

**PENDIDIKAN ISLAM:
TELAAH KONSEPTUAL MENGENAI KONSEP JIWA MANUSIA
Oleh: Rudi Ahmad Suryadi¹**

Abstrak

Jiwa dalam perspektif pendidikan merupakan potensi manusia yang dapat dikembangkan. Ia dipandang sebagai wujud dari totalitas manusia. Ia menggerakkan potensi ruhaniah untuk mewujudkan perbuatan yang berpotensi baik dan buruk. Jiwa memiliki sifat yang dinamis tergantung pada dorongan kedua potensi ini. Dalam kaitan ini, pendidikan mengarahkan manusia untuk mewujudkan jiwa yang tenang sebagai puncak dari kemanusiaan sesuai dengan petunjuk kebenaran Tuhan.

Kata Kunci: *Jiwa, Islam, dan Pendidikan*

A. PENDAHULUAN

Salah satu pembahasan penting dalam pendidikan Islam adalah konsep manusia. Ia menjadi makhluk yang mendidik dan dapat dididik. Manusia disebut sebagai *homo educandum*. Pengembangan kemanusiaan sangat bersentuhan dengan berbagai potensi yang dimiliki oleh manusia. Selain mempunyai potensi fisik, manusia mempunyai sisi non fisik atau ruhaniah. Dalam wacana pendidikan, jiwa merupakan salah satu aspek yang dikembangkan. Dalam bahasa Arab, kata jiwa disepadankan dengan kata *nafs*. Tulisan ini akan mengetengahkan konsep mengenai jiwa manusia dalam perspektif Islam khususnya dalam konstelasi pemikiran pendidikan.

B. MENGURAI MAKNA NAFS

Jiwa dalam diri manusia menunjukkan sebagai salah satu ciri khas yang tidak dapat dilihat diluar dirinya, sehingga jiwa dinamai dengan jiwa rohani (*spiritual soul*). Atas dasar tersebut, al-Ghazali, al-Farabi, dan Ibn Rusyd menyatakan bahwa hakikat manusia itu terdiri atas dua komponen penting, yaitu komponen jasad dan komponen jiwa.²

Adapun komponen jiwa berasal dari alam perintah (*alam khaliq*) yang mempunyai sifat berbeda dengan jasad manusia. Hal ini karena jiwa merupakan roh dari perintah Tuhan walaupun tidak menyamai Dzat-Nya. Menurut al-Ghazali, jiwa itu dapat berfikir, mengingat, mengetahui, dan sebagainya. Sedangkan unsur jiwa merupakan unsur rohani sebagai penggerak jasad untuk melakukan kerjanya termasuk alam ghaib. Untuk itu Ibn Rusyd memandang jiwa sebagai kesempurnaan

¹ Penulis merupakan Doktor Pendidikan Islam dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan bisa dihubungi di email ahmadrudi97@yahoo.com

² Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1989), h. 58

awal bagi jasad alami organik. Kesempurnaan awal ini karena jiwa dapat dibedakan dengan kesempurnaan lain yang merupakan pelengkap dirinya, seperti yang terdapat dalam berbagai perbuatan, sedangkan disebut organik karena jiwa menunjukkan jasad yang terdiri dari anggota anggota.³

Dalam pandangan Islam telah jelas bahwa Allah Swt., menciptakan manusia dengan membawa jiwa *imanitas* dan *humanitas* yang tumbuh sebelum manusia lahir di dunia. Pangkal *insaniah* manusia terletak pada jiwa *imanitasnya*, sedangkan jiwa *insaniah* tumbuh sebagai pancaran dari jiwa *imanitasnya*. Jiwa inilah yang menandakan substansi kemanusiaan manusia yang berbeda dengan substansi makhluk lainnya.⁴

Struktur kepribadian manusia terdiri atas jasmani, rohani, dan *nafsani*. Struktur *nafsani* terbagi atas tiga macam, yaitu kalbu, akal, dan hawa nafsu.

Struktur *nafsani* memiliki ciri-ciri: (1) Adanya di alam jasad dan rohani, yang terkadang tercipta secara bertahap atau berproses dan terkadang tidak; (2) antara berbentuk atau tidak, berkadar atau tidak, bisa disifati atau tidak, yang naturnya antara baik-buruk, halus-kasar, dan mengejar kenikmatan rohani-syahwati, (3) memiliki energi rohaniah-jasmaniah, (4) eksistensi energi *nafsani* tergantung pada ibadah dan makanan bergizi, (5) eksistensinya aktualisasi, (6) antara terikat dan tidak mengenal (7) dapat menangkap antara yang konkret dan yang abstrak, satu bentuk atau beberapa bentuk, yang substansinya antara abadi dan temporer (8) antara dapat dibagi-bagi atau tidak.

Tabel
Struktur *Nafs*⁵

	Kalbu	Aql	Nafsu
Karakteristik	(1) Secara jasmaniah berada di jantung (2) daya yang dominan adalah emosi (rasa) (3) mengikuti natur ruh yang berketuhanan (4) Potensinya bersifat <i>dzawqiyyah</i> dan <i>hadsiah</i> (intuitif) yang sifatnya	(1) Secara jasmaniah berkedudukan di otak (2) Daya yang dominan adalah kognisi, yang akhirnya melahirkan kecerdasan intelektual (3) Mengikuti antara roh dan jasad yang kemanusiaan atau <i>insaniah</i> (4) Potensinya bersifat	(1) secara jasmaniah berkedudukan di perut dan alat kelamin (2) daya yang dominan adalah konas atau psikomotor, yang akhirnya melahirkan kecerdasan kinestetik (3) mengikuti natur jasad yang

³ *Ibid*, h. 9

⁴ Endang Saefudin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*, (Surabaya : Bina Ilmu, 1997), h. 3

⁵ Abdul Mujib dan Yusuf Mudzakir, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Prenada, 2007), h. 76

	<p>spiritual</p> <p>(5) Berkedudukan pada alam sadar atas sadar manusia</p> <p>(6) Intinya religiusitas, spiritualitas, dan transenden</p> <p>(7) Apabila mendominasi jiwa manusia maka menimbulkan kepribadian yang tenang (<i>al-nafs al-muthmainnah</i>)</p>	<p>argumentatif dan <i>aqliah</i> yang sifatnya rasional</p> <p>(5) Berkedudukan pada alam kesadaran manusia</p> <p>(6) Intinya isme-isme seperti humanisme, kapitalisme, sosialisme, dan sebagainya</p> <p>(7) Apabila mendominasi jiwa manusia, maka menimbulkan kepribadian yang label (<i>al-nafs al-lawwamah</i>)</p>	<p><i>hayawaniyyah</i> baik yang jinak maupun yang buas</p> <p>(4) Potensinya bersifat <i>hissiyyah</i> yang sifatnya empiris</p> <p>(5) Intinya adalah produktivitas, kreativitas, dan konsumtif</p> <p>(6) Apabila mendominasi maka menimbulkan kepribadian yang jahat (<i>al-nafs al-ammarah</i>)</p>
Makna	<p><i>Qalb</i> dalam hal ini memiliki makna fungsional. Dinamakan <i>qalb</i> karena <i>litaqallubihi</i> (bolak-balik) dalam mempertimbangkan suatu keputusan.</p>	<p><i>Aql</i> secara bahasa berarti "pengendali". <i>Aql</i> dalam struktur kepribadian merupakan daya nafsani pertimbangan intelektual</p>	<p>Nafsu merupakan fungsi nafsani yang mengarah pada hal inderawi dan syahwati</p>
Fungsi	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Qalb</i> merupakan tempat memutuskan pemilihan perilaku sesuai dengan dorongan internal. Jika <i>qalb</i> mengarah pada kebaikan, maka seluruh sistem akan baik. Juga sebaliknya. - Dalam pandangan Islam <i>qalb</i> merupakan inti kepribadian dan inti sistem psikofisik 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Aql</i> berfungsi sebagai pengendali <i>nafsu</i> terutama <i>nafsu ammarah</i> - <i>Aql</i> berfungsi sebagai pertimbangan rasional dan etis pemilihan perilaku sesuai dengan dorongan nafsu - <i>Aql</i> melakukan <i>emphazing</i> terhadap nafsu supaya tidak mengaktualisasikan perilaku yang negatif 	<ul style="list-style-type: none"> - Nafsu merupakan daya pendorong pencapaian kebutuhan yang inderawi - <i>Giving spirit</i> pada kehidupan manusia.

	manusia		
--	---------	--	--

Kepribadian manusia dalam pandangan Islam tidak bisa terlepas dari fungsi dan peran *qalbu*, *aql*, dan *nafsu*. Dalam sebuah hadits pernah dinyatakan bahwa pada setiap diri manusia itu terdapat sebuah *mudhghah*. Jika *mudhghah* itu baik, maka seluruh jasadnya akan baik. Dan jika *mudhghah* itu jelek, maka jeleklah seluruh jasadnya akan jelek pula. *Mudhghah* tersebut adalah hati (*qalb*). Berdasarkan hadits ini, *qalb* merupakan inti kepribadian manusia. Jika kalbunya baik, maka akan menimbulkan perilaku yang baik. Jika kalbunya jelek, maka akan menimbulkan perilaku tidak baik. Faktor yang mendorong perilaku ada salah satunya adalah nafsu. Jika nafsu mendorong lebih kuat, *aql* tidak bisa mengendalikan maka yang muncul adalah kepribadian *syathaniyah*. Namun jika *aql* mampu mengalahkan nafsu, maka kepribadian yang baik yang akan muncul.

Dalam bahasa Indonesia istilah *nafs* bisa diartikan sebagai jiwa. Dalam bahasa Inggris sering diartikan sebagai *soul*. *Nafs*, diartikan sebagai totalitas manusia. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa *nafs* dalam konteks pembicaraan tentang manusia menunjuk sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk. *Nafs* merupakan organ rohani manusia yang memiliki pengaruh paling banyak dan paling besar di antara anggota rohani lainnya yang mengeluarkan instruksi kepada anggota jasmani untuk melakukan suatu tindakan. Wadah *nafs* bukan hanya gagasan dan kemauan yang disadari manusia tetapi juga menampung sekian banyak hal lainnya, bahkan boleh jadi ada hal-hal yang sudah hilang dari ingatan pemilikinya. Dan dalam wadah *nafs* ini terdapat hati.⁶

Nafs secara etimologis berhubungan dengan asal-usul “peniupan” dan sering secara silih berganti dipakai dalam literatur Bahasa Arab dengan arti “jiwa kehidupan” atau “gairah hasrat duniawi”, suatu istilah yang sering digunakan dalam khazanah kaum sufi. Al-Ghazali memperlihatkan dua bentuk definisi *nafs*. Satu di antaranya adalah pengertian yang menggabungkan kekuatan amarah dan *nafs* di dalam diri manusia.⁷

Sebenarnya kedua unsur tersebut mempunyai maksud yang baik, sebab mereka harus bertanggungjawab atas gejala-gejala jahat dalam diri seseorang. Dan sebaliknya bagian yang merusak dari amarah dan dan nafsu harus ditertibkan dan dibatasi tindakannya. Adapun pengertian kedua *nafs* adalah “kelembutan Ilahi”. Dengan demikian *nafs* dapat dipahami sebagai keadaan yang sesungguhnya dari wujud atau perkembangan pada suatu tingkatan tertentu dalam pribadi secara keseluruhan. Ia mengandung arti penjelasan hubungan yang sesungguhnya antara hati dan gairah tubuh dan dalam keadaan tertentu dari kelembutan hati.⁸

⁶ Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, (Bandung : Mizan, 2000), h. 288

⁷ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : PT Ihtiar Baru Van Hoeven, 1999), jilid III, h. 342

⁸ *ibid*

Berikut ini akan dipaparkan beberapa definisi jiwa menurut beberapa filosof Muslim melalui tabel di bawah ini:

Tabel
Konsep Jiwa Menurut Filosof

Filosof	Konsep Mengenai Jiwa
Al-Kindi	- Jiwa merupakan kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik, dan memiliki kehidupan yang energik, atau kesempurnaan fisik alami yang memiliki alat dan mengalami kehidupan. - Elemen yang memiliki kehormatan dan kesempurnaan, berkedudukan luhur, dan substansinya berasal dari substansinya Sang Pencipta. ⁹
Al-Razi	Menurutnya jiwa itu terbagi tiga. <i>Pertama</i> , jiwa yang bersifat rasional dan ilahiyah. <i>Kedua</i> , jiwa yang bersifat emosional dan kehevanan. Dan <i>ketiga</i> , jiwa yang bersifat vegetatif, tumbuhan, dan syahwat) ¹⁰
Ikhwan al-Shafa	Jiwa merupakan substansi ruhaniah yang mengandung unsur langit dan nuraniah, hidup dengan dzatnya, mengalami proses berpikir, aktif di dalam tubuh, memanfaatkan tubuh, serta memahami bentuk segala sesuatu. ¹¹
Al-Farabi	Definisi jiwa hampir sama dengan al-Kindi, yaitu “kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik, dan memiliki kehidupan yang energik”.
Ibn Rusyd	Mendefinisikan jiwa seperti halnya al-Kindi dan al-Farabi
Ibn Taimiyah	Jiwa tidaklah tersusun dari substansi-substansi yang terpisah, bukan pula dari materi dan forma. Jiwa bukan fisik dan bukan pula esensi yang merupakan sifat yang bergantung pada yang lain. Sesungguhnya jiwa berdiri sendiri dan tetap ada setelah terpisah dari badan ketika kematian datang. ¹²
Al-Ghazali	Definisi jiwa perspektif al-Ghazali mengikuti pendapat Ibn Sina, Al-Farabi, dan Arsitoteles, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa hewani, dan jiwa manusia
Ibn Hazm	Jiwa bersifat non-fisik ; bisa mempersepsi, mengatur tubuh, efektif, rasional, memiliki kemampuan membedakan, dinamis. ¹³

⁹ Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, (al-Iskandariyah : Dar al-Jami'at al-Mishriyah, 1984), h. 337

¹⁰ Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, (Bandung : Pustaka Hidayah, 2002), h. 42

¹¹ *Ibid*, h. 117

¹² *Ibid*, h. 342

¹³ Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta : GMP, 2000), h. 56

Nafs merupakan totalitas dari “diri manusia” itu sendiri. Di dalamnya terhimpun dua kekuatan baik dan buruk. *Nafs* adalah muara yang menampung hasil *fuad*, *shadr*, dan *hawa* yang kemudian menampakkan dirinya dalam bentuk perilaku nyata di hadapan manusia lainnya. *Nafs* yang mempresentasikan dari ada (*being*) menjadi mengada (*becoming*). Dengan *nafs* manusia menampakkan dirinya di hadapan alam. Ali ra pernah berkata: “Tidak ada seorang pun yang mampu menyembunyikan sesuatu, kecuali akan tampak dari ucapan dan air mukanya”.¹⁴

Sigmund Freud seorang ahli psikoanalisis menyatakan bahwa manusia mempunyai tiga kehendak, yaitu: 1) *Id (Das Es)*, aspek biologis kepribadian. *Id* merupakan komponen kepribadian instinktif yang berusaha untuk memenuhi kepuasan instink. *Id* berorientasi pada kesenangan atau reduksi ketegangan. *Id* merupakan sumber energi psikis. Prinsip ketegangan merujuk pada pencapaian kepuasan yang segera dari dorongan biologis. *Id* merupakan proses primer yang bersifat primitif, tidak logis, tidak rasional, dan orientasinya bersifat maya; 2) *Ego (Das Ich)*, aspek psikologis kepribadian. *Ego* merupakan pelaksana atau pengatur dari kepribadian yang membuat keputusan tentang instink-instink mana yang akan dipuaskan dan bagaimana caranya; atau sebagai sisten kepribadian yang terorganisasi, rasional, dan berorientasi pada prinsip realitas. Peranan utama *ego* adalah sebagai mediator atau yang menjembatani antara *id* dengan kondisi lingkungan atau dunia luar yang diharapkan. *Ego* dibimbing oleh prinsip realitas yang bertujuan untuk mencegah terjadinya ketegangan sampai ditemukan suatu objek yang cocok untuk pemenuhan kebutuhan atau dorongan *id*; dan 3) *Superego*, aspek sosiologis kepribadian. *Superego* merupakan komponen moral kepribadian yang terkait dengan standar atau norma masyarakat mengenai baik dan buruk, benar dan salah. Melalui pengalaman hidup, individu telah menerima latihan atau informasi tentang tingkah laku yang baik dan yang buruk. Individu menginternalisasikan berbagai norma sosial tersebut. Individu menerima norma atau prinsip moral tertentu kemudian menuntut individu yang bersangkutan untuk hidup sesuai dengan norma tersebut.¹⁵

C. KONSEP NAFS DALAM AL-QUR’AN

Al-Qur’an menyebut *nafs* dalam bentuk-bentuk kata *anfus*, *nufus*, *nafs*, *mutanafis*, *yatanafasu*, dan *tanaffasa*. Dalam bentuk mufrad, *nafs* disebut 77 kali tanpa *idhafah* dan 65 kali dalam bentuk *idhafah*. Dalam bentuk jama’ *nufus* disebut

¹⁴ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah*, (Jakarta : Gema Insani Press, 1998), h. 110

¹⁵ Sigmund Freud, *Psikoanalisis*, (Jakarta : Gramedia, 1990), h. 57; Lihat pula Sumadi Suryadibrata, *Psikologi Kepribadian*, (Jakarta: Grafindo Press, 2000), h. 78

2 kali sedang dalam bentuk *anfus* disebut 158 kali. Sedangkan kata *tanaffasa*, *yatanaffasu*, dan *al-mutanaffisun* masing-masing disebut satu kali.¹⁶

Sastra Arab kuno menggunakan kata *nafs* untuk menyebut diri atau seseorang. Sementara kata *ruh* digunakan untuk menyebut diri atau seseorang juga untuk menyebut *nafas* atau *angin*. Pada masa awal turunnya al-Quran, kata *nafs* digunakan untuk menyebut jiwa atau sisi dalam manusia, sementara *ruh* digunakan untuk menyebut Jibril atau anugerah ketuhanan yang istimewa. Baru pada periode sesudah al-Quran secara keseluruhan diturunkan pada masyarakat di dunia Islam, kata *nafs* digunakan dalam literature Arab untuk menyebut jiwa ruh secara silang dan keduanya digunakan untuk menyebut ruhani, malaikat, dan jin. Bahasa Arab juga menggunakan istilah *nafsiyun* dan *nafsiyun* untuk menyebut hal-hal yang berhubungan dengan *nafs*.

Dalam al-Quran, kata *nafs* mempunyai aneka makna :

1. *Nafs*, sebagai diri atau seseorang, seperti yang disebut dalam Surat Ali Imran:61, Yunus:54, dan surat al-Dzariyat : 21
2. *Nafs*, sebagai diri Tuhan, surat al-An'am : 12 dan 54
3. *Nafs*, sebagai person sesuatu, dalam surat al-Furqan : 3 dan surat al-An'am : 130
4. *Nafs*, sebagai ruh, surat al-An'am :93
5. *Nafs*, sebagai jiwa, surat al-Syams : 7 dan surat al-Fajr : 27
6. *Nafs*, sebagai totalitas manusia, surat al-Maidah :32
7. *Nafs*, sebagai sisi dalam manusia yang melahirkan tingkah laku, seperti yang dipaparkan pada surat al-Anfal :53.

Dalam konteks manusia, di samping penggunaan *nafs* untuk menyebut totalitas manusia, banyak ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan gagasan *nafs* sebagai sesuatu di dalam diri manusia yang mempengaruhi perbuatannya, atau *nafs* sebagai sisi dalam manusia, sebagai lawan dari sisi lainnya.

Kata *nafs* dalam al-Qur'an, berdasarkan penelitian Quraish Shihab, mempunyai aneka makna, sekali diartikan sebagai totalitas manusia, seperti antara lain maksud surat al-Maidah ayat 32.¹⁷ Pada kesempatan lain ia menunjuk kepada apa yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku, seperti maksud kandungan firman Allah pada QS al-Ra'd: 11

Kata *nafs*, masih menurut Quraish Shihab, digunakan juga untuk menunjuk kepada "diri Tuhan" (kalau istilah ini dapat diterima). Secara umum dapat dikatakan bahwa *nafs* dalam konteks pembicaraan tentang manusia, menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.

Dalam pandangan al-Qur'an, *nafs* diciptakan Allah dalam keadaan sempurna untuk berfungsi menampung serta mendorong manusia berbuat kebaikan dari keburukan, dan karena itu sisi dalam manusia inilah yang oleh al-Quran dianjurkan

¹⁶ Ahmad Mubarak, *op.cit*, h. 62.

¹⁷ Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, *op.cit*. h. 288

untuk diberi perhatian lebih besar (QS al-Syams:7-8).¹⁸ Mengilhamkan dengan menggunakan redaksi فَأَلْهَمَهَا pada QS al-Syams ini memiliki pengertian memberi potensi agar manusia melalui *nafs* dapat menangkap makna baik dan buruk, serta dapat mendorongnya untuk melakukan kebaikan dan keburukan.

Di sini antara lain terlihat perbedaan pengertian kata ini menurut al-Quran dengan terminologi kaum sufi, yang oleh al-Qusyairi dalam risalahnya dinyatakan bahwa, "*Nafs* dalam pengertian kaum sufi adalah sesuatu yang melahirkan sifat tercela dan perilaku buruk." Pengertian kaum sufi ini sama dengan penjelasan Kamus Besar Bahasa Indonesia, yang antara lain, menjelaskan arti kata "nafsu", sebagai "dorongan hati yang kuat untuk berbuat kurang baik".¹⁹

Walaupun al-Qur'an menegaskan bahwa *nafs* berpotensi positif dan negatif, namun diperoleh pula isyarat bahwa pada hakikatnya potensi positif manusia lebih kuat daripada potensi negatifnya, hanya saja daya tarik keburukan lebih kuat dari daya tarik kebaikan. Karena itu manusia dituntut agar memelihara kesucian *nafs*, dan tidak mengotorinya. (QS al-Syams: 9-10)

Bahwa kecenderungannya kepada kebaikan lebih kuat dipahami dari isyarat beberapa ayat, antara lain firman-Nya dalam QS al-Baqarah: 286. Kata *kasabat* yang dalam ayat ini menunjuk kepada kebaikan sehingga memperoleh ganjaran, adalah patron yang digunakan bahasa Arab untuk menggambarkan pekerjaan yang dilakukan dengan mudah, sedangkan *iktasabat* adalah patron yang digunakan untuk menunjuk kepada hal-hal yang sulit lagi berat. Hal ini, menurut pakar al-Quran Muhammad Abduh, mengisyaratkan bahwa *nafs* pada hakikatnya lebih mudah melakukan hal-hal yang baik daripada melakukan kejahatan, dan pada gilirannya mengisyaratkan bahwa manusia pada dasarnya diciptakan Allah untuk melakukan kebaikan.²⁰

Ayat lain yang sejalan dengan isyarat di atas, adalah firman-Nya dalam QS al-Infithâr: 6-7. Redaksi "menjadikan engkau adil" فَعَدَّلَكَ dipahami oleh sebagian pakar seperti Quraish Shihab sebagai kecenderungan berbuat adil. Pendapat ini cukup beralasan, karena dengan pemahaman semacam itu, menjadi amat lurus kecaman Allah terhadap manusia yang mendurhakainya.

Al-Qur'an juga mengisyaratkan keanekaragaman *nafs* serta peringkat-peringkatnya, secara eksplisit disebutkan tentang *an-nafs al-lawwâmah*, *ammârah*, dan *muthmainnah*. Di sisi lain ditemukan pula isyarat bahwa *nafs* merupakan "wadah". Firman Allah dalam surat ar-Ra'd: 11 yang dikutip di atas, mengisyaratkan bahwa *nafs* menampung paling tidak gagasan dan kemauan. Suatu kaum tidak dapat berubah keadaan lahiriahnya, sebelum mereka mengubah lebih dulu apa yang ada dalam "wadah" *nafs*-nya. Yang ada di sini antara lain adalah gagasan dan kemauan atau tekad untuk berubah. Gagasan yang benar, yang disertai dengan kemauan satu

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, h. 289

kelompok masyarakat, dapat mengubah keadaan masyarakat itu. Tetapi gagasan saja tanpa kemauan, atau kemauan saja tanpa gagasan tidak akan menghasilkan perubahan.²¹

Yang terdapat dalam “wadah” *nafs* bukan hanya gagasan dan kemauan yang disadari manusia, tetapi juga menampung sekian banyak hal lainnya, bahkan boleh jadi ada hal-hal yang sudah hilang dari ingatan pemiliknya. Al-Quran mengisyaratkan hal tersebut dalam QS Thâhâ: 7.

Yang lebih tersembunyi dan rahasia menurut pandangan Quraish Shihab adalah yang terdapat dalam "bawah sadar manusia", sedangkan yang tersembunyi adalah "yang disadari manusia namun dirahasiakannya." Khalifah keempat Ali bin Abi Thalib pernah berkata: "Tidak seorangpun menyembunyikan sesuatu kecuali tampak pada salah ucapannya atau air mukanya."

Al-Qur'an juga mengisyaratkan keanekaragaman *nafs* serta peringkat-peringkatnya, secara eksplisit yang terdiri dari *nafs lawwamah*, *amarah* dan *muthmainnah*. Di sisi lain ditemukan isyarat bahwa *nafs* merupakan wadah yang menampung gagasan dan kemauan yang disadari dari manusia, maupun hal-hal yang sudah hilang dari ingatan manusia dengan kata lain terdapat “dalam bawah sadar manusia”. Apa yang ada dalam *nafs* dapat juga muncul dalam mimpi, yang oleh Al-Qur'an secara garis besar dapat dibagi menjadi dua bagian pokok, pertama, dinamai *ru'ya*, dipahami sebagai gambaran atau simbol dari peristiwa, yang telah, sedang atau akan dialami dan yang belum ataupun tidak terlintas dalam benak yang memimpikannya dan kedua *adhghats ahlam*, yaitu lahir dari keresahan atau perhatian manusia terhadap suatu hal-hal yang telah berada di bawah sadarnya.²²

D. KONSEP NAFS DALAM PANDANGAN AHLI

Berbagai pandangan mengenai *nafs*, para ahli membagi *nafs* ke dalam beberapa bagian. Al-Ghazali, membagi nafsu dengan tiga bagian. *Pertama*, nafsu tingkatan utama, meliputi: 1) *Nafs mardhiyah*, nafsu yang selalu cenderung melaksanakan petunjuk yang baik, guna meraih ridha Allah; 2) *Nafs Radhiyah*, nafsu yang cenderung pada sikap ikhlas tanpa pamrih atas aktifitas yang dilakukan; 3) *Nafs muthmainnah*, nafsu yang cenderung pada keharmonisan dan ketenangan; 4) *Nafs kamilah*, nafsu yang mengarah pada tingkat kesempurnaan; dan 5) *nafs mulhamah*, yaitu nafsu yang memiliki keutamaan dalam bertindak dan menjauhi perbuatan dengki, rakus, dan iri hati.²³ *Kedua*, *nafs lawwamah*, yaitu nafsu yang mencerminkan sifat-sifat insaniyah (*humanism*). *Ketiga*, *nafsu ammarah*, nafsu yang mencerminkan sifat-sifat *hayawaniyah* dan *bahamiyah* (kehewan dan kebinatangan).²⁴

²¹ *Ibid.*

²² Abdul Rahman Shaleh – Muhib Abdul Wahab, *Psikologi Suatu Pengantar dalam Perspektif Islam*, Edisi pertama (Jakarta: Kencana, 2004), h. 56

²³ Abdul Mujib, *op.cit.*, h. 48

²⁴ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, *loc.cit*

Muhammad Ali, membagi nafsu dengan tiga tingkatan yaitu: 1) *Nafsu muthmainnah* (ketuhanan) nafsu yang memberi stimulus dan motivasi untuk mengenai Tuhan dan berusaha menjalankan semua perintah-Nya; 2) *Nafsu lawwamah* (kemanusiaan), nafsu yang mempunyai ciri-ciri kemanusiaan (insaniyah), seperti hidup berkelompok, ingin dihargai, tolong menolong, saling menghormati, dan sebagainya; dan 3) *Nafsu ammarah* (kebinatangan), nafsu yang mempunyai ciri-ciri sebagai mana binatang, stimulus dan motifasi selalu mengajak pada kejahatan, seperti nafsu sex, nafsu marah, membunuh, selalu ingin makan-minum serba lezat, dan sebagainya.²⁵

Selain kedua pendapat di atas, Paryana Surjadipura, membagi nafsu dengan pancaran-pancarannya atas dua pokok, yaitu: 1) *Ghadhab* yang mempunyai dua cabang: (a) *lawwamah*, memiliki kecenderungan (keinginan) loba dan tamak; serakah dan suka makan banyak dan enak, sedangkan keperluan (*emoties*) yang ditimbulkan adalah kikir, tidak jujur, malas, dan mengejar kenikmatan; (b) *ammarah*. Nafsu ini memiliki kecenderungan murka, keras kepala, suka mencela, suka melawan, membela, suka berkelahi, memelihara diri sendiri dengan melepaskan diri, mencari perlindungan, benci, dan membangun. Keperluan yang ditimbulkan adalah tolong menolong, marah, bergaul, dengki, cemburu, berontak, takut, taqwa, dan mual; 2) *syahwat*, yang mempunyai dua cabang, yaitu: (a) *shufiyah*, ia memiliki kecenderungan insting ibu bapak, birahi, berkuasa, berketuhanan. Keperluan yang ditimbulkan adalah memberi makan anak, hawa nafsu, sombong, gemar menyelidiki, mengomel, mewah, bersaing, kuasa, penghambatan, dan bakti tawakal; (b) *muthmainnah*, ia memiliki kecenderungan berkemanusiaan (*humanity*), kebijakan (etika), kesusilaan (moral), kecintaan, keadilan, dan keindahan (estetika). Keperluan yang ditimbulkan adalah budi luhur, suci, tata susila, menimbang, sabar, pengorbanan, ridha, dan menciptakan keindahan.²⁶

Berkaitan dengan *nafs al-muthmainnah*, para ulama memandang jiwa ini sebagai jiwa dengan tingkatan yang mulia. *Nafs al-muthmainnah* adalah jiwa yang senang kepada Tuhannya dan ridha terhadap apa yang diridhai-Nya. Ia melihat dirinya sebagai seorang hamba yang tidak memiliki sedikit pun kebaikan, kejahatan, manfaat, atau bahaya bagi dirinya. Ia melihat dunia seperti negeri metafora. Apa yang diperolehnya didunia berupa kekayaan, kefakiran, atau manfaat dan bahaya merupakan ujian dan cobaan bagi dirinya. Berlimpahnya kenikmatan tidak membuatnya berbuat melampaui batas, memperbanyak kerusakan, bersikap angkuh, dan sombong. Kefakiran dan kehilangan pun tidak menjatuhkannya ke dalam kekafiran dan meninggalkan syukur. Akan tetapi, ia tetap istiqamah dalam ibadah, tidak menyimpang dari jalan lurus dengan kelalaian atau dengan sikap keterlaluhan.²⁷

²⁵ Ulumul Qur'an no. 8. vol. II/1991, hlm.57

²⁶ Kasmiran Wuryo Sanadi, *Filsafat Manusia*, (Jakarta: Erlangga, I/1985), hlm 61-62

²⁷ Sayyid Kamal al-Haidari, *al-Tarbiyah al-Ruhiyyah: Buhuts fi Jihad al-Nafs*, terj. *Jihad Akbar: Menerpa Jiwa, Membina Ruhani* oleh: Irwan Kurniawan, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), h. 72

Maulana al-Naraqî, dalam *Jami al-Sa'adat*, memberikan komentar terhadap tingkatan-tingkatan jiwa manusia dengan mengatakan: *Yang benar, hal itu merupakan tiga sifat bagi jiwa berdasarkan keadaannya yang berbeda-beda. Apabila kekuatan aqilah-nya mengalahkan tiga sifat itu sehingga ketiganya tunduk padanya dan goncangan yang muncul akibat perlawanan itu hilang, maka ia dinamakan muthmainnah karena ketenangannya ketika ia berada di bawah perintah-perintah dan larangan-larangan serta kecenderungannya pada keharmonisan yang dituntut wataknya. Apabila jiwa tidak dapat mengalahkannya dan terjadi pertentangan dan saling penolakan dengan sifat itu serta setiap saat dikalahkan dengan perbuatan maksiat dan muncul celaan dan penyesalan padanya, maka ia dinamakan lawwamah. Hal itu karena ketika kekuatan aqilah melemah dan tunduk kepada kekuatan syaitan tanpa perlawanan, maka ia seakan-akan memerintahkan pada kejahatan (al-ammarah).*²⁸

E. JIWA YANG TENANG SEBAGAI PERWUJUDAN ORIENTASI PENDIDIKAN

Jiwa yang tenang adalah jiwa yang selalu ingin dekat dengan Allah Swt. Dalam konteks ini, al-Qur'an mengaitkan jiwa yang tenang dengan keridhaan kepada-Nya (QS al-Ghasiyah:9-10)²⁹

Ayat ini berhubungan dengan kondisi orang-orang yang diberi balasan surga oleh Allâh. Al-Thabathaba'i memberikan komentar bahwa artikel *li* pada kata *li sa'yihâ*, mengandung makna *li al-taqwiyyah* (menguatkan). Maksud *al-sa'y* adalah usaha mereka di dunia dengan ber-'amal shalih. Ayat ini pun bermakna *radhitu sa'yahâ* ("Aku meridhai usaha dan perbuatan 'amal shalih sehingga ia diberikan balasan yang bagus (surga). Ayat ini menurutnya, menguatkan bahwa 'amal shalih yang dilakukannya di dunia akan diridhai oleh Allâh dan diberi pahala yang bagus, yaitu surga (فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ).³⁰

Al-Suyuthi memberikan komentar sama, bahwa ayat ini bermakna "Aku meridhai 'amal-nya", sesuai dengan keterangan riwayat dari Ibn Abi Hâtim yang ia terima dari Sufyân.³¹ Surga yang tinggi mempunyai makna ketinggian derajatnya, kemuliaan, keagungan surga, karena di surga tidak ada lagi kematian, tidak ada sesuatu yang menyakitkan, tidak ada kesedihan, bagi orang-orang yang memasukinya.³²

Pesan yang terkandung dalam ayat ini, bahwa 'amal shalih dan perbuatan baik lainnya akan diridhai oleh Allâh dan diberi balasan surga. 'Amal yang diridhai oleh Allâh, bukanlah 'amal yang semata-mata diperintahkan oleh Allâh, tapi 'amal itu

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, hlm. 1055

³⁰ Al-Thabathaba'i, *Tafsîr al-Mîzân*, (Bayrut: Dar al-Fikr, 1990), Juz XX, hlm. 309

³¹ Al-Suyuthi, *op.cit.*, Jilid VIII, h. 493

³² *ibid*

dilaksanakan dengan penuh *taslîm*,³³ seperti kata al-'Askari. Selain itu, Allâh akan meridhai orang yang melakukan '*amal* dengan *ikhhlâsh*. Karena, menurut Hârûn Yahya satu ciri yang paling penting yang ada pada diri mukmin yang sejati dan *ikhhlâsh* adalah bahwa ia dengan tulus ingin dan berusaha untuk menyucikan dirinya dari segala jenis tingkah laku dan akhlaq yang dilarang oleh Al-Qur'ân demi memperoleh *keridhaan* Allâh.³⁴

Pernyataan Hârûn Yahya ini menyiratkan bahwa ada sebuah korelasi linear antara *ikhhlâsh* dengan *ridha* Allâh. Kalau diungkapkan dalam bahasa sederhana, *ridha* Allâh akan datang jika seorang hamba melaksanakan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya, yang dilakukan dengan penuh ketundukan, juga keikhlasan. (QS al-Fajr:27-30)³⁵

Ayat di atas, selain memakai kata *radhiyah*, juga memakai ungkapan kata *mardhiyyah*. Ungkapan ayat di atas berhubungan dengan jiwa yang tenang. Jiwa yang tenang akan kembali pada Tuhan-Nya dalam keadaan *ridha* dan diridhai oleh Allâh. Ada beberapa penafsiran ulama mengenai kata *al-muthmainnah* ini. Ibn Abi Hâtîm dan Ibn Mardawayh sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbâs menyatakan bahwa kata *al-muthmainnah* ini adalah "jiwa yang beriman".³⁶ Al-Tirmidzi mengemukakan dengan jalan riwayat Sâlim Ibn Abi Amir, Salim berkata : "Saya mendengar Abû Bakar berkata: Saya membaca ayat ini dihadapan Nabi Saw., Saya berkata, 'Sungguh bagus ayat ini ya Rasûl'. Beliau menjawab: "Wahai Abû Bakar, sesungguhnya malaikat akan mengatakan seperti ini ketika engkau akan meninggal".³⁷

Ada pula yang memberikan penjelasan bahwa *al-muthmainnah* itu mempunyai makna: jiwa yang meyakini Allâh sebagai Tuhannya; Nabi Muhammad; jiwa yang benar; jiwa orang mu'min yang tenang akan apa yang dijanjikan oleh Allâh; jiwa yang diberi kabar gembira surga ketika ia meninggal, ketika dibangkitkan, dan ketika dikumpulkan; berkenaan dengan Hamzah dan Hasan.³⁸

Jiwa yang tenang akan kembali pada Tuhannya dengan keadaan *ridha* dan diridhai oleh Allâh. Penyifatan dengan *radhiyah* mempunyai makna bahwa ketenangan jiwa menghadap Tuhan mengharuskan keridhaan jiwa terhadap apa yang telah ditaqdirkan, ditentukan, diatur oleh Allâh, tanpa membencinya dan berbuat maksiat. Jika seorang hamba *ridha* pada-*ketentuan*-Allâh, maka Allâh pun *ridha* padanya.³⁹ Maka, seluruh proses '*ibâdah* seorang hamba harus dilandasi oleh keridhaan jiwanya untuk melaksanakan aturan Allâh, sehingga Allâh memberikan keridhaan padanya (*mardhiyyah*).⁴⁰

³³ Abû Hilal al-'Askari, *loc.cit.*

³⁴ Hârûn Yahya, *Keikhlasan dalam Paparan Al-Qur'ân*, (Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003), h. 22

³⁵ Soenarjo dkk, *op.cit.*, hlm.1058

³⁶ Al-Suyuthi, *op.cit.*, h. 513

³⁷ Ibn Katsir, *op.cit.*, Jilid IV, h. 243

³⁸ Al-Suyuthi, *loc.cit.*

³⁹ Al-Thabathaba'i, *op.cit.*, hlm.323

⁴⁰ Sayyid Quûb, *Tafsîr fi îlâl al-Qur'ân*, (Bayrut: Dar al-Fikr, 1993), jilid V, hlm. 142

Konsepsi keridhaan Allâh dalam ungkapan ayat di atas menyiratkan adanya hubungan interdependensi, keridhaan Allâh akan tergantung pada keridhaan hamba-Nya dalam menerima ketentuan, taqdir, dan aturan-Nya dengan menjalankan 'ibâdah tanpa melakukan penyelewengan kepada-Nya. Maka di akhir hayat, ketika ajal menjemput, jiwa manusia yang *ridha* akan tenang ketika ia menghadap pada Rabb juga diridhai oleh-Nya (*mardhiyyah*). Kesenangan pun akan muncul, ketika Rabb mengatakan kepada jiwa yang tenang itu: "Masuklah ke dalam golongan hamba-Ku, dan masuklah ke surga-Ku".

Perkembangan jiwa berorientasi dinamis. Jiwa manusia yang dikembangkan oleh pendidikan tidak sebatas hanya untuk sisi kehidupan dunia yang empirik. Islam mengajarkan dunia eskatologis sebagai salah satu wahana pertanggungjawaban perilaku manusia. Kehidupan dengan jiwa yang damai dan tenteram memberi dukungan positif pada pembentukan kesadaran religiusitas manusia terhadap Tuhan. Pendidikan hendaknya mengarah pada pengembangan jiwa manusia yang sehat dan tidak mengalami krisis. Dalam konteks ini, pendidikan dalam perspektif Islam mengarahkan pada upaya penyadaran manusia yang memiliki asal jiwa yang religius, berasal dari dorongan ruh Tuhan Yang Maha Baik, dan akan kembali pada-Nya dalam keadaan suci.

F. PENUTUP

Konsep jiwa dalam pandangan Islam memberikan implikasi pada konsep pendidikan. Dalam konteks ini, pendidikan mendorong manusia untuk dapat mengembangkan potensi kejiwaannya sesuai dengan tuntutan Tuhan. Pendidikan tidak hanya bersentuhan dengan kognitif, ia diorientasikan pula untuk melejitkan potensi batiniyah yang membuat manusia menjadi tenang, tidak resah, dan tidak mengalami keresahan, sebagaimana yang menjadi ciri dampak modernitas. Jiwa yang stabil dan tenang membuahakan semangat hidup yang positif. Perspektif filosofis pendidikan mengenai hal bersentuhan dengan pembangunan manusia seutuhnya yang menganut prinsip keseimbangan antara jasmani dan ruhani.

G. DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mujib dan Yusuf Mudzakir, *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Prenada, 2007
 Abdul Rahman Shaleh – Muhibb Abdul Wahab, *Psikologi Suatu Pengantar dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kencana, 2004
 Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1989
 Al-Thabathaba'i, *Tafsîr al-Mîzân*, Bayrut: Dar al-Fikr, 1990
 Endang Saefudin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama*, Surabaya : Bina Ilmu, 1997

- Hârûn Yahya, *Keikhlasan dalam Paparan Al-Qur'ân*, Jakarta: Senayan Abadi Publishing, 2003
- Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta : GMP, 2000
- Kasmiran Wuryo Sanadi, *Filsafat Manusia*, Jakarta: Erlangga, 1985
- Muhammad Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, al-Iskandariyah: Dar al-Jami'at al-Mishriyah, 1984
- Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, Bandung : Mizan, 2000
- Sayyid Kamal al-Haidari, *al-Tarbiyah al-Ruhiyyah: Buhuts fi Jihad al-Nafs*, terj. *Jihad Akbar: Menerpa Jiwa, Membina Ruhani*, Irwan Kurniawan, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003
- Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilâl al-Qur'ân*, Bayrut: Dar al-Fikr, 1993
- Sigmund Freud, *Psikoanalisis*, Jakarta : Gramedia, 1990
- Sumadi Suryadibrata, *Psikologi Kepribadian*, Jakarta: Grafindo Press, 2000
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta : PT Ichtiar Baru Van Hoeven, 1999
- Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah*, Jakarta : Gema Insani Press, 1998
- Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Bandung : Pustaka Hidayah, 2002