KONSEP *NAFS*
MENURUT IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam
Program Studi Filsafat Agama

Oleh
Angga Prilakusuma
F01213001

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2018

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Angga Prilakusuma

NIM : F01213001

Program : Magister (S-2)

Institusi : Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 3 April 2018

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
9FA8DAEF950310251
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Angga Prilakusuma

PERSETUJUAN DOSEN PEMBIMBING

Tesis oleh:

Nama : Angga Prilakusuma

NIM : F012130001

Judul Tesis : Konsep *Nafs* menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī

telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 3 April 2018

Pembimbing,

Prof. Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, M.A.

NIP. 195303071979031003

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Angga Prilakusuma ini telah diuji

pada tanggal 9 Mei 2018

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Mas'hum, M.Ag : .....
2. Dr. Hj. Iffah Muzammil, M.Ag : .....
3. Prof. Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, MA : .....

Surabaya, 23 Mei 2018

Direktur,

KEMENTERIAN AGAMA PASCASARJANA SURABAYA UIN SUNAN AMPEL

Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag.
NIP. 195601031985031002

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : ANGGA PRILAKUSUMA
NIM : F01213001
Fakultas/Jurusan : FILSAFAT AGAMA
E-mail address : nggapriel@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ■ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (……)
yang berjudul :

KONSEP *NAFS* MENURUT IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 2 Juli 2018

Penulis

(Angga Prilakusuma)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAKSI

Judul : Konsep *Nafs* menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī

Penulis : Angga Prilakusuma

Pembimbing : Prof. Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, M.A.

Kata Kunci : Konsep *Nafs*, Ibn Sīnā, al-Ghazāli, filsafat, tasawuf

Konsep *nafs* merupakan salah satu konsep sentral dalam tradisi intelektual di dunia Islam. Para filsuf muslim dan para sufi membahasnya dari perspektif masing-masing. Filsafat menawarkan nuansa rasional, sedangkan tasawuf lebih menitikberatkan pada aspek ilham. Kedua perspektif tersebut dikaji dalam penelitian ini dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī sebagai dua tokoh yang dianggap dapat merepresentasikan kedua kelompok tersebut.

Tesis ini meneliti tema-tema yang terkait dengan jiwa manusia dalam Mīzān al-'Amal, Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn, al-Shifā', dan al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt sebagai representasi karya al-Ghazālī dan Ibn Sīnā. Analisis dilakukan atas jejak filsafat dan tasawuf sebagai dua unsur utama dalam pemikiran Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Langkah ini mempertimbangkan sikap al-Ghazālī tidak menolak filsafat secara keseluruhan, namun hanya pada bahasan yang ia anggap bertentangan dengan agama. Salah satu tema filsafat yang boleh diadaptasi menurut al-Ghazālī adalah teori jiwa yang juga masuk dalam wilayah bahasan tasawuf. Di sisi lain, Ibn Sīnā dengan rasionalitas filsafat berupaya menalar wahyu dan karamah dalam kaitannya dengan *nafs*, yang secara tidak langsung, menunjukkan keyakinan Ibn Sīnā terhadap poin pokok dalam Islam sebagai agama samawi.

Penelitian ini menggunakan studi pustaka dalam menelaah gagasan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, beserta para sufi dan filsuf yang diduga memiliki hubungan erat dengan pemikiran keduanya. Sementara dalam telaah digunakan pendekatan filosofis dengan hermeneutika sebagai pisau analisisnya.

Pada akhir studi disimpulkan bahwa Ibn Sīnā lebih konsisten dengan gaya bahasa dan penalaran filosofis. Sementara itu, al-Ghazālī lebih dekat pada filsafat saat mengulas struktur internal jiwa. Sementara tasawuf lebih berpengaruh pada al-Ghazālī saat membicarakan moral dan tindakan praktis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN ii

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING iii

HALAMAN PENGESAHAN PENGUJI iv

PEDOMAN TRANSLITERASI v

ABSTRAKSI vi

KATA PENGANTAR vii

DAFTAR ISI viii

BAB I : PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang 1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah 7

C. Rumusan Masalah 9

D. Tujuan Penelitian 9

E. Manfaat Penelitian 10

F. Tinjauan Pustaka 11

G. Metode Penelitian 14

1. Metode Penelitian 14

2. Langkah-langkah Penelitian 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Sumber dan Jenis Data 16

4. Analisis Data 18

H. Kerangka Teoretik 19

I. Sistematika Pembahasan 21

BAB II: KONSEP *NAFS* DALAM TRADISI FILSAFAT DAN TASAWUF 23

A. Konsep *Nafs* dalam Tradisi Filsafat 23

1. Pengertian Filsafat 23

2. *Nafs* dalam Filsafat sebelum Ibn Sīnā 24

B. Konsep *Nafs* dalam Tasawuf 33

1. Pengertian Tasawuf 33

2. *Nafs* dalam Tasawuf sebelum al-Ghazālī 37

BAB III : BIOGRAFI IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ 46

A. Biografi Ibn Sīnā 46

B. Konsep *Nafs* Menurut Ibn Sīnā 49

C. Biografi al-Ghazālī 56

D. Konsep *Nafs* Menurut al-Ghazālī 64

BAB IV : ANALISA KONSEP *NAFS* IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ 82

A. Unsur Filsafat dan Tasawuf dalam Karakter *Nafs* 82

B. Unsur Filsafat dan Tasawuf dalam Aspek Epistemologis *Nafs* 87

C. Unsur Filsafat dan Tasawuf dalam Aspek Moral *Nafs* 95

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V : PENUTUP 101

A. Kesimpulan 101

B. Saran..... 103

DAFTAR PUSTAKA 105

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Salah satu topik sentral dalam pembahasan filsafat Islam dan tasawuf adalah jiwa atau yang dalam literatur berbahasa Arab kerap diistilahkan sebagai *nafs*. Sebab Islam sebagai agama memiliki perhatian khusus kepada manusia, sebagaimana sabda Nabi SAW:

إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق

"Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak."[1]

Para sarjana muslim telah membahasnya dari sisi filsafat maupun tasawuf, yaitu dalam konteks *nafs* sebagai jiwa manusia. Para sufi awal berpendapat senada dengan para ahli kalam bahwa jiwa merupakan dzat yang tak kasat mata dan tidak bersifat materi. Jiwa manusia berbeda dari tubuh dan akan tetap eksis meskipun tubuh telah hancur. Adapun dari kalangan filsuf muncul al-Farābī yang pertama kali mendefinisikan *nafs* sebagai kesempurnaan yang paripurna alias *al-kamāl al-awwal*. Al-Farābī juga menjelaskan secara detail struktur *nafs* beserta daya-dayanya.

[1] HR. Baihaqī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian Ibn Miskawayh yang hidup semasa dengan Ibn Sīnā menyusun teori etika yang berkaitan erat dengan *nafs*.

Namun pembahasan tentang *nafs* tidak dapat dilepaskan dari perkembangan filsafat dan tasawuf itu sendiri. Pada abad pertama kalender Islam, tasawuf hanyalah laku asketik yang menjauhi kenikmatan duniawi, atau tercermin dalam sikap zuhud. Filsafat juga berkembang di kalangan yang berbeda, sehingga antara tasawuf dan filsafat tedapat perbedaan yang tegas. Berbeda pada abad keenam saat tasawuf telah berbaur dengan filsafat sehingga melahirkan corak tasawuf falsafi dengan Ibn ‘Arabī (558-638 H/1164-1240 M) sebagai salah satu punggawanya. Namun bila Ibn ‘Arabī diposisikan sebagai cermin kematangan tasawuf falsafi, yang juga berarti perbauran antara tasawuf dan filsafat, maka jejak perbauran tersebut telah terdapat pada periode sebelum Ibn ‘Arabī.

Filsuf muslim terbesar pertama yang mengikuti tradisi filsafat yang diwarisi dari Aristoteles dan Plato adalah Ibn Sīnā. Posisi Ibn Sīnā menarik sebab filsafat Aristoteles dan Plato yang sampai ke dunia Islam tidak berasal dari Yunani secara langsung, melainkan dari para penerjemah. Sementara itu, Ibn Sīnā menaruh perhatian besar terhadap masalah *nafs* atau jiwa, hingga Ibrāhīm Madkūr menilai perhatian Ibn Sīnā terhadap *nafs* tak tertandingi oleh filsuf manapun di zamannya.[2]

[2] Ibrahim Madkur. Jil. 1, 134.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Sīnā menulis tentang perkara *nafs* saat ia masih remaja, kemudian merevisinya berkali-kali. Demikian pula pada karya-karya induknya didapati pembahasan khusus tentang *nafs*. Dalam al-Qānūn fī al-Ṭibb, Ibn Sīnā menerangkan daya jiwa menurut perspektif kedokteran, sekaligus menunjukkan keterkaitan antara jiwa dan tubuh. Uraian filosofisnya tentang jiwa terpaparkan dalam al-Shifā', kemudian ia rangkum kembali dan ia sederhanakan dalam al-Najāt. Ibn Sīnā juga menulis komentar atas bab *nafs* yang ditulis oleh Aristoteles. Namun hingga saat ini, komentar tersebut masih dalam bentuk manuskrip.[3]

Pemikiran Ibn Sīnā meliputi banyak topik, mulai dari kosmologi, logika, psikologi, etika, hingga teologi. Ibn Sīnā pun terlatih dalam filsafat sejak usia dini. Pada akhir masa hidupnya, muncul ketertarikan pada aspek-aspek spiritual dan pendisiplinan diri, yaitu yang tertuang pada al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, terutama bagaimana Ibn Sīnā menjelaskan kemungkinan wahyu dan mukjizat secara rasional, serta berbagai tahapan perjalanan spiritual. Perubahan ini tak ayal memicu pertanyaan atas perkembangan intelektualnya, tak terkecuali dalam perkara *nafs*. Apakah rasionalitas filsafat peripatetik lebih menonjol dalam pendapat Ibn Sīnā ataukah sisi spiritual dan tasawufnya?

Gagasan filsafat Ibn Sīnā meninggalkan warisan pemikiran yang luas, kokoh dan diakses oleh para sarjana sepeninggalnya, termasuk Abū

[3] Ibid., 135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥāmid al-Ghazālī yang bergelar *Ḥujjat al-Islām* alias Bukti Islam. Gaya al-Ghazālī dalam mengulas perkara jiwa manusia menarik untuk diteliti, sebab rentang disiplin keilmuan yang diwariskan oleh Ghazali juga luas. Sebagaimana disebutkan dalam otobiografinya, *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, al-Ghazali mengaku telah meneliti berbagai model pendekatan terhadap kebenaran, dan sebagai pamungkasnya, al-Ghazali mendapati bahwa jalan sufi adalah yang paling superior.[4] Maka tak mengherankan bila dalam karyanya ditemukan berbagai unsur, baik filsafat, teologi, maupun tasawuf.

Berkat keluasan wawasannya, al-Ghazali menjadi objek bagi perspektif yang berbeda-beda, bahkan kerap bertentangan. Namun di dunia filsafat, al-Ghazālī lebih dikenal berkat serangan tajam yang ia lancarkan terhadap pemikiran Ibn Sīnā dan al-Farābī sebagai ikon filsafat di dunia Islam saat itu. Dengan Tahāfut al-Falāsifah yang ia tulis, al-Ghazālī menunjukkan 20 poin dalam pemikiran filsafat yang ia anggap berlawanan dengan ajaran Islam. Tiga dari 20 poin yang berakibat pada kekufuran adalah pernyataan bahwa alam bersifat *qadīm*, pengetahuan Tuhan hanya atas hal-hal universal, dan pengingkaran atas kebangkitan manusia dalam jasad.[5]

Namun perspektif yang mendudukkan al-Ghazālī *vis a vis* filsafat, khususnya Ibn Sīnā, mendapat tantangan belakangan ini. Ada kesadaran di

---

[4] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl wa al-Mūṣil ilā Ẓī al-'Izzat wa al-Jalāl* (Beirut: Dār al-Andalus, 1967), 106.
[5] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 229.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalangan peneliti bahwa al-Ghazālī mungkin meminjam beberapa konsep dari filsafat Ibn Sīnā. Frank Griffel misalnya berpendapat bahwa al-Ghazālī sebenarnya berusaha mengintegrasikan logika Aristotelian ke dalam disiplin ilmu kalam, terutama Ash'ariyyah.[6] Sementara itu Jules Janssens mengajukan beberapa argumen yang membuka kemungkinan bahwa yang menjadi sasaran kritik al-Ghazālī dalam Tahāfut al-Falāsifah bukanlah Ibn Sīnā dan al-Farābī, melainkan para filsuf Yunani.[7]

Klasifikasi sikap al-Ghazālī terhadap filsafat menunjukkan penerimaan atau penolakan al-Ghazālī terhadap filsafat diukur dari kadar kesesuaiannya terhadap agama. Dengan kata lain, al-Ghazālī tidak mendudukkan ide filosofis sebagai poros, melainkan sebagai alat bantu untuk mengembangkan pemikiran keagamaannya.

Sikap al-Ghazālī terhadap filsafat yang demikian ia gambarkan dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl yang ditulis di akhir masa tinggalnya di Nishapur. Secara tidak langsung, al-Ghāzalī hingga akhir hayatnya tidak pernah menolak filsafat secara keseluruhan. Sikap ini masih dipegang oleh al-Ghazālī meskipun secara epistemologis pada masa ini ia telah mengakui bahwa metode tasawuf paling superior. Hal ini selaras dengan pernyataan Griffel, bahwa perkembangan al-Ghazālī dalam kepribadian dan

[6] Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 7.
[7] Julles Janssens, "Al-Ghazzālī's Tahāfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sīnā's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*,vol. 12, no.1, 2001, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

intelektualitas tidak mempengaruhi konsistensi pendapatnya.[8] Dengan kata lain, pendapat al-Ghazālī dalam teologi dan tentang filsafat tidak berubah meskipun al-Ghazālī telah memilih jalan tasawuf.

Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn adalah salah satu karya terbesar al-Ghazālī yang ditulis setelah ia memutuskan keluar dari Madrasah Niẓāmiyyah, dan dapat dikatakan mewakili tahapan akhir dari perkembangan intelektual al-Ghazālī yang juga bercorak tasawuf.

Meski dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn al-Ghazālī membicarakan teori yang berorientasi pada tindakan praktis (*'ilm al-mu'āmalah*), namun al-Ghazālī juga menyinggung dasar-dasar teori tentang ilmu dan jiwa, khususnya saat membahas tentang hati. Skellie menyebut uraian al-Ghazali tentang struktur indera internal manusia memiliki banyak kemiripan dengan penjelasan Ibn Sīnā.[9] Misalnya, saat al-Ghazali menyebutkan bahwa manusia juga memiliki indera internal (*al-ḥawāss al-bāṭinah*).

Penjelasan Skellie selaras dengan pergeseran paradigma mengenai posisi al-Ghazālī terhadap filsafat, yaitu dari konflik menuju klasifikasi dan adaptasi, sebagaimana ditulis Griffel dan Treiger. Meskipun demikian, titik fokus penelitian Griffel dan Treiger lebih kepada jejak filsafat Ibn Sīnā dalam pemikiran al-Ghazālī, padahal dalam tasawuf, al-Ghazālī justru mengakui ide-ide al-Qushairī, al-Junaid al-Baghdādī, Abū Yazīd al-

[8] Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 9.
[9] Walter James Skellie, "The Religious Psychology of al-Ghazzālī: A Translation of His Book of the Iḥyā' on the Explanation of the Wonders of the Heart with Introduction and Notes". Disertasi--The Hartford Seminary Foundation, Hartford, 1938, xxx.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Busṭāmī, dan Abū Ṭālib al-Makkī. Maka perlu dipetakan kembali bagaimana posisi konsep *nafs* al-Ghazālī bila disandingkan dengan gagasan Ibn Sīnā serta filsafat di zamannya.

Berdasarkan pertimbangan tadi, pembahasan konsep *nafs* menurut al-Ghazali di penelitian ini akan dititikberatkan pada unsur filsafat dan tasawuf dalam konsep *nafs* al-Ghazali secara umum dan filsafat Ibnu Sina, melalui perbandingan pembahasan jiwa manusia antara Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn dan karya Ghazali yang lain dengan karya Ibn Sīnā seperti al-Shifā' dan al-Ishārāt wa at-Tanbīhāt.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Masing-masing dari Ibn Sīnā dan al-Ghazālī akrab dengan cara berpikir rasional dan sistematis, juga dengan tradisi filsafat Aristoteles. Namun di sisi lain, keduanya juga merupakan sosok yang religius dan menaruh perhatian terhadap dunia spiritual di akhir tahapan intelektual mereka, terutama al-Ghazālī yang terekam sejarah telah mengakses literatur tasawuf. Meski demikian, bagaimana keakraban keduanya pada tradisi tasawuf dan filsafat mewarnai pemahaman terhadap *nafs* sebagai tema sentral bidang yang mereka geluti, masih perlu dipetakan. Apakah sisi tasawuf lebih dominan, ataukah tradisi filsafat?

Dalam membahas konsep *nafs* sendiri, terdapat banyak sub bab bahasan. *Nafs* dalam al-Shifā' karya Ibn Sīnā berkaitan dengan definisi, bukti keberadaan jiwa, relasi jiwa dengan badan, jenis jiwa, hirarki jiwa,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan daya yang menjadi keistimewaan masing-masing jiwa. Ibn Sīnā juga sempat mendebat pendapat para filsuf Yunani tentang jiwa.[10]

Untuk memposisikan Ibn Sīnā semata-mata sebagai perpanjangan tangan para filsuf Yunani agaknya terlalu sederhana. Dalam bagian akhir al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Ibn Sīnā berupaya untuk menjelaskan secara rasional fenomena *karāmāt*, yaitu hal-hal di luar nalar yang tampak pada seorang penerima makrifat atau *'ārif*, dengan bahasa filsafat. Hal ini menunjukkan perhatian Ibn Sīnā terhadap jenis pengetahuan *'irfānī* yang tidak diperoleh melalui indera dan penalaran.

Sementara itu, dalam Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn sebagai representasi tahap akhir pemikiran al-Ghazālī ditegaskan bahwa al-Ghazālī membatasi tema pada wilayah *'ilm al-mu'āmalah*, atau pengetahuan yang berkaitan dengan tindakan praktis. Kecenderungan yang sama juga ditunjukkan dalam Mīzān al-'Amal. Meski demikian, sedikit banyak al-Ghazali juga mau tidak mau harus menjelaskan basis teorinya, seperti saat menjelaskan struktur jiwa dalam bagian "Tentara-tentara Hati."[11] Namun peran hati dalam penyingkapan (*mukāshafah*) tidak dibahas secara mendetail. Al-Ghazālī dalam penelitian ini tidak diposisikan dalam satu disiplin keilmuan saja, misalnya teolog (*mutakallim*) saja, atau sufi, namun pemikiran al-Ghazālī dipandang sebagai sintesis atas gagasan-gagasan filosofis dan sufistik.

---

[10] Abū 'Alī Ibn Sīnā, *al-Fann al-Sādis min al-Ṭabī'iyyāt min Kitāb al-Shifā'* (Paris: Editions du Patrimoine, 1988), 269-270.
[11] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. III (Semarang: Karya Toha Putra, T.Th.), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan wilayah bahasan demikian, tema yang dapat menjadi fokus pembahasan terletak pada karakter dasar *nafs* pada manusia beserta aspek epistemologisnya, terutama jenis pengetahuan ilham atau *'irfān* yang melibatkan upaya pendisiplinan diri (*tazkiyat al-nafs*) yang berkaitan dengan sisi moral jiwa.

Adapun filsafat dan tasawuf sepanjang sejarahnya memiliki banyak corak. Pada penelitian ini, filsafat yang dimaksud adalah tradisi filsafat Plato dan Aristoteles beserta warisan pemikiran keduanya di dunia Islam pada filsuf sebelum Ibn Sīnā. Sedangkan tasawuf yang dimaksud dalam penelitian ini adalah tasawuf bercorak sunni beserta tradisi serta gagasan yang diwariskan oleh para sufi sebelum al-Ghazālī.

C. Rumusan Masalah

1. Bagaimana konsep *nafs* menurut Ibn Sīna?
2. Bagaimana konsep *nafs* menurut al-Ghazālī?
3. Aspek apa saja dalam tradisi filsafat dan tasawuf yang terdapat dalam konsep *nafs* menurut Ibn Sīnā?
4. Aspek apa saja dalam tradisi filsafat dan tasawuf yang terdapat dalam konsep *nafs* menurut al-Ghazālī?

D. Tujuan Penelitian

1. Untuk menguraikan konsep *nafs* menurut Ibn Sīnā.
2. Untuk menguraikan konsep *nafs* menurut al-Ghazālī.
3. Untuk memetakan aspek dalam tradisi filsafat dan tasawuf dalam konsep *nafs* menurut Ibn Sīnā.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Untuk memetakan aspek dalam tradisi filsafat dan tasawuf dalam konsep *nafs* menurut al-Ghazālī.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki manfaat teoretis dan praktis:

1. Manfaat Teoretis

   Penelitian ini diharapkan dapat menyumbang informasi baru tentang konsep *nafs* menurut perspektif Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, terutama yang berkaitan dengan unsur-unsur filsafat serta tasawuf di dalamnya beserta fungsinya sebagai agen tindakan, di program studi Filsafat Agama program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi tambahan rujukan atau acuan bagi penelitian setelahnya.

2. Manfaat Praktis

   a. Penelitian ini dilakukan guna memenuhi tugas akhir dalam rangka menyelesaikan program Magister pada Program Studi Filsafat Agama Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

   b. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi acuan untuk memahami konsep *nafs* menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Tinjauan Pustaka

Ahmad Arisatul Cholik dalam jurnal KALIMAH mengulas sisi epistemologi jiwa manusia dalam tulisannya yang berjudul "Relasi Akal dan Hati menurut al-Ghazali." Cholik menyimpulkan bahwa hakikat kebenaran menurut al-Ghazālī hanya dapat dicapai dengan akal dan hati sekaligus.[12] Akal berfungsi sebagai agen pengetahuan rasional, sementara hati berfungsi sebagai agen pengetahuan spiritual. Pengetahuan diperoleh hati melalui penyingkapan (*mukāshafah*) yang dapat dicapai melalui penyucian jiwa.[13] Pembahasan yang dilakukan Cholik dimulai dengan analisa struktur jiwa menurut al-Ghazali, lalu masuk pada pembahasan tentang hati sebagai perangkat epistemologis.[14] Peran hati dalam aspek praksis tidak menjadi sorotan dalam kajian yang dilakukan dan ide al-Ghazālī tentang jiwa secara umum belum diulas dari segi keterkaitannya dengan filsafat Ibn Sīnā.

Walter James Skellie dalam pendahuluan terjemah yang ia lakukan atas bagian Sharḥ 'Ajā'ib al-Qalb berpendapat bahwa hati tidak hanya menjadi agen pengetahuan spiritual, tapi juga pengetahuan intelektual yang diperoleh secara intuitif maupun dari proses belajar.[15] Kesimpulan ini berbeda dari Cholik yang secara tegas menggariskan bahwa pengetahuan yang dimiliki hati hanya berkisar pada pengetahuan spiritual.[16] Dalam

---

[12] Achmad Arisatul Cholik, "Relasi Akal dan Hati menurut al-Ghazali", *Kalimah*, vol. 13, no. 2, September 2015, 289
[13] Ibid., 306.
[14] Ibid., 302.
[15] Walter James Skellie, *The Religious Psychology of al-Ghazzālī*, xxviii.
[16] Achmad Arisatul Cholik, *Relasi Akal dan Hati menurut al-Ghazali*, 305.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjabarkan pemikiran al-Ghazali, Skellie menengarai bahwa al-Ghazali memadukan berbagai aliran pemikiran, baik yang bersifat filosofis, maupun tasawuf. Skellie menyebut bahwa al-Ghazali setidaknya terpengaruh oleh al-Farabi, Ibnu Sina, Abu Ṭālib al-Makkī, Al-Qushairī, dan Abū al-Ḥārith al-Muḥāsibī. Pernyataan ini sebenarnya telah diakui oleh al-Ghazali dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl.[17] Skellie lebih jauh mengkritik bahwa al-Ghazali sebagai penulis "was not original in the use of the material which he incorporated in his many books." (tidak orisinal dalam menggunakan materi yang ia bubuhkan dalam buku-bukunya) [18] Dengan kata lain, pemikiran al-Ghazālī menurut Skellie merupakan fragmen-fragmen gagasan pemikir lain yang ditempelkan begitu saja.

Tendensi yang sama juga ditunjukkan oleh Mohamed Ahmed Sherif dalam Ghazali's Theory of Virtue. Al-Ghazali menurut Sherif merangkum berbagai pemikiran di zamannya dalam rangka mencari kebenaran.[19] Al-Ghazali meneliti seluk-beluk masing-masing aliran hingga ke dasarnya, sehingga Sherif menyatakan pemikiran al-Ghazali "cannot be adequately understood by examining certain of his doctrines to the exclusion of others."(tidak dapat dipahami secara memadai dengan menguji sebagian doktrinnya saja dan mengabaikan yang lain) [20] Bagian-bagian pemikiran al-

[17] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 100-101.
[18] Walter James Skellie, *The Religious Psychology of al-Ghazzālī*, x-xi.
[19] Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, 1-2.
[20] Ibid., 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ghazālī saling terkait dan berkelindan sehingga tidak dapat dipahami secara terpisah antara satu sama lain.

Mengenai pengaruh filsafat dalam uraian al-Ghazali mengenai aspek jiwa, Sherif menyatakan bahwa al-Ghazali menerima analisis filsafat tentang jiwa dan tidak berpikir analisis tersebut bertentangan dengan ajaran Islam, "accepts the philosophic analysis oh the soul and does not think that it is in conflict with Islamic religious teachings."[21] Meskipun demikian, pembahasan Sherif lebih menitikberatkan pada landasan filsafat moral dan bagaimana kriteria-kriteria moral ditentukan oleh al-Ghazālī.

Sementara itu, teori jiwa Ibn Sīnā dan al-Ghazālī diperbandingkan oleh Sulaymān Dunyā dalam al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī. Sulaymān Dunyā menyandingkan teks-teks pilihan dari al-Shifā', al-Najāt dan al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt sebagai karya Ibn Sīnā yang dianggap mewakili, dengan Ma'ārij al-Quds, Tahāfut al-Tahāfut, dan al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād. Hanya saja perbandingan yang dilakukan oleh Sulaymān Dunyā mencakup poin-poin besar yang menjadi ketegangan antara filsafat dan kalam, seperti sifat pengetahuan Tuhan, kausalitas, hari kebangkitan, hingga mukjizat. Dengan demikian, buku tersebut tidak terfokus pada pembahasan jiwa, sebab Sulaymān Dunyā bermaksud untuk memahami pendapat al-Ghazālī

[21] Ibid., 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menurutnya kerap menunjukkan perbedaan, kalau tidak disebut "inkonsisten", terutama saat dihadapkan dengan filsafat Ibn Sīnā.[22]

Gagasan jiwa Ibn Sīnā sebagai punggawa filsafat di dunia Islam dibandingkan oleh Ḥāmid Ibrāhīm dengan Aristoteles dan Plato. Ibrāhīm mendapati ulasan Ibn Sīnā tentang relasi antara jiwa dan badan diwarnai oleh filsafat Aristoteles. Sedangkan nuansa filsafat Plato terlacak dalam tema keabadian jiwa. Akan tetapi Ibn Sīnā masih mempertahankan kecenderungannya terhadap agama dengan penolakan terhadap ide reinkarnasi Plato.[23]

G. Metode Penelitian

1. Metode Penelitian

Penelitian ini membahas konsep hati dalam konteks filsafat dan tasawuf dengan menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*), sebab sumber penelitian ini berupa buku atau literatur, dan objek penelitian tidak dapat diperoleh dari lapangan. Penelitian kepustakaan didefinisikan sebagai serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca, dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.[24]

Ciri utama dari penelitian kepustakaan adalah pembatasan referensi yang digunakan pada bahan-bahan koleksi perpustakaan tanpa

[22] Sulaymān Dunyā, *al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965).
[23] Ḥāmid Ibrāhīm, *Naẓariyyat al-Nafs bayna Arisṭū wa Ibn Sīnā* dalam Majallat Jāmi'at Dimashq, Vol. 19, 2003, 201-222.
[24] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memerlukan riset lapangan, sehingga pengetahuan peneliti didapatkan dari teks, bukan dari lapangan, saksi mata, atau benda-benda lainnya. Data pustaka bersifat siap-pakai (*ready-made*), artinya peneliti tidak diharuskan untuk mengolah kembali teks sebelum dapat dimanfaatkan demi keperluan penelitian. Pada umumnya data pustaka bersifat sekunder, maksudnya peneliti mendapatkan data dari tangan kedua dan tidak langsung mendapatkan data dari lapangan. Kecuali bila peneliti mendapatkan karya yang ditulis langsung oleh tokoh yang dikaji, atau objek penelitiannya memang berupa literatur, maka data pustaka dalam kasus ini dapat bersifat primer. Ciri lainnya, kondisi data pustaka tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, sebab informasi yang dituangkan oleh penulis dalam buku bersifat statik atau tetap.[25]

2. Langkah-langkah Penelitian

Setelah menentukan tema serta masalah yang akan diangkat, langkah yang ditempuh selanjutnya adalah menentukan metode dan pendekatan yang hendak digunakan untuk menelaah data. Kemudian diambil langkah-langkah berikut:

a. Menentukan kerangka teori untuk masing-masing pendekatan yang akan digunakan dalam menganalisa permasalahan yang diungkap, sesuai dengan wilayah persoalan yang dikaji.
b. Klasifikasi karya-karya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang berkaitan dengan konsep *nafs*.

[25] Ibid., 4-5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Inventarisasi karya penulis lain yang mengulas atau menyinggung tentang konsep *nafs*.

d. Mempelajari dan menganalisis pandangan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī tentang konsep *nafs*.

3. Sumber dan Jenis Data

Penelitian ini menggunakan studi kepustakaan (*library research*) untuk mengumpulkan data. Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data kualitatif sebab tidak berupa angka, sedangkan berdasarkan sumbernya, data dalam penelitian ini terbagi menjadi data primer dan data sekunder:

a. Data primer

Yang tergolong dalam data primer yaitu buku-buku yang ditulis langsung oleh al-Ghazālī, terutama yang berkenaan dengan jiwa. Secara lebih detail, konsep *nafs* al-Ghazālī dirujuk pada sumber primer, yaitu bagian Sharḥ ‘Ajā`ib al-Qalb dalam Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn. Sebagai perbandingan dengan konsep *nafs* dalam karya lain al-Ghazālī juga dirujuk, yaitu Mīzān al-‘Amal yang juga berorientasi praktis.

Data primer lain berkaitan dengan buku pendukung yang digunakan sebagai perbandingan, yaitu buku yang ditulis oleh sufi yang pengaruhnya diakui oleh al-Ghazālī seperti Ṭibb al-Qulūb karya Abū Ṭālib al-Makkī dan al-Risālah al-Qushairiyyah karya al-Qushairī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari sisi filsafat, ulasan Ibn Sīnā mengenai struktur jiwa manusia dirujuk pada ‘Uyūn al-Ḥikmah, atau bila diperlukan pada al-Shifā’. Sementara uraian teori pengetahuan sufistik Ibn Sīnā diangkat dari al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt.

Data sejarah yang membicarakan biografi al-Ghazālī dan konteks sosial-politik di zamannya diambil dari berbagai buku biografis (*tarājum*) dan terlampir di buku sejarah (*tārīkh*) yang menuturkan peristiwa secara kronologis, berurut waktu. Di antara penulis biografi al-Ghazālī adalah Ibn ‘Asākir yang menulis Tārīkh Dimashq, al-Ẓahabī dalam Siyar al-A’lām al-Nubalā`, dan Tāj al-Dīn al-Subkī dalam Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah al-Kubrā. Namun dalam referensi tersebut, banyak data yang dinukil dari karya Ibn al-Jauzī, yaitu al-Muntaẓam. Sebabnya rentang waktu antara kehidupan al-Ghazālī dan Ibn al-Jauzī relatif singkat. Selain Ibn al-Jauzī, data sejarah juga diambil dari al-‘Awāṣim wa al-Qawāṣim karya Ibn al-‘Arabī murid al-Ghazālī, serta al-Siyāq li Tārīkh al-Nīsābūr karya ‘Abd al-Ghāfir al-Fārisī. Namun karena hingga saat ini belum diterbitkan, referensi dalam al-Siyāq diambil dari buku lain yang menyeleksi dan meringkasnya, yaitu al-Muntakhab min al-Siyāq li Tārīkh al-Nīsābur karya Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Ṣiraifīnī.

Untuk mempermudah penulisan, referensi utama dalam biografi al-Ghazālī diambil dari Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah al-Kubrā karya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Subkī karena telah mencakup banyak informasi yang tercantum pada sumber yang lebih tua, bahkan dalam Ṭabaqāt, al-Subkī menyanggah berbagai kritik yang dilancarkan terhadap al-Ghazālī, termasuk kritik al-Dhahabī. Referensi lain akan dirujuk bila terdapat informasi yang berbeda atau tak dicantumkan oleh al-Subkī.

b. Sumber sekunder

Untuk melengkapi sumber primer, dilakukan juga telaah atas sumber pendukung yang bersifat sekunder, yaitu buku, artikel, atau penelitian yang berkaitan dengan al-Ghazālī dan Ibn Sīnā, seperti Al-Ghazālī's Philosophical Theology karya Frank Griffel, Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation karya Alexander Treiger, dan al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī karya Sulaymān al-Dunyā. Filsafat Ibn Sīnā dirujuk dari karya Maḥmūd Māḍī, yaitu Fī Falsafat Ibn Sīnā. Sementara daftar bibliografis tentang karya al-Ghazālī serta orisinalitasnya dirujuk pada Mu`allafāt al-Ghazālī karya 'Abd al-Raḥmān al-Badawī.

4. Analisis Data

Secara umum, penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis atau pendekatan reflektif. Pendekatan ini merupakan perenungan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendalam dan mengakar atas tema atau problem tertentu.[26] Metode ini memiliki sifat heuristis, yaitu dengan mengaktualisasikan suatu pemikiran secara terus-menerus. Caranya dengan menyajikan permasalahan yang bersifat mendasar, mencegah stagnansi pemikiran yang mewujud sebagai rutinitas, dan mengembalikannya ke jalur refleksi pribadi, sehingga urgensi masalah tersebut disadari.[27]

Pendekatan filosofis terhadap konsep *nafs* Ibn Sīnā dan al-Ghazālī di satu sisi bercorak metafisis karena berkenaan dengan hakikat jiwa dan strukturnya, namun juga bersifat epistemologis karena karakter utama jiwa manusia baik dalam dalam perspektif Ibn Sīnā maupun al-Ghazālī merupakan salah satu perangkat untuk memperoleh pengetahuan. Corak lain dari pendekatan filosofis dalam penelitian ini adalah etika, karena secara tidak langsung berkenaan dengan perilaku.[28]

H. Kerangka Teoretik

Hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer memiliki empat teori, yaitu *effective historical awareness* (kesadaran akan sejarah), *pre-understanding* (pra-pemahaman), *fusion of horizons* (peleburan cakrawala), dan *application* (aplikasi).[29]

---

[26] Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 15.
[27] Ibid., 17.
[28] Rob Fisher, "Pendekatan Filosofis dalam Aneka Pendekatan Studi Agama", dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011, 172-175.
[29] Wardatun Nadhiroh, *hermeneutika al-qur'an Muhammad al-Ghazali* dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, vol. 15 No. 2, Juli 2014, 247.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tugas hermeneutika dalam konsepsi Gadamer bukanlah reproduksi makna sebagaimana yang dimaksud oleh pengarang. Upaya yang demikian adalah sia-sia, sebab peneliti selaku subjek juga terikat dengan situasi historis di masanya. Baik peneliti maupun teks memiliki horizon masing-masing. Pemahaman terjadi saat pembaca atau peneliti—dengan horizonnya—masuk ke dalam horizon teks, dan dengan demikian lahirlah peleburan horizon (*fusion of horizons*).[30]

Pemahaman yang dimaksud Gadamer lebih dekat pada konsep reproduksi. Pemahaman lahir dari peleburan cakrawala (*fusion of horizons*) antara peneliti dan teks. Sifat hermeneutika Gadamer dalam hal ini tidak berorientasi pada reproduksi makna yang dikehendaki pengarang seperti dalam hermeneutika objektif, juga tidak subyektif dengan menitikberatkan pada pembaca sembari mengecilkan urgensi makna yang dikehendaki pengarang. Hermeneutika Gadamer merupakan perpaduan horizon peneliti dan teks, sehingga bersifat dialogis dan intersubyektif. Hasil dari penafsiran tersebut melahirkan pemahaman baru yang bernuansa dialogis, hidup, dan lebih sesuai dengan masa kini.

Pertama, teori jiwa Ibn Sīnā yang menjadi salah satu unsur utama dalam teori jiwa al-Ghazālī merupakan teori paling mutakhir di masanya. Namun kajian tentang jiwa manusia telah berkembang pesat. Bila dahulu pembahasan tentang jiwa masih menginduk pada filsafat, maka saat ini

[30] Rita D. Sherma, Introduction dalam *Hermeneutics and Hindu Thought: Towards a Fusion of Horizons* (New York: Springer Publishing, 2008), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kajian tentang jiwa manusia telah matang, memisahkan diri dari filsafat, dan menjadi disiplin keilmuan (*science*) tersendiri. Hal ini sesuai dengan pengamatan Will Durant bahwa filsafat adalah induk ilmu pengetahuan. Satu per satu pembahasan filsafat menjadi matang dan memisahkan diri dari induknya. Will Durant mengibaratkan filsafat sebagai pasukan marinir yang pertama kali mendarat di pantai, membuka daratan, lalu baru diikuti oleh pasukan infanteri sebagai permisalan bagi sains.

Ibn Sīnā dan al-Ghazālī telah meninggal ratusan tahun lalu. Sebagaimana disebutkan, sebuah gagasan tidak dapat dilepaskan dari situasi yang mengitarinya. Gagasan yang diajukan oleh Ibn Sīnā dan al-Ghazālī juga berkaitan erat dengan masanya, yang kemudian menjadi horizon bagi pemikirannya. Penelitian ini akan menekankan pada *historical awareness* tersebut dengan mendasarkan pada batas-batas horizon pemikiran dari masing-masing aliran tasawuf dan filsafat serta bagaimana al-Ghazālī serta Ibn Sīnā mengungkapkan keduanya dalam tema jiwa.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dalam beberapa bab dan sub bab. Adapun sistematika pembahasan penelitian ini sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pembuka serta pemaparan atas landasan penelitian. Bab ini meliputi beberapa bagian, yaitu latar belakang permasalahan, definisi istilah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua melacak kembali konsep *nafs* dalam tradisi filsafat dan tasawuf sebelum al-Ghazālī dan Ibn Sīnā.

Bab ketiga menjelaskan aspek historis, yaitu konteks sosial dan politik yang melatarbelakangi kehidupan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, sebab bagaimanapun juga sebuah gagasan tidak dapat sepenuhnya dipahami secara terpisah dari aspek historis. Pembahasan lalu dikerucutkan pada uraian konsep *nafs* dari segi karakter, aspek epistemologis dan etis yang berkaitan.

Bab keempat mengulas unsur filsafat dan tasawuf yang terdapat pada konsep *nafs* Ibn Sīnā dan al-Ghazālī.

Bab kelima sebagai bagian akhir penelitian ini berisi kesimpulan dari pembahasan-pembahasan sebelumnya, saran-saran dan kata penutup.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

KONSEP *NAFS* DALAM TRADISI FILSAFAT DAN TASAWUF

A. Konsep *Nafs* dalam Tradisi Filsafat

1. Pengertian Filsafat

Kata filsafat dalam bahasa Indonesia berasal dari bahasa Yunani: *philosophia*. Kata *philosophia* terdiri dari dua kata, *philo* dan *sophia*. *Philo* berarti cinta dalam arti yang luas, yaitu ingin dan karena itu lalu berusaha untuk mencapai yang diinginkan itu. *Sophia* berarti kebijakan yang artinya pandai, pengertian yang mendalam. Jadi secara bahasa, kata filsafat dapat dipahami sebagai keinginan untuk mencapai kepandaian, atau cinta pada kebijakan.[1]

Dalam melakukan penyelidikan filosofis, akal menjadi piranti utama yang digunakan. Sehingga ciri utama filsafat adalah kepercayaannya terhadap supremasi akal. Ciri ini membedakan filsafat dari tasawuf yang meyakini pengetahuan juga dapat diraih melalui penyucian diri dari keinginan jasad. Ciri ini juga membedakan filsafat dari ilmu kalam yang berkembang di dunia Islam. Sebab ilmu kalam mendudukkan kebenaran wahyu lebih tinggi dari akal dan menggunakan teknik berdebat (*al-jadal*) untuk membuktikan kebenaran tersebut.[2]

---

[1] Ahmad Tafsir, *Pengantar Filsafat* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), 9.
[2] Aḥmad Fu`ād al-Ahwānī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Hai`ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1985), 19-20, 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tradisi filsafat yang rasional jamak dianggap berasal dari Yunani. Socrates, Plato, dan Aristoteles adalah tiga filsuf besar yang warisan intelektualnya mewarnai sepanjang sejarah filsafat, tak terkecuali filsafat yang berkembang di dunia Islam.

Secara umum, objek kajian filsafat adalah wujud secara mutlak. Bertrand Russell mendefinisikan filsafat sebagai "the attempt to answer ultimate questions critically." Atau "Upaya untuk menjawab pertanyaan tertinggi secara kritis." [3] Lebih khusus di dunia Islam, filsafat banyak bersentuhan dengan tema logika (*manṭiq*), ketuhanan, kosmologi, dan manusia.

2. *Nafs* dalam Filsafat Sebelum Ibn Sīnā

Dalam filsafat Plato, jiwa merupakan entitas yang berbeda dari jasad. Jiwa berasal dari dunia ide, yaitu dunia abstrak yang berisikan universalia, tunggal, dan tidak berubah. Saat jiwa berinkarnasi ke dalam badan, ia lupa seluruh pengetahuan yang ia ketahui di dunia ide. Maka dapat dipahami bahwa pengetahuan menurut Plato adalah mengingat. Walaupun demikian dalam proses mengetahui (atau mengingat), manusia tetap disyaratkan untuk berpikir. Proses berpikir manusia bermula dari hal-hal yang bersifat inderawi menuju hal yang abstrak. Sehingga proses pengetahuan dapat dilihat dari dua perspektif, dari jiwa sebagai subjek dan dari dunia ide sebagai asal muasal pengetahuan.[4]

[3] Ahmad Tafsir, *Pengantar Filsafat*, 11.
[4] Aḥmad Fu`ād al-Ahwānī, *Aflāṭūn* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1991), 89-91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbeda dari Plato yang lebih menekankan pada keberadaan alam ide, Aristoteles (384-322 SM) lebih tertarik pada alam konkret. Selain sebagai filsuf, Aristoteles juga memiliki perhatian terhadap penelitian empiris. Minat tersebut, dipadu dengan daya nalarnya, membuahkan teori jiwa yang lebih mendetail. Saat membahas *nafs*, Aristoteles menyebut keberadaan lima daya jiwa, yaitu daya nutrisi, daya indera, daya keinginan, daya penggerak, dan daya rasional. Tumbuhan hanya memiliki daya nutrisi, sedangkan daya rasional hanya dimiliki manusia.

Ulasan Aristoteles mengenai panca indera diikuti dengan ulasan mengenai indera batin pertama, yaitu *al-ḥiss al-mushtarak* (*sensus communis*). *Al-Ḥiss al-Mushtarak* berperan sebagai muara bagi informasi yang didapat oleh indera, kemudian mengenali atribut objek yang tidak dapat dikenali oleh panca indera. Atribut mental tersebut adalah gerakan, diam, bentuk, ukuran, bilangan dan satuan. *Al-Ḥiss al-mushtarak* juga memungkinkan manusia untuk menyadari bahwa dirinya sedang mengetahui lewat indera, atau dalam kalimat lain sebagai contoh: mengetahui bahwa ia sedang melihat atau mendengar.[5]

Aristoteles juga menyinggung keberadaan daya imajinatif (*al-khayāl*). Daya ini dapat merangkai gambaran mental tentang sebuah objek. Namun berlainan dari panca indera, daya imajinatif melakukannya saat objek tersebut tidak ada. Dalam hal ini, daya imajinatif berkaitan dengan daya jiwa yang lain, yaitu memori atau *al-ḍākirah*. Memori menyimpan

[5] Muṣṭafā al-Nashār, *Naẓariyyat al-Ma'rifah 'inda Arisṭū* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995), 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

informasi, baik yang berasal dari panca indera maupun dari daya imajinatif dan rasional. Aristoteles menjelaskan, daya memori berkaitan dengan masa lampau dan tidak berkaitan dengan masa depan.[6]

Lain halnya dengan akal sebagai bagian jiwa. Aristoteles menambahkan bahwa jiwa memiliki dua bagian, yaitu akal praktis yang berkenaan dengan tindakan moral seseorang dan akal teoretis yang berkaitan dengan perhitungan dan penalaran logis.[7]

Namun mengenai pembagian akal, Aristoteles hanya menyinggung jenis akal pasif (*al-'aql al-munfa'il*). Pembagian akal menjadi intelek aktif (*al-'aql al-fa'āl*), akal material (*al-'aql al-hayūlānī*), dan intelek *in habitu* (*al-'aql bi al-malakah*) bermula dari Alexander, seorang filsuf abad kesatu sebelum masehi yang menulis penjelasan atas buku Aristoteles. Demikian pendapat Muṣṭafā al-Nashār.[8] Lebih jauh lagi, Alexander menghubungkan keberadaan intelek aktif dengan penyebab pertama yang membuat alam bergerak (*the unmoved mover*) yang disinggung Aristoteles dalam bab *Metaphysics*. Dengan kata lain, Alexander menganggap intelek aktif adalah penggerak pertama itu sendiri.[9] Anggapan ini berbeda dari filsuf muslim seperti al-Farābī yang memposisikan intelek aktif sebagai intelek

[6] Ibid., 59-61.
[7] Ibid., 76.
[8] Ibid., 81.
[9] Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect; Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terakhir (*falak al-qamar, lunar intellect*) yang beremanasi dari *al-maujūd al-awwal*.[10]

Alexander dari Macedonia, yang juga merupakan salah satu murid Aristoteles, membangun kota Alexandria di pantai utara Mesir pada tahun 332 SM. Peristiwa tersebut juga menandai perpindahan budaya dari Yunani ke Mesir, tak terkecuali filsafat. Plotinus (w.270 M) dan muridnya, Porphyry (w. 303), mencetuskan filsafat neoplatonisme. Selanjutnya, penaklukan bangsa Arab atas Alexandria pada tahun 641 M membuka pintu interaksi dengan warisan intelektual Yunani, terutama filsafat.[11]

Filsuf muslim pertama yang diketahui adalah AbūYūsuf Ya'qūb al-Kindī (w. 866 M). Walaupun demikian, sebagaimana pengakuan Fu`ād al-Ahwānī, saat ini belum didapati tulisan karya al-Kindī yang mengulas persoalan *nafs* maupun moral dan politik secara mendalam. Oleh sebab itu, sulit untuk memetakan pendirian serta gagasan al-Kindī dalam persoalan ini.[12]

Namun 'Abd al-Raḥmān Badawī dengan merujuk pada Rasā`il al-Kindī mengatakan bahwa jiwa (*nafs*) adalah unsur yang berbeda dari jasad. Sebagaimana Plato, al-Kindī membagi sifat jiwa menjadi tiga beserta perumpamaannya. Daya *shahwah* diibaratkan seperti babi. Daya *ghaḍab* diibaratkan sebagai anjing. Daya rasional (*al-nāṭiqah*) diibaratkan sebagai

---

[10] Abū Naṣr al-Farābī, *Ārā` Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, tahkik: Albīr Naṣrī Nādir (Beirut: Dār al-Mashriq, 1968), 65.
[11] Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), 6.
[12] Aḥmad Fu`ād al-Ahwānī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

malaikat atau tuhan. Bila manusia dapat menundukkan daya *shahwah* dan *ghaḍab*, serta merujuk pada daya rasional sebisa mungkin, maka ia sedang mencontoh sifat-sifat Tuhan.[13]

Al-Kindī juga menyebutkan kemungkinan manusia untuk memperoleh pengetahuan yang hakiki. Untuk mencapai tingkatan tersebut, *nafs* harus dapat melepaskan diri dari keinginan-keinginannya lalu mencurahkan perhatiannya bagi refleksi.[14]

Adapun saat membicarakan akal, al-Kindī mengenal empat jenis akal:

1. Intelek aktif (*al-'aql al-fa'āl*), yaitu jenis intelek yang memungkinkan akal untuk berevolusi dari akal potensial menjadi akal aktual.
2. Akal potensial (*al-'aql bi al-quwwah*), yaitu keadaan asal akal, dengan segala potensi dan kemungkinannya untuk mengetahui, sebelum proses pengetahuan terjadi.
3. Akal aktual (*al-'aql bi al-malakah*), yaitu keadaan akal setelah memperoleh pengetahuan dengan bantuan intelek aktif.
4. Akal *bayānī* atau *al-'aql al-bā`in*, yaitu akal aktual saat menggunakan pengetahuan yang ia ketahui dalam tindakan.

Kesulitan tersebut tidak didapati dalam pribadi Abū Naṣr al-Farābī. Filsuf muslim yang hidup pada 259 H/870 M-339 H/950M ini,

[13] 'Abd al-Raḥmān Badawī, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥadhārah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Mu`assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1987), 183-184
[14] Ibid., 184

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meninggalkan karya yang mengulas *nafs* serta akhlak. Di antara karya tersebut adalah *Ārā` Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*. Karena kedudukan penting al-Farābī dalam filsafat di dunia Islam, ia dijuluki sebagai guru kedua (*al-mu'allim al-thānī*).[15]

Saat menguraikan *nafs*, al-Farābī menyebutkan daya nutrisi (*al-quwwah al-ghādhiyah*) yang memungkinkan manusia untuk mendapat asupan makanan dan minuman yang menyokong hidupnya. Daya nutrisi menggerakkan anggota fisik badan yang berkaitan dengan pencernaan dan perkembangan hidupnya, seperti mulut dan hati (*al-kabid*). Namun pusat dari daya nutrisi terletak di *qalb*.[16]

Daya indera merupakan daya selanjutnya yang dimiliki *nafs*. Panca indera menggunakan organ fisik indera, seperti mata dan telinga, untuk memperoleh informasi. Selanjutnya, informasi inderawi tersebut dipasok kepada *qalb* sebagai pusat yang mengatur segenap daya manusia.[17]

Informasi yang diperoleh indera disimpan oleh daya imajinatif (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) yang berfungsi sebagai ingatan atau memori. Daya ini juga mampu mengelola memori, yaitu dengan memecah informasi kompleks menjadi lebih sederhana, kemudian merangkainya sebagai informasi baru yang bisa jadi tidak ada di alam nyata. Misalnya, imajinasi tentang pegasus yang merupakan gabungan dari kuda dan sayap burung. Daya imajinatif ini terletak di *qalb*.[18]

---

[15] Abū Naṣr al-Farābī, *Ārā` Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, 11-12.
[16] Ibid., 88.
[17] Ibid., 88-89.
[18] Ibid., 89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Farābī kemudian menyebutkan daya rasional (*al-nāṭiqah*), tapi tidak menjelaskan fungsinya. Satu-satunya keterangan yang dipaparkan adalah kedudukan daya rasional sebagai "ketua" yang mengatur daya jiwa lain.

Informasi yang ada pada daya imajinatif, daya indera, dan daya rasional kemudian diproses oleh *al-quwwah al-nuzū'iyyah*. Dengan daya ini, manusia menyukai atau membenci apa yang ia ketahui, sehingga muncul kehendak (*al-irādah*). Pusat dari *al-quwwah al-nuzū'iyyah* terletak di *qalb*.[19] Kehendak menjadi kenyataan melalui daya pikir (*al-quwwah al-fikriyyah*). Daya ini yang bertanggungjawab atas pertimbangan dan penalaran.[20]

Dalam proses penalaran, daya rasional menggunakan akal untuk melakukan abstraksi. Al-Farābī merinci tahapan akal hingga terjadinya pengetahuan. Akal pada keadaan asalnya belum memiliki informasi apapun, namun memiliki potensi untuk mengetahui. Pada keadaan ini, akal disebut dengan akal potensial (*al-'aql bi al-quwwah*) atau akal material (*al-'aql al-hayūlānī*) atau *al-'aql al-munfa'il*. Akal material tidak dapat mengetahui objek hasil abstraksi (*al-ma'qūlāt*) dengan sendirinya, namun dengan bantuan intelek aktif (*al-'aql al-fa'āl*). Al-Farābī mengibaratkan intelek aktif sebagai matahari dan objek hasil abstraksi sebagai benda. Seperti halnya mata tidak dapat melihat benda kecuali tertimpa oleh sinar

[19] Ibid., 90.
[20] Ibid.,91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

matahari, akal material tidak dapat mengetahui *al-ma'qūlāt* kecuali dengan bantuan intelek aktif. Bila *al-ma'qūlāt* telah diketahui oleh akal material, maka akal material menjadi akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*). Informasi yang tersimpan pada daya imajinatif dari akal aktual menurut al-Farābī adalah pengetahuan aksiomatis (*al-ma'qūlāt al-ūlā*), misalnya bahwa sesuatu secara keseluruhan adalah lebih besar dari bagian-bagiannya.[21]

Dengan demikian, dari proses pengetahuan al-Farābī dapat dipahami bahwa akal berevolusi dari akal potensial menjadi akal aktual dengan bantuan intelek aktif. Adapun hasil proses tersebut adalah pengetahuan yang bersifat aksiomatis.

Melalui teorinya tentang struktur jiwa, al-Farābī juga menjelaskan proses terjadinya mimpi dan ilham. Pada proses pengetahuan, daya imajinatif menjadi perantara antara daya inderawi dan daya rasional. Informasi yang berasal dari indera diteruskan kepada daya rasional. Ketika tidur, daya imajinatif tidak lagi disibukkan dengan pengetahuan dari indera, sehingga ia sibuk dengan sisa informasi yang ada pada dirinya sendiri, lantaran fungsinya sebagai memori. Dengan demikian, terjadilah mimpi. Namun bila intelek aktif berhubungan langsung dengan daya imajinatif yang telah mencapai kesempurnaan, maka terjadilah wahyu.[22]

Al-Farābī di sisi lain juga menyinggung dua jenis, yaitu teoritis (*naẓarī*) dan praktis (*'amalī*). Fungsi akal praktis adalah melakukan

[21] Ibid., 101-103.
[22] Ibid., 108-114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tindakan pada saat ini dan masa depan, sedangkan fungsi akal teoritis adalah mengetahui objek (*al-ma'qūlat*) yang mungkin diketahui. Akal praktis bertanggung jawab dalam keputusan untuk melakukan tindakan moral.[23]

Pengetahuan moral tentang baik dan buruk menurut al-Farābī merupakan sejenis pengetahuan aksiomatis.[24] Lebih lanjut lagi, fungsi daya rasional bukan hanya sebagai alat epistemologis, namun juga sarana untuk mencapai kebahagiaan yang, menurut al-Farābī, adalah saat *nafs* mencapai wujud sempurna, yaitu saat ia tidak membutuhkan materi dalam wujudnya. Kebahagiaan tersebut dicapai dengan tindakan teoretis, melalui penalaran dan refleksi, dan juga melalui tindakan fisik. Bila jiwa mengetahui hakekat kebahagiaan, perbuatannya akan menjadi baik, sedangkan bila ia tidak mengetahui hakekat kebahagiaan, perbuatannya secara keseluruhan menjadi buruk.[25]

Ibrahīm Madkūr menyebut teori kebahagiaan al-Farābī sebagai tasawuf. Akan tetapi berkat nuansa filosofis yang kental dalam pembahasan al-Farābī, Ibrāhīm Madkūr lebih spesifik menyebutnya tasawuf rasional. Al-Farābī mendudukkan penalaran dan refleksi sebagai jalan utama meraih kesempurnaan jiwa.[26]

---

[23] Ibid., 112.
[24] Ibid., 113
[25] Ibid., 105-107.
[26] Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbīquhu*, vol. I (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), 39-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Konsep *Nafs* dalam Tradisi Tasawuf

1. Pengertian Tasawuf

Ada beberapa kemungkinan mengenai asal-muasal kata tasawuf dalam bahasa Arab. Yang pertama, kata *taṣawwuf* berasal dari kata *ṣūf* yang berarti kulit domba. Konon para sufi pada awal mulanya mengenakan pakaian kasar dari kulit domba sebagai simbol menjauhi kenikmatan duniawi. Kemungkinan kedua, kata *taṣawwuf* berasal dari kata *ahl al-ṣuffah*. Mereka adalah para sahabat Nabi SAW yang tinggal di tempat khusus di lingkungan masjid. Nabi Muhammad SAW ikut menanggung biaya hidup mereka, sebab mereka tidak menyibukkan diri dengan pekerjaan ataupun keluarga. Dalam kehidupan sehari-hari, *ahl al-ṣuffah* menghabiskan waktu dengan membaca al-Quran dan berdzikir. Keberadaan *ahl al-ṣuffah* termasuk gambaran paling awal dalam sejarah Islam bagi kehidupan sufi.[27] Kemungkinan ketiga, kata *taṣawwuf* berasal dari kata *ṣafā* yang berarti suci lantaran sufi berupaya untuk mencapai kesucian diri. Namun al-Qushairī menolak kemungkinan-kemungkinan tersebut seraya membubuhkan bahwa *taṣawwuf* ataupun *ṣūfī* adalah julukan.[28]

Al-Qushairī saat dihadapkan pada pertanyaan tentang hakekat tasawuf tidak menjawab secara definitif. Ia justru menjabarkan berbagai

---

[27] ‘Alī Sāmī al-Nashār, *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. III (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1980), 83

[28] Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, tahkik: ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, (Kairo: Dār al-Sha’b, 1989), 464.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendapat sufi tentang tasawuf yang mereka jalani. Sikap ini menunjukkan sifat tasawuf sebagai pengalaman personal, dan karena itu pula, memiliki unsur subjektivitas. Sementara Ibn Khaldūn menyebut tasawuf sebagai ilmu yang baru lahir sepeninggal Nabi SAW dan berakar pada pola hidup para generasi awal yang sarat dengan ibadah dan menjauhkan diri dari kenikmatan duniawi.[29]

Pada mulanya, cara hidup zuhud dipraktekkan secara umum di kalangan sahabat. Namun seiring dengan berjalannya waktu, kebiasaan yang dicontoh dari Nabi SAW itupun berangsur-angsur pudar. Sebagian orang yang berusaha untuk menyibukkan diri dengan ibadah dan berlaku zuhud mulai tampak berbeda, sehingga disebut sebagai sufi.

Pada para sufi generasi awal, aspek praktis lebih ditonjolkan dengan sikap zuhud, cinta kepada Allah SWT, dan evaluasi diri (*muḥāsabah al-nafs*). Aspek praktis tersebut baru diikuti dengan perkembangan aspek teoritis yang menerangkan tasawuf secara terstruktur dan logis.

Al-Ghazālī menyebut kaum sufi sebagai:

المتألهون المثابرون على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى وسـلوك الطريق إلى الله

تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا

[29] ‘Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, tahkik: Khalīl Shaḥādah (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 611.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Atau "penempuh laku spiritual yang menekuni dzikir, menentang hawa nafsu, serta meniti jalan menuju Allah SWT dengan cara berpaling dari kenikmatan dunia." Al-Ghazālī juga menyebutkan bahwa ciri khusus kaum sufi yang membedakannya dari golongan lain dicapai melalui *dhawq* (rasa/intuisi) dan *ḥāl* (keadaan).[30]

Perbedaan pengertian tasawuf menunjukkan sifat subjektif tasawuf sebagai pengalaman personal. Pada perkembangannya banyak corak tasawuf yang muncul seperti tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Salah satu penyebab munculnya corak tasawuf falsafi adalah pengaruh filsafat neoplatonisme, salah satu contohnya adalah Ibn 'Arabī (558-638 H/1164-1240 M) yang lahir setelah al-Ghazālī (450-505 H/1058-1111 M).[31]

Cara tasawuf untuk mengetahui berbeda dari filsafat yang mengandalkan penalaran rasional. Bagi para sufi, pengetahuan rasional tidak cukup sebab bersandar pada premis dan konsep sebagai medium untuk mengenali objek, sehingga terdapat pemisahan yang jelas antara objek dan subjek. Sedangkan pengetahuan yang diperoleh lewat hati berupa *dhawq* merupakan pengenalan objek secara langsung. Pada skema pengetahuan yang demikian, antara objek dan subjek tidak terdapat jarak.[32]

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa tema sentral tasawuf adalah upaya untuk mendekatkan diri kepada-Nya melalui pendisiplinan

---

[30] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal,* tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), 142, 155.
[31] Alī Sāmī al-Nashār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. III, 30-31.
[32] Faishal Badir'ūn, *al-Taṣawwuf al-Islāmī; al-Ṭarīq wa al-Rijāl* (Kairo: Maktabat Sa'īd Ra`fat, 1983), 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diri (*tazkiyat al-nafs*). Dengan demikian, dalam tasawuf dikembangkan pemahaman terhadap *nafs*, sifat-sifatnya, serta metode untuk menundukkan kecenderungan-kecenderungan buruk jiwa.

Pada saat tasawuf semakin matang, muncul penekanan terhadap aspek pengetahuan atau *ma'rifah*. Ibn Khaldūn saat menjelaskan tasawuf menyebutkan, kebahagiaan (*sa'ādah*) tertinggi adalah tauhid dan pengetahuan (*ma'rifah*) lewat pendisiplinan diri. Upaya pendisiplinan diri yang ditempuh sufi akan melemahkan jasad secara umum. Bila aktivitas inderawi pada ruh melemah, maka daya batinnya akan meningkat. Keadaan ini bila terus berlangsung akan berujung pada penyingkapan (*kashf*) hal-hal yang tak mungkin diketahui lewat indera. Proses ini sekaligus menunjukkan bahwa aspek epistemologi dan etika dalam tasawuf berkaitan sangat erat.[33]

Bermula dari penyingkapan (*kashf*) tersebut, para sufi mengetahui karakter *nafs* beserta kekurangan dan cacatnya. Informasi tersebut selanjutnya menjadi bekal para sufi untuk menyusun konsep tentang *nafs*.[34]

Upaya pendisplinan diri dalam tasawuf juga melibatkan premis lain, yaitu anggapan bahwa jiwa berasal dari alam yang berbeda dari alam materi.[35] Karena itu kecenderungan terhadap dunia dianggap sebagai penghalang (*ḥijāb*) jiwa dari pengetahuan *ma'rifat.*

---

[33] 'Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 612.
[34] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal,* 143.
[35] 'Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 613.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. *Nafs* dalam Tasawuf sebelum al-Ghazālī

Uraian tentang *nafs* oleh sufi awal masih sederhana, yaitu berkisar pada upaya untuk mengekang keinginan nafsu. Hal ini disertai dengan celaan terhadap dunia dan yang berkaitan dengannya. Ibrāhīm ibn Adham (w. 162 H/778 M) berkata sebagaimana dikutip dalam Ḥilyat al-Auliyā', bahwa "Jihad paling sukar adalah melawan hawa nafsu. Barangsiapa yang menahan hawa nafsunya, maka ia telah tenang dari dunia beserta cobaannya, dan terjaga dari bahayanya."[36] Maka jiwa (*nafs*) adalah sumber hawa nafsu yang bila diikuti akan membahayakan diri.

Kecenderungan ini juga terdapat dalam ungkapan Abū Sulaymān al-Dārānī (w.205 H), seorang sufi dari Syam. Ia menuturkan "bila dunia mendiami hati (*qalb*), akhirat akan pergi darinya." Dunia didudukkan sebagai penghalang antara hati (*qalb*) dengan akhirat. Hingga disebutkan bila dunia telah sirna dari hati, maka akan datang hikmah. Upaya untuk menyingkirkan keinginan duniawi dari hati dimulai dengan mengekang keinginan diri. Misalnya bila seseorang dalam keadaan lapar dan haus, hatinya akan jernih dan lembut.[37]

Abū al-Ḥārith al-Muḥāsibī (w. 243 H), seorang sufi Baghdad yang juga hidup semasa dengan pendiri mazhab fikih, yaitu Aḥmad ibn Ḥanbal, belum menguraikan *nafs* dan bagian-bagiannya. Ia meninggalkan karya tulis terbesarnya, yaitu al-Ri'āyat li Ḥuqūqillāh yang termasuk literatur

[36] Alī Sāmī al-Nashār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. III, 442.
[37] Ibid., 320

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

awal dalam tasawuf. Konon ia dijuluki al-Muḥāsibī sebab senantiasa mengevaluasi dirinya sendiri (*muḥāsabah*).

Dalam bukunya, Al-Muḥāsibī menuturkan dialog:

> Aku berkata: "Anda telah menyebutkan riya' dan sebabnya. Lalu dari mana datangnya riya'?"
> Ia berkata: "Dari dirimu (*nafs*), yaitu hawa nafsumu."
> Aku berkata: "Bagaimana riya' timbul dari diriku, sedangkan aku punya musuh (setan, pen.) yang menipuku dan menghiasi hal-hal buruk, serta dunia yang melalaikanku?"
> Ia berkata: "Musuhmu tidak mendapatkan apa yang ia inginkan darimu kecuali lewat hawa nafsumu."[38]

Ungkapan al-Muḥāsibī menunjukkan adanya pengaruh terhadap hati yang berasal dari luar diri manusia. Al-Muḥasibī menyebut bisikan di dalam hati mendorong kepada kebaikan dan keburukan sebagai *khaṭrāt*. Bisikan tersebut ada yang berasal dari Allah SWT yang mengajak manusia kepada hal yang baik. Bisikan yang berasal dari *nafs* mengajak manusia pada perbuatan buruk. Adapun bisikan setan menghiasi perbuatan buruk seolah-olah itu baik.[39]

Dalam klasifikasi *khaṭrāt*, al-Muḥāsibī mengutip dalil dari nash. Misalnya, saat menyebut bahwa *nafs* mengajak kepada perbuatan buruk, ia menukil ayat al-Quran,

إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ

[38] Al-Ḥārith al-Muḥasibī, *al-Ri'āyah fī Ḥuqūq Allāh*, tahkik: 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990), 257.
[39] Ibid., 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"*Karena sesungguhnya nafsu (nafs) itu selalu menyuruh kepada kejahatan.*"[40]

Pernyataan al-Muḥasibī bahwa setan membisiki dan menggoda manusia juga dilandaskan pada ayat,

وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

"*Dan setanpun menampakkan kepada mereka kebagusan apa yang selalu mereka kerjakan.*"[41]

Dengan demikian, istilah-istilah yang digunakan al-Muḥasibī memiliki landasan dan keterikatan pada nash.

Uraian lebih mendetail mengenai jiwa serta strukturnya dari sudut pandang tasawuf muncul pada Qūt al-Qulūb karya Abū Ṭālib al-Makkī (w. 386 H). Al-Makkī masih mengikuti pandangan sufi sebelumnya dengan mendudukkan *nafs* sebagai sumber dari sifat-sifat buruk manusia.

Abu Ṭālib al-Makkī membubuhkan uraian tentang karakter dasar *nafs*. Baginya tabiat *nafs* adalah bergerak (*ḥarakah*). Pada kesempatan lain, Abū Ṭālib menyebut *nafs* bersifat tergesa-gesa (*'ajalah*). Sehingga dapat dipahami bahwa *nafs* bersifat labil, mudah bergejolak dan berubah-ubah. Namun al-Makkī juga menyiratkan bahwa karakter ini dapat diubah dan ditundukkan saat menyebutkan bahwa *nafs* dapat mencapai ketenangan, yaitu dengan bertambahnya iman.

---

[40] Yūsuf: 53.
[41] Al-An'ām: 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sifat labil *nafs* diimbuhi dengan dua kecenderungan *nafs*, yaitu menyeleweng (*ṭīsh*) dan tak pernah puas (*ṣarah*). Sifat menyeleweng yang ada pada *nafs* bersumber dari kebodohan. *Nafs* dengan sifat tersebut diumpamakan bagai bola yang diletakkan di atas permukaan yang licin. Bila disentuh sedikit saja, bola tersebut akan bergerak. Sedangkan ketidakpuasan *nafs* berasal dari sifat tamak. Al-Makkī mengibaratkan sifat tamak *nafs* bagai serangga yang mencari cahaya. Namun saat menemukan cahaya, ia tidak puas. Ia menginginkan cahaya yang lebih kuat, sehingga ia terbang menuju api dan mati terbakar.[42]

Selain tabiat asal *nafs*, ada pula sifat bawaan manusia yang berakar dari empat unsur pembentuk manusia, yaitu sifat lemah yang merupakan karakter tanah (*turāb*), sifat bakhil yang merupakan karakter tanah liat (*ṭīn*), sifat syahwat yang merupakan karakter api (*ḥamā᾽im*), dan sifat bodoh yang merupakan karakter tanah kering (*ṣalṣāl*).[43] Keempat karakter tersebut adalah akar bagi cobaan atas manusia, dan merupakan pangkal dari sifat menyeleweng dari *nafs*.

Al-Makkī juga menyebut bahwa manusia terdiri dari jasad dan *qalb*. Al-Makkī mendefinisikan *qalb* sebagai wadah yang berasal dari alam malakut, di dalamnya terdapat keinginan dan ketakutan, serta disinari oleh cahaya keagungan Allah SWT. Sebagaimana anggota badan merupakan alat dari jasad yang berguna untuk melakukan kegiatan fisik, *qalb* juga

[42] Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulū*b, vol. I, tahkik: Maḥmūd Ibrāhīm Muḥammad al-Riḍwānī (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 2001), 247.
[43] Ibid., 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki perangkat batin yang memasok informasi atau dorongan kepada *qalb*. Posisi *qalb* terhadap perangkat batin tersebut ibarat raja di hadapan bawahannya. Al-Makkī menyebutkan enam perangkat batin *qalb*: [44]

1. *Khāṭir al-nafs* (bisikan *nafs*) dan *khāṭir al-'aduww* (bisikan musuh) yang bersumber dari *nafs* dan setan. Bisikan keduanya mendorong manusia kepada perbuatan buruk.
2. *Khāṭir al-ruḥ* dan *khāṭir al-malak.* Masing-masing berasal dari *ruḥ* dan malaikat. Bisikan dari kedua *khāṭir* ini selalu mengajak kepada kebaikan.
3. *Khāṭir al-'aql*, yaitu akal yang berfungsi sebagai penengah antara keempat bisikan yang disebut sebelumnya. Terkadang akal memihak kepada *nafs* dan setan, terkadang pula akal lebih condong pada bisikan malaikat dan *ruḥ*. Akal memiliki kemampuan untuk membedakan antara baik dan buruk.
4. *Khāṭir al-yaqīn,* yang disebut sebagai iman. Jenis bisikan ini hanya ada pada diri orang-orang yang mencapai derajat yakin.

Namun di bagian lain dari Qūt al-Qulūb, al-Makkī juga mengetengahkan klasifikasi *khawāṭir* yang berbeda dari sebelumnya. Di antaranya, bisikan dalam hati (*khawāṭir*) yang mendorong kepada kebaikan adalah ilham, sedangkan *khawāṭir* yang mendorong pada kejahatan adalah *waswās*.[45]

[44] Ibid., 324.
[45] Ibid., 356.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Makkī kemudian menjelaskan secara mendetail bagaimana *khawāṭir* berkembang dari sekedar bisikan dan lintasan pikiran hingga menjadi perbuatan. Keenam tahapan tersebut adalah:

1. *Himmah* adalah munculnya bisikan buruk dari *nafs*.
2. *Khaṭrah*, yaitu saat setan memperdaya dengan menghiasi bisikan buruk tersebut sehingga terlihat baik dan indah. Tahapan ini terjadi saat *himmah* tidak dihalau dengan dzikir.
3. *Waswasah*, yaitu saat *nafs* mulai tertarik dan menyimak bisikan setan. Tahapan ini juga dapat diatasi dengan dzikir.

   Ketiga tahapan ini menurut al-Makkī belum diperhitungkan sebagai perbuatan hati yang menjadi dasar bagi pahala atau dosa.
4. Niat, yaitu saat *waswasah* semakin kuat.
5. *'Aqd*, yang terjadi bila niat terus menguat.
6. *'Azm*, yaitu kehendak untuk berbuat.

   Baik niat, *'aqd,* maupun *'azm*, menjadi alasan bagi pahala dan dosa.[46]

Uraian Abū Ṭālib al-Makkī mengenai sifat-sifat *nafs* lebih rinci daripada al-Muḥasibī yang hidup seabad sebelumnya. Setelah Abū Ṭālib al-Makkī, istilah-istilah dalam tasawuf semakin matang dan memiliki definisi yang jelas. Setidaknya hal ini tergambarkan dalam al-Risālah al-Qushairiyyah yang ditulis oleh seorang sufi Irak berjuluk Abū al-Qāsim

[46] Ibid., 356-357.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qushairī (w. 465 H). Di awal bukunya, al-Qushairī mendaftar nama-nama sufi serta pandangan mereka, lalu al-Qushairī menyebutkan berbagai istilah khusus yang digunakan dalam tasawuf serta menjelaskan maknanya.

Dalam karya tersebut, al-Qushairī mengutarakan *nafs* sebagai "sifat seseorang yang buruk dan perilakunya yang tercela." Pada bagian lain, al-Qushairī menyebut *nafs* sebagai "dzat tak kasat mata (*laṭīfah*) yang ada di dalam jasad yang menjadi wadah bagi akhlak buruk."[47] Dua pengertian tersebut menunjukkan al-Qushairī mempertahankan konotasi negatif terhadap *nafs* sebagaimana yang dipahami oleh para sufi sebelumnya.

Sifat buruk yang berasal dari *nafs* terwujud dalam perbuatan, seperti pelanggaran atas ketentuan Tuhan atau maksiat. Lebih jelas lagi, al-Qushairī menyebutnya sebagai perbuatan yang dilarang, baik berhukum haram maupun makruh. Wujud sifat buruk *nafs* juga tercermin dalam watak perilaku. Adapun perilaku yang tercela menurut al-Qushairī berpangkal dari akhlak dan tabiat buruk, misalnya: sifat angkuh, marah, dengki, dan iri.

Cara mengatasi akhlak tersebut adalah dengan menyelisihi kehendak *nafs*, yaitu dengan mengekang keinginan-keinginannya. Al-Qushairī memandang metode ini lebih utama daripada upaya melemahkan *nafs* dengan mengurangi makan, minum, dan tidur. Pendisiplinan diri

[47] Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan puasa dan mengurangi tidur merupakan metode pendukung yang memudahkan dalam menundukkan *nafs*, namun tidak menjadi metode utama menurut al-Qushairī.[48]

Al-Qushairī tidak hanya menyebutkan sumber kecenderungan buruk pada diri manusia, namun juga menyebutkan sumber kecenderungan baik. Pengertian *nafs* sebagai sumber akhlak buruk dihadapkan dengan *rūḥ*. Al-Qushairī m emahami *rūḥ* sebagai "dzat tak kasat mata yang ada di dalam jasad yang menjadi wadah bagi akhlak terpuji." Pada pengertian ini, al-Qushairī menyandingkan kata *rūḥ* dengan *qalb*, sehingga dapat dipahami dalam istilah al-Qushairī *rūḥ* dan *qalb* bermakna sama, yaitu sebagai sumber sifat baik.[49] Dengan demikian dalam uraian al-Qushairī manusia seutuhnya memiliki *rūḥ* dan *nafs*. Oleh sebab itu, terdapat kecenderungan bagi manusia untuk berbuat baik, maupun buruk.

Namun kata *rūḥ* memiliki pengertian lain, yang menurut al-Qushairī berarti dzat tak kasat mata yang ada di dalam jasad, atau dzat yang menyebabkan kehidupan.[50] Pada pengertian ini *rūḥ* bersifat umum dan mencakup *qalb* dan *nafs* sekaligus.

Lebih jauh lagi, al-Qushairī menyinggung keberadaan *sirr*. Bila *rūḥ* adalah tempat bagi cobaan, dan *qalb* adalah tempat bagi pengetahuan (*ma'rifat*), maka *sirr* adalah tempat bagi *musyāhadah* atau penyaksian.

[48] Ibid.
[49] Ibid.
[50] Ibid, 175.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sirr adalah apa yang terlindung dan tersembunyi antara seorang hamba dengan *al-Ḥaqq* saat munculnya sejenis ilham (*al-wāridat*).[51]

Al-Qushairī juga menyinggung bisikan atau *khawāṭir*. Ia mengartikannya sebagai bisikan yang hadir ke dalam hati. Ada empat sumber *khawāṭir*:

1. *Khawāṭir* yang berasal dari malaikat disebut dengan ilham.
2. *Khawāṭir* yang berasal dari *nafs* disebut dengan *hawājis*.
3. *Khawāṭir* yang berasal dari setan disebut dengan *waswās*.
4. *Khawāṭir* yang berasal dari Allah SWT dan disampaikan kepada hati (*qalb*) disebut dengan *khāṭir Ḥaqq*.[52]

[51] Ibid., 76.
[52] Ibid., 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

BIOGRAFI IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ

A. BIOGRAFI IBN SĪNĀ

Abū ‘Alī Ibn Sīnā dilahirkan pada tahun 370 H/980 M di dekat kota Bukhara. Pada masa kecilnya, Ibn Sīnā mendapat pengaruh besar dari lingkungan yang sarat dengan nuansa keilmuan. Menginjak usia sepuluh tahun, Ibn Sīnā telah menghafal al-Quran dan berbagai syair Arab. Selepas itu, Ibn Sīnā mempelajari logika dan metafisika. Hukum Islam juga menjadi sasaran studinya. Pengetahuannya kemudian dilengkapi dengan ilmu obat-obatan.[1]

Wawasan Ibn Sīnā mendapat momentum besar untuk berkembang setelah ia berhasil mengobati pangeran dinasti Samāniyah: Nūḥ ibn Manṣūr. Sebagai balasan atas jasa besar Ibn Sīnā, pangeran Nūḥ ibn Manṣūr memberinya izin untuk memanfaatkan literatur yang ada dalam perpustakaan istana.

Keluasan akses terhadap pengetahuan yang dinikmati oleh Ibn Sīnā mengantarkannya pada periode kematangan intelektual. Seluruh cabang pengetahuan telah ia kuasai pada usia 21 tahun. Ibn Sīnā juga dikenal luas sebagai dokter ulung. Namun kehidupan Ibn Sīnā berubah drastis semenjak

[1] Abū ‘Ubayd al-Juzjānī, *The Life of Ibn Sina* pen. William E. Gohlman (New York: State University of New York Press, 1974), 21-27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dinasti Samāniyyah digulingkan oleh Maḥmūd dari Turki. Ia berpindah-pindah tempat.

Ibn Sīnā hidup dalam fase kekacauan dalam sejarah Iran. Turki mulai menggantikan dominasi Iran di Asia Tengah. Sementara para penguasa lokal Iran berusaha memisahkan diri dari kekuasaan pusat di Baghdad. Tapi berkat kekuatan konsentrasi dan kapasitas intelektualnya, Ibn Sīnā dapat dengan konsisten berkarya, tidak terganggu oleh situasi politik yang kacau balau.

Ibn Sīnā berkelana dari satu kota ke kota lain di daerah Khurasān, di antara kota yang ia kunjungi adalah Rayy dan Qazwīn. Ibn Sīnā tinggal di sana sebagai dokter. Tapi ia tidak mendapatkan lingkungan yang mendukung karyanya. Ia kemudian memutuskan untuk pergi ke Hamadān yang berada di bawah kekuasaan Shams al-Dawlah dari dinasti Buwaihiyyah. Berkat kepiawaiannya, Ibn Sīnā ditunjuk sebagai dokter istana. Kedekatannya dengan penguasa waktu itu kemudian mengantarkannya ke posisi Perdana Menteri. Dua kali jabatan tersebut ia emban. Namun petualangan Ibn Sīnā di dunia politik juga mengakibatkannya menjadi korban intrik di lingkungan istana. Selama beberapa waktu Ibn Sīnā menghabiskan waktunya di penjara, atau bersembunyi.[2]

Pada periode ini Ibn Sīnā menulis dua karyanya yang terkenal: Kitāb al-Shifā' dan al-Qānūn fī al-Ṭibb. Ibn Sīnā mengulas logika, ilmu alam—termasuk psikologi, geometri, astronomi, aritmatika dan metafisika. Kendati tidak ditemukan uraian yang mendalam tentang etika atau politik. Sementara

[2] Ibid., 51-58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qānūn adalah buku yang paling terkenal mengenai sejarah obat di Timur dan Barat. Nasr melukiskannya sebagai ensiklopedi sistematis yang sebagian besar didasarkan pada capaian-capaian dokter Yunani pada masa imperium Romawi, karya-karya bangsa Arab yang lain, dan hasil pemikirannya sendiri.[3]

Periode akhir kehidupan Ibn Sīnā dimulai dengan mangkatnya Shams al-Dawlah pada tahun 1022 M. Setelah sempat dipenjara, Ibn Sīnā melarikan diri ke Isfahān. Selama 14 tahun setelahnya, Ibn Sīnā hidup dalam ketenangan. Penguasa Buwaihiyah waktu itu, 'Alā' al-Dawlah dan jajaran menterinya, sangat menghormati Ibn Sīnā. Di masa ini pula Ibn Sīnā menyelesaikan dua karya besarnya yang ia tulis sejak di Hamadan. Ringkasan dari al-Shifā' yang ia beri judul al-Najāt, diselesaikan saat Ibn Sīnā mengikuti ekspedisi militer dan menemani 'Alā' al-Dawlah dalam peperangan. Karya filosofis terakhirnya, Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, juga ia tulis di periode ini. Ibn Sīnā menguraikan perjalanan spiritual seorang sufi dari awal keimanannya hingga tahapan akhir.

Pada perjalanan militer tersebut energi Ibn Sīnā terforsir hingga ia kelelahan dan terjangkit penyakit. Kendati sudah berusaha untuk mengobati dirinya sendiri, Ibn Sīnā wafat pada tahun 428 H/1037 M.[4]

[3] Ibid., 61, 77.
[4] Ibid., 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. KONSEP *NAFS* MENURUT IBN SĪNĀ

Pengertian jiwa disebutkan beberapa kali dalam al-Shifā'. Pada satu kesempatan, Ibn Sīnā menyebut jiwa sebagai "sumber munculnya perbuatan yang tidak dalam satu pola dan tidak disertai kehendak." Sementara di bagian lain, Ibn Sīnā mendefinisikan jiwa sebagai "kesempurnaan paripurna pada *jism* alami yang memungkinkannya untuk mengerjakan perbuatan [yang menunjukkan] kehidupan."[5] Kedua pengertian ini menunjukkan bahwa jiwa adalah pembeda antara benda hidup dan benda mati.

Secara khusus, Ibn Sīnā menyebut jiwa manusia sebagai jiwa rasional (*al-nafs al-nāṭiqah*). Jiwa manusia memiliki dua daya, yaitu akal teoretis (*al-'aql al-naẓarī*) yang berfungsi untuk melakukan penalaran dan abstraksi, serta akal praktis (*al-'aql al-'amalī*) yang membuat pertimbangan moral. Dua kemampuan ini membedakan manusia dari hewan dan tumbuhan.[6]

Dalam prakteknya, baik akal teoretis dan akal praktis membutuhkan input dari panca indera dan indera batin, di antaranya sebagai bahan abstraksi (*tajrīd*), bahan penalaran, pembentuk premis yang berkenaan dengan materi, dan sebagai masukan untuk pertimbangan moral.[7]

Baik panca indera maupun indera batin dijelaskan oleh Ibn Sīnā dalam *Kitāb al-Shifā'* di sela-sela pembahasannya mengenai daya-daya jiwa.[8] Ibn

---

[5] Abū 'Alī Ibn Sīnā, *al-Fann al-Sādis min al-Ṭabī'iyyāt min Kitāb al-Shifā'* (Paris: Editions du Patrimoine, 1988), 15.
[6] Ibid., 204.
[7] Ibid., 218-219.
[8] Jiwa nabati, sebagai bentuk jiwa yang paling sederhana, memungkinkan makhluk hidup untuk berkembang biak dan bertahan hidup dengan nutrisi. Jiwa nabati memiliki tiga daya, yaitu daya nutrisi (*al-quwwah al-ghādziyah*) untuk menyokong keberlangsungan hidupnya, daya tumbuh (*al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sīnā membagi indera menjadi dua: indera zahir dan indera batin. Masing-masing berfungsi untuk mencerap informasi dan melakukan abstraksi atas fenomena material yang berlangsung di luar jiwa.

Jiwa hewani dan rasional[9] memiliki dua tipe indera, yaitu indera zahir (*al-ḥawāss al-ẓāhirah*) dan indera batin (*al-ḥawāss al-bāṭinah*). Yang termasuk dalam indera zahir adalah panca indera. Sementara indera batin meliputi *al-ḥiss al-mushtarak* (*sensus communis*), *al-quwā al-muṣawwirah* (*retentive imaginative faculty*), *al-quwā al-mutakhayyilah* (*compositive imaginative faculty*) atau *al-quwā al-mufakkirah* (*cogitative faculty*), *al-quwā al-mutawahhimah* (*estimative faculty*), dan *al-quwā al-mutadzakkirah* (*memory*).[10]

Mengenai fungsi dari masing-masing indera batin tersebut, Ibn Sīnā menguraikannya sebagai berikut: *al-ḥiss al-mushtarak* menjadi tempat dihubungkannya impresi-impresi dari panca indera melalui relasi dan asosiasi antara satu sama lain. Keberadaan *al-ḥiss al-mushtarak* memungkinkan subyek

---

quwwah al-nāmiyah) yang memungkinkan fisiknya untuk bertambah besar, serta *al-quwwah al-mutawallidah* untuk melestarikan keberlangsungan jenisnya.
Tingkatan jiwa yang lebih tinggi adalah jiwa hewani yang memiliki kemampuan untuk mengetahui dan bergerak sesuai dengan keinginannya. Jiwa hewani memiliki daya jiwa yang dimiliki jiwa nabati, sekaligus dua daya tambahan, yaitu daya mengetahui (*al-quwwah al-mudrikah)* dan daya penggerak (*al-quwwah al-muḥarrikah*).

[9] Teori Ibn Sīnā mengenai jiwa banyak dilandaskan pada pendapat Aristoteles. Jiwa menurut filsuf Yunani tersebut terbagi menjadi tiga bagian besar: jiwa nabati, jiwa hewani, dan jiwa rasional. Sesuai dengan kecenderungan Aristoteles untuk mengklasifikasikan dan menyusun hirarki wujud, tingkatan jiwa disusun atas derajat kerumitannya, dimulai yang sederhana hingga yang paling rumit. Masing-masing jiwa juga dibekali dengan daya atau kemampuan tertentu. Daya yang dimiliki oleh jiwa nabati juga dimiliki oleh jiwa hewani dan jiwa rasional, namun tidak sebaliknya. Jenis jiwa yang lebih rendah tidak memiliki daya yang ada pada jiwa yang lebih tinggi. Ḥāmid Ibrāhīm, *Naẓariyyat al-Nafs Bayna Arīsṭū wa Ibn Sīnā* dalam Jurnal Universitas Damaskus, vol.19, 2003, 206.

[10] Ibn Sīnā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, tahkik: 'Abd al-Raḥmān Badawī (Beirut: Dār al-Qalam, 1980), 35-36. Ibn Sīnā terkadang menggunakan istilah yang berbeda, misalnya terkadang menggunakan istilah *al-quwā al-khayāliyyah* untuk menyebut *al-quwā al-muṣawwirah*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(pengamat) untuk mengetahui bahwa warna kuning seperti yang ditangkap oleh mata dan rasa manis sebagaimana dikecap oleh lidah adalah atribut dari madu yang sama. Kesan-kesan materi dan inderawi yang telah diolah *al-ḥiss al-mushtarak* kemudian disimpan dalam memori yang disebut *al-quwā al-muṣawwirah*.

Fungsi lain dari *al-ḥiss al-mushtarak* adalah untuk membedakan antar sensasi indera satu dengan yang lainnya. Sebab perbedaan tersebut hanya dapat dikenali oleh organ jiwa yang menjadi muara, atau tempat bersatunya, data yang disediakan oleh indera. Dengan adanya jenis data yang berbeda, *al-ḥiss al-mushtarak* dapat membandingkan antar data, sehingga dapat disimpulkan adanya perbedaan antara data-data tersebut.

Di antara indera batin juga terdapat daya yang mampu mengenali makna di balik peristiwa atau kesan inderawi yang luput dari panca indera. Misalnya indera seekor kambing menangkap keberadaan serigala di depan matanya. Informasi yang berkaitan dengan materi—seperti warna, bentuk, dan suara, dicerap oleh indera. Tapi indera tidak memutuskan apakah serigala tersebut berbahaya bagi keberadaannya ataukah tidak. Makna yang demikian merupakan wilayah *al-quwā al-mutawahhimah.*

Sebagaimana *al-ḥiss al-mushtarak* memiliki media penyimpanan informasi, data yang telah diketahui oleh *al-quwā al-mutawahhimah* disimpan dalam memori yang disebut *al-quwā al-mutadzakkirah.* Data yang disimpan oleh *al-quwā al-mutadzakkirah* bersifat immateri karena yang dikenali oleh *al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

quwā al-mutawahhimah bukanlah materi, sementara *al-quwā al-muṣawwirah* berisikan informasi fisik yang berbahan materi.

Daya terakhir, yaitu *al-quwā al-mutakhayyilah*, memiliki kemampuan untuk mengurai informasi yang ada dalam *al-quwā al-muṣawwirah* dan memecahnya menjadi bagian-bagian kecil, atau menyusunnya kembali dalam bentuk yang sama sekali baru.[11] Daya ini memiliki peran penting dalam proses imajinasi ataupun berpikir. Ibn Sīnā menggunakan dua istilah yang berbeda untuk menyebut daya ini, yaitu *al-quwā al-mutakhayyilah* dan *al-quwā al-mufakkirah*. Perbedaan antara keduanya ada dalam konteks penggunaannya. Sebagai bagian dari daya jiwa hewani, Ibn Sīnā menyebutnya *al-quwā al-mutakhayyilah.*Sedangkan istilah *al-quwā al-mufakkirah* digunakan saat membicarakan daya jiwa rasional.

Berbeda dari pengetahuan inderawi dan rasional dalam filsafat Ibn Sīnā yang dijelaskan melalui uraiannya terhadap jiwa, jenis pengetahuan iluminatif merupakan bagian dari pandangan kosmologisnya. Emanasi yang menyebabkan terjadinya semesta bergantung pada akal atau intelek yang memancar dari *al-maujūd al-awwal*. Untaian akal yang memancar tersebut berujung pada akal kesepuluh, atau yang juga disebut dengan *falak al-qamar* (*lunar intellect*). Dari akal kesepuluh baru muncul alam partikular.

Dengan demikian, akal kesepuluh merupakan asal dari alam partikular. Karena itu pula mencakup pengetahuan yang berkaitan dengan alam partikular.

[11] Ibid., 38-39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Sīnā menyinggung pengetahuan iluminatif ini pada beberapa karyanya. Proses mengetahui yang melalui proses abstraksi hanyalah satu kemungkinan bagi munculnya pengetahuan. Sementara kemungkinan lain adalah perolehan pengetahuan secara langsung dari intelek aktif.[12] Dengan kata lain, ada dua jalan untuk mencapai pengetahuan. Jalan pertama adalah berpikir melalui premis-premis logis yang tersusun menurut hukum akal. Ibn Sīnā menyebutnya *fikrah.* Sementara pada jalan kedua, pengetahuan muncul secara intuitif, tanpa melalui proses berpikir. Makna secara spontan terbentuk sebab jiwa berhubungan langsung dengan intelek aktif. Jalan ini diistilahkan sebagai *ḥads*. Dari pengertian kedua jalan itu pula, Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī menunjukkan perbedaan antara keduanya berada pada peran jiwa; aktif ataukah pasif.[13]

Untuk mencapai pengetahuan ini, kemampuan manusia berbeda-beda. Sebagian memiliki kapasitas yang rendah. Sebagian lagi memiliki kesiapan jiwa yang luar biasa untuk berhubungan dengan intelek aktif. Dengan keunggulan tersebut, kelompok terakhir ini dapat menerima pengetahuan abstrak tanpa bersusah payah.[14]

Jenis akal yang memiliki kesiapan khusus untuk menerima informasi abstrak dari intelek aktif disebut sebagai *al-ʻaql al-qudsī* atau akal kudus. Berbeda halnya dari jenis akal yang lain (akal potensial, akal bakat, akal aktual

[12] Ibid., 245-246.
[13] Abū ʻAlī Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, vol. II, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Maʻārif, 1992), 393-394.
[14] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan akal mustafad), tidak semua orang memiliki akal ini, melainkan terbatas pada para nabi atau wali.[15]

Ibn Sīnā juga menyebutkan jalan yang harus ditempuh sebagai persiapan untuk berhubungan dengan intelek aktif adalah penyucian diri. Ada dua istilah yang digunakan oleh Ibn Sīnā, yaitu *irādah* dan *riyaḍah*.[16] Yang dimaksud dengan *irādah* adalah keinginan diri untuk meraih tingkatan kesucian jiwa tertinggi. Untuk itu dibutuhkan *riyāḍah* yang mengacu pada tiga poin: menafikan segala sesuatu selain *al-ḥaqq*, menundukkan jiwa *al-ammārah bi al-sū'* di hadapan jiwa *al-muṭma'innah* dan melembutkan lubuk hati (*al-sirr*) untuk menerima kilatan ilham.[17]

Setelah *irādah* dan *riyāḍah* jiwa telah siap secara sempurna untuk menerima cahaya dari intelek aktif. Tahapan ini ditandai dengan mulai munculnya ilham yang berupa lintasan-lintasan pikiran. Ibn Sīnā mengumpamakannya sebagai kilat yang bercahaya dalam sekejap, lalu gelap kembali. Keadaan ini semakin sering terjadi seiring dengan semakin sempurnanya kesiapan jiwa. Oleh Ibn Sīnā tahapan ini disebut sebagai *ḥadd* atau *auqāt*.

Tatkala jiwa telah mencapai kesempurnaannya, penderitaan yang harus ia tanggung sebagai bagian dari *riyāḍah* akan beralih menjadi ketenangan. Kekhawatirannya menjadi damai. Sementara kilatan ilham yang ia alami akan

---

[15] Ja'far Āli Yāsīn, *Faylasūf 'Ālim; Dirāsah Taḥlīliyyah li Ḥayāt Ibn Sīnā wa Fikrihi al-Falsafī* (Beirut: Dār al-Andalus, 1984), 204.
[16] Mehdi Aminravazi, *How Ibn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge?* dalam *Philosophy East and West*, vol. 53 no. 2 (April 2003), 210-211.
[17] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, tahkik: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā (Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1986), 188-189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semakin panjang dan lama daripada tahapan sebelumnya. Yang berbeda adalah lenyapnya ilham akan disertai oleh kesedihan dan rasa kehilangan. Tahapan ini adalah *sakīnah*, atau puncak dari upaya jiwa untuk berhubungan dengan intelek aktif.[18]

Pengetahuan iluminatif beserta jalan untuk meraihnya digambarkan oleh Ibn Sīnā dengan cara yang menyerupai ajaran tasawuf. Ada tiga jenis manusia yang melakukan perjalanan untuk menggapai *ishrāq*, yaitu *zāhid*, *'ābid* dan *'ārif*. Seorang *zāhid* adalah ia yang memalingkan diri dari kenikmatan duniawi. Kemudian ia menjadi *'ābid* dengan menjalankan ibadah ritual, seperti shalat dan puasa, dengan sebaik-baiknya. Hingga berikutnya, ia mencapai tingkatan *'ārif* atau yang didefinisikan sebagai orang yang akal dan pikirannya senantiasa tertuju pada alam kudus, seraya menjaga agar cahaya dari *al-Ḥaqq* selalu menyinari lubuk hatinya (*sirr*).[19]

Sepenggal pertama pengertian *'ārif*, menunjukkan penekanan Ibn Sīnā atas aspek-aspek rasional. Hal ini tak lepas dari keyakinan Ibn Sīnā bahwa kebahagiaan tercapai melalui sarana intelek, dengan tujuan berhubungan dengan *al-Ḥaqq*, bukan menyatu dengan-Nya. Penekanannya terhadap aspek rasional dan penolakannya terhadap penyatuan dengan *al-Ḥaqq* mengakibatkan adanya penolakan untuk menggolongkan Ibn Sīnā sebagai sufi. Tapi di sisi lain, teori pengetahuan iluminatif Ibn Sīnā menyumbangkan aspek

[18] Mirfat 'Izzat Bālī, *Al-Ittijāh al-Ishrāqī fī Falsafat Ibn Sīnā* (Beirut: Dār al-Jīl, 1994), 313.
[19] Ja'far Ālī Yāsīn, *Faylasūf 'Ālim*, 260.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rasionalitas dalam khazanah tasawuf. Sehingga tasawuf tidak hanya identik dengan *sulūk*, tapi juga dalam beberapa sisi, dapat diuraikan secara rasional.[20]

Bagaimanapun juga, Ibn Sīnā menggunakan istilah pengetahuan untuk mengacu pada pengetahuan empiris dan rasional di satu sisi, sementara pada kesempatan lain, istilah yang sama merujuk pada pengetahuan iluminatif. Bālī menengarai inkonsistensi ini. Ia lalu menyusun perbedaan pemaknaan tersebut dalam periodesasi pemikiran Ibn Sīnā. Pengetahuan dengan makna empiris dan rasional muncul pada tahapan awal, sedangkan makna pengetahuan iluminatif baru digunakan di akhir hidupnya.[21] Hal ini diperkuat fakta bahwa *Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* termasuk dalam beberapa karya yang terakhir ditulis Ibn Sīnā.

C. BIOGRAFI AL-GHAZĀLĪ

Al-Ghazālī hidup di akhir masa pemerintahan Tugrul Bek, salah seorang sultan dinasti Saljuk.[22] Secara umum, keadaan politik di masa itu diwarnai dengan konflik dan ketegangan antar kelompok. Pada rentang waktu yang sama, perang salib tengah berlangsung dan mencapai puncaknya pada tahun 492 H, saat pasukan Frank berhasil merebut kota Jerussalem.[23]

Masyarakat di kawasan tersebut umumnya bersifat plural. Al-Maqdisī saat mengunjungi Khurasan menceritakan:

> Khurasan adalah daerah yang paling kaya akan ilmu dan fikih. Di sana ada banyak Yahudi, sedikit Nasrani, beberapa kelompok Majusi,

[20] Ibid., 258.
[21] Mirfat ‘Izzat Bālī, *Al-Ittijāh al-Ishrāqī fī Falsafat Ibn Sīnā*, 319.
[22] Zakī Mubārak, *al-Akhlāq ‘Inda al-Ghazālī* (Kairo: Kalimāt `Arabiyyah, 2012), 24.
[23] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol. XVI, tahkik: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (Giza: Hijr, 1998), 166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> keturunan Ali RA di sana memiliki kedudukan yang tinggi. Mazhab di Khurasan [pada umumnya] lurus, hanya saja banyak Khawarij di Sijistan dan Herat, Mu'tazilah juga tak tertandingi di Nisapur, Syiah dan Karāmiyyah juga ada. Sebagian besar kawasan tersebut mengikuti [mazhab] Abū Hanīfah, kecuali di Syās, Īlāq, Ṭūs, Nasā, Abīyurad, Isfirāyīn, dan Juwayān yang semuanya menganut mazhab Shāfi'ī.[24]

Kata *al-Ghazālī* sebenarnya bukanlah nama. Dalam tata bahasa Arab *al-Ghazālī* merupakan *nisbah* yang biasa merujuk pada pekerjaan atau daerah asal orang tersebut. Mengenai akar kata "al-Ghazālī", al-Nawawī dan Ibnu Athīr menyebutnya berasal dari pekerjaan ayahnya sebagai pemintal bulu domba (*ghazzāl*).[25] Menurut pendapat ini, *nisbah* menjadi *al-Ghazzālī* dengan dua huruf *zay* (*syiddah*). Pendapat lain menyebutnya *nisbah* kepada desa yang bernama Ghazālah,[26] sehingga kata *al-Ghazālī* menggunakan satu huruf *zay*.

Nama al-Ghazālī adalah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. Ia dilahirkan pada 450 H/1058 M di kota Ṭūs,[27] wilayah Khurasan. Ayahnya bekerja sebagai pemintal bulu domba dan menjualnya di pasar kota Ṭūs. Pekerjaan tersebut diwarisi dari kakek al-Ghazālī. Di sela-sela pekerjaannya, ayah al-Ghazālī menyempatkan diri untuk belajar pada para ahli fikih dan ikut membantu dalam memenuhi kebutuhan mereka.[28] Al-Ghazālī memiliki seorang saudara yang bernama Aḥmad. Kelak saudaranya juga menjadi seorang sufi dan penceramah yang disegani.

---

[24] Muḥammad al-Fājālū, "Al-Ḥayāh al-'Ilmiyyah fī Nīsābūr Khilāl al-Fatrat 290-548 H/901-1153 M". Disertasi--Jāmi'at Umm al-Qurā, Mekah, 2000, 93.
[25] Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi`iyyah al-Kubrā*, vol. VI, tahkik: Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī (Kairo: Dār Iḥyā` al-Kutub al-'Arabiyyah, 1969), 191.
[26] Khair al-Dīn al-Zirikli, *al-A'lām: al-Qāmūs li Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā` min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*, vol. VII (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), 22.
[27] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 193.
[28] Ibid., 193-194.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saat ajal mendekat, ayah al-Ghazālī menitipkan kedua putranya, Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Aḥmad al-Ghazālī, kepada seorang sufi yang juga sahabat sang ayah. Adapun nama sufi tersebut tidak disebutkan di berbagai sumber. Sebagai bekal untuk memenuhi kebutuhan kedua anak tersebut, ayah al-Ghazālī juga menitipkan sisa hartanya kepada sang sufi, namun tak lama kemudian warisan tersebut habis. Sang sufi mengatakan kepada Abū Ḥāmid al-Ghazālī dan Aḥmad al-Ghazālī agar masuk ke madrasah agar kebutuhan keduanya tercukupi.[29] Peristiwa tersebut menandai awal keterlibatan al-Ghazālī dengan ilmu. Al-Ghazālī mengakui bahwa motifnya menuntut ilmu pertama kali adalah dorongan kebutuhan material, "Dulu kami menuntut ilmu karena hal selain Allah, namun ilmu itu tidak menghendaki kecuali untuk Allah."[30]

Perjalanan al-Ghazālī dalam menuntut ilmu bermula dari kampung halamannya di Ṭūs. Ia belajar fikih dari Aḥmad ibn Muḥammad al-Rādhakānī. Lalu al-Ghazālī menuju Jurjān, belajar dari Abū Naṣr al-Ismā'īlī, lalu kembali lagi ke Ṭūs.[31]

1. Al-Ghazālī di Nisapur

Perjalanannya kemudian berlanjut ke Nisapur, yang didiami oleh Imām al-Ḥaramain, Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (419-478 H), salah seorang ulama terbesar di masa itu. Konon sejak kembali dari masa belajar di tanah

[29] Ibid., 194.
[30] Ibid. Al-Ghazālī berkata:

طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله

[31] Ibid., 195.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥijāz, al-Juwainī diserahi posisi mengajar dan ceramah agama di Madrasah Niẓāmiyyah di Nisapur dan tak tergantikan selama 30 tahun.[32] Dalam fikih, al-Juwainī bermazhab Shāfi'ī dan menulis Nihāyat al-Maṭlab fī Dirāyat al-Madhhab; sebuah ensiklopedi raksasa dalam fikih Shāfi'ī. Kepiawaian al-Juwainī juga tercermin dalam ushul fikih dengan karyanya al-Burhān. Dalam teologi atau *kalām*, al-Juwaini merupakan pendebat ulung dan merupakan salah satu punggawa aliran *kalām* Ash'ariyyah.

Al-Ghazālī mulai menonjol di periode ini, terutama karena al-Ghazālī merupakan penulis yang produktif. Di masa ini al-Ghazālī telah menulis buku teologi, yaitu Qawā'id al-'Aqā`id dan 'Aqā`id al-Ṣughrā.[33] Sulaymān Dunyā berpendapat, selain belajar ke al-Juwainī, al-Ghazālī juga telah mulai mengajar.[34]

Dari al-Juwainī, al-Ghazālī belajar ilmu yang berkenaan langsung dengan syariat, seperti fikih Shāfi'ī, Ushul Fikih, tauhid, manṭiq.[35] Bukan hanya itu, al-Zabīdī menyatakan al-Ghazālī telah membaca dan menguasai filsafat sejak masa tinggalnya di Nisapur, bahkan telah mengkritik filsafat dan menuliskannya dalam buku. Meskipun demikian, al-Zabīdī tidak menyebutkan judul buku tersebut. Al-Zabīdī menulis:

---

[32] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 96.
[33] Al-Subkī, ibid., 196. Berbeda dari al-Subkī, 'Abd al-Raḥmān al-Badawī menyebut Qawā'id al-'Aqā`id merupakan potongan Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn yang dicetak terpisah. Dengan demikian, Qawā'id al-'Aqā`id ditulis selepas al-Ghazālī meninggalkan Baghdad. Lih. 'Abd al-Raḥmān al-Badawī, *Mu`allafāt al-Ghazālī* (Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt. 1977), 307-308.
[34] Sulaymān Dunyā, *al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī*, 30.
[35] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 196. Al-Ẓahabī, *Siyar al-A'lām al-Nubalā`*, vol. IX, tahkik: Shu'ayb al-Arna`ūṭ. (Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1996), 323.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين حتى برع في المذهب والخلاف والجدال والأصلين والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدى للرد على مبطليهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف في كل فن من الفنون كتبا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها. [36]

Ketika al-Juwainī wafat pada tahun 478 H, al-Ghazālī menemui Niẓām al-Mulk di *mu'askar* yang terletak di luar kota Nisapur dan mendebat ulama yang ada di majelisnya. Konon perdebatan tersebut digelar selama berhari-hari. Al-Ghazālī mendebat para ahli fikih, kalam, filsafat, dan berhasil membungkam seluruh lawan debatnya.[37] Berkat kepiawaian dan keluasan ilmu al-Ghazālī, Niẓām al-Mulk memintanya untuk mengajar di *mu'askar*. Al-Ghazālī mengajar di sana hingga ia pindah ke Baghdad tahun 484 H.

2. Al-Ghazālī di Baghdad (484 -488 H)

Al-Ghazālī mulai mengajar di Niẓamiyyah pada tahun 484 H,[38] tepatnya pada bulan Jumādā al-Ūlā.[39] Berkat posisinya tersebut, al-Ghazālī memiliki pengaruh yang luas.

Di Baghdad, al-Ghazālī mulai mendalami tasawuf lebih jauh, terutama dengan menempa jiwanya (*riyāḍat al-nafs*). Salah satu murid al-Ghazālī, yaitu Abū Bakr ibn al-'Arabī, saat menceritakan pertemuannya

[36] Zabīdī, *Ittiḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi Sharh Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn*, vol. I (Beirut: Mu`assasat al-Tārīkh al-'Arabī), 1994, 7.
[37] `Alī al-Ṭanṭāwī, *Rijāl min al-Tārīkh*, vol. I (Jeddah: Dār al-Manārah, 1990), 217-218.
[38] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, 197.
[39] Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, 118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan al-Ghazālī di kota Salam—sebutan kota Baghdad menurut al-Badawī[40]—tahun 490 H, menyebutkan bahwa al-Ghazālī telah menempa diri dengan praktek tasawuf sejak tahun 486 H. Ibn al-'Arabī menulis:

لقد فاوضت فيها أبا حامد الغزالي ، حين لقائي له بمدينة السلام ، في جمادى الأخيرة سنة تسعين وأربعمائة ، **وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية ، من سنة ست وثمانين** ، إلى ذلك الوقت نحوا من خمسة أعوام .[41]

Diperkirakan pada periode ini, al-Ghazālī menulis buku bercorak filsafat, yaitu Maqāṣid al-Falāsifah dan Tahāfut al-Falāsifah. Selain itu, al-Ghazālī juga memperdalam tasawuf dengan membaca Qūt al-Qulūb karya Abū Ṭālib al-Makkī, serta karya al-Ḥārith al-Muḥāsibī, al-Junaid, al-Shiblī, dan Abū Yazīd al-Busṭāmī.[42] Perkenalan al-Ghazālī dengan literatur-literatur tersebut menjadi pemicu keraguan dalam dirinya. Al-Ghazālī bercerita bagaimana ia merenungkan niatnya dalam mengajar dan mendapati perbuatannya itu "tidak murni karena Allah, tapi motif dan penggeraknya adalah keinginan untuk mencari kedudukan dan reputasi."[43] Dari sudut pandang ini, keraguan al-Ghazālī lebih bernuansa etika atau moral-religius.

Namun keraguan yang melanda al-Ghazālī juga memiliki nuansa epistemologis. Al-Ghazālī menggambarkan perjalanan intelektualnya

[40] Al-Badawī, *Mu`allafāt al-Ghazālī*, 24.
[41] Ibn al-`Arabī, *al-'Awāṣim wa al-Qawāṣim*, tahkik: 'Ammār Ṭālibī (Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1974), 24.
[42] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, 101.
[43] Ibid., 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai pencarian kebenaran sejati (*al-'ilm al-yaqīnī*), yaitu kebenaran yang tak menyisakan keraguan ataupun kemungkinan salah sedikitpun. [44] Perburuan kebenaran itu berbuntut pada keraguan al-Ghazālī pada pengetahuan inderawi dan akal. Puncaknya al-Ghazālī mengaku dalam kondisi skeptis selama kurang lebih dua bulan, meski kondisi tersebut tidak tercermin dalam ucapannya.[45]

Bila dirunut secara kronologis, al-Ghazālī telah berbaiat kepada al-Fāramadhī (w. 477 H), atau sekitar sepuluh tahun sebelumnya, lalu mempraktekkan penyucian jiwa (*riyāḍat al-nafs*) sejak dua tahun (486 H), lalu mengalami keraguan pada tahun 488 H. Dapat dikatakan, tasawuf dalam diri al-Ghazālī matang secara bertahap dan keraguan tersebut menunjukkan semakin matangnya tasawuf dalam diri al-Ghazālī. Selain itu, kekecewaan al-Ghazālī terhadap kalām dan filsafat yang ia anggap tidak dapat "menyembuhkan penyakitnya"[46] juga menyebabkan ia berkonsentrasi kepada tasawuf sebagai alternatif.

Pada tahun 488 H, polemik batin yang melanda al-Ghazālī berlangsung selama enam bulan dan semakin menjadi-jadi, berdasarkan pengakuannya di al-Munqidh, hingga akhirnya al-Ghazālī memutuskan untuk meninggalkan Baghdad pada tahun 489 H.[47] Sementara pengajaran di

[44] Ibid., 64.
[45] Ibid., 67.
[46] Ibid., 72-73.
[47] Ibid., 104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

madrasah diserahkan oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī kepada saudaranya, Aḥmad al-Ghazālī.[48]

3. Pasca Meninggalkan Baghdad

Catatan sejarah saling berselisih saat menceritakan kronologi perjalanan al-Ghazālī usai meninggalkan Baghdad. Al-Subkī menyebutkan bahwa al-Ghazālī pergi ke Mekkah untuk berhaji pada tahun 488 H.[49] Namun al-Ghazālī menceritakan lebih detail bahwa ia terlebih dahulu berangkat ke Syam, dan menetap di Damaskus. Sepanjang waktu al-Ghazālī menyibukkan diri dengan upaya-upaya penyucian jiwa yang ia dapati dari buku-buku kaum sufi.[50] Setelah itu, al-Ghazālī menuju Bayt al-Maqdis dan kembali mengasingkan diri untuk beribadah. Baru kemudian al-Ghazālī pergi ke Mekkah untuk berhaji.[51] Al-Ghazālī tidak menyebutkan pada tahun berapa ia berhaji, namun Ibn Athīr menyebut al-Ghazālī menuju Mekah pada tahun berikutnya, yang berarti pada tahun 489 H.[52]

Setelah kembali dari tanah Syam dan sempat mengajar di Niẓamiyyah di Nisapur, al-Ghazālī menuju ke kampung halamannya. Ia mendirikan madrasah di samping rumahnya. Hari-harinya terbagi antara beribadah bersama para sālik, yakni orang-orang yang menempuh jalan

[48] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi`iyyah al-Kubrā*, 197.
[49] Ibid.
[50] Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl* ,105.
[51] Ibid.
[52] Ibn Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, 506-507.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tasawuf, dan mengajar. Kebiasaan ini berlanjut hingga ajal menjemput al-Ghazālī pada hari Senin tanggal 14 Jumādā al-Akhīrah tahun 505 H di Ṭūs.[53]

D. KONSEP *NAFS* MENURUT AL-GHAZĀLĪ

1. Definisi Qalb, Rūḥ, Nafs, dan ‘Aql

Pembahasan tentang jiwa dalam karya al-Ghazālī berkaitan erat dengan istilah hati (*qalb*).[54] Baik jiwa maupun hati merupakan bagian dari ilmu *bāṭin*. Karena itu pembahasan *qalb* dekat dengan pembahasan dari sudut pandang psikologis, atau analisa al-Ghazālī tentang struktur internal jiwa manusia beserta fungsi-fungsinya, juga konsekuensinya terhadap motif tindakan.

Al-Ghazālī memulai dengan mendefinisikan empat kata yang berdekatan arti: *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *‘aql.* Al-Ghazālī terlebih dahulu menuliskan definisi *qalb*:

> Lafal pertama: lafal *qalb*, digunakan untuk dua makna: yang pertama adalah daging berbentuk *ṣanawbarī* yang terletak dalam dada sebelah kiri. Daging tersebut [berjenis] khusus. Di dalamnya ada rongga, dan dalam rongga itu terdapat darah hitam, yang merupakan sumber *rūh*. Saat ini kita tidak bermaksud menjelaskan bentuk dan sifatnya, sebab yang berkaitan dengan [bentuk dan sifat]nya adalah kepentingan dokter, dan tidak berkaitan dengan kepentingan agama. *Qalb* [dalam artian] ini ada pada binatang, bahkan pada mayat. Kita saat menggunakan lafal *qalb* dalam buku ini tidak merujuk pada makna tersebut, sebab [*qalb* dalam pengertian itu] adalah sepotong daging yang tak berharga, dan merupakan bagian dari alam *mulk* dan *shahādah*. Binatang dapat mengetahuinya lewat indera penglihatan, apalagi manusia.

---

[53] Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah al-Kubrā*, 201.
[54] Untuk mempermudah pembahasan dalam penelitian ini, kata “hati” digunakan sebagai terjemah dari kata *qalb*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Makna kedua [*qalb*] adalah *laṭīfah rabbāniyyah ruḥāniyyah*. *Qalb* [dalam artian] ini memiliki hubungan dengan *qalb* [dalam artian] fisik.[55]

Al-Ghazālī menunjukkan kecenderungan untuk melihat *qalb* dari sisi eksoteris (ẓāhir) dan esoteris (bāṭin) sekaligus. *Qalb* secara *ẓāhir* berarti jantung, sementara *qalb* secara *bāṭin* adalah *laṭīfah* tersebut. Cara pandang dualis ini juga digunakan oleh al-Ghazālī saat mendefinisikan *ruḥ*, *nafs*, dan *'aql*. Al-Ghazālī menyebutkan dua makna bagi masing-masing istilah.

Sifat *laṭīfah* berarti makna kedua *qalb* merujuk pada hakekat tak kasat mata dan tak terindera. Dengan demikian, al-Ghazālī memandang *laṭīfah* tersebut berbeda dari jasad. Namun al-Ghazālī tidak mendefinisikan hakekatnya melainkan sifat *rabbānī*. Bagi al-Ghazālī, hakekat *qalb*, *nafs*, *ruḥ* ataupun *'aql* sebagai *laṭīfah* hanya bisa diketahui oleh Tuhan.[56]

Saat menjelaskan definisi *qalb* secara fisik (jantung), al-Ghazālī menyebutnya sebagai sumber *ruḥ*. Mengingat al-Ghazālī membicarakannya dalam konteks fisik, maka kata *ruḥ* tidak dapat dipahami sebagai padanan kata "ruh" dalam bahasa Indonesia, melainkan lewat pengertian yang digunakan oleh al-Ghazālī. Al-Ghazālī mendefinisikan *ruḥ* dalam artian fisik sebagai, "*jism laṭīf*, sumbernya adalah rongga jantung (*al-qalb al-jismānī*), menyebar ke seluruh anggota badan lewat pembuluh."[57]

---

[55] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. III (Semarang: Karya Toha Putra, T.Th.), 3.
[56] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal,* tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), 199.
[57] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. III, 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengenai makna *ruḥ* secara *bāṭin*, al-Ghazālī menyebutnya sebagai "bagian dari manusia yang mengetahui (*al-laṭīfah al-'ālimah al-mudrikah min al-insān*)," seraya menambahkan dalam pengertian ini, *ruḥ* merupakan salah satu makna *qalb*.[58]

Arti pertama *nafs* didefinisikan al-Ghazālī sebagai "pusat daya *ghaḍab*[59] dan *shahwah*[60] dalam diri manusia." *Nafs* dengan makna demikian kerap digunakan dalam tasawuf untuk menyebut "sumber sifat-sifat tercela manusia (*al-jāmi' li al-ṣifāt al-madhmūmah min al-insān*). *Nafs* dalam artian ini dapat dipahami secara sederhana sebagai "nafsu".

Sementara itu, *nafs* juga berarti "manusia pada hakekatnya," atau "*dhāt* manusia dan hakekatnya yang mengetahui Allah dan seluruh objek pengetahuan." Secara sederhana, *nafs* dalam artian ini dapat dipahami sebagai "jiwa manusia".[61]

Jiwa manusia berdasarkan posisinya terhadap nafsu dibedakan menjadi tiga tingkatan:

a. Jiwa yang tenang (*al-nafs al-muṭma`innah*) adalah jiwa yang tidak lagi bergejolak akibat melawan hawa nafsu.

---

[58] Ibid.
[59] Ibid., 5. Al-Ghazālī memahami daya *ghaḍab* sebagai kekuatan jiwa bertindak layaknya naluri untuk mempertahankan diri dari marabahaya.
[60] *Shahwah* adalah kekuatan jiwa yang menginginkan manfaat bagi jiwa. Kata *shahwah* dalam definisi ini tidak sepadan dengan kata "syahwat" atau "nafsu" dalam bahasa Indonesia.
[61] Ibid., 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Jiwa yang selalu mencela (*al-nafs al-lawwāmah*) adalah jiwa yang selalu mencela diri ketika ibadah (penghambaannya) kepada Allah belum sempurna.

c. Jiwa yang selalu condong pada keburukan (*al-nafs al-ammārah bi al-sū*) adalah jiwa yang tunduk kepada hawa nafsu.

Al-Ghazālī kemudian mendefinisikan *'aql*. Pada bab Sharḥ 'Ajā`ib al-Qalb Al-Ghazālī menyebutkan dua pengertian. *'Aql* dalam pengertian pertama adalah "ilmu tentang hakekat (*al-'ilm bi ḥaqā`iq al-umūr*)". Dengan demikian *'aql* bersinonim dengan *'ilm*. Sedangkan *'aql* dalam pengertian kedua adalah "subjek yang mengetahui (*al-mudrik li al-'ulūm*)." Al-Ghazālī menambahkan, *'aql* sebagai subjek pengetahuan bersinonim dengan *qalb*.[62]

	QALB	***RŪḤ***	***NAFS***	***'AQL***
MAKNA PERTAMA	Daging berbentuk *ṣanbūrī* yang terletak dalam dada sebelah kiri	*Jism laṭīf*, sumbernya adalah rongga jantung (*al-qalb al-jismānī*), menyebar ke seluruh anggota badan lewat pembuluh	Pusat daya *ghaḍab* dan *shahwah* dalam diri manusia	Ilmu tentang hakekat (*al-'ilm bi ḥaqā`iq al-umūr*)
MAKNA KEDUA	Bagian halus yang bersifat rabbani dan ruhani (*laṭīfah rabbāniyyah ruḥāniyyah*) atau			

[62] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	Bagian halus dalam diri manusia yang dapat mengetahui (*al-laṭīfah al-'ālimah al-mudrikah min al-insān*)

Dengan demikian, dalam terminologi al-Ghazālī *qalb*, *rūḥ*, *nafs*, dan *'aql* merupakan ungkapan untuk satu entitas yang sama. Namun masing-masing berdasarkan penggunaannya memiliki konsepsi yang berbeda. *Qalb* merujuk pada kondisi jiwa yang berpotensi untuk menerima pengetahuan, baik yang bersifat rasional maupun ilham. *Qalb* juga mengendalikan seluruh anggota tubuh dan menjadi tempat asal mula kehendak sebagai awal mula tindakan. *Rūḥ* menunjukkan kondisi jiwa sebagai entitas tak kasat mata yang menyebabkan jasad hidup. *Nafs* menunjukkan kondisi jiwa yang mengandung naluri dasar berupa *shahwah* dan *ghaḍab* yang diperlukan guna mempertahankan keberlangsungan umat manusia. *'Aql* menunjukkan kondisi jiwa yang melakukan penalaran rasional.

2. Struktur *Nafs*

Dalam struktur jiwa manusia, Al-Ghazālī memposisikan hati manusia di puncak, yaitu sebagai raja, yang dalam menjalankan fungsinya, menggunakan organ lain sebagai "bawahan" atau yang diibaratkan al-Ghazālī sebagai "pasukan hati (*junūd al-qalb*)." Masing-masing dari ketiga jenis pasukan hati (*irādah*, *qudrah*, dan *'ilm/idrāk*)[63] menggunakan anggota badan untuk mewujudkan fungsinya di tataran fisik (*'ālam al-shahādah*).

[63] Ibid., 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan kata lain, bagi al-Ghazālī organ fisik manusia berkedudukan sebagai alat dan tunduk kepada hati.

Istilah hati bersinggungan dengan akal, yang dalam Mīzān al-'Amal diletakkan al-Ghazālī sebagai raja. Akal teoretis (*al-quwwah al-naẓariyyah al-'ālimah*) dibantu oleh akal praktis (*al-quwwah al-'āmilah*) yang berhubungan dengan panca indera, indera batin, dan seluruh anggota badan yang digerakkan.[64]

Pasukan hati yang berfungsi memotivasi tindakan adalah *irādah*. Al-Ghazālī menguraikan *irādah* lebih rinci berdasarkan jenis motivasi. Tindakan manusia yang bertujuan untuk memperoleh manfaat bagi diri dimotivasi oleh *shahwah*, sementara tindakan yang bertujuan untuk menghindari bahaya atau mempertahankan diri dimotivasi oleh *ghaḍab*.[65] Sementara itu, dalam Mīzān al-'Amal, al-Ghazālī menyebut *shahwah* dan *ghaḍab* dalam daya jiwa hewani. Rincian ini tidak disebutkan dalam Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn.[66]

Shahwah dan *ghaḍab* dalam istilah al-Ghazālī bukan hal yang sepenuhnya buruk. Sebab *shahwah* dan *ghaḍab* adalah naluri dasar manusia yang berguna untuk mempertahankan keberlangsungan umat manusia secara keseluruhan. Maka dalam teori moral al-Ghazālī, *shahwah* dan *ghaḍab* pada dasarnya tidak dimusnahkan, melainkan dikendalikan.

---

[64] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal*, 205, 2011.
[65] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn*, vol. III, 5.
[66] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal*, 201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pasukan hati yang berfungsi untuk menggerakkan anggota badan disebut dengan *qudrah.*[67] Dengan *qudrah*, hati dapat memerintahkan anggota badan untuk melakukan perbuatan yang dikehendaki. Adanya *qudrah* menunjukkan keterkaitan antara keadaan hati dan tindakan.

Pasukan hati yang berfungsi untuk mengetahui adalah *'ilm* atau *idrāk.* Dalam menjalankan fungsinya, *'ilm* berhubungan dengan kelima panca indera (*al-ḥawāss al-khams*), yaitu indera pendengar, penglihat, pencium, pengecap, dan peraba. Karena organ tubuh yang didiami oleh kelima indera tersebut kasat mata, maka al-Ghazālī mengkategorikan panca indera sebagai "[alat pengetahuan] yang mendiami organ yang tampak (*mā askana al-manāzil al-ẓāhirah*)".[68]

'Ilm juga berhubungan dengan "[alat pengetahuan] yang mendiami organ yang tak tampak (*mā askana manāzil bāṭinah*)," yaitu otak. Al-Ghazālī menyebutkan lima indera batin. Indera batin pertama adalah *khayāl* yang memungkinkan manusia untuk menyusun gambaran mental dari objek yang pernah ia saksikan dengan mata. Indera batin kedua adalah memori (*al-jund al-ḥāfiẓ*) yang menyimpan informasi serta gambaran mental yang didapat dari panca indera maupun indera batin yang lain. Untuk membangkitkan lagi informasi yang tersimpan, digunakan pengingat (*tadhakkur*). Gambaran mental yang kompleks dapat dipilah menjadi potongan informasi yang lebih sederhana lalu disusun kembali dalam

[67] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn*, vol. III, 5.
[68] Ibid., 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bentuk yang lain oleh pikiran (*tafakkur*). Kemudian berbagai informasi yang telah dicerap oleh indera batin dipadukan dalam indera bersama (*al-ḥiss al-mushtarak*.[69]

Al-Ghazālī tidak menyebutkan lokasi indera batin dalam otak, kecuali dua: *khayāl* dan *ḥafiẓ*. *Khayāl* bersemayam di otak bagian depan dan *ḥafiẓ* ada di otak bagian belakang. Sementara lokasi *tafakkur*, *tadhakkur*, dan *al-ḥiss al-mushtarak* tidak disebutkan oleh al-Ghazālī dalam Sharḥ ʻAjā`ib al-Qalb.[70] Sementara itu, dalam Mīzān al-ʻAmal, al-Ghazālī menyebutkan daya estimasi (*al-quwwah al-wahmiyyah*) terletak di ujung bagian tengah otak. Sedangkan daya pikir (*al-quwwah al-mufakkirah*) ada di tengah-tengah otak.[71]

Pada awal bab Sharḥ ʻAjā`ib al-Qalb, al-Ghazālī telah menyinggung adanya keterkaitan antara hati (*qalb*) dalam artian fisik dan hati dalam artian *bāṭin*. Namun al-Ghazālī lebih lanjut menegaskan hakekat relasi antara keduanya masih menjadi perdebatan.[72] Namun setidaknya dapat disimpulkan bahwa hati secara *bāṭin* terkait secara khusus dengan organ fisik hati.

Gambaran struktur jiwa yang diajukan oleh al-Ghazālī menempatkan hati sebagai pusat kehendak (*irādah*) dan pengetahuan (*ʻilm*) manusia, sedangkan panca indera, berikut indera batin dan anggota badan

[69] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-ʻAmal*, 201-202. Ihya, 1348-1349.
[70] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā` ʻUlūm al-Dīn*, vol. III, 6.
[71] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-ʻAmal*, 202-203.
[72] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā` ʻUlūm al-Dīn*, vol. III, 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia, secara keseluruhan adalah "pasukan" yang tunduk pada perintah hati.

3. Aspek Epistemologis *Nafs*

Ada tiga variabel yang dijelaskan oleh al-Ghazālī terkait dengan aspek epistemologis *nafs*, yaitu *nafs* sebagai subjek yang mengetahui, ilmu sebagai objek pengetahuan, dan proses terjadinya pengetahuan itu sendiri.

a. Jiwa sebagai Subjek Pengetahuan

Jiwa adalah tempat bersemayamnya pengetahuan. Al-Ghazālī mengkonsepsikan jiwa sebagai entitas yang dinamis dan berkembang seiring dengan usia manusia. Dalam tahapan perkembangan jiwa, unsur *shahwah, ghaḍab,* serta indera (*al-ḥawāss al-khams* dan *al-ḥawāss al-bāṭinah*) telah muncul pada masa kanak-kanak. Sementara *'ilm* dan *irādah* muncul sejak masa akil baligh melalui dua tahapan:

1) Penguasaan jiwa atas pengetahuan *a priori* (*al-'ulūm al-ḍarūriyyah al-awwaliyyah*).
2) Penguasaan jiwa atas pengetahuan yang dicapai melalui pengalaman dan penalaran (*al-'ulūm al-muktasabah bi al-tajārub wa al-fikr*). Pada tahapan ini manusia memiliki tingkatan yang berbeda-beda.[73]

[73] Ibid., 7-8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fungsi *qalb* sebagai subjek yang mengetahui telah dijelaskan oleh al-Ghazālī. ‘*Aql* lebih merujuk pada rasio, sementara *qalb* mencakup rasio dan ilham.

b. Ilmu sebagai Objek Pengetahuan

Ilmu yang dimaksud al-Ghazālī meliputi ilmu yang bersifat *‘aqliy* dan *dīniy*/*shar’iy*. Ilmu *‘aqliy* menurut al-Ghazālī adalah jenis pengetahuan yang diperoleh lewat akal (*qalb*), sementara ilmu *shar’iy* diperoleh dengan mengikuti nabi dan wahyu (*al-samā’*).[74]

Ilmu *‘aqliy* ada yang bersifat *apriori* (*ḍarūriyyah*), seperti pengetahuan bahwa satu orang yang sama tak mungkin berada di dua tempat yang berbeda pada waktu yang bersamaan. Pengetahuan *apriori* menurut Al-Ghazālī tidak diketahui dari mana asalnya dan bagaimana dapat berada.[75]

Jenis pengetahuan *‘aqliy* yang kedua diperoleh lewat pengalaman atau upaya (*muktasabah*). Berdasarkan orientasi dan kegunaannya, pengetahuan ini terbagi menjadi dua: yang bersifat duniawi dan yang bersifat ukhrawi.[76] Hingga bagian ini, al-Ghazālī menggunakan istilah pengetahuan *‘aqliyyah*.

Sedangkan berdasarkan cara perolehannya, pengetahuan yang diperoleh tanpa penalaran (*bi ghayr istidlāl*) terbagi menjadi wahyu,

[74] Ibid., 15.
[75] Ibid.
[76] Ibid., 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu pengetahuan yang disampaikan oleh malaikat, dan ilham, yaitu pengetahuan yang tidak diketahui asalnya. Pengetahuan yang didapat melalui penalaran (*i'tibār*) adalah milik ulama, sementara wahyu diberikan kepada nabi, dan ilham kepada wali.[77]

Pada bagian ini, al-Ghazālī tidak lagi menggunakan terma *'aql*, melainkan *qalb*. Dengan demikian, tampak al-Ghazālī membicarakan *'aql* sebagai rasio dan salah satu mode hati. Sementara pengetahuan ilham berada di luar jangkauan rasio, namun dapat diperoleh lewat *qalb*.

Uraian al-Ghazālī tentang jenis-jenis pengetahuan menunjukkan objek pengetahuan hati mencakup jenis pengetahuan rasional atau yang diperoleh lewat penalaran, dan jenis pengetahuan yang bersifat pemberian seperti ilham atau wahyu. Sedangkan jenis pengetahuan inderawi tidak tergolong dalam pengetahuan yang dicakup oleh *qalb*, melainkan didapat melalui panca indera.

c. Proses Terjadinya Pengetahuan

Al-Ghazālī lebih jauh menjabarkan gagasannya tentang dua mode untuk mencapai pengetahuan. Cara mencapai pengetahuan ada yang melalui upaya (*iktisāb*), ada yang merupakan pemberian (*ilhām*). Al-Ghazālī mengilustrasikan perbedaan kedua mode tersebut dengan cara memperoleh air.

[77] Ibid., 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Misalkan ada cekungan di tanah, [cekungan itu] mungkin dialiri air lewat permukaan dari sungai yang bermuara padanya, atau bisa juga dasar cekungan itu digali, tanahnya dibuang, sampai mencapai air yang jernih, hingga air memancar dari dasar cekungan. Air itu lebih jernih dan tak mudah habis, mungkin pula lebih lancar dan banyak.
>
> Maka hati seperti cekungan, ilmu seperti air, dan panca indera seperti sungai. Ilmu mungkin dialirkan menuju hati lewat sungai indera dan lewat penalaran terhadap berbagai fenomena (*al-mushāhadāt*), hingga hati dipenuhi ilmu. Mungkin pula sungai tersebut dibendung dengan menyendiri (*khalwah*), mengasingkan diri (*'uzlah*), menjaga pandangan, dan mengarahkan perhatian pada lubuk hati dengan menyucikannya dan menyingkirkan lapisan penghalang (*ḥijāb*) darinya, sehingga memancar sumber ilmu dari dasar hati.[78]

Dalam pengetahuan ilham, cara kerja hati diibaratkan al-Ghazālī dengan cermin. Objek pengetahuan adalah benda yang ada di hadapan cermin, sedang terjadinya pengetahuan adalah munculnya pantulan citra objek di permukaan cermin. Dengan demikian, semakin jernih permukaan cermin, semakin sempurna pantulan citranya. Sebaliknya, bila cermin tersebut kotor, maka citra objek tidak dapat dipantulkan dengan sempurna.[79] Jenis pengetahuan yang diibaratkan oleh al-Ghazālī ini bersumber pada *al-lauḥ al-maḥfūẓ*. Sementara pada pengetahuan *muktasabah*, indera dan akal bekerja sama untuk menyajikan informasi bagi hati. Posisi hati pada pengetahuan ini ibarat raja.

Selain tahapan tersebut, kesempurnaan pantulan ilmu terhadap hati juga dipengaruhi oleh faktor-faktor berikut:

---

[78] Ibid., 19.
[79] Ibid. 19-20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Kematangan hati. Hati yang masih dalam tahap perkembangan, seperti hati manusia di masa kanak-kanak, belum dapat menangkap citra pengetahuan dengan sempurna.
2) Kesucian hati. Dosa yang bertumpuk-tumpuk akibat memperturutkan hawa nafsu menjadi kotoran di permukaan hati yang menghalangi hati untuk menangkap pengetahuan. Al-Ghazālī mengibaratkan dosa sebagai kotoran yang menempel di permukaan cermin. Semakin banyak dosa, permukaan cermin semakin kotor dan tidak dapat memantulkan citra objek dengan baik. Dengan kata lain, kemampuan hati untuk menerima ilham juga tergantung pada bersih atau tidaknya hati dari dosa.
3) Orientasi hati. Meski hati memiliki potensi dasar untuk menangkap citra pengetahuan, namun bila hati tidak berkeinginan dan tidak berorientasi untuk memahami rahasia-rahasia ilahi, maka hati tidak dapat menerima pengetahuan.
4) Adanya halangan (*ḥijāb*) antara cermin dan objek pengetahuan. Al-Ghazālī memberi misal berupa sikap taklid. Orang yang mampu menaklukkan hawa nafsu dan menaruh perhatian penuh terhadap hakikat (*ḥaqīqah*) belum tentu dapat menerima penyingkapan (*kashf*), akibat menolak kebenaran yang menyelisihi keyakinan yang ia ikuti (taklid).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5) Pengetahuan tentang arah objek yang dituju. Untuk mengetahui objek, hati juga harus mengetahui jalan yang perlu ditempuh untuk mengetahui objek tersebut.[80]

Pendapat ini menunjukkan adanya titik temu antara sisi epistemologis dan sisi etika dalam gagasan al-Ghazālī tentang jiwa. Poin ini pula yang menjadi fokus inti dari pembahasan al-Ghazālī tentang sisi epistemologi jiwa. Sebab Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn ditulis sebagai karya di bidang *mu’āmalah* yang berorientasi kepada tindakan praktis. Al-Ghazālī juga menyediakan pembahasan khusus untuk membuktikan keabsahan keberadaan ilham, baik dari sisi teologis maupun empiris. Al-Ghazālī dengan pembahasan sisi epistemologi jiwa seakan ingin menyampaikan bahwa *‘ilm ṭarīq al-ākhirah* didapat tidak hanya melalui penalaran rasional, melainkan juga ilham dan praktek penyucian jiwa (*riyāḍat al-nafs*).

Hati berbeda dari akal dalam artian akal lebih khusus daripada hati, sebab hanya berfungsi melakukan penalaran rasional atau *iktisāb*. Sedangkan *ilhām* bertempat di hati.

4. Aspek Moral *Nafs*

Aspek moral jiwa berpusat pada hati. Hati menduduki posisi sentral dalam moral bukan hanya dalam artian teoritis, namun juga praktis, sebab hati adalah raja yang mengendalikan seluruh anggota badan. Hati juga

[80] Ibid., 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi akar bagi kehendak yang merupakan titik tolak tindakan. Dalam beberapa kesempatan, al-Ghazālī mendefinisikan hati bukan hanya sebagai subjek yang mengetahui (*al-'ālim al-mudrik*), tapi juga penggerak (*al-muḥarrik*) sekaligus pencela diri bila timbul perbuatan buruk (*al-mu'ātib*).[81]

Al-Ghazālī menelusuri urgensi hati dalam tindakan melalui analisa terhadap struktur tindakan manusia. Menurut al-Ghazālī tindakan manusia bermula dari *khawāṭir*, yaitu lintasan pikiran. *Khawāṭir* kemudian beralih pada tahapan berikutnya menjadi gejolak keinginan (*hayjān al-raghbah*). Tahapan ini menurut al-Ghazālī belum dinilai sebagai pertimbangan dosa atau pahala, sebab masih berada di luar kuasa (*ikhtiyār*) manusia. Keinginan tersebut menguat dan menjadi *i'tiqād* atau keyakinan bahwa perbuatan tersebut harus dilaksanakan. Pada tahapan sebelum perbuatan, *i'tiqad* menjadi tekad untuk berbuat atau *al-hamm bi al-fi'l*. Sehingga ada empat tahapan bagaimana perbuatan dapat muncul dari ide, yaitu *khawāṭir*, *raghbah*, *i'tiqād*, dan *al-hamm bi al-fi'l*.[82]

Al-Ghazālī dalam Sharḥ 'Ajā`ib al-Qalb lebih memfokuskan pembahasan sisi moral dari hati pada aspek dan tahapan *khawāṭir* sebab merupakan tahapan tindakan yang paling awal sekaligus paling rentan, sebab manusia tidak berkuasa (*ikhtiyār*) dan tidak berandil langsung dalam munculnya *khawāṭir*.

[81] Ibid., 3.
[82] Ibid., 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ghazālī mengidentifikasi dua jenis *khawāṭir* mendorong pada perbuatan baik dan buruk. Adapun *khawāṭir* yang mendorong pada perbuatan baik disebut dengan ilham (*ilhām*) dan berasal dari malaikat, sedangkan *khawāṭir* yang mendorong pada perbuatan buruk disebut dengan *waswās* dan berasal dari setan.[83]

Hati manusia pada dasarnya berpotensi untuk menerima ilham dan *waswās* pada kadar yang sama atau netral. Namun terdapat banyak jalan bagi setan untuk menggoda manusia, sedangkan jalan malaikat hanya satu.[84] Sehingga dengan demikian, al-Ghazālī juga menyebutkan setan dapat mempengaruhi manusia sebagaimana malaikat.

Pengaruh tersebut berlandaskan pada posisi hati terhadap anggota badan. Hati diibaratkan sebagai raja yang memegang kendali atas anggota badan manusia, termasuk panca indera. Namun di sisi lain, hati juga mengandalkan panca indera (*al-ḥawāss al-khams*) dan indera batin (*al-ḥawāss al-bāṭinah*) untuk memperoleh informasi. Dengan kata lain, mekanisme pengetahuan tersebut juga menunjukkan bahwa indera menjadi jalan untuk mempengaruhi hati.

Al-Ghazālī mengibaratkan hati sebagai wadah, tempat air dengan segala sifat dan macamnya beraduk menjadi satu. Berbagai informasi dari indera yang bermuara pada hati akan menimbulkan pengaruh atas hati. Berikutnya, keadaan hati akan selalu berubah berdasarkan pengaruh-

[83] Ibid., 26.
[84] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengaruh tersebut. Moral (*akhlāq*) juga cerminan dari pengaruh-pengaruh atas hati, selain pertimbangan yang dilakukan oleh hati dan akal.[85]

Dari keterangan al-Ghazālī dapat disimpulkan godaan setan masuk melalui jalan indera, lalu mempengaruhi naluri *shahwah* dan *ghaḍab* dan menimbulkan *waswās*. Sebagai bagian dari *khawāṭir*, *waswās* muncul tanpa melibatkan kehendak manusia. Demikian pula dengan *raghbah* yang merupakan naluri dasar manusia. Peran kehendak (*irādah*), serta pertimbangan *'aql*, baru muncul pada tahapan *i'tiqād*. Pada tahapan ini, manusia mulai dihadapkan pada pilihan.

Berdasarkan teori tersebut, al-Ghazālī menyebutkan cara untuk menutup atau memperkecil pengaruh *waswās* adalah dengan menyucikan hati (*taṭhīr al-qalb*), yaitu dengan menjaga dan mengawasi indera. Selain itu al-Ghazālī juga menyarankan teknik untuk memperlemah kekuatan *shahwah* dan *ghaḍab* dengan puasa. Setelah kedua cara tersebut ditempuh, langkah selanjutnya adalah mengisi hati dengan berdzikir atau mengingat Allah (*dhikr*).[86]

Al-Ghazālī mengumpamakan penyucian hati sebagai pantangan makanan dan dzikir sebagai obat. Seorang pasien harus terlebih dahulu menjaga diri dari makanan yang barangkali dapat memperparah penyakitnya, baru kemudian meminum obat yang diberikan dokter. Obat

[85] Ibid., 25.
[86] Ibid., 27-28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak dapat berfungsi secara efektif bila pasien tidak mematuhi aturan makan. Demikian pula, dzikir baru dapat berfungsi menghalau *waswās* secara efektif bila hati telah suci dari dosa.[87]

Ilhām dan *waswās* berebut pengaruh atas hati manusia sehingga keadaan hati bersifat dinamis dan selalu berubah berdasarkan pengaruh *khawāṭir* yang lebih kuat. Bila hati selalu mengikuti *waswās* maka yang terjadi adalah pribadi yang selalu mengikuti naluri *shahwah* dan *ghaḍab*. Bila yang diikuti adalah *ilhām*, dengan tunduknya *shahwah* dan *ghaḍab* pada hati, maka muncul pribadi yang "tenang" (*al-nafs al-muṭma`innah*) dalam artian tenang dalam ketaatan. Sedangkan pada keadaan yang ketiga, adalah hati yang berbolak-balik antara *ilhām* dan *waswās*.[88]

[87] Ibid., 35.
[88] Ibid., 45-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

ANALISA KONSEP *NAFS* IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ

A. Unsur Filsafat dan Tasawuf dalam Karakter *Nafs*

Dalam Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn, al-Ghazālī menyebutkan *nafs* dalam artian *laṭīfah rabbāniyyah ruḥāniyyah* atau sebagai dzat tak terindera yang bersifat rabbani dan ruhani. Dalam pengertian itu, al-Ghazālī menggunakan kata *laṭīfah* yang secara literal berarti zat yang halus, atau secara konotatif mungkin dipahami sebagai zat yang tak terindera. Kata ini pula yang digunakan oleh al-Qushairī saat menyebutkan bahwa rūḥ dan *nafs* merupakan *laṭīfah*. Sifat halus (*laṭāfah*) dari keduanya menyerupai sifat halus pada malaikat dan setan.[1] Sementara itu Ibn Sīnā menggunakan redaksi *al-kamāl al-awwal*, atau dzat pelengkap jasad yang menyempurnakannya, yaitu menyebabkan jasad dapat bergerak dan melakukan pekerjaan yang mengisyaratkan adanya kehidupan.

Al-Ghazālī tidak menjelaskan lebih lanjut mengenai hakekat *nafs* atau apa yang ia maksud dengan *rabbānī*. Alih-alih memberikan deskripsi lebih detail, di Mīzān al-‘Amal, al-Ghazālī justru mengutip ayat al-Quran:

وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيْ وَمَا أُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلاً

[1] Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, tahkik: ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, (Kairo: Dār al-Sha’b, 1989), 174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang roh, katakanlah, 'Roh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit."[2] Bagi al-Ghazālī, kata *rūḥ* yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah *nafs.*[3] Dengan mengutip ayat tersebut seolah-olah al-Ghazālī bermaksud menunjukkan hakekat *nafs* hanya bisa diketahui oleh Tuhan, karena itu *nafs* bersifat *rabbānī.*

Dalam pengertian ini, *nafs* adalah netral. Pemahaman al-Ghazālī atas *nafs* sebagai padanan *rūḥ*, yaitu sebagai sebab yang membuat jasad dapat dikatakan hidup, tidak disinggung baik oleh al-Muḥāsibī, Abū Ṭālib al-Makkī, maupun al-Qushairī. Dalam hal ini al-Ghazālī lebih dekat pada Ibn Sīnā yang memahami *nafs* sebagai sumber dan pusat perbuatan makhluk hidup, baik itu manusia, hewan ataupun tumbuhan.[4] Hanya saja cara al-Ghazālī mengutip al-Quran menegaskan posisinya sebagai seorang agamawan. Lain halnya dengan Ibn Sīnā yang dalam al-Shifā` berupaya menalar keberadaan *nafs* dengan logika.[5]

Rūḥ bersifat netral menurut salah satu definisi al-Qushairī, yaitu dzat halus atau tak terindera yang ada di dalam jasad, atau dzat yang menyebabkan kehidupan.[6] Definisi ini selaras dengan makna kedua dari *rūḥ*

---

[2] Al-Isrā`: 85.
[3] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal,* tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), 199.
[4] Abū 'Alī Ibn Sīnā, *al-Fann al-Sādis min al-Ṭabī'iyyāt min Kitāb al-Shifā`* (Paris: Editions du Patrimoine, 1988), 9.
[5] Ibid., 9-10.
[6] Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah,*175.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dipahami al-Ghazālī sebagai dzat halus yang bersifat *rabbānī* dan *ruḥānī*.

Al-Qushairī juga menggunakan kata *ruḥ* sebagai bagian jiwa yang menjadi tempat bagi sifat terpuji. Kata *ruḥ* dalam konteks ini merupakan padanan istilah *qalb* yang menjadi sumber kecenderungan baik dalam diri manusia.[7] Sementara itu, al-Ghazālī memaknai *qalb* sebagai organ fisik, dan sebagai dzat halus yang bersifat *rabbānī* dan *ruḥānī*. *Qalb* sebagai pusat kehendak memiliki kecenderungan baik dan buruk, sehingga berkonotasi netral, demikian pula *ruḥ*. Hal yang membedakan keduanya dalam konsep al-Ghazālī adalah penekanan kata *qalb* pada fungsi epistemologi dan moral dari jiwa, sementara *ruḥ* adalah sebab yang membuat jasad dapat dikatakan hidup.

Baru dalam deskripsi *nafs* yang kedua oleh al-Ghazālī, yaitu *nafs* sebagai tempat sifat-sifat tercela, al-Ghazālī dekat dengan pemaknaan para sufi seperti al-Muḥāsibī dan Abū Ṭālib al-Makkī.[8] Al-Qushairī mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *nafs* adalah "sifat, akhlak dan perbuatan hamba yang cacat dan tercela."[9]

Walaupun terdapat persamaan dalam hal ciri-ciri atau efek *nafs* terhadap jasad, al-Ghazālī berselisih dengan Ibn Sīnā perihal hakikat *nafs*. Namun perselisihan tersebut berada di luar bahasan Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn

[7] Ibid., 175.
[8] Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, vol. I, tahkik: Maḥmūd Ibrāhīm Muḥammad al-Riḍwānī (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 2001), 249.
[9] Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara umum lantaran sudah keluar dari wilayah ilmu *mu'āmalah* dan menjurus pada ilmu *mukāshafah*. Demikian pula pengertian *qalb* sebagai *laṭīfah* tidak didapati dalam literatur filsafat Ibn Sīnā. Bahkan Ibn Sīnā secara eksplisit tidak pernah menggunakan kata *qalb* meski banyak aspek *nafs* yang digambarkan Ibn Sīnā memiliki konsepsi yang mirip dengan *qalb*.

Agaknya hal ini disebabkan dalam tradisi filsafat Islam yang dipengaruhi oleh Aristoteles dan neo-platonisme (setidaknya hingga Ibn Sīnā) memang tidak pernah menggunakan kata *qalb*. Istilah tersebut lebih banyak digunakan dalam tasawuf. Sebagai gantinya, Ibn Sīnā menggunakan istilah *al-'aql al-naẓarī* (akal teoretis) dan *al-'aql al-'amalī* (akal praktis). Klasifikasi al-Ghazālī terhadap ilmu *mu'āmalah* dan *mukāshafah* ditengarai mirip dengan pembagian *al-'aql al-naẓarī* dan *al-'aql al-'amalī*. Hanya saja anggapan ini juga perlu dibandingkan dengan pengaruh batiniyah. Sebab al-Ghazālī di banyak kesempatan mengemukakan pembagian secara dualistis: ẓāhir dan bāṭin. Sedangkan uraian al-Ghazālī tentang ilmu merupakan pengantar bagi ibadah ẓāhir dalam Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn, dan uraiannya tentang hati adalah pembuka bagi ibadah bāṭin. Al-Ghazālī memadukan ibadah ẓāhir dengan ibadah bāṭin menunjukkan kecenderungan yang menyelisihi paham *malāmiṭiyyah* yang mengabaikan aspek ẓāhir. Tasawuf al-Ghazālī dekat pada tasawuf al-Junayd al-Baghdādī, al-Qushairī dan Dhū al-Nūn al-Miṣrī yang menekankan pentingnya kesinambungan antara aspek ẓāhir dan bāṭin ibadah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara singkat Ibn Sīnā menggambarkan akal teoretis sebagai akal yang berkaitan dengan hal-hal abstrak. Akal teoretis memiliki tingkatan dari akal potensial (*al-'aql bi al-quwwah*) hingga akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*). Sedangkan akal praktis berkenaan dengan fungsi akal yang mengatur anggota fisik badan.[10]

Al-Ghazālī menyebut *qalb* berfungsi sebagai wadah ilmu pengetahuan dan pusat kehendak. Pada dua fungsi ini, *qalb* berdekatan dengan dua aspek dari jiwa rasional (*al-nafs al-nāṭiqah*) milik Ibn Sīnā. Sebab dalam filsafat Ibn Sīnā, jiwa manusia memiliki tiga keistimewaan, yaitu pertimbangan atas tindakan (*al-af'āl*), emosi (*al-infi'āl*), dan pengetahuan (*al-idrāk*).[11] Sementara al-Ghazālī menyebutkan dua dari tiga keistimewaan tersebut, yang dibahasakan al-Ghazālī sebagai pengetahuan (*al-'ilm*) dan kehendak (*al-irādah*). Sedangkan aspek emosi tidak disinggung sama sekali.

Uraian atas fungsi akal atau *qalb* dengan sistematika yang demikian tidak didapati dalam literatur tasawuf sebelum al-Ghazālī. Fokus tasawuf yang dibawa oleh Abū Ṭālib al-Makkī, al-Qushairī, dan al-Muḥāsibī adalah tindakan praktis. Tampak al-Ghazālī menggunakan banyak konsep dari Ibn Sīnā untuk menjelaskan jiwa manusia secara sistematis. Sifat sistematika tersebut juga logis, dalam artian, pembagian daya jiwa sebagai *ghaḍab* dan *shahwah* dengan definisi yang disebutkan al-Ghazālī misalkan, tidak

[10] Abū 'Alī Ibn Sīnā, *al-Fann al-Sādis*, 50-51.
[11] Ibn Sīnā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, tahkik: 'Abd al-Raḥmān Badawī (Beirut: Dār al-Qalam, 1980), 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

didapati secara eksplisit dalam nash melainkan melalui pengamatan dan penalaran filosofis. Namun konsep filsafat digunakan al-Ghazālī dalam batasan tertentu. Ketidaksetujuan al-Ghazālī terhadap pendapat Ibn Sīnā bahwa jiwa itu kekal (*qadīm*) adalah bukti. Dalam hal ini, al-Ghazālī berpendirian sama dengan al-Qushairī yang menyatakan bahwa barangsiapa yang meyakini jiwa itu kekal, maka ia telah keliru.[12]

B. Unsur Filsafat dan Tasawuf dalam Aspek Epistemologis *Nafs*

Pengetahuan manusia dalam konsepsi Ibn Sīnā melingkupi pengetahuan inderawi, rasional dan ilham. Adapun pengetahuan inderawi dibahas Ibn Sīnā saat menjelaskan jiwa hewani. Karena memiliki tingkatan yang lebih tinggi dalam hirarki—lebih tinggi dari jiwa nabati dan jiwa hewani, jiwa manusia memiliki berbagai keunggulan yang didapati pada jiwa nabati dan jiwa hewani sekaligus, termasuk pengetahuan inderawi.

Ibn Sīnā memaparkan dengan panjang lebar pengetahuan inderawi sebagai panca indera (*al-ḥawāss al-khams*) dan sebagai indera bāṭin (*al-ḥawāss al-bāṭinah*). Dalam *Sharḥ ʻAjāʾib al-Qalb* Al-Ghazālī hanya menyinggung mengenai keberadaan panca indera, namun tidak sedetail Ibn Sīnā. Al-Ghazālī menyinggung lebih jauh mengenai indera batin, namun terbatas sebagai alat yang digunakan hati dalam memperoleh informasi. Meski demikian, ada titik temu yang bisa diamati dari uraian al-Ghazālī dan

[12] Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 175.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Sīnā mengenai indera batin dari sisi struktur, fungsi dan bagian otak yang berkaitan.

Ibn Sīnā (dalam *'Uyūn al-Ḥikmah* dan *al-Shifā`*)[13]	Al-Ghazālī (dalam *Sharḥ 'Ajā`ib al-Qalb*)
Khayāl dan *al-muṣawwirah* Daya yang terletak di bagian depan otak yang menyimpan apa yang didapat oleh *al-ḥiss al-mushtarak*	*Khayāl* Berfungsi untuk menyusun gambar atau konsep mental dari objek yang pernah dicerap panca indera. Bertempat di otak bagian depan.
Al-wahmiyyah Daya yang ada di bagian tengah otang yang mengetahui makna abstrak yang terkandung dalam realitas fisik yang parsial (*al-maḥsūsāt al-juz`iyyah*)	*Tadhakkur* Berfungsi membangkitkan informasi yang tersimpan dalam *al-Ḥāfiẓ*
Al-mutakhayyilah (bagi jiwa hewani) / *mutafakkirah* (bagi jiwa manusia)	*Tafakkur* Berfungsi untuk menganalisa, yaitu memilah informasi dan datum

[13] Abū 'Alī Ibn Sīnā, *al-Fann al-Sādis*, 46-47. Uyun, 38-39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Daya yang berada di bagian tengah otak yang berfungsi untuk menyusun sebagian [konsep mental] yang ada di *khayāl* dan mengurainya sesuai kehendak.	indera kemudian merangkainya menjadi gagasan baru.
Al-Ḥāfiẓah al-Dhākirah Daya yang terletak di bagian akhir otak yang bertugas untuk menyimpan informasi yang didapat oleh *al-wahmiyyah*.	*Ḥāfiẓ* Berfungsi menyimpan informasi serta konsep mental dari panca indera maupun indera batin lain. Bertempat di otak bagian belakang
Al-Ḥiss al-mushtarak Daya yang berada di rongga pertama otak yang dapat menerima seluruh informasi yang didapat dari panca indera yang sampai padanya	*Al-Ḥiss al-mushtarak* Berfungsi sebagai wadah yang memadukan berbagai informasi dari panca indera dan indera batin.

Berbeda dari Ibn Sīnā, al-Ghazālī tidak berpanjang lebar membahas indera batin. Bagian otak yang berhubungan indera batin tidak dipaparkan secara lengkap, melainkan hanya disebutkan bahwa *khayāl* terletak di otak bagian depan dan *ḥāfiẓ* terletak di otak bagian belakang. Porsi bahasan indera batin justru lebih banyak dihabiskan untuk menekankan bahwa indera batin, sebagaimana panca indera dan anggota tubuh yang lain, merupakan pasukan hati. Al-Ghazālī mendudukkan indera batin sebagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sumber informasi dan alat untuk mengetahui. Data yang diperoleh atau disimpan dalam indera batin menjadi pertimbangan bagi hati untuk menimbang dan mengambil keputusan. Untuk menjelaskan hubungan tersebut Al-Ghazālī sampai membuat beberapa perumpamaan panjang.

Namun cara al-Ghazālī menguraikan struktur jiwa melalui keberadaan indera batin tidak dikenal dalam literatur tasawuf sebelum al-Ghazālī. Literatur tasawuf sebelum al-Ghazālī menguraikan struktur jiwa dalam koridor pengaruh baik dan buruk yang berujung pada tindakan. Al-Muḥasibī menggunakan istilah *khaṭrah,*Abū Ṭālib al-Makkī menggunakan *khāṭir*, demikian pula al-Qushairī yang juga menggunakan istilah *khawāṭir*.

Secara garis besar, tasawuf menggambarkan jiwa memiliki kecenderungan internal untuk berbuat baik dan buruk, yang diistilahkan dengan *nafs, rūḥ,* dan *qalb*. Kecenderungan internal tersebut juga dipengaruhi oleh entitas di luar jiwa, yaitu malaikat dan setan melalui ilham dan *waswās*. Sementara untuk menimbang kecenderungan dan bisikan tersebut, jiwa manusia menggunakan akal.

Dengan penjabaran tentang indera internal jiwa, al-Ghazālī mengakomodasi unsur filsafat dan mengintegrasikannya ke dalam teori jiwanya dalam Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn dan Mīzān al-‘Amal. Poin ini lebih jauh menunjukkan kekayaan intelektual al-Ghazālī sekaligus sikap terbuka yang ia miliki terhadap ide-ide filsafat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jenis pengetahuan yang mendapat perhatian lebih al-Ghazālī dalam *Sharḥ ‘Aja ̄ib al-Qalb* adalah pengetahuan yang diraih melalui ilham. Bagi al-Ghazālī pengetahuan yang diketahui lewat ilham adalah jenis pengetahuan tertinggi, lebih tinggi dari pengetahuan rasional atau demonstratif. Setelah begitu saja menyatakan keberadaan ilmu yang berupa ilham, Al-Ghazālī menyuguhkan berbagai nash serta riwayat yang menunjukkan bahwa ilham itu mungkin. Salah satunya adalah riwayat tentang Umar RA yang sedang berkhutbah lalu tiba-tiba berseru kepada pasukan muslim yang sedang berperang di tempat lain.

Berbeda dari penjelasannya tentang indera batin, al-Ghazālī berupaya untuk membuktikan keabsahan pengetahuan jenis ilham. Pertama dengan dalil berupa nash al-Qur’an, hadith, dan riwayat tentang kehidupan sahabat. Lalu al-Ghazālī masih membubuhkan dua kisah perumpamaan, yaitu tentang ceruk dan cermin, untuk memudahkan pemahaman. Agaknya al-Ghazālī mempertimbangkan bahwa jenis pengetahuan ini lebih abstrak dan lebih sulit diterima. Atau bila kembali pada pengantar Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn yang ditulis al-Ghazālī, buku Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn dimulai dengan ulasan mengenai ibadah ẓāhir lalu masuk pada ibadah bāṭin untuk memudahkan pemahaman pembacanya, terutama kalangan yang terlatih dalam tradisi fikih formal. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan adanya kesenjangan antara pengikut tasawuf dan fikih di zaman itu.

Berlainan dari al-Ghazālī yang merujuk pada nash, Ibn Sīnā menguraikan *‘irfān* secara rasional atau demonstratif. Alih-alih secara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

langsung mengatakan bahwa *'irfān* (beserta mukjizat dan karamat) berasal dari Allah SWT, Ibn Sīnā berupaya menunjukkan bahwa keberadaan *'irfān* dapat diterima secara logis.

Ibn Sīnā menyatakan ilham atau *'irfān* menjadi mungkin saat panca indera sedang tidak aktif, sehingga aktivitas indera batin menjadi lebih kuat. Saat mencapai taraf kekuatan tertentu, jiwa manusia dapat berhubungan dengan alam ide yang diistilahkan Ibn Sīnā sebagai *al-'ālam al-'aqlī*. Untuk membuktikannya, Ibn Sīnā menyebut hal ini kerap terjadi saat manusia sedang tidur. Munculnya mimpi adalah akibat dari aktivitas indera batin.

Bagian indera batin yang berhubungan dengan alam ide adalah *al-ḥiss al-mushtarak*. Ibn Sīnā mengibaratkannya sebagai papan. Bila sebuah informasi tentang objek terukir di atasnya, informasi tersebut akan tetap ada meskipun secara fisik objek tersebut telah lenyap. Hanya saja pengaruh dari panca indera lebih kuat daripada indera batin seperti *al-wahmiyyah* ataupun *al-mufakkirah*. Hanya bila panca indera dalam keadaan lemah, pengaruh *al-mufakkirah* menjadi lebih kuat.[14]

Pada umumnya proses tersebut terjadi dalam keadaan tidak sadar, atau saat panca indera sedang tidak berfungsi dengan baik entah karena tidur atau sakit. Namun Ibn Sīnā menambahkan bahwa bagi beberapa orang *al-mufakkirah* mampu berhubungan dengan *al-'ālam al-'aqlī* dalam keadaan

[14] Abū 'Alī Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, vol. IV, tahkik: Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1992), 128-132

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sadar. Hal ini disebabkan kuatnya pengaruh *al-mufakkirah*.[15] Bila informasi atau jejak yang tinggal dari proses keterhubungan dengan *al-'ālam al-'aqlī* tersebut kuat, maka itulah yang disebut Ibn Sīnā sebagai ilham atau wahyu.[16]

Dari uraian di atas tampak bahasa yang digunakan oleh Ibn Sīnā adalah bahasa filsafat. Ungkapan-ungkapannya hanya dapat dipahami mereka yang terlatih atau telah memiliki dasar pengetahuan filsafat, khususnya Aristoteles dan Neoplatonisme. Ibn Sīnā tidak menyitir satupun ayat atau hadith, melainkan lewat penalaran dan spekulasi logis. Sementara redaksi yang diungkapkan al-Ghazālī saat menjabarkan soal ilham dan wahyu sarat dengan nash.

Adanya pengaruh Ibn Sīnā terhadap al-Ghazālī dalam hal keberadaan pengetahuan ilham sulit untuk disimpulkan. Ibn Sīnā sebagai representasi dari filsuf muslim bukan satu-satunya kubu yang menyatakan adanya ilham. Para sufi juga telah menyatakannya. Lebih-lebih penjelasan Ibn Sīnā tentang pengetahuan ilham didasarkan pada aspek metafisis dari filsafatnya, misalnya dengan menyinggung *al-'ālam al-'aqlī* dan intelek aktif (*al-'aql al-fa''āl*). Padahal terdapat pertentangan antara teologi, khususnya Ash'ariyyah, dengan filsafat pada poin tersebut. Namun di sisi lain, tasawuf tampak absen dalam tulisan al-Ghazālī saat membicarakan

[15] Ibid., 136-139.
[16] Ibid., 140-142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

struktur jiwa. Perhatian tasawuf pra al-Ghazālī lebih menitikberatkan pada praktek daripada teori.

Perbedaan lain adalah Ibn Sīnā mengulas pengetahuan ilham untuk kalangan tertentu saja. Di akhir buku al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Ibn Sīnā menutupnya dengan wasiat, "Saudaraku, aku telah menyarikan isyarat ini dari kebenaran dan aku suguhkan kepadamu hikmah dalam kalimat yang halus. Jagalah [yang telah aku ajarkan kepadamu] dari orang-orang bodoh… atau para filsuf atheis dan semisalnya."[17]

Hal ini dapat diterima mengingat Ibn Sīnā menulis dengan bahasa filsafat. Atau terbuka kemungkinan lain, bahwa Ibn Sīnā sengaja mengemas uraiannya dengan bahasa filosofis untuk melindungi isi ajarannya dari orang-orang yang tidak memiliki dasar pengetahuan filsafat.

Berbeda dari al-Ghazālī yang sedari pertama sengaja menulis Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn untuk khalayak umum sebagaimana ia sebutkan dalam pengantar. Kalimat-kalimat al-Ghazālī mudah dipahami. Bahkan al-Ghazālī banyak membubuhkan perumpamaan untuk menyederhanakan pemahaman bagi pembacanya. Sikap ini terkait dengan posisi al-Ghazālī sebagai guru yang kerap mengajar di majelis, baik itu di Niẓāmiyyah maupun di majelis yang ia dirikan di kampungnya pada akhir masa hidupnya.

Posisi al-Ghazālī mirip dengan Al-Qushairī yang juga dikenal sebagai penceramah. Kalimat-kalimat al-Qushairī juga relatif mudah

[17] Ibid., 161-164

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dicerna daripada istilah filosofis Ibn Sīnā sebab lebih banyak membahas dasar-dasar perbuatan hati, penyakitnya dan cara untuk mengobati penyakit tersebut. Al-Qushairī tidak masuk pada pembahasan hakikat ilham seperti Ibn Sīnā.

C. Unsur Filsafat dan Tasawuf dalam Aspek Moral *Nafs*

Pembahasan tentang hati tidak dapat dilepaskan dari pembahasan tentang jiwa secara umum, terlebih dalam konteks filsafat Ibn Sīnā. Ada kemiripan dalam uraian struktur jiwa manusia antara al-Ghazālī dan Ibn Sīnā. Misalnya saat al-Ghazālī menyinggung bahwa manusia memiliki dua penggerak atau motif dasar, yaitu *shahwah* dan *ghaḍab*. Dua daya ini disebutkan Ibn Sīnā saat memaparkan daya jiwa hewani dengan redaksi yang tepat sama, yaitu *al-quwā al-shahwāniyyah* dan *al-quwā al-ghaḍabiyyah*. Al-Ghazālī mendefinisikan *ghaḍab* sebagai motif jiwa untuk menghindari atau menangkal marabahaya dan membalas serangan musuh. Al-Ghazālī mendefinisikan *shahwah* sebagai motif jiwa untuk memperoleh hal yang bermanfaat.[18] Sedangkan Ibn Sīnā menyebut *ghaḍab* sebagai kecenderungan jiwa untuk menangkal perkara yang diasumsikan berbahaya atau tidak tepat dengan kekuatan. Ibn Sīnā memaknai *shahwah* sebagai kecenderungan jiwa untuk meraih perkara yang diasumsikan bermanfaat atau pantas dilakukan.[19]

Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. III (Semarang: Karya Toha Putra, T.Th.), 3.
[19] Ibn Sīnā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bila dicermati, al-Ghazālī tidak menggunakan kata *ghaḍab* dalam arti literal, yaitu marah. Sebab istilah motif *ghaḍab* melingkupi segala upaya manusia untuk mempertahankan hidupnya dari marabahaya. Demikian pula dengan kata *shahwah*. Al-Ghazālī menggunakannya tidak dalam konotasi negatif, sebab *shahwah* berfungsi agar manusia terdorong melakukan hal-hal yang menunjang kehidupannya, seperti makan dan minum.

Dalam hal ini, al-Ghazālī berbeda dari para sufi yang menggunakan kata *shahwah* dalam konotasi negatif. Walaupun demikian, al-Ghazālī tetap berpendapat bahwa naluri *shahwah* dan *ghaḍab* harus dikendalikan dalam upaya pendisiplinan diri (*tazkiyat al-nafs*). Hal ini berkaitan dengan filsafat moral al-Ghazālī yang menekankan pada sikap moderat (*tawassuṭ*) yang dibahas di bagian lain Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn.

Al-Ghazālī menggunakan *shahwah* dengan konotasi negatif saat membicarakan sifat-sifat hati. Menurutnya hati terdiri dari empat macam sifat yang ia ibaratkan sebagai babi, anjing, binatang buas, dan orang bijak. *Shahwah* dipermisalkan dengan babi yang rakus. Di antara sifat turunan yang ditimbulkan adalah iri dan dengki. Al-Ghazālī menyebut bila sifat rakus tersebut diperturutkan maka akan mencelakakan empunya hati.

Pertimbangan atas tindakan (*al-af’āl*) diperjelas oleh Ibn Sīnā sebagai “penalaran dan pertimbangan dalam perkara parsial (*juz`iyyah*) tentang apa yang seharusnya dilakukan dan apa yang tidak, berdasarkan kehendak (*ikhtiyār*).” Aspek jiwa ini memungkinkan manusia untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menguasai keterampilan praktis, seperti bertani dan berdagang. Penekanan Ibn Sīnā atas penalaran dan kehendak menunjukkan bahwa aspek ini juga menjadi sebab manusia dibebani oleh tanggung jawab moral.

Bila ditilik dari struktur tindakan yang diuraikan al-Ghazālī, tanggung jawab moral bermula dari tahapan niat. Sementara pada dua tahapan sebelumnya, yaitu pada *khawāṭir* dan naluri, manusia tidak dimintai pertanggungjawaban moral sebab *khawāṭir* muncul di luar kehendaknya. Dalam hal ini, al-Ghazālī mirip dengan Abū Ṭālib al-Makkī yang menyebut dalam Qūt al-Qulūb bahwa "niat dalam hati adalah *ḥujjah* (bukti), dan merupakan sebab pokok bagi balasan atas [mengikuti] perintah dan [menjauhi] larangan."[20]

Uraian al-Ghazālī tentang khawāṭir telah disinggung sebelumnya oleh Abū Ṭālib al-Makkī. Abū Ṭālib al-Makkī menyebut lima jenis khawāṭir, yaitu *khāṭir al-nafs, khāṭir al-'aduww, khāṭir al-rūḥ, khāṭir al-malak,* dan *khāṭir al-'aql.*[21] *Khāṭir al-nafs* dan *khāṭir al-'aduww* mengajak manusia untuk mengerjakan perbuatan buruk, sementara *khāṭir al-rūḥ* dan *khāṭir al-malak* mendorong pada perbuatan baik. *Khāṭir al-'aql* terkadang berpihak pada nafsu, dan terkadang berpihak kepada ruh. Di sini terlihat Abū Ṭālib al-Makkī menggunakan kata *nafs* dengan konotasi negatif, atau berarti nafsu. Sedang kata *rūḥ* berkonotasi positif sehingga disandingkan dengan malaikat (*malak*). Penggunaan ini mirip dengan penjelasan al-

[20] Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, vol. I, 325.
[21] Ibid., 324-325.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qushairī bahwa *nafs* adalah sumber perbuatan buruk dan *rūḥ* adalah tempat bagi sifat baik dalam jiwa.

Kesamaan dengan al-Ghazālī terletak pada adanya kecenderungan baik dan buruk pada *khawāṭir*. Al-Ghazālī menyebut setan sebagai sumber dari *khawāṭir* buruk dan malaikat sebagai sumber dari *khawāṭir* baik.

Dalam hal redaksi, al-Ghazālī banyak menggunakan referensi tasawuf dan nash. Selain penggunaan kata niat dan *khawāṭir*, al-Ghazālī menyebut malaikat dan setan. Kata malaikat tidak ditemukan dalam Ishārāt wa al-Tanbīhat Ibn Sīnā, terlebih kata setan. Ibn Sīnā tidak menyinggung tentang motif eksternal yang bersifat buruk, seolah-olah perbuatan buruk secara keseluruhan timbul dari dalam diri manusia. Secara tidak langsung, hal ini menunjukkan kelemahan rasio untuk membuktikan keberadaan perkara gaib seperti setan. Ibn Sīnā tetap bersikukuh untuk menggunakan istilah serta tradisi penalaran filosofis sehingga meninggalkan referensi nash.

Dengan demikian paparan al-Ghazālī mengenai struktur tindakan lebih dekat pada tasawuf daripada filsafat Ibn Sīnā, terlebih bila dipertimbangkan dari sisi bahasa. Meskipun demikian, pada saat menjabarkan struktur jiwa secara keseluruhan, al-Ghazālī banyak menyebutkan ide yang mirip dengan ide Ibn Sīnā, namun al-Ghazālī mengungkapkannya dengan menggunakan redaksi yang berbeda, seperti penggunaan kata *qalb* sebagai padanan dari *al-nafs al-nāṭiqah*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari paparan di atas tampak bahwa al-Ghazālī merujuk pada Ibn Sīnā dan tasawuf Abū Ṭālib al-Makkī serta al-Qushairī. Al-Ghazālī menggunakan konsep *nafs* Ibn Sīnā untuk menyusun teori mengenai sistem pendisiplinan diri, yaitu saat menyatakan bahwa hati mendapat pengaruh dari panca indera dan indera bāṭin, dan oleh sebab itu, untuk menjaga kesucian hati, seorang salik harus mulai dengan menjaga seluruh inderanya, baik panca indera maupun indera bāṭin, dari hal buruk supaya tidak mempengaruhi hati.

Meskipun demikian tetap terlihat perbedaan antara al-Ghazālī dan Ibn Sīnā. Misalnya fungsi hati yang pasif dalam dzikir oleh al-Ghazālī menunjukkan bahwa ilham tergantung pada kehendak-Nya, berbeda dengan anggapan Ibn Sīnā bahwa ilham dapat diraih melalui pendisiplinan diri seolah ilham adalah objek yang statis.

Bagian filsafat tentang jiwa, misalnya, oleh al-Ghazālī dalam al-Munqidh dianggap sebagai adaptasi dari para sufi kuno, hanya saja para filsuf banyak mengubah redaksinya sehingga terlihat jauh dari nash. Upaya al-Ghazālī untuk mengembalikan teori jiwa pada tasawuf dan lebih dekat pada agama daripada filsafat terlihat dengan caranya mengubah redaksi Ibn Sīnā dengan istilah-istilah yang lebih dikenal dalam agama.

Alasan tersebut menjelaskan mengapa al-Ghazālī banyak merujuk kepada Ibn Sīnā dalam teori jiwa. Terlebih bila dipertimbangkan bahwa para sufi sebelum al-Ghazālī belum membicarakan jiwa secara sistematis dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak ada referensi eksplisit secara menyeluruh dan lengkap dalam nash mengenai jiwa. Al-Ghazālī tampak memanfaatkan teori jiwa Ibn Sīnā yang sistematis dan logis untuk mengisi kekosongan tersebut.

Namun saat menguraikan struktur tindakan manusia, pengaruh tasawuf pada al-Ghazālī lebih kental daripada filsafat Ibn Sīnā. Hal ini menunjukkan uraian Ibn Sīnā dalam al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt lebih bersifat teoritis.

Al-Ghazālī menggunakan filsafat, namun pada tataran ẓāhir atau mu'amalah tidak menyebutkan keyakinan yang menyelisihi pemahaman Islam ortodoks, terutama dari kalangan Ashariyyah. Al-Ghazālī menjabarkan tasawuf dengan sistematis, sebagaimana filsafat jiwa Ibn Sīnā, namun tak kehilangan karakter agamisnya. Sehingga dengan demikian al-Ghazālī tampak menggunakan filsafat sebagai alat bantu untuk sistemasi upaya pendisiplinan diri (*tazkiyat al-nafs*), bukan untuk mengikuti filsafat. Gambaran sikap ini selaras dengan sikap al-Ghazālī yang mengkritik filsafat di poin-poin tertentu yang ia anggap bertentangan dengan agama. Di hal lain seperti teori struktur jiwa, al-Ghazālī tidak melihatnya melanggar nash sehingga ia gunakan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian dalam bab sebelumnya, dapat ditarik beberapa kesimpulan:

1. Ibn Sīnā menilai *nafs* sebagai entitas yang berbeda dari jasad. *Nafs* juga menjadi faktor yang membedakan antara manusia dan benda mati, sebab *nafs* merupakan "kesempurnaan paripurna", yaitu penyebab jasad dapat hidup. *Nafs* manusia (*al-nafs al-nāṭiqah*) memiliki kelebihan *nafs* Adapun yang membuatnya lebih istimewa daripada tumbuhan dan hewan adalah kemampuan manusia untuk melakukan penalaran rasional dengan akal teoretis (*al-'aql al-naẓarī*), pertimbangan moral dengan akal praktis (*al-'aql al-'amalī*), dan menerima pengetahuan intuitif dari Tuhan melalui *al-'aql al-qudsī*.
2. Al-Ghazālī menggunakan kata *nafs* dalam dua konotasi, yaitu sebagai sumber perilaku buruk dalam diri manusia yang harus ditaklukkan dan sebagai *dhāt* atau hakekat manusia yang mengetahui Allah dan seluruh objek pengetahuan. Sebagai hakekat manusia, *nafs* memiliki daya untuk mengetahui (*al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

quwwah al-'ālimah), berupa akal (rasio), dan *al-quwwah al-'āmilah* yang membuat keputusan moral dan tindakan praktis. Al-Ghazālī juga menambahkan ilham sebagai aspek lain dari pengetahuan yang mungkin diterima *nafs*. Ilham dapat diraih dengan cara melemahkan kecenderungan duniawi yang tertanam pada jiwa, menyucikan *qalb* dan mengabaikan bisikan setan (*waswās*), sehingga perhatian indera, akal, dan *nafs* secara keseluruhan tertuju pada alam malakut. Oleh al-Ghazālī cara itu dirangkum dalam praktek pendisiplinan diri (*tazkiyat al-nafs*).

3. Konsep *nafs* Ibn Sīnā memiliki banyak kemiripan dengan *nafs* dalam tradisi filsafat, terutama saat mendefinisikan *nafs* sebagai istilah yang netral, tidak memiliki konotasi baik ataupun buruk. Klasifikasi *nafs* menjadi tumbuhan, hewan dan manusia serta keberadaan indera internal (*al-ḥawāss al-bāṭinah*) yang disinggung oleh Aristoteles kembali disebutkan oleh Ibn Sīnā. Demikian pula dengan tingkatan akal. Namun Ibn Sīnā menyelisihi filsafat saat menyebut tahapan yang dilalui dalam perjalanan spiritual *nafs*, yaitu *zāhid, 'ābid* dan *'ārif*. Meskipun demikian, saat menjelaskan kejadian luar biasa yang dialami pelaku spiritual Ibn Sīnā menggunakan bahasa filsafat dan penalaran logis. Misalnya, Ibn Sīnā menyinggung pengetahuan *'irfān* pada akal kudus (*al-'aql al-qudsī*) diperoleh dari intelek aktif (*al-'aql al-fa'āl*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Al-Ghazālī menggunakan *nafs* dalam dua konteks. Sebagai penyebab kehidupan jasad, *nafs* dalam pengertian al-Ghazālī dekat dengan Ibn Sīnā. Al-Ghazālī juga menyebut keberadaan indera internal sebagaimana Ibn Sīnā sehingga lebih dekat pada tradisi filsafat. Padahal keberadaan indera internal, beserta istilah dan rinciannya, tidak pernah disinggung sekalipun dalam literatur tasawuf sebelum al-Ghazālī. Adapun saat menyinggung pengetahuan ilham, al-Ghazāli menunjukkan validitasnya lewat jalur nash, berbeda dari Ibn Sīnā yang menggunakan penalaran akal. Cara al-Ghazālī menguraikan aspek moral dari jiwa juga lebih dekat pada tradisi tasawuf, yaitu saat menggunakan istilah *khawāṭir* dan pengakuan al-Ghazālī atas pengaruh buruk setan. Kedua hal tersebut, menurut al-Ghazālī diketahui oleh para sufi melalui jalur ilham.

B. Saran-saran

Dalam penelitian ini, penulis mengulas konsep *nafs* Ibn Sīnā dalam karya-karya filsafatnya, namun belum merambah pada karya Ibn Sīnā di bidang tafsir. Ada kemungkinan perbedaan konteks tulisan, antara filsafat dan agama, mempengaruhi uraian Ibn Sīnā tentang *nafs*. Sementara *nafs* al-Ghazālī dikaji dari Mīzān al-‘Amal dan Iḥyā` ‘Ulūm al-Dīn, khususnya bab Sharḥ ‘Ajā`ib al-Qalb. Padahal banyak karya lain, terutama yang berkenaan dengan tasawuf, yang dapat dikaji untuk menelusuri sejauh apa jejak filsafat yang sesungguhnya dalam pemikiran al-Ghazālī, seperti dalam Mishkāt al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Anwār. Sementara itu, pengaruh dari bāṭiniyyah dan teologi Ash'ariyyah juga belum ditelusuri secara mendalam. Padahal al-Ghazālī dalam al-Munqidh min al-Ḍalāl mengungkapkan dengan lugas ia mempelajari mazhab bāṭiniyyah. Penelitian terhadap ide al-Ghazālī dengan perbandingan konsep *nafs* yang lahir dari filsafat atau psikologi kontemporer akan menarik. Penelitian dengan tema-tema tersebut masih mungkin dilakukan untuk mengembangkan lagi studi tentang al-Ghazālī dan pemikiran yang lahir di zaman tersebut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Āli Yāsīn, Ja'far. *Faylasūf 'Ālim; Dirāsah Taḥlīliyyah li Ḥayāt Ibn Sīnā wa Fikruhu al-Falsafī*. Beirut: Dār al-Andalus, 1984.

Açıkgenç, Alparslan. *The Relevance of the Ibn Sina-Ghazali Debate: An Evaluation and a Reassessment*. T.T., T.Tp., T.Th.

Ahwānī (al), Aḥmad Fu`ād. *Aflāṭūn*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1991.

_____. *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Hai`ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1985.

Aminravazi, Mehdi. "How Ibn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge?", *Philosophy East and West,* vol. 53, no. 2, April 2003.

Bālī, Mirfat 'Izzat. *Al-Ittijāh al-Ishrāqī fī Falsafat Ibn Sīnā*. Beirut: Dār al-Jīl, 1994.

Badawī, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥadhārah al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Mu`assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1987.

_____. *Mu`allafāt al-Ghazālī*. Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt. 1977.

Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Cholik, Ahmad Arisatul. "Relasi Akal dan Hati menurut al-Ghazali", *Kalimah*, vol. 13, no. 2, September 2015.

Dakhl Allāh, Ayyūb. *Al-Tarbiyah al-Islāmiyyah 'inda al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1996.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect; Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Dhahabī (al), Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar al-A'lām al-Nubalā`*. Vol. XVIII-IXX, tahkik: Shu'ayb al-Arna`ūṭ. Beirut: Mu`assasat al-Risālah, 1996.

Dunyā, Sulaymān. *Al-Ḥaqīqah fī Naẓar al-Ghazālī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994.

Fājālū (al), Muḥammad. "Al-Ḥayāh al-'Ilmiyyah fi Nīsābūr Khilāl al-Fatrat 290-548 H/901-1153 M". Disertasi--Jāmi'at Umm al-Qurā, Mekah, 2000.

Fārisī (al), 'Abd al-Ghāfir ibn Ismā'īl. *Al-Muntakhab min al-Siyāq li Tārīkh Nīsābūr*, dipilih oleh Ṣuraifīnī (al), Ibrāhīm ibn Muḥammad. Pentahkik: Muḥammad Aḥmad 'Abd al-'Azīz. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.

_____. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000.

Farābī (al), Abū Naṣr. *Ārā` Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, tahkik: Albīr Naṣrī Nādir. Beirut: Dār al-Mashriq, 1968.

Fisher, Rob. "Pendekatan Filosofis dalam Aneka Pendekatan Studi Agama", dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.

Ghazālī (al), Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Munqidh min al-Ḍalāl wa al-Mūṣil ilā Dhī al-'Izzat wa al-Jalāl*. Beirut: Dār al-Andalus, 1967.

_____. *Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn*, vol. I & III. Semarang: Karya Toha Putra, T.Th.

_____. *Tahāfut al-Falāsifah (The Incoherence of the Philosophers): A Parallel English-Arabic Text*. Terj. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000.

Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Ibn al-'Arabī, Abū Bakr. *Al-'Awāṣim min al-Qawāṣim*, tahkik: 'Ammār Ṭālibī. Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, 1974.

Ibn al-Athīr, 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*, vol. VIII. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.

Ibn al-Jauzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, vol. XVII, tahkik: Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1992.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol. XVI, tahkik: 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Giza: Hijr, 1998.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *Muqaddimah*, tahkik: Khalīl Shaḥādah. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad. *Wafayāt al-A'yān fī Anbā` Abnā` al-Zamān*, vol. IV. Beirut: Dār Ṣādir, 1971.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī. *'Uyun al-Ḥikmah*, tahkik: 'Abd al-Raḥmān Badawī. Beirut: Dār al-Qalam, 1980.

_____. *Al-Fann al-Sādis min al-Ṭabī'iyyāt min Kitāb al-Shifā`*. Paris: Editions du Patrimoine, 1988.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, vol. II & IV, tahkik: Sulaymān Dunyā. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1992.

Ibrāhīm, Ḥāmid. "Naẓariyyat al-Nafs Bayna Arīsṭū wa Ibn Sīnā", *Majallat Jāmi'at Dimashq*, vol.19, 2003.

Janssens, Jules. "Al-Ghazzālī's Tahāfut: Is It Really a Rejection of Ibn Sīnā's Philosophy?", *Journal of Islamic Studies*,vol. 12, no.1, 2001.

Juzjānī (al), Abū 'Ubayd. *The Life of Ibn Sina* pen. William E. Gohlman. New York: State University of New York Press, 1974.

Kukkonen, Taneli. *Al-Ghazālī on the Emotions* dalam *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. I. Ed. Georges Tamer. Leiden: Brill, 2016.

Madkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbīquhu*, vol. I. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.

Makkī (al), Abū Ṭālib. *Qūt al-Qulū*b, vol. I, tahkik: Maḥmūd Ibrāhīm Muḥammad al-Riḍwānī. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 2001.

McCall, William Alexander. "The Book of Knowledge: Being a Translation, with Introduction and Notes of Al-Ghazzālī's Book of the Iḥyā` Kitāb al-'Ilm". Disertasi--The Hartford Seminary Foundation, Hartford, 1940.

Mubārak, Zakī. *Al-Akhlāq 'Inda al-Ghazālī*. Kairo: Kalimāt `Arabiyyah, 2012.

Muḥasibī (al), al-Ḥārith. *Al-Ri'āyah fī Ḥuqūq Allāh*, tahkik: 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990.

Murtaḍā, Muḥammad ibn Muḥammad al-Zubaidī. *Ittiḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi Sharḥ Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn*. Vol. I. Beirut: Mu`assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1994.

Nadhiroh, Wardatun. "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad al-Ghazali", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis,* vol. 15, no. 2, Juli 2014.

Nashār (al), 'Alī Sāmī. *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. III. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1980.

Nashār (al), Muṣṭafā. *Naẓariyyat al-Ma'rifah 'inda Arisṭū*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995.

Qushairī (al), Abū al-Qāsim. *Al-Risālah al-Qushairiyyah*, tahkik: 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Kairo: Dār al-Sha'b, 1989.

Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, tahkik: Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā. Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1986.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shāmī (al), Ṣāliḥ Aḥmad. *Al-Imām al-Ghazālī: Ḥujjat al-Islām wa Mujaddid al-Mi`ah al-Khāmisah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2012.

Shammas, Yusuf Easa. "Al-Ghazālī's The Ascent to the Divine through the Path of Self-Knowledge (Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs)". Disertasi--The Hartford Seminary Foundation, Hartford, 1958.

Sherif, Mohamed Ahmed. *Ghazali's Theory of Virtue*. New York: State University of New York Press, 1975.

Sherma, Rita D. *Introduction* dalam *Hermeneutics and Hindu Thought: Towards a Fusion of Horizons*. New York: Springer Publishing, 2008.

Shihadeh, Ayman. *Al-Ghazālī and Kalām: The Conundrum of His Body-Soul Dualism* dalam *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. II. Ed. Frank Griffel. Leiden: Brill, 2016.

Skellie, Walter James. "The Religious Psychology of al-Ghazzālī: A Translation of His Book of the Iḥyā` on the Explanation of the Wonders of the Heart with Introduction and Notes". Disertasi--The Hartford Seminary Foundation, Hartford, 1938.

Subkī (al), 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī. *Ṭabāqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, vol. VI, tahkik: Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. Kairo: Dār Iḥyā` al-Kutub al-'Arabiyyah, 1969.

Ṭanṭāwī (al), `Alī. *Rijāl min al-Tārīkh*, vol. I. Jeddah: Dār al-Manārah, 1990.

Tafsir, Ahmad. *Pengantar Filsafat*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.

Treiger, Alexander. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. New York: Routledge, 2012.

Zabīdī (al), Murtaḍā Muḥammad ibn Muḥammad. *Ittiḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi Sharh Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn*, vol. I. Beirut: Mu`assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1994.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan.* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.

Zirikli (al), Khayr al-Dīn. *Al-A'lām: Qāmūs Tarājum li Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā` min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*, vol. VII. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id