

Konsep Nafs Menurut Ibnu Sina

Syah Reza

Email: reza.aceh@gmail.com

Mahasiswa Ilmu Aqidah

Program Pascasarjana Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor*

Abstract

Nafs is one of the key concepts in the study of philosophy metaphysics. Besides as it is the main substance of the human body moves, the soul also has a role in the process of thinking and understanding the reality that produced knowledge. The knowledge will form perspective of life (worldview). In this case, Ibn Sina is one of the Muslim philosophers deeply and detail to explain the nature of nafs. He explained about the potentials of the nafs (Quwwah al-nafs) that are bound to each other, and it has a relation with the bodies. About the relation between soul and bodies, he said that nafs will never reach a phenomenal stage without the bodies, when this stage is achieved it becomes a source of life, the regulator, and the potential of the bodies. He suggested some scientific argument about the existence of nafs and its relationship to the body, one of which on 'human fly' who inspired Western scholars created the theory of 'Super-Man'. He also explained about the immortality of the soul along with some logical argument that proves its immortality. From these views, Ibn Sina concluded that the immortality of the soul is not essential eternity as eternity and immutability of God. Ibn Sina's explanation of the nafs is comprehensive enough, even though there are some similarities with the soul theory of the Greek philosophers, such as Aristotle. But Ibn Sina's view on nafs is generally adapted to the Islamic worldview.

Keywords: *Nafs, Body, Ibn Sina, Soul, Mind*

Abstrak

Nafs merupakan salah satu konsep kunci dalam kajian filsafat metafisika. Selain sebagai substansi utama yang menggerakkan jasad manusia, nafs juga memiliki peran dalam proses berfikir dan memahami realitas yang darinya menghasilkan sebuah pengetahuan. Pengetahuan yang dihasilkan akan membentuk cara pandang seseorang menyikapi kehidupan. Dalam hal ini, Ibnu Sina adalah salah seorang filsuf muslim yang secara mendalam dan rinci menjelaskan hakikat nafs. Ia menjelaskan tentang potensi-

* Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor Jl. Raya Siman 06, Ponorogo Jawa Timur 63471. Phone: +62352 483764, Fax: +62352 488182

potensi nafs (quwwah al-nafs) yang saling terikat satu dengan lainnya, dan nafs memiliki hubungan yang erat dengan jasad. Mengenai hubungan nafs dan jasad, Ibnu Sina mengatakan bahwa nafs tidak akan pernah mencapai tahap fenomenal tanpa adanya jasad. Begitu tahapan ini dicapai ia menjadi sumber hidup, pengatur, dan potensi jasad. Ia mengemukakan beberapa argumentasi ilmiah mengenai keberadaan nafs, yang salah satunya tentang manusia terbang yang menginspirasi sarjana Barat menciptakan teori manusia super. Selain itu ia juga menjelaskan tentang keabadian nafs yang bersifat kekal dengan disertai beberapa argumentasi logis yang membuktikan kekekalannya. Dari pandangannya tersebut ia menyimpulkan bahwa kekekalan nafs bukanlah kekekalan yang hakiki sebagaimana keabadian dan kekekalan Allah. Penjelasan Ibnu Sina tentang nafs cukup komprehensif, sekalipun ada beberapa kesamaan dengan teori jiwa filsuf Yunani seperti Aristotle. Namun pandangannya tentang nafs secara umum sudah diadopsi dengan pandangan hidup Islam.

Kata Kunci: *Nafs, Jasad, Ibnu Sina, Roh, Akal*

Pendahuluan

Pembahasan mengenai dimensi utama dari esensi manusia, yaitu *nafs* beserta bagian yang melingkupinya menjadi pembicaraan yang terus menerus sepanjang masa. Sejak masa sebelum kedatangan Islam tema ini sudah dibicarakan oleh para filsuf Yunani seperti Antagoras, Socrates, Aristoteles, Plato, dan filsuf sesudahnya. Ketika Islam datang dan di saat ilmu pengetahuan pada Abad Pertengahan berkembang dan mencapai puncak kemajuan, karya-karya dari filsuf Yunani diterjemahkan, diserap, dan disesuaikan dengan padangan Islam oleh para filsuf Muslim, dan di sini mereka mengetahui bahwa kajian tentang *nafs* –terutama dari karya Aristoteles dan Plato- merupakan bagian dari pembahasan terdahulu. Ia merupakan bagian terpenting dari realitas non-empiris.

Filsuf Muslim seperti al-Kindi dan al-Farabi telah menjelaskan teori-teori *nafs* yang sebagian besar diadopsi dan diadopsi dari pandangan Aristoteles dan plato. Namun, kajian tentang *nafs* ini secara sistematis ditemukan pada karya Ibnu Sina.¹ Ia adalah salah

¹ Ibnu Sina bernama lengkap Abu Ali al-Husein ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali Ibnu Sina. Ia lahir di desa Afsyanah dekat Bukhara, pada tahun 370 H (980 M). Ayahnya adalah seorang Ismailiyyah yang terhormat, berasal dari kota Balakh (Khurasan). Kemudian Ibnu Sina bersama keluarganya pindah ke Bukhara pada masa raja Nuh ibn Mansur. Meskipun Ibnu Sina hidup dalam masyarakat yang berpaham Ismailiyyah, namun ia tidak terpengaruh begitu saja pandangan mayoritas masyarakatnya. Di Bukhara ia belajar banyak ilmu, seperti

satu di antara filsuf Muslim yang mempunyai perhatian yang tinggi terhadap persoalan filsafat terutama mengenai *nafs*. Ia menggambarkan banyak hal tentang *nafs* dalam sebagian besar karyanya. Keberhasilannya dalam menjabarkan konsep *nafs* secara teoritis dan praktis menjadikannya sebagai filsuf Muslim yang memiliki pengaruh besar bagi kemajuan filsafat dan sains Islam. Teori *nafs* yang dikembangkan Ibnu Sina mendapat perhatian besar dan dijadikan rujukan oleh para filsuf setelahnya, seperti al-Ghazali, Fakhruddin al-Razi, Ibnu Rusyd, dan beberapa sebagian pemikir dan saintis Barat.

Keberadaan *nafs* adalah bagian dari proses penciptaan dan keberadaan alam itu sendiri. Ia adalah bagian dari isyarat alam yang tersembunyi di balik realitas indrawi manusia. Karena itu, para filsuf dan ulama menggolongkan kajian ini sebagai bagian dari metafisika yang membutuhkan pemahaman yang tinggi dengan memanfaatkan potensi akal. Ia merupakan ilmu yang mulia dan hakikat dari segala ilmu pengetahuan.²

Ada dua alasan pentingnya membahas konsep *nafs* Ibnu Sina, selain karena Ibnu Sina memiliki otoritas yang tinggi dalam persoalan *nafs*, juga karena persoalan *nafs* adalah persoalan metafisika yang merupakan ilmu tertinggi dan mulia. Ideologi materialisme telah mengaburkan dimensi metafisik dari alam ini yang berpengaruh pada cara pandang manusia tentang metafisika. Maka, persoalan *nafs* beserta aktivitas-aktivitasnya itu sangat dibutuhkan oleh manusia, mengingat dimensi *nafs* adalah bagian ayat-ayat kauniah, di mana peran akal menjadi utama dalam hal ini di samping wahyu sebagai pedoman kebenaran dalam menyingkapi persoalan *nafs*. Selain memudahkan manusia mengetahui eksistensi dirinya juga terpenting dengan mengetahui *nafs* akan memudahkan manusia mengenal Tuhannya.

al-Qur'an, sastra, mantiq, matematika, kedokteran, fisika, metafisika, astronomi, dan lain-lain. Tercatat ada sekitar 267 karya Ibnu Sina yang telah ditulis dalam berbagai disiplin ilmu seperti, filsafat, etika, logika, psikologi, fisika, matematika dan lainnya. Ibnu Sina meninggal dunia pada tahun 428 H/1037 M pada usia 58 tahun. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (Pakistan: Suhail Academy Lahore, 1999), 20-28; M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, (Jerman: Wiesbaden, 1963), 480.

² Dawud Qashairi, *Al-Rasā'il li al-Dāwud al-Qashairi*, (T.K: Qashairi, 1994), 164.

Definisi *Nafs*

Kata “*nafs*” (arab: النفس, Inggris: *soul/spirit*) secara harfiah berarti jiwa atau diri.³ Namun, *nafs* – dalam istilah Indonesia – lebih tepatnya diartikan ‘diri’ (*self*). Karena kata “diri” merangkum makna bagi dua unsur utama pada manusia, yaitu jasad dan jiwa.⁴ Menurut Ibnu Sina, *nafs* adalah kesempurnaan awal bagi jasad (*kamāl al-awwal li jism*).⁵ Ia merupakan unsur pertama sehingga manusia mampu bergerak.⁶ Sedang jasad adalah kesempurnaan kedua sebagai alat yang memiliki fungsi menjalankan aktivitas.⁷ Maka keduanya (jasad dan *nafs*) merupakan dua substansi yang berbeda yang saling membutuhkan. Definisi yang dikemukakan Ibnu Sina tersebut sama dengan definisi dari Aristoteles, al-Kindi, al-Farabi, dan beberapa filsuf Muslim sesudahnya.⁸

Dalam menjelaskan arti dari kesempurnaan (*kamāl*), Ibnu Sina memiliki pandangan yang berbeda dengan Aristoteles. Ibnu Sina menafsirkan kesempurnaan (*kamāl*) tidak dalam arti sebagai bentuk (*ṣūrah*) – sebagaimana yang dipahami Aristoteles – yang tidak dapat dipisahkan dari materi (*māddah*), tetapi kesempurnaan adalah *jauhar* (substansi) yang terpisah dari materi (*māddah*). Ibnu Sina menjelaskan bahwa memang *ṣūrah* itu merupakan kesempurnaan bagi jasad tetapi tidak berarti semua kesempurnaan itu adalah *ṣūrah*. Ia menganalogikan bahwa raja adalah kesempurnaan atau kelengkapan negara, tetapi jelas bukan merupakan *surah* dari negara.⁹ Jadi *nafs* sebagai kesempurnaan jasad menurut Ibnu Sina, berbeda dengan *nafs* sebagai *ṣūrah* (*form*) menurut Aristoteles. Dengan demikian, *nafs* bukanlah seperti (berbentuk) jasad, tetapi ia adalah substansi yang berdiri sendiri (*jauhar qāimun bi dzātih*)

³ A.W. Munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*, (Surabaya: Pustaka Progressif, Cet. I, 2007), 366; John M. Echols, *Kamus Indonesia-Inggris*, (Jakarta: Gramedia, Cet. III, 1997), 245.

⁴ Lihat, Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970), 173.

⁵ Ibnu Sina, *Al-Syifā’; al-Ṭabī’iyyah*, (Kairo: Haiah Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitābah, 1975), 11-12.

⁶ Muhammad Ustman Najjati, *Al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘Inda al-‘Ulamā al-Muslimīn*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1993), 117.

⁷ *Ibid.*, 118.

⁸ *Ibid.*, 25.

⁹ Ibnu Sina, *Al-Syifā’...*, 7.

yang tidak memiliki bentuk.¹⁰

Selain makna kesempurnaan bagi jasad, Ibnu Sina mendefinisikan dengan makna lain bahwa *nafs* merupakan substansi rohani yang memancar kepada raga dan menghidupkannya lalu menjadikannya alat untuk mendapatkan pengetahuan dan ilmu, sehingga dengan keduanya ia bisa menyempurnakan dirinya dan mengenal Tuhannya.¹¹

Nafs, al-Rūh, dan al-'Aql

Selain definisi dari *nafs*, tampaknya perlu disampaikan istilah yang sepadan dengan kata *nafs*, yaitu *rūh* (roh) dan *'aql* (akal). Tentang *rūh* dan *nafs*, Ibnu Sina tidak membedakan kedua istilah tersebut. Baik *nafs* maupun *rūh* merupakan dua istilah yang memiliki makna yang sama, seperti halnya juga yang dipahami al-Ghazali dan Ibnu Hazm.¹² Hanya saja Ibnu Sina menetapkan bahwa *nafs* dan *rūh* sebagai dua tingkat dari satu entitas yang disebut dengan *nafs*. Pada tingkat transedental, ia murni dan pada tingkat fenomenal, ia memasuki tubuh dan menghidupkannya. Ibnu Sina menggolongkan bahwa kajian *nafs* pada tingkat pertama adalah bagian ilmu metafisika, sedangkan studi tentang tingkat kedua atau *nafs* secara fenomenal adalah bagian dari ilmu alam.¹³ Karena itu, para filsuf menamakan *nafs* itu roh yang hidup atau bergerak, yaitu substansi yang menyinari jasad.¹⁴ Ketika jasad mati

¹⁰ Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāh fī al-Ḥikmah al-Manfiqiyah wa al-Ṭabī'iyah wa al-Ilāhiyyah*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982), 157-158.

¹¹ Ibnu Sina, *Psikologi Ibnu Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), 182. Bandingkan dengan pendapat al-Kindi dalam *Rasā'il al-Kindi al-Falsafiyah*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1950), 271, dan al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, (Beirut: Maktabah Libnan, 1980), 312.

¹² Menurut al-Ghazali kata *nafs*, *rūh*, *qalb*, dan *'aql* sebagai lafaz mutarādif (kata-kata yang memiliki arti yang sama). Al-Ghazali, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rīfat al-Nafs*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), 19. Lihat juga, Ibnu Hazm, *Al-Faṣl fī al-Mīlāl wa al-Aḥawā' wa al-Niḥāl*, Juz.1, (Mesir: Maktabah wa Maṭba'ah 'Alī Ṣābiḥ, Cet. 1, T.Th), 58.

¹³ M.M. Syarif, *A History...*, 489.

¹⁴ Kalangan sufi disebutkan bahwa, "Roh merupakan sesuatu yang lembut yang memiliki unsure ilahiah. Roh berada dalam rel kebenaran dan dekat dengan Allah. Ketika Allah menyuruhnya menyatu dengan jasad, maka ia mengenal (menyatu) dengan yang lainnya dan yang lainnya ini kemudian menghalanginya dari Allah." Karena itu, sesuatu disebut roh ketika berpisah dari jasad, baik sebelum atau sesudah kehidupan. Sedangkan ketika ditiupkan dalam raga manusia, ia disebut *nafs*. Lihat, Muhammad Amin al-Qurdi, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalah 'Alām al-Ghuyūb*, Tahqīq oleh Mahmud Qathan, (Beirut: Dar al-Ma'rīfah, Cet. II, 1994), 448.

maka cahaya yang dipantulkan oleh roh tersebut lepas dari tubuh yang fisikal dan tubuh yang batin (abstrak). Adapun ketika orang tidur cahayanya (roh) hanya lepas dari tubuh yang fisikal, tetapi tidak pada tubuh yang batin.¹⁵

Sedangkan akal, menurut Ibnu Sina, adalah bagian dari potensi *nafs*, yaitu *nafs naṭīqah* (manusia). Akal merupakan kesatuan antara potensi amal dan pengetahuan yang ada pada manusia.¹⁶ Potensi ini yang menjadikan manusia lebih tinggi derajatnya dari pada makhluk lain. Ketika potensi tersebut tidak digunakan maka derajatnya berada pada tingkatan di bawahnya, yaitu *nafs ḥayawāniyyah* dan *nafs nabāṭiyyah*.

Hakikat *Nafs*

Seperti yang telah dijelaskan di atas, bahwa Ibnu Sina memahami *nafs* itu sebagai substansi rohani yang berdiri sendiri. Namun pernyataan tersebut berbeda dengan para filsuf lainnya. Ada tiga argumen mendasar mengenai hakikat *nafs*. Pertama, pendapat dari Democritus dan beberapa *mutakallimūn* (ahli kalam) yang mengatakan bahwa *nafs* itu adalah bagian dari jasad yang lembut, ia merupakan badan itu sendiri.¹⁷ Ibnu Hazm memperkuat argumentasi tersebut dengan analogi bahwa *nafs*nya Zaid bukan *nafs*nya Amru, makanya ia bagian dari *jism* (tubuh). Kalau seandainya *nafs* itu satu, maka tidak mungkin dapat terbagi-bagi. Karena itu, ia bukanlah substansi tapi aksiden (*'arad*) dari jasad.¹⁸ Karena ia *'arad*, maka ketika jasad musnah *nafs* pun ikut musnah bersamanya. Artinya, pendapat ini menafikan kekekalan *nafs*.¹⁹

Kedua, pendapat yang dianut oleh Ibnu Sina mengatakan bahwa *nafs* itu adalah *jauhar* (substansi) rohaniah yang suci dan berpisah dari badan.²⁰ Pendapat ini dikemukakan oleh para filsuf awal, seperti Socrates, Aristoteles, Plato, dan diikuti oleh sebagian

¹⁵ Al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rifāt*, 312.

¹⁶ Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāh...*, 202.

¹⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Al-Rūḥ*, (Saudi Arabia: Maktabah Nazar Muṣṭafa al-Baz, 2004), 83.

¹⁸ Ibnu Hazm, *Al-Faṣl fi al-Milal...*, 56.

¹⁹ Sebagaimana pendapat dari Abu Bakar al-Baqilani yang mengatakan bahwa roh adalah aksiden, karenanya tidak abadi setelah rusaknya badan. Lihat, Ibrahim Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbīquhu*, Juz. I, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1976), 129.

²⁰ Ikhwan al-Shafa, *Risālah Ikhwān al-Ṣafā*, Juz. 2, (Beirut: Dār al-Ṣadr, T.Th), 383.

besar filsuf Muslim. Ketiga, pendapat yang berada antara dua pendapat di atas, mengatakan bahwa *nafs* adalah jasad dan juga substansi. Ia adalah campuran antara keduanya yang tersusun dari empat tabiat (panas, dingin, basah, dan kering) bentuk atau kerangka tubuh atau benda halus yang berjalan di dalam tubuh. Memperkuat argumen ini, Ja'far ibn Munbasyir – salah satu tokoh terkemuka Mu'tazilah – mengatakan, bahwa *nafs* merupakan substansi bukanlah jasad ini (yang berbentuk fisik), *nafs* itu bukan juga jasad itu sendiri, tetapi ia maknanya antara substansi dan jasad.²¹

Bukti Keberadaan *Nafs*

Ibnu Sina mengemukakan beberapa alasan untuk mendukung pendiriannya bahwa jiwa memiliki eksistensi sendiri, tidak inheren dengan dan berbentuk jasad. Pertama, *Dalil Natural-Psychology*, yaitu dalil yang berpijak pada perlawanan terhadap gerak natural, dan dalil berikutnya yang berpijak pada capaian pengetahuan (*idrāk*). Di antara berbagai gerak, terdapat suatu gerak yang melawan hukum alam (kajian modern menyebut gravitasi): manusia berjalan, burung terbang. Gerak demikian menghendaki adanya penggerak khusus yang melebihi unsur-unsur benda yang bergerak, yakni *nafs*. *Idrāk* tidak dimiliki semua makhluk, tetapi hanya dimiliki oleh sebagiannya saja. Ini menunjukkan adanya kekuatan pembeda antara sebagian dan sebagian yang lain. Kekuatan pembeda tersebut ialah *nafs*.²²

Kedua, *Dalil Continuity (Istimrār)*. Pada pembuktian ini, Ibnu Sina menjelaskan dengan bentuk yang sangat jelas, yaitu bahwa pada masa kini terkandung masa lampau dan masa akan datang. Kehidupan rohani ini berkaitan dengan hidup kita kemarin tanpa ada tidur atau tanpa ada kekosongan atau terputus dalam rangkainya, tetapi hidup ini bergerak dan berubah. Gerak dalam perubahan yang terus berubah tersebut saling terkait. Ibnu Sina mengatakan,

“Coba renungkan wahai manusia berakal bahwa engkau hari ini ada dalam *nafs*-mu di sepanjang usiamu, hingga engkau

²¹ *Ibid.*, 130.

²² Muhammad 'Ali Abu Rayyan, *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*, (Iskandariyah: Dār al-Qaumiyyah, 1967), 489.

dapat mengingat banyak tingkah laku dan kondisi-kondisi yang telah berlalu. Dengan demikian engkau tetap ada dan terus. Tetapi selalu berubah, terurai, dan berkurang. Karena, bila orang tidak diberi makan beberapa saat, badannya akan turun dan berkurang hampir seperempat tubuhnya. Maka engkau tahu bahwa selama 20 tahun tak ada bagian tubuhmu yang masih tetap ada selama kurun waktu tersebut bahkan sepanjang hayatmu. Dengan demikian dirimu berbeda dengan bagian-bagiannya, lahir maupun bathin.”²³

Oleh karena itu, berbeda dengan jasad yang mengalami perubahan (dengan kematian serta lahirnya sel-sel baru, seperti dalam bahasa kajian modern), *nafs* tidak pernah mengalami perubahan dan pergantian seperti itu.²⁴

Ketiga, *Manusia Terbang*, suatu dalil yang menyatakan bahwa andaikata orang yang secara organik yang sempurna berada di angkasa dalam keadaan mata tertutup tidak mengetahui apa-apa, tidak merasakan sentuhan apapun – termasuk dengan anggota badan sendiri – ia tetap yakin terhadap eksistensi dirinya. Dalam keadaan seperti itu jika ia menghayalkan adanya tangan atau anggota tubuh lainnya, maka ia tidak akan menghayalkan sebagai bagian atau syarat bagi eksistensi dirinya. Ini membuktikan bahwa wujud *nafs* itu berbeda dengan dan bahkan bukan jasad.²⁵

Keempat, *Dalil ke-Akuan dan Penyatuan Gejala Kejiwaan*. Dalil ini menyatakan bahwa kepemilikan dengan formulasi “.ku” ketika suatu aktivitas terjadi – misalnya mengambil dengan tanganku – menunjukkan bahwa “aku”, “ku” atau “pribadi” bukanlah kadar atau peristiwa-peristiwanya yang dimaksudkan, melainkan *nafs* dan kekuatannya. Sedang dalil penyatuan gejala kejiwaan menyatakan bahwa perasaan dan aktivitas manusia sangat beragam, bahkan juga saling bertentangan – misalnya sedih dan senang –, tetapi semua itu dapat terjadi pada satu diri. Ini hanya dapat terjadi jika dalam diri tersebut terdapat suatu pengikat yang menyatukan keseluruhannya (*ribāṭ yajma’ baynahā kullahā*). Pengikat tersebut ialah *nafs*.²⁶

²³ Ibnu Sina, *Risālah fi Ma’rifat al-Nafs al-Nāṭiqah wa Aḥwālihā*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1952), 9.

²⁴ *Ibid.*, 183-185.

²⁵ Ibnu Sina, *Al-Syifā’...*, 13.

²⁶ Muhammad Ghallab, *Al-Ma’rifat ‘Inda Mufakkir al-Muslimīn*, (Mesir: Dār al-Jail, T.Th), 248-249.

Dengan bukti-bukti seperti diuraikan di atas, Ibnu Sina sampai pada kesimpulan bahwa *nafs* manusia memiliki eksistensi sendiri, suatu eksistensi yang bersifat imaterial yang memberikan kesempurnaan terhadap jasad yang bersifat materi. Ini berarti secara tidak langsung ia menolak pendekatan materialisme dalam memahami *nafs* manusia.

Sekalipun Ibnu Sina menggolongkan kajian *nafs* ke dalam bidang fisika (*tābi'iy*), tetapi tampaknya terbatas ketika ia mengkajinya dari segi macam-macamnya (*al-nafs al-nabāṭiyyah*, *al-nafs al-ḥayawāniyyah*, *al-nafs al-insāniyyah*), pembagian fungsionalnya, dan bagian mengenai *nafs* manusia, sekarang dikenal dengan sebutan Ilmu *Nafs* (*Psychology*). Ketika kajian *nafs*nya dari segi wujud dan hakikat, pertaliannya dengan jasad, serta keabadiannya, bagian ini melangkah dalam bidang metafisika.²⁷ Namun metafisika tentu tidak bisa melepaskannya dari wilayah fisika. Keduanya saling sinergis meskipun tingkatan ilmu dalam metafisika lebih tinggi dari ilmu alam.

Potensi-Potensi *Nafs*

Selanjutnya dalam pembagiannya tentang fungsi dan potensi *nafs*, Ibnu Sina mengikuti pembagian yang telah disusun oleh al-Kindi dan al-Farabi.²⁸ Ia membagi potensi *nafs* ke dalam tiga bagian. Pertama, *nafs* nabati, yaitu kesempurnaan utama bagi kebutuhan fisik alami dari aspek reproduksi, pertumbuhan, dan makan. Makanan merupakan suatu fisik yang menyerupai sifat fisik yang dikatakan sebagai makanannya. Di sana ia bertambah menurut kadar yang terurai darinya, bisa lebih banyak atau lebih sedikit. Kedua, *nafs* hewani, yaitu kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek persepsi terhadap partikular-partikular dan bergerak atas kehendak sendiri. Ketiga, jiwa rasional (*insani*), yaitu kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek melakukan aktivitas-aktivitas yang ada atas pilihan menurut pertimbangan dan kesimpulan pikiran, serta dari aspek persepsi terhadap hal-hal universal.²⁹

²⁷ Ibrahim Madkur, *Fi Falsafah...*, 140.

²⁸ Lihat, Al-Farabi, *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, Taḥqīq oleh Muhammad Hasan Ali Yasin, (Baghdad: Dār al-Ma'ārif, 1976), 78-79.

²⁹ Muhammad Utsman Najjati, *Al-Dirāsah al-Nafsāniyyah...*, 118.

1. *Nafs Nabati* (Tumbuh-Tumbuhan)

Nafs Nabati (tumbuh-tumbuhan) 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; (1) Daya Nutrisi, yang mengubah makanan menjadi bentuk tubuh, di mana daya tersebut ada di dalamnya; (2) Daya Penumbuh, yang menambah kesesuaian pada seluruh bagian tubuh yang diubah karena makanan, baik dari segi panjang, lebar maupun volume; (3) Daya Reproduksi, yang mengambil dari tubuh suatu bagian yang secara potensial sama, sehingga terjadi proses penciptaan dan penyempurnaan yang membuatnya sama secara nyata.³⁰

2. *Nafs Hewani* (Hewan)

Nafs Hewani mencakup semua daya yang ada pada manusia dan hewan, sedangkan pada tumbuh-tumbuhan tidak ada sama sekali. Ibnu Sina mendefinisikan *nafs hewani* sebagai sebuah kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik dari satu sisi dan bergerak karena keinginan. *Nafs Hewani* memiliki dua daya, yaitu Daya Penggerak dan Daya Persepsi.³¹ Daya Penggerak (*al-Quwwah al-Muḥarrikah*), terdiri dari dua bagian; (1) penggerak (gerak fisik) sebagai pemicu dan penggerak pelaku; (2) daya tarik (hasrat), yang terbentuk di dalam khayalan suatu yang diinginkan atau yang tidak diinginkan, maka hal tersebut akan mendorongnya untuk menggerakkan. Daya tarik (hasrat) ini terbagi menjadi dua bagian lagi, yaitu daya syahwat dan daya emosi. Daya syahwat mendorong untuk bergerak menuju sesuatu yang dianggap penting atau berguna demi mencari kenikmatan. Sedangkan daya emosi menggerakkan untuk melawan sesuatu yang dianggap berbahaya atau merusak demi mendapat kemenangan.

Adapun Daya Persepsi (*Idrāk*) terbagi menjadi dua bagian; (1) daya yang mempersepsi dari luar, yaitu pancaindra eksternal

³⁰ Ibnu Sina, *Aḥwāl al-Nafs...*, 57. Lihat juga Majid Fakhri, *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah; mundzu Qarn Tsāmin ḥatta Yauminā Hādzā*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), 225.

³¹ Ibnu Sina, *Uyūn al-Ḥikmah*, Tahqīq Abdurrahman Badawi, (Beirut: Dār al-Qalam, 1980), 35-40.

seperti mata (penglihat), telinga (pendengar), hidung (pencium), lidah (pengecap), dan kulit (peraba) dan; (2) daya yang mempersepsi dari dalam, yaitu indra batin semisal indra kolektif, daya konsepsi, daya fantasi, daya imajinasi (*wahm*), dan memori.³²

3. *Nafs Nāṭiqah* (Rasional)

Nafs Rasional mencakup daya-daya yang khusus pada manusia. *Nafs* rasional melaksanakan fungsi yang dinisbatkan pada akal (*al-'Aql*), yaitu gabungan atau kesatuan antara pengetahuan (ilmu) dan perbuatan (amal).³³ Ibnu Sina mendefinisikan *Nafs* Rasional sebagai kesempurnaan pertama bagi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik, di mana pada suatu sisi ia melakukan berbagai perilaku eksistensial berdasarkan ikhtiar pikiran dan kesimpulan ide, namun pada sisi yang lain ia mempersepsi semua persoalan universal. Pada *Nafs* Rasional mempunyai dua daya, yaitu Daya Akal Praktis dan Daya Akal Teoritis.³⁴

Daya Akal Praktis cenderung mendorong manusia untuk memutuskan perbuatan yang pantas dilakukan atau ditinggalkan, di mana kita bisa menyebutnya perilaku moral. Sementara daya Akal Teoritis, yaitu akal potensial dan akal bakat, akal aktual dan akal perolehan.

Daya-daya *nafs* ini bukanlah daya-daya yang berdiri sendiri, tetapi mereka bekerja sama dan harmonis. Masing-masing saling melayani dan saling memimpin bagi seluruh daya psikis. Masing-masing daya psikis saling melayani. Lalu, akal bakat (*bi al-malakah*) melayani akal aktual, dan akal material melayani akal bakat.

Hubungan *Nafs* dengan Jasad

Hubungan antara *nafs* dan jasad juga menjadi pembahasan penting dalam konsep *nafs* Ibnu Sina. Menurut Ibnu Sina antara jasad dan *nafs* memiliki korelasi sedemikian kuat, saling bantu membantu secara terus menerus. *Nafs* tidak akan pernah mencapai tahap fenomenal tanpa adanya jasad. Begitu tahap ini dicapai ia menjadi sumber hidup, pengatur, dan potensi jasad.³⁵ Ibnu Sina

³² Ibnu Sina, *Aḥwāl al-Nafs...*, 58-62.

³³ *Ibid.*, 40-46.

³⁴ *Ibid.*, 62-65.

³⁵ Ibrahim Madkur, *Fī al-Falsafah...*, 184.

mengibaratkannya seperti nakhoda begitu memasuki kapal ia menjadi pusat penggerak, pengatur, dan potensi bagi kapal itu. Jika bukan karena jasad, maka *nafs* tidak akan ada, karena tersedianya jasad untuk menerima, merupakan kemestian baginya wujudnya *nafs*, dan spesifiknya jasad terhadap *nafs* merupakan prinsip entitas dan independennya *nafs*. Tidak mungkin terdapat *nafs* kecuali jika telah terdapat materi fisik yang tersedia untuknya. Sejak pertumbuhannya, *nafs* memerlukan, tergantung, dan diciptakan karena (tersedianya) jasad. Dalam aktualisasi fungsinya, *nafs* mempergunakan dan memerlukan jasad, misalnya berpikir yang merupakan fungsi spesifiknya tak akan sempurna kecuali jika indra turut membantu dengan *nafs* sebagai penggerak atau motorik.³⁶

Selanjutnya dalam pandangannya yang lain kekuatan pikiran –yang merupakan bagian *nafs* – mempunyai pengaruh yang luar biasa terhadap fisik. Berdasarkan pengalaman medisnya, Ibnu Sina menyatakan bahwa sebenarnya secara fisik orang-orang sakit, hanya dengan kekuatan kemauannya lah 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.³⁷

Korelasi antara *nafs* dan jasad, menurut Ibnu Sina tidak terdapat pada satu individu saja. *Nafs* yang cukup kuat dapat menyembuhkan dan menyakitkan badan lain tanpa mempergunakan sarana apapun. Dalam hal ini ia menunjukkan bukti fenomena hipnotis dan sugesti (*al-wahm al-’āmil*) serta sihir. Mengenai masalah ini, Hellenisme memandang sebagai benar-benar gaib, sementara Ibnu Sina mampu mengkaji secara ilmiah dengan cara mendeskripsikan betapa *nafs* yang kuat itu mampu mempengaruhi

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Fazlur Rahman, *Aveenna's Psychology*, (London: Oxford University, 1952), 199-200.

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.³⁸

Oleh karena itu, hubungan *nafs* dan jasad dalam pandangan Ibnu Sina di atas bukanlah hubungan keterpisahan dua substansi yang berbeda, tapi ia merupakan hubungan keterikatan yang saling membutuhkan antara satu dengan lainnya. Artinya, kebutuhan tersebut integral dalam diri manusia, di mana *nafs* tidak mungkin terwujud tanpa adanya jasad. Begitu juga sebaliknya, jasad tidak akan bekerja tanpa adanya *nafs*.

Lebih jauh lagi ditegaskan sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman, bahwa bagi Aristoteles, jiwa tidak dapat terpisah secara independen dari badan, ia adalah "*the inteledy of a natural organized body*". Formula ini tidak harus dipahami dalam arti bahwa semula terdapat badan yang sudah terbentuk, kemudian jiwa datang dan memasukinya. Sebenarnya jiwa itu sendiri yang – sebagai suatu prinsip yang imanen – telah membentuk jasad, memberikan karakter spesifik, dan membuatnya sebagai apa adanya. Pandangan Aristoteles ini memperoleh perspektif baru di tangan Ibnu Sina dengan kekalnya *nafs* setelah jasad mengalami kematian.³⁹

Kekekalan *Nafs*

Mengenai kekekalan *nafs*, baik Ibnu Sina maupun al-Ghazali, meyakini bahwa *nafs* akan tetap ada (kekal) setelah jasad hancur.⁴⁰ Ia tidak akan mati dengan matinya jasad.⁴¹ Karena hakikat *nafs* bersifat kealam-luhuran (*'ulūwiyyah samāwiyyah*).⁴² Meskipun *nafs* akan tetap kekal abadi, namun keabadian *nafs* bukanlah keabadian yang hakiki sebagaimana keabadian dan kekekalan yang Maha Kekal. Keabadian *nafs* menurut Ibnu Sina sebagai sesuatu yang mempunyai awal tetapi tidak mempunyai akhir. Ini berarti kekekalan *nafs* adalah kekekalan karena dikekalkan Allah pada akhir-

³⁸ M.M. Syarif, *A History...*, 492.

³⁹ Fazlur Rahman, *Avecenna's Psychology*, 3-4.

⁴⁰ Al-Ghazali, *Ma'ârij al-Quds...*, 29.

⁴¹ Ibnu Sina, *Kitâb al-Najâh...*, 185.

⁴² *Ibid.*

nya yang tidak berujung, sedangkan awalnya adalah baru dan dicipta. Artinya *nafs* punya akhir tidak punya awal.⁴³

Tentang kekekalan *nafs* ini, Ibnu Sina memiliki beberapa argumentasi filosofis yang kemudian dirujuk oleh para filsuf dan *mutakallimūn* sesudahnya. Pertama, bukti keterpisahan (*al-burhān al-infiṣāl*) jasad dan *nafs*. Ia mengatakan bahwa *nafs* tidak akan mati karena kematian jasad, karena sesuatu yang hancur atau musnah dikarenakan rusaknya sesuatu yang lain maka seharusnya ia (*nafs*) bergantung padanya, padahal *nafs* terpisah wujudnya dari jasad dan tidak bergantung padanya ketika ia (jasad) musnah. Memperkuat argumentasi sebelumnya, Ibnu Sina menjelaskan bukti persamaan (*al-burhān al-musyabbihah*), yaitu karena *nafs* manusia termasuk alam akal yang tidak ada pada benda dan *al-nufūs al-falakiyyah*, karena alam akal ini kekal, maka setiap hal yang menyamainya berarti kekal seperti kekekalannya. Adapun *nafs* - sebagaimana yang telah diketahui dari pendapat Ibnu Sina - keluar dari *'aql fa'āl* sebagai pemberi segala bentuk, karena ia merupakan esensi *'aqliyyah* yang azali dan kekal, sehingga akibat akan kekal dengan kekekalan sebabnya.⁴⁴

Argumentasi Ibnu Sina mengenai kekalnya *nafs* dikuatkan oleh al-Ghazali dalam *Tahāfut al-Falāsifah*:

“Suatu hal yang mustahil *nafs* itu musnah dengan matinya badan. Karena badan itu bukan tempat untuk *nafs*, tapi ia adalah alat yang digunakan oleh *nafs* dengan potensi-potensi yang ada pada badan. Karena itu, rusaknya alat tidak mengharuskan rusaknya yang menggunakannya. Kecuali kondisi *nafs* kebinatangan dan potensi fisik.”⁴⁵

Meskipun sepakat dalam hal kekelalan *nafs*, namun al-Ghazali mengkritik pandangan Ibnu Sina yang hanya menjelaskan kebangkitan jasad dari bukti akliah semata. Menurut al-Ghazali, kebenaran yang dihasilkan oleh akal tidak mampu memahami hakikat dari kekekalannya kecuali oleh petunjuk syarak.⁴⁶ Di sini

⁴³ M.M. Syarif, *A History...*, 489-491.

⁴⁴ Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāh...*, 177.

⁴⁵ Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, Tahqīq Sulaiman Dunya, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet. VI, T.Th), 224.

⁴⁶ Padahal pendapat tersebut juga diakui oleh Ibnu Sina dalam *Kitāb al-Najāh* bahwa kita hanya mengetahui kebenaran sebenarnya tentang kebangkitan jasad melalui petunjuk syarak dan berita yang disampaikan oleh Nabi SAW. Lihat, Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāh*, 477.

al-Ghazali sebenarnya ingin mempertegas bahwa hal-ihwal tentang segala sesuatu setelah hari kebangkitan hanya mampu diketahui sesuai dengan petunjuk agama.⁴⁷

Penutup

Terdapat beberapa kesimpulan mengenai pembahasan di atas. Pertama, konsep Ibnu Sina mengenai *nafs* sangat komprehensif, terutama penjelasannya tentang keterkaitan yang ada pada dimensi fisik dan non-fisik pada diri manusia, di mana *nafs* adalah unsur terpenting yang memberi gerak sehingga jasad bisa hidup. Ia merupakan kesempurnaan awal bagi jasad. Kedua, bahwa *nafs* itu adalah substansi yang berdiri sendiri yang terpisah dengan jasad. Ia bukanlah aksiden (*'araḍ*) dan bukanlah jasad (*jism*) itu sendiri. Makanya, ia tidak memiliki bentuk sebagaimana bentuk jasad. Jasad hanya sebagai tempat wujudnya. Potensi-potensi yang muncul merupakan bagian dari jasad dan di samping juga bagian dari *nafs*. Ketiga, Ibnu Sina menyimpulkan bahwa *nafs* bersifat kekal. Di saat jasad musnah, *nafs* kekal karena ia adalah bagian dari esensi Tuhan yang Maha Kekal. *Nafs* akan merasakan kenikmatan atau kesengsaraan hakiki setelah ia lepas dari jasad.

Kesimpulan tersebut secara sederhana menggambarkan konsep *nafs* yang dibangun oleh Ibnu Sina, meskipun disadari ada hal-hal yang secara syarak bertentangan dan tak luput dari kritikan oleh beberapa filsuf setelahnya, namun kontribusinya dalam kajian ini jauh lebih besar, sehingga kajian ini menjadi bagian yang sangat berguna dalam pengembangan ilmu pengetahuan, terutama psikologi Islam.

Daftar Pustaka

- Abu Rayyan, Muhammad 'Ali. 1967. *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Iskandariyah: Dār al-Qaumiyyah.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malay Press.
- Echols, John M. 1997. *Kamus Indonesia-Inggris*. Jakarta: Gramedia, Cet. III.

⁴⁷ Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, 287.

- Fakhri, Majid. 1986. *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah; mundzu Qarn Tsāmin ḥatta Yauminā Hādzā*. Beirut: Dār al-Masyriq.
- Al-Farabi. 1976. *Fuṣus al-Ḥikam*. Tahqīq oleh Muhammad Hasan Ali Yasin. Baghdad: Dār al-Ma'ārif.
- Ghallab, Muhammad. T.Th. *Al-Ma'rifat 'Inda Mufakkir al-Muslimīn*. Mesir: Dār al-Jail.
- Al-Ghazali. 1968. *Ma'ārij al-Quds fi Madārij Ma'rifat al-Nafs*. Kairo: Maktabah al-Jundi.
- _____. T.Th. *Tahāfut al-Falāsifah*. Tahqīq Sulaiman Dunya. Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet. VI.
- Ibnu Hazm. T. Th. *Al-Faṣl fi al-Milal wa al-Aḥwa' wa al-Niḥal*, Juz.1. Mesir: Maktabah wa Maṭba'ah 'Ali Ṣābiḥ, Cet. 1.
- _____. 1952. *Risālah fi Ma'rifat al-Nafs al-Nāṭiqah wa Aḥwālīhā*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- _____. 1975. *Al-Syifā'; al-labī'iyah*. Kairo: Haiah Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitābah.
- _____. 1980. *'Uyūn al-Ḥikmah*. Tahqīq Abdurrahman Badawi. Beirut: Dār al-Qalam.
- _____. 1982. *Kitāb al-Najāh fi al-Ḥikmah al-Manṭiqiyyah wa al-Ṭabī'iyah wa al-Ilāhiyyah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- _____. 2009. *Psikologi Ibnu Sina*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. 2004. *Al-Rūḥ*. Saudi Arabia: Maktabah Nazar Muṣṭafa al-Baz.
- Al-Jurjani. 1980. *Kitāb al-Ta'rīfat*. Beirut: Maktabah Libnan.
- Al-Kindi. 1950. *Rasāil al-Kindi al-Falsafiyah*. Kairo: Dār al-Fikr.
- Madkur, Ibrahim. 1976. *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taḥḍīquhu*, Juz.I. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Munawwir, A.W. Fairuz, Muhammad. 2007. *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*. Surabaya: Pustaka Progressif, Cet. I.
- Najjati, Muhammad Ustman. 1993. *Al-Dirāsah al-Nafsāniyyah 'Inda al-'Ulamā al-Muslimīn*. Kairo: Dār al-Syurūq.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1999. *Three Muslim Sages*. Pakistan: Suhail Academy Lahore.

- Qashairi, Dawud. 1994. *Al-Rasāil li al-Dāwūd al-Qasyairi*. T.K: Qashairi.
- Al-Qurdi, Muhammad Amin. 1994. *Tanwīr al-Qulūb fi Mu'āmalah 'Alām al-Ghuyūb*, Tahqīq oleh Mahmud Qathan. Beirut: Dār al-Ma'rifah, Cet. II.
- Rahman, Fazlur. 1952. *Avecenna's Psychology*. London: Oxford University.
- Al-Shafa Ikhwan. T.Th. *Risālah Ikhwān al-Şafa*, Juz. 2. Beirut: Dār al-Şadr.
- Syarif, M.M. 1963. *A History of Muslim Philosophy*. Jerman: Wiesbaden.

