



SUBTANSIASI NILAI-NILAI JIWA DALAM PENDIDIKAN ISLAM: PERSPEKTIF IBNĀ

Senata Adi Prasetya

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
Email: smart08senata@gmail.com

Abstract

This article critically explores how to substantiate the values of the soul in Islamic education using Ibn Sinā's perspective. As a discourse that interests Muslim scholars, the concept of the soul has experienced ups and downs and passed through various endless debates. Ibn Sinā as one of the Muslim philosophers concerned with the soul managed to develop a good conception of the soul that received extraordinary attention and appreciation from Muslim philosophers after him, such as al-Ghazālī, Fakhruddin al-Rāzī, Ibn Rushd, and Western scholars. Using an exploratory, descriptive, and analytical approach, this article argues that the soul is a spiritual substance that inspires the body so that it lives, which then becomes a tool for acquiring knowledge and divine (theological) knowledge. The practice of teaching Islamic education, thus, cannot be separated from the touch of Ibn Sinā's soul element. For Sinā, Islamic education must reconsider psychological aspects to develop students' potential naturally to become perfect human beings (*insan kamil*).

Abstrak

Artikel ini, secara kritis, mengeksplorasi bagaimana substansiasi nilai kejiwaan dalam Pendidikan Islam menggunakan perspektif Ibn Sinā. Sebagai suatu diskursus yang menyita atensi ilmuwan Muslim, konsep kejiwaan berkembang sedemikian rupa serta membuka ruang dialektika yang beragam. Ibn Sinā, satu dari sekian filsuf Muslim yang *concern* terhadap kejiwaan, telah berhasil mengembangkan konsepsi kejiwaan dengan sangat baik sehingga mendapat atensi dan apresiasi yang luar biasa dari kalangan filsuf muslim setelahnya, seperti al-Ghazālī, Fakhruddin al-Rāzī, Ibn Rushd, dan sarjana Barat. Dengan menggunakan pendekatan eksploratif, deskriptif, dan analitis, artikel ini berpendapat jiwa merupakan substansi ruhani yang mengilhami jasad sehingga ia hidup dan menjadi piranti untuk memperoleh ilmu dan pengetahuan ketuhanan (teologis). Praktik pendidikan Islam, dalam hal ini, tidak terlepas dari sentuhan unsur kejiwaan Ibn Sinā. Bagi Sinā, pendidikan Islam harus merekonsiderasi aspek-aspek kejiwaan guna pengembangan potensi peserta didik secara fitri sehingga mampu meraih derajat manusia sempurna (*insan kamil*).

Keywords: *Ibn Sinā; psikologi; jiwa; pendidikan islam*

PENDAHULUAN

Diskursus tentang jiwa menjadi salah satu topik akademik yang menarik untuk diperbincangkan bagi cendekiawan muslim. Sebelum Islam datang, diskursus tema ini sudah diwartakan para filsuf Yunani, sebut saja, Antagoras, Socrates, Aristoteles, Plato dan filsuf setelahnya. Ironisnya, kajian tentang jiwa tidak banyak dikaji dalam bingkai agama sebagaimana dijelaskan Anil Vishnu Moharir.¹ Kesarjanaan Barat masih beranggapan bahwa jiwa bersifat abstrak, rumit, materi dan tidak logis. Salah satu sarjana Barat, Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), misalnya, berargumen cukup fatal dengan mengasumsikan

¹ Anil Vishnu Moharir adalah profesor dan kepala Laboratorium Penelitian Nuklir dan Divisi Fisika Pertanian, Institut Penelitian Pertanian India, New Delhi. Dalam presentasinya di *Indian Philosophical Congress*, SV Univerity Tirupati, India, ia mengemukakan bahwa sebagian sarjana Barat membuktikan keberadaan jiwa adalah menganalogikannya dengan penciptaan alam semesta melalui teori big-bang. Selain itu, Moharir juga menentang konsep jiwa yang *established* bahwa jiwa bersemayam selamanya di jasad manusia dari lahir sampai mati. Anil Vishnu Moharir, *A Scientific Look at the Concept of Soul: An Attempted Synthesis*. Zorba Books, 2017; Lihat juga Padmakar Vishnu Vartak, *Bramharshinchee Smaran Yatra: An Autobiography*, Edisi 5 (Pune: Vartak Prakashan, 2012), 497; Swami Bhaktivedanta A.C. Prabhupada, *Easy Journey to Other Planets* (Mumbai: The Bhaktivedanta Book Trust, 2010).

jiwa adalah produk dari pertumbuhan badan.² Padahal, dalam perspektif Islam manusia diciptakan terdiri dari unsur badan dan jiwa (*lahiriyah-batiniyah*).

Dalam Islam, kajian tentang badan dan jiwa telah dibahas oleh para ulama, filsuf dan cendekiawan muslim, seperti al-Kindi dan al-Farābi. Keduanya telah mengelaborasi konsep jiwa yang diadopsi dan diadopsi dari pemikiran Aristoteles dan Plato. Bagi mereka, dimensi jiwa (metafisik) lebih tinggi ketimbang fisik atau badan.³ Meskipun hubungan jiwa dan badan saling inheren dan berkelindan, peran jiwa tetap lebih hegemonik.⁴ Kajian tentang jiwa secara sistematis dapat ditemukan pada karya Ibn Sinā.⁵ Ia merupakan satu dari sekian filsuf Muslim yang *concern* terhadap kejiwaan. Teori jiwa (*nafs*) yang dikembangkannya mendapat atensi dan apresiasi yang luar biasa dari kalangan filsuf muslim setelahnya, seperti al-Ghazālī, Fakhruddin al-Rāzi, Ibn Rushd, dan sarjana Barat.⁶

Studi mutakhir yang penulis lakukan, Ibn Sinā dalam *Ahwal al-Nafs* menuturkan bahwa jiwa merupakan substansi ruhani yang mengilhami kepada raga sehingga ia hidup yang kemudian menjadi piranti untuk memperoleh ilmu dan pengetahuan ketuhanan (teologis).⁷ Lebih dari itu, jiwa adalah sesuatu yang bersifat ruhani, bukan bagian dari jasmani manusia.⁸ Proses hibridisasi keduanya menghasilkan tujuan besar pendidikan Islam (*great goal of Islamic education*), yakni sebuah upaya pengembangan seluruh potensi manusia ke arah manusia paripurna (*insan kamil*) melalui kematangan fisik, intelektual, dan budi pekerti.⁹ Simplifikasinya, pendidikan harus mampu mengembangkan potensi peserta didik secara maksimal guna sebagai bekal hidup bermasyarakat dan *khalifah fil ardh*. Dari sini, Ibn Sinā tampaknya lebih mendasarkan pandangannya tentang *insan kamil* (manusia paripurna), dibanding *insan juz'i* (manusia parsial).

Dalam konteks upaya kehadiran nilai-nilai jiwa yang relevan dengan nilai-nilai substansial pendidikan Islam itulah artikel ini hadir. Tidak banyak kajian yang memfokuskan tentang tema ini, jika pun ada, tidak banyak yang menyinggung tentang relevansi dan koherensinya dengan pendidikan Islam.¹⁰ Oleh karena itu, artikel ini menguak secara kritis bagaimana konsepsi jiwa perspektif Ibn Sinā dan substansiasinya¹¹ dalam pendidikan Islam. Melalui penelitian pustaka (*library reserch*) dengan pendekatan kualitatif-deskriptif, artikel ini memfokuskan pada karya-karya Ibn Sinā yang inheren dengan konsepsi kejiwaan seperti *al-Qanun fi al-Tibb*¹², *Ahwal al-Nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'i hawa*

² Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), seorang materialis bangsa Prancis dan penulis *L'homme Machine* (1757), menerangkan pandangannya bahwa jiwa adalah produk dari pertumbuhan badani. Pandangan bahwa jiwa sebagai produk dari pertumbuhan badani muncul karena ia memaknai manusia dan hewan adalah sama, serta manusia adalah mesin. Lihat H. De Vos, *Antropologi Fisafat*, terj. Endang Soekarian (Yogyakarta: t.tp., 1968), 3.

³ Muh {ammad Uthma>n Naja>ti>, *al-Dira>sah al-Nafsaniyah 'ind al-'Ulama> al-Muslimi>n* (Kairo: Da>r al-Shuru>q, 1993), 118; Jarman Arroisi, and Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i, "Konsep Jiwa Perspektif Ibn Sinā," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 13.2 (2019): 323-345.

⁴ Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology* (London: Oxford University, 1952), 199-200.

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Pakistan: Suhail Academy Lahore, 1999), 20-28; M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (Jerman: Wiesbaden, 1963), 480.

⁶ Syah Reza, "Konsep Nafs Menurut Ibn Sinā," *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 12.2 (2014): 263-280.

⁷ Ibn Sinā, *Ah}wa>l al-Nafs; Risa>lah fi> Nafs wa Baqa>'i> h}awa> Ma'a>daha>*, Tah}qi>q Ah}mad Fua>d al-Ah}wani (Paris: Da>r Biyblion, 2007), 12.

⁸ Baca Q.S. al-Isra [17]: 85.

⁹ Ibn Sinā, *al-Siya>sah fi al-Tarbiyah* (Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, 1994), 1076.

¹⁰ Nurul Khair, "Memotret kesempurnaan insan menurut filsafat jiwa Ibn sinā." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 6.2 (2020): 165-192; Muhammad Yamin, *Keabadian Jiwa Manusia Perspektif Ibn Sina* (Master thesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022).

¹¹ *Substantiation is the act of showing something to be true, or of supporting a claim with facts.* Lihat <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/substantiation>; <https://www.merriam-webster.com/dictionary/substantiate>

¹² Ibn Sinā, *Al-Qa>nu>n fi al-T'ibb* (Beirut: Da>r Ih}ya> al-Tura>th al-'Ara>biy, t.t).

*Ma'adiha*¹³, *al-Shifa al-Tabi'iyat al-Nafs*¹⁴, *al-Isharat wa al-Tanbihat*¹⁵, *al-Siyasah fi al-Tarbiyah*¹⁶ dan lain sebagainya.

Artikel ini dimulai dengan membahas beberapa karya Ibnu Sina, dan bagaimana ia memetabolisme teori-teori jiwa yang sudah ada sebelumnya dari tradisi Yunani, Kristen, dan Islam, kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan hubungan antara jiwa rasional dan berbagai jenis pengetahuan. Terakhir, ia mempertimbangkan potensi masalah dalam karakterisasi jiwa Ibnu Sina, dan rekonsiliasinya dengan ortodoksi agama.

JIWA DALAM KARYA IBN SINA

Secara bahasa, jiwa berasal dari bahasa Arab *nafs*, artinya jiwa atau diri.¹⁷ Literatur Barat membahas jiwa dengan *soul* atau *self*.¹⁸ Jiwa, dalam agama dan filsafat, diartikan sebagai entitas immateri dari manusia yang diidentikkan dengan pikiran atau diri. Dalam teologi, Jiwa dipercaya tetap sintas dan kekal pasca kematian seseorang dan pencipta Jiwa adalah Tuhan.¹⁹ Kata “diri” meringkas makna dua unsur utama (*main factor*) pada manusia, yakni jasad dan jiwa.²⁰

Ibn Manzur menuturkan bahwa istilah *nafs* (jiwa) memiliki beberapa padanan kata di antaranya roh, akal, nafsu, aliran darah, udara yang dihembuskan (nafas), dan sesuatu yang lembut. Jadi, jiwa adalah sesuatu yang lembut yang memiliki peranan penting dalam tubuh (esensi) dan tidak dapat diindra.²¹ Beberapa istilah padanan itu antara lain *ruh* (roh) dan *'aql* (akal). Terkait keduanya, Ibn Sinā tidak membedakannya, begitu pula al-Ghazālī dan Ibn Hazm.²² Hanya saja Ibn Sinā menjustifikasi bahwa *nafs* dan *ruh* adalah dua tingkat dari satu entitas yang disebut dengan *nafs*. Pada gradasi transendental, ia murni, suci serta pada gradasi berikutnya, yakni fenomenal, ia menjelma sebagai tubuh lalu menghidupkan serta menggerakkannya. Ibn Sinā mengklasterisasi kajian *nafs* di tingkat pertama sebagai bagian ilmu metafisika, sedangkan pada tingkat kedua atau *nafs* secara fenomenal adalah bagian dari ilmu alam.²³

Secara spesifik, Ibn Sinā mengatakan bahwa jiwa (*nafs*) adalah kesempurnaan jasad di tingkat awal (*al-awwal al-kamal li jism*).²⁴ Ia adalah *entry point* untuk menggerakkan jasad manusia.²⁵ Sementara, jasad

¹³ Ibn Sinā, *Ah}wa>l al-Nafs; Risa>lah fi Nafs wa Baqa>'i> h}awa> Ma'a>daha>*, Tah{qi>q Ah{mad Fuad al-Ah}wani (Paris: Dar Biyblion, 2007).

¹⁴ Ibn Sinā, *al-Shifa> al-T}abi>'iyya>t al-Nafs* (Kairo: Hai'a>t al-Mis}riyyah al-'Ammah li al-Kita>bah, 1975). Vol. 1.

¹⁵ Ibn Sinā, *Al-Isha>ra>t wa al-Tanbiha>t* (Kairo: Da>r al-Ma'a>rif, 1983); *Risa>lah fi al-Nafs wa-Baqa>'iha> wa-Ma'a>daha>*, in *Ahwāl al-Nafs*, ed. Ah}mad Fuad al-Ah}wani (Cairo: Dār Ih}yā' al-Kutub al-Arabīyya, 1952), 106; Shams Inati, “Can Ibn Sinā Speak of the Simplicity of the Soul?” (2019).

¹⁶ Ibn Sinā, *Al-Siya>sah fi al-Tarbiyah* (Mesir: Da>r al-Ma'a>rif, 1994).

¹⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), Cet. ke-14, 1445; John M. Echols, *Kamus Indonesia Inggris* (Jakarta: Gramedia, 1997), Cet. III, 245.

¹⁸ Hendrik Lorenz, *Ancient theories of soul* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

¹⁹ Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Soul”. Encyclopedia Britannica, Invalid Date, <https://www.britannica.com/topic/soul-religion-and-philosophy>. Accessed 28 March 2021.

²⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970), 173

²¹ Ibn Manzur, *Lisa>n al-'Ara>b*, (Beirut: Da>r S}adr, t.t), 233.

²² Menurut al-Ghazālī kata *nafs*, *ruh*, *al-qalb*, dan *'aql* sebagai *lafadh mutara>dif* (kata-kata yang memiliki arti yang sama). Al-Ghazālī, *Ma'a>rij al-Quds fi> Mada>rij Ma'rifa>t al-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jundi>, 1968), 19. Lihat juga, Ibn Hazm, *Al-Fas}l fi al-Milal wa al-Ah}awa>' wa al-Nih}al* (Mesir: Maktabah wa Mat}ba'ah 'Ali Sabih, t.t), Juz.1, 58; Syah Reza, “Konsep Nafs Menurut Ibn Sinā”, 266.

²³ M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (Jerman: Wiesbaden, 1963), 489.

²⁴ *As for Avicenna the human soul is a complete substance which does not inhere in the body nor is imprinted in it, asserting its survival after the death of the body seems easy.* Ibn Sinā, *Al-Syifa' al-Tabi'iyah* (Kairo: Haiah Misriyyah al-'Ammah li al-Kitabah, 1975), 11-12; Thérèse-Anne Druart, “The human soul’s individuation and its survival after the body’s death: Avicenna on the causal relation between body and soul,” *Arabic sciences and philosophy* 10.2 (2000): 259-273.

²⁵ Muhammad Ustman Najjati, *Al-Dira>sa>t al-Nafsaniyyah 'Inda al-'Ulama> al-Muslimi>n* (Kairo: Da>r al-Shuru>q, 1993), 117.

adalah kesempurnaan kedua sebagai *tool* yang berfungsi menjalankan aktifitas.²⁶ Maka keduanya (jasad dan jiwa) saling berkelindan dan inheren dalam jati diri manusia. Meskipun secara substansi keduanya berbeda secara diametral, namun perannya saling melengkapi. Terminologi yang dikemukakan Ibn Sinā sama persis dengan Aristoteles, al-Kindi, al-Farābi dan beberapa filsuf Muslim dan Barat setelahnya.²⁷ Lebih jauh, Ibn Sinā mengungkapkan bahwa jiwa dapat dijelaskan dengan tiga hal, yaitu jiwa nabati, hewani dan manusia. Jiwa nabati dilihat dari kelahiran, pertumbuhan, dan makan. Sedangkan jiwa hewani dapat ditilik dari aspek pengetahuan (*knowledge*), nafsu seksual, syahwat keduniawian, maupun terhadap hal-hal yang sifatnya parsial (*juz'ī*). Adapun jiwa manusia dipandang dari pengetahuan yang bersifat holistik dan universal (*kullī*).²⁸

Sebagai filsuf Muslim yang *concern* pada ilmu kejiwaan, Ibn Sinā mampu memadukan diskursus pemikiran filsuf klasik (Plato, Aristoteles) serta menjelaskannya dengan baik dalam karya-karyanya.²⁹ Ia adalah tokoh paling otoritatif untuk berkalam tentang kejiwaan.³⁰ Meski pendapat Ibn Sinā banyak dipengaruhi oleh pendapat al-Farābi, namun ia mencoba mengeksplorasinya secara mendalam, ringkas, dan terperinci ketimbang pendahulunya tersebut.³¹

Jiwa rasional merupakan konsep yang diambil Ibnu Sina dari Aristoteles. Namun, teori Ibnu Sina tentang jiwa rasional merupakan perpecahan terbesarnya dengan pemikiran Aristoteles, baik dalam hal karakterisasi jiwa rasional maupun keasyikannya dengan subjek kelangsungan hidup dan nasibnya.³² Mungkin inilah yang bisa diduga, Ibnu Sina pasti akan fokus pada bagaimana makhluk Tuhan yang terbatas berhubungan dengan keilahian-Nya. Memperluas sistem filosofisnya bermanfaat bahkan jika hal itu membuatnya rentan terhadap tuduhan bertele-tele dan kerentanan filosofis lainnya.³³ Mengingat perpecahan dari Aristoteles ini, Ibnu Sina mengambil berbagai sumber lain dalam menyusun teorinya tentang jiwa rasional. Tentu saja beliau sangat dipengaruhi oleh konsepsi dasar Islam tentang jiwa. Dia sangat tertarik untuk memahami doktrin bahwa jiwa akan bertahan hidup hingga tubuh dan menemukan dirinya di salah satu dari beberapa kemungkinan alam akhirat, beberapa diinginkan dan lainnya tidak, sebuah gagasan yang ditegaskan oleh semua agama Ibrahim.

Dalam *magnum opus*-nya, *al-Qanun fi al-Tibb (The Canon of Medicine)*, yang terdiri dari lima jilid di mana semua kajian medis (psikologi, psikiatri, dan neurologi) dijelaskan dengan sangat baik olehnya. Kajian psikologi dalam *al-Qanun*, menganalisis esensi jiwa manusia, pikiran, aliran psikis, intelek, mimpi, ramalan, dan keinginan manusia serta aspek kejiwaan lainnya.³⁴ Maha karyanya ini menjadi rujukan utama bidang kedokteran Islam dan kesarjanaan Barat hingga kini. Sementara itu, pandangan Ibn Sinā tentang relasi jiwa dengan badan, dapat dijumpai pada *al-Shifa*. Nama kitab keduanya itu disebut-sebut

²⁶ Ibid, 118.

²⁷ Ibid., 25.

²⁸ Avicenna (Ibn-Sina). (980-1037d). *On the Terrestrial and Celestial Souls*, Chapter 25 & 26. In *Al-Isharat WaAl-Tanbihat (Remarks and Admonitions)*; Mohammad Jamali, Mehdi Golshani, and Yousef Jamali. "Avicenna's ideas and arguments about mind and brain interaction," (2019).

²⁹ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tatbiqah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), Vol. 1, 184-185.

³⁰ Germann N. (2011) Ibn Sinā, Abū 'Alī (Avicenna). In: Lagerlund H. (eds) *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_231; Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital (Mythos Series)* (Princeton University Press, 2014), 188.

³¹ Muhammad 'Uthman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), Cet. 1, 142-143.

³² Ach Maimun, "RELASI AGAMA DAN SAINS DALAM ISLAM (Pemetaan Konteks Awal Dan Varian Pemikiran Sains Islam)," *Muslim Heritage* 5, no. 2 (2020): 261, <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/muslimheritage/article/view/239>.

³³ Lihat Luke Dunne, "Ibn Sina and Aristotle on the Soul", *thecollector.com*, <https://www.thecollector.com/ibn-sina-and-aristotle-on-soul/>, diakses 18 November 2023.

³⁴ I. Cerić, and N. Mehić-Basara, "Ibn Sinā--psychology and psychological disorders," *Medicinski arhiv* 51.1-2 (1997): 21-23.

mengandung uraian terpanjang dalam masalah jiwa dari sekian banyak karyanya. Selebihnya, uraian singkat dapat dijumpai dalam karyanya yang lain, *al-Najah*, yang ditulis secara ilmiah dan berbobot.³⁵

Selain karya-karya di atas, Ibn Sinā merasa tidak puas. Ia terus menuangkan gagasannya dalam *al-Isharat wa al-Tanbihat (Remarks and Admonitions)* dan *al-Qasida al-‘Ainiyya (Poem on The Soul)*³⁶, di mana ia menulis tidak kurang 20 halaman guna memaparkan persoalan-persoalan kejiwaan beserta karakteristik pemikiran filsuf sebelumnya.³⁷ Lebih jauh, ia juga mensyarahi karya Aristoteles, *De Anima* yang hingga kini masih berupa manuskrip (*makhthuthat*).³⁸ Dalam karyanya atas “pesanan” penguasa, yaitu Gubernur Nuh bin Mansur al-Samani, ia diminta menulis tentang risalah kekuatan jiwa dan beberapa risalah lain terkait rasionalisasi jiwa beserta ihwalnya.³⁹ Dan masih banyak karya lainnya⁴⁰, namun lima karangan sebagaimana dipaparkan di muka adalah yang paling utama dalam pembahasan terkait ilmu kejiwaan.

Dengan demikian, Ibn Sinā melalui karyanya telah menancapkan dominasinya yang besar terhadap pemikiran filsuf Latin abad pertengahan, baik secara langsung maupun tidak langsung seperti melalui al-Ghazālī. Tidak hanya menancapkan, ia juga memiliki pesona kharisma kuat (*charismatic authority*) dalam benak umat Islam dan filsuf setelahnya. Kharisma ini dapat dilihat dari bagaimana filsuf, intelektual muslim dan kaliber dunia mengartikulasikan gagasannya tersebut, seperti al-Ghazālī, Saint Thomas d’Aquin, Albert Le Grand, Gundissalinus, Guillaume d’Auvergne, Roger Bacon, Duns Scotus, serta filsuf modern seperti Rene Descartes.⁴¹

Hakikat Jiwa

Secara bahasa, jiwa berasal dari bahasa Arab *nafs*, artinya jiwa atau diri.⁴² Literatur Barat membahas jiwa dengan *soul* atau *self*.⁴³ Jiwa, dalam agama dan filsafat, diartikan sebagai entitas immateri dari manusia yang diidentikkan dengan pikiran atau diri. Dalam teologi, Jiwa dipercaya tetap sintas dan kekal pasca kematian seseorang dan pencipta Jiwa adalah Tuhan.⁴⁴ Kata “diri” meringkas makna dua unsur utama (*main factor*) pada manusia, yakni jasad dan jiwa.⁴⁵

Ibn Manzur menuturkan bahwa istilah *nafs* (jiwa) memiliki beberapa padanan kata di antaranya roh, akal, nafsu, aliran darah, udara yang dihembuskan (nafas), dan sesuatu yang lembut. Jadi, jiwa adalah sesuatu yang lembut yang memiliki peranan penting dalam tubuh (esensi) dan tidak dapat diindra.⁴⁶ Beberapa istilah padanan itu antara lain *ruh* (roh) dan *‘aql* (akal). Terkait keduanya, Ibn Sinā

³⁵ Ibn Sinā, *Al-Shifā’ al-Tabrīyyāt al-Nafs* (Kairo: Hay’at Misrīyah al-‘Āmmah li al-Kitābah, 1975), Vol.1, 277-368.

³⁶ “Risāla fī an-Nafs wa-Baqā’ihā wa-Ma’ādhīhā,” in *Ahwāl an-Nafs*, ed. Ahmad Fuad al-Ahwani (Cairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-Arabīyya, 1952), 106; Shams Inati, “Can Ibn Sinā Speak of the Simplicity of the Soul?,” (2019).

³⁷ Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāh fī al-Hikmah al-Mantiqīyah wa al-Tabrīyah wa al-Ilāhīyah* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1982), 256-316.

³⁸ Ibn Sinā, *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1983), 119-138.

³⁹ Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmīyah: Manhaj wa Tatbīq*, 186.

⁴⁰ Di antara tulisannya yang lain yang terkemuka yaitu: *Mantiq al-Mashriqīn* (Logika Timur), *Uyūn al-Hikmah* (Mata Air Hikmah), *al-Magest* (tentang Astronomi); selain karya-karya terkemuka itu, Ibn Sinā juga menulis beberapa esai, beberapa di antaranya yang terpenting adalah *Hayy b. Yaqzān*, *Risālat al-Tayr*, *Tashīl al-Sa’ādah*; Ia juga menulis puisi dalam *al-Urjuzan fī al-Tibb* dan *al-Qasīdah al-Aynīyah*; dan beberapa risalah, *Fī Sirr al-Qadr*, *Fī al-Qadā’ wa al-Qadr*, *Risālat al-‘Arshīyah*, dan *Hadiyyat al-Ra’īs Ilā al-Amīr*.

⁴¹ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof*, 142-143.

⁴² Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), Cet. ke-14, 1445; John M. Echols, *Kamus Indonesia Inggris* (Jakarta: Gramedia, 1997), Cet. III, 245.

⁴³ Hendrik Lorenz, *Ancient theories of soul* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

⁴⁴ Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “Soul”. Encyclopedia Britannica, Invalid Date, <https://www.britannica.com/topic/soul-religion-and-philosophy>. Accessed 28 March 2021.

⁴⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970), 173

⁴⁶ Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, (Beirut: Dār al-‘Aqrab, t.t), 233.

tidak membedakannya, begitu pula al-Ghazālī dan Ibn Hazm.⁴⁷ Hanya saja Ibn Sinā menjustifikasi bahwa *nafs* dan *ruh* adalah dua tingkat dari satu entitas yang disebut dengan *nafs*. Pada gradasi transendental, ia murni, suci serta pada gradasi berikutnya, yakni fenomenal, ia menjelma sebagai tubuh lalu menghidupkan serta menggerakkannya. Ibn Sinā mengklasterisasi kajian *nafs* di tingkat pertama sebagai bagian ilmu metafisika, sedangkan pada tingkat kedua atau *nafs* secara fenomenal adalah bagian dari ilmu alam.⁴⁸

Secara spesifik, Ibn Sinā mengatakan bahwa jiwa (*nafs*) adalah kesempurnaan jasad di tingkat awal (*al-awwal al-kamal li jism*).⁴⁹ Ia adalah *entry point* untuk menggerakkan jasad manusia.⁵⁰ Sementara, jasad adalah kesempurnaan kedua sebagai *tool* yang berfungsi menjalankan aktivitas,⁵¹ maka keduanya (jasad dan jiwa) saling inheren dalam jati diri manusia. Meskipun secara substansi keduanya berbeda secara diametral, namun perannya saling melengkapi. Terminologi yang dikemukakan Ibn Sinā sama persis dengan Aristoteles, al-Kindi, al-Farābī dan beberapa filsuf Muslim dan Barat setelahnya.⁵² Lebih jauh, Ibn Sinā mengungkapkan bahwa jiwa dapat dijelaskan dengan tiga hal, yaitu jiwa nabati, hewani, dan manusia. Jiwa nabati dilihat dari kelahiran, pertumbuhan, dan makan. Sedangkan jiwa hewani dapat ditilik dari aspek pengetahuan (*knowledge*), nafsu seksual, syahwat keduniawian, maupun terhadap hal-hal yang sifatnya parsial (*juz'ī*). Adapun jiwa manusia dipandang dari pengetahuan yang bersifat holistik dan universal (*kulli*).⁵³

Kesempurnaan, sebagaimana disitir di muka, bagi Ibn Sinā adalah bukan dalam arti sebagai bentuk (*surah* atau *maddah*) atau materi sebagaimana yang diasumsikan Aristoteles, namun *jauhar* (substansi).⁵⁴ Ibn Sinā tidak menampik bahwa *surah* adalah *starting point* bagi kesempurnaan jasad, akan tetapi tidak berarti seluruh kesempurnaan itu merupakan *surah*. Ia mengumpamakan layaknya seorang presiden adalah aktualisasi kesempurnaan kelengkapan adanya sebuah negara, namun bukan itu *surah* dari negara.⁵⁵ Jadi, jiwa (*nafs*) bukanlah berbentuk jasad (*maddah* atau *materi*), melainkan substansi yang independen (*jauhar qaimun bi dhatih*) yang immateri.⁵⁶

Terminologi jiwa sebagai “kesempurnaan awal bagi jasad” sebenarnya belum mengakomodasi definisi tentang hakikat jiwa itu sendiri. “Jiwa berbeda dengan badan”, demikian kata Ibn Sinā.⁵⁷ Jiwa yang tidak berbentuk (immateri), yang tidak bersemayam dalam badan atau tidak secara langsung mengendalikan badan disebut *aql al-fa'al* (akal penggerak). Namun sebaliknya, jika ia bersemayam dan mengendalikan badan secara langsung disebut *nafs* (jiwa).⁵⁸ Dari sini, dapat ditarik benang merah

⁴⁷ Menurut al-Ghazālī kata *nafs*, *ruh*, *al-qalb*, dan *'aql* sebagai *lafadh mutara>dif* (kata-kata yang memiliki arti yang sama). Al-Ghazālī, *Ma'a>rij al-Quds fi> Mada>rij Ma'rifa>t al-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jundi>, 1968), 19. Lihat juga, Ibn Hazm, *Al-Fas'l fi al-Milal wa al-Ah'awa>' wa al-Nih'al* (Mesir: Maktabah wa Mat}ba'ah 'Ali Sabih, t.t), Juz.1, 58; Syah Reza, "Konsep Nafs Menurut Ibn Sinā", 266.

⁴⁸ M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy* (Jerman: Wiesbaden, 1963), 489.

⁴⁹ *As for Avicenna the human soul is a complete substance which does not inhere in the body nor is imprinted in it, asserting its survival after the death of the body seems easy.* Ibn Sinā, *Al-Syifa' al-Tabi'iyah* (Kairo: Haiiah Misriyyah al-'Ammah li al-Kitabah, 1975), 11-12; Thérèse-Anne Druart, "The human soul's individuation and its survival after the body's death: Avicenna on the causal relation between body and soul," *Arabic sciences and philosophy* 10.2 (2000): 259-273.

⁵⁰ Muhammad Ustman Najjati, *Al-Dira>sa>t al-Nafsaniyyah 'Inda al-'Ulama> al-Muslimi>n* (Kairo: Da>r al-Shuru>q, 1993), 117.

⁵¹ *Ibid*, 118.

⁵² *Ibid.*, 25.

⁵³ Avicenna (Ibn-Sina). (980-1037d). *On the Terrestrial and Celestial Souls*, Chapter 25 & 26. In *Al-Isharat WaAl-Tanbihat (Remarks and Admonitions)*; Mohammad Jamali, Mehdi Golshani, and Yousef Jamali. "Avicenna's ideas and arguments about mind and brain interaction," (2019).

⁵⁴ Ibn Sinā, *Ahwāl al-Nafs* (Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabīyah, 1952), 50-52.

⁵⁵ Ibn Sinā, *Al-Shifa>*, 7.

⁵⁶ Ibn Sinā, *Kita>b al-Najah fi al-H'ikmah al-Mant'iqiyyah wa al-T'abi'iyah wa al-Illa>hiyyah* (Beirut: Da>r al-Afa>q al-Jadi>dah, 1982), 157-158.

⁵⁷ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 82.

⁵⁸ Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, terj. Gufron A. Mas'adi (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 199.

bahwa jiwa (*nafs*) menurut Ibn Sinā tidak lain ialah akal yang beraktivitas dan bekerja dalam badan.⁵⁹ Sebenarnya konklusi yang diambilnya sudah didahului oleh Plato⁶⁰, dan juga al-Farābī dari kalangan filsuf Muslim.⁶¹

Dalam sebuah struktur anatomi kejiwaan, Ibn Sinā menengahkan empat pandangan guna menjelaskan hakikat jiwa dalam kehidupan manusia. *Pertama*, jiwa mampu mengetahui obyek pemikiran (*ma'qulat*) yang tidak dapat dilakukan oleh badan.⁶² Karena badan bersifat materi, sedangkan objek pemikiran adalah imateri yang terdapat dalam imajinasi akal, maka tidak inheren sehingga ia tidak mungkin mampu dibaca secara jasmaniah. *Kedua*, jiwa mampu menangkap persoalan abstrak (*kulli*) dan *dhatiah*-nya tidak memerlukan akal. Hal ini tentu kontradiktif dengan indera yang hanya mampu membaca secara fisik. Jadi, hakikat jiwa memiliki mekanisme tersendiri untuk mendeliberasi hal-hal yang bersifat *hissi* (indrawi).

Ketiga, jiwa itu kekal. Tatkala jasad manusia menyatu dengan tanah alias meninggal, jiwa tetaplah hidup. Ia tidak rusak ataupun letih. Justru jiwa mengalami proses deliberasi sehingga memudahkan jalannya kepada *'aql fa'al* (akal penggerak), yaitu Tuhan Allah swt.⁶³ *Keempat*, semakin tua jiwa manusia, maka semakin matang. Perlu digarisbawahi kata “jiwa” yang dimaksud di sini adalah jiwa yang bersemayam dalam badan, bukan jiwanya jiwa (Allah swt). Umpamanya, jika semakin tua fisik manusia, maka akan lelah, letih dan mulai berkurang kekuatannya, baik nalar maupun aktifitasnya, akan tetapi hal ini tidak terjadi pada jiwa. Justru ia semakin matan, baik spiritual maupun sosial.⁶⁴

Demikianlah sedikit dalil yang dipaparkan Ibn Sinā terkait hakikat jiwa sebagai subtansi ruhani yang independen dan kekal. Ia memiliki mekanisme kerjanya sendiri yang berbeda dengan jasad manusia. Jiwa bersifat metafisik dan immateri. Pandangan ini kemudian menjadi kontribusi penting dan sebagai *guidance* bagi filsuf setelahnya.

EKSISTENSI JIWA: SEBUAH PANDANGAN IBN SINĀ

Segala sesuatu membutuhkan aktualisasi agar tetap eksis, tidak terkecuali dengan jiwa. Bahkan Allah swt mengintrodusir diri-Nya sebagai Tuhan Yang Maha Esa untuk membuktikan bahwa diri-Nya eksis

⁵⁹ Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 2006), 50.

⁶⁰ Menurut Plato, jiwa tidak akan binasa karena ia adalah sesuatu yang adikodrati yang berasal dari dunia ide. Walau jiwa dan tubuh tampak bersatu, tetapi pada kenyataannya, keduanya berbeda. *Plato said that even after death, the soul exists and is able to think. He believed that as bodies die, the soul is continually reborn (metempsychosis) in subsequent bodies* (Plato berkata bahwa bahkan setelah kematian, jiwa itu ada dan mampu berpikir. Dia percaya bahwa saat tubuh mati, jiwa terus menerus dilahirkan kembali (metempsikosis) dalam tubuh berikutnya). Lihat David Jones, Jason M. Wirth, and Michael Schwartz, eds. *The Gift of Logos: Essays in Continental Philosophy* (Cambridge Scholars Publishing, 2009); Bernhard Hommel, “Affect and control: a conceptual clarification,” *International Journal of Psychophysiology* 144 (2019): 1-6; A. A. Long, “Psychological Ideas in Antiquity,” *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas. Volume 4. Psychological Ideas in Antiquity* (1973): 1-9.

⁶¹ Dalam salah satu karya pengantar paling terkenalnya, *Enumeration of the Sciences (Iḥṣā' al-Ulūm)*, al-Fārābī menggambarkan jiwa seperti yang dilakukan Aristoteles dalam *On the Soul* sebagai bentuk atau aktualisasi (*antalāshiyā* atau *at-tamām*) dari tubuh organik alami yang berpotensi memiliki kehidupan. Makhluk hidup memiliki kemampuan yang berbeda: kemampuan bergizi, sensitif, nafsu makan, dan rasional. Kehadiran kemampuan-kemampuan ini pada makhluk hidup disebabkan oleh berbagai jenis jiwa. Asal usul jiwa-jiwa ini dan kapasitasnya dijelaskan oleh al-Fārābī dari perspektif metafisik, kosmologis, dan biologis. Lihat Al-Farābī, *Iḥṣā' al-Ulūm (Enumeration of the Sciences)*, González Palencia (ed.), Madrid/Granada: CSIC, 1953, 87; Abu Nasr Muhammad bin Muhammad al-Farābī, *Iḥṣā' al-Ulūm* (Beirut: Da>r wa Maktaba>t al-Hila>l li al-T {iba>'ah wa al-Nas }r, 1996); Luis Xavier López-Farjeat, *al-Farābī's Psychology and Epistemology* (Stanford CA: Stanford University Press, 2016).

⁶² Muksal Ambiya, “Filsafat Jiwa Menurut Ibn Sinā” Makalah pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Islam, UIN Ar-Raniry, Banda Aceh (2016), 9.

⁶³ Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, 50.

⁶⁴ Ibn Sinā, *Kita>b al-Najah*, ed. Majid Fakhry (Beirut: Da>r al-Afa>q al-Jadi>da, t.t), 177-180.

seperti ”*purely spiritual entity*” (entitas spiritual murni) dalam rekonstruksi yang disebutkan di atas. Menurutnya, dalil ini hanya mengada-ada.⁷²

Namun demikian, selayaknya patut disimak penuturan Ibn Sinā berikut ini,

“Seandainya ada orang yang diciptakan sepaket dalam bentuk dan wujud yang sempurna dan ia “didudukkan” di *awang-awang* (hampa udara), tidak ada sesuatupun yang menyentuhnya, sehingga ia tidak merasakan apa-apa. Ia terpisah dengan jasmaniahnya, tidak saling menyentuh. Dalam konteks ini, ia yakin bahwa wujudnya tetap ada meski ia tidak dapat merasakan apalagi mengetahui irisan anggota tubuhnya maupun di luar dirinya. Jika dalam keadaan ini, ia dapat mengimajinasi ada tangan atau anggota tubuh lainnya, maka ia tidak dapat mengimajinasikan sebagian dari dirinya dan syarat bagi wujud dirinya. Jadi, wujud jiwa itu berbeda dengan wujud badan, bahkan bukan badan. Dan orang itu mengetahui dan merasakannya.”⁷³

Jadi, apa yang disebut Hasse bahwa Ibn Sinā mengada-ada adalah suatu bentuk fatalisme akut. Dalil manusia terbang (*floating man*) ala Ibn Sinā lebih banyak berbicara pada aspek substansi ruhani yang suci yang tidak terikat dengan aspek jasmaniah *ketimbang* secara definitif. Ia dapat merasakan dan mengetahui dalam pandangan jiwa, bukan badan.

Keempat, ke-Aku-an dan asimilasi gejala kejiwaan. Dalil terakhir ini memaparkan bahwa redaksi “saya, aku, pribadi” atau dalam istilah Descartes “*cogito ergo sum*” (aku berpikir maka aku ada) menyiratkan akan eksistensi jiwa manusia, bukan fisik atau konteksnya. Sementara dalil asimilasi gejala kejiwaan mengatakan bahwa perasaan dan aktifitas manusia beraneka ragam, bahkan bisa jadi saling kontradiktif, konfrontatif atau resistensi, seperti sedih-bahagia, cinta-benci, baik-buruk, semuanya itu dapat terjadi pada satu diri. Sungguhpun demikian hanya dapat terjadi apabila dalam diri tersebut terdapat unsur determinan yang mengikat keseluruhannya (*ribat yajma’ bainaha kullaha*), yaitu jiwa (*nafs*).⁷⁴ Jika tidak ada unsur ini, bukan tidak mungkin dalam diri manusia saling berkecamuk tiada habisnya.

Karena itu, dalil-dalil yang dipaparkan di muka semakin menguatkan pandangan Ibn Sinā bahwa kesempurnaan badan (*al-kamal al-jism*) yang bersifat materi memerlukan eksistensi jiwa (*the existence of the soul*) yang bersifat immateri. Pandangan ini mendapat apresiasi yang cukup luas dan diamini terutama kalangan filsuf Islam setelahnya.

DARI JIWA MENUJU *INSAN KAMIL*

Jiwa manusia memiliki sederet potensi yang dapat dikembangkan sehingga mampu tercipta manusia yang sempurna (*insan kamil*) sebagaimana tujuan pendidikan Islam yang diharapkan oleh Ibn Sinā. Tanpa itu, serangkaian proses pendidikan yang terjadi tidaklah berguna. Ibn Sinā – jika tidak berlebihan – telah membuat *trademark* pengklasterisasian potensi jiwa ke dalam tiga hal, yang selanjutnya dinapaktifikasi oleh al-Ghazāli dan filsuf sesudahnya. Ketiga potensi jiwa itu, sebagaimana termaktub dalam *al-Najah*, adalah jiwa nabati (*vegetable soul*), jiwa hewani (*animal soul*) dan jiwa manusia (*human soul*).⁷⁵ Pendapat lain mengatakan dibagi dalam dua hal, yaitu jiwa astral (*astral soul*) dan jiwa duniawi (*earthly soul*) (tumbuhan, hewani dan jiwa manusia).⁷⁶

Allah al-ozma al-Marashi al-Najafi (1970); Mohammad Jamali, Mehdi Golshani, and Yousef Jamali, “Avicenna’s ideas and arguments about mind and brain interaction”, *Preprints* (2019), 3.

⁷² Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna’s De Anima in the Latin West, The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (London: Warburg Institute, 2000), 80.

⁷³ Hannā al-Fākhūrī dan Khalīl al-Jār, *Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabīyah* (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1958), 180-181.

⁷⁴ Syah Reza, “Konsep Nafs Menurut Ibn Sinā”; Muhammad Ghallāb, *al-Ma‘rifah ‘Ind Mufakkir al-Muslimīn* (Mesir: Dār al-Jayl, t.t), 248-249.

⁷⁵ Ibn Sinā, *Kitab al-Najat*, ed. Majid Fakhry, 180.

⁷⁶ Al-Ghazāli menyebut tiga term ini secara triadik, yaitu jiwa vegetatif, jiwa sensitif (akal hewani) dan jiwa rasional (insaniah). Al-Ghazāli, *Ma‘a>rīj al-Quds*, 27; Al-Ghazāli, *Miza>n al-‘Ama>l* (Kairo: Da>r al-Ma‘a>rif, 1964), 212; Mohammad Jamali, Mehdi Golshani, and Yousef Jamali, “Avicenna’s ideas and arguments about mind and brain interaction”.

Pertama, jiwa nabati (tumbuh-tumbuhan). Jiwa ini, menurut Ibn Sinā, mencakup setiap daya yang terdapat pada manusia, hewan maupun tumbuh-tumbuhan. Setidaknya terdapat tiga daya dalam jiwa ini, yaitu (1) daya nutrisi atau makanan (*al-mughaddiyah*), daya ini bekerja mengubah makanan menjadi saripati yang dapat dicerna oleh tubuh dan memfilter setiap makanan yang masuk serta mensubstitusi sel yang rusak; (2) daya penumbuh (*al-munammiyah*), daya ini bertugas untuk menakar komposisi antara volume makanan, kandungan gizi di dalamnya guna mengatur pertumbuhan yang *available*; (3) daya reproduksi (berkembang biak) (*al-muwallidah*), daya ini bertugas mendapatkan satu bagian inti dari tubuh guna diproses sedemikian rupa untuk memperoleh keturunan melalui persetubuhan laki-laki dan perempuan atau dalam istilah sains disebut kromosom.⁷⁷ Jiwa ini merupakan kesempurnaan awal bagi berkembangnya fisik manusia.⁷⁸

Kedua, jiwa hewani. Jiwa ini melingkupi manusia dan hewan, namun tidak bagi tumbuhan. Dalam pandangan Ibn Sinā, jiwa ini juga sebagai sebuah kesempurnaan awal bagi tubuh biologis-mekanis di mana mampu merespons berbagai parsialitas serta digerakkan oleh keinginan (nafsu atau syahwat).⁷⁹ Jiwa ini mengandung dua kekuatan, yaitu daya penggerak (*muharikah*) dan daya mengetahui (*mudrikah*).⁸⁰ Daya penggerak (*muharikah*) berfungsi sebagai pemicu sekaligus penggerak sebagai pelaku. Penggeraknya ialah hasrat atau libido syahwat. Daya ini masih di-*breakdown* lagi dalam dua aspek, yaitu syahwat dan ego.⁸¹ Sementara, daya penggerak yang berposisi sebagai pelaku adalah kekuatan yang muncul dari dalam urat atau syaraf sehingga mampu menginstruksikan jasad manusia sesuai tujuan yang diinginkan. Adapun daya mengetahui (*mudrikah*) terklasifikasi dalam dua bagian, yaitu (1) daya eksternal atau daya indrawi dan (2) daya internal atau batiniyah, seperti indera kolektif (*al-hissi al-mushtarakah*),⁸² imajinasi retentif (*al-khayal*),⁸³ imajinasi kompositif (*mutakhayyilah*),⁸⁴ daya estimasi (*al-wahmiyyah*),⁸⁵ dan memori atau hafalan.

Ketiga, jiwa manusia. Yang disebut terakhir ini merupakan jiwa yang unik. Di dalamnya terintegrasi semua jiwa tidak terkecuali jiwa nabati dan hewani. Namun demikian, terdapat distingsi dibanding kedua jiwa (nabati-hewani), yaitu daya berpikir (*al-quwwah al-natiqah*). Daya ini terdiri dari dua bagian, yakni daya praktis (*amaliyah*) dan daya teoretis (*nadhariyyah*). Masing-masing disebut “akal”.

⁷⁷ Kromosom, bagian sel berbentuk benang mikroskopis yang membawa informasi herediter dalam bentuk gen. Dalam pengertian yang lain, adalah molekul DNA panjang dengan sebagian atau seluruh materi genetik suatu organisme. Lihat <https://www.britannica.com/science/chromosome>; Ibn Sinā, *Ahwāl al-Nafs*, 57-58; J. Wilson, and T. Hunt, “Molecular biology of the cell: a problems approach. 4.” *New York: Garland Science* (2002): 711.

⁷⁸ Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāh*, 258.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Al-Ghazālī membagi daya hewani dalam tiga hal, yaitu daya penggerak, kemauan, dan penangkap pengetahuan. Al-Ghazālī, *Ihya>’ Ulu>mi al-Di>n* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), Juz III, 8-11; Muhammad Yasir Nasution, *Manusia menurut al-Ghazālī* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 108.

⁸¹ Al-Ghazālī melukiskan keduanya sebagai *nafs* (hawa nafsu), yang sisi psikis yang memiliki kekuatan ganda, yaitu *al-ghadabiyyah* (ego) dan *al-syahwaniyyah*. *Al-ghadabiyyah* adalah daya yang bertujuan menghindarkan diri dari segala yang membahayakan dan mencelakakan. Sedangkan syahwat ialah daya yang berpotensi untuk mengejar segala yang menyenangkan. kedua daya ini adalah berusaha untuk mengejar kenikmatan dan mengumbar dorongan-dorongan agresif dan seksual. Baharudin, *Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 164; Al-Ghazālī, *Kimiya al-Sa’adah* (Beirut: Maktabah Sya’biyyah, t.t), 109.

⁸² Daya ini berfungsi untuk menerima, mengatur, dan mengkoordinir bentuk-bentuk dari semua benda-benda empiris yang diserap oleh pancaindera lahir. Indera bersama ini menyusun segala informasi yang masuk sehingga ia dengan benar mencerminkan benda-benda fisik dunia lahiriah. Jika tidak kolektif, maka semua indera nantinya bisa menggambarkan bentuk sendiri-sendiri.

⁸³ Indera bersama tidak bisa menyimpan bentuk-bentuk gambar yang sudah diterimanya. Maka tugas daya ini adalah melestarikan informasi yang diterima oleh indera bersama kemudian disalurkan ke daya-daya lainnya. Daya ini memungkinkan mengingat kembali gambar dari sebuah benda meskipun sudah tidak tampak lagi.

⁸⁴ Disebut daya imajinasi kompositif jika berada pada hewan, dan disebut daya kognitif jika berada pada manusia. Tugas ini sama seperti imajinasi retentif, tapi ia bisa mengkhayalkan makhluk-makhluk yang tidak pernah ada, seperti manusia terbang atau gunung zamrud hijau.

⁸⁵ Waham (*wahm*) adalah daya mengetahui pengertian-pengertian yang abstrak, seperti permusuhan, persahabatan, dan sebagainya, contohnya bahwa beruang harus dijaui sedangkan anak kecil harus diperlakukan dengan lemah lembut.

Akal inilah yang berada pada dimensi *ilm* dan *iradah* tatkala manusia mengklusterisasikan kausalitas dan mengoptimalkan daya berpikirnya sehingga mampu menangkap dan menerjemahkan hakikat pengetahuan dalam kehidupan nyata.⁸⁶

Akal merupakan hakikat manusia, persis dengan *qalb*⁸⁷, *al-nafs*, dan *al-ruh* yang berbeda hanya namanya saja.⁸⁸ Ia terlibat dengan inteligensia atau biasa disebut dengan “intelekt”.⁸⁹ Akal, dalam pandangan umum acapkali didefinisikan sebagai tempat berpikir, berimajinasi, berkreasi, mengingat, mengingat atau mengonseptualisasi, bagi al-Ghazāli tidak demikian.⁹⁰ Akan tetapi, keseluruhan daya itu tidak lain berdiri sendiri (independen) yang digerakkan oleh subtansi pertama, itulah disebut akal.⁹¹ Tatkala daya mengimajinasi atau mengabstraksi sesuatu, lalu diintervensi oleh jiwa rasional terkait persoalan *aqliyyah*, maka inilah yang disebut al-Ghazāli sebagai daya berpikir.⁹²

Daya praktis (*amalīyyah*) merupakan daya penggerak bagi tubuh manusia untuk berbuat sesuatu.⁹³ Jika daya ini dapat mengorganisir dan menghegemoni serangkaian nafsu yang lebih rendah, maka akan menelurkan budi pekerti luhur, begitupun sebaliknya. Dari sini kemudian menghasilkan “akhlak”. Sedangkan daya teoretis (*nadzariyyah*) adalah daya untuk mengetahui sesuatu yang bersifat abstrak, seperti konsep manusia dikontraskan dengan diri manusia (*human self*) atau konsepsi keadilan dengan perbuatan baik, lantas mengemanasi menjadi *ma'rifah al-'ulum* (pengetahuan).⁹⁴ Daya atau akal teoretis memiliki beberapa gradasi sebagai berikut, (1) akal potensial, praktis (*al-'aql bi al-quwwah*); (2) akal bakat, kepemilikan, atau perolehan (*al-'aql bi al-malakah*); (3) akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*); dan (4) akal rasional (*al-'aql al-mustafad*).⁹⁵

Berpijak dari beberapa daya jiwa yang dikemukakan Ibn Sinā, tampaknya mempunyai kemiripan (*similarity*) dengan *De Anima*⁹⁶-nya Aristoteles. Meski keduanya terdapat beberapa perbedaan, yaitu dalam hal jumlah indera batin. Jika Ibn Sinā berpandangan bahwa terdapat lima indera batin, yaitu

⁸⁶ Al-Ghazāli, *Ih}ya'> 'Ulu>m al-Di>n*, Juz III, 10; Muhammad Yasir Nasution, *Manusia menurut al-Ghazāli*, 102.

⁸⁷ Ibn Manzur, *Lisa>n al-'Ara>b* (Beirut: Da>r al-S{adr, t.t.), 2/485. Pengertian Ibn Manzur ini secara umum hampir sama dengan al-Ghazāli, terutama potensi akal sebagai pengikat atau penahan hawa nafsu. Al-Ghazāli, *Ih}ya'> 'Ulu>m al-Di>n*, 3/6.

⁸⁸ Al-Ghazāli, *al-Risa>lah al-Ladu>niyyah* (Kairo: Maktaba>t al-Jundi>, 1970), 100.

⁸⁹ Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 61.

⁹⁰ Ahmad Arisatul Cholikh, "Relasi Akal dan Hati menurut al-Ghazāli," *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 13.2 (2015): 295.

⁹¹ Al-Ghazāli menerangkan bahwa akal (akal hewani) mempunyai 5 daya utama, yaitu imajinasi, pengingat, estimasi, representasi, dan indra bersama. Al-Ghazāli, *Ma'arij al-Quds*, 44. Selanjutnya 4 daya utama ini berfungsi selayaknya fungsi akal manusia ketika diintervensi oleh jiwa rasional, seperti menganalisis, tadabbur, memperhatikan (*ta'ammul*), observasi, menilai, berpikir yang meliputi menghafal, memahami, mencerna secara logika, mendefinisikan, menafsirkan, dan mengingat. Lihat Yadi Purwanto, *Psikologi Kepribadian Integrasi Nafsiyah dan Aqliyah Perspektif Islam* (Bandung: Refika Aditama, 2007), 158-159.

⁹² Al-Ghazāli, *Ma'a>rij al-Quds*, 56.

⁹³ Akal, bagi al-Ghazāli, merupakan susbtansi immateri yang menggerakkan daya tangkap dari dalam (internal atau *ruhaniyyah*) seperti daya imajinasi (*mutakhayyilah*), pengingat (*dhakirah*), estimasi (*wahmiyyah*), representasi atau abstraksi (*khayaliyyah*), dan indra bersama (*al-hiss al-musyarak*) yang seluruhnya bersemayam dalam rongga otak manusia. Lebih jauh, al-Ghazāli juga memaparkan posisi daya-daya tersebut secara terperinci sebagai berikut, (1) *al-hiss al-musyarak* terletak pada pangkal syaraf indra otak bagian depan; (2) *al-khayaliyyah* bertempat di belakang (masih bagian depan otak); (3) *al-wahmiyyah* terletak di rongga tengah otak, terutama sebelah belakang; (4) *al-mutakhayyilah* terletak di rongga tengah otak sebelah depan; dan (5) *al-dzakirah* pada bagian belakang otak. Lihat Al-Ghazāli, *Ih}ya'> 'al-Ulu>m al-Di>n* (Beirut: Da>r al-Qala>m, t.t.), Juz III, 9; *Ma'a>rij al-Quds* (Kairo: Maktabah al-Jundi>, 1968), 161; Al-Ghazāli, *Ma'a>rij al-Quds*, 56.

⁹⁴ Abd. Rachman Assegaf, *Aliran Pemikiran Pendidikan Islam: Hadharah Keilmuan Tokoh Klasik sampai Modern* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2013), Cet. 2, 91.

⁹⁵ Ibn Sinā, *Ah}wa>l al-Nafs*, 65-67.

⁹⁶ Peri Psychēs (Bahasa Yunani Kuno, Περὶ Ψυχῆς) atau lebih dikenal dengan judul Bahasa Latin *De Anima* ("Tentang Jiwa") adalah salah satu buku terpenting karya Aristoteles yang ditulis pada sekitar 350 SM.[1] Buku ini membahas psikologi dari sudut pandang Biologi Aristoteles. Awalnya diterbitkan pada tahun 1907, buku ini berisi teks Yunani kuno Aristoteles *De Anima*, risalahnya tentang jiwa-jiwa makhluk hidup yang berbeda. Aristotle, A. *De Anima (On the Soul)* (London: Penguin, 1986); Robert D. Hicks, ed. *Aristotle De Anima* (Cambridge University Press, 2015).

kollektif, fantasi, memori, *wahm* dan khayalan, maka Aristoteles hanya menyebutkan tiga, kecuali *wahm* dan khayalan.⁹⁷

RELASI JIWA DENGAN BADAN: SEBUAH RELASI SUBSTANTIF

Pandangan Ibn Sinā terkait relasi jiwa dengan badan sejatinya tidak jauh berbeda dengan Aristoteles. Jiwa tidak akan pernah sampai pada titik kulminasinya tanpa ditopang oleh badan. Jiwa menjadi sumber hidup, potensi, pengatur, dan pengorganisir bagi badan.⁹⁸ Ibn Sinā mengumpamakan hal ini bagaikan seorang nahkoda atau pilot yang memasuki kapal atau pesawat terbang, ia langsung menjadi pengatur dan penggerak seluruh kapal atau pesawat tersebut. Tiadanya jiwa bagi badan, bagaikan tiada penghidupan. Materi berupa tubuh adalah prasyarat mutlak bagi awal mula keberadaan jiwa; jiwa memerlukan tempat untuk bersemayam, dan tempat itu berupa tubuh manusia. Katakanlah, kegiatan berpikir adalah fungsi yang “hanya” dimiliki oleh jiwa, maka fungsi tersebut tidak akan berjalan secara sempurna, tanpa bantuan indera (tubuh) atau otak melalui potensi-potensi yang dimilikinya.⁹⁹

Pada sisi lain, Ibn Sinā tidak sepenuhnya menegasikan pandangan Aristoteles terkait jiwa. Aristoteles berpandangan bahwa jiwa sebagai substansi (*existence*) dan bentuk (*form*) yang bertaliran erat dengan badan. Namun demikian, Ibn Sinā tidak taklid buta alias membabi buta, ia juga sedikit mengoreksi bahwa hubungan yang dimaksud – sebagaimana pandangan filsuf Muslim lainnya – adalah hubungan yang bersifat esensial dan berimplikasi pada “kesementaraan” jiwa sehingga tatkala jasad hancur (meninggal), maka jiwa pun demikian. Lebih jauh, Ibn Sinā berpandangan sebenarnya fisik orang sakit itu dapat sembuh dengan sendirinya dengan kekuatan *iradah*. Artinya kekuatan jiwa juga menjadi penentu kesehatan fisik sehingga tatkala pikiran alam bawah sadarnya mendengungkan “saya pasti sehat” setiap hari, maka ia pasti akan sehat. Karena ada energi positif yang ditransformasikan ke dalam fisik tersebut.¹⁰⁰

Subtansi jiwa manusia lebih kokoh dan lebih stabil *ketimbang* subtansi fisiknya.¹⁰¹ Maka tak heran, jika pandangan Ibn Sinā dan filsuf Muslim setelahnya cenderung kepada pendapat Plato yang mengatakan bahwa hubungan antara badan dengan jiwa adalah hubungan esensial sehingga ketika badan hancur atau manusia meninggal, maka jiwa akan tetap kekal (*baqa*).¹⁰² Lebih dari itu, Ibn Sinā juga memperkuat argumentasi sebelumnya tentang bukti persamaan (*al-burhan al-mushabbihah*) bahwa jiwa manusia terkategori ke dalam alam akal (*‘aql fa’al*) yang immateri dan *al-nufus al-falakiyyah*, sebab alam akal ini kekal maka setiap hal yang menyamainya berarti kekal sebagaimana kekekalan-Nya.¹⁰³

Argumentasi Ibn Sinā terkait kekekalan jiwa termaktub dalam *Tahafut al-Falasifah*, di sana al-Ghazālī menguatkan dengan kalam berikut,

“Suatu hal yang mustahil apabila jiwa itu musnah bersamaan hancurnya badan. Sebab badan itu sesungguhnya bukan hakikat tempat untuk jiwa, namun persinggahan sementara. Lebih jauh, badan adalah *tool* yang digunakan oleh jiwa beserta segenap potensinya yang terkandung dalam badan. Karenanya, rusaknya alat tidak meniscayakan rusaknya yang menggunakannya, kecuali telah didominasi jiwa kebinatangan dan hawa nafsu semata”.¹⁰⁴

⁹⁷ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof*, 146; Aristoteles, “De Anima III”, 1-3, dalam John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition* Oxford (t.t.: t.tp., 1906), 276-325.

⁹⁸ Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan* (Jakarta: CV. Rajawali, 1998), 184.

⁹⁹ Ibn Sinā, *al-Shifā’*, 352-353; *Kitāb al-Najāh*, 297-299.

¹⁰⁰ Fazlur Rahman, *Avicenna’s Psychology* (London: Oxford University, 1952), 199-200.

¹⁰¹ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (t.t.: Wiesbaden, 1963), 492.

¹⁰² Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāh*, 185; David Jones, Jason M. Wirth, and Michael Schwartz, eds. *The Gift of Logos: Essays in Continental Philosophy* (Cambridge Scholars Publishing, 2009); Thérèse-Anne Druart, “The human soul’s individuation and its survival after the body’s death: Avicenna on the causal relation between body and soul.” *Arabic sciences and philosophy* 10.2 (2000): 265.

¹⁰³ Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāh*, 177; Syah Reza, “Konsep Nafs Menurut Ibn Sinā”, 276.

¹⁰⁴ Al-Ghazālī, *Tah}a>fut al-Fala>sifah*, Tah}qi>q Sulaima>n Dunya> (Kairo: Da>r al-Ma’a>rif, t.t), Cet. VI, 224.

Namun demikian, bukan berarti jiwa seakan-akan kekal selamanya, akan tetapi kelanggengan jiwa bergantung pada *iradah* Allah swt pula.¹⁰⁵ Sebagaimana disitir dalam firman-Nya, “Hai Jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang lapang lagi diridha-Nya. Masuklah ke dalam golongan hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku.”¹⁰⁶

Bagi Ibnu Sina, pengetahuan semacam ini – tentang segala sesuatu sebagaimana adanya – dicapai melalui ilmu-ilmu ‘teoretis’ atau ‘filosofis’, yang merupakan puncak dari apa yang saat ini kita sebut sebagai ilmu-ilmu alam. Karena alasan inilah Ibnu Sina menyatakan bahwa, “Buah dari ilmu yang berhubungan dengan benda-benda jasmani adalah ilmu bahwa ruh manusia tetap ada dan mempunyai tujuan”. Perlu juga ditegaskan bahwa, meskipun konsepsi Ibnu Sina tentang jiwa terikat pada apa yang diketahui oleh jiwa, pengetahuan dalam kaitannya dengan ‘yang dapat dipahami’ (bentuk-bentuk dalam diri mereka sendiri) bukanlah satu-satunya hal yang berharga.

Ada dua hal mengenai teori jiwa rasional Ibnu Sina yang perlu ditekankan. *Pertama*, bahwa fungsi jiwa kita di dunia ini pada dasarnya terikat pada fungsi tubuh. *Kedua*, pengetahuan harus diusahakan. Ibnu Sina sebenarnya bukanlah seorang empiris tabula rasa. Ia tidak berpikir bahwa kita adalah ‘papan tulis kosong’ (*blank slates*), karena ia memberikan banyak penekanan pada berbagai cara yang menentukan kapasitas kita dalam berpikir dan memperoleh pemahaman. Dia percaya bahwa beberapa jiwa rasional memang memiliki kapasitas yang lebih baik untuk berpikir dan memperoleh pengetahuan.

Namun, dia sangat menekankan pada pengembangan yang disengaja dari kekuatan apa pun yang kita miliki; tidak ada seorang pun yang datang ke dunia ini siap untuk memahami hal-hal yang dapat dipahami. Penjelasan Ibnu Sina tentang jiwa rasional bermaksud menjelaskan setiap dimensi agama, baik pengalaman individu yang beriman maupun elemen sosial dari agama. Sebagai seorang pemikir yang sistematis, ia juga tertarik untuk memahami apa yang kita sebut sebagai ‘fenomena paranormal’. Hal ini patut ditekankan: jelas mengganggu Ibnu Sina karena akan ada fenomena yang tidak dapat dijelaskan oleh teorinya.¹⁰⁷

SUBSTANSIASI NILAI-NILAI JIWA DALAM PENDIDIKAN ISLAM KONTEMPORER

Sepanjang sejarah hidupnya, Ibn Sinā telah menghasilkan sekitar 276 tulisan¹⁰⁸, termasuk buku, komentar, risalah, esai dalam filsafat, dan berbagai bidang lainnya.¹⁰⁹ Pendidikan, bagi Ibn Sinā adalah sesuatu yang fundamental bagi manusia. Menurutnya, tujuan pendidikan Islam harus diarahkan pada pengembangan seluruh potensi yang dimiliki seseorang menuju perkembangan yang sempurna, baik secara fisik, psikis, intelektual maupun budi pekerti.¹¹⁰

Mofrad menegaskan bahwa Ibn Sinā mengembangkan konsep Aristoteles dalam kerangka Islam (*Islamic framework*) dengan argumennya, Ibn Sinā setuju dengan filsuf Yunani bahwa pengembangan intelek adalah tujuan sejati manusia. Aristoteles juga percaya bahwa kebijaksanaan praktis atau akal sehat adalah panduan terbaik (*the best guide*) untuk bertindak. Kebaikan harus ditanamkan dengan pembiasaan dan pendidikan teoritis harus dilakukan dengan komitmen moral yang kuat. Untuk

¹⁰⁵ Ibn Sinā, *Psikologi Ibn Sinā*, terj. M.S. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), 186-187.

¹⁰⁶ Lihat Q.S. al-Fajr [89]: 27-30.

¹⁰⁷ Luke Dunne, “Ibn Sina and Aristotle on the Soul” *TheCollector.com*, May 27, 2023, <https://www.thecollector.com/ibn-sina-and-aristotle-on-soul/>.

¹⁰⁸ Hasan Langgulung, “Ibn Sinā as Educationist,” *Islamic Quarterly* 32.2 (1988), 112.

¹⁰⁹ Idris Zakaria, “Falsafah dan Sistem Pendidikan: Perbandingan Antara Plato dan Ibn Sinā,” *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 1.1 (2000): 101-122.

¹¹⁰ Ibn Sinā, *Al-Siya> sah fi al-Tarbiyah* (Mesir: Majalah al-Masyrik, 1906), 1076; Miftaku Rohman, “Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibn Sinā dan Relevansinya Dengan Pendidikan Modern,” *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 8.2 (2013): 281; Syamsul Kurniawan & Erwin Mahrus, *Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 77.

memperoleh pengetahuan berarti memahami esensi hal-hal yang nyata, universal dan itu semua adalah keniscayaan.”¹¹¹

Jika ditilik dari beberapa pendapat Ibn Sinā tentang tujuan pendidikan serta diintegrasikan yang satu dengan lainnya, maka akan tampak bahwa ia memiliki pandangan yang bersifat hierarkis-struktural. Artinya, Ibn Sinā memiliki pandangan yang universal, tidak fakultatif sehingga berkonsekuensi pada pengembangan keilmuan non dikotomik sebagaimana diatribusikan oleh sarjana Barat.¹¹² Yang menarik adalah Ibn Sinā – serta filsuf terdahulu dan setelahnya – mampu menerjemahkan tujuan pendidikan Islam secara terminologis dan operasional. Semua itu terjadi karena Ibn Sinā dan para filsuf Muslim mempunyai satu kerangka berpikir (*framework of thinking*) tentang *insan kamil* (manusia paripurna), yaitu manusia yang terbina dan berkembang seluruh potensi dirinya secara baik dan menyeluruh, maka ia mampu mencapai *insan kamil*¹¹³. Platform tujuan pendidikan yang diformulasikan Ibn Sinā agaknya dipengaruhi oleh pemikiran filsafat dan metafisisnya, serta konteks sosial-politik kala itu. Sungguhpun demikian, ada indikasi kuat bahwa pengaruh tersebut justru merupakan titik nadir dari iman, takwa serta konsepsi ilmu yang dimilikinya. Oleh karena itu, pendidikan yang diberikan kepada peserta didik harus dapat mengembangkan potensi kejiwaan dan jasmaniah serta bakat dirinya secara optimal dan komprehensif sehingga mampu mengemban tugasnya sebagai *khalifah fil ardh*.

Sedangkan substansiasi nilai-nilai jiwa dalam pendidikan Islam terbagi dalam beberapa aspek, di antaranya kurikulum dan metode. Dari segi aspek kurikulum, misalnya, Ibn Sinā membagi empat kurikulum sebagai berikut; *Pertama*, penyusunan kurikulum berpijak pada aspek psikologis peserta didik. Usia dini sebaiknya anak diajarkan Al-Quran dengan cara ditalqin.¹¹⁴ Pada saat yang bersamaan, mereka juga diajarkan baca tulis, dasar-dasar pendidikan agama dan pendidikan akhlak.¹¹⁵ Adapun pada usia remaja, persisnya 14 tahun ke atas ditekankan pada pendalaman materi sesuai dengan bakat dan minatnya. Artinya, ada spesialisasi terhadap bidang keilmuan tertentu.

Kedua, kurikulum hendaknya bersifat pragmatis-fungsional atau memiliki nilai utilitas yang konkrit sesuai dengan orientasi pasar (*marketing oriented*) dengan tidak menanggalkan nilai-nilai spiritual-transendental. *Ketiga*, tak kalah pentingnya, desain kurikulum harus berpijak pada ajaran ortodoksi Islam, yaitu Al-Quran dan al-Hadits sehingga menghasilkan *output* dan *outcome* yang *shalih* dan *akram*. *Keempat*, corak kurikulum berbasis integral dan kontekstual. Integral yang dimaksud adalah tidak adanya dikotomi keilmuan, semuanya saling inheren dan berkorelasi-koneksi satu sama lain. Demikian pula kontekstual, desain konten pembelajaran tidak melupakan konteks sosial masyarakat setempat. Di tempat Ibn Sinā misalnya, terkenal akan kebudayaan seni dan syair sehingga Ibn Sinā juga menaruh perhatian yang serius terhadap hal ini.

Selain itu, dalam salah satu kitabnya, *al-Siyasah fi Tarbiyah* yang mengulas persoalan etika, ekonomi, tata cara berumah tangga, dan keluarga, Ibn Sinā membicarakan pentingnya partisipasi kedua orang tua dalam pembentukan karakter anak.¹¹⁶ Pendidikan pertama seorang manusia berasal dari pendidikan keluarga. Ibn Sinā juga menekankan pemilihan nama yang baik untuk sang anak. Hal senada juga dituturkan Muhyiddin Abu Zakariya al-Nawawi sebagaimana mengutip hadits Nabi saw, “Dari Abu

¹¹¹ Fatemah Zibakalam Mofrad, “Ibn Sinā’s Philosophy of Education and Its application to Modern Muslim Educational Systems”, *Muslim Education Quarterly*, n.d.: 65; Sakinah Salleh and Rahimah Embong, “Educational Views of Ibn Sinā,” *Al-Irsyad: Journal of Islamic And Contemporary Issues* 2.1 (2017): 19-20.

¹¹² Miftaku Rohman, “Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibn Sinā dan Relevansinya Dengan Pendidikan Modern”, 293.

¹¹³ Muhammad Zaim and Ahmad Masyruhin, “Pemikiran Pendidikan Al-Zarnuji (Rekonstruksi Epistemologi Pendidikan Modern Berbasis Sufistik-Etik),” *Muslim Heritage* 5, no. 2 (2020): 305, <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/muslimheritage/article/view/287>.

¹¹⁴ Muhammad At}iyah Al-Ibra>shi>, *Al-Tarbiyah al-Isla>miyah wa Fala>sifatuha* (Beirut: Da>r al-Fikr, t.t), 219.

¹¹⁵ Muhammad At}iyah Al-Ibra>shi>, *Pokok-Pokok Pikiran Ibn Sinā tentang Pendidikan (Al-Tarbiyah al-Isla>miyah wa Fala>sifatuha)* (Isa al-Babi wa al-Shirkah, 1994), 13.

¹¹⁶ Ibn Sinā, *al-Siya>sah fi al-Tarbiyah* (Mesir: Da>r al-Ma’a>rif, 1994); S.M Afnan, *Avicenna: His life and works* (London: George Alen Unwin Ltd, 1958); E.I.J. Rosenthal, *Political thought in medieval Islam* (Cambridge University Press, 1968).

Darda' r.a. berkata, Rasulullah saw bersabda, “Sesungguhnya kalian semua akan dipanggil di hari kiamat dengan nama-nama kalian dan nama-nama ayah kalian. Karenanya, perbaguslah nama-nama kalian”.¹¹⁷

Hadits tersebut menjadi dasar bagi Ibn Sinā agar memberi nama yang terbaik pada anak karena terdapat manfaat dan implikasi psikologis tertentu. Nama yang baik tentu membawa keberkahan tersendiri (*blessing in disguise*) bagi penyandanginya.¹¹⁸ Karena itu, Islam menekankan pemilihan nama yang baik.¹¹⁹ Bagi Ibn Sinā, salah satu kewajiban orang tua terhadap anak ialah memberikan nama yang terbaik dan merawatnya dengan sebaik-baiknya pula.¹²⁰

Lebih dari itu, subtansiasi nilai-nilai jiwa yang *kedua* terkandung dalam metode pendidikan Islam sebagaimana diajukan Ibn Sinā dengan empat karakteristiknya. *Pertama*, pemilihan dan penerapan metode harus relevan dengan karakteristik bidang studi. Jangan sampai metodenya salah. Metode yang baik adalah metode yang sesuai dengan karakteristik peserta didik dan bidang studi. *Kedua*, implementasi metode harus mempertimbangkan aspek psikologis peserta didik. Peserta didik yang berusia 5 tahun tentu berbeda dengan usia 15 tahun, dan seterusnya. Karenanya, pendidik harus piawai dalam tataran praktis, tidak hanya sekadar teoretis. *Ketiga*, metode haruslah luwes dan fleksibel atau kontekstualis-substantif. Dan *keempat*, ketepatan memilih dan mengaplikasikan sebuah metode tetap relevan dengan tuntutan zaman sehingga perkataan Sayyidina Ali tentang didiklah anakmu menemukan titik signifikansinya di sini. Pandangan Ibn Sinā tentang hal ini menunjukkan kepekaan, keseriusan dan kepakarannya dalam memahami konsep pendidikan baik secara teoretis maupun praktis sehingga pemikirannya begitu futuristik.

Selanjutnya, substansiasi *ketiga* berkenaan dengan jiwa dalam konteks pendidikan Islam. *Pertama*, jiwa nabati manusia. Jiwa ini diterjemahkan dengan daya nutrisi atau daya makan. Ibn Sayyar al-Warraq, ahli kuliner dari Baghdad¹²¹, dalam *magnum opus*-nya yang sudah klasik, yaitu *al-Tabikh (The Book of Dishes)*¹²², ia berujar bahwa setiap masakan yang dibuat harus sesuai dengan kriteria sehat dan halal. Ia juga mempertemukan kuliner dengan sains. Lebih jauh, Ibn Sayyar juga mewartakan, sebelum memasak hendaknya memperhatikan saran dan rekomendasi para ahli gizi dan kesehatan agar masakan yang dihidangkan bergizi tinggi. Tidak hanya soal masak-memasak, Ibn Sayyar juga mengenalkan adab

¹¹⁷ Muh}yiddi>n Abu> Zakariyya al-Nawa>wi>, *Al-Adhka>r al-Nawa>wi>* (Beirut: Da>r al-Kutub, 2004), 411.

¹¹⁸ *A blessing in disguise is something that seems bad or unlucky at first, but results in something good happening later, and it first appeared in James Hervey's hymn "Since all the downward tracts of time" in 1746*: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/a-blessing-in-disguise>; I. Rivers, (2004, September 23); James Hervey, (1714–1758), *Church of England clergyman and writer*. Oxford Dictionary of National Biography. Retrieved 1 Apr. 2021, from <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-13113>.

¹¹⁹ Mohd Hasrul Shuhari, et al. “An Ethical Aspect of Character Building: Ibn Sinā's Perspective.” *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues* 22 (2019): 1-5.

¹²⁰ Muhammad Nasher, *al-Fikr al-Tarbawi> al-‘Ara>bi> al-Isla>mi>: al-Juz’u al-Tha>ni min Qira>a>t fi al-Fikr al-Tarbawi* (Kuwait: Wuka>lah al-Mat}ba’a>t, 1977), 284.

¹²¹ Ibn Sayyar adalah juru masak istana di era Abbasiyah. Julukannya *al-Waraq* ditengarai mengonfirmasi kegiatan yang berhubungan dengan perbukuan seperti menyalin dan menyadur serta memperjualbelikan buku. Tidak banyak catatan mengenai riwayat hidupnya. Namun, diketahui beliau wafat pada 961 M. Al-Warraq sehari-hari bertugas sebagai *chef* masakan istana. Beliau juga berjasa mengembangkan seni kuliner khas Timur Tengah dengan membukukan resep-resep hasil kreasinya yang berjudul, *al-Tabikh wa Islah al-Aqhdiyah al-Ma’kulat*. Buku aneka resepnya menuai apresiasi dari pelbagai kalangan, khususnya sejarawan dan juru masak kelas dunia. Tradisi kuliner ini juga mempunyai keterkaitan erat di bidang sains dan ilmu pengetahuan saat itu. Nawal Nasrallah, *Annals of the Caliphs’ Kitchens* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2007) doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158672.i-907>.

¹²² *Kitab al-Tabikh* (Buku Hidangan atau Buku Masak) sebuah buku masakan oleh Ibn Sayyar al-Warraq. Kitab ini mengulas detail lebih dari 600 resep masakan mewah atau kuliner Islam pada abad pertengahan Islam dengan 455 halaman. Buku ini juga merupakan panduan langka *cum* otoritatif untuk budaya kuliner kontemporer. Berbagai anekdot dan puisinya mengungkap peran makanan dalam politik era keemasan Islam. Kitab manuskrip ini telah diterjemahkan dan diperiksa silang melalui tiga manuskrip yang masih ada yang terletak di Inggris, Helsinki, dan Istanbul. Lihat Muhammad bin al-Hasan bin Muhammad bin al-Karim al-Katib al-Baghdadi, *Kitab al-Tabikh*, Edited by Dawud al-Jalabi (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1964); Kaj Öhrnberg,, and Sa□bān Murūwah, eds. *Annals of the Caliphs’ Kitchens: Ibn Sayyar Al-Warr q’s Tenth-Century Baghdadi Cookbook*. Vol. 70. Brill, 2007.

atau tata cara menghidangkan makanan di meja makan dan mempersiapkan jamuan serta perlengkapan dapur untuk memasak.

Dengan demikian, sejatinya pendidikan Islam tidak terlepas dari persoalan makanan. Makanan yang baik lagi sehat akan menghasilkan fisik yang sehat, baik sehat agamanya maupun konstruksi berpikirnya. Dalam bahasa agama, sehat dimaknai sebagai *thayyib* yakni bergizi, tidak membahayakan tubuh dan diperoleh dengan cara halal. Selain itu, adab makan-memakan juga penting, misalnya tidak mencela makanan yang tidak enak, tidak boleh membuang sembarangan karena kelebihan mengambil, dan semacamnya.

Kedua, jiwa hewani atau daya reproduksi. Persoalan reproduksi tidak hanya menjadi domain biologis dan psikologis manusia saja, melainkan juga teologis. Ini harus disadari betul oleh pendidik agar peserta didik tidak salah dalam “menggunakan” organ reproduksinya. Manusia dianugerahi syahwat dan hawa nafsu. Semua itu harus digunakan sesuai tuntunan agama Islam. Jika tidak, ia layaknya hidup sebagai hewan, bahkan lebih hina darinya. Daya ini sangat penting untuk kebutuhan regenerasi manusia, dan memperbanyak keturunan manusia. Karena itu, ia juga menyangkut persoalan bagaimana cara memilih pasangan hidup yang shalih/ah dengan indikator sebagaimana disabdakan Nabi saw, yaitu dilihat dari cantiknya, hartanya, keturunannya dan agamanya. Khusus penyebutan yang terakhir, Islam sangat mengistimewakannya dengan tidak menafikan tiga unsur yang lain. Dalam filosofi Jawa dikenal istilah, *bibit*, *bobot* dan *bebet*.

Ketiga, daya tumbuh. Pertumbuhan adalah suatu keniscayaan bagi makhluk hidup, tidak terkecuali manusia. Dalam konteks pendidikan Islam, perkembangan dan pertumbuhan peserta didik juga menjadi pertimbangan utama dalam mendidiknya. Misalnya, jangan memaksakan peserta didik belajar dengan memakai cara visual, sedangkan dirinya cenderung pada audio, begitupun sebaliknya. Contoh yang lain, jangan biarkan kesalahan kecil dilakukan dalam rentang waktu yang lama, seperti meminum dengan tangan kiri, atau mengambil uang/ barang meski di rumah tanpa izin terlebih dahulu. Hal tersebut akan berdampak pada karakter dia ke depannya. Perlakuan yang terus diulang-ulang akan bertumbuh pada kebiasaan, dan kebiasaan akan menjadi karakter.

Keempat, daya berpikir. Pendidikan yang baik adalah pendidikan yang mampu mengembangkan dan mengoptimalkan potensi manusia, salah satunya kemampuan berpikir peserta didik. Kemampuan akal dalam menangkap kebenaran bukan berarti kelemahan, justru di sinilah kebutuhan akal terhadap pengetahuan yang lebih tinggi. Hal ini dikarenakan ia dipengaruhi oleh indra yang hanya mampu menangkap objek material, sementara akal hanya mampu menangkap sebatas konsepsi pengetahuan.¹²³ Kemampuan inderawi meliputi sensor pendengaran dan penglihatan, sensor perasa, peraba hingga membau akan sangat bermanfaat bagi manusia. Serta kemampuan menyimpan memori, mengingat, berkhayal, berimajinasi, berkreasi, semua hal tersebut hendaknya dikembangkan dengan sangat baik guna menuju insan kamil.¹²⁴

Kelima, daya bergerak. Setelah akal, maka muncul daya bergerak. Konsepsi pengetahuan yang ditranformasikan oleh akal akan menghasilkan satu perilaku, dan itu membutuhkan daya bergerak. Dalam konteks pendidikan Islam, daya ini berperan penting dalam mengoptimalkan potensi peserta didik, seperti halnya memberikan dan mengapresiasi kecenderungan peserta didik untuk bergerak, melatih gerakan dari yang mudah hingga sulit, menguatkan ototnya dan mengasah ketajaman syarafnya, dan lain sebagainya. Termasuk juga daya syahwat dan amarah yang harus dikelola secara baik.

Keenam, akal praktis dan teoretis. Dalam bahasa yang sederhana, keduanya disebut dengan IQ (*intelligence quotient*), EQ (*emotional quotient*) dan SQ (*spiritual quotient*). Ketiga potensi ini pasti dimiliki oleh manusia. Inilah yang membedakan manusia dengan makhluk hidup lainnya. Pendidikan yang baik adalah tidak hanya melatih kemampuan berpikir analitis, melainkan refleksi dan melatih

¹²³ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia menurut al-Ghazāli* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 142.

¹²⁴ Anton Ismunanto, “Teori Jiwa Ibn Sinā dan Relevansinya bagi Pendidikan Islam”, *Idrak: Journal of Islamic Education* 2.1 (2019), 192.

pertimbangkan moral sangatlah esensial bagi kemajuan serta kebahagiaan peserta didik. Terlalu teoretik dan analitik tidak baik juga, begitu juga tatkala kemampuan rasional tidak berkembang, tentu menyisakan kekurangan pada diri peserta didik. Demikian pula sebaliknya, terlalu pragmatis atau praksis juga tidak baik, sebab peserta didik hidup dan berkembang tidak hanya dalam tataran praksis, melainkan teoretis. Segala perbuatan yang dikerjakannya, setidaknya memiliki argumentasi dan rasionalisasi yang logis. Karena itu, pendidikan mempunyai tugas dan peranan di situ dalam rangka memparipurnakan manusia sebagai *ahsanu taqwim*.

Dengan demikian, konsepsi Ibn Sinā terkait pendidikan Islam sudah sangatlah maju dan memberikan kontribusi berarti bagi peradaban Islam dan peradaban dunia yang gemilang. Meskipun ia telah meninggalkan kita selama hampir lebih dari satu milenium, namun pemikirannya dalam berbagai disiplin, terutama psikologi, jiwa dan pendidikan Islam masih amat relevan dan kontekstual untuk pendidikan saat ini.

KESIMPULAN

Konsepsi psikologi kejiwaan yang dikembangkan Ibn Sinā layak mendapat apresiasi yang sangat luar biasa. Di saat para ilmuwan Barat menganggap jiwa sebagai sesuatu yang abstrak, justru Ibn Sinā tampil sebagai salah satu ilmuwan besar Muslim yang mengadvokasi kejiwaan berdasar nilai-nilai Islam. Ibn Sinā meyakini bahwa jiwa (*nafs*) adalah kesempurnaan jasad di tingkat awal (*al-awwal al-kamal li jism*). Ia merupakan *entry point* untuk menggerakkan jasad manusia, sementara jasad adalah kesempurnaan kedua sebagai *tool* yang berfungsi menjalankan aktivitas. Karenanya, keduanya (jasad dan jiwa) saling berkelindan dan inheren dalam jati diri manusia. Meskipun secara substansi keduanya berbeda secara diametral, namun perannya saling melengkapi. Jiwa itu kekal, ia tidak hancur bersamaan dengan jasad manusia.

Jiwa manusia memiliki sederet potensi yang dapat dikembangkan sehingga mampu tercipta manusia yang sempurna (*insan kamil*) sebagaimana tujuan pendidikan Islam yang diharapkan oleh Ibn Sinā. Tanpa itu, serangkaian proses pendidikan yang terjadi tidaklah berguna. Potensi jiwa, menurut Ibn Sinā, terdiri dari jiwa nabati, hewani dan manusiawi. Ketiga potensi jiwa ini, sebagaimana termaktub dalam *al-Najah*, memberikan kontribusi besar dalam perkembangan dan pertumbuhan manusia baik secara fisik, intelektual maupun psikis. Sementara itu, subtansiasi nilai-nilai jiwa dalam pendidikan Islam terbagi dalam beberapa bagian, di antaranya kurikulum dan metode. Dari segi aspek kurikulum dan metode, Ibn Sinā menggarisbawahi akan pentingnya penyusunan kurikulum yang berpijak pada aspek psikologis peserta didik, serta pemilihan dan penerapan metode harus relevan dengan karakteristik bidang studi. Dengan kata lain, pemilihan metode menjadi hal yang krusial sebab metode yang baik adalah metode yang sesuai dengan karakteristik peserta didik dan bidang studi. Tak kalah pentingnya, implementasi metode harus mempertimbangkan aspek psikologis peserta didik. Argumentasi dan dalil Ibn Sinā tentang konsepsi jiwa sebenarnya merupakan hasil racikan dari konsep jiwa-nya Plato dan al-Farābi, serta *insan kamil*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Rayyān, Muhammad ‘Alī. *Al-Falsafah al-Islāmīyah*. Iskandariyah: Dār al-Qawmīyah, 1967.
- “A BLESSING IN DISGUISE | meaning in the Cambridge English Dictionary.” Diakses 2 April 2021. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/a-blessing-in-disguise>.
- Afnan, S.M. *Avicenna: His life and works*. London: George Alen Unwin Ltd, 1958.
- Al-Attas, Muhammad Naquib. *Prolegomena*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malay Press, 1970.
- Al-Baghdadi, Muhammad bin al-Hasan bin Muhammad bin al-Karim al-Katib. *Kitab al-Tabikh*, Edited by Dawud al-Jalabi. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1964.
- Al-Fākhūrī, Hannā dan Khalīl al-Jār. *Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabīyah*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1958.
- Al-Farābi, Abu Nasr Muhammad bin Muhammad. *Iḥṣā’ al-Ulūm*. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilal li al-Tiba’ah wa al-Nashr, 1996.
- Al-Farābi. *Iḥṣā’ al-Ulūm (Enumeration of the Sciences)*, González Palencia (ed.), Madrid/Granada: CSIC, 1953.
- Al-Ghazālī. *Al-Risalah al-Laduniyyah*. Kairo: Maktabat al-Jundi, 1970.
- _____. *Ihya’ al-Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Qalam, n.d.
- _____. *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.
- _____. *Kimiya al-Sa’adah*. Beirut: Maktabah Sha’biyyah, n.d.
- _____. *Ma’arij al-Quds fi Madarij Ma’rifat al-Nafs*. Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968.
- _____. *Tahafut al-Falasifah*, Tahqiq Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma’arif, n.d.
- Al-Ibrashi, Muhammad Atiyah. *Pokok-Pokok Pikiran Ibn Sinā tentang Pendidikan (Al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Falasifatuha)*. Isa al-Babi wa al-Shirkah, 1994.
- Al-Ibrashi, Muhammad Atiyah. *Al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Falasifatuha*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Al-Nawawi, Muhyiddin Abu Zakariyya. *Al-Adhkar al-Nawawi*. Beirut: Dar al-Kutub, 2004.
- Amien, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press, 2006.
- Aristoteles. “De Anima III”, 1-3, dalam John I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition* Oxford. T.t.: t.tp., 1906.
- Aristotle, A. *De Anima (On the Soul)*. London: Penguin, 1986.
- Arroisi, Jarman and Rahmat Ardi Nur Rifa Da’i. “Konsep Jiwa Perspektif Ibn Sinā.” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 13.2 (2019): 323-345.
- Assegaf, Abd. Rachman. *Aliran Pemikiran Pendidikan Islam: Hadharah Keilmuan Tokoh Klasik sampai Modern*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2013.
- Avicenna & Ibrahim Madkour. *The First Part of Physics (Fann e al-Samae ai-Tabiei)*, the first article, chapter tow In *al-Shifa (the Healing)*. Ghom: Maktabata Ayat o Allah al-ozma al-Marashi al-Najafi, 1970.
- Avicenna (Ibn-Sina). (980-1037d). *On the Terrestrial and Celestial Souls*, Chapter 25 & 26. In *Al-Isharat Wa Al-Tanbihat (Remarks and Admonitions)*.
- Baharudin. *Paradigma Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Cerić, I. and N. Mehić-Basara. “Ibn Sinā--psychology and psychological disorders.” *Medicinski arhiv* 51.1-2 (1997): 21-23.
- Cholik, Ahmad Arisatul. “Relasi Akal dan Hati menurut al-Ghazālī,” *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 13.2 (2015).

- “chromosome | Structure & Function | Britannica.” Diakses 2 April 2021. <https://www.britannica.com/science/chromosome>.
- Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital* (Mythos Series). Princeton University Press, 2014.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- De Vos, H. *Antropologi Fisafat*, terj. Endang Soekarian. Yogyakarta: t.tp., 1968.
- Druart, Thérèse-Anne. ”The human soul’s individuation and its survival after the body’s death: Avicenna on the causal relation between body and soul.” *Arabic sciences and philosophy* 10.2 (2000): 259-273.
- Druart, Thérèse-Anne. ”The human soul’s individuation and its survival after the body’s death: Avicenna on the causal relation between body and soul.” *Arabic sciences and philosophy* 10.2 (2000).
- Genest, Jeremiah. “Avicenna’s ‘Suspended Man’ Hypothesis,” Secretum Secretorum, last modified 27 December 1998, accessed 14 September 2015: <http://www.granta.demon.co.uk/arasm/jg/avic-susp.html>.
- Germann, Nadja. Ibn Sīnā, Abū □ Alī (Avicenna). In: Lagerlund H. (eds) *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer, Dordrecht, 2011. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_231.
- Ghallāb, Muhammad. *Al-Ma’rifah ‘Ind Mufakkir al-Muslimīn*. Mesir: Dār al-Jayl, n.d.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam Ringkas*, terj. Gufron A. Mas’adi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna’s De Anima in the Latin West, The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. London: Warburg Institute, 2000.
- Hertogh, C. Peter. ”Ibn Sīnā’s Flying Man: logical analyses of a (religious) thought experiment,” *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013).
- Hicks, Robert D. ed. *Aristotle De Anima*. Cambridge University Press, 2015.
- Hommel, Bernhard. ”Affect and control: a conceptual clarification,” *International Journal of Psychophysiology* 144 (2019): 1-6.
- Ibn Hazm. *Al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahawa’ wa al-Nihal*. Mesir: Maktabah wa Mathba’ah ‘Ali Sabih, n.d.
- Ibn Manzur. *Lisan al-‘Arab*. Beirut: Dar al-Shadr, n.d.
- Ibn Sīnā. *Ahwal al-Nafs; Risalah fi Nafs wa Baqa’i hawa Ma’adiha*, Tahqiq Ahmad Fuad al-Ahwani. Paris: Dar Biybion, 2007.
- _____. *Ahwāl al-Nafs*. Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1952.
- _____. *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1983.
- _____. *Risala fi al-Nafs wa-Baqa’iha wa-Ma’adiha*,” in *Ahwāl al-Nafs*, ed. Ahmad Fuad al-Ahwani. Cairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-Arabīyya, 1952.
- _____. *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1983.
- _____. *Al-Qanun fi al-Thibb*. Beirut: ār Ihyā’ al-Kutub al-Arabīyya, n.d.
- _____. *Al-Shifā’ al-Tabī’īyyāt al-Nafs*. Kairo: Hay’at Misrīyah al-‘Āmmah li al-Kitābah, 1975.
- _____. *Al-Shifa al-Thabi’īyyat al-Nafs*. Kairo: Hai’at al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitabah, 1975.

- _____. *Al-Siyasah fi al-Tarbiyah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1994.
- _____. *Al-Siyasah fi al-Tarbiyah*. Mesir: Majalah al-Masyrik, 1906.
- _____. *Kitab al-Najah fi al-Hikmah al-Mantiqiyah wa al-Thabi'iyah wa al-Illahiyah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.
- _____. *Kitab al-Najah*, ed. Majid Fakhry. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, n.d.
- _____. *Kitāb al-Najāh fī al-Hikmah al-Mantiqīyah wa al-Tabī'iyah wa al-Ilāhīyah*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1982.
- _____. *Psikologi Ibn Sinā*, terj. M.S. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah, 2009.
- _____. *Risālah fī al-Quwā al-Nafsīyah*. Kairo: t.tp., 1315 H.
- _____. *Risālah fī Ma'rifah al-Nafs al-Natīqah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1952.
- Inati, Shams. "Can Ibn Sinā Speak of the Simplicity of the Soul?". 2019.
- Ismunanto, Anton. "Teori Jiwa Ibn Sinā dan Relevansinya bagi Pendidikan Islam", *Idrak: Journal of Islamic Education* 2.1 (2019).
- Jamali, Mohammad, Mehdi Golshani, and Yousef Jamali. "Avicenna's ideas and arguments about mind and brain interaction". *Preprints* (2019).
- Jones, David, Jason M. Wirth, and Michael Schwartz, eds. *The Gift of Logos: Essays in Continental Philosophy*. Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Khair, Nurul. "Memotret kesempurnaan insan menurut filsafat jiwa Ibn sinā." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 6.2 (2020): 165-19.
- Kurniawan, Syamsul & Erwin Mahrus. *Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Langgulong, Hasan. "Ibn Sinā as Educationist," *Islamic Quarterly* 32.2 (1988).
- Long, A. A. "Psychological Ideas in Antiquity." *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas. Volume 4. Psychological Ideas in Antiquity* (1973): 1-9.
- López-Farjeat, Luis Xavier. *Al-Farābī's Psychology and Epistemology*. Stanford CA: Stanford University Press, 2016.
- Lorenz, Hendrik. *Ancient theories of soul*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*. Jakarta: CV. Rajawali, 1998.
- Madkur, Ibrahim. *Fi al-Falsafah al-Islamiyah: Manhaj wa Tatbiqih*. Kairo: Dar al-Ma'aif, 1976.
- Maimun, Ach. "RELASI AGAMA DAN SAINS DALAM ISLAM (Pemetaan Konteks Awal Dan Varian Pemikiran Sains Islam)." *Muslim Heritage* 5, no. 2 (2020): 261. <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/muslimheritage/article/view/239>.
- Maisel, Eric. *Natural Psychology: The New Psychology of Meaning*. California: Natural Psychology Press, 2012.
- Mofrad, Fatemah Zibakalam. "Ibn Sinā's Philosophy of Education and Its application to Modern Muslim Educational Systems". *Muslim Education Quarterly*, n.d.
- Moharir, Anil Vishnu. *A Scientific Look at the Concept of Soul: An Attempted Synthesis*. Zorba Books, 2017.

- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Najati, Muhammad Uthman. *Al-Dirasah al-Nafsanayah 'ind al-'Ulama al-Muslimin*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1993.
- _____. *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- _____. *Al-Dirasat al-Nafsaniiyah 'Inda al-'Ulama al-Muslimin*. Kairo: Dar al-Shuruq, 1993.
- Nasher, Muhammad. *Al-Fikr al-Tarbawi al-'Arabi al-Islami: al-Juz'u al-Thani min Qira'at fi al-Fikr al-Tarbawi*. Kuwait: Wukalah al-Mathba'at, 1977.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. Pakistan: Suhail Academy Lahore, 1999.
- Nasrallah, Nawal. *Annals of the Caliphs' Kitchens*. Leiden, The Netherlands: Brill, (2007) <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158672.i-907>.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut al-Ghazālī*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Öhrnberg, Kaj and Saqībān Murūwah, eds. *Annals of the Caliphs' Kitchens: Ibn Sayyar Al-Warrāq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook*. Vol. 70. Brill, 2007.
- Prabhupada, Swami Bhaktivedanta A.C. *Easy Journey to Other Planets*. Mumbai: The Bhaktivedanta Book Trust, 2010.
- Prasetia, Senata Adi. "Reorientasi, peran dan tantangan pendidikan Islam di tengah pandemi." *Tarbawi* 9.1 (2020): 21-37.
- Prasetia, Senata Adi. "Pencarian Kembali Moderasi Beragama Dalam Kitab Itqāf Al-Dhaki." *NUANSA: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam* 19.2 (2022): 166-181.
- Prasetia, Senata Adi, et al. "Ibn Sinā's Psychology: The Substantiation of Soul Values in Islamic Education." *ATTARBIYAH: Journal of Islamic Culture and Education* 7.2 (2022): 171-189.
- Prasetia, Senata Adi, and Siti Firqo Najiyah. "The Revitalization of Education Character in The Pandemic Covid-19 Era." *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam* 16.1 (2021): 95-110.
- Purwanto, Yadi. *Psikologi Kepribadian Integrasi Nafsiyah dan Aqliyah Perspektif Islam*. Bandung: Refika Aditama, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Avecenna's Psychology*. London: Oxford University, 1952.
- Reza, Syah. "Konsep Nafs Menurut Ibn Sinā." *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 12.2 (2014): 263-280.
- Rivers, I. (2004, September 23); James Hervey, (1714–1758), *Church of England clergyman and writer*. Oxford Dictionary of National Biography. Retrieved 1 Apr. 2021, from <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-13113>.
- Rohman, Miftaku. "Konsep Pendidikan Islam Menurut Ibn Sinā dan Relevansinya Dengan Pendidikan Modern." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 8.2 (2013).
- Rosenthal, E.I.J. *Political thought in medieval Islam*. Cambridge University Press, 1968.
- Salleh, Sakinah and Rahimah Embong. "Educational Views of Ibn Sinā." *Al-Irsyad: Journal of Islamic And Contemporary Issues* 2.1 (2017).

- Senata, Adi Prasetya, et al. "Epistemic Rationality In Islamic Education: The Significance for Religious Moderation in Contemporary Indonesian Islam." *Ulul Albab* 22.2 (2021): 232.
- Shuhari, Mohd Hasrul, et al. "An Ethical Aspect of Character Building: Ibn Sinā's Perspective." *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues* 22 (2019).
- "Soul | religion and philosophy | Britannica." Diakses 2 April 2021. <https://www.britannica.com/topic/soul-religion-and-philosophy>.
- "Substantiate | Definition of Substantiate by Merriam-Webster." Diakses 2 April 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/substantiate>.
- "SUBSTANTIATION | meaning in the Cambridge English Dictionary." Diakses 2 April 2021. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/substantiation>.
- Syarif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. Jerman: Wiesbaden, 1963.
- Vartak, Padmakar Vishnu. *Bramharshinchee Smaran Yatra: An Autobiography*. Pune: Vartak Prakashan, 2012.
- Wilson, John, and T. Hunt. "Molecular biology of the cell: a problems approach. 4." *New York: Garland Science* (2002).
- Zaim, Muhammad, and Ahmad Masyruhin. "Pemikiran Pendidikan Al-Zarnuji (Rekonstruksi Epistemologi Pendidikan Modern Berbasis Sufistik-Etik)." *Muslim Heritage* 5, no. 2 (2020): 305. <https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/muslimheritage/article/view/287>.
- Zakaria, Idris. "Falsafah dan Sistem Pendidikan: Perbandingan Antara Plato dan Ibn Sinā," *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 1.1 (2000): 101-122.