*.⁴⁵

1. Daya penggerak sebagai motif, yakni daya kecenderungan dan hasrat. Inilah daya yang tergambar suatu bentuk yang dikehendaki dan sering dihindari dalam imajinasi, biasanya daya tersebut membawa pada penggerak ini memiliki dua cabang, pertama yakni syahwat (*al-quwwah syahwaniyah*) penggerak ini memiliki naluri untuk mendekatkannya ke sesuatu yang dibayangkan, karena penting baginnya yang bertujuan untuk mencari manfaat, kemudian daya amarah (*al-quwwah ghadabiyah*) yang membangkitkan penggerak untuk meolak sesuatu yang dibayangkan, karena bahaya supaya daya amarah menemukan kemenangan.

2. Daya penggerak sebagai subjek, yakni daya yang keluar di dalam otot-otot saraf yang berfungsi sebagai pengerutan otot sehingga menarik hubungan-hubungan yang memiliki koneksi dengan organ-organ kearah permulaan, atau bisa dijalankan sebagai pengenduran otot dan mengencangkannya. Sehingga hubungan-hubungan tersebut menjadi kearah yang bertentangan dari arah permulaan. Terlihat pembagian daya jiwa menurut Ibnu Sina sama seperti pendapat al-Farabi, seperti yang ada di dalam *Fushush al-hikam*.⁴⁶

⁴⁵ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim Cet.1*, h. 130.

⁴⁶ Al-Farabi, *Fushush Al-Hikam, Ditahkik Oleh M. Hasan Ali Yasin* (Baghdad: Ma'arif, 1976), h. 78.

Selanjutnya dalam daya persepsi Ibnu sina membagi menjadi dua macam, yakni persepsi eksternal dan persepsi internal.⁴⁷

Dalam persepsi eksternal terdapat indra diantaranya penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecapan dan perabaan, Penglihatan yakni sebagai daya yang terletak dalam saraf berongga untuk mempersepsi bentuk yang tercetak pada cairan beku dari kerangka fisik berwarna dalam fisik tipis hingga permukaan fisik yang mengilap, *pendengaran* yakni daya yang terletak dalam saraf yang tersebar di permukaan lubang telinga untuk mempersepsi bentuk sampai kepadanya melalui gelombang udara yang menekan antara yang menekan dan dikenai yang melawan tekanannya dengan kuat. *Penciuman* daya yang terletak dalam dua tonjolan yang terdapat pada bagian depan otak untuk mempersepsi apa yang dihantarkan padanya oleh udara yang hirup aroma yang bercampur dengan uap atau tercetak padanya dari benda. *Pengecapan* yakni daya yang terletak pada saraf yang tersebar pada lidah untuk merasakan rasa yang dilepaskan dari benda-benda yang bersentuhan, *perabaan* yakni daya yang terletak pada seluruh saraf kulit tubuh dan dagingnya untuk mempersepsi sesuatu yang si sentuh dan terpegang oleh hal yang kontradiksi antara panas dan dingin, basah dengan kering dan keras dengan lunak.

Aristoteles dalam menjelaskan jiwa menurut pandangannya terdapat perbedaan antara makna dalam persepsi bentuk dan persepsi makna yakni merupakan bentuk sesuatu yang dipersepsi oleh jiwa internal dan indra eksternal secara bersamaan. Tetapi indra mempersepsi lebih dulu kemudian mengirimkan ke jiwa. Seperti kambing yang mempersepsinya, tetapi indra eksternalnya mempersepsinya terlebih dahulu. Makna dalam hal ini merupakan sesuatu yang dipersepsi jiwa diantara objek-objek indra tanpa dipersepsi oleh indra eksternal dahulu, seperti kambing mempersepsinya, tetapi indra eksternalnya mempersepsinya dahulu.⁴⁸

Jiwa terbagi menjadi dua pertama rasional dan irrasional, sub irrasional yang terdiri dari vegetative terdapat tumbuhan dan appetitif pada hewan sampai taraf yang terbatas bisa menjadi rasional, jika sampai batas tertentu maka bisa dihitung dengan menggunakan pertimbangan nalar. Makhluk hidup seperti manusia jika pingin merasakan bahagia maka dia harus mengeluarkan

⁴⁷ Ibnu Sina, *Akhwal An-Nafs Risalah Fi an-Nafs Baqoiha Wa Ma'adiha*, Terj. Psikologi Ibnu Sina (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), h. 186.

⁴⁸ Aristoteles, *Physics In J. Barnes Complete Works of Aristotle*, Vol. 2, h. 135.

potensinya sampai menuju puncak aktualisasinya. Maka perlunya manusia memperhatikan akal sebagai penuntuk untuk menuju bahagia. Akal sebagai penuntun manusia dalam melakukan kebaikan jika tidak menggunakan akal, maka manusia akan cenderung berbuat keburukan.⁴⁹

Akal bisa memberikan keutamaan dalam membentuk rasio menjadi lebih matang. Rasio lah yang menunjukkan manusia kedalam jalan yang sesuai dengan kebutuhan manusia. Dalam hal ini Aristoteles juga menjelaskan bahwa manusia sangat memerlukan hubungan interaksi dengan manusia lainnya karena manusia merupakan makhluk sosial. Manusia dalam pandangan Aristoteles seperti political animal, makhluk yang hidup dalam kelompok dan tidak bisa jauh dari interaksi dan berbicara sesama makhluk. Bahasa sangat diperlukan dalam berkomunikasi. Bahasa manusia berbeda dengan makhluk lain seperti hewan kucing, ayam dan lain sebagainya, Bahasa manusia memiliki makna tersendiri dan terdapat ide yang memiliki maksud.

Jiwa kekal dan abadi

Jiwa tidak mati meskipun raga mati dan hancur, padahal biasanya setiap sesuatu akan rusak kerusakan yang lain timbul akibatnya.⁵⁰ Sesuatu itu berhubungan dengan sesuatu yang lain tersebut dalam jenis hubungan. Jenis hubungan bisa di kategorikan dalam beberapa hal diantaranya jika jiwa dan badan adalah hubungan setara dalam eksistensi, hal itu merupakan perkara esensial baginya, bukan perkara aksidental. Masing-masing menibatkan esensi pada pemiliknya. Bukan jiwa dan bukan raga belum menjadi suatu substansi tetapi keduanya bisa menjadi substansi, jika hal itu merupakan perkara aksidental, bukan perkara esensial, maka jika salah satunya rusak, aksiden yang lain dari hubungan itu hilang, dan esensi itu tidak rusak karena kerusakan aksiden.⁵¹ Apabila hubungan antara jiwa dan raga adalah hubungan yang muncul belakangan dalam eksistensi, maka badan merupakan sebab bagi eksistensi jiwa, penyebab itu ada empat macam, yakni *pertama* badan menjadi sebab aktif bagi jiwa dengan memberikan eksistensi, *kedua* badan merupakan sebab tendensi bagi

⁴⁹ Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Manusia: Belajar Dari Aristoteles* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 28.

⁵⁰ Ibnu Sina, *Kitab Al-Najah Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabiyah Wa Al-Ilahiyat*, h.185.

⁵¹ Ibnu Sina, *An-Najah*...h.185

jiwa melalui kemajemukan seperti unsur-unsur bagi raga, *ketiga* badan menjadi formal.⁵²

Sesuatu itu berhubungan dengan sesuatu yang lain dalam satu jenis hubungan bisa karena beberapa hal. Pertama, Hubungan antara jiwa dan badan itu adalah hubungan setara dalam eksistensi. Kedua, Hubungannya dengan sesuatu itu merupakan hubungan sesuatu muncul belakangan dalam hal eksistensi. Ketiga, hubungan dengan sesuatu itu adalah hubungan yang muncul lebih dulu dalam hal eksistensi yang ada sebelum dari sisi esensi, bukan dari sisi waktu. Jiwa yang bersifat kekal meskipun badan hancur dan mati, Ibnu mengibaratkan seperti orang yang mempunyai sawah misalnya, jika sawah itu hancur dilanda banjir misalnya maka orang yang memiliki sawah tersebut tidak hancur, karena mungkin orang yang memiliki sawah itu berada di rumah atau memiliki kesibukan lain. Ini lah bukti bahwa jiwa tidak sepenuhnya badan, karena jika badan mati maka jiwa akan terbebas dari keterkaitan badan.⁵³

Apabila hubungan antara jiwa dan badan itu adalah hubungan setara dalam eksistensi, hal itu merupakan perkara esensial baginya, bukan perkara aksidental. Masing-masing menisbatkan esensi itu pada pemiliknya. Bukan jiwa dan bukan raga bukanlah suatu substansi, tetapi keduanya adalah dua substansi. Jika hal itu merupakan perkara aksidental, bukan perkara esensial, maka jika salah satunya rusak, aksiden yang lain dari hubungan itu akan hilang, dan esensi itu tidak rusak karena kerusakan aksiden.

Hubungan antara jiwa dan raga menurut Ibnu Sina menjadi hubungan yang muncul belakangan dalam eksistensi.⁵⁴ Maka badan menjadi penyebab eksistensi jiwa. Penyebab ada beberapa macam diantaranya badan menjadi sebab aktif bagi jiwa dengan memberikan eksistensi, kemudian badan merupakan sebab tendensi bagi jiwa melalui kemajemukan seperti unsur-unsur bagi raga, melalui ketunggalan seperti tembaga untuk patung dan badan menjadi sebab formal dan pelengkap.

Tidak mungkin badan menjadi sebab aktif, karena fisik sebagai fisik dan tidak melakukan tindakan terkecuali dengan fakultas-fakultasnya. Sekiranya fisik melakukan aktivitas tanpa fakultas, niscaya setiap fisik melakukan aktivitas

⁵² Ibrahim Madzkur, *Fi Al-Falsafah Al Islamiyah Minhaj Wa Tatbiqihum Juz I*, h. 173.

⁵³ Ibnu Sina, *Akhwat An-Nafs Risalah Fi an-Nafs Baqoiha Wa Ma'adiha*, Terj. Psikologi Ibnu Sina, h. 187

⁵⁴ M.M Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (Jerman: Wiesbaden, 1963), h. 492.

sendiri tanpa fakultasnya. Seluruh fakultas jasmani bisa menjadi aksiden dan bisa menjadi bentuk material. Tidak mungkin aksiden-aksiden atau bentuk material-material juga menjadi bentuk yang bergantung pada materi bisa merusak keberadaan esensi yang berdiri sendiri yang tidak bergantung pada materi. Aksiden-aksiden tidak bisa menjadi bentuk yang bergantung pada materi dan keberadaan substansi mutlak. Dari sini bisa dipelajari bahwa jiwa tidak tercetak pada badan dengan cara apapun, oleh karena itu badan tidak bisa di konsepsi dengan bentuk jiwa, tidak melalui ketunggalan dan tidak pula melalui kemajemukan. Karena suatu jiwa tersusun dan bercampur menjadi suatu susunan dan campuran, lalu jiwa tercetak padanya.

Sesuatu yang kekal jika esensinya tidak bergantung pada sesuatu itu, terutama apabila eksistensinya diberikan kepada sesuatu yang lain. Bukan hanya siap untuk memberinya eksistensi belaka bersama eksistensinya. Karena yang memberikan eksistensi pada jiwa merupakan *sesuatu yang bukan fisik*. Namun apabila eksistensi dari sesuatu tersebut atau dari badan yang didapatkan ketika bereksistensi maka eksistensi tersebut tidak hubungannya dengan badan. Maka tidak bisa dikatakan bahwa hubungan antara jiwa dan badan dalam bentuk yang menyebabkan fisik ada lebih dahulu sebagai sebab atas jiwa.⁵⁵

Pandangan tentang ketiadaan esensi yang muncul belakangan menyebabkan ketiadaan esensi yang muncul lebih dahulu. Tetapi diasumsikan ketiadaan esensi yang muncul lebih dahulu itu sendiri. Karena ia mengharuskan esensi muncul lebih dahulu ditiadakan sendiri.

Landasan Ibnu Sina memandang bahwa jiwa bersifat kekal yakni menggunakan Dalil al-Infisal, *kedua dalil al-basarhat, ketiga dalil al-musyabahah*. Pertama dalam dalil infisal perpaduan antara jiwa dan jasad bersifat accident, keduanya memiliki substansi sendiri, yang berbeda antara yang satu dengan yang lain.⁵⁶ Karena jiwa bersifat kekal walaupun jasad binasa. Sedangkan jasad tidak dapat hidup tanpa adanya jiwa dalil basarhat yakni rohnyanya yang selalu hidup dan tidak mengenal mati. Karena hidup (nyata) merupakan sifat dari jiwa maka mustahil bersifat lawannya (mati). Karenanya jiwa juga

⁵⁵ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim Cet. I, ...*h. 139.

⁵⁶ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam I* (Padang: IAIN Imam Bonjol, 1999), h. 77.

dinamakan jauhar basith yang hidup selalu. Yang terakhir *dalil musyabahah* dalil ini tidak terlihat sifatnya metafisika. Jiwa manusia yang sesuai dengan filsafat emenasi, bersumber dari akal *Fa'al* (akal kesepuluh) berbagai pemberi segala bentuk, karena akal merupakan bersifat azali dan kekal.

Sedangkan Aristoteles menjelaskan Jiwa merupakan sesuatu hal terpenting dalam tubuh, hal ini dijelaskan oleh Aristoteles dalam idenya yakni *hylomorphic*⁵⁷ menunjukan tubuh dan setiap ograniknya hanya berfungsi andaikan diresapi dan digerakan oleh jiwa. Tanpa jiwa, tubuh akan mati. Jiwa dan tubuh merupakan sesuatu hal yang tidak terpisah. Selanjutnya gagasan “jiwa datang” dan menghidupi tubuh; menunjuk penekanan Aristoteles pada dualime manusia dan pemisahan kodrati jasmani tubuh dan kodrati rohani.⁵⁸

Jiwa sebagai penyebab pertama yang menghidupkan dan menggerakan tubuh organik, Aristoteles menggungkapan istilah “datang” atau masuknya jiwa dalam tubuh menghasilkan tubuh jasmani menjadi hidup. Artinya; ada jiwa maka ada kehidupan kemudian inilah juga titik Ketiadaan jiwa atau keterpisahan jiwa dari tubuh, di sana jiwa kemudian sebagai penyebab sesuatu (tubuh) kehilangan kehidupan. Artinya jiwa “pergi” maka tubuh “mati”. maka bisa diamati bahwa Jiwa sebagai penyebab pertama badan menjadi hidup, dan menjadi penyebab terakhir jika jiwa jika tubuh sudah mati dan kehancuran.

Jiwa-jiwa yang dimiliki oleh makhluk hidup seperti jiwa hewan atau jiwa tumbuhan. Suatu pernyataan pradoks yang menggiring pikiran manusia untuk mencari dan membentuk persepsi, seperti apa rupa dan bentuk dari jiwa-jiwa itu. Dengan memastikan bentuk jiwa manusia maka dengan demikian dapat membedakan esensi jiwa manusia dengan jiwa makhluk hidup lainnya. Jiwa adalah 'hancur' jika bentuk yang tepat hilang seperti bahwa ia tidak dapat melakukan fungsi normal. Sedangkan tubuh atau badan fisik merupakan struktur organik yang berfungsi (ditujukan) untuk memproduksi sesuatu: mereka adalah berorientasi pada tujuan. Artinya bentuk yang dihasilkan dan ditampilkan tubuh adalah akhir dari proses atau tujuan akhir kehendak jiwa.⁵⁹

⁵⁷ Aristoteles, teori hilemorfisme; hyle dan morphe; materi dan bentuk. (hilemorfisme) untuk menjelaskan kelahiran.

⁵⁸ Aristoteles, *De Anima III*, Beare, J: *Theories of Elementary Cognition*,... h. 92.

⁵⁹ Aristoteles, *De Anima III*, Beare, J: *Theories of Elementary Cognition*,... h. 280.

Aristoteles menjelaskan bahwa jiwa bisa kuat dan tenang dengan kenikmatan,⁶⁰ karena kenikmatan menjadi unsur penting dalam seluruh sisi kehidupan. Nikmat bisa diperoleh jika kita memperhatikan apabila tubuh kita ditimpa rasa sakit, maka kita tidak boleh mengabaikan rasa sakit tersebut, karena tubuh tidak bisa menjalankan aktivitasnya maka hal ini sangat menjadi peran penting dalam mengarahkan manusia menjadi kehidupan yang lebih baik, kemudian supaya jiwa menjadi kuat maka harus bisa memanfaatkan seseorang dan mengembangkan diri, maka akan muncul kenikmatan untuk berbuat berdasarkan kekuatan dan merasa jiwa nyaman tapi jika sakit dan tidak bisa memanfaatkan kehidupan akan cenderung mengikuti hawa nafsu semakin membuat jiwa menjadi sakit. Hal ini yang menyebabkan implikasi, implikasi ini jika diterapkan dalam kehidupan akan menimbulkan perasaan tidak nyaman. Jadi manusia bisa merasakan jiwa yang nyaman jika berbuat sesuai dengan keutamaan dan jalannya dan merasakan sakit jika melakukan perbuatan yang tidak baik, jiwa berpotensi mati dan hancur.

Adapun apabila manusia dalam hidupnya selalu mengerjakan amalan yang baik dan soleh maka jiwanya akan bersih dan bisa menjadi dekat dan berada di samping Allah. Mengenai kekekalan *nafs*, Ibnu Sina meyakini bahwa *nafs* akan tetap ada (kekal) setelah jasad hancur dan *nafs* tidak akan mati dengan matinya jasad Meskipun *nafs* kekal, namun keabadian *nafs* bukanlah keabadian yang hakiki.⁶¹ sebagaimana keabadian dan kekekalan Yang Maha Kekal. Keabadian *nafs* dalam pandangan Ibnu Sina sebagai sesuatu yang mempunyai awal tetapi tidak mempunyai akhir. Kekekalan *nafs* adalah kekekalan karena kehendak dan dikekalkan Allah swt pada akhirnya yang tidak berujung. Adapun setelah terpisah dari raga, setiap jiwa mendapatkan suatu esensi tersendiri dengan perbedaan materi-materinya, perbedaan waktu-waktu kemunculannya dan perbedaan keadaanya yang menurut badan berbeda dengan kondisinya.

⁶⁰ Ruslan Effendi, *Filsafat Kebahagiaan Dari Plato, Aristoteles, Al-Ghazali, Al-Farabi* (Jogjakarta: Depublish, 2017), h. 61.

⁶¹ Ibnu Sina, *Akhwāl An-Nafs Risalah fi an-Nafs Baqoiha wa Ma'adiha*, terj. Psikologi Ibnu Sina, ... h. 186

Dalam memandang badan, Ibnu Sina memandang seluruh badan itu hidup.⁶² Namun sebagaimana mereka mengkhususkan sebutan jiwa pada keseluruhan itu selama melakukan penggerakan tanpa terlepas darinya sama sekali serta disebut akal selama esensi itu benar-benar luput dari gerakan dan keterkaitan dengan objek tersebut, dari sini terdapat jiwa particular. Sebab tidak setiap orang berupa jiwa bentuk bagi raga karena dari keadaan jiwa rasional (an-nafs-natiqoh) akan tampak bahwa keberadaannya tidak tercetak pada materi raga.⁶³

Jiwa memiliki fakultas yang berkaitan dengan penggerakan, maka terdapat fakultas yang berkaitan dengan penggerakan, dalam arti fakultas aktif, jika berkaitan dengan persepsi maka itu dalam arti fakultas pasif. Maka penyebutan fakultas baginya dalam dua aspek ini karena homonym, jika dibatasi pada keberadaannya sebagai fakultas dengan salah satu pengertian, maka apa yang merupakan genus baginya diatributkan padanya menurut salah satu aspek eksistensinya yakni jiwa dalam raga. Genus mengacu pada seluruh aspeknya, bukan dari aspek satu saja. Terutama pada pandangan orang yang berpendapat bahwa jiwa bukan satu esensi, tetapi merupakan jiwa-jiwa, maka fakultas dalam pengertian fakultas aktif, penggerak adalah jiwa, bukan suatu fakultas dalam arti fakultas pasif.⁶⁴

Jadi kita harus menempatkan kesempurnaan sebagai genus bagi jiwa dan dikatakan bahwa jiwa adalah kesempurnaan bagi fisik. Namun kesempurnaan bagi raga kadang-kadang merupakan permulaan. dan setelah permulaan itu, sesungguhnya penginderaan dan penggerakan juga merupakan kesempurnaan bagi spesien hewan. Jiwa permulaan bagi hal ini, oleh karena itu, jiwa merupakan kesempurnaan utama bagi raga, karena kesempurnaan-kesempurnaan utama bagi fisik alami berbeda-beda menurut perbedaan fisik – fisik alami. Dan menurut karakteristik fisik alami tersebut jiwa bersifat membumi, yang menjadikan sempurna bagi suatu spesies dari fisik-fisik alami, maka sudah tentu, aktivitas yang berasal darinya adalah dengan alat yang dimilikinya. Dengan demikian jiwa menjadi kesempurnaan utama bagi fisik

⁶² Jawasun, *Falsafah Ibnu Sina: Wa At Saruhuma Fi Uruwiyah Khilali Al-Quruni Al-Wusto*,... h. 24.

⁶³ Ibnu Sina, *Akhwal An-Nafs Risalah Fi an-Nafs Baqoiha Wa Ma'adiha*, Terj. *Psikologi Ibnu Sina*,... h. 186.

⁶⁴ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim Cet. 1*,...h. 147.

alami mekanik, atau bagi fisik yang memiliki potensi kehidupan, yakni yang akan hidup dengan pertumbuhan dan akan abadi dengan makanan. Ia hanya akan hidup dengan penginderaan dan pergerakan sekaligus dalam fakultasnya.

Dari penjelasan ini konsep jiwa Ibnu Sina bersumber dari teologi yang jelas berbeda dengan Aristoteles, karena menyimpang dari filsafat dari Aristoteles, maka konsep jiwa menurut Ibnu Sina jauh berbeda dari tradisi Yunani. Tidak seperti Aristoteles yang berangkat dari pandangan fisik, Ibnu Sina berpendapat bahwa jiwa dilihat dari metafisik murni yang terdiri dari argument ontologis. Dari penjelasan ini Ibnu Sina berhasil memecahkan masalah Aristoteles.

Relasi Jiwa dengan badan

Jiwa mempunyai ikatan dengan badan, bisa dilihat dari sisi aktivitas dengan analogi pada badan, yakni pengaturan dan aktivitas dengan analogi pada esensi dan sumber-sumbernya yakni terjadi ketika proses berfikir. Dan aktivitas selanjutnya ketika saling berlawanan dan saling berhalangan, apabila jiwa sibuk dengan salah satu dari hal tersebut, maka jiwa akan berpaling dari yang lain, ia kesulitan menggabungkan keduanya. Kesibukan dari aspek badan adalah penginderaan, fantasi, syahwat, amarah, kesedihan, dan kebahagiaan.⁶⁵ Jiwa terkadang memilih aktivitas tertentu, oleh sebab itu aktivitas akal tidak berjalan dengan baik jika badan terasa sakit. Dari sini bisa diketahui bahwa berfikir adalah fungsi khas jiwa karena ia tidak akan sempurna kecuali jika ia ditolong oleh indera melalui pengaruhnya.

Kesempurnaan manusia bisa dilihat dari jiwannya, Ibnu Sina menjelaskan bahwa manusia tidak seperti kesempurnaan alat-alat yang bisa dilihat seperti kursi dan tempat tidur yang jika dilihat dari luar bagus maka dalamnya juga otomatis bagus, Ibnu Sina berpandangan apabila kita ingin mengetahui kualitas seseorang tidak cukup hanya dilihat badannya saja, tapi juga harus diperhatikan jiwanya.⁶⁶

Ibnu Sina menjelaskan bahwa hubungan antara jiwa dan badan tidak terdapat dalam individu saja, tetapi jiwa yang cukup kuat bisa

⁶⁵ Abdullah Nur, "Ibnu Sina: Pemikiran Filsafatnya Tentang Al-Fayd, Al-Nafs, Al-Nubuwwah, Dan Al-Wujûd,"... h. 114.

⁶⁶ Ibnu Sina, *As-syifa*, h. 15

menyembuhkan badan yang sakit, tanpa badan itu harus berobat jika penyakitnya tidak parah, Ibnu Sina dapat meneliti hal seperti ini secara ilmiah dan menjelaskan betapa jiwa yang kuat bisa membuat fisik yang kuat juga. Maka pandangan Ibnu Sina berbeda dengan pandangan orang Yunani yang beranggapan bahwa jika badan sakit kemudian bisa sembuh itu karena terdapat campur tangan Dewa-dewa.

Jiwa insani menggunakan badan untuk memperoleh sumber-sumber konsepsi (*tashawwur*) dan verifikasi (*tashdiq*) kemudian jika ia telah memperolehnya, maka ia kembali ke esensinya. Jika muncul padanya suatu fakultas yang tanpanya ia akan dibuat sibuk sehingga lalai terhadap aktivitasnya dan membahayakan aktivitasnya, kecuali dalam beberapa hal yang dibutuhkan jiwa secara khusus dengan membiasakan fakultas-fakultas imajinasi untuk memburu sumber lain selain yang telah dihasilkan, atau membantu menghadiri imajinasi. Apabila jiwa sudah sempurna dan kuat, maka ia mengerjakan sendiri aktivitas-aktivitasnya secara mutlak, dan fakultas indrawi dan imajinasi serta fakultas jasmaniyah yang lain memalingkan dari aktivitasnya, contoh jika manusia ingin mencapai sebuah tujuan, terkadang ia membutuhkan alat untuk mencapainya.

Aristoteles melalui teori *soul* dalam *de anima* ia berbicara khusus tentang hubungan tubuh dengan jiwa. Dalam pandangannya jiwa jelas berbeda dengan tubuh tetapi terkadang serupa dengannya.⁶⁷ Jiwa berada dalam tubuh tetapi sekaligus menampilkan dirinya dan diperjelas oleh tubuh sebagai keutuhan jiwa-badani. Badan manusia merupakan subjek bagi jiwanya tetapi sebaliknya dalam kondisi tertentu jiwa adalah subyek atas tubuh, misalnya dalam cara berpikir, menggerakkan organism dan pemberi kehidupan bagi tubuh. Oleh karena itu, "jiwa harus menjadi substansi dalam bentuk tubuh jiwa bisa menjadi sumber kehidupan bagi tubuh manusia dimana dia berperan sebagai penggerak dalam aktivitas, jiwa bisa menjadi penggerak dan tubuh sebagai alat yang digerakan."⁶⁸

Aritoteles bahwa setiap makhluk hidup memiliki jiwa tetapi jiwa makhluk lain berbeda dengan jiwa manusia. Perbedaan ini tidak terdapat permasalahan, karena menurutnya berhubungan dengan aktualitas jiwa, bukan tentang esensi jiwa. Dalam sisi lain jiwa juga merupakan sisi terpenting dari makhluk hidup.

⁶⁷ Aristoteles, *De Anima III*, Beare, J: *Theories of Elementary Cognition*,... h. 146.

⁶⁸ Ruslan Effendi, *Filsafat Kebahagiaan Dari Plato, Aristoteles, Al-Ghazali, Al-Farabi*,... h. 37.

Jika jiwa manusia hancur maka otomatis manusia tidak akan bisa melakukan pekerjaan atau aktivitasnya. Jiwa menjadi tujuan akhir. Dalam artian tubuh melakukan segala sesuatu atas kehendak jiwa. Maka jika tubuh mati maka jiwa akan ikut mati.⁶⁹

Disisi lain, Ibnu Sina sepakat dengan pendapat Aristoteles dalam hal jiwa. ia beranggapan bahwa jiwa adalah substansi dan bentuk, dan jiwa memiliki hubungan erat dengan badan. Namun Ibnu Sina tidak sepenuhnya menerimanya, ia sejalan dengan filosof Muslim lainnya yang menolak pendapat Aristoteles, bahwa hubungan tersebut adalah hubungan yang esensial, karena ini akan berimplikasi pada kefanaan jiwa sehingga jika jasad hancur maka jiwa akan hancur. Oleh kerana itu, para filosof Muslim akhirnya lebih condong kepada pendapat plato, yang mengatakan bahwa hubungan tersebut tidak bersifat esensial. Sehingga jiwa bersifat kekal.⁷⁰

Kesatuan Jiwa Manusia

Daya-daya jiwa ini bukanlah daya-daya yang berdiri, tetapi mereka bekerja sama dan harmonis. Masing-masing saling melayani dan saling memimpin. Akal perolehan yakni pimpinan bagi seluruh daya psikis. Masing-masing daya psikis saling melayani, lalu akal bakat (akal bil malakah) melayani akal actual, dan akal material (hayulani) melayani akal bakat.

Akal praktis melayani semua akal, karena hubungan biologis bertujuan untuk menyempurnakan akal teoritis dan akal praktis mengatur hubungan tersebut. Sedangkan waham melayani akal praktis, ia juga melayani dua daya, yakni kekuatan setelahnya atau memori yang menyimpan berbagai makna parsil yang dipersepsi oleh waham, dan kekuatan sebelumnya atau semua daya hewani.

Daya fantasi dilayani oleh dua daya yaitu daya hasrat dan daya konsepsi. Daya hasrat melayani daya fantasi dengan mengikuti semua perintahnya karena membangkitkannya untuk bergerak. Sedangkan daya

⁶⁹ Aristoteles, *De Generatione et Corruptione* In J. Barnes Complete Works of Aristotle, Vol. 2,... h. 40.

⁷⁰ Amin Setyo Leksono, *Sejarah Kehidupan: Perspektif Evolusi Dan Kreasi, Cet.1* (Malang: UB Press, 2012), h. 10.

konsepsi melayani daya fantasi dengan menerima penusunan dan pemisahan sketsa-sketsa inderawi yang tersimpan di dalamnya.

Sementara itu daya konsepsi dilayani oleh indra kolektif dan daya kolektif dilayani oleh panca indra eksternal. Daya hasrat dilayani oleh syahwat dan emosi, sedangkan syahwat dan emosi dilayani oleh daya gerak yang ada dalam otot dan syaraf. Kemudian daya hewan secara keseluruhan dilayani oleh tumbuhan. Adapun daya pertama dan daya memimpin adalah daya generative, daya pertumbuhan oleh daya generative dan daya nutrisi dilayani oleh semua daya.

Selanjutnya, Jiwa rasional mencakup daya-daya yang khusus pada manusia. Jiwa rasional melaksanakan fungsi yang dinisbatkan pada akal. Ibnu Sina mendefinisikan jiwa rasional sebagai kesempurnaan yang bersifat mekanistik, dimana pada satu sisi ia melakukan berbagai perilaku eksistensial berdasarkan ikhtiar pikiran dan kesimpulan ide, namun pada sisi yang lain ia mempersepsi semua persoalan universal.⁷¹ Ibnu Sina membedakan dua daya di dalam jiwa rasional sebagai mana yang dilakukan al-Farabi sebelumnya, yaitu daya akal praktis dan daya akal ilmiah, daya akal praktis cenderung untuk mendorong manusia memuaskan perbuatan yang pantas dilakukan atau ditinggalkan. Dimana perbuatan itu bisa disebut perilaku moral. Dengan perilaku moral semua keahlian bisa tercapai. Sementara daya akal teoretis adalah untuk mempersepsi potret-potret universal yang bebas dari materi.⁷²

Ada beberapa tingkatan akal teoritis yaitu 1) Akal Potensial 2) Akal bakat 3) Akal actual, dan 4) Akal perolehan. Dalam pembagian jiwa, Ibnu Sina terlihat ada kemiripan dengan al-Farabi Ada beberapa persamaan antara pembagian daya jiwa yang disusun Ibnu Sina dengan Aristoteles. Mereka Cuma berbeda pada jumlah indera batin. Aristoteles berpendapat ada tiga indera batin, yakni indera kolektif, fantasi dan memori.⁷³ Sedangkan Ibnu Sina berpendapat ada lima indra batin. Tampaknya daya konsepsi dan waham tidak ada susunan jiwa menurut Aristoteles.

⁷¹ Ibnu Sina, *An-Najah*,...h. 267-269

⁷² Ibnu Sina, *Ahwal an-nafs*,... h. 62-65

⁷³ Aristoteles, *De Anima* III 1,2,3 Beare J: Greek Theories of Elementary Cognition, Oxford 1906 JI,...h. 276-325

Kesimpulan

Pembahasan mengenai jiwa yang diambil dari pemikir muslim dan pemikir yunani melalui filsafat Islam dan Yunani dalam makalah ini diambil melalui Ibnu Sina dan Aristoteles terdapat persamaan dan perbedaan, perbedaannya kesempurnaan badan Ibnu Sina dan Aristoteles berbeda pemikiran bahwa jiwa itu shurah (form) atau materi. Jiwa ia materi maka tidak kekal seperti badan. Jiwa menurut Ibnu Sina ialah substansi yang berdiri sendiri (jauhar qaimun bi dzatih) yang tidak memiliki bentuk dan bersifat immaterial. Hubungan jiwa dan badan bersifat tidak melekat karena jika melekat maka akan berimplikasi pada kefanaan sehingga badan akan hancur bersama dengan jiwa. Ia juga berpendapat jiwa akan tetap ada (kekal) setelah badan hancur karena dikekalkan oleh Sang Pencipta Alam. Mengenai asal-usul jiwa, Aristoteles tidak menjelaskan sebagaimana Ibnu Sina bahwa asal-usulnya berasal dari konsep emanasi, jiwa bumi berasal dari akal kesepuluh dan jiwa dan langit kesembilan

Persamaannya Ibnu Sina dan Aristoteles memiliki kesamaan dalam pengertian jiwa dan hubungannya dengan badan. Jiwa merupakan subsatansi dan bentuk. Jiwa memiliki hubungan erat dengan badan karena jiwa kesempurnaan awal bagi badan yang menjadikan jiwa manusia menjadi nyata

Dari pemaparan diatas bisa disimpulkan bahwa terdapat perbedaan antara pemikir muslim dan yunani, meskipun ada sedikit persamaan dalam hal ini Ibnu Sina tidak mengikti semua pemikiran yunani, tetapi para pemikir muslim lebih mengambil mana yang sesuai dengan ajaran Islam dan mengembangkan dengan pola pemikiran yang sesuai dengan al-Quran dan Sunnah dan mengembangkan apa yang belum ada dalam pemikir yunani terdahulu, ini karena para pemikir muslim berlandaskan aqidah dan tauhid yang kuat dimana hal inilah yang menjadikan worldview seorang muslim berbeda dengan worldview Yunani.

REFERENSI

Ambiya, Muksal. *Filsafat Jiwa Menurut Ibnu Sina*, makalah Program Studi Aqidah Fakultas Ushuludin dan Filsafat Islam Universitas Islam Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh. 2016.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Methaphsics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

Al-Farabi. *Fushush Al-Hikam, Ditahkik Oleh M. Hasan Ali Yasin*. Baghdad: Ma'arif, 1976.

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Maarij Al-Quds Fi Madarij Ma'rifat an-Nafs, Cet II*. Beirut: Dar al-Falaq al-Jadidah, 1975.

Aristoteles. *De Anima III, Beare, J: Theories of Elementary Cognition*. Greek: Oxford, 1906.

———. *De Generatione et Corruptione In J. Barnes Complete Works of Aristotle, Vol. 2*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

———. *Metaphsic Trans C.D.C Reeve, Book Lambda XII*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2016.

———. *On the Soul Book 1 Translated by J.A Smith Ebooks@adelaide*. South Australia: University of Adelaide Library, 2007.

———. *Physics In J. Barnes Complete Works of Aristotle, Vol. 2*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

as-Sirjani, Raghieb. *Madza Qoddama Muslimuna Lil Alam: Ishamatu Al-Muslimin Fi Al-Hadharah Al-Insaniyah. Terj: Sumbangan Peradaban Islam Pada Dunia*. Jakarta: Putaka al-Kautsar, 2011.

Avicenna. *The Metaphsics of Healing A Parallel English Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab Al-Syifa'*. Leiden and Boston: Brill, 2005.

Effendi, Ruslan. *Filsafat Kebahagiaan Dari Plato, Aristoteles, Al-*

Ghazali, Al-Farabi. Jogjakarta: Depublish, 2017.

Jawasun. *Falsafah Ibnu Sina: Wa At Saruhuma Fi Uruwiyah Khilali Al-Quruni Al-Wusto*. Kairo: Darul Ilmi, 1995.

Kartanegara, Mulyadi. *Lentera Kehidupan: Panduan Memahami Tuhan, Alam dan Manusia*, Bandung: Mizan, 2017.

Leksono, Amin Setyo. *Sejarah Kehidupan: Perspektif Evolusi Dan Kreasi, Cet.1*. Malang: UB Press, 2012.

Madzkur, Ibrahim. *Fi Al-Falsafah Al Islamiyah Minhaj Wa Tatbiqhum Juz 1*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976.

Najati, Muhammad Utsman. *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim Cet.1*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Nasution, Harun. *Filsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

———. *Filsafat Dan Mistisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Lahore: Suhail Academy, 2007.

———. *Three Muslim Sage: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*. New York: Caravan Books, 1976.

Nur, Abdullah. "Ibnu Sina: Pemikiran Fisafatnya Tentang Al-Fayd, Al-Nafs, Al-Nubuwwah, Dan Al-Wujûd." *Jurnal Hunafa* Vol. 6, No (2009).

Poerwantara, Ahmad. *Seluk Beluk Filsafat Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Sina, Ibnu. *Ahwal An-Nafs, Ditahkik Oleh Ahmad Fu'ad Al-Ahwani*. Kairo: Dar Ihya Al-kutub Al- Arabiyah, 1952.

———. *Akhwal An-Nafs Risalah Fi an-Nafs Baqoiha Wa Ma"adiha, Terj.Psikologi Ibnu Sina*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2009.

———. *Al-Qanun Fi Al-Thib Juz 1*. Roma, n.d.

———. *Asy-Syifa Ath Thabiyyat an-Nafs*. Kairo: Haiah Misrhriyah al-Ammah lil Kitabah, 1975.

———. *Kitab Al-Najah Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabi''yah Wa Al-Ilalahiyah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.

———. *Kitab Al-Najah Fi Al-Hikmah Al-Mantiqiyah Wa Al-Tabiyah Wa Al-Ilalahiyat*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, n.d.

———. *Kitab Al-Najat Fi Al-Mantiq Wa Al-Ilahiyyat Bagian 1, 2-3*. Beirut: Dar al-Afaq aladidah, 1938.

Syarif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. Jerman: Wiesbadan, 1963.

Suseno, Franz Magnis. *Menjadi Manusia: Belajar Dari Aristoteles*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam I*. Padang: IAIN Imam Bonjol, 1999.

