

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Konsep Jiwa

Dalam menganalisis konsep jiwa menurut Ibnu Sab'in pada kitab Buddul 'Arif, pertama-tama perlu dipahami definisi "konsep" dan "jiwa". Secara bahasa, "konsep" dalam Bahasa Indonesia merujuk pada ide atau gagasan yang dihasilkan dari pemikiran, sebagaimana tertuang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) sebagai "rancangan atau gambaran yang dihasilkan dari pemikiran."¹ Dalam Bahasa Arab, "konsep" diterjemahkan sebagai "مفهوم" (mafḥūm), yang berarti pemahaman atau pengertian, menurut Al-Mawardi.² Sementara itu, dalam Bahasa Inggris, "concept" diartikan sebagai "an abstract idea or a general notion," sebagaimana dijelaskan oleh Oxford English Dictionary.³

Kemudian, "jiwa" secara bahasa dalam Bahasa Indonesia mengacu pada aspek non-fisik manusia yang berkaitan dengan kesadaran, perasaan, dan pikiran, sebagaimana didefinisikan oleh KBBI sebagai "suatu yang ada dalam diri manusia yang berfungsi sebagai penggerak dan pengatur perilaku."⁴ Dalam Bahasa Arab, "jiwa" disebut "نفس" (nafs),⁵ yang menurut

¹ <https://kbbi.web.id/konsep>

² Al-Mawardi, Abu al-Hasan. *The Ordinances of Government: Al-Ahkam Al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1996, h-45.

³ Oxford English Dictionary. *Concept*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

⁴ Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008 h-410.

Al-Ghazali merupakan substansi yang menghidupkan tubuh dan memiliki kemampuan untuk berpikir dan merasakan. Dalam Bahasa Inggris, "soul" didefinisikan sebagai "the spiritual or immaterial part of a human being or animal, regarded as immortal," sebagaimana tertuang dalam Merriam-Webster.⁶

Dalam kajian filsafat dan teologi, konsep jiwa telah dibahas oleh para ahli, termasuk Ibnu Sab'in dalam kitab *Buddul 'Arif*. Menurut Ibnu Sab'in, jiwa memiliki beberapa tingkatan, mencakup jiwa vegetatif, jiwa hewani, dan jiwa rasional. Ia menyatakan bahwa jiwa adalah substansi yang menghidupkan tubuh dan memiliki kemampuan untuk memahami, merasakan, dan berkehendak. Konsep ini juga didukung oleh Aristoteles dalam *De Anima*, yang menyebutkan bahwa jiwa adalah prinsip kehidupan yang memberikan bentuk dan tujuan pada tubuh.

Dengan demikian, "konsep jiwa" dapat dipahami sebagai pemahaman yang kompleks tentang jiwa sebagai entitas yang menghidupkan, memahami, dan merasakan. Konsep ini melibatkan berbagai perspektif dari berbagai disiplin ilmu, termasuk filsafat, teologi, dan psikologi. Menurut pandangan Ibnu Sab'in dan para ahli lainnya, jiwa tidak hanya berfungsi sebagai penggerak fisik, tetapi juga sebagai entitas yang memiliki kesadaran dan kemampuan untuk berpikir, yang sangat

⁵ Al-Munawwir, Muhammad. Kamus Indonesia-Arab. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007

⁶ Merriam-Webster. Merriam-Webster Dictionary. [Online Dictionary]. Tersedia di: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/soul>.

relevan dalam memahami eksistensi manusia dan peran jiwa dalam kehidupan sehari-hari.

1. Menurut filsuf muslim dan barat

Konsep jiwa telah menjadi tema sentral dalam pemikiran filsafat baik di Barat maupun di dunia Islam. Pemahaman tentang jiwa tidak hanya mencakup aspek metafisik, tetapi juga berhubungan dengan etika, epistemologi, dan eksistensi manusia. Dalam bab ini, akan dibahas pandangan para filsuf terkemuka dari kedua tradisi tersebut, yang masing-masing memberikan kontribusi signifikan terhadap pemahaman kita tentang jiwa, dan menjadi landasan tekstual untuk penelitian ini.

a. Plato

(427–347 SM) merupakan salah satu tokoh awal yang membahas konsep jiwa. Dalam karyanya, *The Republic*, ia mengemukakan bahwa jiwa adalah entitas abadi yang terpisah dari tubuh dan terdiri dari tiga bagian: rasional, emosional, dan nafsu. Jiwa rasional, menurut Plato, adalah yang paling tinggi dan harus memimpin bagian lainnya untuk mencapai kebaikan dan kebahagiaan. Ia berargumen bahwa jiwa memiliki pengetahuan yang inheren dan dapat mengingat kebenaran yang telah diketahui sebelumnya dalam dunia ide. Sebagaimana dinyatakan dalam karyanya, "Jiwa adalah sumber dari semua pengetahuan dan kebaikan."⁷

⁷ Plato, *The Republic*, diterjemahkan oleh Benjamin Jowett, Buku IV, bagian 435c–441d, dalam Benjamin Jowett (trans.), *The Republic*, Dover Publications, 1992, hal. 100–110.

b. Aristoteles

Aristoteles (384–322 SM), sebagai murid Plato, mengembangkan pandangan yang berbeda mengenai jiwa. Dalam karyanya, *De Anima*, ia mendefinisikan jiwa sebagai bentuk (*entelechy*) dari tubuh, yang berarti bahwa jiwa tidak terpisah dari tubuh, melainkan merupakan prinsip kehidupan yang mengatur aktivitas tubuh. Aristoteles membedakan antara tiga jenis jiwa: jiwa vegetatif (yang mengatur pertumbuhan), jiwa hewan (yang terkait dengan indera dan gerak), serta jiwa rasional (yang unik bagi manusia). Ia menyatakan, "Jiwa adalah prinsip kehidupan dan aktivitas." Pandangan ini menekankan bahwa jiwa dan tubuh saling terkait dan tidak dapat dipisahkan.⁸

c. Al-Farabi

Al-Farabi (872–950 M) merupakan salah satu filsuf Islam yang berusaha mengintegrasikan pemikiran Aristoteles dengan ajaran Islam. Dalam karyanya, *The Virtuous City*, ia menekankan bahwa jiwa manusia memiliki potensi untuk mencapai kebahagiaan tertinggi melalui pengetahuan dan praktik kebajikan. Al-Farabi berargumen bahwa jiwa adalah entitas yang memiliki kemampuan untuk memahami kebenaran dan berkontribusi pada masyarakat yang baik.

⁸Aristoteles. *De Anima*. Terjemahan oleh J.A. Smith dalam *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1, edisi Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1984, hal. 641a–662b.

Ia menyatakan, "Kebahagiaan sejati dicapai melalui pengetahuan dan tindakan yang baik."⁹

d. Ibnu Sina

Ibnu Sina (Avicenna) (980–1037 M) mengembangkan teori jiwa yang lebih kompleks. Dalam karyanya, *The Book of Healing*, ia menganggap jiwa sebagai substansi yang independen dari tubuh. Ia berpendapat bahwa jiwa memiliki kemampuan untuk berpikir dan memahami, yang merupakan ciri khas manusia. Ibnu Sina menekankan bahwa jiwa tidak hanya berfungsi sebagai penggerak tubuh, tetapi juga sebagai entitas yang dapat mencapai pengetahuan dan kebenaran. Ia menyatakan, "Jiwa adalah substansi yang tidak tergantung pada tubuh."¹⁰

e. Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd (Averroes) (1126–1198 M) berperan penting dalam menjembatani pemikiran Aristoteles dengan teologi Islam. Dalam karyanya, *The Incoherence of the Incoherence*, ia menegaskan bahwa akal dan wahyu tidak saling bertentangan. Ia berargumen bahwa jiwa

⁹Al-Farabi, *The Virtuous City*, diterjemahkan dan diedit oleh Charles E. Butterworth, dalam *The Political Writings of Alfarabi*, Cornell University Press, 2001, hal. 125

¹⁰Avicenna (Ibnu Sina), *The Metaphysics of The Healing*, diterjemahkan oleh Michael E. Marmura, Brill, 2005, hal. 125.

manusia adalah abadi dan dapat memahami kebenaran universal. Ibnu Rusyd menyatakan, "Akal adalah jembatan antara jiwa."¹¹

f. Ibnu Arabi

Ibnu Arabi (1165–1240 M) adalah salah satu tokoh terkemuka dalam tradisi mistisisme Islam (Sufisme) dan pemikiran filosofis. Dalam karyanya yang terkenal, *Fusus al-Hikam* ia mengemukakan pandangan yang mendalam tentang jiwa dan hubungannya dengan Tuhan. Ibnu Arabi berpendapat bahwa jiwa manusia adalah refleksi dari realitas ilahi dan memiliki potensi untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan. Ia menekankan bahwa jiwa tidak hanya sekadar entitas individual, tetapi juga bagian dari keseluruhan yang lebih besar, yaitu "Wahdat al-Wujud"¹²

Ibnu Arabi menjelaskan bahwa jiwa memiliki dua aspek: aspek yang terikat pada dunia material dan aspek yang lebih tinggi yang terhubung dengan dunia spiritual. Ia menyatakan, "Jiwa adalah cermin yang memantulkan cahaya Ilahi, dan dalam setiap jiwa terdapat potensi untuk mencapai kesadaran akan Tuhan." Dalam pandangannya, perjalanan spiritual jiwa adalah proses untuk mengatasi keterikatan duniawi dan mencapai kesadaran yang lebih

¹¹ Ibnu Rusyd, *The Incoherence of the Incoherence*, dalam Charles E. Butterworth (trans. & ed.), *The Incoherence of the Incoherence*, Brigham Young University Press, 1997, hal. 45–50.

¹² Ibnu Arabi, *Fusus al-Hikam* (The Bezels of Wisdom), diterjemahkan oleh R.W.J. Austin, Fons Vitae, 2004, hal. 45–60

tinggi, di mana jiwa dapat mengenali hakikat sejatinya sebagai bagian dari Tuhan.¹³

Ibnu Arabi juga menekankan pentingnya pengalaman mistis dalam memahami jiwa. Ia berargumen bahwa pengetahuan tentang jiwa tidak hanya dapat dicapai melalui akal, tetapi juga melalui pengalaman langsung dan penghayatan spiritual. Dalam konteks ini, ia menyatakan, "Pengetahuan sejati tentang jiwa datang dari pengalaman langsung, bukan hanya dari teori." Pandangan ini menunjukkan bahwa bagi Ibnu Arabi, jiwa adalah entitas yang dinamis dan berkembang, yang dapat mengalami transformasi melalui perjalanan spiritual.¹⁴

2. Jiwa Menurut Psikolog

g. Jiwa sebagai Substansi menurut Sigmund Freud

Pengaruh jiwa terhadap perilaku manusia sangat signifikan. Ketika kemarahan mencapai puncaknya, individu dapat melakukan tindakan impulsif yang cenderung merugikan, bahkan tanpa pertimbangan rasional. Dalam keadaan marah, dorongan untuk bertindak dengan keras muncul, yang dapat menyebabkan tindakan yang tidak sejalan dengan pemikiran yang lebih baik. Hal ini menunjukkan bahwa emosi, seperti kemarahan, dapat menjadi

¹³ Nasr, Seyyed Hossein. "Ibnu Arabi and the Concept of the Self." *The Islamic Quarterly* 54, no. 1 (2010): 1-20. H.10-12

¹⁴ Chittick, William C. "The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology." State University of New York Press, 1998. H.5-47

kekuatan pendorong bagi seseorang untuk melakukan tindakan yang mungkin tidak rasional.¹⁵

h. Jiwa sebagai Proses menurut B. Prat

Jiwa memiliki karakteristik yang unik. Dalam karyanya yang berjudul *Matter and Spirit*, Pratt mengusulkan bahwa pendekatan paling efektif untuk menggambarkan sifat-sifat jiwa adalah dengan menyoroti tindakan yang dilakukan oleh jiwa. Ia menggunakan istilah "jiwa" secara luas dan sering menggantinya dengan istilah "aku". Dalam pandangannya, jiwa (atau aku) mencakup "sesuatu yang memiliki aspirasi dan tujuan, memiliki kehendak, mengalami penderitaan, berusaha, dan memiliki pengetahuan."¹⁶

Jiwa memiliki kemampuan-kemampuan khas yang membedakannya dari entitas lain; tidak ada yang memiliki karakteristik serupa dengan kemampuan jiwa, seperti kemampuan untuk mengingat, memiliki kecenderungan, mengalami sensasi, menetapkan tujuan, dan bercita-cita. Dari perspektif penulis lain, Pratt mengidentifikasi empat kategori kemampuan yang mendefinisikan jiwa: (1) kemampuan untuk menghasilkan kualitas inderawi; (2) kemampuan untuk menghasilkan makna dari indera tertentu; (3) kemampuan untuk merespons hasil inderawi dan makna melalui perasaan, kemauan, atau usaha; dan (4) kemampuan untuk bereaksi

¹⁵ Louis O. Kattsoff, Pengantar Filsafat, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), hal-298

¹⁶ Louis O. Kattsoff, Pengantar Filsafat, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), p. 306.

terhadap proses yang terjadi dalam pikiran dan mengubah arah pemikiran tersebut.¹⁷

Mengenai hubungan antara jiwa dan tubuh, Pratt menegaskan bahwa hubungan ini mirip dengan hubungan antara individu dan alat yang mereka gunakan. Jiwa dapat dianggap sebagai apa yang dilakukan oleh individu, dan dalam konteks tertentu, jiwa dapat diartikan sebagai proses di mana "jiwa menggunakan tubuh sebagai alat." Oleh karena itu, jiwa dapat dipahami sebagai suatu bentuk kemampuan.¹⁸

B. Kesatuan mutlak (wahdah muthlaqah)

Ibnu Sab'in, seorang filsuf dan sufi yang hidup pada abad ke-13, mengembangkan konsep wahdah mutlaqah atau kesatuan mutlak sebagai inti dari pemikirannya. Konsep ini merujuk pada pandangan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini bersatu dalam satu realitas yang tunggal dan mutlak, yang melampaui segala bentuk dualitas dan perbedaan. Dalam pandangan Ibnu Sab'in, wahdah mutlaqah mencakup semua eksistensi, baik yang bersifat material maupun spiritual, dan menekankan bahwa semua entitas adalah manifestasi dari satu sumber yang sama, yaitu Tuhan.¹⁹ Sebagaimana yang telah disampaikan Ibn Sab'in

وحده كل موجود على انفراده و معناها
أن كل فرد من افراد الموجودات الظاهرة و الباطنة

¹⁷ Louis O. Kattsoff, Pengantar Filsafat, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), h-307.

¹⁸ Louis O. Kattsoff, Pengantar Filsafat, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), h-308.

¹⁹ Ibn Sab'in, *Budd Al-Arif*, 1st edn (beirut: dar al-Kindiy, 1978). H-198

Bahwasanya wujud (dzat yang Esa) itu absolut atau mutlak, dan menolak adanya wujud jamak. Oleh karenanya, beliau dikenal sebagai penolak konsep dualisme wujud.²⁰

Ibnu Sab'in berargumen bahwa meskipun terdapat banyak bentuk dan manifestasi di dunia ini, semuanya berasal dari satu realitas yang sama. Ibnu Sab'in mengatakan "tidak ada wujud selain wujud allah",²¹ Ia menekankan bahwa perbedaan yang tampak di antara makhluk adalah ilusi yang disebabkan oleh keterbatasan pemahaman manusia. Dalam konteks ini, wahdah mutlaqah menunjukkan bahwa semua makhluk, termasuk jiwa manusia, adalah bagian dari kesatuan yang lebih besar, yang tidak terpisahkan dari Tuhan.

Dalam pemikiran Ibnu Sab'in, jiwa manusia dianggap sebagai refleksi dari wahdah mutlaqah. Jiwa tidak hanya berfungsi sebagai entitas individual, tetapi juga sebagai bagian dari kesatuan universal. Dengan memahami jiwa sebagai manifestasi dari kesatuan mutlak, individu diharapkan dapat mencapai kesadaran yang lebih tinggi dan memahami hakikat sejatinya sebagai bagian dari Tuhan. Hal ini sejalan dengan tujuan spiritual dalam tradisi mistik, di mana pencarian jiwa untuk kembali kepada sumbernya menjadi inti dari perjalanan spiritual.

Disisi lain Ibnu Arabi, seorang tokoh terkemuka dalam mistisisme Islam, mengembangkan konsep wahdatul wujud atau kesatuan eksistensi.

²⁰ Ibn Sab'in, *Rasail Ibnu Sab'in*, ed. by abdurrahman albadawiy, *Rasail Ibnu Sab'in* (dar elmisriyyah, 2007).h.16

²¹ Ibn Sab'in, *Al-Kalam 'ala Almasa'il Al-Saqaliyyah* (beirut, 1941) <WWW.BOOKS4ALL.NET>. H-186

Meskipun terdapat kesamaan dalam ide dasar bahwa segala sesuatu berasal dari satu sumber, terdapat perbedaan signifikan antara wahdah mutlaqah Ibnu Sab'in dan wahdatul wujud Ibnu Arabi. Dari segi epistemology, Ibnu Arabi menggunakan teori emanasi dimana semua eksistensi bersumber dari limpahan Ilahi,²² sedangkan Ibnu Sab'in menjelaskan wujud dengan membagi ontology wujud menjadi tiga bagian, ada wujud Mutlaq, ada wujud muqayyad dan wujud muqaddar.²³

Keduanya menekankan bahwa semua eksistensi berasal dari satu sumber yang sama, yaitu Tuhan. Dalam pandangan ini, baik Ibnu Sab'in maupun Ibnu Arabi mengakui bahwa realitas yang lebih tinggi melampaui perbedaan yang tampak di dunia material. Keduanya juga sepakat bahwa makhluk adalah manifestasi dari sifat-sifat Tuhan, dan bahwa pemahaman tentang kesatuan ini dapat membawa individu kepada kesadaran spiritual yang lebih tinggi. Disisi lain Ibnu Arabi lebih menekankan pada aspek ontologis dari wahdatul wujud, di mana ia melihat semua makhluk sebagai manifestasi dari wujud Tuhan. Sebaliknya, Ibnu Sab'in lebih fokus pada kesatuan mutlak yang melampaui segala bentuk dan perbedaan, tanpa menekankan pada manifestasi spesifik dari Tuhan.

Dalam wahdatul wujud, pencarian spiritual lebih berfokus pada pengenalan dan pengalaman langsung terhadap Tuhan melalui makhluk. Sementara itu, wahdah mutlaqah menekankan pentingnya memahami

²² M S Huda and I H Habibi, 'Wahdat Al Wujud, Pesantren, and Religious Moderation Model in Indonesia', *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama*, 2021 <<http://repository.uinsa.ac.id/id/eprint/817/>>. H.7

²³ Sab'in, *Al-Kalam 'ala Almasa'il Al-Saqaliyyah*.h.191

kesatuan sebagai cara untuk mengatasi ilusi perbedaan dan mencapai kesadaran akan hakikat sejati jiwa.

Pemikiran wahdah mutlaqah Ibnu Sab'in memiliki implikasi yang mendalam terhadap konsep jiwa. Dengan memahami jiwa sebagai bagian dari kesatuan mutlak, individu diharapkan dapat mengatasi keterikatan pada dunia material dan mencapai kesadaran yang lebih tinggi. Dalam konteks ini, jiwa tidak hanya dilihat sebagai entitas individual, tetapi sebagai bagian integral dari realitas yang lebih besar. Hal ini mendorong individu untuk mengeksplorasi dan memahami hakikat spiritual mereka, yang pada gilirannya dapat membawa kepada transformasi dan pencerahan.

Sebagai contoh, dalam karya Ibnu Sab'in, ia menyatakan bahwa "jiwa yang menyadari kesatuannya dengan Tuhan akan menemukan kedamaian dan kebahagiaan sejati."²⁴ Ini menunjukkan bahwa pemahaman tentang wahdah mutlaqah tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam kehidupan spiritual individu.

Dengan demikian, pemikiran wahdah mutlaqah Ibnu Sab'in dan wahdatul wujud Ibnu Arabi memberikan kontribusi yang signifikan dalam memahami konsep jiwa dan hubungan manusia dengan Tuhan, serta menekankan pentingnya kesadaran spiritual dalam mencapai tujuan hidup yang lebih tinggi.

²⁴ Sab'in, *Budd Al-Arif*. H-326

C. Teori Resepitif Hans Robert Jauss

Dalam pendekatan studi terhadap teks klasik, termasuk karya-karya filsafat Islam seperti Budd al-‘Ārif karya Ibnu Sab’īn, salah satu pendekatan yang penulis pilih untuk digunakan adalah Teori Resepitif (Rezeptionstheorie). Teori ini berkembang dalam ranah estetika sastra Jerman pada dekade 1960-an, dan digagas oleh pemikir dari mazhab Konstanz, terutama Hans Robert Jauss dan Wolfgang Iser. Fokus utama dari teori ini adalah proses pembacaan dan penerimaan makna oleh pembaca, bukan sekadar maksud penulis ataupun struktur tekstual semata.

Menurut Hans Robert Jauss, setiap pembaca datang kepada teks dengan latar belakang yang membentuk horizon harapan (Erwartungshorizont), yaitu seperangkat asumsi, nilai, pengalaman, dan pengetahuan yang mempengaruhi cara mereka memahami dan menginterpretasi teks. Dengan demikian, pemaknaan terhadap sebuah karya tidak bersifat statis, tetapi dinamis dan historis, tergantung pada konteks sosial, budaya, dan intelektual pembaca.²⁵

Dalam konteks karya filsafat sufistik seperti Budd al-‘Ārif, pemaknaan terhadap konsep-konsep seperti nafs (jiwa), ‘aql (akal), dan ma‘rifah (pengetahuan mistik) tidak hanya ditentukan oleh intensi Ibnu Sab’īn sebagai pengarang, tetapi juga oleh pembacaan ulang oleh generasi pembaca kontemporer, baik dari kalangan akademisi maupun kaum intelektual Muslim modern. Oleh karena itu, pendekatan reseptif menjadi

²⁵ Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic of Reception*. Translated by Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982

penting untuk menelusuri bagaimana konsep-konsep jiwa dalam karya tersebut ditafsirkan ulang dalam horizon pemikiran masa kini, terutama dalam lingkungan akademik filsafat Islam.

Lebih lanjut, Wolfgang Iser menekankan bahwa pembacaan adalah proses interaktif antara teks dan pembaca. Teks menyajikan ruang kosong (gaps) yang menuntut keterlibatan aktif dari pembaca untuk mengisinya dengan penafsiran. Dengan demikian, Budd al-‘Ārif dapat dipahami secara beragam sesuai dengan latar belakang intelektual pembacanya—misalnya antara seorang sufi, seorang filsuf, atau seorang akademisi studi Islam.²⁶

Dalam penelitian ini, teori reseptif dijadikan salah satu landasan untuk menganalisis bagaimana pembaca kontemporer, khususnya akademisi dalam bidang filsafat Islam, memahami konsep jiwa Ibnu Sab’īn, serta bagaimana makna tersebut mengalami transformasi atau reinterpretasi dibandingkan dengan konteks awal kemunculan teks mungkin terjadi dan menyoroti pentingnya keterlibatan pembaca dalam penciptaan makna filsafat klasik.

Dengan demikian, teori reseptif memberikan kerangka teoritis yang kuat untuk memahami aktualisasi makna dalam teks klasik dan menjadi alat bantu penting dalam menjembatani antara warisan intelektual Islam klasik dengan tantangan pembacaan modern.

²⁶ Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978