

KONSEP MANUSIA PERSPEKTIF FILOSOF MUSLIM (Studi Komparatif Pemikiran Ibn Sina dengan Al-Ghazali)

Ali Rahmat

Dosen STIT Al-Karimiyyah Beraji Gapura Sumenep

Abstract

Kajian tentang konsep manusia kali ini hanya dibatasi pada konsep manusia perspektif Ibn Sina dan al-Ghazali. Ibn Sina mengemukakan bahwa hakikat dari manusia terdiri dari dua unsur yaitu: jasad dan nafs. Dua unsur ini memiliki perbedaan antara jasad dan nafs yang terdapat pada hewan dan tumbuhan. Kehadiran nafs dalam jasad sebagai penjelmaan baginya. Jasad merupakan alat bagi nafs. Selain itu, terdapat pula hubungan yang kuat antara jasad dan nafs. Nafs tidak akan mencapai tahap fenomenal tanpa adanya jasad. Sedangkan menurut al-Ghazali menyatakan bahwa hakikat manusia terdiri dari beberapa unsur, seperti: *al-nafs*, *al-rūh*, *al-qalb*, dan *al-'aql*. Keempat unsur ini memiliki fungsi dan peran masing-masing, namun keempatnya saling melengkapi dalam membentuk manusia yang berkepribadian Insan Kamil. Perbedaan potensi yang dimiliki oleh manusia inilah yang menjadikan manusia itu merupakan makhluk termulia di sisi Allah SWT. Tujuan Hidup Manusia ialah tercapainya kebahagiaan. Sedangkan tujuan akhirnya ialah tercapainya kebahagiaan akhirat yang puncaknya yaitu dekat dengan Allah SWT. Adapun relevansi antara pemikiran Ibn Sina dengan al-Ghazali terdapat pada dimensi nafs. Bagi Ibn Sina nafs manusia itu satu, akan tetapi berbeda dengan nafs perspektif al-Ghazali. Menurut al-Ghazali nafs itu terdiri dari nafs *ammarah*, *mutmainnah*, dan nafs *lawwamah*. Adapun yang menjadi hakikat manusia dalam nafs ini ialah nafs *mutmainnah*. Kemudian dilengkapi oleh al-Ghazali dengan dimensi lainnya, seperti: ruh, hati, dan akal.

Keywords: *Manusia, Filosof, Muslim*

Pendahuluan

Manusia merupakan makhluk Allah SWT yang lebih baik bentuknya serta lebih sempurna dari pada makhluk lainnya utamanya hewan. Ada beberapa unsur-unsur yang dimiliki oleh manusia yang dapat membedakannya dengan makhluk lainnya,

seperti: pengetahuan, perasaan, dan dorongan naluri. Dari beberapa unsur tersebutlah yang menjadikan manusia lebih unggul dari pada makhluk lainnya.

Manusia di dalam tampilannya tampak begitu banyak bagian-bagiannya. Ada yang melihat manusia memiliki kepala, mata, kaki, tangan, badan, dan lain-lain. Di dalam kepala terdapat otak yang merupakan bagian berpikir baik dalam menentukan sikap maupun dalam memberikan keputusan tertentu. Di dalam hati terdapat beberapa organ tubuh yang memiliki fungsi vital masing-masing, seperti: jantung, paru-paru, hati, dan lain-lain. Begitu pula seterusnya dengan anggota tubuh manusia lainnya.

Di dalam Al-Qur'an surat Al-'Alaq ayat 2 menjelaskan bahwa manusia diciptakan oleh Allah SWT dari segumpal darah. Di ayat lain juga menjelaskan proses penciptaan manusia, seperti surat At-Thariq ayat 5, Ar-Rahman ayat 3. Jadi manusia adalah makhluk ciptaan Allah SWT.

Pengetahuan tentang kejadian manusia ini amat penting untuk merumuskan tujuan pendidikan manusia. Asal kejadian ini juga harus dijadikan pangkal tolak ukur dalam menetapkan pandangan hidup bagi orang Islam. Pandangan tentang kemakhlukan manusia cukup menggambarkan hakikat manusia. Manusia adalah makhluk Allah SWT, inilah salah satu hakikat wujud manusia. Hakikat wujudnya ialah manusia merupakan makhluk yang perkembangannya dipengaruhi oleh pembawaan dan lingkungan.

Kajian tentang manusia memang tidak pernah ada akhirnya. Karena setiap orang memiliki cara pandang yang berbeda-beda. Kajian tentang konsep manusia kali ini mengkaji tentang konsep manusia menurut Ibn Sina dan al-Ghazali. Ibnu Sina memiliki nama lengkap Abū ‘Alī al-Husayn Ibn ‘Abdillāh Ibn Sina. Kemahiran dalam ilmu kedokteran dan filsafatnya menjadikan ia sebagai salah satu tokoh filosof muslim yang cemerlang pada masanya. Sehingga ia diberi gelar *al-shaikh al-ra'is*. Ibn Sina berhasil membangun sistem filsafat dengan lengkap serta terperinci. Suatu sistem yang telah mendominasi tradisi filsafat muslim selama beberapa abad yang lalu.¹ Dominasi ini bukan hanya dikarenakan beliau memiliki sistem, akan tetapi sistem yang beliau miliki menampakkan keasliannya telah menunjukkan jenis jiwa yang jenius dalam menemukan metode-metode dan gagasan-gagasan dalam menformulasikan kembali pemikiran rasional murni serta tradisi intelektual *hellenisme* yang diwariskan dalam keagamaan Islam.

Tentu saja pernyataan tersebut dapat dibuktikan dengan beberapa hasil karya ilmiahnya terutama buku-buku yang membahas tentang filsafat. Kitab-kitab atau

¹ MM. Syarif, *A History of Muslem Philosophy*, Jilid 1, (Weisbaden: Otto Horrassowits, 1963), 480.

buku-buku yang ditulis oleh Ibn Sina yang merupakan bukti fisik pencapaian puncak pemikiran filsafat Islam tertinggi yang dilakukannya ialah: *Kitab al-Shifā'* (buku tentang penyembuhan), sebuah buku ensiklopedia filsafat yang didasarkan atas tradisi Aristoterian yang telah dipengaruhi oleh Neo-Platonisme, serta kitab *al-Qānūn Fī al-Ṭibb* (kodifikasi pemikiran kedokteran Yunani-Arab).²

Ibn Sina mengidentifikasi kajian nafs ke dalam bidang fisika. Akan tetapi ia mengalami keterbatasan pada saat ia ingin mengkaji dari segi macam-macamnya seperti: *al-nafs al-nabāṭiyah*, *al-nafs al-ḥayawaniyah*, *al-nafs al-insāniyah* serta fungsi dari setiap pembagian tersebut. Ketika ia mengkaji nafs dari segi wujud dan hakikatnya, hubungan dengan jasadnya, serta kekekalannya, ia telah mengambil sikap untuk melangkah ke bidang metafisika.³ Kajian metafisika tentang nafs insani mendapatkan *ghirah* baru dengan adanya kecenderungan yang kuat yang dapat ditunjukkan oleh pemikir filosof muslim yang menempatkan manusia sebagai bahan kajian.

Adapun tokoh berikutnya ialah Imam al-Ghazali. Ia memiliki nama lengkap Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad aṭ-Ṭūsī al-Ghazālī. Al-Ghazali merupakan sosok yang tidak asing dalam dunia Islam. Ia merupakan salah satu tokoh teolog, filosof, fuqaha' yang terkenal. Ia sempat menjadi tokoh kontroversial di masa Dinasti Saljuk. Pada awal kecermerlangan al-Ghazali, ia sempat menjadi orang yang memiliki popularitas tinggi dan kemapanan yang luar biasa. Namun pada masa-masa berikutnya, ia mengambil langkah untuk meninggalkan popularitas dan kemapanan tersebut dan mengambil langkah menjadi seorang sufi.

Al-Ghazali merupakan pemikir Islam yang menyandang gelar “pembela Islam” (*Hujjatul Islām*), hiasan agama (*Zainuddīn*), samudra yang menghanyutkan (*Bahrūn Mughriq*), dan pembaharu agama. Gelar ini didasarkan pada keluasan ilmu dan amalannya serta hidupnya yang penuh dengan perjuangan dan pengorbanan dalam mempertahankan ajaran agama dari berbagai serangan.

Adapun karya ilmiahnya ialah bidang filsafat, seperti: *Maqāṣid al-Falāsifah*, *Tahafūt al-Falāsifah*, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah wa Faḍā'il al-Mustazhiriyyah*; di bidang fiqh dan kalam, seperti: *al-Wajīz al-Wasīṭ al-Basīṭ*, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*.⁴ Selain itu pula al-Ghazali juga menulis kitab-kitab karangan beliau yang mencerminkan pemikiran tentang pendidikan, yakni dalam kitab *Fatīhatul Kitāb Ihyā' 'Ulūmuddīn*, dan *Ayyuhā al-Walad*. Kedua kitab ini menjadi referensi yang diutamakan di lembaga

² Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi: 2013), 460.

³ Ibrāhīm Madhkūr, *Fī Falsafat al-Islāmiyah*, Jilid, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976), 140.

⁴ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), 38.

Pendidikan Islam utamanya di kalangan dunia Pesantren. Sehingga hal ini dapat dipastikan bahwa pemikiran al-Ghazali sangat berpengaruh di dunia Islam utamanya di beberapa Pesantren.

Al- Ghazali dalam memandang manusia itu tidak hanya dilihat dari sudut pandang tubuhnya saja, akan tetapi ia memandang dari sudut rohani, sifat-sifat, dan hubungan dengan sang pencipta. Sehingga ia menyatakan bahwa manusia terdiri dari beberapa unsur, seperti: diri (*al-nafs*) akal (*al-'aql*), hati (*al-qalb*), jiwa (*al-ruh*). Pemikiran tersebut tentunya didasarkan atas *basic* pendidikannya yang selama hidupnya menjajaki dunia untuk melakukan wisata akademik. Ia memulai menggeluti dunia filsafat, ilmu bathiniyah, dan terakhir mengambil jalan terakhir menuju tasawwuf.

Tulisan ini mencoba mengalisis konsep manusia dari kedua tokoh filosof muslim yang memiliki latar belakang pendidikan yang berbeda-beda, sehingga dapat diperoleh suatu hasil yang memberikan kontribusi besar bagi pelaksana, pengembang dunia pendidikan. Tujuan penelitian ini ialah memberikan pemahaman tentang bagaimana memberikan pendidikan kepada manusia agar manusia itu mampu menjalankan tugas kekhilafahan di dunia dan mampu meningkatkan keimanan dan ibadahnya kepada Allah SWT.

Konsep Manusia Menurut Ibn Sina

a. Asal Muasal Jasad dan Nafs

Manusia menurut Ibn Sina terdiri dari jasad dan nafs. Jasad manusia seperti halnya jasad tumbuh-tumbuhan dan hewan yang terdiri empat unsur seperti: api, udara, air, dan tanah. Perbedaan proses formulasi dan pengaruh potensi astronomik menyebabkan perbedaan antara jasad manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan sekaligus menyebabkan perbedaan tingkat nafs yang memberikan kesempurnaan pada masing-masing jasad tersebut. Nafs itu sendiri tidak muncul dari proses formulasi unsur-unsur jasad, akan tetapi berasal dari sumber luar.⁵

Jika kita perhatikan pemikiran Ibn Sina tentang manusia tersebut, maka hal ini dapat diketahui bahwasanya Ibn Sina tergolong paham dualisme seperti Aristoteles, Plato, al-Kindi, dan al-Farabi. Walaupun demikian bukan berarti pemikiran mereka sama persih. Keempat filosof tersebut memiliki perbedaan dalam memandang nafs manusia. Menurut Aristoteles nafs merupakan forma bagi

⁵ T.J., *History Of Philosophy In Islam*, Terj. M.A.H. Abu Raydah , (Kairo: al-Nahdat al-Misriyah, 1957), 259-260.

jisim yang kedua membentuk kesatuan esensial yang tidak dapat dipisahkan. Sedangkan menurut Plato nafs itu merupakan substansi immateri yang berbeda dengan jisim. Nafs berasal dari dunia pemikiran.

Sedangkan al-Kindi menyatakan bahwa kehadiran manusia di alam dunia ini bagaikan penyeberang jembatan. Manusia tidak memiliki tempat abadi. Manusia hanya dapat berharap bahwasanya tempat yang abadi itu adalah alam yang tinggi, luhur, yang menjadi tempat terakhir bagi jiwa setelah mati. Sementara itu al-Farabi mengemukakan bahwa jiwa-jiwa (*al-ruh*) di bumi berasal dari pancaran akal aktif, akal kesepuluh yaitu pemberi forma. Selain itu al-Farabi juga menyatakan bahwa

“ ان روحك من امر ربك وبدك من خلق ربك “

Dalam hal ini al-Farabi menggunakan dua istilah tentang jiwa, yaitu ruh dan nafs.⁶

Ibn Sina berpendapat tentang asal muasal nafs menyatakan bahwa nafs baru terjadi setelah jasad siap menerimanya. Jasad merupakan alat bagi nafs. Nafs tidak terpisah dari jasad, lalu bertempat padanya. Nafs itu diciptakan semata-mata diperuntukkan bagi suatu jasad tertentu, sehingga setiap jasad memiliki nafs yang khusus untuknya.⁷

b. Hakikat, Fungsi, dan Perbedaan Nafs dengan Jasad

Ibn Sina mengemukakan bahwa nafs manusia (*al-nafs al-insān*) ialah :

كمال الأول لجسم تبع علمي من جهاد ما يفعل آ لا فعال الكينات با لإختيار الفكر والإستنبات بالرئي ومن جهاد ما يدرك الأمور الكليات.⁸

kesempurnaan primer bagi jasad alami yang organisasinya dari segi melakukan berbagai aktifitas yang ada dengan dasar ikhtiyar fikri dan mengambil kesimpulan dengan nalar, serta dari segi mengetahui hal-hal yang universal.

Alasan Ibn Sina menyebutkan nafs sebagai penyempurnaan adalah karena nafs itu dipandang sebagai *kamāl* dari segi perannya sebagai potensi yang memberikan kesempurnaan pada persepsi serta sebagai sumber berbagai aktifitas. Begitu pula nafs yang terpisah juga disebut *kamāl*, seperti juga nafs yang tidak terpisah. Sedangkan maksud dari nafs sebagai kesempurnaan primer dimaksudkan sebagai kausal bagi spesies menjadi spesies. Sedangkan kesempurnaan skunder

⁶ Al-Farabi, *Ara' Ahl al-Madinat al-Fadilah*, (Kairo: 'Ali Subayh, 1948), 24-25.

⁷ Ibn Sina, *al-Najat*, (Kairo: Mustafa al-Halabi, 1938), 184-185.

⁸ Ibid., 158.

merupakan atribut pengikat pada species. Sementara itu istilah jism digunakan dalam arti genusnya bukan fisik materialnya.⁹

Pengertian nafs yang dikemukakan oleh Ibn Sina tidak berbeda dengan pengertian nafs yang dikemukakan oleh al-Farabi yang sumber pemikirannya dari Aristoteles. Namun Ibn Sina menginterpretasi *kamal* tidak dalam arti forma layaknya konsep Aristoteles yang tidak dapat dipisahkan dari materi. Menurut konsep Aristoteles menyatakan bahwa nafs akan turut hancur dengan hancurnya jasad fisik ketika mati. Ibn Sina menjelaskan bahwa forma itu merupakan kesempurnaan bagi jasad, akan tetapi tidak berarti semua kesempurnaan itu adalah forma.

Jadi nafs sebagai kesempurnaan jisim menurut Ibn Sina berbeda dengan nafs sebagai forma menurut Aristoteles. Dengan demikian, nafs tidak sama dengan jasad, akan tetapi nafs merupakan substansi rohani. Nafs manusia memiliki eksistensi sendiri (bersifat immateri) yang memberikan kesempurnaan terhadap jasad (bersifat materi). Pemikiran Ibn Sina ini dalam hal memandang nafs manusia secara tidak langsung menolak pendekatan materialisme.

c. Hubungan Nafs dengan Jasad

Nafs merupakan substansi tidak bermateri yang muncul dari intelegensi aktif bersamaan dengan munculnya tubuh yang kemudian bertindak sebagai kesempurnaan yang pertama. Munculnya nafs bersifat khusus yang hanya diperuntukkan bagi tubuh tertentu. Hal itu disebabkan karena pada taraf fenomenal antara nafs dan jasad terdapat mistik yang menjadikan keduanya serasi. Mistik ini merupakan kausalitas dari individualitas diri.¹⁰

Dalam pandangan Ibn Sina antara jasad dan nafs memiliki korelasi yang kuat. Nafs tidak akan mencapai tahap fenomenal tanpa adanya jasad. Ketika tahap fenomenal ini tercapai, maka nafs akan menjadi pengatur hidup pada jasad. Jasad merupakan bentuk penjelmaan nafs. Jika tidak ada jasad, maka nafs tidak akan ada karena ketersediaan jasad untuk menerimanya juga tidak ada.¹¹ Menjadi mustahil akan adanya nafs kecuali jika telah terdapat fisik yang tersedia baginya. Diawali dengan pertumbuhannya, maka nafs membutuhkan dan diciptakan untuk jasad. Nafs menggunakan dan memerlukan jasad. Sebagai contoh kongkrit adalah proses

⁹ Muhammad 'Ali Abū Rayyān, *al-Falsafat al-Islāmiyah*, (Iskandariyah: al-Dār al-Qawmiyah, 1967), 485-486.

¹⁰ Sharif, *History*, 490.

¹¹ *Ibid.*, 491.

berpikir yang tidak akan sempurna tanpa didukung oleh indera yang turut membantu dengan dampaknya.

Ibn Sina menyatakan bahwa sebenarnya orang yang sakit secara fisik hanya dengan kekuatan dan keinginan dapat sembuh. Begitu pula sebaliknya orang yang sehat akan benar-benar menjadi sakit jika terpengaruh oleh pikirannya sendiri yang berpikir akan sakit.

Ibn Sina menganalogikan hal tersebut dengan sepotong kayu yang diletakkan melintang di atas jalan sejengkal, sehingga orang dapat berjalan dengan mudah. Akan tetapi jika kayu tersebut dijadikan sebagai jembatan yang diletakkan di atas jurang yang amat dalam, maka orang hampir takut untuk melintasinya, karena ia takut jatuh ke jurang yang amat dalam tersebut.¹² Hal tersebut disebabkan orang menggambarkan kepada dirinya sendiri tentang kemungkinan jatuh ke jurang jika tetap bersikukuh melintasi jurang dengan sepotong kayu tersebut. Sehingga kekuatan alamiah jasadnya menjadi benar-benar seperti yang digambarkan tersebut.

Hubungan antara nafs dan jasad menurut Ibn Sina terdapat pada semua manusia. Nafs yang kuat dapat menyembuhkan dan menyakitkan badan lain tanpa mempergunakan sarana apapun. Ibn Sina juga menunjukkan adanya hipnotis dan ilmu sihir. Ia mengkaji secara ilmiah dengan mendeskripsikan nafs yang kuat mampu mempengaruhi fenomena yang bersifat fisik. Dengan demikian, Ibn Sina telah melepaskan diri dari persepsi Yunani yang beranggapan bahwa hal tersebut ada campur tangan dengan para dewa-dewa.¹³

Di dalam mengaktualisasikan kepribadian nafs pada tahap fenomenal masih membutuhkan bantuan fisik sekaligus memberikan efek sebagai wujud kesempurnaan bagi individu itu sendiri. Sedangkan pada tahap transendental yang dimulai dari kematian, nafs itu tidak membutuhkan jasad. Hal tersebut disebabkan karena adanya kenyataan bahwa jasad bukan lagi merupakan *illat* bagi nafs, dan juga karena nafs itu sendiri bersifat immateri. Dengan memperhatikan keadaan dan sifat tersebut, jadi nafs tidak ikut hancur bersama kematian jasad, bahkan nafs berada dalam alam keabadian. Dengan hal ini Ibn Sina memiliki pendirian bahwa nafs manusia yakni *al-nafs al-natiqah* dengan semua potensinya merupakan substansi immateri yang abadi.¹⁴

¹² F. Rahman, *Avecenna's Psychology*, (London: Oxford University, 1952), 3-4.

¹³ Sharif, *History*, 492.

¹⁴ Rahman, *Psychology*, 492.

Pemikiran Ibn Sina tentang kekekalan nafs manusia memiliki keterkaitan dengan ajaran Islam tentang keabadian surga dan neraka. Persepsi Ibn Sina ini dalam rangka membangun pemahaman terhadap ajaran Islam atas dasar pemikiran yang sangat mendalam. Pada saat Ibn Sina sampai pada pendiriannya yang menyatakan bahwa nafs pada tahap transendental tidak lagi membutuhkan jasad, maka dalam hal ini dapat dipastikan bahwa Ibn Sina menolak adanya peristiwa kebangkitan jasad manusia. Ketika nafs dan jasad berkumpul yakni pada tahap fenomenal, maka dalam mencari kebenaran ilmiah manusia hanya memperoleh kebenaran tentatif saja. Akan tetapi berbeda lagi manakala antara nafs dan jasad telah berpisah yakni memasuki tahap transendental, maka kebenaran yang diperolehnya bersifat hakiki (*ḥaqqul yāqīn*).

Konsep Manusia Menurut Al-Ghazali

a. Hakikat Manusia

Hakikat berasal dari bahasa Arab *al-ḥaqīqat* yang berarti kebenaran, esensi dan sesuatu yang tetap. Jadi pengertian dari hakikat itu sendiri ialah identitas esensial yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya sendiri dan membedakannya dari yang lain. Dengan demikian, maka dapat dipahami bahwa hakikat manusia ialah segala sesuatu yang ada dan mempunyai identitas yang menandai esensinya dan menunjukkan perbedaannya dengan makhluk yang lain.

Al-Ghazali mengemukakan bahwa hakikat manusia terdiri dari beberapa unsur, seperti: *al-nafs*, *al-rūh*, *al-qalb*, dan *al-‘aql*. Adapun penjelasan dari keempat inilah tersebut akan diuraikan sebagai berikut:

1) *Al-Nafs*

Al-nafs merupakan salah satu istilah yang paling umum digunakan oleh psikologi sufi yang dapat diartikan sebagai diri. Istilah ini terkadang pula diterjemahkan sebagai ego atau jiwa. Namun ada juga yang menyebutkan bahwa istilah *al-nafs* ini juga diterjemahkan sebagai intisari dan nafas.¹⁵ Istilah *Al-nafs* yang digunakan oleh al-Ghazali di sini ada dua pengertian.

Pertama, *al-nafs* merupakan sesuatu yang menghimpun kekuatan, marah, dan nafsu shahwat pada manusia. Ulama’ tasawwuf sudah lumrah menggunakan istilah ini, karena sesungguhnya mereka memiliki maksud dan tujuan dengan nafsu adalah pokok yang menghimpun sifat-sifat tercela dari

¹⁵ Robert Frager, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology Of Growth, Balance and Harmony*, Terj. Hasmyiah Rauf, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2002), 86.

manusia. Kemudian mereka menyatakan bahwa tidak boleh tidak melawan yang namanya hawa nafsu dan memecahkannya. Karena hawa nafsu ini merupakan musuh terberat setiap manusia yang posisinya berada di antara kedua lambung.¹⁶

Nafsu dengan arti yang pertama ini tidak dapat digambarkan kembalinya kepada Allah SWT. Karena sesungguhnya ia telah menjauh dari Allah SWT dan ia adalah sekutu-sekutu shaitan. Dan jika tidak sempurna ketenangannya tetapi ia menjadi pendorong bagi nafsu shahwat dan penentang padanya, maka disebut nafsu *lawwamah* karena ia mencari pemilikinya. Ketika ia teledor dalam melakukan ibadah kepada Allah SWT. Jika nafsu tersebut meninggalkan tantangan, tunduk dan taat kepada tuntutan nafsu shahwat dan dorongan-dorongan shaitan, maka dinamakan nafsu *amarah* (yang mendorong) kepada kejahatan.

Kedua, sesuatu yang halus yang menjadi hakikat dari manusia itu sendiri, yaitu diri manusia dan dzatnya. Akan tetapi nafsu disifati dengan sifat-sifat yang beraneka ragam menurut keadaannya. Jika nafsu itu tenang di bawah perintah dan kegoncangan yang terpisah daripadanya disebabkan menentang nafsu shahwat, maka disebut nafsu *mutmainnah* (jiwa yang tenang).¹⁷ Jadi, nafsu dengan arti yang pertama adalah sangat tercela. Sedangkan nafsu dengan arti yang kedua adalah terpuji. Karena ia adalah diri manusia yakni dzat dan hakikatnya yang mengerti terhadap Allah SWT dan pengetahuan-pengetahuan lainnya.

Adapun yang dimaksudkan dari istilah *al-nafs* bukanlah kekuatan yang mendorong terhadap kekuatan yang menggerakkan terhadap shahwat dan emosi, dan juga bukan kekuatan yang bertempat di dalam hati yang dapat melahirkan hidup, dan bukan pula kekuatan yang mendorong perasaan yang bergerak dari hati ke seluruh tubuh. Karena kekuatan tersebut merupakan roh hayawan. *Al-nafs* yang dimaksud oleh al-Ghazali adalah substansi yang sempurna, tersendiri, yang mempunyai kemampuan daya ingat, daya pikir, daya simpan, daya mempertimbangkan dan dapat menerima berbagai ilmu. Substansi tersebut merupakan pimpinan roh hayawan dan roh thabi'i dan rajanya segala kekuatan. Semuanya melayani *al-nafs* dan melaksanakan perintahnya. Jadi, itulah esensi manusia.

¹⁶ Ibid., 584-585.

¹⁷ Ibid., 585.

2) *Al-Rūh* (nyawa).

Ruh di sini memiliki dua pengertian:

Pertama:

جنس لطيف متبعه تجويف القلب الجسمي فينشر بواسطة العروق الضواري الى سائر اجزاء
البدن وجريانه في البدن وفيضان انوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على
اعضائها يضاهاى فيضان النور من السراج الذى يدار فى زوايا البيت فانه لا ينتهى إلى جزء
من البيت إلا ويستنير به.¹⁸

Tubuh yang halus sumbernya adalah lubang hati jasmani, lalu tersebar dengan perantara urat-urat yang merusak ke bagian-bagian badan lainnya, dan dalam perjalanannya ruh pada badan, banjirnya cahaya kehidupan, perasaan, penglihatan, pendengaran, dan penciuman dari padanya atas semua anggotanya itu menyerupai banjirnya cahaya-cahaya dari lampu yang diputar di sudut-sudut rumah. Sesungguhnya cahaya itu tidak sampai ke suatu bagian rumah melainkan ia bersinar dengan cahaya itu.

Kehidupan tersebut bagaikan cahaya yang berhasil pada tembok-tembok. Sementara nyawa bagaikan lampu. Lalu berjalannya ruh dan gerakannya pada batin seperti gerakan lampu pada sudut-sudut rumah dengan digerakkan oleh penggeraknya.

Kedua: yang halus dari manusia yang mengerti dan mengetahui dari manusia dan itulah yang al-Ghazali jelaskan mengenai salah satu arti hati dan itulah yang dikhendaki oleh Allah SWT.

وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ

إِلَّا قَلِيلًا

Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu Termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit. (Q.S. al-Israa': 85).¹⁹

¹⁸ Badawī Ṭabānah,, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn lil Imām al-Ghazālī*, Juz III, (Mesir: Dār Ihyā' al-Kutūb al-‘Arabiyyatu, 1957), 3.

¹⁹ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur’an Dan Terjemahnya*, (Surabaya: MAHKOTA, 1989), 437.

Ruh adalah urusan Allah SWT yang mengherankan lagi melemahkan akal-akal untuk mengetahui dan memahaminya tentang hakikat dari ruh tersebut. Adapun ruh yang dimaksudkan oleh al-Ghazali di sini ialah *al-ruh al-hayawan*. *Al-ruh al-hayawan* merupakan jism yang halus (*jism laṭīf*) yang mengalir pada pembuluh-pembuluh nadi ke bagian-bagian tubuh yang lain, yang diibaratkan seperti lampu yang menyala yang bersinar ke seluruh rumah. Kehidupan ini diibaratkan seperti cahaya dan ruh itu seperti lampunya. Ruh hayawan itu merupakan pendorong terhadap kebutuhan makanan yang dapat menggerakkan shahwat dan emosi, dan merupakan penggerak dari hati ke seluruh anggota badan.

Ruh hayawan itu tidak dapat memberikan petunjuk kepada pengetahuan, ia akan mati dengan matinya badan setelah berpisah dengan roh mutlak. Al-Ghazali menjelaskan bahwa ruh hayawan itu sejenis uap yang sangat halus, berpusat di rongga jantung dan menyebar ke seluruh tubuh melalui syaraf dan pembuluh-pembuluh nadi dan menggerakkan anggota-anggota badan untuk melakukan sesuatu. Ruh manusia terdiri beberapa tingkatan, diantaranya ialah:

- a) Ruh inderawi yang menerima sesuatu yang dikirim panca indera. Ruh ini merupakan asal dan awal ruh, dan dialah yang membawa manusia hidup.
- b) Ruh khayali. Ruh ini yang merekam keterangan yang dikirim oleh panca indera dan disimpan rapat-rapat untuk kemudian menyampaikannya kepada ruh aqli yang berada di atasnya. Ruh khayali ini adakalanya juga dimiliki oleh beberapa jenis binatang.
- c) Ruh aqli. Ruh ini yang dapat mencerpah makna-makna di luar indera dan khayal. Ruh ini merupakan substansi yang khusus ada padanya, tidak ada pada hewan atau anak-anak kecil. Jangkauan pencerapannya adalah pengetahuan-pengetahuan daruri dan universal.
- d) Ruh pemikiran. Ruh ini yang mengambil ilmu-ilmu aqli yang murni, kemudian melakukan penyesuaian dan penggabungan, dan daripadanya ia membuat kesimpulan berupa pengetahuan yang amat berharga.
- e) Ruh kenabian. Ruh ini khusus adanya pada Nabi dan sebagian para wali. Dengan ruh ini tersingkap selubung-selubung ruh-ruh ghaib dan hukum-hukum akhirat serta sejumlah pengetahuan tentang kerajaan langit dan bumi, bahkan pengetahuan-pengetahuan *rabbani* (ketuhanan) yang semuanya tak mampu dijangkau oleh ruh akal dan ruh pemikiran.

3) *Al-Qalb*

Al-Qalb atau hati ini memiliki dua pengertian:

- a) Daging yang berbentuk buah *Shanaubar* yang diletakkan pada sebelah kiri dari dada. Daging yang dimaksudkan di sini ialah daging yang halus yang di dalamnya terdapat lubang, di dalam lubang tersebut ada darah yang hitam yang menjadi sumber ruh dan tambangnya.²⁰

Dalam penjelasan al-Ghazali mengenai hati ini, ia tidak menjelaskan bentuk hati dan caranya. Karena hal tersebut berkaitan dengan persepsi dokter tentang hati. Sementara persepsi al-Ghazali mengenai hati berbeda dengan dokter. Hati terdapat pada hewan, dan terdapat pula pada manusia yang mati. Sementara penjelasan hati secara umum tersebut tidak sama dengan hati hewan dan hati manusia yang telah mati. Karena hati tersebut merupakan sepotong daging yang tidak ada kemuliaan baginya, dan hati itu termasuk alam *mulki* dan alam *mushahadah*, karena hewan dapat mengetahuinya dengan panca indera penglihatan begitupun manusia.

- b) Sesuatu yang halus *rabbaniyah* (ketuhanan), *ruhaniyah* (kerohanian) yang berkaitan dengan jasmani ini. Hati yang halus inilah yang menjadi hakikat manusia. Hati ini dapat mengetahui, mengerti, dan mengenal manusia. Hati dapat diajak bicara, disiksa, dicela dan dituntut. Hati yang halus memiliki kaitan dengan hati jasmani, dan akal mayoritas makhluk bingung dalam mengetahui segi kaitannya. Adapun kaitan hati yang halus dengan hati jasmani menyerupai kaitannya dengan perangai-perangai yang terpuji dengan tubuh, dan sifat-sifat dengan yang disifatinya.²¹

Jadi, *al-Qalb* (hati) ialah mihrab tuhan yang terletak di dada setiap manusia, diciptakan oleh tuhan untuk menyimpan cahaya ilahi di dalam diri manusia. Salah satu dasar tasawwuf adalah membersihkan dan membuka hati untuk menjadikan hati sebagai mihrab yang layak bagi kehadiran tuhan.

Dimensi *qalb* adalah dimensi psikis yang ketiga dari aspek nafsiyah. Dimensi ini memiliki peranan yang sangat penting dalam memberikan sifat kemanusiaan bagi psikis manusia. Hal ini dapat dipahami dari banyaknya istilah lain yang semakna dengan *al-Qalb* yang mengandung makna fungsi

²⁰ Ṭabanah, *Ihyā'*, 3.

²¹ Robert Frager, *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology Of Growth, Balance and Harmony*, Terj. Hasmiyah Rauf, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2002) 76.

tersebut. Diantaranya (1) *al-sadr*, yaitu tempat perasaan was-was (2) *al-qalb*, merupakan tempat iman (3) *al-sagaf*, yaitu tempat cinta (4) *al-fu'ad*, yang dapat memelihara kebenaran (5) *habit al-qalb*, yaitu tempat cinta dan kebenaran (6) *al-suwida*, tempat ilmu dan agama (7) *mahajah al-qalb*, merupakan manifestasi sifat-sifat Allah SWT (8) *al-damir*, merupakan tempat merasa dan gaya rekoleksi (9) *al-sirr*, sebagai bagian *qalb* yang paling halus dan rahasia.²²

Al-Qalb memiliki tiga fungsi yaitu :²³

- a) Fungsi kognisi yang menimbulkan daya cipta seperti berfikir, memahami, mengetahui, memperhatikan, mengingat, dan melupakan.
- b) Fungsi emosi yang menimbulkan daya rasa seperti: tenang, senang, santun, dan penuh kasih sayang, mengikat, kasar, takut, dengki, berpaling dan sombong.
- c) Fungsi konasi yang menimbulkan daya karsa: seperti berusaha.

Bagi manusia, baik arti secara fisik maupun psikis, *Qalb* merupakan lokus yang sangat penting. *Qalb* berfungsi sebagai prosesor. Seluruh anggota badan manusia baik secara lahir maupun batin berfungsi sebagai perangkat. Seluruhnya akan tunduk dan patuh pada kehendaknya. Baik dan buruk perilaku manusia tergantung pada getaran-getaran atau kekhawatiran *Qalb*.²⁴ *Al-Qalb* ini merupakan pusat penilaian Allah SWT dan kekuatan rohaniyah yang mampu melakukan penginderaan. Dalam tubuh manusia kekuatan lain yang bersifat rohaniyah juga ada ruh, akal, dan nafs yang dapat berarti jiwa dan nafsu.

Al-Qalb memiliki dua perangkat yakni: perangkat dzahir dan perangkat batin. Perangkat dzahir ialah seluruh anggota badan yang terlihat oleh pandangan mata dzahir, seperti: tangan, kaki, mata, telinga, lidah, dan seluruh anggota badan yang tampak. Sedangkan perangkat batin ialah seluruh perangkat dalam jiwa manusia yang hanya terlihat oleh padangan mata batin saja, seperti daya tangkap alat indra, shahwat, marah, imajinasi, daya fikir, daya ingat, dan tafakkur.²⁵

²² Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar ,2004) 168-169.

²³ Ibid., 170.

²⁴ Abdul Majid. Dkk, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012),

66.

²⁵ Ṭabanah, *Ihyā'*, 3.

4) *Al-'Aql*

Terdapat dua pengetahuan tentang akal yang telah didefinisikan oleh al-Ghazali, seperti halnya:

- a) Secara umum akal didefinisikan sebagai ilmu tentang hakikat suatu perkara. Maka akal diibaratkan dari sifat ilmu yang tempatnya ilmu.
- b) Akal kadang-kadang dikatakan secara umum ialah sebagai suatu yang mengetahui ilmu-ilmu yaitu hati yang halus. Jika kita perhatikan para intelektual, maka dapat kita pahami bahwasanya di dalam dirinya memiliki wujud dan ilmu tersebut menjadi sifat baginya. Sifat tersebut bukan yang disifati. Akal sering kali diidentikkan, dinisbatkan, dan disifatkan kepada orang pintar (orang alim). Kadang pula akal itu sebagai tempat memperoleh ilmu pengetahuan

Ilmu merupakan sifat yang tidak dapat digambarkan dan dapat diperoleh dengan keterbukaan yang sempurna. Akal itu diciptakan sebelum ilmu atau bersama ilmu diciptakan.

Manusia dalam perspektif filsafat Islam merupakan makhluk dua dimensi, yakni makhluk yang memiliki unsur fisik dan non fisik. Dalam pandangan sains modern, manusia hanya dilihat sebagai makhluk fisika-kimia saja dan penekanannya pada aspek fisiologis. Pandangan demikian sangat terkait dengan *world view* yang menganggap dunia fisik material yang eksis, sementara dunia immaterial merupakan sesuatu yang tidak nyata.²⁶ Jika manusia hanya dilihat dari perspektif demikian, maka betapa tidak berartinya keberadaan manusia di dunia ini. Sebab dari sudut biologisnya, manusia tidak lain dari sebuah titik kecil. Setitik itulah hakikat manusia dilihat dari perspektif ruang dan waktu fisiologisnya.

Sebagaimana telah dijelaskan dalam al-Qur'an surat al-Tin ayat 4 yang menyebutkan bahwa manusia merupakan makhluk terbaik (*ahsani taqwin*) yang memiliki makna simbolis bagi alam semesta. Apa yang ada pada manusia telah mencerminkan apa yang ada di alam semesta. Kategori manusia sebagai makhluk terbaik ialah makhluk yang memiliki bentuk lebih sempurna dibandingkan dengan makhluk lainnya.

Di dalam unsur tumbuhan, hewan, serta makhluk hidup lainnya hanya terdapat jasad, ruh, dan nafs. Sedangkan di dalam unsur manusia memiliki jasad, ruh, nafs, hati, dan akal. Dengan tingkat kelengkapan inilah yang

²⁶ Edi Susanto, *Pengantar Filsafat Islam*, (Pamekasan: STAIN Press, 2009), 91.

menjadikan manusia sebagai makhluk terbaik dan termulia di sisi Allah SWT terutama pada potensi akalunya. Manusia harus bisa membina aspek-aspek tersebut agar bisa menunaikan tanggung jawabnya sebagai khalifah di muka bumi ini.

Relevansi Pemikiran Ibn Sina dengan Al-Ghazali Terhadap konsep Manusia

Sebelum penulis memaparkan letak hubungan pemikiran tentang manusia menurut filosof muslim di atas, maka terlebih dahulu penulis akan kemukakan letak persamaan dan perbedaannya. Adapun letak persamaan diantara kedua pemikiran tersebut ialah pada dimensi nafs. Baik Ibn Sina maupun al-Ghazali sama-sama menyatakan bahwa hakikat dari manusia itu salah satunya terdiri dari nafs. Nafs yang dimaksudkan oleh Ibn Sina ialah substansi tidak bermateri yang muncul dari intelegensi aktif bersamaan dengan munculnya tubuh yang kemudian bertindak sebagai kesempurnaan yang pertama. Munculnya nafs bersifat khusus yang hanya diperuntukkan bagi tubuh tertentu. Jadi, nafs di sini bentuknya tidak tampak oleh kasat mata.

Sedangkan nafs yang dimaksudkan oleh al-Ghazali ialah sesuatu yang halus yang menjadi hakikat dari manusia itu sendiri, yaitu diri manusia dan dzatnya. Akan tetapi nafsu disifati dengan sifat-sifat yang beraneka ragam menurut keadaannya. Jika nafsu itu tenang di bawah perintah dan kegoncangan yang terpisah daripadanya disebabkan menentang nafsu shahwat, maka disebut nafsu mutmainnah (jiwa yang tenang).²⁷ Jadi, Al-nafs yang dimaksud al-Ghazali adalah substansi yang sempurna, tersendiri, yang mempunyai kemampuan daya ingat, daya pikir, daya simpan, daya mempertimbangkan dan dapat menerima berbagai ilmu. Substansi tersebut merupakan pimpinan ruh hayawan dan ruh thabi'i dan rajanya segala kekuatan. Semuanya melayani al-nafs dan melaksanakan perintahnya.

Adapun letak perbedaan diantara kedua filosof tersebut ialah terdapat pada unsur lainnya, seperti Ibn Sina masih menyebutkan jasad sebagai hakikat manusia selain nafs. Jasad ini sebagai wujud kongkrit adanya nafs. Jasad tidak akan berarti apa-apa sebelum adanya perintah dari nafs. Jadi yang mengatur semua aktivitas jasad ialah nafs. Sedangkan al-Ghazali menyebutkan ruh, hati, dan akal sebagai hakikat manusia selain nafs. Penambahan al-Ghazali ini terkait dengan hakikat manusia yang menjadikan manusia mampu menunjukkan kemanusiaannya. Karena dimensi nafs, ruh, hati, dan akal jika kompak dalam menjalankan fungsi dan perannya dalam diri

²⁷ Ṭabanah, *Ihyā'*, 585.

manusia akan mampu membentuk kesempurnaan atau dengan kata lain mampu melahirkan insan kamil. Keempat unsur tersebut menjadi jalan dan penerang bagi ilmu pengetahuan.

Jadi, antara pemikiran Ibn Sina dengan al-Ghazali terdapat hubungan yang saling melengkapi satu sama lainnya terutama pada dimensi nafs yang kemudian dilengkapi oleh al-Ghazali dengan dimensi ruh, hati, dan akal. Hal ini perlu menjadi perhatian khusus bagi pelaksana dan pengembang pendidikan. Karena dengan melakukan pembinaan, pelatihan, dan bimbingan terhadap potensi manusia yakni nafs, ruh, hati, dan akal akan memberikan hasil yang optimal dalam membentuk kepribadian manusia sebagai penerus jejak Nabi Muhammad SAW yang notabene sebagai insan kamil.

Implikasi Pemikiran Ibn Sina dengan Al-Ghazali Terhadap Sistem Pendidikan Islam

Pendidikan merupakan suatu usaha yang dilakukan dalam rangka untuk memanusiakan manusia. Seseorang dikatakan sebagai manusia ketika telah mampu menunjukkan unsur-unsur kemanusiaannya seperti yang dikemukakan oleh al-Ghazali. Untuk mewujudkan hal tersebut tentu tidak mudah dicapai secara singkat. Namun hal tersebut membutuhkan proses yang berkesinambungan yakni dengan upaya belajar.

Belajar merupakan suatu proses yang utuh yang terjadi pada setiap individu selama mereka menjalani kehidupannya di dunia. Proses belajar ini terjadi disebabkan adanya interaksi antara individu yang satu dengan individu lain terlebih lagi dengan lingkungan sekitarnya.

Adapun salah satu indikator bahwa seseorang itu dikatakan telah belajar ialah dengan adanya perubahan perilaku pada individu sebagai hasil proses belajar yang dapat ditunjukkan dalam berbagai bentuk seperti perubahan pada tingkat pengetahuan, pemahaman, keterampilan, sikap, tingkah laku, kecakapan, kebiasaan, serta perubahan aspek-aspek yang ada pada individu.²⁸ Perilaku belajar itu terjadi karena adanya interaksi antara individu dengan lingkungan (guru dan siswa lainnya) yang akan menyebabkan perubahan perilaku individu pada aspek-aspek tertentu.

Proses belajar pada hakikatnya merupakan kegiatan mental yang tidak dapat dilihat pada proses perubahan yang terjadi, akan tetapi kita hanya bisa melihat dari adanya gejala-gejala perubahan perilaku yang tampak. Perubahan-perubahan tersebut terjadi dan disadari oleh individu secara berkesinambungan dan berdampak pada kehidupannya masing-masing. Perubahan positif yang terjadi pada individu

²⁸ Asep Jihad, Abdul Haris, *Evaluasi Pembelajaran*, (Yogyakarta: Multi Pressindo, 2013), 2.

disebabkan peran aktif mereka dalam belajar yang berkesinambungan dan bertujuan, sehingga dapat membentuk perubahan pada tingkat pengetahuan, keterampilan dan sikap individu. Jadi, Pola penekanan dalam pendidikan Islam ini adalah perubahan perilaku yang dialami oleh peserta didik baik perubahan yang terjadi pada tingkat pengetahuan, keterampilan, maupun sikap.

Dalam teori pendidikan yang dikembangkan di dunia barat mengatakan bahwa perkembangan pendidikan seseorang dipengaruhi oleh faktor pembawaan (nativisme). Sedangkan ada asumsi lain yang menyatakan bahwa perkembangan pendidikan itu dipengaruhi oleh lingkungan (empirisme). Sebagai sintesisnya dikembangkan tiga teori yang mengatakan perkembangan seseorang dipengaruhi oleh pembawaan dan lingkungan (konvergensi), Sedangkan menurut Islam konvergensi ialah yang paling mendekati kebenaran sesuai hadits Nabi:

كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه. (رواه البخارى ومسلم)

Setiap sesuatu yang dilahirkan itu memiliki fitrah (potensi). Maka orang tuanyalah yang menjadikan ia seorang Yahudi atau Nasrani ataupun Majusi.²⁹

Manusia lahir membawa berbagai macam kemampuan-kemampuan. Kemampuan yang dimaksudkan ialah pembawaan. Fitrah yang dimaksudkan disini adalah potensi. Potensi adalah kemampuan. Jadi fitrah yang dimaksudkan disini adalah pembawaan. Ayah-Ibu dalam hadits disini merupakan lingkungan, dan keduanya memberikan penentuan perkembangan seseorang.

Pengaruh tersebut terjadi baik pada aspek jasmani yang banyak dipengaruhi oleh alam fisik, akal yang dipengaruhi oleh lingkungan dan budaya, aspek rohani yang dipengaruhi oleh kedua lingkungan. Pengaruh tersebut dimulai sejak bayi lahir dan berakhir ketika mati. Tingkat dan kadar pengaruh tersebut antara seseorang dengan orang lain sesuai dengan segi-segi pertumbuhan dan perbedaan umur dan fase-fase perkembangannya masing-masing.

Keberadaan manusia di dunia bukan kehendak sendiri atau hasil evolusi alamiah, melainkan atas kehendak yang maha kuasa yaitu Allah SWT. Dengan demikian, manusia dalam kehidupannya memiliki ketergantungan kepadanya (hablum mina Allah). Manusia juga tidak bisa lepas dari kehendaknya. Sebagai makhluk, manusia memiliki kelemahan dalam artian tidak bisa menolak, menentang, dan merekayasa terhadap apa yang telah ditetapkan olehnya.

²⁹ Jalaluddin Abdurrahman As-Sayuṭī, *al-Jāmi' u al-Ṣoḡhīri Fī Ahādīthi al-Baḥīri al-Nadhīri*, Juz II, (Mesir: Shaṙikat Maktabah Wa Matba'ah Mustofa al-Bābi al-Halubi : TT), 94.

Untuk memberikan pendidikan kepada manusia terlebih dahulu setiap pendidik harus mengetahui hakikat atau inti dari manusia itu sendiri. Jika sudah ditemukan, maka bagian itulah yang dapat dijadikan sebagai sasaran utama pendidikan. Jadi, seorang pendidik dapat mengharapkan pendidikan itu telah sesuai dengan tugas dan tanggung jawabnya sebagai pendidik yang pada akhir dapat merubah perilaku manusia yang lebih manusiawi.

Hakikat manusia menurut filosof muslim seperti Ibn Sina dan al-Ghazali memiliki perspektif yang berbeda. Namun, meskipun terdapat perbedaan diantara keduanya, perbedaan tersebut ternyata saling melengkapi satu sama lain. Menurut Ibn Sina manusia itu terdiri dari Nafs dan Jasad. Kedua unsur ini sama penting dan saling berkaitan satu sama yang lain. Sementara al-Ghazali menyebutkan bahwa manusia itu terdiri dari: al-Nafs, al-Ruh, al-Qalb, dan al-'Aql. Ke empat unsur ini memiliki keterkaitan yang mampu menjadikan kesempurnaan bagi diri manusia itu sendiri dan dioperasikan secara proporsional untuk mencapai tujuan hidup manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Pendidikan harus bisa mengembangkan keempat aspek tersebut dalam rangka membentuk insan kamil.

Insan kamil ialah manusia yang sempurna dari segi pengembangan potensi intelektual, rohaniah, instruksi, kata hati, akal sehat, dan fitrah lain yang bersifat batiniah bukan bashariah. Adapun yang menjadi ciri khas dari insan kamil ialah: akal dan intuisinya berfungsi secara optimal, mampu menciptakan budaya, menghiasi diri dengan sifat-sifat ketuhanan, berakhlak mulia, serta berjiwa seimbang. Insan kamil di dunia ini hanya satu yaitu Nabi Muhammad SAW. Sementara lainnya hanya dapat dikategorikan sebagai ittiba' padanya. Hal itu disebabkan oleh kurang optimalnya semua unsur manusia mulai dari ruh, nafs, hati, dan akal. Karena setiap unsur memiliki kepentingan tersendiri. Jadi, unsur manusia tersebut sulit beroperasi secara kompak. Dengan demikian, di dalam proses pendidikan manusia harus dibentuk sebagai ittiba' lil insān al-kāmil.

Dengan mencermati unsur penting dari manusia yang dapat menjadikan manusia seutuhnya dan berbeda dengan makhluk lainnya, maka penulis lebih memfokuskan pada kajian unsur manusia menurut al-Ghazali. Karena pada dasarnya manusia memiliki potensi yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya yaitu akal sebagai pembeda. Di dalam al-Qur'an disebutkan berkali-kali menyuruh kita untuk menggunakan akal. Dengan potensi ini manusia diharapkan mampu menjadi khalifah di muka bumi serta melestarikan makhluk hidup lainnya.

Jika keempat unsur tersebut dapat dibina secara proporsional dalam praktik pendidikan, maka akan ada dua kemungkinan yang akan muncul dalam dunia

pendidikan, seperti: pendidik telah berhasil dalam membina dan mengembangkan keempat unsur tersebut, atau pendidik gagal dalam membina dan mengembangkan keempat unsur tersebut secara seimbang.

Di dalam Islam tidak dapat menerima materialisme yang mengajarkan benda terpisah dari ruhanya. Begitu pula sebaliknya bahwa Islam tidak dapat menerima spiritualisme yang mengajarkan ruh sama sekali terpisah dari bendanya. Islam tidak membenarkan akal berkuasa yang menjadikan pengetahuan yang diperoleh akal menjadi tidak dapat terkendali. Islam hanya membenarkan bahwa manusia akan maju jika terjadi pembinaan serta perkembangan yang harmonis antara jasmani, ruhani, dan akal.³⁰

Secara umum manusia memperoleh pengetahuan melalui tiga jalan:

- a. Potensi jasmani yang berupa indera. Potensi ini dapat digunakan untuk memperoleh pengetahuan empiris. Pengetahuan yang diperoleh dengan cara ini dengan bantuan akal disebut dengan pengetahuan SAINS. Memperoleh pengetahuan ini sama halnya dengan menggunakan paradigma SAINS.
- b. Akal. Potensi ini digunakan manakala ingin memperoleh pengetahuan tentang suatu objek yang tidak dapat diinderakan, akan tetapi dapat dipikirkan secara logis.
- c. Hati. Dengan menggunakan potensi ini manusia dapat memperoleh pengetahuan mistik. Pengetahuan mistik yang dimaksudkan di sini adalah semua pengetahuan mengenai daerah suprarasional seperti masalah agama dan iman.³¹

Di dalam memperoleh pengetahuan, ada potensi tertentu yang memiliki peran cukup dominan dibandingkan dengan potensi lainnya. Potensi-potensi tersebut saling membantu dalam memperoleh pengetahuan.

Penutup

Dari beberapa deskripsi tentang konsep manusia menurut Ibn Sina dan al-Ghazali di atas, maka dapat kami simpulkan bahwa menurut Ibn Sina hakikat dari manusia itu terdiri dari jasad dan nafs. Menurutnya semua makhluk hidup terutama hewan memiliki dua unsur ini, namun berbeda dengan jasad dan nafs yang dimiliki oleh manusia. Nafs pada manusia ini memerlukan pembinaan agar mampu menjadikan manusia lebih baik daripada makhluk hidup lainnya. Karena nafs yang terdapat pada manusia memiliki nilai kemuliaan.

³⁰ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), 251.

³¹ *Ibid.*, 252.

Sedangkan al-Ghazali menyatakan bahwa hakikat manusia terdiri dari beberapa empat unsur, seperti: *al-nafs*, *al-ruh*, *al-qalb*, dan *al-'aql*. Keempat unsur ini memiliki fungsi dan peran masing-masing, namun keempatnya saling melengkapi dalam membentuk manusia yang berkepribadian Insan Kamil. Adanya *al-qalb* dan *al-'aql* dalam diri manusia merupakan anugerah terindah yang dijadikan sebagai pembeda dengan makhluk lainnya. Perbedaan potensi yang dimiliki oleh manusia inilah yang menjadikan manusia itu merupakan makhluk termulia di sisi Allah SWT.

Adapun relevansi antara pemikiran Ibn Sina dengan al-Ghazali terdapat pada dimensi nafs. Bagi Ibn Sina nafs manusia itu satu yaitu *al-nafs al-naŕiqah*, akan tetapi berbeda dengan nafs perspektif al-Ghazali. Menurut al-Ghazali nafs itu terdiri dari nafs *ammarah*, *mutmainnah*, dan nafs *lawwamah*. Yang menjadi hakikat manusia dalam nafs ini ialah nafs *mutmainnah*.

Pendidikan dapat dikatakan berhasil manakala dalam menyelenggarakan proses pembelajaran mampu melahirkan *output* yang berkualitas. Proses pembelajaran yang berkualitas adalah proses pembelajaran yang mampu menggali berbagai potensi yang dimiliki oleh setiap peserta didik. Jika hanya satu potensi yang ditumbuh kembangkan oleh seorang pendidik, maka pendidik tersebut hanya memberikan sedikit bekal hidup kepada peserta didiknya. Dengan demikian, untuk menghasilkan *output* yang berkualitas, maka seorang pendidik harus mampu menumbuh kembangkan berbagai potensi yang dimiliki oleh setiap peserta didik, seperti: kecerdasan intelektual, spiritual, dan emosional.

Baik kecerdasan intelektual, spiritual, maupun emosional tersebut merupakan potensi yang dimiliki oleh setiap manusia. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh al-Ghazali tentang hakikat manusia yang terdiri dari nafs, ruh, hati, dan akal. Keempat unsur tersebut merupakan potensi manusia yang perlu mendapatkan pencerahan dan bimbingan dalam proses pendidikan. Jika seorang pendidik mampu melatih dan membimbing dimensi nafs, ruh, hati, dan akal dalam proses kegiatan pendidikan, maka besar kemungkinan pendidikan tersebut dikatakan berhasil karena telah menciptakan manusia yang *ittiba'* pada insan kamil.

DAFTAR PUSTAKA

- Baharuddin. *Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.
Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an Dan Terjemahnya*, Surabaya, MAHKOTA, 1989.
Farabi, al-. *Ara' Ahl al-Madinat al-Fadilah*, Kairo, 'Ali Subayh, 1948.

- Frager, Robert. *Heart, Self, & Soul: The Sufi Psychology Of Growth, Balance and Harmony*, Terj. Hasmiyah Rauf, Jakarta, PT Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Hitti, K. Philip. *History of the Arabs*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta, Serambi, 2013.
- Jihad, Asep, Abdul Haris. *Evaluasi Pembelajaran*, Yogyakarta, Multi Pressindo, 2013.
- Madhkūr, Ibrāhīm. *Fī Falsafat al-Islāmiyah*, Jilid, Mesir, Dār al-Ma'ārif, 1976.
- Majid, Abdul, Dkk. *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2012.
- Rahman, F. *Aveccenna's Psychology*, London, Oxford University, 1952.
- Rayyān, Abū 'Ali Muhammad. *al-Falsafat al-Islāmiyah*, Iskandariyah, al-Dār al-Qawmiyah, 1967.
- Sayūṭī, al-, Abdurrahman Jalaluddin. *al-Jāmi'u al-Ṣaghīri Fī Ahādīthi al-Bashīri al-Nadhīri*, Juz II, Mesir, Sharīkat Maktabah Wa Matba'ah Mustofa al-Bābi al-Halubi, TT.
- Sibawaihi. *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman*, Yogyakarta, Islamika, 2004.
- Sina, Ibn. *al-Najāt*, Kairo, Muṣṭafā al-Halabī, 1938.
- Susanto, Edi. *Pengantar Filsafat Islam*, Pamekasan, STAIN Press, 2009.
- Syarif, MM. *A History of Muslem Philosophy*, Jilid 1, Weisbaden, Otto Horrassowits, 1963.
- T.J. *History Of Philosophy In Islam*, Terj. M.A.H. Abu Raydah, Kairo, al-Nahdat al-Misriyah, 1957.
- Ṭabānah, Badawī. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn Lil Imām al-Ghazālī*, Juz III, Mesir, Dār Ihyā' al-Kutūb al-'Arabiyyatu, 1957.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum*, Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, 2013.

Ali Rahmat