

### BAB III

## TEORI KETUHANAN DAN KEJIWAAN IBNU SINA

### A. Teori Ketuhanan Ibnu Sina

Masalah ketuhanan atau ilmu ketuhanan merupakan bagian terpenting dari pada filsafat. Al-Kin di menyatakan bahwa masalah ketuhanan adalah sebagai salah satu cabang filsafat yang menduduki tingkat yang paling tinggi.<sup>1</sup> Adapun pembahasannya adalah mengenai wujud yang mutlak, yakni Tuhan, dzat dan sifat-sifatnya.

#### a. Eksistensi Tuhan

Pembuktian tentang eksistensi Tuhan telah dilakukan oleh para filosof sebelum Ibnu Sina dan kaum mutakallimin. Bagi Ibnu Sina cukup mengambil satu dalil pokok diantara berbagai macam dalil pembuktian eksistensi Tuhan.

Ibnu Sina menyerukan teori pemikiran baru, yaitu dinamakan "Wujudiyah".

Perkataan itu datang dari bahasa Arab wujud ( *وجود* ), yang berarti "Ada". Dalam cara ini, dia membuat sebuah perbedaan antara

---

<sup>1</sup> Abu Ahmadi, Filsafat Islam, Rhotha Putra, Semarang, 1982, hal. 25

"makhluk" dan "ada".<sup>2</sup> Tuhan, kata Ibnu Sina adalah satu-satunya pengetahuan murni dan kebaikan murni, dan adanya sebagai "wajibul wujud" (tidak bisa tidak, Tuhan pasti ada).<sup>3</sup> Ia menyerukan teori ini setelah pembagian rasional mengenai soal "wujud" (ada, eksistensi) menjadi "wajib" ( واجب ), "mungkin" ( ممكن ) dan "mumtani'" ( ممْتَنِيْ ). Meskipun bukan Ibnu Sina sendiri yang sepenuhnya menemukan teori ini, namun sekurang-kurangnya dalam teori tersebut ia dapat dipandang mempunyai keistimewaan tersendiri.

Tiap yang ada mesti mempunyai essensi (mahiyah, quiddity) disamping wujud. Diantara wujud dan mahiyah, wujudlah yang lebih penting, karena wujudlah yang membuat mahiyah menjadi ada dalam kenyataan. Mahiyah hanya terdapat dalam pikiran atau akal, sedang wujud terdapat dalam alam nyata, diluar pikiran atau akal.

Mumtani' ( ممْتَنِيْ ) adalah mahiyah yang tidak bisa mempunyai wujud dalam alam nya

---

<sup>2</sup>Omar Amin Hoesin, Filsafat Islam, Bulan-Bintang, Jakarta, t,t., hal. 120

<sup>3</sup>Tarsan Hamim Rois, Filsafat Umum, Kopma - fush IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1986, hal 49

ta ini. Tegasnya sesuatu yang mustahil berwujud ( *ممتنع الوجود* ), seperti adanya kosmos lain disamping kosmos kita ini.

Mungkin ( *ممکن* ) adalah mahiyah yang bisa mempunyai wujud dan bisa pula tidak mempunyai wujud. Tegasnya, sesuatu yang mungkin berwujud, tetapi mungkin pula tidak berwujud ( *ممکن الوجود* ). Contoh, kuda, singa dan lain-lain yang mahiyahnya boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak. Contoh lain ialah alam ini yang pada mulanya tidak ada kemudian ada dan akhirnya akan hancur menjadi tidak ada.

Wajib ( *واجب* ) adalah mahiyah yang tak dapat dipisahkan dari wujudnya atau mahiyah yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud. keduanya adalah sama dan satu. Disini mahiyah tidak dimulai oleh tidak wujud dan kemudian berwujud, sebagaimana halnya mahiyah dalam kategori mungkin, tetapi mahiyah (essensi) mesti dan wajib mempunyai wujud selama-lamanya. Inilah yang disebut dengan "Wajibul wujud" ( *واجب الوجود* , Necessary Being, wujud yang mesti ada), yaitu Tuhan.

Wajibul wujud inilah yang mewujudkan

mungkinul wujud atau yang menjadi sebab bagi segala wujud lain.<sup>4</sup>

Dalam kitab "AN Najah" Ibnu Sina menyatakan sebagai berikut :

Sesuatu ada yang dibutuhkan, adalah keadaan yang masuk akal, bukanlah mustahil. Ada di butuhkan ini, adalah Tuhan Yang Esa. Segala ada yang lain itu adalah mungkin.

Adapun makhluk adanya itu sebagian diperlukan dan sebagiannya tidak diperlukan, yang dalam dirinya sendiri, mungkin atau boleh jadi adanya, akan tetapi ia diperlukan. Mereka ini adalah mempunyai akal yang terpisah - Separate Intelligence - antara satu dengan yang lainnya.<sup>5</sup>

Selanjutnya Ibnu Sina menjabarkannya dengan membagikan wajibul wujud ( واجب الوجود ) kepada dua, yaitu "wajibul wujud bidzatihi" dan "wajibul wujud bighairihi" ( واجب الوجود بذاته ) dan واجب الوجود بغيره atau necessary by virtue of the Necessary Being dan possible in essence).

Yang dimaksud dengan wajibul wujud bidzatihi (wajib ada dengan dzatnya) ialah sesuatu

---

<sup>4</sup>Harun Nasution, Filsafat Agama, Bulan Bintang, Jakarta, 1983, hal. 60-61

<sup>5</sup>Hamzah Ya'qub, Filsafat Ketuhanan, Al-Ma'arif, Bandung, 1984, hal. 64

yang adanya itu tidak tergantung dengan adanya sebab yang lain. Dan karena itu pula wajibul wujud bidzatihi ini hanya khusus mengenai Tuhan saja.

Yang dimaksud dengan wajibul wujud bighoirihi (wajib ada dengan lainnya) ialah sesuatu yang adanya itu berasal dari suatu benda lain dari pada zatnya sendiri. Hal ini meliputi semua makhluk. Misalnya : bilangan empat itu adalah wajibul wujud bighairihi, sebab dia merupakan hasil dari bilangan  $2 + 2$  ,  $3 + 1$  , atau  $2 \times 2$ , dan seterusnya. Juga keadaan "kebakaran" adalah wajibul wujud bighairihi, sebab tidak mungkin, adanya kebakaran itu tanpa api dan benda yang terbakar itu bersama-sama.

Adapun yang mungkinul wujud (ممکن الوجود) juga dibagi dua, yaitu: mungkinul wujud bidzatihi (ممکن الوجود بذاته, mungkin wujud dengan zatnya) dan Mungkinul wujud bighairihi (ممکن الوجود بغيره, mungkin wujud dengan lainnya).

Yang dimaksud dengan mungkinul wujud bidzatihi (mungkin wujud dengan zatnya) ialah sesuatu yang terbayang adanya dan tidak adanya

karena lainnya. Jadi sama atau disebut juga wajibul wujud bighairihi, yaitu suatu yang terbayang adanya dan tidak adanya karena zatnya sendiri bukan karena lainnya.

Yang dimaksud dengan mungkinul wujud bighairihi (mungkin wujud dengan lainnya) ialah sesuatu yang terbayang karena sebab lainnya juga. Misalnya: kelahiran seorang anak itu adalah mungkin dengan adanya sebab perkawinan suami istri. Atau timbulnya suatu pohon mangga yang besar adalah mungkin bagi sesuatu biji mangga yang dilemparkan ditanah.

✓ Jadi kesimpulannya maujudat ini terbagi dalam tiga macam, yaitu: wajibul wujud bidzatihi adalah Allah saja; wajibul wujud bighairihi (mungkinul wujud bidzatihi) dan mungkinul wujud bighairihi, kedua-duanya adalah alam makhluk-makhluk yang sudah ada dan makhluk yang nanti mungkin ada. Untuk wajibul wujud bidzatihi, Ibnu Sina memakai istilah "Al-Mabd ul Awal" atau "Al-Awwal" saja.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>Hasbullah Bakry, Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam, Tintamas, Jakarta, 1973, hal. 43-44

b. Dzat dan Sifat Tuhan

Pemikiran Ibnu Sina tentang dzat dan sifat Allah tidak berbeda dengan apa yang telah diutarakan oleh Al-Farabi yang merupakan hasil paduan antara ajaran Islam dengan konsep Aristoteles. Sebagai "Wajibul wujud", Allah adalah Esa pada zat-Nya. Sebab, jika Dia lebih dari satu, maka berarti adanya sebab lain yang membuat-Nya demikian, dan ini adalah mustahil. Juga Allah adalah tunggal, tidak terdiri dari bagian-bagian. Sebab, jika Dia demikian, maka kesempurnaan-Nya bergantung pada bagian-bagian-Nya, sehingga akan menafikan diri-Nya sebagai "Wajibul wujud bidzatihi".

Allah adalah "Kebaikan" (khair) dan "Kesempurnaan" (kamal) semata karena mustahil - diri-Nya mengandung ketiadaan. Dan Allah juga Maha Benar dalam arti yang sebenarnya. Tidak ada sesuatu pun yang menyamainya dzat-Nya yang maha sempurna.

Sifat-sifat Allah tidak berbeda dengan dzat-Nya, merupakan suatu kesatuan yang tidak berbeda, yakni ~~tidak~~ identik dengan zat, seperti yang dianut oleh Mu'tazilah. Allah adalah

akal, Yang berfikir dan yang difikirkan ('Aql, 'Aqil, Ma'qul). Juga Allah adalah ilmu, Yang-mengetahui dan Yang Diketahui ('Ilm, 'Alim, Ma' lum). Ilmu-Nya adalah sebab terjadinya alam ini. Ia memikirkan Dzat-Nya, lalu melimpah dari-Nya alam ini. Sifat hanya, iradah dan kudrat, adalah hakikat dari Ilmu-Nya. Jadi, ilmu-Nya adalah iradah dan kudrah, dan itu semua adalah dzat-Nya yang berfikir yang karenanya menjadi - sebab adanya makhluk.<sup>7</sup>

Mengenai Ilmu Allah tentang hal-hal yang persial di alam ini, Ibnu Sina memadukan beberapa tesis yang berlawanan.

1. Tentang pendirian filsafat Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan berada di luar alam.
2. Tesis dari Al-Qur'an yang mengatakan:

قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمُ الْعِلْمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْفَرَمِثْ ذَلِكَ وَلَا الْكَبْرُ  
الْآفِي كِتَابِ مُبِينٍ . سورة سبأ : ٣١

---

<sup>7</sup> Ahmad Daudy, Kuliah Filsafat Islam, Bulan Bintang, Jakarta, 1989, hal. 72-73

Artinya :

Katakanlah : "Pasti datang, demi Tuhanku . . . Yang Mengetahui yang ghaib (yang tak terlihat), sesungguhnya hari kiamat itu pasti akan datang kepadamu. Tidak tersembunyi dari Dia seberat zarahpun apa yang ada di langit dan di bumi dan tidak ada (pula) yang lebih besar, melainkan tersebut dalam Kitab yang nyata (Lauhulmahfuzh)".<sup>8</sup>

( Q. S. 34 : 3 ) .

3. Tesis yang ketiga adalah pendapat Plato dan Neoplatonisme yang berpendapat bahwa Tuhan adalah prinsip pertama, Yang Esa, dan Dia jauh dari pada apa yang dapat disifatkan oleh pengetahuan, sebab dengan meletakkan kepada Tuhan pengetahuan, Dia akan mempunyai sifat rangkap, yaitu tahu dan pengetahuan.

Terhadap persoalan tersebut, Ibnu Sina telah menyatukan pendapat Aristoteles dengan ajaran Islam. Diambilnya dari Aristoteles, bahwa Tuhan itu adalah akal murni, karena Dia berfikir dalam dirinya sendiri. Kemudian, Tuhan yang difahamkan Aristoteles itu, ditambahkannya bahwa Tuhan itu mengetahui selain dari pada diri sendiri. Tuhan mengetahui dasar pertama dari makhluk, hukum alam semesta sebagai hukum kebai

---

<sup>8</sup>Departemen Agama RI., Al-Qur'an Dan Terjemahnya, Mahkota, Surabaya, 1989, hal. 683

kan yang berada dalam keseluruhannya. Dalam An-Najah ia berkata bahwa Kebenaran Pertama, jika lau ia tahu dirinya sendiri, Dia tahu bahwa Dia adalah dasar pertama dari makhluk dan apa-apa yang keluar dari padanya. Yang Pertama itu, mengenali dirinya sendiri dan tahu hukum kebaikan yang terdapat dalam keseluruhannya. Jawaban ini adalah kesimpulan jawaban ketiga tesis di atas.

Filosuf-filosuf yang kemudian, ada yang mengatakan bahwa Ibnu Sina hanya mempunyai pendapat bahwa Tuhan mengetahui semesta alam, akan tetapi tidak menunjukkan khusus. Betapapun dikatakan, Ibnu Sina telah memberikan fikirannya yang sedemikian penting dan halus, suatu teori tentang ilmu Tuhan pada 'khususnya' terhadap akal dan suasana langit; Ibnu Sina menandakan bahwa ilmu Tuhan tentang kekhususan adalah didasarkan kepada pokok ajaran sebab musabab. Segala sesuatu berkehandak kepada perhubungan akibat dan sebab. Tuhan mengetahui setiap benda khusus dengan jalan universal. Sebagai contoh, seorang ahli ilmu falak, yang mengetahui hal-hal yang khusus yang akan datang, umpamanya gerhana, sebab diamengetahui hukum astronomi

dan hukum alam. Dalam jalan yang demikian, segala sesuatu yang terjadi, dapatlah sudah diketahui, jikalau kita mengetahui segala hukum dan undang-undang alam semesta. Dengan contoh ini, dapat difahamkan, bahwa Tuhan mengetahui segala benda khusus, betapa kecilnya sekalipun.<sup>9</sup>

#### B. Teori Kejiwaan Ibnu Sina

Ibnu Sina memberikan perhatian khusus terhadap pembahasan kejiwaan, sebagaimana yang dapat kita lihat dari buku-buku yang khusus untuk soal-soal kejiwaan ataupun buku-buku yang berisi campuran berbagai persoalan filsafat.

Memang tidak sukar untuk mencari unsur-unsur pikiran yang membentuk teorinya tentang kejiwaan, seperti pikiran Aristoteles, Galius atau Plotinus, terutama pikiran-pikiran Aristoteles yang banyak dijadikan sumber fikirannya. Namun hal itu tidak berarti bahwa Ibnu Sina tidak mempunyai kepribadian sendiri yang berbeda dengan pikiran-pikiran sebelumnya, baik dalam segi pembahasan fisika maupun segi metafisika. Dalam segi fisika, ia banyak

---

<sup>9</sup>Oemar Amin Hoesin, op cit, hal. 133-134

memakai metode eksperimen dan banyak terpengaruh - oleh pembahasan lapangan kedokteran. Dalam segi metafisika, terdapat kedalaman dan pembaharuan yang menyebabkan ia mendekati pendapat filosof-filosof modern. Segi metafisika ini pula yang lebih menonjol dalam pembahasan-pembahasan kejiwaannya.<sup>10</sup>

#### a. Eksistensi dan Hakekat Jiwa

Sebelum membahas lebih lanjut tentang jiwa terlebih dahulu dijelaskan eksistensi (adanya) jiwa. Ibnu Sina pernah berkata bahwa orang yang ingin mendiskripsikan sesuatu sebelum lebih dulu membuktikan adanya, maka ia dalam pandangan para hukama telah menyimpang dari cara berhujjah untuk kejelasan.

Dalil-dalil yang dikemukakan Ibnu Sina tentang adanya jiwa adalah: dalil alami, dalil kontinuitas, konsep aku dan kesatuan fenomena psikologis, serta dalil manusia terbang.

##### 1. Dalil Alami (al-Thabi'iy)

Dalil ini didasarkan pada fenomena gerak yang oleh Ibnu Sina dibagi dua: gerak-paksaan

---

<sup>10</sup> Poerwantana, A.Ahmadi, M.A.Rosali, Seluk-Beluk Filsafat Islam, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1994, hal. 155-156

dan gerak-kehendak. Kedua jenis gerak ini tidak bersumber dari jisim. Gerak paksaan dari sebab luar yang menggerakkannya, sedangkan gerak-kehendak ada yang terjadi karena hukum alam, seperti jatuhnya batu dari atas ke bawah, dan ada juga yang terjadi karena bertentangan dengan hukum alam, seperti orang yang berjalan di atas bumi yang seharusnya ia tidak bisa bergerak karena berat tubuhnya. Demikian pula halnya burung yang terbang di udara yang seharusnya ia jatuh ke bawah, tapi tidak. Adanya gerak yang demikian mengharuskan adanya "penggerak khusus" yang berbeda dengan unsur-unsur jisim yang bergerak. Penggerak ini disebut jiwa.<sup>11</sup>

## 2. Dalil Kesenambungan (Kontinuitas)

Dalil ini mengatakan bahwa masa kita sekarang ini berisi juga masa lampau dan masa depan kita. Kehidupan rohani kita pada pagi ini ada hubungannya dengan kehidupan kita yang kemarin, dan hubungan ini tidak terputus oleh tidur kita, bahkan juga ada hubungannya dengan kehidupan kita yang terjadi beberapa tahun yang telah

---

<sup>11</sup>Ahmad Daudy, op cit, hal. 80

Lewat. Kalau kita ini bergerak dan mengalami perubahan, maka gerakan-gerakan dan perubahan tersebut bertalian satu sama lain dan berangkai-rangkai pula. Pertalian dan perangkaian ini bisa terjadi karena peristiwa-peristiwa jiwa merupakan limpahan dari sumber yang satu dan beredar sekitar titik tarik yang tetap.

Keadaan tersebut diungkapkan oleh Ibnu Sina dalam bukunya "Risalah fi Ma'rifah An-Nafs An-Nathiqah" sebagai berikut :

Perhatikan wahai orang yang bijaksana, bahwa engkau yang sekarang pada jiwamu, adalah juga orang yang terdapat di sepanjang umurmu, sehingga engkau selalu ingat akan peristiwa-peristiwa yang engkau alami, jika engkau (jiwa-engkau) tetap dan berjalan terus, tanpa diragukan lagi, sedang badan engkau - beserta bagian-bagiannya tidak tetap dan tidak berjalan terus, melainkan selamanya terurai (terpisah) dan berkurang. Karena itu kalau seseorang tidak diberi makan selama waktu tertentu, berat badannya akan berkurang sampai hampir seperempat umpamanya, dan dalam tempo duapuluh tahun bagian-bagian badan engkau akan habis sama sekali. Sengaja engkau mengetahui bahwa dirimu (jiwamu) akan tetap ada sepanjang tempo tersebut, bahkan sepanjang umurmu. Dengan demikian, maka zat engkau (diri-jiwa) berlainan dengan badan dan bagian-bagiannya, baik lahir maupun yang batin. 12

---

<sup>12</sup> Ahmad Hanafi, Pengantar Filsafat Islam, Bulan Bintang, 1990, hal. 128-129

### 3. Dalil "Aku" dan Kesatuan Fenomena Psikologis

Menurut Ibnu Sina, apabila seseorang mem bicarakan pribadinya atau ketika berbicara dengan orang lain, maka yang dimaksudkan ialah jiwanya bukan tubuhnya. Ketika anda berkata, saya keluar, saya tidur misalnya, maka bukan gerak kaki atau memejamkan mata yang dimaksudkan, tetapi yang anda kehendaki tentu hakikat diri dan seluruh pribadi anda. Keadaan ini diungkapkan Ibnu Sina dengan redaksi sebagai berikut : bahwa manusia itu bila berbicara tentang dirinya tentang suatu masalah, maka ia akan menghardirkan pribadinya hingga ia mengatakan, saya melakukan ini dan melakukan itu. Dalam contoh ini ia melupakan seluruh bagian tubuhnya. Padahal yang benar ia sama sekali tidak melupakan badannya. Maka diri manusia berbeda dengan badan.

Dari sini kita menemukan teori "Aku" yang menjadi bahan pembahasan ahli-ahli jiwa modern. Dalam pandangan Ibnu Sina, Aku tidak merujuk kepada fisik dan fenomena fisik, tetapi yang dimaksud adalah jiwa dan kekuatannya.

Terlihat juga dalam masalah psikologi ada hubungan dan keharmonisan yang menunjukkan ada-

nya kekuatan memelihara dan mengawasi keteraturannya. Meskipun bermacam-macam dan berbeda-beda bahkan kadang-kadang saling bertentangan ia bergerak mengitari satu fokus (pusat) yang tetap dan berhubungan dengan suatu dasar tidak berubah-ubah seakan ia terikat dengan ikatan yang menghimpun ujung-ujungnya yang berjauhan. Dalam hal ini dapat disimpulkan bahwa kesatuan fenomena psikologis mengharuskan adanya asal yang merupakan sumbernya dan adanya asas yang merupakan dasarnya. Lemahnya atau tidak adanya kesatuan ini berarti lemahnya kehidupan atau hancurnya kehidupan. Bila kesatuan fenomena psikologis mengharuskan adanya asal sebagai sumbernya sudah barang tentu tidak bisa dielakkan mengharuskan adanya jiwa.<sup>13</sup>

#### 4. Dalil Manusia Terbang atau Melayang di Awang-awang

Dalil ini dibangun berdasarkan pikiran dan khayalan, meskipun demikian tidak mengura-  
ngi kemampuannya untuk memberikan keyakinan. Da

---

Ibrahim Madkour, Filsafat Islam Metode Dan Penerapan, I, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1993, hal. 198-199

lil ini dikatakan Ibnu Sina dalam "Al-Isyarat" dan juga dalam "Asy-Syifa'" sebagai berikut:

Andaikanlah anda seseorang lahir dengan dibekali kekuatan akal dan jasmani yang sempurna, lalu ditutup mukanya hingga ia tidak bisa melihat sesuatu disekelilingnya, dan diletakkan di udara atau tepatnya di ruang kosong hingga ia tidak merasakan sentuhan, benturan atau perlawanan. Organ tubuhnya di letakkan sedemikian rupa sehingga tidak ber sentuhan atau bertemu. Walaupun sudah di atur seperti itu, jelas bahwa jiwa itu ada walaupun sulit baginya untuk menetapkan adanya bagian-bagian tubuhnya bahkan mungkin sama sekali ia tidak mempunyai gagasan apa pun tentang tubuhnya. "Ada" yang digambarkan, adalah bebas dari tempat, panjang luas dan tinggi. Apabila dalam waktu tersebut ia menghayal tentang tangan atau kaki maka maka ia tidak menyangka bahwa itu kaki atau tangannya. Dengan demikian penetapan bahwa ia ada, bukanlah lewat indra dan bukan lewat seluruh tubuhnya. Maka oleh karena itu butuh sumber yang sama sekali berbeda dengan tubuh yaitu jiwa. 14

Itulah beberapa dalil Ibnu Sina dalam membuktikan adanya jiwa.

Jiwa, kata Ibnu Sina adalah kesempurnaan tubuh organik yang memberikan kekuatan hidup. perkataan sempurna dalam bahasa Latin *actus primus*, dalam bahasa Arab disebut *Kamil*. Namun pengertian ini belum dapat memberikan pengertian tentang hakikat jiwa. Kalau Aristoteles menga

---

<sup>14</sup>Ibid, hal. 201-202

takan bahwa jiwa itu termasuk bentuk tubuh, Ibnu Sina tidaklah demikian!<sup>15</sup> Ibnu Sina justru mengatakan bahwa jiwa itu sebagai sesuatu yang berbeda secara esensial dengan jasad. Jiwa bagi Ibnu Sina adalah *jauhar* (substansi) rohani yang berbeda dengan jasad. Ibnu Sina dalam hal ini tidak hanya melemparkan asumsi dan membiarkan begitu saja, tetapi ia berusaha membuktikannya. Ia memandang bahwa atom dan aksiden itu berlawanan bahkan bertentangan walaupun pertentangan-nya tidak jelas. Itu karena semua yang bukan atom adalah aksidensia. Bila kita dapat membuktikan bahwa jiwa bukan salah satu aksidensia, maka pasti ia substansi.

Ia tidak bisa dianggap aksidensia pertama, karena betul-betul bebas dari tubuh. Sedangkan tubuh membutuhkan pada jiwa, sementara jiwa sedikitpun tidak membutuhkannya. Belum ada ketentuan dan kejelasan bagi tubuh sebelum ia berhubungan dengan jiwa tertentu, sementara jiwa akan tetap sama, baik ketika berhubungan dengan tubuh atau tidak. Tidak mungkin ada tubuh tanpa

---

<sup>15</sup>Oemar Amin Hoesin, *op cit*, hal. 135

jiwa, sebab jiwa merupakan sumber hidup dan sumber gerakannya, tapi sebaliknya jiwa bisa tetap hidup tanpa tubuh. Bukti yang paling jelas untuk ini, adalah bila jiwa berpisah dari tubuh, maka tubuh akan menjadi benda mati, sementara jiwa ketika berpisah dengan tubuh dan naik ke alam atas ia akan penuh hidup bahagia. Dengan demikian jiwa merupakan substansi yang berdiri sendiri, bukan salah satu aksidensia tubuh.<sup>16</sup>

b. **Macam-macam dan Daya-daya Jiwa**

Sejalan dengan Aristoteles, Ibnu Sina membagi jiwa menjadi tiga macam, yaitu: jiwa tumbuh-tumbuhan (An-Nafs An-Nabatiyah), jiwa binatang (An-Nafs Al Hayawaniyah) dan jiwa manusia (An-nafs An-Natiqah). Ketiga jiwa ini terdapat dan berpengaruh pada diri manusia. Masing-masing jiwa mempunyai daya-daya tertentu.<sup>17</sup>

Jiwa tumbuh-tumbuhan mempunyai tiga daya yaitu: daya makan (al-Chaziyah), daya menumbuhkan (al-Munammiyah) dan daya mengembang biak (al Muwallidah).

---

<sup>16</sup> Ibrahim Madkour, Op Cit, hal. 226-227

<sup>17</sup> "Katalisator", Ensiklopedi Islam, 1, Ich-tiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1993, hal. 167-168

Sedangkan jiwa binatang memiliki dua daya, yaitu : daya penggerak (al-muharrikah) dan daya pencerap atau mengetahui (al-Mudrikah).

Daya penggerak ada dua bagian: penggerak sebagai "pendorong" dan penggerak sebagai "pembuat". Sebagai pendorong, penggerak itu merupakan daya kecenderungan merindu (an-Nuzu'iyah asy-Syauqiyyah) yang terbagi kepada dua cabang: keinginan (Syahwaniyah) yang mendekati sesuatu untuk mencari kenikmatan, dan marah (ghadhabiyyah) yang menjauhi sesuatu karena merugikan atau bahaya. Dan sebagai pembuat, penggerak itu membuat otot-otot mengeras, sehingga memungkinkan gerak badan.

Adapun daya mencerap, juga dibagi menjadi dua, yaitu : daya mencerap dari luar (Al-Mudrikah min al-Kharij) dan daya mencerap dari dalam (Al-Mudrikah min ad-Dakhil). Dari luar adalah dengan melalui pancaindera lahir, yaitu indra melihat, mendengar, mencium, merasa dengan lidah dan merasa dengan sentuhan (dzauq dan lams). Sedangkan yang dari dalam adalah melalui pancaindera batin, dan ini ada dalam wujud mencerap citra-indrawi dan ada dalam wujud mencerap pengertianya. Yang pertama dapat diumpamakan Kam

bing mengetahui bentuk atau rupa Srigala, dan yang kedua diumpamakan Kambing mengetahui bahaya Srigala.<sup>17</sup> Indera batin itu adalah :

1. Indra bersama (Al-Hiss al-Musytarak) yang menerima segala apa yang ditanggap oleh panca indera.
2. Representasi (indra penggambar, al-khayyal) yang menyimpan segala apa yang diterima oleh indera bersama.
3. Imajinasi (al-Mutakhayyal) yang menyusun apa yang disimpan dalam representasi.
4. Estimasi (al-Wahmiyah) yang dapat menangkap hal-hal abstrak yang terlepas dari materinya, seperti keharusan lari bagi kambing dari anjing srigala.
5. Rekoleksi (pengingat, al-Hafidhah) yang menyimpan hal-hal yang abstrak yang diterima oleh estimasi.<sup>18</sup>

Semua daya nabati dan hewani diatas juga terdapat pada manusia. Disamping itu, manusia memiliki daya-daya lain yang khas, yaitu "daya

---

<sup>17</sup>Ahmad Daudy, op cit, hal. 86

<sup>18</sup>Harun Nasution, Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam, Bulan Bintang, Jakarta, 1973, hal. 36

berfikir" (al-Quwwah an-Natiqah). Daya ini terbagi menjadi dua, yaitu: daya praktis ('amali - yah) dan daya teoritis ('Alimah atau nadzri - yah). Masing-masing daya ini disebut akal, sebab jiwa manusia hanya mempunyai daya berfikir.

Akal praktis adalah dasar penggerak bagi jasad manusia untuk berbuat, yang menerima arti yang berasal dari materi melalui ingra pengi - ngat yang ada pada jiwa binatang. Sedang akal teoritis yang menangkap arti-arti murni, arti yang tak pernah ada dalam materi, seperti Tuhan roh dan malaikat.

Akal praktis memusatkan perhatian kepada alam materi, menangkap kekhususan (juz'iat, particulars). Akal teoritis sebaliknya bersifat metafisis, mencurahkan perhatian kepada dunia imaterial dan menangkap keumuman (kulliy, universals). Akal teoritis ini mempunyai empat derajat, yaitu :

1. Akal materi (al-'aql al-Hayulani), yang merupakan potensi belaka, yaitu akal yang kesanggupannya untuk menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah berada dalam materi, belum keluar.

2. Akal bakat (al-'Aql bilmalakah), akal yang mulai dilatih untuk berfikir secara abstrak, yakni akal yang kesanggupannya berfikir secara murni abstrak telah mulai kelihatan. Ia telah dapat menangkap pengertian dan keadaan umum, seperti seluruh lebih besar dari bagian.
3. Akal aktuil (al-'Aql bilfi'l), yaitu akal yang telah lebih mudah dan telah lebih banyak dapat menangkap pengertian dan kaedah umum dimaksud. Akal aktuil ini merupakan gundang bagi arti-arti abstrak itu, yang dapat dikeluarkan setiap kali dikehendaki.
4. Akal perolehan (al-'Aql al-Mustafad), yaitu akal yang telah sanggup berfikir secara abstrak tanpa daya upaya.

Akal dalam derajat ke-empat inilah akal yang tertinggi dan terkuat dayanya. Akal ini telah terlatih begitu rupa sehingga hal-hal yang abstrak selamanya terdapat di dalamnya. Akal perolehan yang telah bergelimang dalam keabstrakannya inilah yang dapat menangkap cahaya atau menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif (Al-'Aql al-Af'al). Akal.

Aktif ini menurut Al-Farabi disebut Roh setia (Ruhul Amin) dan Ruh Suci (Ruhul quds). Sedang menurut Ibnu Sina adalah Jibril.<sup>19</sup>

c. Asal-Usul dan Keabadian Jiwa

Dalam masalah ini Ibnu Sina mengemukakan dua pendirian yang berbeda. Ia mengatakan jiwa baru terjadi setelah badan siap menerimanya, dan badan itu merupakan wawasan dan alat jiwa. Jadi jiwa bukan tercipta sebelum terciptanya tubuh atau badan. Sebagai dalil pendapatnya ialah bahwa jiwa itu cocok dengan tubuhnya, bersamaan dengan tubuh dalam macam dan arti. Maka tidaklah mungkin jiwa itu sudah ada sebelum adanya tubuh. Sekiranya jiwa sudah ada sebelum adanya tubuh, pastilah jiwa itu terbikin dari banyak unsur, bukan terdiri dari satu unsur. Atau pastilah dia terdiri dari datu unsur (mempunyai zat yang tunggal). Kedua-duanya mustahil. Jiwa yang adanya dikatakan sebelum adanya tubuh, tidak mungkin terdiri dari banyak zat atau unsur. Bila terdiri dari banyak unsur, apakah banyak-

---

<sup>19</sup>Harun Nasution, Akal Dan Wahyu Dalam Islam, UI-Press, Jakarta, 1983, hal. 10-11; Filsafat Agama, Bulan Bintang, Jakarta, 1983, hal. 87-88

nyaitu dari pihak wujud dan bentuk (dari fihak sifat-sifat element dan bentuk), ataupun dari fihak nisbah (relativity) sampai menjadi unsur benda (materi). Dengan pengertian bahwa ia bersamaan dengan tubuh dalam kejadian dan unsurnya. Yang pertama tidak mungkin, karena bentuknya adalah satu, karena bersamaan, jenis dan wujudnya, maka tidaklah ia menerima akan perbedaan-perbedaan, jadi tidak menerima akan banyak (berbilang), karena bentuk jiwa adalah juga bentuk tubuh. Yang kedua juga tidak mungkin karena tubuh bila dibandingkan kepada jiwa adalah suatu yang dianggap ada yang sebenarnya tidak ada. Ibnu Sina juga mengatakan bahwa jiwa adalah bentuk dari tubuh. Suatu bentuk atau rupa tidak akan ada sebelum adanya apa yang dapat menerima bentuk itu. Jadi, jiwa terjadi pada waktu jasad siap menerimanya.<sup>20</sup>

\* Akan tetapi, Ibnu Sina menganut pendirian lain dalam masalah ini yang berlawanan seluruhnya dengan apa yang telah disebut diatas. Dalam kasidah yang dikenal sebagai "al-qasidah al

---

<sup>20</sup>Bey Arifin, Hidup Sesudah Mati, Kinta, Jakarta, 1985, hal. 86-87

'ainiyah" yang diawali dengan bait: habathat 'i-laika minal mahal al-arfa'i, ia dengan jelas beralih kepada teori Plato yang mengatakan adanya jiwa di alam tinggi (idea), lalu turun ke dalam jasad. Jiwa dalam jasad ditamsilkan sebagai burung dalam sangkar yang selalu rindu untuk terbang bebas di udara lepas. Demikian pula halnya jiwa yang terkurung dalam sangkar jasad senantiasa rindu kepada kebebasan yang memungkinkan menyatu kembali dengan alam rohani, alam asalnya. Setiap kali mengingat alam asalnya ia pun menangis karena rindu ingin kembali.<sup>21</sup>

Adapun tentang keabadian jiwa, Ibnu Sina dengan tegas membenarkan dan menetapkannya. Dalam hal ini ia mengemukakan beberapa dalil, di antaranya adalah :

1. Bukti perpisahan.

Dalil ini diterangkan dalam buku "An-Najah" yang mengatakan bahwa jiwa tidak akan mati karena kematian tubuh, karena segala sesuatu yang hancur dikarenakan rusaknya sesuatu lain maka sepatutnyalah jika ia harus tergantung pa-

---

<sup>21</sup> Ahmad Daudy, op cit, hal. 84

da tubuh dalam ketergantungan yang menghubungkan -  
 kannya dalam wujud setelah kita menetapkan bah-  
 wa jiwa adalah esensi yang ada dengan sendiri -  
 nya (jauhar qa'im bi dzatih), juga tidak mengi-  
 kutinya di dalam wujud karena hal ini mengharus-  
 kan jiwa menjadi akibat tubuh. Tidak mungkin ji-  
 ka di sini digambarkan suatu bentuk kausal, se-  
 hingga yang masih ada hanyalah bahwa hubungan  
 antara jiwa dan tubuh itu adalah hubungan lebih  
 dahulu di dalam wujud, karena jiwa lebih dulu  
 (adanya) dan tubuh kemudian, yang jika hal ini  
 benar berarti jiwa tunduk kepada tubuh bukan se-  
 baliknya. Hanya saja hubungan ini juga tidak  
 proposional, tidak ada ketergantungan jiwa kepa-  
 da tubuh dalam wujud secara mutlak, tetapi ada-  
 nya jiwa berkaitan dengan perinsip-prinsip lain  
 yang tidak gugur dan tidak mustahil.<sup>22</sup>

## 2. Bukti Persamaan..

Dalil ini disebutkan dalam "Risalah fi  
 Ma'arifi an-Nafs An-Nathiqah" yang menyatakan :  
 jiwa manusia termasuk alam akal yang tidak ada  
 pada benda dan An-Nafsul Falakiyyah (the Colec-

---

<sup>22</sup> Ibrahim Madkour, op cit, hal. 260

al Soul), karena hal ini kekal, maka setiap hal yang menyamainya berarti kekal seperti kekekalanannya. Dan jiwa, sebagaimana yang telah kami kemukakan, adalah keluar dari akal fa'al sebagai sumber segala bentuk, karena itu merupakan esensi akliyah yang azali dan kekal, sehingga akibat akan kekal dengan kekekalan sebabnya.<sup>23</sup>

Itulah diantara dalil keabadian jiwa Ibnu Sina, dan keabadian ini adalah untuk semua jenis jiwa manusia, tanpa melihat tingkat kesucian, akan kekal setelah kematian. Ini nampak jelas berbeda dengan Al-Farabi yang menafikan keabadian jiwa yang jahil lagisesat. Akan tetapi apakah jiwa itu akan dibangkitkan bersama jasad pada hari kiamat. Dalam hal ini Ibnu Sina hanya mengakui keabadian jiwa saja. Sebagaimana yang dikatakan dalam bukunya "An-Najah" sebagai berikut :

Bahwa kebanyakan orang awam yang tidak berilmu pengetahuan dan tidak terlatih daya nalarnya mengira bahwa jiwa yang telah bercecerai dengan jasad akan memperoleh keabadian dan kebahagiaan jasmani. Padahal, kata Ibnu Sina, jiwa-jiwa itu selalu merindu apa yang ia khayalkan setelah mati, tapi tidak diperolehnya, sehingga ia mengalami azab abadi.

---

<sup>23</sup>Ibini, hal. 262-263

Sedangkan orang yang masih terbatas didikan jiwa nalarnya, maka setelah jasad mati, ia mengetahui adanya kebahagiaan yang mutlak sempurna. Namun, karena pendidikan di dunia masih terbatas, ia tidak memperoleh kebahagiaan itu setelah mati, sehingga ia mengalami kesengsaraan karena merindu kepada apa yang ia ketahui, tapi tidak dapat diperoleh. Kesengsarannya yang dirasakan adalah sesuai dengan kadar kemampuannya memperoleh apa yang diinginkan. Inilah azab abadi yang akan dialami olehnya di akhirat nanti,<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>Ahmad Daudy, op cit, hal. 85