

RELEVANSI KONSEP JIWA AL-GHAZALI DALAM PEMBENTUKAN MENTALITAS YANG BERAKHLAK

Fuad Mahbub Siraj

fuad.siraj@paramadina.ac.id

Program Studi Falsafah dan Agama, Universitas Paramadina

Abstrak: Al-Ghazali berpendapat bahwa *al-nafs*, *al-aql*, *al-qalb*, *al-ruh* bermakna satu, yaitu *al-lathifah al-ruhaniyah* atau *al-lathifah al-rabbaniyah*. Itulah substansi jiwa yang sebenarnya, sesuatu yang halus (*lathifah*), ketuhanan (*Rabbaniyah*), dan keruhanian (*Ruhaniyah*). Akhlak adalah keadaan jiwa yang berbentuk *bathiniyah*. Al-Ghazali meletakkan akhlak bukan sebagai tujuan akhir manusia di dalam perjalanan hidupnya, melainkan sebagai alat untuk ikut mendukung fungsi tertinggi jiwa dalam mencapai kebenaran tertinggi, *ma'rifat* Allah, yang di dalamnya manusia dapat menikmati kebahagiaannya. Adapun kebahagiaan yang diharapkan oleh jiwa manusia adalah terukirnya dan menyatunya hakikat-hakikat ketuhanan di dalam jiwa sehingga hakikat-hakikat tersebut seakan-akan adalah jiwa itu sendiri.

Kata Kunci: Al-Ghazali, jiwa, akhlak.

Abstract: Al-Ghazali argues that *al-nafs*, *al-aql*, *al-qalb*, *al-ruh* means one, ie *al-lathifah al-ruhaniyah* or *al-lathifah al-rabbaniyah*. That is the real substance of the soul, something subtle (*lathifah*), divinity (*Rabbaniyah*), and spirituality (*Ruhaniyah*). Akhlaq is a soul-shaped state of the soul. Al-Ghazali put akhlaq not as the final goal of man in the course of his life, but as a tool to support the highest function of the soul in reaching the ultimate truth, the *ma'rifat* Allah, in which man can enjoy his happiness. The happiness expected by the human soul is the engraving and the union of the divine essence in the soul so that the essence as if it is the soul itself.

Key Words: Al-Ghazali, soul, akhlak.

PENDAHULUAN

Al-Ghazali selalu menjadi fokus pembahasan utama dan menempati kedudukan yang unik dalam sejarah agama dan pemikiran Islam karena kedalaman ilmunya, keorisinilan pemikirannya, dan kebenaran pengaruhnya di kalangan Islam. Di samping ahli agama, pendidikan dan hukum Islam, ia juga memiliki ilmu yang luas tentang filsafat, tasawuf, akhlak, dan masalah kejiwaan serta spiritualitas

Islam. Di belahan Timur dunia Islam ia amat berpengaruh bagi masyarakat Islam Sunni dan memperoleh kesuksesan dalam memimpin mereka, sedangkan di dunia Islam Barat pengaruhnya pun tidak kecil, bahkan sampai sekarang Al-Ghazali masih terus dibicarakan.

Di Timur Al-Ghazali mendapat kesuksesan di bidang pembaharuan jiwa dan spiritual umat, sehingga pendapat-pendapatnya merupakan aliran yang penting dalam Islam. Bukunya *Ihyā' 'Ulūm*

al-Dîn merupakan bukti dari adanya usaha tersebut. Pada waktu itu juga, ia berjasa dalam membela agama Islam dan umatnya dari pengaruh negatif pemikiran filsafat Yunani, Ilmu Kalam, dan aliran kebatinan. Dengan pembelaannya itu, ia berhasil memperbaiki keadaan masyarakat Islam, dari pemujaan akal atas agama, menjadi ketaatan kepada Allah SWT, yaitu dalam arti hukum syariat menguasai akal dan akhlak manusia sehingga kebahagiaan dapat dicapai. Berdasarkan keterangan di atas, maka tidak salah apabila orang menjuluki Al-Ghazali sebagai *hujjat al-Islâm* (pembela agama Islam), *Zain al-Dîn* (permata agama Islam) dan Mujaddid.

Salah satu pembicaraan penting terhadap pemikiran Al-Ghazali adalah konsepnya mengenai jiwa yang memiliki relevansi terhadap pembentukan akhlak. Al-Ghazali berpendapat bahwa *al-nafs*, *al-aql*, *al-qalb*, *al-ruh* bisa saja bermakna satu, yaitu *al-lathifah al-ruhaniyah* atau *al-lathifah al-rabbaniyah*. Itulah substansi jiwa yang sebenarnya, sesuatu yang halus (*lathifah*), ketuhanan (*Rabbaniyah*), dan keruhanian (*Ruhaniyah*) murni, yaitu jiwa kecil (mikrokosmos) yang berfungsi untuk mengimbangi jiwa alam yang besar (makrokosmos).

Definisi Jiwa

Kata jiwa berasal dari bahasa Arab, *nafs*, yang secara harfiah bisa diterjemahkan sebagai diri atau secara lebih sederhana bisa diterjemahkan dengan jiwa (Munawwir dan Fairuz, 2007), dalam

bahasa Inggris disebut *soul* atau *spirit* (Echols, 1997). Secara istilah, kata jiwa dapat merujuk pada beberapa pandangan ulama dan filsuf muslim. Para filosof muslim terutama Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibn Sina umumnya sepakat mendefinisikan bahwa jiwa adalah “kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik dan memiliki kehidupan yang energik (Rayyan, 1984).” Secara lebih rinci yang dimaksudkan ‘kesempurnaan awal bagi fisik yang bersifat alamiah’ adalah bahwa manusia dikatakan menjadi sempurna ketika menjadi makhluk yang bertindak. Sebab jiwa merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alamiah dan bukan bagi fisik material. Kemudian makna ‘mekanistik’ adalah bahwa badan menjalankan fungsinya melalui perantara alat-alat, yaitu anggota tubuhnya yang bermacam-macam. Sedangkan makna ‘memiliki kehidupan yang energik’ adalah bahwa di dalam dirinya terkandung kesiapan hidup dan persiapan untuk menerima jiwa (Qasim, 1969).

Nampaknya definisi jiwa di atas sedikit berbeda dengan Ibn Hazm (Najjati, 1993) yang mendefinisikan jiwa bukan substansi tapi ia adalah non-fisik. Jiwa mempersepsikan semua hal, mengatur tubuh, bersifat efektif, rasional, memiliki kemampuan membedakan, memiliki kemampuan dialog dan terbebani. Jiwa adalah letak munculnya berbagai perasaan, kesedihan, kebahagiaan, kemarahan, dan sebagainya (Najjati, 1993). Lebih jauh Ikhwan ash-Shafa mendefinisikan

jiwa sebagai substansi ruhaniah yang mengandung unsur langit dan nuraniyah, hidup dengan zatnya, mengetahui dengan daya, efektif secara tabiat, mengalami proses belajar, aktif di dalam tubuh, memanfaatkan tubuh serta memahami bentuk segala sesuatu (Najjati, 1993).

Dalam karyanya *Ahwal an-Nafs*, Ibnu Sina tidak membantah pendapat di atas. Ia membenarkan pendapat –disertai dengan argumen yang panjang- yang mengatakan bahwa jiwa adalah substansi ruhani yang memancar kepada raga dan menghidupkannya lalu menjadikannya alat untuk mendapatkan pengetahuan dan ilmu, sehingga dengan keduanya ia bisa menyempurnakan dirinya dan mengenal Tuhannya (Ibn Sina, 2009).

Jika merujuk pada pendapat kalangan sufi, akan terlihat definisi yang sangat kontras dari apa yang dipahami oleh para filosof muslim. Hampir seluruh sufi sepakat bahwa jiwa adalah sumber segala keburukan dan dosa. Sebab ia adalah sumber syahwat dan keinginan meraih kesenangan. Al-Qusyairi mempertegas bahwa jiwa itu berwujud sendiri. Ia merupakan unsur halus yang dititipkan dalam raga manusia. Unsur halus ini merupakan tempat akhlak yang sakit (Amir An-Najjar, 2002). Jika diperhatikan dari penjelasan tersebut barangkali jiwa yang dimaksudkan kaum sufi lebih mengarah pada istilah hawa nafsu. Jika jiwa dalam makna itu yang dimaksudkan, maka jelas berbeda dengan pandangan filosof muslim yang menganggap jiwa adalah ruh yang

berupa zat dan substansi.

Mendefinisikan jiwa bukanlah perkara yang mudah bahkan lebih sukar daripada membuktikan adanya. Maka, wajar ketika ditemukan ada perbedaan dalam memahami arti dari jiwa, karena perbedaan tersebut sebenarnya hanya karena metode dan cara pandang yang berbeda antara para filosof dan kalangan Sufi. Metode analisis filosof lebih mengedepankan pada akal dan logika, sedangkan sufi lebih mengedepankan pada intuisi, sehingga menimbulkan kesimpulan berbeda. Terpenting di sini adalah bahwa definisi jiwa mengacu pada substansi utama yang ada pada diri manusia, yang memiliki peran sentral mengatur gerak dari tubuh dan memiliki daya dan cara kerjanya sendiri. Tentu akan jauh lebih luas dari sekedar definisi jika melihat bagaimana Al-Qur'an dan Hadist menjelaskan tentang keberadaan jiwa.

Istilah Jiwa dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an memberikan apresiasi yang sangat besar bagi kajian jiwa (*nafs*) manusia. Hal ini bisa dilihat ada sekitar 279 kali Al-Qur'an menyebutkan kata jiwa (*nafs*). Dalam Al-Qur'an kata jiwa mengandung makna yang beragam (*lafzh al-Musyaraq*). Terkadang lafaz *nafs* bermakna manusia (insan), "Takutlah kalian kepada hari di mana seorang manusia (*nafs*) tidak bisa membela manusia (*nafs*) yang lainnya sedikitpun (QS. Al-Baqarah [2]: 48). "Sesungguhnya orang yang membunuh seorang manusia (*nafs*)

bukan karena membunuh (*nafs*) manusia yang lainnya, atau melakukan kerusakan di muka bumi, seolah-olah dia membunuh seluruh manusia (QS. Al-Maidah [5]: 32). Kata *nafs* juga menunjukkan makna Zat Tuhan, "Aku pilih engkau untuk Zat (*nafs*)-Ku (QS Thaha [20]: 41). Kata *nafs* juga bermakna hakikat jiwa manusia yang terdiri dari tubuh dan ruh, "Dan kalau Kami menghendaki, niscaya Kami akan berikan kepada tiap-tiap jiwa petunjuk (QS. As-Sajadah [11]: 13)." Dalam ayat lain juga disebutkan bahwa, "Allah tidak membebani (jiwa) seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya (QS. Al-Baqarah: 286)." Selain itu, Kata *nafs* ditujukan maknanya kepada diri manusia yang memiliki kecenderungan, "Maka, hawa nafsu Qabil menjadikannya menganggap mudah membunuh saudaranya, sebab itu dibunuhnyalah, maka jadilah ia seorang di antara orang yang merugi (QS. Al-Maidah: 30)." Lafaz *nafs* juga memiliki makna bahan (*mahiyah*) manusia (QS. Al-Qiyamah [75]: 2, Yusuf [12]: 53, Al-Fajr [89]: 27-28 dan An-Nazi'at [79]: 40), kehendak (*thawiyah*) dan sanubari (*dhamir*) (QS. Ar-Ra'd [13]: 11 dan Qaf [50]: 16), Kata *nafs* memiliki beberapa makna lain yang secara umum dijelaskan dalam al-Qur'an yang tidak mungkin dijelaskan satu persatu (Taufiq, 2006).

Konsep Jiwa al-Ghazali

Nafs dalam khasanah Islam memiliki banyak pengertian. Nafs dapat berarti jiwa (*Soul, Psyche*), nyawa dan

lain-lain. Semua potensi yang terdapat pada *nafs* bersifat potensial, tetapi dapat aktual jika manusia mengupayakan. Setiap komponen yang ada memiliki daya-daya laten yang dapat menggerakkan tingkah laku manusia. Aktualisasi *nafs* membentuk kepribadian, yang perkembangannya dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal (Mujib dan Mudzakir, 2003).

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa banyak para pemikir Islam mencoba mengungkap rahasia tentang *nafs*, salah satunya Al-Ghazali dalam salah satu kitab karangannya *Ihya Ulum al-Din*. Pengertian *nafs* yang pertama adalah yang menggabungkan kekuatan marah dan nafsu syahwat pada manusia (Al-Ghazali, t.th). Istilah *nafs* yang pertama ini menurut ahli tasawuf adalah nafsu, yang merupakan pokok yang menghimpun sifat-sifat tercela dari manusia, sehingga mereka mengatakan bahwa kita harus melawan nafsu (hawa nafsu) dan memecahkannya (Al-Ghazali, 1993a). Sebenarnya dua unsur tersebut mempunyai maksud yang baik karena mereka bertanggungjawab atas gejala-gejala jahat di dalam pribadi orang dan seharusnya memadamkan api di dalam hati. Sebaliknya, kejahatan atau bagian yang merusak dari amarah dan nafsu harus ditertibkan dan dibatasi tindakannya di bawah penilaian mutlak dari kecerdasan didalam hati (Othman, 1981). Hal itu dapat dilatih melalui *mujahadah* dan *riyadhah*. Pengertian kedua dari *nafs* adalah: *Lathifah* (yang halus). Inilah hakekat manusia yang

membedakannya dari *nafs*.

Ada beberapa tingkatan keadaan jiwa:

1. *Al-nafs al-ammarah bi al-su*

Apabila nafsu ini meninggalkan tantangan dan tunduk serta taat kepada tuntutan nafsu syahwat dan dorongan-dorongan syaitan. Nafsu ini mendorong kepada kejahatan (Al-Ghazali, t.th). Dengan kata lain bahwa nafsu ini cenderung kepada karakter-karakter biologis, cenderung pada kenikmatan-kenikmatan hawa nafsu yang sebenarnya dilarang agama karena menarik hati kepada derajat yang hina (M. Aamin al-Kurdi, 2003). Dalam *nafs* inilah, menurut sebagian sufi kesadaran-ego manusia biasa terbentuk sebagai diri indra yang sensual. Dalam surat Yusuf ayat 53 Allah mengatakan bahwa, "Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan".

2. *Al-nafs al-lawwamah*

Apabila terdapat ketenangan tidak sempurna, akan tetapi menjadi pendorong kepada nafsu syahwat dan menentangnya. Nafsu ini juga mencaci pemiliknya ketika ia teledor dalam beribadah kepada Allah (Al-Ghazali, t. th). Nafsu ini pula sumber penyesatan karena ia patuh terhadap akal, kadang tidak (M. Aamin al-Kurdi, 2003). Dalam surat al-Qiyamah ayat 2 Allah SWT berfirman, "Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (diri sendiri)". Berbeda dengan *nafs ammarah* yang cenderung agresif mendorong untuk

memuaskan keinginan-keinginan rendah, dan menggerakkan pemiliknya untuk melakukan hal-hal yang negatif, maka *nafs lawwamah* telah memiliki sikap rasional dan mendorong untuk berbuat baik. Namun daya tarik kejahatan lebih kuat kepadanya dibandingkan dengan daya tarik kebaikan (Baharuddin, 2004).

3. *Al-nafs al-Muthmainah*

Al-nafs al-muthmainah merupakan tingkatan tertinggi dari rentetan strata jiwa, karena pada tingkatan ini manusia sudah terbebas dari sifat-sifat kebinatangan dan penuh dengan cahaya *ilahiyyah*. Jadi *al-nafs al-ammarah bi-al-su* itu adalah *al-nafs* dalam pengertian pertama. *Al-nafs* dalam pengertian ini sangat tercela, sedangkan *al-nafs* dalam pengertian kedua adalah *al-nafs* yang terpuji, karena itu adalah jiwa manusia atau hakekat dirinya yang mengetahui akan Tuhannya dan semua pengetahuan. Selain mendefinisikan jiwa dengan kata *al-nafs*, Al-Ghazali juga memakai istilah-istilah lain yang merujuk pada arti yang sama, yaitu *Lathifah*, *Ruhaniyah*, *Rabbaniyah*. Istilah-istilah itu antara lain: *al-Qalb*, *al-Aql*, *al-Ruh* yang dalam kitab *Ihya Ulum al-Din* istilah-istilah tersebut mempunyai dua pengertian.

a. *Al-qalb* (kalbu, hati)

Pengertian pertama adalah daging yang berbentuk buah *shanaubar*, letaknya pada pinggir dada sebelah kiri yaitu daging khusus, yang di dalamnya ada lubang yang berisi darah hitam, itulah sumber nyawa dan tambanganya.

Hati pada pengertian ini mempunyai pengertian umum yang terdapat juga pada hewan dan orang mati.

Pengertian kedua adalah sesuatu yang halus (*al-Lathiifah*), ketuhanan (*Rabbaniyah*) dan kerohanian (*rohaniah*) yang memiliki hubungan dengan daging (hati) dalam pengertian pertama di atas, namun hubungan diantara keduanya tidak bisa dijelaskan dengan kata-kata karena berada pada wilayah perasaan pribadi seseorang, hati yang haluslah hakikat manusia, dialah yang mengetahui dan yang mengenal dan memerintah (Al-Ghazali, 1993a) Hati dalam pengertian inilah yang mengenal Allah dan menangkap sesuatu yang tidak bisa ditangkap khayalan. Allah berfirman dalam Surat al-Qaaf ayat 37 bahwa, "Sesungguhnya pada yang demikian benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati (qalbu)" Qalbu berada dalam hati badaniah berkaitan dengan yang halus (*lathiifah*) (Al-Ghazali, 2000) dan yang halus ialah hakikat manusia (Al-Ghazali, 2010). Terdapat empat unsur yang mempengaruhi kalbu dan masing-masing memiliki potensi tersendiri.

a. *Fu'aad*: disebut juga hati yang murni (Poerwadarminta, 2007) merupakan potensi kalbu yang berkaitan dengan indrawi, mengolah informasi yang selalu dilambangkan berada dalam otak manusia. fungsi *fu'aad* mempunyai tanggung jawab intelektual yang jujur kepada apa

yang dilihatnya, potensi ini cenderung dan selalu merujuk pada objektivitas dan jauh dari sifat kebohongan, Allah swt. berfirman: Artinya: "Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya" (Q.S. al-Najm [53]: 11). *Fu'aad* selalu bersikap jujur dan objektif ia selalu haus dengan kebenaran dan bertindak di atas rujukan yang benar pula. *Fu'aad* memberikan ruang untuk akal, berpikir, bertafakkur, memilih dan mengolah seluruh data yang masuk dalam kalbu manusia, sehingga melahirlah ilmu pengetahuan yang bermuatan moral dalam hal mengambil sikap atau keputusan.

b. *Shadr*: dalam bahasa Arab berarti "dada" Sebagai kata kerja yang berarti pergi, memimpin, dan juga melawan atau menentang. Karena terletak antara hati dan diri rendah hawa nafsu, *shadr* juga dapat di istilahkan hati terluar. *Shadr* merupakan potensi kalbu yang berperan untuk merasakan dan menghayati dan mempunyai fungsi emosional (marah, benci, cinta, indah, efektif). Potensi *Shadr* adalah dinding hati yang menerima limpahan cahaya keindahan, sehingga mampu menterjemahkan segala sesuatu serumit apapun menjadi indah. *Shadr* mempunyai potensi besar untuk menyimpan hasrat, niat kebenaran, dan keberanian yang sama besarnya dengan kemampuan untuk menerima

- kejahatan dan kemunafikan.
- c. *Hawaa*: *Hawaa* disebut juga desakan hati dan keinginan keras (W. J. S. Poerwadarminta, 2007), di dalamnya ada ambisi, kekuasaan, pengaruh dan keinginan untuk mendunia, Potensi *Hawaa* selalu cenderung untuk membumi dan merasakan nikmat dunia yang bersifat fana. Saluran kalbu yang paling berbahaya adalah saluran *Hawaa*, Bahkan Allah sendiri memberikan peringatan dan meminta perhatian yang teramat serius kepada umat manusia agar memperhatikan angin panas dari *hawaa*. Allah swt. berfirman: “Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya. Maka apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya” (Q.S. al-Furqan [25]; 43). Potensi *hawaa* selalu membawa manusia kepada sikap-sikap yang rendah. Menggoda, merayu, dan menyesatkan, sekaligus memikat, walaupun cahaya di dalam kalbu pada fitrahnya selalu benderang, tetapi justru karena manusia mempunyai potensi saluran *hawaa* ini. Maka seluruh kalbu bisa menjadi rusak binasa karena keterpikatan dan bisikan yang di embuskan *Syaitan* kedalam potensi *hawaa*.
- d. *Nafs*: Saluran cahaya kalbu yang keempat adalah *nafs* yang sering di artikan dengan jiwa. Watak manusia atau aku sebagai persona, lorong ini

menampung segala keinginan yang menjadi pendorong, nyala api yang siap membakar gelora semangat, gairah yang mengedior serta menegur tetapi juga menampung segala kepedihan, penyesalan, dan rasa bersalah. *Nafs* adalah muara yang menampung hasil oleh *fu'aad*, *Shadr* dan *hawaa*, yang kemudian menampilkan dirinya dalam bentuk perilaku nyata di hadapan manusia lainya. Sebaliknya jiwa yang gelisah penuh api membara hanya mendapatkan gelar “*ammarotun bi al-Suu*” (suka menyuruh terhadap keburukan) (Al-Ghazali, 2014) dia menjadi muara kejahatan karena menampung muara *fu'aad* yang cacat, rusak, dan busuk. (Toto Tasmara, 2001). Kewajiban *fu'aad* terlebih dahulu harus mampu mengendalikan dan menempatkan *hawaa* pada posisi positif, serta mendorong seluruh salurannya yang terbuka untuk di isi oleh hub (cinta) yang memancar dari kalbu.

Perjuangan manusia adalah mempertahankan dan sekaligus membunuh bisikan *Syaitan* yang menyusup di dalam kalbu. Dengan cara melakukan *tazkiyah* (penyucian diri) dan tetap waspada (*taqwa*). Hanya manusia yang mampu mensucikan diri, beriman, dan bertaqwalah bisa mengalahkan dan mengatasi *syaitan*. Al-Ghazali menyatakan bahwa, terhadap *hawaa*,

ada dua hal yang harus diwaspadai karena ia selalu bergandengan dengan nafsu.

- a. Nafsu adalah musuh yang datang dari dalam diri sendiri. Pencuri apabila dari dalam rumah, tentu sangat sulit di siasati dan amat menyusahkan.
- b. Nafsu itu musuh yang dicintai dan dikuasai, hal inilah manusia akan selalu menganggap baik setiap kejelekan yang datang dari diri. Dengan itulah, jangan terlalu ikuti hawa nafsu karena ia akan membinasakan (Tasmara, 2001).

Al-Aql (Akali)

Pengertian pertama mengenai akal ditujukan dan dimaksudkan pada pengetahuan tentang hakekat segala keadaan. Maka akal itu ibarat dari sifat-sifat ilmu yang bertempat di hati. Pengertian kedua ialah yang memperoleh pengetahuan itu dan itu adalah hati, yakni yang halus itu (*lathifah*). Kadang-kadang akal itu juga ditujukan dan dimaksudkan pada sifat orang yang berilmu, dan kadang-kadang ditujukan dan dimaksudkan pada tempat pengetahuan, yakni yang mengetahui (Al-Ghazali, 1994). Secara etimologi akal memiliki arti menahan (*Al-Imsak*), ikatan (*Al-Ribath*), menahan (*Al-Hajr*), melarang (*Al-Nahy*), dan mencegah (*Al-Man'u*).

Berdasarkan makna bahasa, maka yang disebut orang berakal adalah orang yang mampu menahan dan mengikat hawa nafsunya. Akal yang diartikan sebagai energi yang mampu memperoleh,

menyimpan dan mengeluarkan pengetahuan. Sedangkan secara psikologis akal memiliki fungsi kognisi (daya cipta). Kognisi adalah suatu konsep umum yang mencakup semua bentuk pengalaman kognisi, seperti: mengamati, melihat, memperhatikan, berpendapat, berimajinasi, berpikir, memprediksi, mempertimbangkan, menduga dan menilai (Mujib dan Mudzakir, 2003).

Al-Ruh

Seperti *Al-qalb* dan *al-aql*, *al-ruh* juga mempunyai dua pengertian, pengertian pertama: ruh dalam pengertian biologis, yaitu benda halus yang bersumber dari darah hitam di dalam rongga hati yang berupa daging yang berbentuk seperti pohon cemara. Benda halus ini tersebar melalui nadi dan pembuluh balik pada seluruh bagian tubuh. Ruh jasmaniah ini mampu menjadikan manusia hidup dan bergerak serta merasakan berbagai rasa. Ruh ini dapat diumpamakan sebagai lampu yang mampu menerangi setiap sudut organ. Inilah yang disebut nyawa

Pengertian kedua adalah *Luthf rabbani* yang merupakan makan hakekat hati. Ruh dan hati saling bergantian pengacu pada *Luthf* (Al-Ghazali, t.th). Hal ini ditunjukkan dalam firman Allah yang artinya: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: ruh itu urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit". (Q.S. Al-Isra: 85).

Ia dapat berfikir, mengingat, mengetahui dan sebagainya, ia juga penggerak bagi keberadaan jasad manusia, sifatnya ghaib (Mujib dan Mudzakir, 2003). Ruh ini dapat dikatakan sebagai fitrah asal yang menjadi esensi (hakekat) struktur manusia. Fungsinya berguna untuk memberikan motivasi dan menjadikan dinamisasi tingkah lakunya. Ruh ini membimbing kehidupan spiritual nafsani manusia (Mujib dan Mudzakir, 2003).

Menurut Al-Ghazali dalam *Misykah Al-Anwar*, manusia memiliki tingkatan-tingkatan ruh rahaniah tertentu, antara lain:

1. *Ruh inderawi*, yaitu ruh yang menerima sesuatu yang dikirim oleh panca indera. Ruh ini adalah asal dan awal ruh makhluk hidup. Dengannya semua makhluk hidup menjadi hidup. Ruh ini sudah ada walaupun pada bayi yang masih menyusu.
2. *Ruh Khayali* (Imajinatif) yaitu yang merekam keterangan dan menyimpannya untuk kemudian menyampaikannya kepada *ruh aqli* (intelejensi) pada saat dibutuhkan.
3. *Ruh Aqli* (Akal, intlegensi), yaitu yang mampu menyerap makna-makna di luar indera dan khayal. Ruh ini adalah substansi manusiawi yang khusus, tidak terdapat pada bayi ataupun hewan.
4. *Ruh Pemikir*, yaitu yang mengambil ilmu-ilmu *aqli* yang murni. Kemudian disatukan dalam bentuk *ta'lifat* (rangkaiian) dan *izdiwijat* (duplikasi), lalu dideduksi menjadi pengetahuan-pengetahun yang berharga lalu dikembangkan.
5. *Ruh suci kenabian (kudus)*, yaitu ruh yang tersingkap selubung- selubung lauh-lauh ghaib dan hukum- hukum akhirat serta pengetahuan tentang kerajaan langit dan bumi, bahkan pengetahuan-pengetahuan *rabbani* (ketuhanan) (Al-Ghazali, 1993b).

Dalam artian metafisik keempat unsur tadi semuanya semakna dan tak dibedakan satu dari lainnya, semua bersifat ruhaniah, suci, mampu mengenali dan memahami sesuatu, diciptakan Allah dengan sifat kekal, serta merupakan inti kemanusiaan yang disebut dengan bermacam-macam nama antara lain *al-Lathifah al-Ruhaniyah* atau *al-Lathifah al-Rabbaniyyah*. Nama-nama itu berubah-ubah disebabkan oleh perubahan ruh manusia yang bermacam-macam. Apabila nafsu syahwat dapat mengalahkan ruh, maka dinamakanlah ia sebagai *hawa nafsu*. Jika ruh dapat mengalahkan syahwat, itu disebut *akal*, jika penyebabnya adalah rasa keimanan, dinamakanlah ia *hati*, dan bila ia mengenal Allah dengan sebenar-benarnya dan melakukan pengabdian yang tulus lkhlas, maka disebut ia *ruh*. Kata *al-nafs* terkadang dimaksudkan darah dan pada nyawa (hidup). Kata *akal* terkadang dimaksudkan pada tempat berpikir, yaitu otak, dan jangan dimaksudkan pada kecerdasan dan pengertian dari pengatur

badan, semua itu berhubungan dengan otak (Said Hawwa, 1995).

Dengan demikian, dari uraian Al-Ghazali di atas, kita dapat mengetahui bahwa *al-nafs*, *al-aql*, *al-qalb*, *al-ruh* bisa saja bermakna satu, yaitu *al-lathifah al-ruhaniyah* atau *al-lathifah al-rabbaniyah*. Itulah substansi jiwa yang sebenarnya, sesuatu yang halus (*lathifah*), ketuhanan (*Rabbaniyah*), dan keruhanian (*Ruhaniyah*) murni, yaitu jiwa kecil (mikrokosmos) yang berfungsi untuk mengimbangi jiwa alam yang besar (makrokosmos).

HASIL REVIEW

Relevansi Konsep Jiwa Al-Ghazali terhadap Pembentukan Akhlak

Al-Ghazali memulai penjelasannya tentang akhlak dengan terlebih dahulu menjelaskan mengenai tujuan hidup manusia sebagai individu. Menurutnya manusia dalam hidupnya sebagai individu adalah untuk mencari kebahagiaan dan kebahagiaan yang paling penting adalah kebahagiaan di kehidupan yang akan datang atau kehidupan akhirat. Tujuan kebahagiaan ini dapat dicapai melalui amal baik lahiriah, yakni berupa ketaatan terhadap ajaran agama mengenai aturan bertingkah laku atau berhubungan dengan sesama manusia serta upaya bathiniah untuk mencapai keutamaan jiwa. Ini merupakan landasan pemikiran Al-Ghazali tentang akhlak yang banyak diungkapkannya dalam kitabnya *Ihya ulum al-Din*.

Menurut Al-Ghazali akhlak

memiliki kriteria dan baginya kriteria akhlak itu adalah dimana akhlak harus menetap di dalam jiwa dan perbuatan itu muncul dengan mudah tanpa didahului oleh pemikiran. Dengan kriteria tersebut maka suatu amal itu memiliki korespondensi dengan faktor-faktor yang saling berhubungan, yaitu: perbuatan baik dan buruk, mampu menghadapi keduanya, mengetahui tentang kedua hal tersebut dan keadaan jiwa yang bisa cenderung kepada kebaikan dan bisa kepada keburukan (Al-Ghazali, 2000).

Akhlak bukanlah perbuatan atau kekuatan dan bukan juga makrifah. Akhlak adalah keadaan atau kondisi dimana jiwa mempunyai potensi yang bisa memunculkan proses daripadanya bentuk menahan dan memberi. Jadi akhlak dapat disebut sebagai keadaan jiwa yang berbentuk *bathiniah* (Al-Ghazali, 2000).

Untuk terciptanya akhlak yang baik menurut Al-Ghazali harus memiliki beberapa kekuatan, seperti: kekuatan ilmu, kekuatan marah, kekuatan nafsu dan kekuatan keseimbangan (Al-Ghazali, 2000). Setiap kekuatan memerlukan kontrol akal dalam menjalankannya, karena tanpa kontrol akal maka nafsu akan lebih dominan sehingga menghasilkan akhlak yang buruk. Pertimbangan akal atau kontrol akal yang diseimbangkan dengan rohani yang bersih akan melahirkan akhlak yang baik. Keempat kekuatan tersebut merupakan komponen penting untuk terciptanya

akhlak yang baik dan keempat kekuatan tersebut dimiliki secara sempurna dalam diri Nabi Muhammad SAW. Setiap manusia yang mempunyai kedekatan dengan keempat komponen di atas maka ia dekat dengan akhlak Nabi Muhammad dan jika ia dekat dengan Nabi Muhammad maka ia juga dekat dengan Allah SWT karena kekuatan tersebut diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad untuk menyempurnakan akhlak manusia.

Menurut Al-Ghazali, ilmu merupakan kriteria awal tentang baik dan buruknya akhlak. Al-Ghazali mengkaitkan antara akhlak dan ilmu pengetahuan dan ini ia bahas pada awal pembahasan kitab *Ihya ulum al-Din*. Manusia tidak akan mengetahui tentang baik dan buruk tanpa ilmu sebelumnya dan ilmu pengetahuan memberikan pengetahuan dasar kepada manusia tentang mana yang baik dan mana yang buruk sebagai dasar pertimbangan akal dan rohani pertama kali. Dalam kekuatan keseimbangan, Al-Ghazali memasukkan beberapa komponen seperti: kearifan, kesederhanaan, berani, kedermawanan dan keadilan. Semua hal tersebut akan menjadi penyeimbang dalam menentukan baik dan buruk. Khusus mengenai keadilan, akan menjadi norma dasar moralitas masyarakat yang beradab.

Dalam pembagian mengenai akhlak yang baik dan buruk, Al-Ghazali tidak jauh berbeda dengan pemikiran para filosof sebelumnya. Ia membagi akhlak secara umum kepada dua,

yakni akhlak yang baik (*mahmudah*) dan akhlak yang buruk (*mazmunah*). Prinsipnya dalam kitab *Ihya Ulum al-Din*, Al-Ghazali membagi kepada empat bagian, yakni: ibadah, adab, akhlak yang menghancurkan (*muhlikat*) dan akhlak yang menyelamatkan (*munjiyal*) Amin (Abdullah, 2002). Akhlak yang buruk ia contohkan dengan rakus, kikir, mencintai dunia, sombong, ambisius, takabur serta riya. Sedangkan akhlak yang baik menurutnya seperti taubat, khauf, zuhud, jujur, ikhlas, cinta, ridha, serta tawakal. Akhlak dalam bentuk akhlak yang menyelamatkan dan akhlak yang menghancurkan lebih kepada perspektif tasawuf yakni keadaan bathiniah. Akhlak lahiriah tidak akan ada gunanya jika tidak ada akhlak bathiniah dan dalam hal ini akhlak yang menghancurkan merupakan akhlak lahiriah sedangkan akhlak yang menyelamatkan merupakan akhlak bathiniah.

Akhlak menurut Al-Ghazali perlu dididik. Tanpa dididik akhlak tidak akan muncul dengan sendirinya dan menjadi baik. Untuk mendidik akhlak menurut Al-Ghazali pertama, adalah dengan cara mujahadah dan membiasakan latihan dengan amal shaleh. Kedua, adalah dengan melakukan perbuatan itu berulang-ulang sesuai dengan yang dikehendaki oleh akhlak yang baik tersebut (*riyadhah*) (Al-Ghazali, 2003).

Sebelum kedua itu dilakukan, menurut Al-Ghazali, usaha pertama yang sangat penting untuk dilakukan

adalah memohon karunia Tuhan agar sempurnanya fitrah sebagai manusia sehingga nafsu serta amarah dapat diluruskan dan dikendalikan oleh akal dan agama atau wahyu. Prinsipnya di sini ialah, bahwa akhlak tidak akan berubah tanpa pendidikan dan latihan (Al-Ghazali, 2000).

Dalam pendidikan akhlak, menurut Al-Ghazali harus dimulai melalui lingkungan keluarga, mulai dari pemeliharaan dan penjagaan makanan yang dikonsumsi. Makanan merupakan bagian yang penting dalam mendidik akhlak, karena makanan yang baik akan menjadi gen yang baik bagi perkembangan generasi. Kemudian baru diarahkan kepada hal-hal yang positif seperti melalui cerita-cerita dan contoh-contoh keteladanan. Selain itu faktor lingkungan adalah hal yang penting juga dalam memberikan pendidikan akhlak. Pergaulan dan lingkungan mempunyai andil yang besar dalam membentuk kepribadian. Setelah itu barulah diberikan pendidikan formal di sekolah-sekolah, tetapi sebelumnya harus diajarkan Al-Qur'an dan hadis serta ajaran-ajaran Islam lainnya sebagai filter terhadap semua yang didapat di pendidikan formal (Al-Ghazali, 2000).

Inilah bentuk pemikiran akhlak Al-Ghazali yang didasarkannya kepada ajaran Islam terlebih dahulu dan menurutnya akhlak yang baik tidak akan pernah tercipta jika tidak diberikan pendidikan dan latihan yang

berulang-ulang. Kesempurnaan akhlak sebagai suatu keseluruhan tidak hanya bergantung kepada suatu aspek pribadi, akan tetapi terdapat empat kekuatan didalam diri manusia yang menjadi unsur bagi terbentuknya akhlak baik dan buruk. Kekuatan-kekuatan itu ialah kekuatan ilmu, kekuatan nafsu syahwat, kekuatan marah dan kekuatan adil diantara ketiga kekuatan ini (Al-Ghazali, t.th). Al-Ghazali meletakkan akhlak bukan sebagai tujuan akhir manusia di dalam perjalanan hidupnya, melainkan sebagai alat untuk ikut mendukung fungsi tertinggi jiwa dalam mencapai kebenaran tertinggi, *ma'rifat Allah*, yang di dalamnya manusia dapat menikmati kebahagiaannya. Adapun kebahagiaan yang diharapkan oleh jiwa manusia adalah terukirnya dan menyatunya hakikat-hakikat ketuhanan di dalam jiwa sehingga hakikat-hakikat tersebut seakan-akan adalah jiwa itu sendiri.

PENUTUP

Al-Ghazali berpendapat bahwa akhlak bukan sekedar perbuatan, bukan pula sekedar kemampuan berbuat, juga bukan pengetahuan. Akan tetapi, akhlak adalah upaya menggabungkan dirinya dengan situasi jiwa yang siap memunculkan perbuatan-perbuatan, dan situasi itu harus melekat sedemikian rupa sehingga perbuatan yang muncul darinya tidak bersifat sesaat melainkan menjadi kebiasaan dalam kehidupan sehari-hari. Kesempurnaan akhlak sebagai suatu

keseluruhan tidak hanya bergantung kepada suatu aspek pribadi, akan tetapi terdapat empat kekuatan didalam diri manusia yang menjadi unsur bagi terbentuknya akhlak baik dan buruk. Kekuatan-kekuatan itu ialah kekuatan ilmu, kekuatan nafsu syahwat, kekuatan marah dan kekuatan adil diantara ketiga kekuatan ini. Al-Ghazali meletakkan akhlak bukan sebagai tujuan akhir manusia di dalam perjalanan hidupnya,

melainkan sebagai alat untuk ikut mendukung fungsi tertinggi jiwa dalam mencapai kebenaran tertinggi, *ma'rifat Allah*, yang di dalamnya manusia dapat menikmati kebahagiaannya. Adapun kebahagiaan yang diharapkan oleh jiwa manusia adalah terukirnya dan menyatunya hakikat-hakikat ketuhanan di dalam jiwa sehingga hakikat-hakikat tersebut seakan-akan adalah jiwa itu sendiri.

PUSTAKA ACUAN

- Rayyan, M. A. A. (1984). *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fil Islam*, al-iskandariyah, Dar al-Jami'at al-Mishriyah.
- Abdullah, A. (2002). *Antara Ghazali dan Kant*. Bandung: Mizan.
- Amin al-Kurdi, M. (2003), *Menyucikan Hati Dengan Cahaya Ilahi*, terjemahan: Muzammal Noer. *Tanwir Al-Qulub Li Mu'amalati 'allam Al-Ghuyub*, Cet. I, Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- An-Najar, Amin, (2002), *Tasawwuf an-Nafsi*, Kairo, al-Hay-ah al-Mishriyah.
- Al-Ghazali. (t.th). *Ihya Ulum Al-Din*, III, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Islamiy.
- _____. (1993a). *Ihya Ulum Al-Din*, jilid 4, terj. Drs. H.M. Zuhri, et.al., judul asli: *Ihya Ulum Al-Din*, Semarang, CV. Assy-syifa.
- _____. (1993b). *Misykat Cahaya-cahaya*, terj.M. Bagir, dari judul asli "Misykat Al- Anwar, Cet. IV, Bandung: Mizan.
- _____. (1994). *Ihya Ulum al-Din*, jilid 2 Cet. IV, terj. Prof. TK. H. Ismail Yakub, MA-SH, dari judul: *Ihya Ulum al-Din*, Singapura: Pustaka Nasional.
- _____. (2000). *Rawdhah al- Thaalibin Wa 'Umdah al-Salikiin*, terj. Irwan Kurniawan, Pilar-Pilar Rohani, Cet. II, Jakarta: Lentera Basritama.
- _____. (2003). *Bidayah al-Hidayah*, terj, Yogyakarta: Pustaka Sufi.
- _____. (2010). *Mukhtasar Ihya 'Ulu-muiddin*. Terj. Abu Madyan al-Qurtubi. Cet. I, Kairo: Dar al-Fajr li al-Turats.
- Baharudin, (2004), *Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hawwa, S. (1995). *Jalan Ruhani*. Bandung: Mizan.
- Ibn Sina. (2009). *Ahwal an-Nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha* (terj.) Psikologi Ibn Sin. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Taufiq, M. I. (2006). *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Othman, A. I. (1981). *Manusia Menurut Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka.

- Munawwir, A. W., & Fairuz, M. (2007). *Kamus Al-Munawwir versi Indonesia-Arab*, cet. I, Surabaya, Pustaka Progressif.
- Echols, J. M. (1997). *Kamus Indonesia-Inggris*, cet. III, Jakarta, Gramedia.
- Mujib, A., & Mudzakir. (2003). *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Poerwadarminta, W. J. S. (2007). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Cet. ke 4. Jakarta: Balai Pustaka.
- Tasmara, T. (2001). *Kecerdasan Ruhaniah (Transcendental Intelligence) Membentuk Kepribadian Yang Bertanggung Jawab, Profesional dan Berakhlak*. Jakarta: Gema Insani.
- Qasim. M. (1969). *Fi an-Nafs wa al-'Aql li Falasifah al-'Ighriq wa al-Islam*, cet. IV. Kairo: Maktabah al-Injilu al-Mishriyah.