

JIWA DALAM PANDANGAN FILSAFAT MULLA SHADRA

Oleh:

Dadang Ahmad Fajar

Universitas Islam Sunan Gunung Djati Bandung

Email: dadangfajar76@gmail.com

Abstrak

Pusat dari segala aktifitas mental (kognisi) manusia adalah pikiran. Pandangan ini sedikit berbeda di tangan Mulla Shadra—dan para filsuf muslim secara umum. Aktifitas kognisi manusia berpusat di jiwa dan oleh sebab itu jiwa menempati posisi paling utama dalam filsafat Islam. Menemukan—atau mengidentifikasi jiwa—merupakan salah satu tugas pokok filsafat Islam. Sebab yang membedakan manusia dengan spesies lain tidak sekadar penggunaan pikiran (daya mental) semata, melainkan yang paling utama adalah substansi jiwanya. Mulla Shadra, sebagai pembaharu (dalam level tertentu) peripatetisme Islam setelah Ibn Sina, memberikan penekanan menarik pada pembahasan mengenai jiwa. Dalam penelitian ini akan diuraikan sejumlah kata kunci sekaligus signifikansi filsafat Shadra dalam penjabaran mengenai jiwa.

Kata Kunci: Filsafat Islam, Hikmah Muta'aliyah, Trans Substansial, Jiwa

Abstract

The center of all human mental activity (cognition) is the mind. This view is slightly different in the hands of Mulla Sadra - and Muslim philosophers in general. Human cognitive activity is centered on the soul and therefore the soul occupies the foremost position in Islamic philosophy. Finding – or identifying the soul – is one of the main tasks of Islamic philosophy. Because what distinguishes man from other species is not just the use of his mind (mental power), but above all is the substance of his soul. Mulla Sadra, as a reformer (to a certain level) of Islamic peripatetism after Ibn Sina, puts an interesting emphasis on the discussion of the soul. This research will describe a number of key words as well as the significance of Sadra's philosophy in the description of the soul.

Keywords: Islamic philosophy, Hikmah Muta'aliyah, Trans Substantial, Soul

A. Pendahuluan

Jiwa merupakan inti pembahasan dalam psikologi atau *Nafsiologi*. Pembicaraan mengenai jiwa telah menjadi salah satu bahasan penting dalam ilmu tasawuf. Namun dalam pembahasannya sangat bervariasi. Mulai dari yang mengkonotasikan negatif hingga yang menyatakan bahwa al-nafs adalah unsur ruhani yang menjadi pokok persoalan kehidupan.

Beberapa pendapat tentang keberadaan jiwa, dibahas secara menyeluruh oleh kalangan sufi dan filosof. Bahkan termasuk diantaranya adalah seorang teosofi Persia yang dikenal dengan sebutan Shadrudin al-Sirazi, lazim disebut Mulla Shadra. Ia memberikan komentar tentang keberadaan jiwa dalam tubuh manusia. bahkan pendapatnya yang menyebutkan bahwa “al-nafs kulluhu al-quwwah”, telah menjadi konsep original tentang jiwa dalam pemikiran Mulla Shadra.

Berbagai pembahasan mengenai jiwa, beliau tuangkan dalam karya-karyanya yang sangat banyak, diantaranya terdapat dalam buku yang berjudul *al-Hikmah al-Muta’aliyah fii al-Asfar al-Arba’ah*, *Tafsir al-Qur’an al-Karim*, *Mafatih al-Ghaib* dan *al-Hikmah al-Arsyiyah*. Meskipun Mulla Shadra membahasnya secara acak (tidak menuliskan dalam satu pokok bahasan mengenai jiwa), namun tampak beliau tidak meninggalkan pembicaraan tentang jiwa.

Jiwa yang selama ini dituduhkan sebagai hal negatif oleh sebahagian orang, Mulla shadra menampilkannya dengan sesuatu yang justru penting dilakukan penatalaksanaan secara baik dan benar. Dengan memadukan konsep Platonis dengan Aristotelianny Mulla Shadra mencoba meramu dengan baik. Bahkan memasukkan pandangan para sufi sebagai bagian dari jawaban akan kebutuhan kaum muslimin. Ia memasukkan pandangan Ibnu Arabi, Ibnu Sina dan al-Kindi. Meskipun pada sisi lain tiga tokoh tersebut sempat mendapat sorotan negatif dari kalangan tertentu.

B. Hasil Penelitian dan Pembahasan

a. Substansi Jiwa

Kata jiwa, merupakan terjemahan dari bahasa ‘Arab “*al-Nafs*“. Kata ini adalah, termasuk yang kaya makna, diantaranya, diartikan *jasad*, darah, bagian dari manusia, *dzat* sesuatu, keagungan, kemulyaan, *himmah* dan *iradah*. Bahkan Platonis menyatakan *al-Nafs* bukan sebagai *jisim*, tetapi

merupakan molekul partikular yang mampu menggerakkan badan.¹Pada arti yang terakhirlah Mulla Shadra membahas mengenai jiwa.

Jiwa dianggap sangat penting dibahas, karena merupakan bagian dari anatomi ruhani tubuh manusia.sepanjang hidupnya manusia akan selalu menggunakan jiwa sebagai penggerak. Dan seluruh kekuatan manusia akan berpusat pada jiwa. Mulla Shadra mengenalkan istilah “*Kulluhu al-Quwwah*”.Maksudnya adalah bahwa jiwa merupakan kekuatan terpenting bagi semua lini yang membangun tubuh, akal dan hati.

Plato berpandangan, bahwa jiwa diciptakan sebelum tubuh, setelah tubuh mengemuka, maka barulah bergabung dengannya.sedangkan dengan Ibnu Sina dan Aristoteles, berpendapat bahwa jiwa tumbuh dan berkembang secara bersamaan (serentak). Descrates menganggap jiwa sebagai *dzat* yang berpisah dari tubuh, secara fungsional, sehingga terjadi tidak saling bergantung antara keduanya.²Mulla Shadra menyatakannya sebagai pusat kekuatan yang merupakan muara dari kekuatan tubuh, akal dan hati.Saat beliau mengumpamakan jiwa sebagai nakhoda dan selain jiwa adalah kapal beserta seluruh komponennya.Menunjukkan adanya nilai special untuk jiwa.Bila jiwa dalam kondisi tidak sehat dan tidak suci, maka perilaku jasad dan hatipun akan bergerak menjadi gerakan yang tidak mencerminkan kebajikan dan *akhlaq al-Karimah*.

Imam *al-Razy* berpendapat bahwa *al-Nafs*, adalah sesuatu yang tunggal, seakan-akan manusia berdiri dalam dua keadaan, yakni kadang-kadang memahami bahwa *Nafs* dipengaruhi oleh faktor luar, hingga keasliannya sebagai yang tunggal akan berubah, misalnya *Nafsamarah*. Ini akan terpicu faktor luar yang mendorong kemunculannya. Atau kadang-kadang memahami bahwa ketunggalannya yang asli³ perlu dipertahankan, agar mampu menunjukkan bahwa *Nafs* mempunyai kinerja sendiri, tanpa dorongan faktor manapun. Seperti pergerakan awal. Gerakan ini tidak dipengaruhi faktor luar, akan tetapi apabila rangsang masuk, maka akan tercipta pergerakan baru, atau pengenalan akibat keadaan sendiri, yang

¹ Dr. Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafy*, darr al-Kottob al-Lubnany, Beirut, tahun 1973, hlm 474,

² Murtadha Muthaharri, *Pengantar Pemikiran Shadra, Filsafat Hikmah*, Mizan, Bandung, tahun 2002, hlm. 108.

³Ketunggalan yang asli itulah, yang sering disebut *fithrah* (orisial). Dari sanalh lingkungan akan besar pengaruhnya, terhadap segala tindakan yang akan dilakukan oleh *nafs*, yang secara konkritnya akan tampak pada *jasad*.

demikian itu merupakan kinerja *Nafs*.⁴ Aristoteles memahami jiwa sebagai gambaran *jisim*. Bahkan menganggap mimpi sebagai salah satu gambaran jiwa, bukan sekedar *ilham* Tuhan, Dewa atau segala sesuatu yang berbau ke-*dewa-an* (*divine*)⁵. Kemudian jiwa terbagi menjadi beberapa bagian, yang ditulis berdasarkan derajat dari terendah menuju tertinggi, ialah :

Jiwa *vegetatif* (*anima vegetatif*), yang terbatas pada fungsi-fungsi, seperti makan, minum, berkembang biak. Terdapat pada tumbuhan. Jiwa *animal* (*anima sensitiva*), yang mempunyai fungsi seperti: Pendirian dan pergerakan. Dipahami bahwa antara tubuh dan jiwa mempunyai kinerja timbal balik yang terjadi secara kontinu. Keadaan ini hampir didukung oleh semua aliran spiritual, hanya saja mereka tidak dengan mudah merumuskan keadaannya. Untuk menjawab serta menjelaskan hal ini, Ibnu Sina menggunakan pandangan ilmu kedokterannya. Antara lain menjelaskan tentang kinerja otak serta fungsi masing-masing komponen yang ada didalamnya, menurut beliau bahwa itulah yang kemudian akan menyimpan potensi jiwa berikut memori yang ada padanya. Ia menjelaskan kedudukan masing-masing letak memori seperti *commo sense* berpusat dari otak bagian depan, sedangkan ilustrasi berpusat di bagian belakang, imajinasi terletak pada jaringan tengah otak dan angan-angan pada bagian ujungnya. Jiwa ini disebut juga *animal soul*.⁶ Ibnu Sina mencoba mengawinkan fisiologi dengan teori psikologi, bahkan mencampurkan materi dengan *ruh*, tanpa menjelaskan bagaimana keduanya berinteraksi, ia juga memandang rumit, jika mengkaji interaksi di atas⁷.

Jiwa berpikir (*anima intelectiva*), yang menggunakan fungsinya sebagai pendorong untuk berpikir aktif serta berusaha⁸. Plato mengidentifikasi *Nafs* sebagai *jauhar ruhani*, dan jiwa mempunyai kehidupan sendiri dalam alam di atas keinderaan, dalam alam *fana'* sebelum kehidupan ini tercipta. Bahkan membaginya menjadi dua alam, yakni alam cita, kemunculannya adalah, jiwa sebagai pendukung susunan alam abadi

⁴ Fakhruddin al-Razy, *al-Nafs wa al-ruh wa syarh quwwahuma*, terj. *Ruh dan Jiwa tinjauan filosof dalam persepektif Islam*, oleh H.M. Zoerni dan Joko S. Kahar, Risalah Gusti, Surabaya, tahun 2000, hlm.,91. Yang menjadi jiwa ini adalah entitas tunggal yang melihat, mendengar, mencicipi menyentuh pada dirinya. Terdapat daya khayal dan daya pikir.

⁵ Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, terj. *Tafsir mimpi* oleh Apri Danarto, Ekandari Sulistyanyingsih dan Ervita, S.Psi, Jendela, Yogyakarta, tahun 2000, hlm.3.

⁶ Dr. Ibrahim Madzkour, *Filsafat Islam, metode dan penerapan*, Rajawali Press, Jakarta, tahun 1996, hlm.242.

⁷Dr. Ibrahim Madkour, *ibid*, hlm. 245.

⁸ Prof. DR. Ph. Kohnstamm, DR. G. Palland, *Sejarah Ilmu Jiwa*, Jemmars, tahun 1984, hlm. 7.

dan alam cita, Sedangkan keduanya adalah alam keinderaan yang lebih rendah. Jiwa ini terikat pada *badan*, maka mengenal perubahan benda melalui panca indera⁹.

Al-Kindi mendefinisikan jiwa sebagai kesempurnaan esensial bagi *jisim*. Tanpa jiwa, *jisim* tersebut tidak dapat berfungsi sama sekali. *Jisim* akan binasa jika ditinggalkan jiwanya. Menurutnya jiwa adalah *jauhar basith* (*jauhar tunggal*). Pada rumusannya *al-Kindi* tidak menyebutkan asal muasal jiwa seperti yang dikemukakan Plato, yakni dari alam idea. Hanya saja *al-Kindi* menegaskan bahwa setelah *jisim* ini mati, jiwa akan segera berpindah¹⁰ (tidak menyebutkan kehancuran).

Sigmund Freud, mengkaitkan jiwa dengan perilaku. Terutama, untuk memprediksi kepribadian. Menurutnya jiwa dapat dianalisa melalui berbagai jalan, antara lain melalui mimpi. Dengan maksud agar mempermudah, atau memberikan jalan bagi analisis terhadap *neurosis* (gangguan kejiwaan)¹¹. Pada kalangan psikolog, jiwa dianggap sebagai *dzat* abstrak. Maka mempelajarinya, hanya sebatas menguak gejala-gejala yang nampak saja. Terutama pada bagian yang erat kaitannya dengan tubuh seseorang. Sebab anggapan mereka, gangguan jiwa hanya akan tampak gelajanya melalui tampilan gerak tubuh. Oleh sebab itu, maka proses penyembuhan terhadap penyakit kejiwaan, harus terlebih dahulu menganalisa gejala jiwa yang muncul pada tubuh (yang mudah diidentifikasi).¹² Jiwa dipahami sebagai gejala yang mudah ditangkap oleh indera. Karena indera adalah gerbang jiwa. Jiwa hanya menangkap gejala dari kegiatan-kegiatan fisik yang inderawi.¹³ Karena sikap dan perilaku yang tampak dalam perbuatan seseorang, seperti mimik asli (tidak sedang main sandiwara). Tidak akan jauh berbeda dengan gejala *bathiniyah*, baik cipta, rasa maupun karsanya.¹⁴ Filosof *muslim* yang berbicara tentang ini dalam adalah Ibnu Bajjah. Pandangannya seperti Aristoteles, yang mendasarkan psikologi pada fisika. Ia berpendapat bahwa jiwa berkedudukan sebagai penyata tubuh alamiah. Al-Bajjah membagi tubuh menjadi dua kategori, ialah, *alamiyah*, yakni yang tidak menggerakkan dan tidak *alamiyah*, yakni mampu memberikan menggerakkan aktif, tidak memiliki pengerak luar. Inilah yang kemudian disebut penyata tubuh. Ibnu Bajjah menyebutnya

⁹Prof. DR. Ph. Kohnstamm, *ibid*, hlm.3.

¹⁰Dr. Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1986, hlm. 20-21.

¹¹Sigmund Freud, *The interpretation of dream*, Loc.Cit hlm. viii.

¹²Drs. Agus Sujanto, *Psikologi Umum*, Bumi Aksara, Jakarta, tahun 1991, hlm. 1.

¹³Drs. Agus Sujanto, *ibid*, hlm.23.

¹⁴Dr. Jalaluddin, *Psikologi Agama*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, tahun 1998, hlm. 11.

jiwa.¹⁵ Lain hanya dengan Ibnu Sina, ia berpendapat bahwa *al-nafs*, adalah salah satu *jauhar ruhani*, yang memberikan kesempurnaan atas predikat manusia, yang terdiri dari kesatuan dari akal dan *nafs al-nathiqiyah*, kemudian muncul predikat manusia yang *nathiqiyah*¹⁶.

Selain pemikir di atas, sufi-pun menggunakan istilah *nafs*. Yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, menjadi jiwa.¹⁷ Beberapa sufi menganggap bahwa *al-nafs* selalu mengajak pada keburukan, sehingga menentanginya adalah induk *ibadah*, bahkan *al-hakim*, *al-Tirmidzy*, sufi abad ke 3 *Hijriyah*, memberikan pengertian tentang jiwa merupakan buminya *syahwat*.¹⁸ Cenderung kepada *syahwat*, tidak pernah merasa tenang dan diam. Abu Yazid *al-Busthamy*¹⁹, *al-Kharaj* dan *al-Junaidi* menyatakan, bahwa seseorang tidak akan mengenal jiwanya, jika dirinya ditemani *syahwat*.²⁰ Dalam hal ini keberadaan *syahwat* menjadi penting dalam mengaktifasi jiwa secara utuh. Pendapat ini juga dikemukakan al-Ghazaly.

Nafs juga dianggap sebagai tempat bersemayamnya *akhlak* buruk²¹ (yang berpenyakit), sebagai lawan dari *ruh*, yakni tempat bersemayamnya *akhlaq al-mahmudah* (terpuji).²² *Al-Tustary*²³ mengemukakan pendapatnya tentang jiwa, adalah sesuatu yang bukan seperti yang telah dikemukakan kebanyakan orang. Tetapi cenderung pada keberadaan sesuatu, yakni ditinjau

¹⁵ M.M Syarif, MA, *Para filosof muslim*, Mizan, Bandung, tahun 1998, hlm. 152.

¹⁶ Syekh al-Rais Abi Ali al-Husain bin Abdillah bin Sina, *Rasail*, Intisyarat, t.t, hlm. 243.

¹⁷ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mudlar, *Kamus al-Ashri*, Yayasan Ali Maksum, Ponpes Karapyak, Yogyakarta, tahun 1996, hlm. 1932. Kata *nafs* diartikan sebagai akal, jiwa, pikiran, diri, jasad, darah, mata yang jahat, semangat dan hasrat. Demikian pula istilah ilmu *nafs* diartikan sebagai ilmu jiwa (psikologi). Meskipun banyak dijumpai kata jiwa yang dipakai dalam sehari-hari adalah keliru. Sebab jiwa hanya dinilai sebagai sosok badan. Terbukti adanya pandangan, jika terjadi musibah, yang disebut jiwa adalah mereka yang korban.

¹⁸ *Syahwat* dinilai sebagai *hawa al-Syaithani*, yang secara kontinu, selalu mengarahkan *ruhani*, menuju sisi-sisi kesalahan. Jiwa termasuk yang dipengaruhi. Sebab itulah, *syahwat* diperhatikan, sebagai unsur penting dalam kehidupan dunia sufi. Mereka beranggapan, bahwa *syahwat*lah, yang dapat *menghijab*, antara dirinya dengan Allah 'Azza wa Jalla.

¹⁹ Ada yang membaca dengan sebutan Abu Yazid *al-Bishtamy*. Panggilan akrabnya adalah Bayazid.

²⁰ Dr. Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, Pustaka Azzam, Jakarta, tahun 2001, hlm. 37.

²¹ Pandangan ini, merupakan bukti belum sempurnanya, pemahaman mengenai *al-nafs*. Oleh karena itulah Mulla Shadra memaparkan lebih terstruktur dan terarah, agar tidak terkesan, bahwa *al-nafs* selalu tersalah.

²² Abi al-Qasim Abdu al-Karim bin Khawazin al-Qusyairy, *al-Risalah al-Qusyairyah*, Darr al-Khair, t.t hlm. 83.

²³ Nama lengkapnya adalah Sahal *al-Tustary*.

dari sisi etimologis, adalah yang terdapat pada manusia dan hewan. Apabila kehilangan jiwanya, maka keluarlah dari kelompok *makhluq* hidup.²⁴ Pendapat ini mirip dengan definisi yang dikemukakan oleh *al-Fairuzzabadi*, sebagai berikut, “*Jiwa adalah hakikat sesuatu, dan substansinya* “. ²⁵ Kalangan ahli tarekat berbicara mengenai *nafs*, mereka menjadikan pelajaran awal bagi para *salik*-nya untuk dapat membina jiwa masing-masing. Jika *nafs* telah mengalami ketenangan, maka menunjukkan, bahwa kondisi *nafs*-nya telah memasuki wilayah *muthmainnah*. Dengan demikian akan memudahkan terjadinya pertemuan dirinya dengan Tuhan, meskipun pemahaman beberapa kalangan ahli yang tarekat ini bervariasi, mulai dari yang menyamakan kedudukan *nafs* dengan *ruh*, hingga yang membedakannya. Tarekat *Qadiriyyah wa naqsabandiyah* memandang adanya kesamaan antara jiwa dan *ruh* yang telah masuk ke dalam jasad, sedangkan *ruh* yang belum masuk ke dalam *jasad* dinamakan *lathifat*. Jiwa adalah kelembutan (*lathifat*) yang bersifat ke-Tuhan-an (*rabbaniyat*).²⁶ Jiwa juga memiliki kepadatan (*kuiditas*), dan kekasaran mistis, sama dengan ciri *lathifah-lathifah*, mulai dari berderajat *amarah*, *lawwamah*, *mulhaimah*, *muthmainnah*, *radhiyyah*, *mardhiyyah*, hingga *kamilah*. Tingkatan ini diyakini sebagai tangga *nafs* menuju *ma’rifatullah*.²⁷ *Nafs* sering diprediksi sebagai faktor penyebab jatuhnya manusia, dari puncak *ma’rifat*, kelembah nista. Akibatnya, antara manusia dengan Tuhan, terjadi kesenjangan, yang dianggap akan memperkecil terciptanya kebersatuan dengan Allah ‘Azza wa Jalla.

Kemudian, Mulla Shadra, ia termasuk filosof besar yang lahir di Syiraj, yang sempat berguru pada Syaikh *al-Bahai* dan Mir Damad²⁸, menjadikan dirinya sebagai ahli ilmu *Tafsir*, ilmu *Hadits* dan pengetahuan mengenai *gnosis (irfani)*. ‘*Uzlah*-nya yang dilakukan di Kahak, yakni sebuah desa sekitar Qum, merupakan awal dirinya memahami dunia mistik. Akhirnya *madzhab* Mulla Shadra mengenalkan *madzhab ‘irfani* (sufistik). Selain filosof, beliau juga dikenal sebagai sufi besar pada kalangan *madzhab Syi’ah*. Dibuktikan dengan pembelajarannya pada ilmu *tasawuf* yang ditampilkan Ibnu ‘Araby serta para pembahas lainnya, seperti, al-Din Qun

²⁴ Amir an-Najar, op.Cit, hlm. 38.

²⁵ Al-Fairuzzabadi, *Kamus al-Munjid*, t.p, t.t, hlm. 225.

²⁶ Drs. Kharisudin Aqib, M.Ag, *al-Hikmah, memahami teosofi tarekat qadiriyyah wa naqsabandiyah*, Dunia Ilmu, Surabaya, tahun 1998, hlm. 141.

²⁷ Drs. Kharisudin Aqib, M.Ag, *ibid*, hlm. 143.

²⁸ Mir Damad, adalah seorang pendiri madzhab filsafat Islam di Isfahan.

Yawi, 'Ayn al-Qudhat dan Mahmud Syabistary²⁹.Maka pada salah satu diskusinya, Mulla Shadra mulai memaparkan tentang *nafs* (jiwa), *ruh* dan *jasad*.³⁰

Saat para pemikir berselisih tentang keberadaan jiwa.Mulla Shadra menjawab dengan ide-idenya, tentang jiwa.Berpijak dari paparan Plato, Ibnu Sina, Aristoteles dan Rene Descartes.Akhirnya munculah ide Mulla Shadra yang mengatakan jiwa setelah menjadi *ruh*, sebagai sesuatu yang bermula dari material dan berkelangngan secara spiritual.³¹

Mekipun beberapa filosof *Sunni* berpandangan, bahwa tradisi filsafat telah berakhir hingga masa Ibnu Rusyd.Akan tetapi pandangan kalangan *Syi'i*, menepis pandangan di atas.Para filosof kalangan *madzhab Syi'ah* dengan tegas menyatakan, bahwa tradisi filsafat, masih tetap bergulir hingga kelahiran ide-ide Mulla Shadra (Shadrudin *al-Syirazy*).Semuanya merupakan kelanjutan atas tradisi *Isyraqy*, yang pernah dikumandangkan oleh *al-Suhrawardi*, sebagai ciri khas tradisi filsafat Persia.Ketika filsafat memasuki masa resesi di Timur Tengah sebagai kelanjutan dari pandangan *al-Ghazaly* dan penaklukan Baghdad oleh tentara Mongol, satu setengah abad setelahnya, Mulla Shadra bangkit dari Persia.Terutama masa dinasti *Shafawiyah*.*Syah* Isma'il (1500-1524), mengaku keturunan sufi, mengambil kebijakan untuk menyebarkan paham *Syi'ah*, ke seluruh Persia. Akhirnya kalangan *Syi'ah* mengenalnya sebagai filosof terbesar Persia moderen.³²

Filosof besar *Syi'ah* ini, mencoba memaparkan tentang jiwa, yang dibahasnya bersama dengan penjelasan serta keterkaitannya dengan *jasad*.Sehingga menjadi jelas kedudukan jiwa, dalam posisinya sebagai bagian dari anatomi manusia.

Kegiatan jiwa, akan erat kaitannya dengan kondisi tubuh. Atau sebaliknya, gerakan tubuh manusia dipengaruhi oleh keadaan jiwa seseorang.Selanjutnya kesehatan , kebersihan dan kesuciannya berpengaruh besar, pada tingkat kearifan manusia. Mulla Shadra menggambarkan jiwa dengan tiga kategori.Yakni jiwa rendah (*al-nafs al-nabatiyah*), jiwa menengah

²⁹Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah al-'Arshiyah*, terj.*Kearifan Puncak*, oleh DR. Dimitri Mahayana, M.Eng dan Ir Dedi Djuniardi, Pengantar, DR. Jalaluddin Rakhmat, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2001, hlm. xiii.

³⁰ Murtadha Muthaharri, Loc.Cit. hlm. 16.

³¹ Murtadha Muthaharri, Ibid, hlm. 109.

³² Madjid Fakhri, *A Short introduction to Islamic philisophy, teologi and misticisme*, one world publication, Oxford England tahun 1997, terj. Sejarah Filsafat Islam, sebuah peta kronologis, Mizan, tahun 2001 hlm. 133.

(*al-nafs al-hayawaniyah*) dan jiwa tertinggi (*al-nafs al-nathiqiyah*).³³ Berbeda dengan Aristoteles, untuk istilah *nafs* yang dua, yakni *nafs al-nabatiyah* dan *nafs al-hayawaniyah*, terdapat kesamaan, sedangkan untuk *nafs al-nathiqiyah*, pendapat Aristoteles yang dikutip dalam kitab *al-Nahjah*, oleh Ibnu Sina diistilahkan sebagai *nafs al-insaniyah*. Di sinilah Mulla Shadra mencoba mengkritik pendapat para pendahulu dan filosof masanya yang selalu menganggap bahwa jiwa hanya sebagai *shurah* (gambaran) dari gerak *ruhani*. Jiwa merupakan *al-Kamal* (kesempurnaan dari seluruh kekuatan, buka hanya dipandang sebagai gambaran *ruhani*).³⁴

Jiwa menurut Mulla Shadra, sejalan dengan Aristoteles, yang memandang jiwa sebagai *enteleki* (penyempurna). Pertama kali badan akan teratur *alamiah*, dengan kapasitas untuk hidup. Ditambahkan dengan ide Ibnu Sina, dipahami sebagai substansi immaterial yang mampu meng-“ada“, secara mandiri dalam badan, bukan sekedar penyempurna. Lebih menitik beratkan pada kemampuan mandiri, untuk mewujudkan intelek yang aktual, diperlukan materi untuk peluang *wujud*-nya jiwa tersebut.³⁵

Pandangan ini, banyak dimanfa’atkan sebagai rujukan teori, saat terjadi situasi konflik, baik interpersonal, maupun antar personal atau kelompok. Tindakan terapi psikologis yang dilakukan para terapis termasuk didalamnya para sufi, mengarah pada perbaikan struktur jiwanya. Karena saat terjadi situasi konflik itu, dianggap jiwa sedang berada dalam keguncangan.

Kemudian saat *al-Kindi* memahami jiwa sebagai kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat *alamiah*, mekanistik serta memiliki kehidupan yang energik. Makna kesempurnaannya dalam pemahaman *al-Kindi* adalah “sesuatu“ yang dengannya sosok *al-jins* (*genus*) menjadi sempurna. Akhirnya dapat dinilai sebagai *nau’* (*species*). Oleh sebab itu karena jiwa dipahami sebagai unsur penyempurna bagi *jasad*, maka *wujud* manusia, baru akan tampak sempurna manakala *al-Nafs* telah hidup secara bersamaan dalam *jasad* manusia itu sendiri.

Mulla Shadra memiliki kesamaan pendapat dengan *al-Kindi*. Terutama ketika membahas tentang *al-Nafs al-nathiqah* (jiwa rasional). Substansi *al-Nafs* ini merupakan substansi *Ilahi* dan *Rabbani*. Jiwa

³³Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah al-Muta’aliyah fii al-Asfar al-Arba’ah*, Darr Ihya, Beirut, tahun 1981, juz 9 hlm. 5.

³⁴Shadra al-Mutaallihin, *ibid*.

³⁵Fazlurrahman, *The philosophy of Mulla Shadra*, terj. *Filsafat Shadra*, Munir Mu’in dan Amar Haryono, Pustaka, Bandung tahun 2000, hlm. 261.

ini merupakan *nur* Allah. Ia dinilai sebagai substansi sederhana yang tidak *fana*. Ia turun indera dari akal. Akan tetapi ia masih memiliki perbekalan memori kehidupan masa lalu, karena ia masih memiliki berbagai kebutuhan serta tuntutan yang mengandung berbagai halangan dan memuaskn, sehingga tak jarang menimbulkan penderitaan.

Oleh sebab itu, Mulla Shadra menyarankan agar keberadaan jiwa haruslah utama. Dalam hal ini Mulla Shadra mempunyai rumusan yang kiranya akan dapat memberikan perbendaharaan pandangan *muslimin* dalam membicarakan tentang jiwa manusia. Posisi manusia sebagai 'Abid (hamba) Tuhan, baru dianggap *valid* dalam melakukan segala persoalan, manakala jiwanya tidak terganggu. Ini akan menjadikan persoalan besar, sehingga tidak salah jika memahami jiwa dalam proses kebutuhan manusia yang akan melakukan kegiatan penghambaan pada Tuhannya.

Mulla Shadra memandang tentang *Nafs* (Jiwa). sebagai salah satu unsur terpenting, bagi perjalanan kehidupan manusia di muka bumi, yang bertugas sebagai wakil Tuhan. Kehadiran manusia dimuka bumi sebagai 'Abid (hamba) Allah 'Azza wa Jalla, merupakan tugas yang cukup berat. Tidak sekedar hidup menyandang predikat sebagai manusia. Sebab manusia yang paling utama dihargai sebagai sosok sempurna adalah yang memiliki kesehatan jiwa untuk menggapai derajat *al-insan al-kamil*. Manusia-pun dituntut untuk memelihara organ-organ kehidupannya, sehingga mampu memenuhi tuntutannya sebagai *khalifah*. Dengan demikian Allah 'Azza wa Jalla memasukkan organ-organ tersebut berupa *jasad*, *ruh* dan *Nafs*, dengan kata lain manusia terdiri dari tiga unsur tersebut³⁶.

Menurut Mulla Shadra, *Nafs* (jiwa), selama ini banyak dikaji oleh Filosof, sufi dan psikolog dengan berbagai argument. *Al-Kindi* memandang jiwa sebagai sesuatu yang terpisah dari tubuh dan bersifat spiritual³⁷. Pemikiran *al-Kindi* tentang *Nafs*, mempunyai kemiripan dengan Plato, yang berpendapat bahwa "*jiwa adalah baharu*", karena jiwa adalah *form* bagi badan. *Form* tidak bisa tinggal tanpa materi, keduanya harus membentuk kesatuan yang esensial. Secara otomatis kehilangannya membaca kepada kemusnahan jiwa. Kendatipun bersamaan dengan materi, jiwa masih ada yang menganggap sebagai organ *ruhani* yang mandiri dalam

³⁶ Prof.DR. H.M. Amin Syukur, M.A, *Zuhud di abad moderen*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, tahun 2000, hlm. 163.

³⁷DR. Hasyimiyah Nasution, M.A, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta, tahun 1999, hlm. 22 mengutip buku *A history of muslim philosophy* vol I karya Ahmed Fouad al-Ehwany "Al-Kindi" (Wiesbaden : Otto Harrossowitz, tahun 1963) hlm. 432.

kesuciannya. Sebagaimana pandangan Frithjof Schuon yang awalnya membagi tiga kutub alam semesta, yakni *wujud*, kesadaran dan kebahagiaan. *Wujud* dan kesadaran dianggap sebagai akar alam semesta, sedangkan kebahagiaan menjalankan alam semesta. Jiwa berada dalam wilayah kesederhanaannya. Ia tetap suci. Inilah yang kemudian diajarkan sandaran teologi Kristiani saat mengemukakan *pandangan "misteri Maria"*³⁸. Selain di atas, *al-Farabi* pun hampir sejalan dengan pemikiran Plato, bahkan Aristoteles dan Plotinus. Penekanannya lebih kepada kebinasaan *jasad* tidak berpengaruh pada kebinasaan jiwanya. Ia menyatakan bahwa jiwa adalah unsur ruhani, bukan materi, terwujud setelah adanya *badan*, dan tidak berpindah dari satu badan ke badan lainnya. Kesatuannya dengan *jasad* merupakan kesatuan secara *accident*, antara keduanya mempunyai substansi yang berbeda. Jiwa manusia disebut *Nafs al-nathiqiyah*³⁹. Ibnu Sina mengemukakan pendapatnya, bahwa memahami jiwa harus diawali oleh pemahamannya mengenai gerak. Ia memaparkan tentang gerak dibagi kepada dua kategori, ialah gerak terpaksa dan gerak tidak terpaksa. Gerakan dianggap tidak terpaksa, jika sesuai dengan hukum alam, seperti batu yang jatuh dari atas ke bawah. Disamping itu ada juga yang dianggap menentang hukum alam, seperti manusia berjalan di muka bumi, padahal manusia itu sendiri benda padat yang seharusnya diam. Gerakan tersebut diyakini adanya faktor luar yang mendorong untuk bergerak. Dalam manusia itu adalah *al-Nafs*⁴⁰ (jiwa).

Selanjutnya, bila *al-Ghazali* memandang *Nafs* sebagai *zat (jauhar)* bukan suatu keadaan atau *aksiden (‘aradh)*, sehingga ia pada dirinya sendiri. *Jasad* bergantung pada jiwa. Jiwa berada pada alam spiritual, sedangkan *jasad* berada pada alam materi. Ia menyamakan dengan eksistensi *malaikat* yang asalnya sifat *ilahiyah*, ia tidak berawal dengan waktu seperti dituturkan Plato. Jiwa dihubungkan dengan *jasad* setelah masuk ke alam rahim yang sebelumnya berada di alam *arwah*. Pemahamannya yang lebih menyatakan bahwa *Nafs* mempunyai potensi *kodrati*⁴¹. Maka, Mulla Shadra yang menganggap *al-Nafs* sebagai bagian terpenting dalam kehidupan manusia. Sehingga ia menuangkan pemikirannya tentang *Nafs* ini dalam sebuah pasal pada bukunya *Al-Asfar*. Bahkan tidak sedikit Mulla Shadra

³⁸ Frithjof Schon, *The transfiguration of man*, tahun 1995, terj. *Transfigurasi manusia*, oleh Fakhruddin Faiz, Qalam, tahun 2002, hlm. 92.

³⁹ Hasyimsyah Nasution, Op.Cit hlm. 39.

⁴⁰ Ibrahim Madzkour, *Fii Falsafah al-Islamiyah wa manhaju wa tathbiqahu*, Jilid I, Darr al-Ma’arif, Kairo, tahun 1968, hlm. 143.

⁴¹ Hasyimsyah Nasution, Op.Cit hlm. 106.

mengkaitkan *Nafs* dalam kajian *tafsir*-nya, seperti yang ditulis dalam kitab *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya beliau. Pada salah satu tafsirnya, ia menyatakan bahwa “ *Nafs* pada saat penyatuannya adalah keseluruhan kekuatan “⁴².

Mulla Shadra juga memberikan klasifikasinya berdasarkan pandangan *irfani*, membagi jiwa dalam dua bentuk, ialah *Nafsal-Insany* dan *Nafsal-Rahmany*, jika keduanya bersatu, maka akan memunculkan kekuatan yang kekal⁴³. Kekuatan yang terjadi pada badan, akan terpengaruhi oleh kekuatan *Nafs*-nya. Dengan demikian, maka perubahan badan sebagai *shurah*, tergantung pada perubahan *Nafs*⁴⁴. Oleh karena itu Mulla Shadra menilai *Nafs* sebagai sesuatu yang tinggi diantara bahasan tertinggi⁴⁵. Demikian pula ketika ia *me-nafsir*-kan ayat 35 dari surat *Al-Nur* :

Kata “ *Misykat*⁴⁶ “, dipahami dua arti, antara lain dipahami sebagai *misykatmaknawi*, yang berada dalam *shadr*, itulah *Nafs*⁴⁷. Berikutnya, Mulla Shadra memahami jiwa sebagai gambaran dari kesempurnaan yang dilimpahkan kepada materi. Kemudian ia membagi jiwa menjadi tiga bagian, yakni jiwa paling rendah yang disebut dengan *Nafsal-Nabatiyah*, jiwa menengah, disebut *Nafsal-hayawaniyah* dan jiwa tertinggi, disebut *Nafsal-Nathiqiyah*⁴⁸. Dari *NafsHayawaniyah* (*Nafs* yang berada pada kebanyakan manusia), jika diusahakan, maka akan mampu naik menjadi *NafsNathiqiyah*. Pada batasan inilah manusia derajatnya menjadi Ulama.*NafsNathiqiyah*, hanya dimiliki oleh ulama , yakni mereka yang telah memberdayakan *aqalnya* dengan perbuatan, sehingga mereka akan nampak sebagai *Rabbaniyyun*⁴⁹. Mulla Shadra juga mengumpamakan *Nafs* sebagai pohon

⁴²Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, juz I, Intisyarat-Qum, tahun 1344.H, hlm 43.

⁴³Shadra al-Mutaallihin, *ibid*, hlm. 191.

⁴⁴Shadra al-Mutaallihin, *ibid*, juz III, hlm. 472.

⁴⁵Shadra al-Mutaallihin, *ibid*, hlm. 481.

⁴⁶*Al-Qusyairy* memandang *misykat* pada ayat di atas, sebagai perumpamaan bagi kondisi *ma'rifat*. “*nur*“ dimaksud ialah *nur al-qalb al-mu'minin*, yang menggapai *ma'rifatullah*. *Al-Qalb* tersebut tak akan bersinar, tanpa adanya “*zait*“ yakni minyak sebagai bahan bakarnya. Perumpamaan ini berlaku bagi “minyak“ kemurnian yang terdapat dalam benak seseorang, yang dengannya akan tercipta *nur*, yang terang benderang, menyinari seluruh aktifitas *al-Qalb*. (al-Qusyairy, al-Imam, *Lathaif al-Isyarat tafsir shufy fii kamili li al-Qur'an al-karim*, Markaz tahqiq al-Turats, Juz 2, tahun 1983.)

⁴⁷Shadra al-Mutaallihin, *ibid*, hlm. 517.

⁴⁸ Shadra al-Mutaallihin, *Al-Hikmah al-muta'aliyah*, Loc.Cit, Juz 9, hlm 5.

⁴⁹Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, Op.Cit, Juz II, hlm. 40.

ruhani yang secara bersamaan didalamnya terdapat *qalb*, *ruh* dan *sirr*⁵⁰. Selain menilai adanya *Al-Quwwah* dari jiwa, ia juga mengidentifikasi *quwwah* tersebut, antara lain *quwwah al-idrak*, yakni daya kognitif dan aktifitas. Daya kognitif, dinilai lebih pasif dari daya aktifitas yang merupakan penggerak. Sosok *Nafs* dalam semua daya ini mampu menyempurnakan jiwa-jiwa kebinatangan, hingga berubah dari sekedar akal pasif menjadi akal aktif, inilah yang dinamakan dengan *al-aqlu bi al-quwwah*⁵¹.

Kemudian ia memahami bahwa diferensiasi paripurna yang *badani* terjadi dari jiwa dan materi *badan*, oleh sebab itu, sesuatu yang abstrak dan bersifat material, tidak mungkin akan menghasilkan diferensiasi alami yang bersifat material. Ia juga mengkritisi pemahaman Ibnu Sina tentang konsep hubungan sebagai sesuatu yang bukan konsep substantif. Menurutnya bahwa jiwa sebagai substansi *immaterial ab initio* (dari awal), Ini dipahami karena jiwa terlahir dari materi. Ibnu Sina juga memandang jiwa, sebagai sesuatu yang seharusnya terpisah dari materi sepenuhnya, sebab jiwa adalah intelek, yang saat aktualisasinya harus terpisah dari materi. Kejiwaan tidak dapat dipandang sebagai suatu hubungan walaupun terbebas dari materi. Seperti halnya jiwa manusia, yang merupakan substansi bebas. Jiwa hendaknya dipahami sebagai sesuatu yang *murakkab* (tersusun) dari dua unsur potensial, kesemuanya melebur dalam satu *wujud* yang sempurna, membentuk kesatuan yang utuh (*ittihad*)⁵².

Eksistensi jiwa dalam badan merupakan persoalan yang seharusnya didudukkan pertama. “Badan” sebagai wadah dari jiwa. Oleh sebab itu maka diyakini bahwa badan adalah gambaran jiwa. Sedangkan jiwa adalah *hakiki insani* yang merupakan kenyataan sesungguhnya. Badan akan bereaksi tatkala jiwa bereaksi. Hal ini mengilhami psikolog barat seperti Francis Bacon (1561-1626) dan John Locke (1632-1704). Mereka memandang pentingnya pengamatan inderawi dibanding dengan perenungan seperti yang dilakukan uskup Worcester saat itu. Inilah yang kemudian menjadi bahasan ilmu jiwa empiris⁵³.

Psikologi berbicara tentang mimpi sebagai salah satu tanda jiwa, maka pertama kali dikemukakan Sigmund Freud. Ia menganalisa mimpi sebagai kegiatan ambang sadar yang bersumber dari jiwa, kemudian menggerakkan struktur otak yang bersifat material. Atau sebuah kegelisahan fisik, terjadi akibat kegelisahan jiwa. Inilah yang selanjutnya Sigmund Freud

⁵⁰Shadra al-Mutaallihin, Ibid, hlm. 99

⁵¹Shadra al-Mutaallihin, Op.Cit, hlm. 8.

⁵² Fazlurrahman, Loc.Cit, hlm. 263.

⁵³ Kohnstamm, Loc.Cit, hlm 22.

mempopulerkan idenya dengan istilah psikoanalisa. Menurutnya mimpi bukanlah sesuatu yang berhubungan dengan aspek supernatural, misalnya *ilham* dari dewa, petunjuk setan atau menunjukkan ramalan masa yang akan datang, seperti yang diyakini dalam konsep zaman primitif. Mimpi tidak lebih dari persoalan psikologis, sejalan dengan pemikiran Aristoteles yang menyatakan bahwa mimpi bukan sesuatu *divine* yang berbau ke-Dewa-an. Melainkan dari sifat-sifat kejam atau jahat, demonic. Sifat tersebutlah sifat manusia sebenarnya. Mimpi bukanlah bersifat ke-Tuhan-an, bukan pula *wahyu*, melainkan, menunjukkan pada dalil *ruh* manusia yang sudah tentu terdapat pertalian dengan sifat-sifat manusia.⁵⁴

Al-Qusyairy memaparkan *Nafs* sebagai lapisan terluar dari *qalb*, yakni tempat munculnya *akhlaq* yang didalamnya penuh dengan penyakit / kendala. Bandingannya adalah *ruh*, yakni media terpuji yang menimbulkan *akhlaq* terpuji. Dua potensi inilah yang membentuk manusia secara sempurna, berbeda dengan *Malaikat* dan *Syaithan* yang hanya diberikan salah satunya saja⁵⁵. Pemahaman di atas masih menganggap *Nafs* sebagai sumber kejahatan sedangkan *ruh* sebagai sumber kebajikan. Kerap kali terdapat perbedaan pendapat pada kalangan sufi ini saat memahami wilayah *ruh* dan *Nafs*. Mereka kadang-kadang memahami sebabai sesuatu yang memiliki potensi baik dan buruk, akan tetapi pada sisi lain selalu kukuh dengan pendiriannya bahwa *Nafs* adalah wadah kejahatan.

Selanjutnya Mulla Shadra memiliki kemiripan pendapatnya dengan Abdul Qadir *al-Jailany*, menjelaskan bahwa *Nafs* dan *ruh* merupakan potensi manusia yang berada dalam tubuhnya. *Malaikat* dibekali *ruh* saja, maka mereka hanya punya unsur *taqwa*, sedangkan *Syaithan* dibekali *Nafs* saja akibatnya menjadikan potensi *fujur* yang selalu muncul dalam setiap langkahnya. Dengan demikian apabila dibekali keduanya beliau beranggapan akan muncul dua potensi tersebut, yakni *fujurdan taqwa*. Setiap potensi kebaikan akan di-*ilham*-kan kepada manusia melalui *malaikat* dan disimpan dalam *qalb*. Demikian pula potensi keburukan akan di-*ilham*-kan Allah pada *qalb* oleh *syaitan*. Maka *qalb* merupakan pusat pertemuan *fujur* dan *taqwa*. Maka dari itu manusia hendaknya mampu menyeleksi *ilham-ilham* yang masuk kedalam *qalb* agar tidak terdominasi oleh *fujur*. Hasil identifikasi yang dilakukan seseorang akan terlihat dari perilakunya.⁵⁶

⁵⁴ Sigmund Freud, Loc.Cit, hlm 2.

⁵⁵ Abi al-Qasim Abdu al-Karim bin Khawazin al-Qusyairy, Loc.Cit, hlm. 87.

⁵⁶ Abdu al-Qadir al-Jilany al-Hasany, *al-Ghunyah li al-Thalibi thariqi al-haqqi fii al-akhlaq wa al-adab al-Islamiyah*, Darr al-Fikr, Beirut, t.t, hlm.102.

Itulah sebabnya perilaku dianggap sebagai gambaran dari potensi yang masuk dalam *qalb*-nya. Tindakan preventif yang dilakukan para penganutnya dengan cara memperbanyak *dzikir*, mulai menyebut hingga mengingat akan kebersihan serta kesucian Allah sebagai *dzat* Yang *Quddus* dari yang *ahadits*. Mereka sering mengulang-ulang menyebut nama Tuhan dengan pernyataan *tauhidiah*, yang di-*lafad*-kan dengan kalimat “*Laa ilaha illa Allah*”, dengan tujuan untuk mencapai kesadaran tuhan yang lebih permanen⁵⁷.

Pendapat yang menerangkan bahwa *Nafs* berpotensi jahat, bukan hanya sampaiantisipasi masuknya *syathaniyah* masuk dalam *qalb*, akan tetapi ada pendapat sufi yang sampai melakukan penyingkiran agar tidak terkontaminasi penyakit-penyakit hati dengan metode *mujahadah*. Salah satunya adalah *al-Imam* Abu al-Hamid *al-Ghazaly*, yang terkenal dengan kitab populernya *Ihya ‘Ulum al-Diin*. *Al-Ghazaly* juga menjelaskan bahwa *Nafs* adalah potensi buruk dalam badan manusia yang bersemayam dalam *qalb*, sehingga upaya *mujahadah* sangat diperlukan untuk membersihkannya. Menyingkirkannya merupakan upaya terbaik manusia menuju insan sempurna dan terhindar dari *akhlaq al-madzmumah*. Pergeseran fungsi *Nafs* yang *madzmumah*, akan menjadikan *Nafs* tersebut takluk, ialah *Nafsmuthmainnah*. *Nafs* tersebut dinyatakan sebagai jiwa yang telah berdekatan dengan *Rabb*, serta akan kembali pada Allah ‘*Azza wa Jalla*⁵⁸.

Nafs yang selalu diidentikkan negatif, mengacu pada petikan *hadits* Nabi yang memberikan pernyataan bahwa *Rasulullah* sepulangnya dari pertempuran melawan kaum *kafir*, sempat bersabda bahwa ia baru pulang dari pertempuran kecil, kemudian dilanjutkan dengan informasinya melakukan perlawanan di pertempuran yang lebih besar, padahal saat itu kondisi *shahabat* sangat lelah dan mereka menganggap pertempuran itu adalah pertempuran terbesar, tetapi Nabi masih menyatakan pertempuran kecil. Pertanyaan-pun timbul dari para *shahabat* tentang *jihad* besar setelahnya. Maka Nabi SAW menjawab, ia adalah melawan *Nafs* “*Jihadal-Nafs*⁵⁹”. Dalam analisa sufi klasik, anggapan bahwa *Nafs* itu buruk semakin

⁵⁷ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, Mizan, Bandung, tahun 1992, hlm. 80.

⁵⁸ Abu al-Hamid al-Ghazaly, *Ihya ‘Ulum al-Din*, Darr al-Kitab al-Islamiyyah, Beirut, t.t, juz III, hlm 4.

⁵⁹ Perjuangan besar ini adalah, sebuah proses peningkatan nilai *nafs*, dari yang tergolong jiwa rendah, hingga memasuki wilayah jiwa tinggi, yakni *al-nathiqiyah*. Yaitu jiwa yang mampu memberdayakan dirinya dengan segala hal yang baik. Perjuangan inilah yang

kuat. Konsekuensi yang harus dilakukannya adalah melawan *Nafs*, karena itu datang dari *syaitan*, sedangkan *syaitan* adalah musuh besar bagi manusia⁶⁰.

Lain halnya dengan Imam Abu Bakr *al-Thahsanany* dan Abu Hafis *Rahimahullah*, mereka menjelaskan, bahwa *Nafs* bukan hanya sebagai penyakit, akan tetapi juga sebagai penghalang pertemuan dengan *Rabb*, seperti harapan sufi. Dengan demikian maka melemahkannya dipandang perlu agar mendapatkan kekuatan suci yang datang dari *ruh* suci (Allah). Tidak akan dijangkau kecuali dalam keadaan suci. Jika saja tidak segera dibersihkan akan meng-*hijab* antara manusia dengan Allah. Apabila kondisi ini berlarut, berpengaruh pada kinerja *jasad*⁶¹.

Pandangan Mulla Shadra juga memiliki kesamaan dengan pandangan *Al-Fairuzzabadi* menyatakan bahwa *Nafs* sebagai hakikat sesuatu dan substansinya, seperti yang dikemukakan *Al-Tustary* yang menyatakan bahwa *ruh* dan jiwa merupakan sesuatu yang tidak mungkin terpisah. Bahkan *Al-Hakim Al-Tirmidzi* menganggap jiwa sebagai bumi *syahwat*. Ia mencatat tiga kinerja *Nafs*, yakni :*pertama*, *Al-Nafs* bermakna napas, yang memberikan hidup, terpancar dari *ruh*. *Kedua*, *Al-Nafs* sebagai *gharizah* / Insting (naluri), dihiasi oleh *syaitan* dengan bentuk tipu daya yang bertujuan untuk memenangkannya dan merusak. Dalam posisi ini *Nafs* (jiwa) sangat lemah dihadapan *syaitan*. *Ketiga*, *Al-Nafs* sebagai teman dan penolong *syaitan*. Jiwa semacam ini ikut serta dalam kejahatan, bahkan merupakan bagian dari kejahatan itu sendiri⁶². Mulla Shadra mengurai jiwa dengan beberapa pendekatan, sesuai dengan disiplin ilmu yang dimilikinya. dengan pemahaman filsafat Neo Platonis dan tradisi Aristotelian yang diwakili oleh figur Ibnu Sina dan al-Farabi. Dilengkapi dengan potensi *tasawuf* (pemikiran *irfani* / *gnosis*) Ibnu Arabi⁶³.

Mulla Shadra memaparkan jiwa tidak sekedar memberikan identitas sebagai pembawa kejahatan atau seperti psikolog barat yang membahas hingga pemberdayaan jiwa. Ia menguraikan beberapa eksistensi, sifat-sifat,

oleh *Nabi SAW* dianggap melebihi sekedar pertempuran, yang kemenangannya hanya bersifat *mahsusat*. Sedangkan pada kemenangan mengendalikan jiwa, yakni melawan jiwa-jiwa rendah, menuju jiwa *al-nathiqiyah*, yang merupakan fenomena *ghair mahsusat*.

⁶⁰ Muhammad bin Muhammad *al-Ghazaly*, *Makasyifat al-Qulub*, Dinamika Berkat Utama, Jakarta, t.t, hlm. 18.

⁶¹Abdu al-Wahhab al-Sya'rany, *al-Anwar al-Qudsiyyah fii ma'rifati qawa'id al-shufiyyah*, Darr al-Fikr, Beirut, tahun 1996, hlm. 30.

⁶²Amir an-Najar, Loc.Cit, hm. 13.

⁶³ Murtadha Muthaharri, Loc.Cit, hlm 13.

hukum, esensi, transendensi, keunggulan, fungsi, penyucian dan independensi jiwa. Beliau menjelaskan kinerja *Nafs* secara terurut, mulai dari kinerja organ anatomis yang *sirriyah*, hingga aksi yang muncul pada *jasad* yang *hissiyah*. Termasuk yang menjadi kehendak *qalb*, ialah *khatir*⁶⁴, yakni gambaran 'ilmiyah, seperti gambaran orang sedang berjalan kaki, padahal yang terlihat hanyalah punggung belaka, membedakan antara yang dikenal dengan yang tidak dikenal, laki-laki dan perempuan, atau *wujud* manusia itu sendiri dari yang lainnya. Kemudian juga mengemukakan tentang kelahiran *khatir al-awwal* yang menyebabkan terjadinya pergerakan syahwah bersifat *naluriyah*, inilah yang dinamakan *syauq*. *Kahtir* inilah yang kemudian dinamakannya pula sebagai *al-Nafs*.

Mulla Shadra juga memaparkan aspek kognitif jiwa, yakni bersifat *aqliyah*, *wahmiyah*, *khayaliyah* dan *hissiyah*. Masing-masing mempunyai objek pembahasan. *Aqliyah* adalah kemampuan intelektual, *Wahmiyah* adalah kemampuan imajinasi atau dugaan, *Khayaliyah* adalah kemampuan *ilusif* dan *Hissiyah* adalah kemampuan inderawi. Kesemuanya terangkum dalam pembicaraannya tentang jiwa⁶⁵. Pada tafsirnya yang berjudul *Tafsir Al-Quran Al-Karim*, banyak mengungkapkan kata *Nafs*, bahkan menjelaskan tentang *Nafs* rahmani, yang muncul dari *faidh* dan *juud* dan *Nafs al-insani*. Keadaan *faidh* dan *juud* diprediksi Mulla Shadra tak akan muncul, tanpa *Al-Quwwah*⁶⁶.

C. Penutup

Keberadaan Jiwa dalam pemikiran Mulla Shadra merupakan hal yang perlu mendapat perhatian secara mendalam. Tidak sekedar mengenal jiwa sebagai sesuatu yang bersifat indrawi. Apalagi saat dikaitkan dengan tugas manusia sebagai al-'Abid dan Khalifah. Yang sudah pasti memerlukan pemahaman jiwa secara universal. Dalam hal ini Mulla Shadra mengemukakan ide besarnya tentang jiwa yang mesti diurai dan ditafsir kembali secara terperinci.

Jiwa yang sering dipandang negatif, oleh Mulla Shadra diurai berdasar kinerjanya. Jadi tidak semua jiwa dikonotasikan negatif. Bahkan

⁶⁴Shadra al-Mutaallihin, *Mafatih al-Ghaib*, Muassasat al-Muthalla'at, t.t. hlm.214, kunci ke 15.

⁶⁵ Agus Efendi, M.A, *Kehidupan, karya dan filsafat Mulla Shadra*, sebuah pengantar kuliah filsafat Islam Program Pasca sarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2000, t.p, hlm. 146.

⁶⁶Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir*, Loc.Cit, juz I, hlm 191.

terdapat jiwa yang mampu menggapai serta mengenal Tuhan secara langsung. Fenomena tentang pertemuan Tuhan menggunakan jiwa tentunya harus dibahas secara lugas. Semoga tulisan singkat ini menjadi bagian dari khazanah daya dorong untuk mengungkap secara utuh tentang Mulla Shadra.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdu al-Qadir al-Jilany al-Hasany, *al-Ghunya li al-Thalibi thariqi al-haqqi fii al-akhlaq wa al-adab al-Islamiyah*, Darr al-Fikr: Beirut, t.t.
- Abdu al-Wahhab al-Sya'rany, *al-Anwar al-Qudsiyyah fii ma'rifati qawa'id al-shufiyyah*, Darr al-Fikr: Beirut, 1996.
- Abi al-Qasim Abdu al-Karim bin Khawazin al-Qusyairy, *al-Risalah al-Qusyairyah*, Darr al-Khair, t.t
- Abu al-Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Darr al-Kitab al-Islamiyyah, Beirut, t.t, juz III.
- Agus Efendi, M.A, *Kehidupan, Karya Dan Filsafat Mulla Shadra*, sebuah pengantar kuliah filsafat Islam Program Pasca sarjana IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, tahun 2000.
- Agus Sujanto, *Psikologi Umum*, Bumi Aksara: Jakarta, 1991.
- Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, tahun 1986.
- Al-Fairuzabadi, *Kamus al-Munjid*, t.p, t.t.
- Al-Qusyairy, al-Imam, *Lathaif al-Isyarat tafsir shufy fii kamili li al-Qur'an al-karim*, Markaz tahqiq al-Turats, Juz 2, tahun 1983.
- Amir an-Najar, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, Pustaka Azzam: Jakarta, 2001.
- Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Mudlar, *Kamus al-Ashri*, Yayasan Ali Maksum, Ponpes Karapyak: Yogyakarta, 1996.
- Fakhruddin al-Razy, *Ruh dan Jiwa tinjauan filosof dalam persepektif Islam*, Risalah Gusti: Surabaya, 2000.
- Fazlurrahman, *Filsafat Shadra*, Pustaka: Bandung 2000.
- Frithjof Schon, *Transfigurasi Manusia*, Qalam: Yogyakarta, 2002.
- H.M. Amin Syukur, *Zuhud di abad moderen*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2000.
- Hasyimyah Nasution, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta, tahun 1999.
- Ibrahim Madzkour, *Fii Falsafah al-Islamiyah wa manhaju wa tathbiqahu: Jilid I*, Darr al-Ma'arif: Kairo, 1968.
- _____, *Filsafat Islam, metode dan penerapan*, Rajawali Press: Jakarta, 1996.
- Jalaluddin, *Psikologi Agama*, PT Raja Grafindo Persada: Jakarta, 1998.

- Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafy*, darr al-Kottob al-Lubnany: Beirut, 1973.
- Kharisudin Aqib, *al-Hikmah, memahami teosofi tarekat qadiriyyah wa naqsabandiyah*, Dunia Ilmu: Surabaya, 1998.
- M.M Syarif, *Para filosof muslim*, Mizan, Bandung, tahun 1998, hlm. 152.
- Madjid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, Mizan: Bandung, 2001.
- Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Mizan: Bandung, 1992.
- Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Makasyifat al-Qulub*, Dinamika Berkat Utama, Jakarta, t.t.
- Murtadha Muthaharri, *Pengantar Pemikiran Shadra, Filsafat Hikmah*, Mizan: Bandung, 2002.
- Ph. Kohnstamm, DR. G. Palland, *Sejarah Ilmu Jiwa*, Jemmars, 1984.
- Shadra al-Mutaallihin, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fii al-Asfar al-Arba'ah: Juz 9*, Darr Ihya: Beirut 1981.
- Shadra al-Mutaallihin, *Kearifan Puncak*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2001.
- Shadra al-Mutaallihin, *Mafatih al-Ghaib*, Muassasat al-Muthalla'at, t.t.
- Shadra al-Mutaallihin, *Tafsir al-Quran al-Karim*, juz I, Intisyarat-Qum, tahun 1344.H.
- Sigmund Freud, *Tafsir Mimpi*, Jendela: Yogyakarta, 2000.
- Syekh al-Rais Abi Ali al-Husain bin Abdillah bin Sina, *Rasail*, Intisyarat, t.t,