

PEMIKIRAN PARA FILOSOF MUSLIM TENTANG JIWA

Oleh: Afrizal M

Guru Besar Fakultas Ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim Riau
e-mail: *afrizal_mansur@yahoo.com* atau *suaraumat1959@gmail.com*

Abstrak

Tulisan ini memaparkan pemikiran beberapa filosof muslim tentang jiwa. Banyak pemikiran dalam memahami keesaan Allah yang diangkat oleh berbagai aliran dalam Islam, tetapi setelah dicermati maka semuanya mengerucut pada dua kelompok saja, yaitu pemikiran rasional dan pemikiran tradisional. Kedua corak pemikiran ini bertolak dari *starting point* yang sama yaitu al-Quran, tetapi kemudian antara keduanya kelihatan terjadi perbedaan yang bertolak belakang. Pemikiran rasional berusaha memberikan interpretasi yang tajam dan tidak segan-segan memberikan takwil suatu teks al-Quran karena bertentangan dengan alur pikir yang tepat. Sebaliknya pemikiran tradisional berusaha mengikuti teks apa adanya dan menjauhi interpretasi yang berlebihan karena dikhawatirkan terjadi penyimpangan yang tidak wajar dalam memahami keesaan Allah. Dengan mengetahui metode berpikir kedua kelompok ini ternyata hasilnya bermuara pada satu titik yang sama, yaitu peningkatan dan pemahaman atas keesaan Allah. Pemahaman tentang perbedaan interpretasi di antara keduanya secara tepat dapat membuka cara berpikir yang lebih luas di kalangan masyarakat Islam.

Kata-kata kunci: *ruh, nafs, akal*,

Pendahuluan

Jauh sebelum Islam datang, paling tidak sejauh yang diketahui dalam filsafat Yunani pembicaraan tentang jiwa sudah terjadi lebih kurang 300 tahun sampai 400 tahun sebelum Masehi. Berbagai pendapat muncul tentang ruh. Orang materialis mengatakan ruh adalah materi yang tidak berbeda dari tubuh. Sebaliknya orang yang berpikiran idealis mengatakan ruh adalah amat berbeda dari materi, mereka berpendapat bahwa ruh merupakan kekuatan ilahiah yang turun kepada badan dari alam yang tinggi. Ada pula pendapat yang menempati posisi antara dua pendapat di atas. Menurut mereka ruh dan badan dua hal yang berlainan, tetapi menyatu. Ruh digambarkan sebagai udara panas seperti pendapat filosofi alam (al-Rawaqiyyun, atau merupakan bentuk bagi tubuh seperti pendapat

Aristoteles dan para pengikutnya.¹

Dengan demikian pembicaraan tentang jiwa termasuk persoalan misteri dan paling rumit sepanjang sejarah. Silang pendapat di kalangan filosof dan pemerhati persoalan ternyata tidak menemukan pemahaman yang jelas. Mungkin karena kesulitan itu Allah mengisyaratkan dalam al-Quran, *Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang ruh, katakanlah ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit*, Surat al-Israk ayat 85. Ayat ini merupakan penjelasan tentang hakikat jiwa sekaligus menginformasikan ketidakmampuan manusia untuk mengetahui hakikatnya.

Para filosof muslim yang telah mendapat informasi berdasarkan ayat al-Quran tidak

¹Hana al-Fakhuri dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah*, Bairut : Dar al-Ma'arif, tanpa tahun, hlm. 175.

sependapat dengan pemikiran para filosof tersebut. Dan karena tuntunan al-Quran mereka tidak berani membahasnya lebih banyak. Sebagian ahli fikih seperti Malik dan Syafi'i mengharamkan pembahasan itu. Terdapat pula perbedaan pandangan tentang jiwa di kalangan golongan Syi'ah dan Sunni, termasuk juga kelompok kalam dan sufi.²

Walaupun al-Quran telah menjelaskan bahwa ruh dalam beberapa tempat, namun hakikatnya tidak dapat ditangkap oleh pikiran manusia, karena ini bukan wilayah urusan manusia tetapi urusan Tuhan. Atas dasar itu hakikat jiwa tidak mungkin diketahui. Tetapi manusia yang memiliki sifat tidak pernah puas, senantiasa timbul rasa penasaran dalam dirinya. Semakin kompleks suatu persoalan semakin bertambah rasa penasaran itu dalam diri para pemikir sehingga semakin tumbuh pula upaya mereka untuk mendalaminya. Pada pengetahuan yang sedikit inilah para ilmuwan bersikukuh dan kadang-kadang sampai menghabiskan waktu untuk mendalaminya. Kemungkinan pula turunnya ayat 85 dari surat al-Israk adalah untuk menjawab dan menetralkan silang pendapat manusia tentang persoalan roh dan jiwa ini.

Persoalan ruh kemungkinan sudah muncul di zaman Rasul, tetapi tidak terlalu mengemuka. "Boleh jadi para sahabat tidak menuntut jawaban yang lebih detail dari Rasulullah saw. mengenai ruh karena kondisi kehidupan ketika itu belum terlalu kompleks. Pasca itu, ketika kehidupan manusia semakin berkembang, interaksi sosial semakin melebar, dan hingga kini seakan tidak ada lagi sekat yang memisahkan satu komunitas manusia dengan yang lain, maka tuntutan mereka pun semakin beragam, termasuk tuntutan untuk mengetahui lebih jauh tentang ruh".³

Walaupun rumit dan sudah berlangsung lama kemungkinan besar persoalan ini tidak akan berhenti dari kajian. Sebab semakin didalami dengan upaya yang maksimal tetap saja orang tidak merasa puas dengan berbagai penjelasan. Selain karena abstrak setiap orang ingin mengetahui persoalan-persoalan kejiwaan karena keberadaan jiwa itu menjelma dalam tingkah laku manusia yang dinamis dan rentan dengan perubahan dari zaman ke zaman. Setidaknya pendalaman ini dibutuhkan untuk pengendalian diri dan kepribadian manusia agar selalu berkembang menjadi lebih baik. Atas dasar itu makalah ini juga ingin membahas masalah jiwa khusus dengan menampilkan pikiran-pikiran beberapa filosof muslim yang dianggap perlu.

Banyak istilah yang terkait dengan persoalan jiwa, yaitu *ruh*, *soul*, *nafs*, jiwa, akal,⁴ sukma dan sebagainya. Dalam keseharian masyarakat kadang-kadang penggunaan istilah jiwa lebih familier dalam berbagai bidang ilmu, dibandingkan dengan yang lainnya, paling tidak untuk orang Indonesia. Oleh sebab itu dalam tulisan ini istilah jiwa akan banyak dipakai. Tetapi dalam konteks tertentu istilah *ruh*, *soul* dan lain-lain bukan berarti akan ditinggalkan sama sekali. Pemakaian istilah selain jiwa digunakan untuk menambah pemahaman dan menjelaskan kalau sesuatu yang rancu dalam uraian.

Karena hakikat jiwa tidak diketahui secara konkrit para ilmuwan hanya mengetahui melalui fenomenanya saja. Atas dasar itu pula alur pikir dari setiap orang yang berbeda itu pergi ke mana-mana. Dan yang tidak dapat diengkar, karena mendalami persoalan jiwa, di zaman klasik maupun di zaman moderen ada pendapat yang mengatakan bahwa jiwa itu tidak terlepas dari materi. Di zaman klasik, ketika filsafat Yunani berkembang pembicaraan tentang jiwa sudah dilakukan oleh para tokoh filsafat itu. Sokrates,

²Hana, *Tarikh*, hlm. 175.

³Pengantar penerjemah dalam Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Ruh*, terjemahan Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cetakan ke dua puluh sembilan, 2012, hlm. 7.

⁴Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta : Bulang Bintang, Cetakan keempat, 1983, hlm. 74.

Plato, Aristoteles dan beberapa filosof lain telah membicarakan ini dalam bentuk tajuk tersendiri. Ketika filsafat Islam muncul pembicaraan tentang jiwa ini juga dikembangkan sesuai dengan versi yang islami. Bahkan pembicaraan ini tidak pernah luput dari kajian sampai sekarang. Selain itu membahas masalah ini banyak tokoh yang menulis berbagai buku tentang jiwa. Dan yang patut dicermati, sekarang muncul berbagai institusi pendidikan tinggi mendirikan fakultas Psikologi yang khusus mengkaji persoalan kejiwaan dengan tujuan praktis sebagai spesialisasi ilmu tertentu.

Selain itu pembicaraan tentang jiwa juga menyangkut dengan keberadaannya setelah mati. Apakah jiwa akan abadi atau sebaliknya akan hancur setelah badan mati. Tidak hanya sampai di situ, keabadian bukan hanya terdapat dalam lapangan kerohanian saju, tetapi juga dalam lapangan biologi. Bagaimana persoalan keabadian itu, akan dibahas pada pemikiran masing-masing tokoh, sedangkan keabadian biologi akan dibahas pada bagian akhir dari tulisan ini.

Meskipun tulisan ini mengungkap persoalan jiwa dari pendekatan filsafat, pendekatan agama tidak dapat ditinggalkan sama sekali, sebab antara pendekatan filsafat dan pendekatan agama walaupun berlainan tetapi tidak dapat dipisahkan. Penampakan masing-masing pendekatan itu pada dasarnya dapat saling menambah pemahaman lebih jauh terhadap pembahasan yang dilakukan. Oleh sebab itu pembahasan dalam tulisan ini juga menyinggung hal-hal yang bersifat agamis.

Jiwa dalam al-Quran.

Dalam al-Quran ada dua istilah yang sering dipakai untuk menangkap pengertian jiwa, yaitu *ruh* (roh) dan *nafs*. Karena esensi *ruh* dan jiwa itu gaib maka untuk menangkap pemahamannya diperlukan beberapa istilah lain seperti *qalb*, *'aql*, *fuad*, *albab*. Keempat istilah ini sebenarnya masih bersifat non pisik. Komponen pisik untuk *qalb* dan *fu'ad* adalah liver, untuk *aql* dan *albab* adalah otak. Pemahaman terhadap wujud dan fungsi *ruh* atau jiwa dicerna dengan memperhatikan

bagaimana beberapa unsur yang telah disebutkan itu menjalankan fungsinya dalam keseharian manusia.

Ayat tentang *ruh* yang telah disebutkan di atas turun sebagai jawaban terhadap “pertanyaan orang Yahudi mengenai apa sebenarnya hakikat *ruh* yang menghidupkan badan ini. Al-Quran tidak menjelaskan hakikatnya *ruh*. Ketidaktahuan manusia terhadap hakikat *ruh* sesungguhnya lebih baik daripada sibuk mendalami hakikatnya, karena *ruh* dan jiwa adalah rahasia Allah. Larut dalam membicarakannya mungkin akan menghabiskan waktu saja sementara hasilnya akan sia-sia. Dengan demikian, ambil saja pengetahuan yang sedikit itu sebagai pengajaran dalam hidup dari.⁵ Dalam hal tertentu tidak ada salahnya pembahasan dilakukan seperti untuk kepentingan pengajaran dan memahami kebesaran dan keagungan Allah.

Istilah *ruh* dinukilkan sebanyak 21 kali yang tersebar dalam al-Quran dan menunjuk kepada konteks yang berbeda. Diantaranya Allah memberitahukan peristiwa penciptaan Nabi Isa as tanpa bapak dan memperkuatnya dengan *ruh* kudus yang ditiupkan kepada ibunya Maryam. Ini merupakan mu'jizat bagi Nabi Isa yang berbeda dengan kejadian manusia pada umumnya, sekaligus membantah pendapat orang-orang Yahudi yang menuduh Maryam, ibu Nabi Isa yang dituduh berbuat salah. Al-Baqarah ayat 87 dan 253, al-Nisak 171, al-Maidah 110. Di sisi lain *ruh* berarti wahyu yang dibawa Malaikat Jibril sebagai peringatan bagi manusia, surat al-Nahl : 2, 102,

⁵ Muhammad Abd al-Mun'im al-Jamal, *al-Tafsir al-Farid li al-Quran al-Majid*, Kairo: Dar al-Kitab al-Jadid, jilid III, tanpa tahun, hlm. 1754. Ibn Mas'ud dalam sebuah Hadis berkata: dahulu aku berjalan bersama Rasulullah di satu kebun di Madinah, dan Beliau bersandar di pohon 'Asib, lalu ia bertemu dengan satu kelompok Yahudi. Kemudian sebagian berkata kepada yang lain, tanyalah dia (Muhammad) tentang ruh dan yang lain mengatakan jangan tanya dia tentang ruh. Kemudian mereka bertanya, apa itu ruh, sementara Rasul tetap bersandar, dan mereka mengira beliau sedang menerima wahyu dari Allah, sehingga turunlah ayat ini. Lihat Muhammad Nasib al-Rifa'i, *Taisir al-Aliyy al-Qadir*, terjemahan Drs. Syihabuddin MA, Jakarta : Gema Insani Press, Jilid III, hlm. 93-95.

al-Syu'ara : 193, al-Mukmin, 15, al-Ma'arij : 4, al-Naba: 38, al-Qadr: 4, Maryam : 17. Ada *ruh* yang diartikan dengan ketenangan karena dengan iman orang menjadi tenang, al-Mijadilah, 22. Ada *ruh* yang diartikan dengan al-Quran, karena al-Quran itu menghidupkan keimanan orang-orang yang mendapat petunjuk, al-Syura : 52. Dalam surat al-Abiya' 91, al-Tahrim : 12, al-Sajdah : 9, al-Hijr : 29, Shad : 72, Allah menjelaskan proses penciptaan manusia secara sempurna dengan ditiupkan *ruh* dari Tuhan, untuk menunjukkan kekuasaan Tuhan.

Selain istilah *ruh* al-Quran juga menyebut istilah *nafs* dalam berbagai bentuk sebanyak 298 kali yang tersebar dalam berbagai surat. Istilah *nafs* lebih berkonotasi badan. Yang dimaksud dengan badan disini bukan tubuh kasar seperti kepala, badan dan anggota semata, tetapi yang dimaksud adalah tubuh sudah dimasuki *ruh*. Kalau badan pada awalnya mati, pasif, tidak bergerak maka setelah dimasuki *ruh* ia menjadi hidup dan aktif. Jika disebut diri manusia maka sesungguhnya yang dimaksud adalah tubuh beserta dan *ruh*-nya yang sudah menyatu.

Perumpamaan *ruh* dan badan mungkin identik dengan mesin dan mobil. Ketika pabrik menciptakan sebuah mobil maka mekaniknya mempersiapkan lebih dahulu segala komponen yang diperlukan mobil secara baik dan sempurna. Dalam kondisi seperti ini, mobil itu bersifat pasif, tidak dapat bergerak sama sekali kecuali digerakkan oleh kekuatan lain di luar bodinya. Ketika mesin dimasukkan ke dalam bodi mobil maka semua komponen mobil itu dapat bergerak secara aktif. Setiap komponen yang sudah dipersiapkan menjadi berfungsi dengan baik sehingga mobil itu bergerak dengan sempurna.

Demikian juga kemungkinan penciptaan manusia dapat dipahami dengan analogi penciptaan *ruh* dan jasmani. Ruhani dan jasmani adalah dua unsur yang berbeda. Dalam proses penciptaan manusia Allah menciptakan jasad dalam waktu tertentu secara sempurna, lihat QS al-Mukminun

ayat 12, 13, dan 14. Sebelum *ruh* dimasukkan ke dalam jasad terlebih dahulu Allah telah mempersiapkan seluruh komponen manusia, seperti hati, otak, telinga, mata, perut, dan segala anggota lainnya. Dalam Hadis Nabi saw. dikatakan proses itu memakan beberapa periode, *nuthfah* 40 hari, *'alaqah* 40 hari, *mudhghah* 40 hari. Setelah itulah *ruh* ditiupkan ke dalam jasad. Dengan demikian semua komponen pasif yang sudah dipersiapkan tadi menjadi berfungsi secara aktif. Hati berfungsi untuk menghayati, otak untuk berpikir, telinga untuk mendengar, mata untuk melihat, dan perut sebagai sebagai titik tolak keinginan nafsu. Dari sini pasti dapat dipahami beda antara jiwa dan badan.

Ketika jiwa dan badan sudah menyatu maka ia menjadi manusia utuh. Masa itu berlaku semenjak dari dalam rahim, kemudian lahir ke dunia. Berapa lama hidup manusia, itu relatif, umat Nabi Muhammad kebanyakan kurang dari 100 tahun, umat nabi-nabi sebelumnya kebanyakan lebih dari seratus tahun. Lalu setelah itu hidup itu akan berakhir dengan kematian.

Sekarang yang perlu diketahui bagaimana jiwa setelah kematian, jiwa berpisah dengan badan. Al-Quran menjelaskan bahwa orang yang sudah meninggal akan dihidupkan kembali, rohnya akan dikembalikan kepada tubuhnya, seperti ayat berikut:

وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفْنًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿١٠٠﴾
 ﴿١٠١﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿١٠٢﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا
 يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ ۚ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا ۗ قُلِ الَّذِي
 فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ
 مَتَىٰ هُوَ ۗ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴿١٠٤﴾

Artinya: dan mereka berkata apakah jika kami telah menjadi tulang belulang dan benda-benda yang hancur, apakah benar-benar kami akan dibangkitkan kembali sebagai makhluk

yang baru? Katakan: Jadilah batu atau besi, atau suatu makhluk dari makhluk yang tidak mungkin (hidup) menurut pikiranmu. Maka mereka akan bertanya: siapakah yang menghidupkan kami kembali? katakanlah: Yang telah menciptakan kamu pada kali pertama. Lalu mereka akan menggeleng-gelengkan kepala mereka kepadamu dan berkata kapan itu (akan terjadi) katakan: mudah-mudahan waktu berbangkit itu dekat, (al-Isra' ayat 49-51).

Ayat lain menjelaskan:

وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۗ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ
رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ
خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾

Artinya: Dan dia membuat perumpamaan bagi kamu dan dia lupa pada kejadiannya, ia berkata : Siapa yang dapat menghidupkan tulang-belulang yang sudah hancur luluh? Katakanlah : Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali pertama. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk. (Yasin 78-79).

Kedua ayat di atas adalah bantahan terhadap orang yang mengatakan bahwa mereka tidak akan dibangkit nanti di hari kiyamat.

Ayat lain menggambarkan bahwa roh akan masuk surga:

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً
مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّاتِي ﴿٣٠﴾

Artinya : “Hai jiwa yang tenang dan tenteram, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diredai-Nya. Masuklah ke dalam jamaah hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku” (al-Fajr 27-30).

Ayat di atas merupakan gambaran tentang panggilan sekaligus kabar gembara terhadap orang-orang yang baik, yang menyucikan jiwanya dengan benar-benar suci, sekaligus menjadi motivasi bagi manusia untuk melakukan yang baik dan terbaik sebagai salah satu jalan untuk membersihkan sehingga terjadi ketenangan dalam jiwa.

Dalam ayat disebutkan:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۗ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٥٦﴾

Artinya: “Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati, tetapi mereka hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezki”. (Ali Imran 169).

Mungkin banyak ayat lain bicara tentang jiwa, tetapi semua menunjukkan keabadian jiwa, tidak ada yang mengatakan bahwa jiwa itu akan hancur dengan hancurnya badan. Namun bagaimana keabadian itu terjadi, itulah yang diperdebatkan para filosof muslim. Uraian itu dituangkan dalam pikiran masing-masing tokoh yang dibicarakan.

Al-Kindi

Dalam filsafat Islam pembahasan tentang jiwa pertama kali dilakukan oleh al-Kindi.⁶ Ia mengatakan bahwa jiwa adalah *jauhar al-basith*, bersifat Ilahi, dan ruhani, (tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, tidak lebar, tidak dalam) nur yang bersumber dari nur Tuhan. Jiwa mempunyai arti penting, sempurna dan mulia. Substansinya berasal dari substansi Allah. Hubungannya dengan Allah sama dengan hubungan cahaya dengan

⁶ Al-Kindi adalah filosof muslim pertama dan satu-satunya yang berkebangsaan Arab berasal dari suku Kindah, suku yang terkenal di Yaman. Ia lahir di Kufah tahun 185 H/ 801 M dari keluarga kaya dan terhormat. Kakek buyutnya al-Asy'as ibn Qais, salah seorang sahabat Nabi Muhammad saw yang gugur sebagai syuhada bersama Sa'ad ibn Abi Waqas dalam peperangan antara kaum muslimin dengan Persia di Irak. Lihat Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta : Rajawali Press, 2010, hlm. 37.

matahari. Jiwa mempunyai wujud tersendiri, terpisah dan berbeda dari jasad, bersifat rohani dan Ilahi.⁷

Syarif mengatakan bahwa jiwa menurut al-Kindi adalah wujud sederhana, esensinya terpancar dari Tuhan identik dengan terpancarnya cahaya dari matahari. Jiwa bersifat spritual, ketuhanan, terpisah dan berbeda dari badan.⁸ “Perbedaan antara jiwa dan badan menurut al-Kindi karena sifat jiwa yang sering menentang keinginan hawan nafsu. Apabila nafsu marah mendorong manusia untuk melakukan kejahatan maka jiwa menentangnya”.⁹ Antara yang melarang dan yang dilarang pasti berbeda. Al-Kindi tidak menjelaskan kapan jiwa diciptakan, apakah ia telah ada sebelum, atau bersamaan dengan badan.¹⁰

Perbedaan lain dari jiwa dan badan dapat ditunjukkan dengan hubungan mesin dan komponen sebuah mobil. Ketika mesin hidup tidak otomatis semua komponennya difungsikan. Setiap komponen difungsikan sesuai dengan kondisi yang dihadapi. Ketika mobil berjalan di siang hari maka komponen yang difungsikan adalah gigi (porsneling), stir, kopling, sementara komponen lain tidak difungsikan. Lampu sen misalnya tidak difungsikan kecuali ketika akan membelok. Lampu besar akan difungsikan ketika berjalan pada waktu malam, begitu juga dengan komponen lainnya.

“Pendapat al-Kindi mirip dengan pendapat Plato bahwa kesatuan jiwa dan badan adalah kesatuan *acciden* (kebetulan), binasanya badan tidak membawa binasanya jiwa. Tetapi al-Kindi tidak menerima pendapat Plato bahwa jiwa berasal dari alam idea”.¹¹ Bagi Plato “ide adalah kecerdasan berpikir”.¹² Di sisi

lain “ide adalah unsur-unsur struktural dari sesuatu hal”.¹³ Dalam konteks ini ide ialah gambaran dari sesuatu ketika berada dalam pikiran.¹⁴ Berbeda dengan ide, jiwa bukan bayangan dari materi, tetapi unsur lain materi. Mungkin inilah yang menyebabkan al-Kindi tidak sependapat dengan Plato tentang asal jiwa dari ide. Al-Kindi tidak menjelaskan unsur jiwa, selaku seorang filosof muslim mungkin sekali ia hanya menerima bahwa jiwa berasal dari Tuhan.

Selain itu al-Kindi menolak pendapat Aristoteles yang mengatakan bahwa jiwa manusia adalah bentuk dari badannya.¹⁵ Materi adalah badan dan bentuk adalah jiwa manusia. Jika hubungan jiwa dan badan sama dengan hubungan bentuk dan materi, jiwa tidak dapat mempunyai wujud tanpa materi, dan materi juga tidak akan berwujud tanpa jiwa. Pendapat ini membawa implikasi bahwa jiwa adalah baru karena jiwa adalah form bagi badan. Form tidak dapat berwujud tanpa materi, keduanya membentuk satu kesatuan yang esensial dan kemusnahan badan membawa kemusnahan jiwa”.¹⁶

Itulah gambaran yang dikemukakan al-Kindi tentang esensi jiwa. Manusia tidak akan mampu menjelaskan hakikat jiwa. Oleh sebab itu ia lebih menekankan pada realisasi jiwa. Di atas telah digambarkan bahwa *ruh* yang sudah dipertemukan

¹³ Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hlm. 297.

¹⁴ Sebuah mobil yang diparkir di sebuah tempat sudah dapat dilihat panca indera, bagaimana bentuk, warna, ukuran besar, tinggi dan sebagainya. Ketika orang yang melihat mobil itu telah meninggalkan tempat tadi, tidak serta merta struktur mobil yang dilihatnya tadi hilang sama sekali dari pikirannya, tetapi bayangan mobil itu tetap saja ada dalam pikirannya. Mungkin bayangan yang ada dalam pikiran itulah yang disebut Plato dengan ide.

¹⁵ Pemikiran Aristoteles ini berawal dari filsafat metepisikannya yang mengatakan bahwa segala sesuatu terdiri atas materi dan bentuk. Baginya bentuk identik dengan idea bagi Plato. Berbeda dengan pandangan umum, materi bagi Aristoteles adalah substansi, tidak mempunyai sifat-sifat karena setiap penentuan kualitatif ditunjukkan oleh bentuknya. Ketika Pasangan seperti ini dibawakan kepada manusia maka badan manusia adalah materi dan jiwa adalah bentuknya. Hatta, *Alam Pikiran*, hlm. 127.

¹⁶ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 59-60.

⁷ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 59. Lihat juga Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 77.

⁸ Syarif, MM, *Para Filosof Muslim*, diterjemahkan dalam bentuk suntingan dari buku *History of Muslim Philosophy*, Bandung: Mizan, 1993, hlm. 26.

⁹ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 59.

¹⁰ Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 77.

¹¹ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 60.

¹² Hatta, Muhammad, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: Tintamas, 1983, hlm. 98.

dengan jasad membuat semua komponen yang sudah dipersiapkan menjadi berfungsi. Ruhlah yang menggerakkan setiap komponen itu dengan daya-daya yang dimilikinya. Sirajuddin mengutip penjelasan Harun Nasution, bahwa menurut al-Kindi “pada jiwa manusia terdapat tiga daya : daya bernafsu (*al-quwwat al-syahwaniyyat*) yang terdapat dalam perut, daya marah (*al-quwwat al-ghadhabiyyat*) yang terdapat di dada, dan daya pikir (*al-quwwat al-‘aqliyyat*) yang berpusat di kepala”.¹⁷

Perut adalah komponen yang menjadi pusat keinginan-keinginan. Di sini jiwa menjalankan daya nafsu untuk mendapatkan kesenangan-kesenangan jasmani. Ini terrealisasi dalam bentuk upaya pemenuhan setiap keinginan yang muncul. Dada adalah komponen yang menjadi pusat bagi kemarahan. Menurut penulis yang dimaksud dengan “dada” di sini sebenarnya adalah komponen-komponen yang terdapat dalam dada yaitu *qalb* (hati), sebab tempat bertumpuknya marah, benci, kasih sayang, perasaan senang, perasaan sedih, perasaan sensitif dan sebagainya adalah pada *qalb*. Dada adalah bagian luar dari sedangkan hati atau *qalb* adalah komponen dalam yang ditutupi dada. Di sini jiwa menfungsikan daya-daya tersebut sehingga apa yang timbul dalam hati itu menjelma dalam tingkah laku. Kepala adalah komponen yang menjadi pusat berpikir, yang dimaksud adalah otak. Di sini jiwa menfungsikan daya pikir untuk mempertimbangkan segala hal secara jernih dengan memilah antara yang pantas dan yang tidak pantas untuk dikerjakan.

“*Ruh* atau jiwa tidak pernah tidur. Ketika badan tidur jiwa hanya tidak menggunakan atau menghentikan penggunaan indra-indera. Setiap indra akan difungsikan sesuai dengan kebutuhan. Bila disucikan *ruh* dapat melihat hal-hal yang luar biasa dalam mimpi, dapat berbicara dengan *ruh-ruh* lain yang telah terpisah dengan tubuh-tubuh mereka”.¹⁸ “Menurut al-Kindi, apabila manusia

meninggalkan segala hal yang bersifat empiris dan memusatkan perhatian pada hakikat sesuatu, memungkinkan akan terbuka baginya pengetahuan tentang yang ghaib dan mengetahui rahasia-rahasia ciptaan”.¹⁹

Pengetahuan empiris sangat terbatas, cakupannya hanya sampai pada jangkauan yang dapat ditangkap panca indera. Di luar pengetahuan empiris terdapat pengetahuan yang lebih luas, bisa pengetahuan akal, lebih dari bisa pengetahuan hati. Ketika kita pergi ke negara Mesir misalnya, berkeliling ke berbagai tempat wisata di negara itu, maka keindahan yang kelihatan secara empiris adalah sejauh yang dapat dijangkau oleh penglihatan mata. Setelah tempat itu ditinggalkan keindahan yang dilihat tadi sudah tidak nampak lagi dalam pandangan mata. Namun di luar itu, ketika mata dipicingkan, lalu pikiran diarahkan kepada semua objek wisata yang telah dikunjungi maka kita dapat melihat kembali setiap keindahan tersebut dengan jelas.

Begitu pula dengan rahasia ciptaan, bahkan rahasia Pencipta sekalipun, akan terbuka dengan syarat pandangan empiris ditinggalkan dan pandangan akal serta pandangan batin yang dipergunakan. Apabila manusia tidak dapat meninggalkan hal-hal yang bersifat materi dan kelezatan duniawi jangan diharap ia akan dapat mengetahui segala kemuliaan dan kesempurnaan termasuk kemuliaan Allah. Dengan demikian akan wujudlah daya pikir dan daya rasa sehingga terbuka pula semua rahasia-rahasia ciptaan sampai pada kualitas kesempurnaan dan kemuliaan Pencipta.

Daya pikir yang dimiliki jiwa dalam tugasnya menggunakan prangkat keras yang disebut otak dan prangkat lunaknya akal. Otak sebagai prangkat keras tidak banyak disebut, sementara akal sangat banyak disebut karena dalam penggunaannya akal itulah yang menjadi identitas manusia. Pengkajian tentang akal sesungguhnya

¹⁷ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 60.

¹⁸ Syarif, *Para Filosof*, hlm. 26.

¹⁹ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 60.

sulit, sama dengan *ruh* karena akal juga ghaib. Dalam hal ini al-Kindi juga mencoba memecahkan persoalan seperti ini. Menurut al-Kindi, akal terbagi pada empat macam:

1. “*Al-‘aql alladzi bi al-fi’li abada* yang disebut dengan akal aktual. Akal pertama ini berada di luar jiwa manusia, bersifat ilahi, dan senantiasa aktual. Karena selalu aktual akal inilah yang membuat akal potensial dalam diri manusia menjadi aktual.²⁰ Pernyataan al-Kindi ini identik dengan konsep bahwa yang awal diciptakan Tuhan adalah akal pertama, diikuti oleh akal kedua menciptakan dalam bentuk emanasi. Konsep emanasi ini tidak jelas dalam pandangan al-Kindi. “Sifat-sifat akal ini selain sebagai akal pertama dan selalu aktual, juga merupakan *genus* dan *species*, berbeda dengan akal potensial, dan membuat akal potensial menjadi aktual”.²¹
2. “*Al-‘aql bi al-quwwat*, akal potensial yang berada dalam jiwa manusia dalam bentuk potensi, belum menerima bentuk indrawi dan akli”.²² Tidak jelas apakah yang dimaksud al-Kindi di sini adalah ruh yang akan ditiupkan ke dalam diri manusia ketika masih berada dalam rahim. Agaknya yang dimaksud di sini adalah “akal yang masih berada dalam ruh”.²³ Akal ini belum digunakan.
3. *Acquired intellect*, yaitu akal perolehan yang sudah berubah dari potensial menjadi aktual dan mulai memperlihatkan pemikiran abstraksnya. Sirajuddin mencotohkannya dengan kemampuan belajar yang sudah ada dalam diri.²⁴ Artinya akal perolehan ini sudah tersimpan dalam diri manusia.
4. Akal aktual ialah akal yang sudah terwujud menyertai perbuatan nyata yang disebut juga Akal Kedua,²⁵ dan dapat direalisasikan sewaktu dibutuhkan.

Bagaimana pendapat al-Kindi tentang keabadian jiwa. Ia mengatakan bahwa jiwa itu abadi setelah berpisah dengan badan. Setelah manusia meninggal jiwa yang bersih kembali kepada alam yang tinggi yang disebut alam kebenaran. Jiwa yang masih kotor atau belum bersih harus mengalami penyucian terlebih dahulu. Mula-mula ia pergi ke bulan, sebagai salah satu tempat penyucian, setelah itu dilanjutkan dengan langkah penyucian berikut di marcuri, kemudian naik lagi ke tingkat yang lebih tinggi,²⁶ sampai akhirnya pada kondisi yang benar-benar bersih, mencapai alam akal dalam cahaya Allah dan melihat Allah. Namun ia tidak meyakini keabadian jiwa dalam kesengsaraan. Jiwa yang dalam kesengsaraan itu berproses untuk kembali kepada sumber aslinya. Jiwa yang kotor akan pergi ke bulan, tinggal di sana beberapa masa. Setelah terdidik, bersih ia akan pergi ke alam yang lebih tinggi, yaitu falak bintang-bintang, tinggal di sana beberapa masa, setelah itu ia naik kepada planet yang lebih tinggi sampai memperoleh kesucian, habis semua kotoran sehingga perjalanannya berakhir pada alam akal, yaitu nur Tuhan.²⁷ Itulah maksud keabadian jiwa yang ditunjukkan dengan *khalidina fiha*, tetapi keabadiannya karena diabadikan Allah.

Begitulah pikiran al-Kindi tentang jiwa. Bagaimanapun pembahasan tentang jiwa pada al-Kindi belum memuaskan. Mungkin untuk memberikan pemahaman yang lebih luas dapat dilakukan dengan mengemukakan pikiran filosof muslim lain. Hal ini menandakan bahwa pembahasan tentang jiwa tetap tidak akan selesai. Namun kita tidak boleh berhenti mendalami.

Al-Farabi

Tidak jauh berbeda dengan al-Kindi, jiwa bagi al-Farabi adalah *jauhar al-ruhani*, substansinya

²⁰ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 61.

²¹ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 61.

²² Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 61.

²³ Syarif, *Para Filosof Muslim*, hlm. 27.

²⁴ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 62.

²⁵ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 62.

²⁶ Tetapi tidak dijelaskan secara rinci mana saja tempat yang tinggi dalam penjelasan al-Kindi, tetapi yang jelas ialah sampainya jiwa itu kembali kepada alam akal.

²⁷ Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 77.

memacar dari akal kesepuluh. Jiwa merupakan form bagi jasad yang menyatu secara *accident*, dan mempunyai substansi yang berbeda. Jiwa manusia baginya disebut *al-nafs al-natiqah*, berasal dari alam Ilahi, dan jasad berasal dari alam khalq, berbentuk, berrupa, berkadar dan bergerak. Jiwa diciptakan ketika jasad siap menerimanya.²⁸

Di atas telah dijelaskan bahwa pengetahuan tentang *ruh* hanya sedikit karena itu adalah rahasia Allah. Atas dasar itu pula al-Farabi tidak dapat menjelaskan apa substansi jiwa, tetapi hanya dapat menjelaskan bahwa jiwa memancar dari Tuhan. Seperti Plotinus, al-Farabi menganut teori emanasi.²⁹ Teori ini mengemuka disebabkan al-Farabi melihat adanya masalah yang kurang tepat mengenai hubungan Tuhan sebagai pencipta dengan makhluk ciptaan-Nya.³⁰ Yang menjadi sorotannya adalah bagaimana Tuhan menciptakan alam. Al-Farabi berpendapat bahwa Tuhan ada dengan sendiri-Nya. Dia tidak memerlukan yang lain dalam segala hal untuk diri-Nya. Ia Maha Esa, unik, tidak ada yang sama dengan Dia.³¹ Bila demikian, jika Dia mencipta alam dari tidak ada, apa yang mendorong-Nya untuk mencipta, kenapa Dia mencipta pada waktu itu, tidak pada waktu yang lain. Ini seolah-oleh tidak logis bila dihubungkan dengan Tuhan mengandung adanya pengaruh atau tekanan ketika Tuhan mencipta.

²⁸ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 87.

²⁹ Emanasi terjemahan dari Bahasa Inggris *emanation*, berasal dari Bahasa Latin *e* (dari *manare* (mengalir). Teori emanasi ialah teori yang menjelaskan proses terjadinya dari Tuhan. Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 193.

³⁰ Ketika ilmu pengetahuan sedang berkembang di dunia Islam, selain filsafat, ilmu kalam juga tidak tertinggal dari perhatian para pemikir muslim. Para filosof dan teolog muslim sepakat bahwa Allah adalah pencipta dan semua makhluk adalah ciptaan-Nya. Tetapi mereka berbeda pendapat dalam memahami bagaimana cara Tuhan menciptakan alam. Dalam teologi Islam berkembang pendapat bahwa Allah mencipta alam dari tidak ada (*creatio ex nihilo*). Berbeda dengan itu para filosof berpendapat bahwa Tuhan tidak mungkin mencipta dari tiada, tetapi Dia mencipta dari Yang ada. Lihat Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam*, terjemahan dari *A History of Islamic Philosophy*, oleh Mulyadhi Kartanegara, Jakarta : Pustaka Jaya, 1987, hlm. 312.

³¹ Syarif, *Para Folosof*, hlm. 66.

Untuk menghindari itulah al-Farabi memakai teori emanasi yang dicetuskan Plotinus.

Dalam teori emanasi ini al-Farabi menyebutkan bahwa dari Tuhan memancar (*yafidhu*) wujud kedua yang disebut Akal pertama. Karena wujud sudah dua (Tuhan dan Akal pertama) maka objek pikiran bagi Akal pertama juga dua yaitu Tuhan dan dirinya Akal pertama itu. Ketika Akal pertama berpikir tentang Tuhan lahirlah Akal kedua yang berstatus sebagai wujud ketiga. Kalau Tuhan berpikir tentang diri-Nya hanya melahirkan satu wujud, maka akal-akal ketika berpikir melahirkan dua wujud, karena yang dipikirkan adalah dua wujud, yaitu wujud Tuhan dan wujud dirinya. Ketika akal pertama berpikir tentang dirinya maka timbul langit pertama. Ketika akal kedua berpikir tentang Tuhan lahirlah akal ketiga. Ketika akal kedua berpikir tentang dirinya maka lahirlah bintang-bintang. Akal ketiga berpikir tentang Tuhan, lahirlah akal keempat dan berpikir tentang dirinya, muncullah Saturnus. Akal keempat berpikir tentang Tuhan lahirlah akal kelima dan berpikir tentang dirinya lahirlah Yupiter. Akal kelima berpikir tentang Tuhan, lahirlah akal keenam, dan berpikir tentang dirinya lahirlah Mars. Akal keenam berpikir tentang Tuhan, lahirlah akal ketujuh, dan berpikir tentang dirinya lahirlah matahari. Akal ketujuh berpikir tentang Tuhan lahirlah akal kedelapan, dan berpikir tentang dirinya lahirlah Venus. Akal kedelapan berpikir tentang Tuhan lahirlah akal kesembilan, dan berpikir tentang dirinya lahirlah Merkuri. Akal kesembilan berpikir tentang Tuhan lahirlah akal kesepuluh dan berpikir tentang dirinya, lahirlah bulan.³²

Berbeda dengan akal pertama sampai sembilan, akal kesepuluh juga berpikir tentang Tuhan dan dirinya, namun di sini berhentilah lahirnya akal-akal. Penyebab berhentinya kemunculan akal-akal disebabkan kekuatan akal kesepuluh itu sudah

³² Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta : Bulan Bintang, 1983 hlm. 85.

berkurang, tidak memiliki kekuatan yang cukup melahirkan akal-akal. Hasil pemikiran akal kesepuluh adalah lahirnya *ruh-ruh* dan benda-benda yang ada di bawah bulan.³³

Apa sesungguhnya akal-akal tersebut satu sampai akal kesembilan tidak ada penjelasan yang melebihi yang telah diuraikan. Adapun akal kesepuluh disebut dengan Akal Fa'al, *wahib al-shuwar*, (pemberi bentuk) yang disebut juga dengan Malaikat Jibril yang mengurus kehidupan di bumi.³⁴ Dari uraian ini terdapat perbedaan pendapat tugas malaikat Jibril antara filosof dengan pandangan masyarakat umum. Dalam pandangan filosof urusan kehidupan di bumi berada di tangan Malaikat Jibril, sementara pandangan masyarakat umum urusan kehidupan di bumi itu adalah tugas Malaikat Mikail, sedangkan tugas Malaikat Jibril adalah mengantarkan wahyu kepada nabi-nabi.

Sekarang perlu diketahui bagaimana hubungan Akal Fa'al dengan alam. Kalau para filosof Yunani mengatakan Akal Fa'al adalah penggerak alam, al-Farabi mengatakan Akal Fa'al menjadi sebab bagi wujud jiwa-jiwa sekaligus sebab pula bagi empat unsur (air, udara, api dan tanah) melalui perantaraan planet. Karena gerakan planet dan persentuhan satu sama lain terjadilah empat unsur yang benar-benar bercampur berbeda disertai gerak sehingga terjadilah berbagai tubuh.³⁵ Benda-benda yang ada itu terdapat empat faktor yang dipersiapkan menjadi aktual.³⁶

Di sini timbul pertanyaan dari mana asalnya ruh manusia, apakah juga pancaran dari akal kesepuluh. Harun Nasution mengatakan bahwa "ruh manusia adalah pancaran dari Tuhan".³⁷ Dengan demikian mana yang lebih tepat tidak jelas dalam pandangan al-Farabi. Ternyata penjelasan al-Farabi berpindah kepada indikasi jiwa dalam bentuk daya-daya.

Menurut Harun Nasution, sejalan dengan Aristoteles, al-Farabi berpendapat bahwa ruh manusia mempunyai tiga daya yaitu daya gerak (*al-muharrakah*), daya mengetahui (*al-mudrikah*) dan daya pikir (*al-'aql*). Daya gerak (*al-muharrakah*) terdiri atas tiga unsur yaitu daya makan (*al-ghaziah*), daya memelihara (*al-murabbiah*), daya berkembang (*al-muwallidah*). Daya mengetahui (*al-mudrikah*) terdiri atas dua unsur yaitu daya menangkap dengan panca indera (*al-hassah*), dan daya imajinasi (*al-mutakhayyilah*). Daya pikir (*al-'aql*) yang disebut juga *al-natiqah*, terdiri atas dua unsur yaitu daya pikir praktis (*al-'aql al-amali*), yang mengarahkan perhatian ke bawah yaitu kepada alam materi, dan daya pikir teoretis (*al-'aql al-nazhari*) yang mengarahkan perhatian ke atas yaitu alam spritual.³⁸

Akal praktis menurut al-Farabi seperti yang dijelaskan Syarif ialah akal yang bertugas menyimpulkan apa yang mesti dikerjakan³⁹ dan mengotrol diri manusia sehingga hawa nafsu yang terdapat dalam badan tidak menghalangi untuk mencapai kesempurnaan.⁴⁰

Akal teoretis memiliki tiga tingkatan, yaitu akal material (*al-haylani*), akal aktual (*al-'aql bi al-fi'li*), dan akal perolehan (*al-'aql al-mustafad*).⁴¹ Akal potensial adalah akal yang mempunyai kemampuan berpikir secara abstrak, tetapi belum dilakukan. Bila akal ini sudah mampu melepaskan diri dari materi, maka kedudukannya meningkat menjadi akal aktual. Bila akal aktual ini sudah mampu berpikir tentang suatu yang tidak pernah ada dalam materi, seperti malaikat maka ia meningkat menjadi akal mustafad (akal perolehan). Akal perolehan inilah yang mampu menangkap cahaya ilmu pengetahuan yang dipancarkan dari akal aktif (*akal fa'al*). Akal aktif yang dimaksud adalah *al-'aql al-Fa'al*, atau *ruh al-quds*, atau *ruh al-Amin*.⁴²

³³Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 75.

³⁴Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 76.

³⁵Hana al-Fakuri, *Tarikh*, hlm. 118.

³⁶Hana al-Fakuri, *Tarikh*, hlm. 118.

³⁷Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 85.

³⁸Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 86.

³⁹Syarif, *Filsafat Islam*, hlm. 70.

⁴⁰Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 88.

⁴¹Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 86.

⁴²Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 86.

Sampai di situ penjelasan al-Farabi mengenai ruh. Kita belum dapat memahami lebih jauh apa yang dimaksud al-Farabi dengan uraian itu dan upaya untuk memahami itu tidak berhenti.

Ibn Sina

Seperti Aristoteles dan al-Farabi, Ibn Sina banyak menjelaskan persoalan jiwa, tetapi tidak banyak menambah pemahaman tentang jiwa. Ia berpendapat jiwa dan badan adalah dua substansi yang berbeda tetapi hubungannya sangat erat. Hakikat jiwa adalah substansi ruhani. Bukti berbedanya bahwa masing-masing dapat mewujudkan secara terpisah. Jiwa tidak lenyap, tetapi abadi setelah berpisah dengan badan. Ini dikemukakannya untuk menumbuhkan kesadaran diri, dan membuktikan bahwa akal bukan materi.⁴³

Ada yang unik dari pemikiran Ibn Sina bahwa “manusia diciptakan dalam keadaan dewasa, tetapi dilahirkan dalam keadaan lemah, tubuhnya tidak dapat menyentuh dan memahami apa-apa tentang dunia lahiriah. Ia tidak dapat melihat tubuhnya sendiri, setiap anggota badan tidak pernah bersentuhan sehingga ia tidak mempunyai persepsi apa-apa.⁴⁴ Yang digambarkan dengan kondisi ini adalah badan tanpa ruh. Perlu diingat bahwa ini jangan dibayangkan dengan kelahiran bayi ke dunia, tetapi yang dimaksud adalah kondisi wujud jiwa yang pada mulanya terpisah dari jasad, keberadaan jiwa dalam kondisi spritual murni, dan substansi terpisah dari tubuhnya.⁴⁵ Bagaimanapun pembahasan tentang substansi jiwa amat sulit tidak terkecuali oleh Ibn Sina. Yang dapat diketahui hanyalah bukti bahwa dengan jiwa manusia menjadi hidup dan aktif.

⁴³Syarif, *Para Filosof*, hlm. 111.

⁴⁴Syarif, *Para Filosof*, hlm. 112.

⁴⁵Syarif, *Para Filosof*, hlm. 112. Ketika orang sudah meninggal, jiwa mengetahui bahwa banyak yang bisa ia laksanakan, tetapi tidak dapat dilaksanakan. Ketika masih hidup banyak yang dapat dilaksanakan tetapi ia tidak melaksanakannya. Di kalangan sufi terkenal istilah *al-nasu niyamun wa iza matu intabahu*, manusia itu tidur, bila telah mati baru terbangun.

Seperti al-Farabi, Ibn Sina memakai teori emanasi. Terdapat sepuluh akal yang tercipta berpasangan dengan planet. Sirajuddin menguraikan akal pertama dipancarkan (diciptakan) Allah secara hirarkhis. Keadaan ini bisa terjadi karena *ta'qqul* Allah tentang Zat-Nya merupakan sumber energi dan menghasilkan energi yang maha dahsyat. *Ta'qqul* Allah tentang Zat-Nya adalah ilmu Allah tentang diri-Nya dan ilmu itu adalah daya (*al-qudrah*) yang menciptakan segalanya. Agar sesuatu tercipta cukuplah sesuatu itu diketahui Allah. Hasil dari *ta'qqul* Allah terhadap zat-Nya (energi) itu yang menjadi akal-akal, jiwa-jiwa dan planet-planet.⁴⁶

Jadi dalam “teori emanasi terdapat sepuluh akal dan sembilan planet. Masing-masing dari akal pertama sampai akal kesembilan bertugas mengurus satu planet. Akal kesepuluh mengurus bumi. Masih penjelasan Sirajuddin, setiap jiwa menurut Ibn Sina menggerakkan satu planet karena akal bersifat immateri tidak dapat menggerakkan planet yang materi. Yang dimaksud akal-akal dalam filsafat ini adalah para malaikat. Akal pertama adalah malaikat tertinggi dan Akal ke sepuluh adalah malaikat Jibril yang bertugas mengatur dan mengurus bumi dengan segala isinya ini”.⁴⁷

Menurut Harun Nasution, akal kesepuluh, karena kekuatan (energi) yang dihasilkan lebih lemah dibandingkan akal-akal sebelumnya tidak mampu memancarkan akal berikutnya. Ia hanya mampu memancarkan ruh-ruh dan materi-materi yang berada di bawah bulan, termasuk ruh manusia.⁴⁸ Akal ke sepuluh adalah Malaikat Jibril. Tidak jelas bagaimana cara terpancarnya ruh manusia dari akal ke sepuluh. Apakah dengan cara memikirkan dirinya akal kesepuluh jiwa manusia terpancar, Ibn Sina tidak memberikan penjelasan yang memuaskan.

⁴⁶Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 102.

⁴⁷ Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 102.

⁴⁸Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 86-87.

Untuk membuktikan keberadaan jiwa Ibn Sina mengemukakan beberapa argumen, pertama ia sebut *al-burhan al-thabi'i* (argumen alamiah). Di sini ia mengambil teori gerak. Ia membagi gerak kepada dua bentuk, yaitu gerak terpaksa dan gerak atas keinginan sendiri. Kedua gerak itu tidak muncul dari badan. Gerak pertama muncul dari penggerak lain yang menggerakkan di luar dirinya. Gerak kedua adalah bersifat alamiah seperti gerak yang terjadi benda yang jatuh dari atas ke bawah. Di sini berlaku hukum gravitasi bumi. Ada pula gerak yang menentang hukum alam seperti burung yang tidak jatuh dari udara, demikian juga dengan pesawat udara. Pada burung ada kemampuan penahanan udara yang membuat ia tidak jatuh dan pesawat juga terdapat mesin dengan sistem komplrit yang menyebabkan ia tidak jatuh. Itu adalah faktor di luar dirinya yang menyebabkan ia tidak jatuh. Pada badan manusia juga demikian. Tubuh itu adalah benda mati, tidak punya keinginan. Realitas yang terjadi tubuh itu dapat berkembang, bergerak dengan keinginan yang datang dari luar badannya. Yang datang dari luar itulah indikasi jiwa.⁴⁹

Selain itu Ibn Sina juga mengemukakan argumen psikologis sebagai indikasi wujud jiwa. Argumen ini berhubungan erat dengan pengetahuan. Salah satu ciri khas manusia apabila ia berhasil melakukan sesuatu jarang terjadi timbullah dalam dirinya perasaan senang, *ta'ajjub*, lalu ketawa. Sebaliknya bila usahanya itu kurang memuaskan, atau tidak berhasil, atau gagal total ia akan merasa kecewa, merugi, menangis dan sebagainya. Kadang-kadang ada orang yang menyadari bahwa perbuatan yang ia laksanakan tidak pantas maka ia merasa malu. Kenapa ada kesadaran akan perbedaan kondisi itu. Itu adalah karena manusia dianugrahi akal sebagai keistimewaan yang mampu menggambarkan makna universal dari peristiwa-peristiwa itu. Ketiga contoh di atas menunjukkan ada hal yang diketahui secara empiris dan yang tidak diketahui hakikatnya tetapi pasti ada. Kondisi ini menunjukkan

⁴⁹Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 177.

perbedaan badan dan jiwa yang menjadi dasar pembeda antara manusia dengan makhluk lain. Akal mampu mengetahui sesuatu yang terkait dengan pisik dan juga mampu mengetahui sesuatu yang non pisik. Kemampuan ini didasarkan atas kekuatan yang menggerakkan akal dan itulah jiwa.⁵⁰

Argumen lain yang diangkat Ibn Sina adalah argumen (*istimrar*) kontinuitas. Di sini ia mengadakan perbandingan antara badan dan jiwa. Bila seseorang berpikir tentang dirinya semenjak kecil sampai dewasa misalnya ia menyadari bahwa pisiknya mengalami perubahan. Kalau diambil contoh, pada waktu berumur 15 tahun berat badannya 45 kilogram, pada umur 20 tahun beratnya 50 kilogram, pada 50 tahun beratnya 80 kilogram. Jadi badan itu dari masa ke masa mengalami perubahan. Dalam hal disadari adanya kontinuitas dan yang menyadari itu adalah jiwa yang bersifat tetap, tidak berubah karena dapat mengingat semua pengalaman dan perubahan yang terjadi dalam dirinya. Sifat kontinuitas menjadi bukti keberadaan jiwa yang tidak sama dengan badan.⁵¹

Ibn Sina mencoba mengembangkan uraian tentang jiwa. Seperti Aristoteles dan al-Farabi, menurut Ibn Sina segala yang hidup memiliki jiwa yang terbagi atas tiga bagian. “Pertama disebut *al-nafs al-nabatiah* (jiwa tumbuh-tumbuhan), yang terdiri atas daya yang berfungsi untuk makan, (*al-quwwah al-ghadziyyah*), daya yang berfungsi untuk tumbuh (*al-quwwah al-manmiah*) dan daya yang berfungsi untuk berkembang makan, (*alquwwah al-muwallidah*)”.⁵² Ketiga daya itu

⁵⁰Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 178. Contoh lain yang dapat mendekati pemahaman ini adalah listrik sebagai salah satu kebutuhan primer. Listrik terdiri atas prangkat keras dan prangkat lunak. Prangkat keras adalah kabel, saklar, stop kontak, peting, bola, Mcb dan sebagainya. Prangkat lunaknya adalah arus. Arus listrik tidak dapat dilihat secara empiris, tetapi ia pasti ada. Demikian juga dengan jiwa manusia pasti ada tetapi tidak dapat dilihat dengan mata.

⁵¹Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 178.

⁵²Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 189. Lihat juga Sirajuddin, hlm. 104.

dipahami karena hanya tiga faktor itu yang menjadi kebutuhan dari tumbuh-tumbuhan.

“Kedua disebut *al-nafs al-hayawaniah* (jiwa binatang). Pada jiwa binatang ketiga yang terdapat pada daya tumbuhan di atas juga dimiliki, namun karena struktur binatang memiliki struktur melebihi tumbuh-tumbuhan maka binatang juga memiliki daya yang berlebih dari tumbuh-tumbuhan. Karena dapat berpindah, tidak statis seperti tumbuh-tumbuhan maka binatang memiliki daya lain yaitu daya gerak (*al-quwwah al-muharikah*) dan daya mengetahui (*al-quwwah al-mudrikah*).

Daya gerak adalah daya yang mendorong berbuat. Daya ini terdiri atas dua bentuk yaitu kerinduan (*al-syauqiyyah*) dan kebencian (*al-nuzi'iyah*). Daya kerinduan nama lain dari *quwwah syahwaniyyah* yang mengiringi gambaran kelezatan. Daya inilah yang menggerakkan seseorang berbuat meraih segala yang dianggap baik dan menguntungkan. Sebaliknya daya kebencian nama lain (*al-quwwah al-ghadhabiyyah*) daya marah karena di dalamnya terdapat sesuatu yang berbahaya atau tidak menyenangkan. Daya inilah yang menggerakkan untuk berbuat menghindari atau menjauhi sesuatu.⁵³ Daya inilah yang menyebabkan munculnya gerak untuk berbuat.

Daya mengetahui (*al-quwwah al-mudrikah*) terdiri atas mengetahui dari luar dan mengetahui dari dalam. Mengetahui dari luar terjadi karena ada tangkapan panca indera melalui penglihatan, pendengaran, penciuman, perasaan dan perabaan, seperti panas dingin, basah kering, keras lembut, kasar dan halus.⁵⁴

Adapun mengetahui dari dalam (*al-mudrikah min al-dakhil*) disebut dengan indera batin. Ibn Sina membagi hal ini dalam lima kategori yaitu:

1. Indera bersama (*al-hiss al-musyarak*), yang menerima semua gambaran hasil tangkapan panca indera lahir.
2. Indera khayal (*al-hiss al-khayyal wa al-mushawwirah*). Indera ini bekerja untuk

menyimpan semua yang diterima indera bersama setelah semua hilang dari tangkapan panca indera.

3. Indera imajinasi (*al-hiss al-quwwah al-mutakhiyyilah*). Indera ini bekerja untuk menyusun apa yang diterima oleh indera al-khayal atau memerinci sesuai dengan pilihan.
4. Indera wahmiyah atau estimasi (*al-hiss al-wahmiyyah*). Indera ini telah melepaskan arti dari gambaran yang disusun oleh indera imajinasi, seperti kambing yang melarikan dari terkaman srigala. Tidak terlalu jelas yang dimaksud di sini.⁵⁵ Tidak terlalu jelas uraian Ibn Sina di sini, tetapi menurut penulis yang dimaksud adalah dalam diri hewan-hewan itu telah ada ketakutan terhadap kambing terhadap srigala secara naluriah tanpa melalui tangkapan indera terlebih dahulu.
5. Indera pemelihara (*al-quwwah al-hafizhah*). Indera ini memelihara dan menyimpan hal-hal abstrak yang diterima oleh indera wahmiyah.⁵⁶ Atas dasar ini binatang dapat mengingat apa-apa yang telah dialami di masa lalu. Seekor harimau dapat mengingat pawang atau orang yang telah pernah memeliharanya walaupun sudah berpisah berbulan-bulan atau bertahun-tahun.

Ketiga jiwa manusia (*al-nafs al-natiqah*),⁵⁷ namun daya tumbuhan dan daya binatang juga dimiliki oleh manusia, karena manusia juga mengalami semua yang dialami tumbuh-tumbuhan dan hewan. Jiwa manusia memiliki dua daya yang disebut akal praktis (*al-quwwah al-'amaliyah*) dan akal teoretis (*al-quwwah al-nazhariyah*). Sirajuddin menjelaskan daya praktis berhubungan dengan jasad, sedangkan daya

⁵³Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 190.

⁵⁴Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 190.

⁵⁵Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 190.

⁵⁶Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 190, Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 87, dan Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 105.

⁵⁷Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 87.

teoretis berhubungan dengan hal-hal abstrak.⁵⁸ Hana al-Fakhuri menjelaskan “akal praktis adalah daya yang menjadi sumber penggerak setiap anggota badan. Akal ini memiliki kebebasan memilih melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Akal inilah yang mendominasi badan sampai terlaksana perbuatan dari masing-masing anggota, bagaimana ia berwujud menjadi perbuatan akhlak, baik yang *mahmudah*”⁵⁹ maupun yang *madzmumah*.

Akal teoretis adalah daya yang menangkap hal-hal universal yang terlepas dari materi dan disini terletak pengetahuan.⁶⁰ Akal teoretis dibutuhkan agar apa yang digambarkan dapat menjadi aktual. Untuk memahami pemikiran Ibn Sina perlu dipahami teorinya tentang daya dan perbuatan. Menurut Ibn Sina akal memiliki tiga daya; *pertama al-quwwah al-muthlaqah*, dan di sisi lain dinamakan juga *al-‘aql al-hayulani*, atau akal potensial.

Akal *al-hayulani* bukan karena dirinya menerima bentuk tetapi ia memiliki potensi untuk berpikir. Akal ini memiliki kesiapan untuk berkembang tetapi belum dilatih. Ini dicontohkan Ibn Sina dengan potensi seorang anak kecil untuk menulis. Di dalam dirinya sudah ada potensi menulis tetapi karena masih kecil kegiatan menulis itu belum diajar untuk menulis.⁶¹

Kedua di sebut *al-‘aql bi al-malakah*, setingkat lebih tinggi dari akal potensial. Kalau akal potensial hanya sekedar mempunyai potensi berpikir dan belum dilatih walaupun sedikit, *akal bi al-malakah* sudah mulai dilatih untuk berpikir abstrak.⁶² Akal ini berada dalam proses pembinaan menangkap hal-hal logis yang disebut (*al-ma’qulat al-tsawani*). *Al-ma’qulat al-sawani* adalah ilmu pengetahuan yang diperoleh boleh jadi

melalui kegiatan berpikir dan boleh jadi pula diperoleh melalui hadas.⁶³ *Hadas* ialah ilmu pengetahuan yang diperoleh sebagai anugrah Allah terhadap hamba-hamba-Nya yang terpilih, seperti pengetahuan Nabi, atau pengetahuan para wali Allah.

Ketiga akal aktual (*al-‘aql bi al-fi’li*) adalah akal yang telah dapat berpikir tentang hal-hal abstrak.⁶⁴ Akal ini menggambarkan khazanah dalam dirinya. Bila ia berkehendak memahami sesuatu maka ia memikirkannya⁶⁵ sesuai dengan keinginannya.

Keempat akal mustafad (*al-‘aql al-mustafad*), adalah akal yang mampu berpikir tentang hal-hal abstrak secara spontan, tanpa daya upaya tetapi muncul ketika diinginkan. Akal itu selalu berhubungan dengan Akal Fa’al.⁶⁶ Inilah tingkatan akal paling tinggi dalam pandangan Ibn Sina.

Ibn Sina mengangkat surat al-Nur ayat 35 dalam rangka memberikan pemahaman yang lebih mendasar terhadap tingkatan-tingkatan akal. Ayat itu adalah:

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ مِثْلُ نُورِهِ ۖ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۚ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۚ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۖ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَضَرَبُ اللَّهُ الْأَمْثَلِ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

Artinya : Allah adalah pemberi cahaya kepada langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti lubang yang tidak tembus, di

⁵⁸Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 105.

⁵⁹Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 191.

⁶⁰Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 191.

⁶¹Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 192.

⁶²Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 105.

⁶³Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 192.

⁶⁴Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 105.

⁶⁵Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 192.

⁶⁶Sirajuddin, *Filsafat Islam*, hlm. 106, dan Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 192.

dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca, (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya yaitu pohon zaitun yang tumbuh tidak sebelah timur dan tidak pula di sebelah baratnya, yang minyaknya (saja) hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya berlapis-lapis. Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS An-Nur ayat 35).

Di atas telah dijelaskan tingkatan-tingkatan akal versi Ibn Sina. Akal potensial (*al-'aql al-hayulani*) oleh Ibn Sina disebut *al-misykah*. Secara harfiah *misykah* lobang yang tidak tembus, (di balik kaca), melaluinya dapat ditangkap cahaya di balik lobang itu. Kalau akal potensial mempunyai kesiapan menerima hal-hal yang *ma'qulat*, *misykah* juga mempunyai kesiapan menyampaikan cahaya yang terdapat di dalam lobang itu keluar.

Upaya menyampaikan keluar adalah melalui kemampuan pikiran yang tidak terlalu kuat digambarkan dengan *al-syajarah al-zaitunah*, disebut akal perolehan (*al-'aql bi al-malakah*). Selain itu penyampaian juga dapat dilakukan dengan kemampuan yang lebih kuat disebut *hadas*, nama lainnya *quwwatun qudsiah* dan dianalogikan dengan *al-zujajah* (kaca bening bersih) yang gampang memantulkan cahaya. Di atas itu terdapat kekuatan sempurna (*al-quwwah al-kamal*), yang dianalogikan dengan *nur 'ala nur* (cahaya di atas cahaya). Kemampuan penyampaian pikirannya tanpa perolehan (*iktisab*) karena dirinya itu adalah kekuatan yang sempurna, itu disebut *al-misbah* (lampu) yang dianalogikan dengan akal *mustafad*. Akal inilah yang berhubungan dengan Akal Fa'al, Malaikat Jibril yang dianalogikan dengan *nar*.

Fakhrudin al-Razi (w. 606/1209) mengomentari bahwa *al-misykah* identik dengan akal potensial karena dirinya gelap tetapi dapat menerima *nur*. *Al-'aql bi al-malakah* identik dengan *al-zujajah* (kaca) karena dirinya terang dapat menerima *nur* melebihi akal potensial. *Al-syajarah al-zaitunah* identik dengan *al-fikri* (pemikiran) karena dia siap menerima *nur* tetapi dengan daya upaya yang berat. *Al-zait* identik dengan *hadas* karena lebih dekat dari pada *al-zaitunah*. Ayat *yakadu zaituha yudhi' walau lam tamsashu nar* identik dengan *al-quwwah al-qudsiyyah* karena hampir berpikir aktual tanpa upaya. Ayat *nur 'ala nur* identik dengan akal *mustafad* karena hal-hal abstrak yang dimaksud adalah *nur* dan jiwa adalah penerima *nur*. *Al-mishbah* identik dengan *'aql bi al-fi'li* karena diri menyinari tanpa memerlukan *nur* lain. Dan *al-nar* identik dengan *al-Aql al-Fa'al* karena menyala dan sekali gus sumber cahaya.⁶⁷ Itulah sebagian pemikiran Ibn Sina tentang persoalan-persoalan jiwa.

Al-Ghazali

Menurut al-Ghazali (w. 1111) *ruh* adalah hakikat jauhar.⁶⁸ Ia adalah bagian dari sejumlah *qudrah ilahiah* dan merupakan urusan Tuhan.⁶⁹ Istilah *ruh* seperti diuraikan oleh Hana al-Fakhri berkaitan erat dengan *nafs*, *qalb*, dan *'aql*. *Qalbu* mengandung dua arti; pertama hati sanubari (liver) yang terletak di dalam dada sebelah kiri. Di situ terdapat darah hitam yang merupakan jalur lalu lintas nyawa hewani. Kedua unsur *rabbaniyah* bersifat ruhani sebagai tempat bergantungnya jasmani.⁷⁰

Ruh juga mempunyai dua makna, pertama; unsur kematangan karena panasnya hati, kedua pengetahuan insani yang sangat tinggi yang

⁶⁷Hana al-Fakuri, *Tarikh*, hlm. 194.

⁶⁸Al-Ghazali, "Kimiya' al-Sa'adah", dalam *al-Munqidz min al-Dhalal*, Bairu: Maktabah al-Sya'biyyah, tanpa tahun, hlm. 108.

⁶⁹Al-Ghazali, *al-Munqidz*, hlm. 111.

⁷⁰Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 295.

menakjubkan bersifat rabbani dan mengatasi semua pemikiran dan pemahaman.⁷¹ Nafs kumpulan kekuatan marah dan syahwat insani, dan pengertian sering dipakai oleh kaum sufi. Kedua nafs diartikan dengan hakikat manusia sesungguhnya, inilah yang disebut diri.⁷² Adapun akal juga memiliki dua makna, pertama, *khizanah al-qalbi*, gudang simpanan ilmu, dan kedua daya mengetahui yang menjadi keistimewaan manusia.⁷³ Namun al-Ghazali menyimpulkan bahwa *ruh*, *nafs*, *'aql* dan *qalb* diartikan satu dan itulah hakikat manusia yang sesungguhnya.

Selain itu Harun Nasution menjelaskan bahwa sejalan dengan para filosof al-Ghazali juga berpedapat bahwa ruh terbagi tiga, yaitu *ruh* tumbuh-tumbuhan, *ruh* binatang dan *ruh* manusia. "Al-Ghazali membedakan antara *ruh* dengan *nafs*. Ruh terdapat pada tumbuh-tumbuhan, bintang dan manusia. Adapun nafs hanya terdapat pada manusia saja. Tumbuh-tumbuhan dan binatang hanya mempunyai ruh, tidak mempunyai nafs, sedangkan manusia mempunyai roh dan nafs.⁷⁴ "Kelihatannya ruh al-Ghazali berarti nyawa dan nafs berarti daya pikir. Kalau manusia hanya mempunyai ruh maka perbuatannya hanya terbatas pada perbuatan-perbuatan yang terdapat pada binatang. Kalau binatang mempunyai mempunyai nafs maka binatang akan berakal dan berkewajiban seperti manusia pula".⁷⁵

Nafs menurut al-Ghazali mempunyai daya praktis yang berfungsi menggerakkan dan mengontrol manusia dalam berbuat. Disamping itu nafs juga memiliki daya teoretis yang berfungsi untuk menangkap pengetahuan yang tidak bersifat materi. Antara daya praktis dan daya teoretis ini saling terkait. Kalau daya praktis berhasil menjalankan tugasnya dengan baik maka daya praktis dapat memusatkan perhatian pada hal-hal

immateri dan mendekatkan diri kepada Tuhan dan taraf manusia juga semakin dekat kepada kesempurnaan dengan cara menjalahkan ibadah sesuai dengan perintah Tuhan.⁷⁶ Itulah tujuan hidup manusia yang sesungguhnya.

Keabadian Biologis

Pada bagian pendahuluan di atas telah disinggung bahwa selain keabadian juga terdapat keabadian biologis. "Keabadian dalam bentuk ini antara lain berwujud pada sifat mental dan pisik dari orang tua diwarisi oleh anak, misalnya hidungnya mirip dengan hidup ibunya, rambutnya serupa dengan rambut bapak dan sebagainya. Selain sifat pisik, sifat kerohanian juga juga dapat abadi, misalnya pola pikir, kecerdasan, kelincahan juga dapat berpindah kepada keturunan. Keabadian biologis seperti ini telah wujud dalam kehidupan manusia."⁷⁷

"Selain keabadian sifat-sifat spesifik juga terdapat keabadian jenis. Manusia adalah satu jenis yang ada dan akan ada terus menerus. Satu generasi mati, hancur niscaya akan ada generasi baru sebagai pengganti, sehingga manusia menjadi kekal. Kekal bukan berarti badannya selalu ada tetapi pergantian dengan keturunannya juga termasuk dalam keabadian. Bila ayah meninggal, ibu meninggal, keduanya digantikan oleh keturunannya".⁷⁸

Kemudian keabadian juga dapat berbentuk pengaruh dan itu sangat banyak dan nyata sekali. Pengaruh yang paling besar terdapat pada Nabi Muhammad saw. Rasulullah sudah wafat semenjak empat belas abad yang lalu tetapi pengaruh beliau abadi sampai sekarang. Yang nyata saja pengaruh beliau abadi dalam shalat karena salah satu rukun shalat adalah membaca shalawat kepada Nabi, orang yang tidak membaca shalawat dalam shalat maka shalatnya tidak sah.

Pengaruh ilmuan dan orang besar dalam sejarah juga merupakan identitas keabadian.

⁷¹Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 295.

⁷²Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 296.

⁷³Hana al-Fakhuri, *Tarikh*, hlm. 296.

⁷⁴Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 89.

⁷⁵Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 90.

⁷⁶Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 90.

⁷⁷Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 73.

⁷⁸Harun Nasution, *Filsafat Agama*, hlm. 73.

Tokoh-tokoh filsafat Islam seperti al-Farabi, tokoh sufi seperti Abu Yazid, tokoh politik seperti Ali ibn Abdurraziq, Hasan al-Banna, adalah bagian dari keabadian. Al-Ghazali, yang terkenal menguasai fikih, kalam, filsafat, tasawuf, Abu Hanifah, Imam Malik, al-Syafi'i, dan Ibn Hanbal, pencetus fikih empat imam mazhab, walaupun sudah berabad-abad meninggal, namun ilmu yang mereka ajarkan masih diikuti dan dijalankan orang sampai sekarang juga merupakan keabadian dalam bentuk pengaruh.

Penutup

Walaupun hakikat jiwa adalah misteri orang tidak akan berhenti membincangkannya. Uraian tentang pendapat sebagian filosof muslim di atas menjadi salah satu bukti bahwa sebagian orang penasaran dengan persoalan ini dan mendorongnya terus menggali dan memahaminya.

Masing-masing filosof sudah membicarakan persoalan jiwa, ternyata semua hanya berkisar tentang seluk beluk *ruh*, *qalb*, *nafs*, *'aql*. Kadang-kadang pendapat itu tumpang tindih atau simpang siur sehingga dapat menimbulkan kebingungan. Uraian di atas boleh telah mengangkat beberapa pandangan filosof tentang jiwa. Mungkin ini dapat menambah khazanah pemikiran tentang jiwa atau dapat dikatakan berfungsi untuk mengurangi kebingungan, paling tidak untuk menjawab setiap pertanyaan yang muncul dari berbagai kalangan mengenai masalah ini.

Yang perlu dicatat sesungguhnya adalah setiap filosof, termasuk ilmuan lain sepakat pada satu keyakinan bahwa persoalan jiwa adalah urusan "Tuhan Maha Esa", dan masih merupakan misteri. Setiap misteri senantiasa menambah minat orang untuk menelitinya lebih jauh. Perbedaan ini terjadi disebabkan sisi pandang yang tidak sama. Mereka mengeluarkan pendapat sesuai dengan sumber pengetahuan, bahan bacaan dan analisa masing-masing yang paling tepat menurut mereka. Tetapi setelah ditinjau secara hakiki ternyata semuanya tidak keluar dari pemahaman keislaman, bahkan dapat menambah keyakinan akan kekuasaan Tuhan.

Daftar Bacaan

- Abd al-Mun'im al-Jamal, Muhammad, *al-Tafsir al-Farid li al-Quran al-Majid*, Kairo: Dar al-Kitab al-Jadid, jilid III, tanpa tahun.
- Al-Ghazali, "Kimiya' al-Sa'adah", dalam *al-Munqidz min al-Dhalal*, Bairu: Maktabah al-Sya'biyyah, tanpa tahun.
- *Mizan al-Amal*, Tahqiq Sulaiman Dunia, Kairo : Dar al-Ma'arif, 1964.
- Hana al-Fakhuri dan Khalil al-Jar, *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah*, Bairut: Dar al-Ma'arif, tanpa tahun.
- Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta : Bulang Bintang, Cetakan keempat, 1983.
- Hatta, Muhammad, *Alam Pikrian Yunani*, Jakarta : Tintamas, 1983.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *Ruh*, terjemahan Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cetakan ke dua puluh sembilan, 2012.
- Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam*, diterjemahkan dari *A History of Islamic Philosophy*, oleh Mulyadhi Kartanegara, Jakarta : Pustaka Jaya, 1987.
- Nasib al-Rifa'i, Muhammad, *Taisir al-Aliyy al-Qadir*, terjemahan Drs. Syihabuddin MA, Jakarta : Gema Insani Press, Jilid III, tanpa tahun.
- Al-Razi, Imam Abu 'Abdillah, Abu al-Fadhl, Muhammadiyah Ibn Umar, *Ruh dan Jiwa, Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*, Surabaya : Risalah Gusti, 2000.
- Al-Razi, Fakruddin, *Roh itu Misterius*, terjemahan, Jakarta : Cendekia 2001.
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta : Rajawali Press, 2010.
- Syarif, MM, *Para Filosof Muslim*, diterjemahkan dalam bentuk suntingan dari buku *History of Muslim Philosophy*, Bandung: Mizan, 1993.