

**MEMOTRET KESEMPURNAAN INSAN MENURUT FILSAFAT
JIWA IBN SĪNĀ**

Nurul Khair

Ahlul Bait University, Tehran

nurulkhair97@gmail.com

ABSTRACT

*This paper aims to offer a new perspective on understanding human perfection through Ibn Sīnā's philosophical framework which is seen as being able to correct the mistakes of western philosophers. It is known that Sigmund Freud and Thomas Hobbes understood human existence physically. As a result, the soul which is seen as the substance of human existence is seen as materialistic which can be measured materially to achieve perfection in reality. The implication is that human perfection is also seen as partial. Partial perfection does not explain the value, dignity and happiness of humans universally, so the views of Sigmund Freud and Thomas Hobbes do not lead humans to holistic perfection, as human nature wants absolutes. In order to overcome the paradigm of Sigmund Freud and Thomas Hobbes, this paper explores human perfection according to Ibn Sīnā's philosophy of the soul through one of his magnum opuses, entitled *Mabda wa al-Ma'ad*. By using a descriptive-philosophical method, the conclusion is that Ibn Sīnā examines the existence of the soul through a transcendental approach. According to Ibn Sīnā, the existence of the soul cannot be perceived through the senses. Conversely, the existence of the soul can be known through human awareness of correct knowledge, called *ma'rifatal-Ḥaq* to systematize various human behavior, called *ma'rifat al-khair*. Human understanding of *ma'rifat al-Ḥaq* and *ma'rifat al-khair* will guide him towards holistic perfection, both paradigmatically and behaviorally.*

Keywords: Souls, Material, Transcendental, Westren, Islam

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan menawarkan cara pandang baru memahami kesempurnaan insan melalui kerangka filsafat Ibn Sīnā yang dipandang mampu meluruskan kekeliruan para filsuf barat. Diketahui bahwa Sigmund Freud dan Thomas Hobbes memahami eksistensi manusia secara materialistik yang menyebabkan substansi eksistensi insan dipandang dapat diukur secara kebendaan untuk mencapai kesempurnaan di realitas. Implikasinya, kesempurnaan insan juga dipandang secara parsial. Kesempurnaan parsial tidak menjelaskan nilai, martabat, dan kebahagiaan manusia secara universal, sehingga pandangan Sigmund Freud dan Thomas Hobbes tidak mengantarkan manusia

pada kesempurnaan holistik, sebagaimana fitrah manusia menginginkan absolut. Demi mengatasi paradigma Sigmund Freud dan Thomas Hobbes, tulisan ini mengkaji potret kesempurnaan insan menurut filsafat jiwa Ibn Sinā melalui salah satu magnumopusnya, berjudul *Mabda wa al-Ma'ād*. Dengan menggunakan metode deskriptif-filosofis, dihasilkan kesimpulan bahwa Ibn Sinā mengkaji keberadaan jiwa melalui pendekatan transedental. Menurut Ibn Sinā, keberadaan jiwa tidak dapat dipersepsi melalui pancaindrawi. Sebaliknya, keberadaan jiwa dapat diketahui melalui kesadaran manusia terhadap pengetahuan yang benar, disebut *ma'rifat al-Ḥaq* untuk mensistematisasikan ragam perilaku manusia, disebut *ma'rifat al-Khair*. Pemahaman manusia terhadap *ma'rifat al-Ḥaq* dan *ma'rifat al-Khair* akan membimbing dirinya menuju kesempurnaan bersifat holistik, baik secara paradigma maupun perilaku.

Kata-Kata Kunci: *Jiwa, Materi, Transendental, Barat, Islam*

Pendahuluan

Konsep jiwa merupakan salah satu isu yang berkembang di era modern. Faktor utama berkembangnya konsep jiwa dilatarbelakangi oleh kesadaran manusia mengetahui keberadaannya secara langsung di dunia (George Henrik Von Wright 1977, 10). Setiap individu memandang bahwa eksistensinya merupakan sesuatu yang nyata, sehingga mereka tidak dapat membantah dan menolak keberadaannya. Pemahaman manusia terhadap keberadaannya merefleksikan pengetahuannya terhadap jiwa yang dipandang sebagai sumber eksistensinya untuk bergerak dan berpikir di dunia (Husain Tabāṭabā'i 2000, 95-96).

Artinya, individu mengetahui bahwa tanpa keberadaan jiwa, mereka tidak dapat berkehendak dan berpikir untuk mengetahui keberadaannya di dunia. Berdasarkan perkembangan persepsi manusia mengenai dirinya, para pemikir berusaha mengkaji dan menelaah konsep jiwa dalam diri manusia melalui berbagai pendekatan yang berbeda-beda (Sumadi Surabrata 2011, 3). Para pemikir Barat, seperti Carl Gustav Jung dan Sigmund Freud mengkaji jiwa dengan pendekatan psikologi (Carl Gustav Jung 2003, 233). Sedangkan para pemikir Muslim, seperti Ibn Sinā mengkaji konsep jiwa melalui pendekatan filosofis (Fazhlur Rahman 1952, 2).

Perbedaan pendekatan yang dilakukan para pemikir dalam memahami eksistensi jiwa didasari oleh perbedaan epistemologi (Toshihiko Izutsu 1971, 25-26). Para pemikir Barat mengkaji konsep jiwa berdasarkan kesadaran materi, sebab paradigma epistemologi Barat senantiasa mengarahkan manusia untuk berpikir secara materialisme dengan melibatkan logika empiris. Akibatnya, eksistensi jiwa dipandang secara materi dalam diri manusia. Sigmund Freud

dalam pandangan psikologinya mengkaji keberadaan jiwa manusia dengan melihat tindakan manusia secara jasmani di realitas (Sigmund Freud 2002, 25).

Menurut Sigmund Freud, tindakan manusia telah mendeskripsikan jiwa manusia melalui observasi pancaindra di realitas. Pandangan Sigmund Freud mengenai keberadaan jiwa memengaruhi paradigma manusia untuk memandang keberadaan jiwa secara materi di realitas (Mohammad Shafii 2004, 9). Pemahaman manusia mengenai keberadaan jiwa bersifat jasmani memengaruhi pengetahuannya untuk memandang keberadaannya secara kebendaan, sehingga eksistensi manusia tidak berbeda dengan keberadaan benda-benda di realitas, sebagaimana keberadaan meja, kursi, dan manusia bermakna sama secara materi (Daya Negri Wijaya 2016, 186). Persamaan eksistensi manusia dengan aspek materi menyebabkan degradasi eksistensi manusia, sehingga pandangan Barat dipandang tidak meniscayakan visi kehidupan manusia yang mengharapkan peningkatan eksistensi di realitas (Murtadha Mutahahhari 2012, 213).

Thomas Hobbes dalam pandangan naturalismenya menjelaskan bahwa keberadaan manusia berasal dari materi, selaras dengan pandangan Sigmund Freud, senantiasa menggantung kesadarannya pada benda-benda untuk mencapai kesempurnaan (Frederick Copleston 1974, 14). Setiap manusia memiliki kemampuan untuk mendominasi alam sebagai cara menentukan mereka berada secara bebas di realitas. Dalam kehidupan modern, diketahui bahwa perkembangan sains telah memengaruhi setiap individu untuk mempelajari sesuatu di luar dirinya untuk menyempurnakan dirinya, sebagaimana kaum saintis mengarah manusia untuk mempelajari ilmu alam untuk memberikan pengetahuannya. Pengetahuan manusia mengenai alam akan menggerakkan manusia untuk saling mengkaji dan menguasai alam sebagai proses kesempurnaan dirinya. Proses kajian dan menguasai alam mengarahkan manusia untuk bertindak bebas untuk menyempurnakan dirinya. Akibatnya, setiap individu dapat bertindak secara bebas tanpa memandang baik dan buruk untuk mencapai kesempurnaan eksistensi (Daya Negri Wijaya 2016, 187).

Keniscayaan kehendak bebas telah menghilangkan aspek spiritual dalam diri manusia, sehingga segala perbuatan dan tindakan manusia tidak dasari oleh tingkat spritualnya, melainkan daya kekuatan syahwat dan emosional (Mohammad Shafii 2003, 12). Akibatnya, manusia bertindak untuk mencari kelezatan dan kenikmatan dirinya. Implikasinya, kesempurnaan manusia berdasarkan kelezatan dan kepuasan materi.

Pandangan Sigmund Freud dan Thomas Hobbes mendeskripsikan

eksistensi diri manusia sebatas hewan yang bertindak berdasarkan naluri dan instingnya untuk mencapai kepuasan dan kelezatan materi dalam mencapai kesempurnaannya (Murtadha Mutahahhari 2011, 16-17).

Kepuasan dan kelezatan materi akan menggerakkan manusia untuk berkehendak bebas sesuai hasrat dan emosional subjektif. Artinya, setiap manusia bergerak atas dasar keinginan individual untuk mencapai kebahagiaan subjektif, bukan dilandasi pada kebahagiaan objektif. Akibatnya, setiap insan berlomba-lomba untuk meraih kelezatan dan kepuasan materi dengan merebut kebahagiaan orang lain. Implikasinya, setiap orang akan memperebutkan kebahagiaan relatif yang tidak mengantarkan setiap insan pada sebuah kebahagiaan absolut (Toshihiko Izutsu 1971, 26). Di satu sisi, kebebasan berkehendak menurut Sigmund Freud dan Thomas Hobbes tidak memotret kesempurnaan insan secara holistik. Sebab, kedua filsuf tersebut memahami keberadaan jiwa sebagai substansi manusia secara materi yang mendeskripsikan keberadaan manusia dan citranya secara relatif.

Demi mengatasi ragam permasalahan di atas, penulis menelaah filsafat jiwa Ibn Sīnā melalui magnumopusnya berjudul *Mabda wa al-Ma'ād*. Ibn Sīnā menjelaskan bahwa jiwa merupakan substantif manusia bersifat immateri yang membutuhkan jism untuk mengaktualisasikan eksistensinya (Kholid Al-Walid 2012, 77). Kebergantungan jiwa terhadap jism dapat diketahui melalui proses penyerapan ilmu pengetahuan. Diketahui bahwa kesadaran jasmani merupakan pengetahuan pertama untuk mempersepsi ragam entitas realitas yang diaktualkan oleh akal di alam mental. Akal merupakan fakultas jiwa yang memengaruhi nilai-nilai pengetahuan terhadap eksistensi manusia, sehingga manusia dapat berkehendak secara unik di realitas. Semakin aktual akal manusia, maka semakin unik eksistensi manusia (Ibn Sīnā 1998, 107).

Aktualitas akal manusia dapat dideskripsikan melalui akal teoritis dan akal praktis. Akal teoritis memengaruhi pandangan manusia terhadap objek pengetahuan di realitas. Objek pengetahuan tersebut dikaji dan ditelaah oleh akal, sehingga menghasilkan kebenaran (*ma'rifat al-Ḥaq*) (Ibn Sīnā 1998, 108). Hasil *ma'rifat al-Ḥaq* memengaruhi akal praktis. Akal praktis merealisasikan segala pengetahuan melalui tindakan tersebut. Manusia bertindak berdasarkan kebenaran yang diketahuinya.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa segala tindakan manusia didasarkan oleh pengetahuannya di realitas (Fakhri Mashkooor 2011, 138). Akal senantiasa membimbing manusia menuju aktualitas jiwa untuk bergerak secara transendental meninggalkan kesenangan materi untuk mencapai tingkat

kesempurnaan bersifat holistik, sehingga dapat dipahami bahwa konsep jiwa dalam filsafat Ibn Sīnā memiliki signifikansi mengantarkan manusia memahami eksistensi jiwa dan kesempurnaannya di realitas. Guna mempertegas ragam pembahasan filsafat jiwa Ibn Sīnā, penulis menyusun beberapa sub pembahasan, seperti makna jiwa, pembagian fakultas jiwa, dan menganalisis filsafat jiwa Ibn Sīnā melalui konteks modern sehingga memperlihatkan tulisan ini berbeda dengan penelitian sebelumnya, seperti penelitian yang dilakukan oleh Mukhtar Ghazali berjudul “Agama dan Filsafat dalam Pemikiran Ibn Sina”, dimuat dalam *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* yang mengkaji isu jiwa sebagai salah satu prinsip epistemology Ibn Sīnā (Mukhtar Ghazali 2016, 26-27). Akan tetapi, penulis tidak merujuk langsung karya utama Ibn Sīnā melainkan mengutip melalui terjemahan. Sedangkan, tulisan ini merujuk langsung pada magnumopus Ibn Sīnā, *Mabda wa al-Ma’ād*.

Adapun, penelitian yang dilakukan oleh Hermansyah berjudul “Pemikiran Filsafat Ibn Sina (Filsafat Emanasi, Jiwa, dan Al-Wujud), dimuat dalam *El-Fikr: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, ia menjelaskan konsep jiwa merupakan salah satu bangunan penting filsafat Ibn Sīnā dalam kesempurnaan manusia. Tulisan Hermansyah hanya berfokus pada masalah kesempurnaan manusia secara universal (Hermansyah 2017, 60-61). Berbeda dengan tulisan ini yang berfokus menyoroti diskursus jiwa yang berkembang dalam peradaban filsafat Barat dan Islam serta menilik pengaruh filsafat Barat dan Islam bagi kehidupan manusia. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa hasil dan tujuan dari tulisan ini berusaha mengetahui perkembangan diskursus jiwa dalam peradaban filsafat. Di satu sisi, tulisan ini juga berusaha menawarkan cara pandang baru dalam memahami konsep jiwa sebagai prinsip utama mencapai kesempurnaan insan dengan berlandaskan pada teori jiwa filsafat Ibn Sīnā.

Makna Jiwa

Secara etimologi, kata jiwa berasal dari Bahasa Arab, yang bermakna diri diri, esensi alamiah, dan spirit (Ahmad Warson Munawwir 1997, 1146). Dalam struktur Bahasa Inggris, kata jiwa bermakna soul, dimaknai sebagai diri, spirit, dan makhluk (Jhon M. Echols dan Hasan Shadily 2003, 245). Dalam diskursus filsafat, kata jiwa memiliki beragam pemaknaan. Hegel dalam filsafat idealisnya memaknai jiwa sebagai spirit (Harun Hadiwijono 1980, 101). Segala tindakan dan perbuatan manusia didasari oleh spirit mereka untuk menjalani kehidupan. Spirit memproduksi pengalaman manusia, baik bersifat subjektif maupun objektif proses mengetahui kesadaran dirinya di realitas (Gunnar Skirbekk dan Nils Gilje 2001, 308).

Pandangan Hegel tidak jauh berbeda dengan pandangan para filsuf Muslim, seperti Al-Farābi dan Ibn Rushd. Al-Farābi memaknai jiwa sebagai esensi bersifat sempurna bagi kehidupan fisik. Kesempurnaan esensi dapat dideskripsikan melalui tindakan dan perbuatan jasad di realitas. Al-Farābi menyebutkan bahwa landasan kesempurnaan esensi terletak pada jiwa yang memengaruhi manusia untuk berkehendak dan bertindak melalui jasad (Haydari 2011, 21).

Penjelasan Al-Farabi dipertegas oleh Ibn Rushd bahwa jiwa merupakan kesempurnaan alamiah bagi fisik manusia yang berbeda dengan kesempurnaan lainnya. Kesempurnaan jiwa dapat dideskripsikan melalui berbagai perilaku dan perasaan yang mengikutinya. Berdasarkan perilaku dan perasaan tersebut, para filsuf Muslim, seperti Ibn Rushd dan Al-Farābi mengklasifikasi jiwa berdasarkan tiga fakultas, yaitu: fakultas tumbuhan, fakultas hewan, dan fakultas akal. Ketiga fakultas tersebut akan merepresentasikan kesempurnaan eksistensi manusia (Muhammad Utsman Najati 2002, 296-297).

Dari berbagai penjelasan pemaknaan di atas, dapat disimpulkan bahwa jiwa merupakan kesempurnaan alamiah fisik yang memengaruhi kehendak manusia, baik secara paradigma dan tindakan. Kesempurnaan alamiah tersebut dilandasi oleh spirit untuk meningkatkan eksistensi diri untuk bergerak menuju kesempurnaan transendental meninggalkan keberadaan fisik. Thomas Hobbes dan Sigmund Freud tidak memahami jiwa sebagai keberadaan immateri yang mengalami pergerakan dari titik materi menuju titik transendental. Akibatnya, potret insan dalam pandangan Thomas Hobbes dan Sigmund Freud tidak mendeskripsikan kesempurnaan insan secara holistik dan cenderung membawa manusia untuk memahami eksistensi kesempurnaan manusia secara jasad yang dicapai melalui kebebasan berkehendak. Guna mengatasi masalah tersebut, Ibn Sīnā dalam *Burhan-e Nafs* menjelaskan bahwa segala pengetahuan yang diperoleh oleh manusia secara indrawi tentu memiliki pengaruh atau refleksi jiwa, sehingga pancaindrawi bergantung pada jiwa manusia untuk mempersepsi segala sesuatu (Ibn Sīnā 1998, 109).

Hasil persepsi pancaindrawi tersebut, dibawa menuju akal manusia untuk menyadarkan manusia terhadap keberadaan segala sesuatu di luar dirinya. Kesadaran yang dimiliki oleh manusia terhadap segala sesuatu di luar dirinya bersifat abstrak. Artinya, kesadaran itu tidak bisa dilihat atau bahkan dipersepsi oleh pancaindrawi, melainkan sebuah pemahaman *badīhiyyat* yang dimiliki oleh manusia (Muhammad Utsman Najati 2002, 147).

Ibn Sīnā menjelaskan bahwa pemahaman *badīhiyyat* yang dimiliki oleh manusia tidak terlepas dari peran akal sebagai fakultas tertinggi jiwa manusia.

Sebab, akal senantiasa merefleksikan segala sesuatu secara universal untuk mengetahui hakikat eksistensi segala sesuatu, termasuk substansi keberadaan manusia. Pemahaman manusia terhadap hakikat segala sesuatu akan memengaruhi perilakunya untuk bertindak dan bergerak berdasarkan analisa akal di realitas. Analisa akal mengarahkan manusia untuk bergerak berdasarkan pengetahuan individu terhadap kesempurnaan objek dalam dirinya, sehingga individu tidak bergerak pada kepuasan subjektif di realitas (Ibn Sīnā 1930, 292-293).

Tercegahnya berbagai perilaku subjektif akan membimbing manusia untuk menciptakan kedamaian dan kebahagiaan sebagai salah satu indikator kebahagiaan objektif di realitas. Selain menciptakan kebahagiaan objektif, aktualitas akal juga memengaruhi pergerakan jiwa manusia. Manusia memahami bahwa jiwa secara eksistensi bersifat immateri, sebagaimana pengetahuan sebagai atribut jiwa juga bersifat immateri, untuk terus bergerak meninggalkan kepuasan materi menuju titik transendental yang dipandang dapat membawanya pada kesempurnaan holistik di realitas. Demi mempertegas ragam penjelasan aktualitas jiwa, penulis akan menjelaskan fakultas jiwa dalam prinsip filsafat jiwa Ibn Sīnā pada sub pembahasan selanjutnya.

Fakultas Jiwa dalam Prinsip Filsafat Ibn Sīnā

Ibn Sīnā mengklasifikasi fakultas jiwa menjadi tiga bagian, yaitu: fakultas tumbuhan, hewan, dan akal (Muhammad Utsman Najati 2002, 144). Klasifikasi ketiga fakultas didasari oleh kesempurnaan eksistensi jiwa manusia merupakan problematika fundamental untuk menggambarkan moralitas manusia modern. Ibn Sīnā memberikan penjelasan masalah moralitas melalui teori fakultas jiwa (Majid Fakhri 1983, 139), sebagai berikut:

1. Fakultas Tumbuhan

Ibn Sīnā memandang fakultas tumbuhan sebagai dasar kesempurnaan fisik manusia. Setiap individu memiliki jiwa tumbuhan di awal kehidupannya. Secara fungsional, jiwa tumbuhan bekerja untuk mencari nutrisi sebagai kelangsungan hidupnya. Berdasarkan fungsinya, jiwa tumbuhan diklasifikasi dalam tiga bagian, yaitu: daya nutrisi, daya penumbuh, dan daya generatif (Al-Farabi 1976, 78-79).

Ibn Sīnā menjelaskan ketiga daya tersebut merupakan keniscayaan bagi fakultas tumbuhan untuk mendeskripsikan

kesempurnaan fisik manusia. Ibn Sīnā merangkum tiga daya tersebut melalui penjelasan sederhana:

a. Daya Nutrisi

Daya nutrisi, yaitu kekuatan mencari dan mengubah makanan-nutrisi- menjadi tenaga. Daya nutrisi berhubungan erat dengan fisik manusia. Pada kehidupan awalnya, manusia memikirkan cara bertahan hidup, sehingga mereka dapat beraktivitas dalam kehidupannya (Majid Fakhri 1983, 140). Di sisi lain, jiwa manusia membutuhkan tenaga untuk merealisasikan kesempurnaan alamiahnya. Kesempurnaan alamiah daya nutrisi dapat dideskripsikan melalui pembentukan otot dan jaringan manusia (Muhammad Utsman Najati 2002, 147). Semakin sempurna daya nutrisi manusia, maka semakin kuat struktur tubuh manusia.

b. Daya Penumbuh

Daya penumbuh adalah kelanjutan daya nutrisi. Artinya, daya penumbuh tidak bisa bekerja tanpa adanya dorongan dari daya nutrisi. Ibn Sīnā mendefinisikan daya penumbuh sebagai kekuatan menyalurkan makanan (Fazhlur Rahman 1952, 2). Daya penumbuh menyalurkan nutrisi keseluruh tubuh manusia, sehingga setiap bagian tubuh mendapatkan asupan nutrisi berdasarkan kebutuhannya. Daya penumbuh memengaruhi volume, panjang, dan lebar fisik. Tujuannya untuk menyempurnakan proses pertumbuhan jasad (Fazhlur Rahman 1952, 3).

c. Daya Generatif

Ibn Sīnā memaknai daya generatif sebagai kekuatan reproduksi. Generatif merupakan keharusan bagi setiap eksistensi manusia di realitas. Tujuannya, untuk melindungi punahnya spesies mereka (Mohammad Shafii 2003, 8). Di samping melindungi kepunahan, daya generatif menjelaskan eksistensi diri melalui penerusnya di masa mendatang. Setiap manusia akan berpandangan untuk mencapai kesempurnaan akhirnya melalui kekuatan generatif. Dari berbagai penjelasan tersebut, dapat diketahui bahwa daya-

daya fakultas tumbuhan begitu memengaruhi eksistensi jiwa manusia untuk menyempurnakan kesempurnaan fisik. Secara eksistensinya, jiwa manusia bersifat potensial sehingga bergantung pada jasad. Jika jasad kehilangan nutrisi, maka jasad tidak dapat bertindak dan berkehendak (Nurul Khoeriyah 2016, 30).

Implikasinya, jasad manusia mengalami kerusakan. Rusaknya jasad menyebabkan hilangnya eksistensi jiwa. Di sisi lain, perlu diketahui bahwa manusia yang berada dalam fakultas tumbuhan hanya bertindak untuk memenuhi kebutuhan fisik tanpa memandang aspek lain, sehingga eksistensi individu yang berada pada fase tumbuhan akan menempatkan kehendaknya untuk mencari makanan, mempertahankan kehidupan, serta melindungi keturunannya melalui proses generatif (Muhammad Iqbal Mansulrudin 2018, 42).

Semua dilakukan berdasarkan kepuasan dan kenikmatan dirinya. Implikasinya, jiwa manusia tidak dapat meningkatkan eksistensi dirinya di realitas. Di samping itu, perlu diketahui bahwa manusia yang menempatkan fakultas tumbuhan sebagai eksistensi dirinya akan memandang bahwa materi merupakan sesuatu real dan nyata, sehingga mengabaikan nilai-nilai immaterial. Akibatnya, eksistensi manusia dipandangan berdasarkan aspek kebendaannya sebagaimana perbuatan dan kehendak manusia dalam memahami aspek materi sebagai sesuatu yang real dan nyata bagi kepuasan dirinya.

2. Fakultas Hewan

Ibn Sīnā dalam karyanya berjudul *an-Najāh*, memaknai fakultas hewan sebagai kesempurnaan awal fisik bersifat mekanistik dalam menangkap pengetahuan parsial, serta bergerak berdasarkan keinginannya (Ibn Sīnā 1930, 258). Ibn Sīnā menyebutkan fakultas hewan terdiri dari beberapa daya, antara lain:

a. Daya penggerak

Daya penggerak berkaitan dengan kehendak dan perbuatan manusia di realitas. Ibn Sīnā menjelaskan bahwa daya penggerak dilandasi oleh daya hasrat sebagai pemicu berkehendak (Majid Fakhry 2000, 53). Daya hasrat memengaruhi kehendak manusia untuk mencari makan dan melakukan sikap generatif sebagaimana terdapat di fakultas tumbuhan. Pada dasarnya, daya hasrat terdiri dari beberapa bagian, yaitu syahwat dan emosional (Mohammad Shafii 2003, 14).

Keduanya dibagi berdasarkan fungsinya. Daya syahwat berfungsi untuk mencari kenikmatan dan kepuasan dalam bertindak, seperti mencari makan dan melakukan sikap generatif (Ibn Sīnā 1952, 62). Sedangkan, daya emosional berfungsi melawan segala sesuatu yang membahayakan dirinya, seperti seorang manusia akan dipatok oleh seekor ular, maka ia akan melawan dengan berbagai cara untuk menghindari patokan tersebut (Ibn Sīnā 1998, 63).

b. Daya Persepsi

Pada dasarnya, daya persepsi berbeda dengan daya penggerak. Jika daya penggerak memengaruhi tindakan manusia, maka daya persepsi memengaruhi paradigma manusia untuk mengetahui segala keberadaan di realitas. Menurut Ibn Sīnā, daya persepsi ialah kesempurnaan bagi daya penggerak (Ibn Sīnā 1930, 258). Daya penggerak tidak aktual tanpa adanya rangsangan persepsi, sebab setiap tindakan dan perbuatan manusia dilandaskan oleh pengetahuannya dalam mempersepsi realitas (Hans Kung 2017, 74). Ibn Sīnā membagi daya persepsi dalam dua bagian, yaitu persepsi internal dan persepsi eksternal (Ibn Sīnā 1930, 266-267).

Persepsi luar ialah cara manusia memperoleh ilmu pengetahuan melalui rangsangan objek luar, seperti manusia mengetahui mobil itu berwarna merah atau mencium bau harum dari tubuh seseorang (Roibin2010, 90). Dalam mengetahui semua objek pengetahuan tersebut, daya persepsi luar bergantung pada kekuatan inderawi, seperti

mata, lidah, kulit, hidung, dan telinga untuk memperoleh refleksi di alam eksternal (Muhammad Khamenei 2004, 94).

Sedangkan, persepsi dalam ialah kesempurnaan bagi persepsi luar (Muhammad Utsman Najati 2002, 145). Persepsi dalam menyerap segala pengetahuan melalui persepsi luar, kemudian diasbtraksikan menjadi sebuah ide atau gagasan bersifat partikular, seperti pengetahuan manusia terhadap mobil itu merah (Mohsen Gharawiyani 2012, 62). Manusia hanya mengetahui prediksi merah diberikan oleh mobil tanpa mempersepsi secara luas bahwa prediksi merah dapat diberikan kepada subjek lainnya, seperti baju, celana, jaket, dan lain-lain. Semua didasari oleh daya persepsi luar manusia menjangkau objek pengetahuan tersebut (Fazhlur Rahman 1952,3).

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa daya penggerak dan daya persepsi memengaruhi pengetahuan dan tindakan fakultas hewani. Jika dideskripsikan fakultas hewan merupakan komponen yang lebih kompleks daripada struktur tumbuhan (Muhammad Utsman Najati 2002, 66). Secara struktur, fakultas hewan merupakan kesempurnaan bagi fakultas tumbuhan. Jika fakultas tumbuhan cenderung pada masalah tindakan memenuhi kebutuhan, maka fakultas hewani cenderung pada pengetahuan untuk memenuhi kebutuhan tersebut (Seyyed Hossein Nasr 2003, 75).

Segala tindakan dan perbuatan manusia didasari oleh daya persepsi yang melibatkan persepsi luar dan dalam untuk memperoleh objek pengetahuan di alam realitas. Objek pengetahuan diperoleh melalui rangsangan daya inderawi, sehingga menghasilkan pengetahuan subjektif (Abdelaziz Abbacy 2014, 136). Pengetahuan subjektif diserap oleh persepsi internal. Persepsi internal menghasilkan berbagai asumsi dan pandangan partikular dalam memahami sesuatu. Pemahaman partikular memengaruhi daya emosional dan syahwat.

Daya syahwat dan emosional bertindak berdasarkan kenikmatan dan keberanian. Kedua bergerak secara terus-menerus tanpa adanya proses berpikir panjang. Akibatnya,

paradigm dan tindakan manusia bersifat sempit dan kaku dalam memahami realitas (Emile Durkheim 2011, 49).

Segala tindakan dan paradigma diaktualkan untuk memenuhi kebutuhan syahwat dan emosional. Akibatnya, eksistensi manusia tidak berbeda dengan eksistensi binatang dalam memahami objek pengetahuan berdasarkan nalurinya. Implikasinya, tindakan dan paradigma manusia mengalami kemerosotan (F. Budi Hardiman 2004, 240). Kemerosotan paradigma dan tindakan mendeksripsikan krisis moral manusia. Manusia bertindak dan berparadigma untuk memenuhi kenikmatan dan kepuasan tersebut tanpa memandang nilai baik dan buruk dari tindakan dan paradigma tersebut (Michael Foucault 2017, 74).

Ibn Sīnā menjelaskan bahwa kesempurnaan fisik bersifat terbatas, sebagaimana eksistensi dirinya. Jiwa manusia tidak dapat mencapai kesempurnaan eksistensinya, apabila dipengaruhi oleh kesempurnaan fisik tersebut. Kesempurnaan fisik dalam fakultas hewani bukanlah kesempurnaan hakiki, sehingga Ibn Sīnā mengatakan manusia harus meningkatkan eksistensi jiwa dengan meninggalkan fakultas hewani (Ibn Sīnā 1998, 111-112). Proses kontemplasi dan penyucian diri merupakan upaya mendasar mengatasi permasalahan tersebut. Keduanya akan meningkatkan eksistensi manusia menuju fakultas akal sebagai fakultas tertinggi dalam jiwa manusia (Muhammad Khamenei 2004, 71).

3. Fakultas Akal

Ibn Sīnā dalam karyanya berjudul *An-Najāh* menjelaskan fakultas akal sebagai tingkatan tertinggi dalam jiwa manusia. Ibn Sīnā mendefinisikan fakultas akal sebagai kesempurnaan utama manusia bersifat eksistensial memengaruhi manusia untuk bertindak dan memahami objek realitas secara universal (Ibn Sīnā 1930, 268). Ibn Sīnā mengklasifikasi fakultas akal melalui empat hal, yaitu akal potensial, akal aktual, akal bakat, dan akal perolehan. Akal potensial dan aktual bersifat teoritis, sedangkan akal bakat dan perolehan bersifat praktis (Muhammad Utsman Najati 2002, 146).

Keempat pembagian akal dijelaskan oleh Ibn Sīnā secara sistematis bahwa manusia memiliki akal potensial yang bergantung pada fakultas tumbuhan. Kemudian, ia menyadari bahwa eksistensi dirinya tidak dapat bergantung secara terus-menerus pada fakultas tumbuhan. Selanjutnya, manusia meningkatkan eksistensi dirinya sehingga memengaruhi akal bakat. Manusia berkehendak untuk memenuhi kebutuhan syahwat dan emosionalnya (Abdullah Nur 2009, 111-112). Kebutuhan emosional dan syahwat dapat diperoleh melalui akal perolehan melalui rangsangan persepsi. Rangsangan persepsi memproduksi pengetahuan bersifat subjektif, partikular, dan terbatas (Emile Durkheim 2011, 49).

Keterbatasan memproduksi ilmu pengetahuan memengaruhi eksistensi manusia. Manusia membutuhkan sebuah pengetahuan bersifat universal dan tak terbatas untuk menyempurnakan dirinya (Ibrahim Kalin 2010, 160). Manusia meninggalkan pemahaman subjektifnya dan bersifat objektif terhadap realitas. Sikap objektif tersebut memengaruhi paradigma manusia, sehingga manusia dapat mengaktualkan akalnya. Manusia tidak bertindak berdasarkan syahwat dan emosionalnya, akan tetapi bertindak berdasarkan eksistensi dirinya (Seyyed Hosein Nasr 2017, 134).

Ibn Sīnā menyebutkan bahwa tindakan manusia yang didasari oleh eksistensinya akan mendeskripsikan cara berada yang unik, sehingga membedakan tindakan dan paradigma manusia dari sisi kebendaannya (Barsihannor 2010, 468). Perlu diketahui secara komprehensif, bahwa berbagai karya Ibn Sīnā, seperti *Mabda wa al-Ma'ad*, *Aḥwāl an-Nafs*, dan *An-Najāh* menjelaskan kesatuan fakultas hewan dan tumbuhan di bawah eksistensi fakultas akal (Muhammad Utsman Najati 2002, 146).

Fakultas akal mengontrol eksistensi keduanya, sehingga mengalami keseimbangan antara satu samalain. Meski diketahui kesatuan fakultas tumbuhan dan fakultas hewan dapat terealisasi melalui akal aktual. Dengan demikian, manusia harus meningkatkan eksistensi dirinya untuk mencapai kesempurnaan jiwanya. Kesempurnaan jiwa mendeskripsikan kebahagiaan eksistensial bagi dirinya dalam bertindak dan memahami realitas, sehingga setiap individu dapat memperoleh

makna hidup di realitas.

Landasan dan Parameter Jiwa Menurut Ibn Sīnā

Berdasarkan penjelasan fakultas jiwa, dapat diketahui bahwa jiwa memiliki pengaruh signifikan terhadap moral manusia untuk bertindak berdasarkan pengetahuan (Ibn Sīnā 1960, 132-133). Pengetahuan didapatkan melalui rangsangan dari alam realitas dengan melibatkan daya persepsi dalam fakultas jiwa hewani. Manusia bertindak berdasarkan jiwa hewaninya (Fakhri Mashkooor 2011, 138). Para psikologi, seperti Carl Gustav Jung dan Sigmund Freud tidak mengkaji jiwa manusia melalui klasifikasi fakultas jiwa. Menurut mereka, jiwa manusia dapat dideskripsikan melalui kehendak mereka di realitas (Daniel L. Pals 2012, 87).

Kehendak manusia didasari oleh pengetahuannya dipengaruhi oleh rangsangan persepsi melibatkan daya inderawi. Carl Gustav Jung dalam pandangan psikologinya menjelaskan pengetahuan inderawi dipengaruhi oleh daya emosional dan syahwat merupakan landasan utama dalam jiwa manusia untuk memengaruhi tindakan dan perbuatan manusia, sehingga setiap individu dapat bertindak secara bebas dan unik untuk menentukan cara ia berada di realitas (Jean Paul Sartre 1991, 24).

Pandangan para filsuf barat berbeda dengan pandangan Ibn Sīnā dalam filsafat peripatetikanya menyebutkan bahwa landasan jiwa manusia ialah kesadaran eksistensi yang memengaruhi pengetahuan dan tindakan manusia memengaruhi pengetahuan dan tindakan manusia (Mukhtar Gozali 2016, 31). Manusia bertindak dan berpengetahuan berdasarkan kesadaran dirinya untuk mengontrol daya nafsu dan emosional dengan melibatkan akal sebagai ciri khas eksistensi manusia di realitas (Seyyed Hossein Nasr 2003, 293).

Menurut Ibn Sīnā, akal memiliki kekuasaan mandiri untuk menganalisa dan mengkaji segala sesuatu dipandang secara universal untuk memperoleh hakikat pengetahuan, seperti manusia dapat mempersepsi konsep mobil merah tanpa melihatnya. Kemudian, ia membedakan bahwa konsep mobil merah terbagi dua keberadaan, yaitu mobil sebagai subjek dan merah sebagai predikat bersifat aksidental (Archie J. Bahm 1995, 153).

Pemahaman manusia mengenai mobil merah akan merefleksikan paradigmanya untuk memberikan predikasi merah kepada materi lainnya secara mandiri. Dalam diskursus kebaikan dan keburukan, akal memiliki signifikansi merangsang manusia mengetahui sesuatu yang buruk dan baik,

sebagaimana proses analisa akal terhadap mobil merah. Signifikansi akal menganalisa hakikat realitas akan memengaruhi kesadaran manusia untuk mengetahui eksistensi dirinya (Seyyed Hossein Nasr 2003, 293).

Semakin kuat akal manusia, maka semakin sadar eksistensi manusia. Kesadaran eksistensi menyebabkan manusia memahami nilai-nilai kehendak dan pengetahuan dirinya. Manusia dapat menentukan eksistensi dirinya melalui kesadaran eksistensinya tanpa adanya pengaruh syahwat dan emosional secara berlebihan. Keduanya dikendalikan oleh akal, sehingga manusia dapat memahami nilai baik dan buruk dalam bertindak dan mengetahui benar dan salahnya dalam berpengetahuan. Dengan demikian, kesadaran merupakan landasan utama untuk mengetahui eksistensi jiwa manusia. Sedangkan akal merupakan parameter bijak untuk mendeskripsikan kesadaran manusia di alam realitas (Mukhtar Gozali 2016, 33-34). Keduanya memiliki fungsi dan tujuan bagi aktualitas jiwa manusia, sehingga manusia dapat meningkatkan eksistensinya menuju kebahagiaan.

Mengetahui sebagai Kesempurnaan Jiwa

Ibn Sīnā menyebutkan bahwa jiwa merupakan identitas inti yang memiliki dua atribut, yaitu immaterialis dan pengetahuan. Atribut immaterialis dalam keberadaan jiwa mendeskripsikan eksistensi jiwa bersifat immateri atau terlepas dari keberadaan materi. Sedangkan, atribut pengetahuan merupakan sarana aktualitas jiwa menuju kesempurnaan bersifat transendental melalui bersatunya subjek dan objek dalam pengetahuan manusia. Bersatunya subjek dan objek didasari oleh pemahaman manusia terhadap *wujūd khārijī* dan *dhihni* di realitas (Archie J. Bahm 1995, 153).

Wujūd khārijī dan *dhihni* senantiasa berkorespondensi untuk memperoleh hakikat pengetahuan persepsi indrawi dan abstraksi akal, sebagaimana telah dijelaskan bahwa seluruh *wujūd khārijī* dicerap oleh pancaindra menuju proses rasionalisasi akal menyebabkan hadirnya gambar atau konsep objek persepsi di alam mental (Ibrahim Kalin 2000, 10). Mulla Ṣadra menjelaskan korespondensi antara wujud mental dan eksternal berusaha memperoleh kesesuaian antara sesuatu yang dikonsepsikan dengan realitasnya, sehingga manusia dapat mengetahui hakikat objek persepsi tanpa perubahan kuitas (Sayyid Husain Ṭabāṭabā'i 2008, 37). Pada dasarnya, korespondensi antara domain eksternal dan internal berusaha memperoleh hakikat pengetahuan realitas, sehingga manusia tidak mengalami kekeliruan untuk memahami realitas, sebagaimana kebenaran mobil itu merah di konsep dan realitas (Ahmad Bahesti 1999, 301).

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa korespondensi wujud mental dan wujud eksternal menjelaskan kebenaran realitas melalui korespondensi dua domain ilmu pengetahuan tanpa mengubah identitas setiap objek persepsi di alam mental, sebagaimana kekeliruan para filsuf Barat (Sayyed Muhammad Khamenei 2004, 89). Bersatunya domain ilmu pengetahuan memengaruhi kesempurnaan akal untuk menganalisis sesuatu bersifat hakiki dan non-hakiki. Kemampuan akal menganalisis entitas realitas berdasarkan kesempurnaannya memengaruhi aktualitas jiwa. Sebab, diketahui bahwa akal merupakan fakultas tertinggi jiwa, sehingga segala sesuatu yang diketahui oleh akal merupakan kesempurnaan bagi jiwa manusia di realitas. Di satu sisi, perlu diketahui bahwa kesempurnaan akal sebagai fakultas tertinggi jiwa juga menjelaskan keberadan fakultas lain dalam diri manusia, sehingga setiap individu memiliki tingkatan keberadaannya di realitas.

Kesempurnaan Holistik

Tema kesempurnaan holistik dalam tulisan ini merupakan salah satu pembahasan lanjutan mengenai bersatunya daya-daya persepsi indrawi dan akal untuk mengaktualkan keberadaan jiwa dalam diri manusia perspektif Ibn Sīnā (Sayyed Muhammad Khamenei 2004, 94). Pada pembahasan sebelumnya, telah dijelaskan bahwa pancaindra merupakan gerbang awal untuk menghasilkan gambaran partikular yang dikirim menuju akal untuk dianalisa dan diverifikasi kebenarannya. Hasil verifikasi akal menghasilkan gambaran universal dan korespondensi dua domain pengetahuan, yaitu eksternal dan internal. Korespondensi dua domain pengetahuan mendeskripsikan kebenaran pengetahuan dimiliki oleh seorang individu (Ibrahim Kalin 2010, 160). Kebenaran pengetahuan merefleksikan akal untuk mempersepsi segala sesuatu berdasarkan kebenaran yang mengantarkan akal manusia menuju proses aktualitas (Ibn Sīnā 1998, 111-112).

Aktualitas akal memengaruhi eksistensi jiwa manusia, sebab akal merupakan fakultas tertinggi jiwa memengaruhi atribut jiwa—pengetahuan—yang memengaruhi kesederhanaan (basith) jiwa manusia melalui proses persepsi segala sesuatu di realitas (Ibrahim Kalin 2000, 6). Kesederhanaan jiwa mendeskripsikan kesempurnaan paradigma dan sikap manusia di dunia melalui dua aspek, yaitu teoritis dan praktis berdasarkan pola aktualitasnya di realitas (Ibn Sīnā 1998, 112). Kesempurnaan teoritis ialah pengetahuan akal manusia memahami kebenaran seluruh objek realitas, sehingga ia mempersepsi segala sesuatu melalui kebenaran untuk mengetahui hakikat realitas (Kholid al-Walid 2012, 226). Kesempurnaan teoritis dapat dideskripsikan melalui ma'rifat al-Ḥaq (pengetahuan kebenaran) memengaruhi paradigma manusia

untuk menganalisa dan memikirkan segala sesuatu berdasarkan kebenaran. Kebenaran akan membawa manusia untuk mencapai kesempurnaan dirinya, termaksud kesempurnaan jiwa manusia (Muhammad Kamal 1988, 97).

Kesempurnaan teoritis memengaruhi aspek praktis dalam eksistensi manusia. Aspek praktis memengaruhi tindakan manusia dengan melibatkan akalunya sebelum berkehendak di realitas (Ibn Sīnā 1960, 132-133). Akal manusia merupakan roda untuk menggerakkan seluruh rantai tindakan manusia berdasarkan persepsinya terhadap realitas. Persepsi terhadap realitas akan menciptakan pengetahuan, sehingga manusia dapat bertindak berdasarkan pengetahuannya (Ali Rabbani Kalbikani 1998, 55). Manusia mencapai *ma'rifat al-Ḥaq* bertindak secara logis dan sistematis dengan mengabaikan hasrat dan emosional di setiap kehendak. Artinya, manusia bertindak berdasarkan pemahamannya melalui proses kesadarannya terhadap objek realitas (David B. Burrell 2000, 54).

Kesadaran dalam bertindak mengaktualkan pandangan etika manusia untuk mengetahui kebaikan (*ma'rifat al-khair*). *Ma'rifat al-khair* mendeskripsikan kesempurnaan etika manusia untuk bertindak berdasarkan sebuah kebaikan dengan mengabaikan segala keburukan (Ibn Sīnā 1960, 133). Pengetahuan manusia terhadap sesuatu yang baik dilandasi oleh kekuatan jiwa manusia untuk menganalisa sesuatu yang baik dan buruk dengan melibatkan aktualitas akal manusia yang dideskripsikan melalui *ma'rifat al-Ḥaq* (Ibn Sīnā 1998, 111).

Sayyid Kamal Haydari menjelaskan cara mencapai kesempurnaan akal teoritis dan praktis dalam buku *Buhūsun fī 'Ilmi al-Nafs al-Falsafī* bahwa langkah utama mengaktualkan *ma'rifat al-Ḥaq* melalui pengetahuan eksternal sebagai sesuatu yang mendasar (Haydari 2011, 137). Kamal Haydari menjelaskan bahwa dasar pengetahuan manusia diperoleh melalui interaksi individu dengan eksternal untuk mendapatkan suatu informasi berdasarkan rangsangan indrawi, baik pendengaran, pengelihatannya, dan pengecapan. Contoh: seseorang yang mengetahui bahwa jujur itu baik dengan mendengar suatu perkataan melalui telinga maupun membaca sebuah buku dengan melibatkan mata. Pengetahuan seseorang terhadap jujur itu benar berada pada tatanan al-'aql al-hayūla sebagai tingkatan paling bawah dalam *ma'rifat al-Ḥaq* (Haydari 2011, 140).

Lebih lanjut, Kamal Haydari menjelaskan bahwa pengetahuan individu mengenai objek eksternal harus dipraktikkan melalui tindakan untuk menciptakan suatu pembiasaan, seperti pengetahuan seseorang mengenai

jujur itu baik, sehingga ia harus mempraktikkan perilaku jujur sebagai suatu pengetahuan dasar yang diperoleh oleh akal. Menurut Kamal Haydari, jika individu membiasakan diri untuk bertindak sesuai dengan pengetahuan *al-'aql al-hayūla* akan menciptakan suatu kebiasaan yang melekat dalam diri manusia yang disebut *'aql al-malakah* (Haydari 2011, 141).

Al-'aql al-malakah merupakan tingkatan akal kedua yang menjelaskan tertanamnya suatu pengetahuan dalam diri manusia menjadi suatu kebiasaan yang harus dilakukan sehari-hari. Pembiasaan individu untuk bertindak berdasarkan pengetahuannya meniscayakan kehadiran *al-'aql al-fi'il* merupakan tingkatan ketiga dalam ranah epistemologis yang mendeskripsikan korespondensi antara pengetahuan mental dan tindakan manusia untuk memperoleh suatu kebenaran (Muhammad Khamenei 2004, 71). Pada tingkatan *al-'aql al-fi'il*, eksistensi jiwa manusia mengalami kesederhanaan, didasari oleh praktik-praktik pengetahuan dalam tindakannya. Sayyid Kamal Haydari juga menjelaskan bahwa tingkatan *al-'aql al-fi'il* merupakan hasil penghiasan atau *takhalli* dalam diri manusia dengan melibatkan *al-'aql al-malakah* sebagai basis utama manusia menyempurnakan jiwanya di realitas (Haydari 2011, 141).

Proses korepondensi antara mental dan eksternal, serta *takhalli* akan meniscayakan tingkatan akal manusia menuju *al-'aql al-mustafāt* melalui proses *tajalli* dalam diri manusia. *Al-'aql al-mustafāt* merupakan tingkatan akal paling tinggi dalam tatanan *ma'rifat al-Ḥaq* yang memengaruhi setiap individu untuk memandang segala sesuatu berdasarkan kebenaran pengetahuannya, sehingga mereka memiliki sifat-sifat kebenaran dalam dirinya. Sifat-sifat kebenaran akan memengaruhi tindakan manusia yang mendeskripsikan eksistensi manusia identik dengan keberadaannya-Nya secara tindakan dan sifat-sifatnya. Artinya, individu yang mencapai tingkatan *al-'aql al-mustafāt* akan mencerminkan sifat-sifat mereka seperti sifat-sifat-Nya dan tindakan mereka seperti tindakan-Nya di realitas. Tersingkapnya atau tercerminnya keberadaan-Nya dalam diri manusia sebagai proses fana hancur terhadap alam materi sebagai gambaran nilai-nilai Ilahi pada diri manusia yang timbul atau eksis dalam jiwa manusia untuk aktual menuju peningkatan eksistensi melalui ragam perjalanan jiwa di realitas (Haydari 2011, 148-149).

Ibn Sīnā menjelaskan proses perjalanan kesempurnaan jiwa ibarat manusia memakai baju di dunia. Pada fase balita, manusia akan memakai baju sesuai ukurannya, akan tetapi ketika ia mencapai fase anak-anak, manusia akan meninggalkan baju balita dan memakai baju ukuran anak-anak (Muhammad Abdul Haq 1971, 83). Manusia yang berada pada fase balita dideskripsikan sebagai eksistensi yang bergantung pada materi, sehingga ia akan menggantungkan

segala kebutuhannya, baik paradigma maupun kehendak pada ranah materialis (Mashad al-Allaf 2006, 321). Sedangkan, manusia yang berada pada tahap anak-anak mendeskripsikan eksistensi melampaui paradigma dan kehendak materialis (Muhammad Abdul Haq 1971, 83).

Artinya, manusia telah melampui kebergantungan materialis dalam eksistensinya untuk mencapai tahap kesempurnaan secara berkelanjutan melalui aktualitas jiwa manusia (Ali Rabbānī Kalbīkānī 1998, 49). Dengan demikian, dapat diketahui bahwa aktualitas jiwa memengaruhi kemapanan paradigma dan kehendak manusia dalam kehidupannya untuk mendeskripsikan kesempurnaan holistik atau menyeluruh dalam diri manusia yang tidak bergantung pada keberadaan materi, baik secara teoritis maupun praktis di realitas.

Dalam konteks kehidupan modern, diketahui bahwa problematika pengetahuan terhadap eksistensi diri merupakan masalah utama yang menghadirkan kemerosotan moral. Problem krisis moral dalam kehidupan masyarakat beragama di era digital ditandai dengan percepatan informasi secara praktis yang memengaruhi paradigma manusia untuk mengetahui objek tanpa mengkaji dan menganalisa terlebih dahulu. Akibatnya, manusia tidak dapat mengaktualkan akal sebagai fakultas jiwa manusia. Implikasinya, jiwa manusia tidak mengalami pergerakan menuju kesempurnaan untuk mengetahui hakikat realitas (Alexander Broadie 2009, 170).

Dalam bidang agama, diketahui telah banyak kajian bersifat online, sehingga setiap individu dengan mudah mengakses untuk memperoleh informasi mengenai ajaran dan doktrin agama. Informasi yang diperoleh tidak dikaji dan dianalisa oleh manusia, melainkan diterima secara mentah-mentah. Sikap manusia menerima suatu informasi secara mentah-mentah mendeskripsikan virus dogmatis dalam paradigma manusia.

Saat manusia terkena dogmatis, cenderung berkehendak dan bertindak berdasarkan pengetahuan bersifat partikular. Akibatnya, individu menolak pandangan sesuatu di luar dirinya dipandang sebagai sesuatu yang salah. Pemahaman manusia terhadap sesuatu yang salah akan menggerakannya untuk melawan segala sesuatu yang bertentangan dengan pengetahuannya untuk menjaga jarak dari individu lainnya. Sikap menjaga jarak akan menghadirkan dialektika dalam pandangan masyarakat beragama, sehingga setiap individu akan menciptakan perdebatan dalam kehidupannya. Perdebatan akan menghasilkan kekerasan dan persekusi yang dipandang sebagai kehancuran moral manusia yang didasari oleh ketidakjelasan manusia memahami hakikat pengetahuan

(Roibin 2003, 90).

Di satu sisi, ragam kekerasan dan perdebatan yang dipraktikkan untuk memenuhi kenikmatan syahwat dan emosional bukan didasari oleh kebenaran yang ada. Akibatnya, manusia bertindak berdasarkan syahwat dan emosionalnya. Penjelasan ini dapat dibuktikan melalui penelitian Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (KOMNAS HAM), bahwa terjadi peningkatan kasus kekerasan dan pembatasan keyakinan umat beragama selama tiga tahun terakhir. Pada tahun 2014, KOMNAS HAM mencatat sedikitnya 74 kasus kekerasan umat beragama di seluruh wilayah Indonesia. Angka tersebut meningkat pada tahun 2015, sebanyak 87 kasus. Pada tahun 2016 mengalami peningkatan sebanyak 97 kasus (Komisi Nasional Hak Asasi Manusia 2016, 14).

Ragam penjelasan di atas, menunjukan perkembangan tingkat kekerasan dan pembatasan keyakinan masyarakat beragama. Akibatnya, manusia bertindak dan berparadigma tidak menjelaskan eksistensi dirinya disebabkan berbagai sikap kekerasan dan pembatasan tersebut. Implikasinya, manusia tidak memiliki nilai kesadaran. Nilai kesadaran masyarakat beragama dapat dideskripsikan melalui kemerosotan moralnya di alam eksternal. Di sisi lain, perlu diketahui bahwa media sosial telah mengabaikan aspek orisinalitas pengetahuan manusia. Masyarakat beragama hanya mendengar dan melihat berbagai doktrin keagamaan tanpa memahami dan menelaah berbagai literatur terkait doktrin keagamaan tersebut. Permasalahan inilah yang mendeskripsikan minimnya paradigma masyarakat beragama (Sigmund Freud 2002, 11).

Minimnya paradigma berimplikasi pada tindakan manusia, sebagaimana telah dijelaskan bahwa paradigma menentukan sikap manusia dengan mengabaikan aspek orisinalitas pengetahuan (Mohammad Nabil 2013, 532). Sikap mengabaikan aspek orisinalitas pengetahuan disebabkan kekeliruan Sigmund Freud dan Thomas Hobbes yang memandang secara fisik. Thomas Hobbes dalam kerangka filsafat Naturalisme-nya berargumentasi bahwa segala tindakan dan pengetahuan manusia didasari oleh nafsu sebagai substansi eksistensi manusia (Daya Negri Wijaya 2016, 186).

Nafsu mengarahkan manusia untuk mencaritahu hakikat dirinya dengan memanfaatkan daya persepsi, sehingga segala pemahaman yang hadir dalam diri manusia bersifat partikular dan cenderung subjektif melihat kesempurnaan eksistensinya (Ali Syari'ati 1996, 42). Akibatnya, segala tindakan untuk mencapai kesempurnaan didasari oleh pengaruh nafsu individu untuk mencapai kebahagiaannya di realitas.

Lebih lanjut, pandangan Thomas Hobbes tidak jauh berbeda dengan pemahaman Sigmund Freud yang memahami nafsu sebagai alam bawah sadar manusia yang dipandang sebagai hakikat eksistensi manusia (Sigmund Freud 2002, 11). Jika ditarik alam bawah sadar, dari pandangan Sigmund Freud dengan pandangan Thomas Hobbes dapat diketahui bahwa segala persepsi subjektif, seperti nafsu dan ego merupakan sebuah kacamata memahami kesempurnaan diri yang ditinjau secara subjektivitas. Akibatnya, makna kesempurnaan yang dipahami setiap individu bersifat relatif. Di satu sisi, konsep kebahagiaan juga dilihat secara materi yang terukur, terindrawi, dan tersistematis berdasarkan nafsu dan ego. Implikasinya, individu memiliki tanggung jawab untuk bertindak bebas untuk merampas segala kesempurnaan orang lain yang berujung pada peperangan mencapai kesempurnaan relatif (Frederick Copleston 1985, 17).

Demi meluruskan pemahaman Thomas Hobbes dan Sigmund Freud mengenai substansi eksistensi manusia, penulis menawarkan pandangan Ibn Sīnā sebagai sebuah solusi untuk memahami substansi eksistensi manusia secara immateri. Ibn Sīnā dalam filsafat *peripatetic*-nya menjelaskan segala perilaku dan pengetahuan manusia direfleksikan oleh jiwa yang secara eksistensi bersifat immateri. Pada pembahasan fakultas jiwa, telah dijelaskan bahwa nafsu dan ego merupakan bagian dari fakultas hewan yang bergantung pada jiwa manusia (Ibn Sīnā 1998, 63). Artinya, ego dan nafsu tidak dapat memengaruhi perilaku dan pengetahuan manusia tanpa keberadaan jiwa. Dengan demikian, diketahui bahwa nafsu dan ego bukanlah substansi eksistensi manusia. Sebab, jika nafsu dan ego adalah substansi eksistensi manusia, maka keduanya tidak membutuhkan keberadaan jiwa. Sebaliknya, jiwa manusia mampu memengaruhi perilaku dan pengetahuan manusia tanpa bantuan ego dan nafsu.

Lebih lanjut, Ibn Sīnā menjelaskan jiwa merupakan landasan utama untuk mengaktualkan seluruh paradigma dan kehendak manusia di realitas. Manusia tidak dapat memahami hakikat kebenaran dan kebaikan tanpa refleksi jiwa untuk meningkatkan eksistensi manusia di realitas. Artinya, aktualitas jiwa merupakan syarat utama bagi manusia untuk meningkatkan eksistensi dirinya di realitas. Ibn Sīnā menjelaskan bahwa manusia dapat mencapai sebuah kebahagiaan abadi dan kesempurnaan mutlak melalui aktualitas jiwa. Jiwa merupakan identitas inti dalam eksistensi manusia. Kesempurnaan jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā mendeskripsikan ibarat manusia memakai baju di dunia (Ibn Sīnā 1998, 111-112).

Pada fase balita manusia akan memakai baju sesuai ukurannya, akan tetapi ketika ia mencapai fase anak-anak, manusia akan meninggalkan baju balita

dan memakai baju ukuran anak-anak. Manusia yang berada pada fase balita dideskripsikan sebagai eksistensi yang bergantung pada materi, sehingga ia akan menggantungkan segala kebutuhannya, baik paradigma maupun kehendak pada ranah materialis. Sedangkan, manusia yang berada pada tahap anak-anak mendeskripsikan eksistensi melampaui paradigma dan kehendak materialis (Kholid al-Walid 2012, 2226). Artinya, manusia telah melampaui kebergantungan materialis dalam eksistensinya untuk mencapai tahap kesempurnaan secara berkelanjutan melalui aktualitas jiwa manusia.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa konsep jiwa dalam perspektif Ibn Sīnā merupakan upaya mengatasi berbagai kemerosotan moral masyarakat modern. Individu harus meningkatkan kesadaran terhadap eksistensi dirinya. Kesadaran melibatkan analisa akal, sehingga manusia dapat memahami objek pengetahuan yang bersifat universal tanpa harus melakukan sikap kekerasan dan pembatasan terhadap keyakinan di luar dirinya (Ibn Sīnā 1998, 85). Implikasinya, manusia dapat menentukan eksistensi dirinya secara unik dan bebas. Di satu sisi, kesadaran meningkatkan eksistensi jiwa manusia untuk mencapai kebahagiaan melalui aktualitas akal dan kesadarannya di realitas.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā berusaha menyadarkan manusia mengetahui keberadaannya bersifat immateri yang dapat dicapai melalui analisa akal di realitas. Analisa akal akan memengaruhi paradigma manusia untuk mengetahui sesuatu yang baik dan salah, sehingga setiap individu dapat menghindari sesuatu yang salah dan mendekati diri pada sesuatu yang benar dalam tindakannya, sehingga setiap individu dapat menyempurnakan keberadaannya di realitas, sebagaimana tujuan hidupnya di realitas. Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat diketahui bahwa konsep jiwa dalam pandangan Ibn Sīnā merupakan salah satu penawaran yang dapat diterapkan untuk mengatasi ragam permasalahan wacana kesempurnaan insan, sehingga setiap manusia dapat mengetahui kebenaran entitas sebagaimana mestinya, tanpa meniscayakan perdebatan dan pemberontakan di realitas eksternal.

Kesimpulan

Berdasarkan ragam penjelasan sebelumnya, diketahui bahwa Thomas Hobbes dan Sigmund Freud menyakini bahwa jiwa sebagai substantif eksistensi insan bersifat fisik. Karena segala perilaku dan pikiran manusia dipengaruhi oleh nafsu dan ego untuk bergerak mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan eksistensinya di realitas. Jika memahami pandangan Thomas Hobbes dan Sigmund Freud, maka akan diketahui dasar kesempurnaan dan kebahagiaan

manusia bersifat subjektif sehingga setiap individu bergerak berdasarkan nafsu dan egonya dengan merampas kebahagiaan individu lainnya yang meniscayakan terciptanya peperangan di muka bumi. Implikasinya, penawaran Thomas Hobbes dan Sigmund Freud tidak mengantarkan kebahagiaan dan kesempurnaan absolut dalam kehidupan manusia. Demi mengatasi permasalahan tersebut, perlu kiranya memahami konsep jiwa secara universal. Ibn Sīnā merupakan salah satu filsuf Muslim memaknai jiwa sebagai kesempurnaan pertama manusia. Sebab, manusia dapat berpikir dan berkehendak berdasarkan keberadaan jiwa. Akan tetapi, jiwa di tahap awal membutuhkan refleksi pancaindrawi dan akal sebagai proses mencapai proses aktualitas.

Refleksi pancaindrawi dan akal merupakan dua keberadaan yang menghasilkan pengetahuan sebagai salah satu atribut jiwa. Pancaindrawi dalam kerangka epistemology Ibn Sīnā berusaha untuk mempersepsi segala sesuatu wujud eksternal akan diabstraksi oleh akal untuk menghadirkan sebuah pengetahuan yang hakiki, disebut *ma'rifat al-Ḥaq* yang memengaruhi perilaku manusia untuk bertindak dan bertindak berdasarkan baik dan buruk, disebut *ma'rifat al-khair*. Korespondensi *ma'rifat al-Ḥaq* dan *ma'rifat al-Khair* dalam filsafat jiwa Ibn Sīnā memengaruhi aktualitas jiwa untuk bergerak secara transendental (*beyond materialistic*) yang mendeskripsikan kesempurnaan dan eksistensi manusia tidak sebatas pada realitas materi.

Semakin jiwa bergerak meninggalkan realitas materi, maka semakin aktual jiwa manusia yang memotret kesempurnaan insan di realitas. Insan yang telah meninggalkan kebergantungan materi tidak akan merealisasikan berbagai peperangan di realitas. Sebaliknya, individu akan menjaga kedamaian dan keamanan sebagai salah satu pengetahuannya menciptakan kesempurnaan dan kebahagiaan holistik di tengah masyarakat. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa konsep jiwa dalam filsafat Ibn Sīnā merupakan sebuah cara pandang baru dalam memahami substantif eksistensi manusia untuk mengatarkan mereka pada sebuah pemahaman kesempurnaan dan kebahagiaan eksistensi di realitas. Di satu sisi, konsep jiwa dalam filsafat Ibn Sīnā merupakan solusi terhadap problematika pemikiran Thomas Hobbes dan Sigmund Freud dalam peradaban dan wacana eksistensi manusia.

DAFTAR RUJUKAN

- Abbacy, Abdelaziz. 2014. "An-Nadżoriyat al-Ma'rifat lil Wujūd fi 'Irfāni". *Kanz Philosophia* 4 (1): 136. <https://doaj.org/article/b2736d4f1e814f74852c65eb5b63ab59>
- Allaf, Mashhad Al. 2006. *The Essensial Ideas of Islamic Philosophy*. USA: The Edwin Mellen Press.
- Bahesti, Ahmad. 1999. *The Necessary Being's Knowledge in MullaŞadra's View*. Tehran: SIPRIn.
- Bahm, Archie. J. 1995. *Epistemology: Theory of Knowledge*. New York: Wold Books.
- Barsihannor. 2010. *Teori Emanasi Filosofi Muslim dan Relevansinya dengan Sains Modern*. Al-Fikr.
- Broadie, Alexander. 2009. *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Burrell, David B. 2000. "Thomas Aqinas and Mulla Sadra Shirazi: The Primacy of Esse/Wujud in Philosophical Theology". *Journal Medieval Philosophy and Theology* 8 (2): 54. <https://ecommons.cornell.edu/handle/1813/56669>
- Copleston, Frederick. 1974. *A History of Philosophy: Hobbes to Hume*. New York: Bantam Doubleday Dell.
- Durkheim, Emile. 2011. *The Elementary Forms of The Religious Life*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Echolcs, Jhon M. & Hasan Shadily. 2003. *Kamus Bahasa Indonesia-Inggris*. Jakarta: Gramedia.
- Fakhri, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. Newyork: Columbia University Press.
- . 2000. *Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Wasinghton: Oneworld.
- Farābi, Al. 1976. *Fuṣḥūṣ al-Hikam*. Baghdad: Ma'rif.
- Freud, Sigmund. 2002. *Civilization and Its Discontents*. Yogyakarta: Jendela Press.

- . 2002. *Totem and Tabu*. Yogyakarta: Jendela.
- Foucault, Michael. 2017. *Power/Knowledge*. Yogyakarta: Narasi.
- Gharawiyani, Mohsen. 2012. *Filsafat Islam: Memahami Buku Daras*. Jakarta: Sadra Press.
- Gozali, Mukhtar. 2016. "Agama dan Filsafat dalam Pemikiran Ibnu Sina". *Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 1 (2):26-27. <https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/jaqfi/article/view/1712/1166>
- Hadiwijono, Harun. 1980. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hardiman. F. Budi. 2004. *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Haydari, Kamal. 2011. *Buhūsun fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafi*. Tehran: Massah al-Imām al-Jawād lil-Fikriwa As-Thaqāfah.
- Hermansyah. 2017. "Pemikiran Filsafat Ibn Sina (Filsafat Emanasi, Jiwa, dan Al-Wujud)." *El-Fikr: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* 1 (1):60-61. <https://jurnal.radenfatmah.ac.id/index.php/elfikr/article/view/1571>
- Izutsu, Toshihiko. 1971. *The Concept and Reality*. Tokyo: Keio University of Cultural and Linguistic Studies.
- Jung, Carl Gustav. 2003. *Memorie, Dream, Reflection*. Yogyakarta: Jendela.
- Kalin, Ibrahim. 2000. "Knowledge as the Unity of the Intellect and the Object of Intellection in Islamic Philosophy: A Historical Survey from Plato to Mulla Sadra". *Journal for Comparative and Mysticism*. https://scholar.google.com/scholar?q=related:l_gV6B_Z8zcJ:scholar.google.com/&hl=en&as_sdt=0,5#d=gs_qabs&u=%23p%3Dl_gV6B_Z8zcJ
- . 2000. "Mulla Sadra's Appropriation and Critique of the Illuminationist Concept of Knowledge". *Journal for Comparative and Mysticism*.
- Kalbikani, Ali Rabbani. 1998. *Īdhāhu al-Hikmah fi Syarah Bidāyah al-Hikmah*. Beirut: Dār al-Tiyār al-Jadīd.
- Kamal, Muhammad. 1988. *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Khamenei, Muhammad. 2004. *Mulla Sadra's Trancendent Philosophy*. Tehran:

SIPRIIn.

- Khoeriyah, Nurul. 2016. *Keburukan dan Hubungannya dengan Tuhan dalam Pandangna Ibn Sina*. Skripsi: Sekolah Tinggi Filsafat Islam Şadra.
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia. 2016. *Laporan Tahunan: Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan Tahun 2016*. Jakarta: KOMNAS HAM.
- Kung, Hans. 2017. *Ateisme Sigmund Freud: Ketegangan Radikal Psikologi dan Spiritual*. Yogyakarta: Labirin.
- Mashkoor, Fakhri. 2011. *Menjelajah Semesta Iman*. Jakarta: Al-Huda.
- Mansulrudin, Muhammad Iqbal. 2018. *Kebahagiaan Spiritual berbasis Filsafat Ibn Sina*. Skripsi: Sekolah Tinggi Filsafat Islam Şadra.
- Moussavi, Ahmad Kazemi. 1999. *Mulla Sadra's Conception of 'Ilm and 'Ulama*. Tehran: SIPRIIn.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawir*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Mutahahhari, Murtadha. 2011. *Bedah Tuntas Fitrah: Mengenal Jati Diri, Hakikat, dan Potensi Kita*. Jakarta: Citra.
- . 2012. *Manusia Seutuhnya*. Jakarta: Şadra Press.
- Nabil, Mohammad. 2013. "Ludwig Feuerbach: Sang Peniup Terompet Atheis". *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 1 (6):532. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ilmu-ushuluddin/article/view/108>
- Najati, Muhammad Utsman. 2002. *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2006 *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- . 2017. *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. Jakarta: Şadra Press.
- Nur, Abdullah. 2009. *Ibn Sina: Pemikiran Filsafatnya Tentang Al-Fayd, Al-Nafs, dan Al-Wujud*. Skripsi: Institut Islam Negeri Palu.
- Pals, Daniel L. 2012. *Seven Theory of Religion*. Yogyakarta: IRCiSoD.

- Rahman, Fazhlur. 1952. *Avicenna's Psychology*. London: Oxford Press.
- Roibin. 2010. *Agama dan Mitos: Dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas yang Dinamis*. Skripsi: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.
- Sartre, Jean Paul. 1991. *The Transcendence of The Ego*. New York: Hill and Wang Paperback.
- Shafii, Mohammad. 2003. *Psikoloanalisis dan Sufisme*. Yogyakarta: Campus Press.
- Skirbekk, Gunnar & Nils Gilje. 2001. *A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century*. London: Routledge.
- Sīnā, Ibn. 1930. *An-Najāh*. Tehran: Muassa'ah al-Instishārah.
- . 1952. *al-Ishārāti wa al-Tanbīhāt*. Kairo: Dār al-Marif.
- . 1998. *Al-Mabdā wa al-Ma'ād*. Tehran: Tehran Universitas Press.
- Surabrata, Sumadi. 2011. *Psikologi Kepribadian*. Jakarta: RajaGrafindo.
- Syari'ati, Ali. 1996. *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Ṭabāṭabā'i, Husain. 2000. *Nihāyah al-Ḥikmah*. Qom: Muassah al-Nasri al-Islāmī..
- . 2008. *Falsafah Ṣadra al-Muta'alihīn al-Shirāzī al-Mabānīwa al-Mertekzāt*. Beirut: Dar al-Maaref. Yazdi, Taqi Mizbah. 2010. *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi Ke Filsafat Islam Kontemporer*. Jakarta: Shadra Press.
- Walid, Kholid Al. 2012. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*. Jakarta: Ṣadra Press.
- Wijaya, Daya Negri. 2016. "Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan Jhon Locke". *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis* 1 (2):187. <http://journal2.um.ac.id/index.php/jsph/article/view/2475>
- Wright, George Henrik Von. 1977. *What is The Humanism?*. Lawrence: University of Kansas Press.

Halaman ini sengaja dikosongkan