

***Al-Nafs* dalam Filsafat Islam: Kajian Kritis terhadap Pemikiran tentang Jiwa**

Andi Muhammad Iqbal Salam^{1*}, Muhammad Huzain²

¹Institut Agama Islam Negeri Parepare, Indonesia

²Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sorong, Indonesia

*e-mail: muhammad.iqbal1212@gmail.com

Naskah diterima: 31-05-2020, direvisi: 12-06-2020; disetujui: 25-06-2020

Abstract:

This study discusses a critical study of thoughts about the al-nafs (soul) in Islamic philosophy by focusing on three sub-problems, namely: 1) Muslim philosophers' thoughts about the al-nafs (soul); 2) study of the soul regarding the purpose of human life; and 3) thoughts about the soul in the tradition of Islamic philosophy. This type of research is a literature review with a philosophical approach. data collection methods using documentation and data analysis techniques using content analysis. The results show that the word of al-nafs (soul) in the Qur'an is sometimes interpreted as a spirit, and not vice versa, this shows that al-nafs (soul) originates from the spirit. The spirit is the essence and the soul is part of the spirit. The philosophy of al-nafs (soul) which was proposed by Muslim philosophers was a seepage of Greek philosophy which they then perfected with a normative theological approach (al-Qur'an and hadith). According to Muslim philosophers, the soul is a spiritual esoteric substance as a form for the body. The relationship of the unity of the soul with the body is an accidental unity, in which both stand alone and have different substances, so that the death of the body does not bring death to the soul.

Keywords: *al-nafs, soul, Islamic philosophy, Islamic thought*

Abstrak:

Penelitian ini membahas kajian kritis terhadap pemikiran tentang jiwa dalam filsafat Islam dengan memfokuskan pada tiga sub masalah, yaitu: 1) Pemikiran para filosof muslim terkemuka tentang jiwa (*al-nafs*); 2) kajian tentang jiwa dalam kaitannya dengan tujuan hidup manusia; dan 3) pemikiran jiwa di dalam tradisi filsafat Islam. Jenis penelitian ini adalah kajian pustaka dengan pendekatan filosofis. metode pengumpulan data menggunakan dokumentasi dan teknik analisis data menggunakan analisis konten. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kata *al-nafs* (jiwa) dalam al-Qur'an kadang diartikan dengan ruh, dan tidak dengan sebaliknya, ini menunjukkan bahwa *al-nafs* (jiwa) berasal dari ruh. Ruh adalah inti dan jiwa adalah bagian dari ruh. Filsafat *al-nafs* (jiwa) yang dikemukakan para filosof muslim merupakan rembesan filsafat Yunani yang kemudian mereka sempurnakan dengan pendekatan teologis normatif (al-Qur'an dan hadis). Menurut filosof muslim, jiwa adalah *jauhar* (substansi) rohani sebagai bentuk bagi jasad. Hubungan kesatuan jiwa dengan badan merupakan kesatuan secara *accident*, di mana keduanya berdiri sendiri dan mempunyai substansi yang berbeda, sehingga binasanya jasad tidak membawa binasa pada jiwa.

Kata Kunci: *al-nafs, jiwa, filsafat Islam, pemikiran Islam*

PENDAHULUAN

Akal adalah anugerah Allah swt. yang menjadikan manusia istimewa. Melalui akal, manusia memperoleh pengetahuan (Nasution, 1986). Pengetahuan yang dimiliki tidak dibawa sejak lahir karena manusia dilahirkan tanpa mengetahui apa-apa. Sebagaimana dijelaskan QS al-Nahl/16: 78.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٧٨).

Terjemahnya:

Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur (Depag RI, 2008).

Salah satu hasil dari bentuk pengetahuan adalah pengetahuan yang diperoleh dari hasil usaha aktif manusia yaitu pengetahuan indra, pengetahuan ilmu (sains) dan pengetahuan filsafat. Filsafat sebagai bagian dari pengetahuan dapat dipahami dari dua sisi, yaitu filsafat sebagai proses dan sebagai produk pemikiran. Begitu halnya dengan filsafat Islam, sebagai proses ia merupakan kegiatan berpikir Islami yang mendalam dan berusaha secara kritis untuk menelusuri segala persoalan secara sistematis dan logis (Esposito, 2009). Selain itu filsafat Islam dapat juga dipahami sebagai produk pikir yang berbentuk pokok-pokok pikiran dari para filosof muslim.

Nafs dalam istilah syair Arab klasik, digunakan untuk menunjuk kepada diri sendiri atau seseorang, sedangkan *ruh* berarti napas. Al-Qur'an memaknai *nafs* dengan jiwa, dan *ruh* diartikan sebagai malaikat dan karunia Allah. Pada perkembangan selanjutnya *ruh* dan *nafs* digunakan bergantian dan keduanya dipakai pada jiwa manusia, malaikat dan jin.

Kajian beberapa filosof tentang masalah jiwa (*al-nafs*), merupakan pemahaman filsafat Islam sebagai produk. Pentingnya kajian ini agar kita mengetahui khazanah intelektual Islam sebagai mata rantai pemikiran yang menghubungkan pemikiran masa lalu (*the past*) ke masa kini (*the present*) dan memproyeksikan ke masa depan (*the future*). Dengan demikian kita dapat mengapresiasi pemikiran dari para filosof Islam klasik yang telah membuahkan pemikiran filosofis yang sangat berharga.

Ada tiga pokok pikiran sebagai sub masalah pada penelitian ini, yaitu: 1) Pemikiran filosof-filosof muslim terkemuka tentang jiwa (*al-nafs*); 2) kajian jiwa dalam kaitan tujuan hidup manusia; dan 3) pemikiran jiwa di dalam tradisi filsafat Islam. Kajian tersebut menjadi

penting karena dengannya kita dapat mengadakan improvisasi pemikiran yang sangat mungkin berangkat dari pemikiran yang telah ada. Selain itu, membangun paradigma kajian ini kita tidak berangkat dari ruang *vacum* (kosong). Persoalan jiwa (*al-nafs*) adalah salah satu bagian rohani manusia yang berpengaruh dalam kehidupan, akan tetapi pembahasan tentang *al-Nafs* ini terus dilakukan karena orang menginginkan jati diri sendiri adalah awal pengenalan terhadap Allah swt.

PEMBAHASAN

Pemikiran Para Filosof tentang Jiwa (*al-Nafs*)

Al-Kindi

Al-Kindi dilahirkan di Kufah sekitar tahun 185 H/801 M (Zar, 2010). Al-Kindi dijuluki sebagai filosof Arab, karena ia berdarah Arab yang pernah memperoleh penghargaan dari Khalifah al-Mu'tasim sebagai penasihat pribadi (Abdullah, 2002).

Menurut al-Kindi, jiwa adalah *jauhar basit* (tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam, dan lebar). Jiwa berciri Ilahi lagi ruhani, mempunyai

arti sempurna dan mulia. *Al-Nafs* merupakan jauhar rohani, maka hubungannya dengan tubuh bersifat *acciden*. Kendatipun *al-Nafs* bersatu dengan tubuh, yang dengannya ia dapat melakukan kegiatannya, namun *al-Nafs* tetap terpisah dan berbeda dengan tubuh, sehingga ia kekal setelah mengalami kematian. Al-Kindi menjelaskan bahwa pada jiwa manusia terdapat tiga daya, yaitu: daya bernafsu (*al-quwwah al-syahwdniyyah*) yang terdapat di perut, daya marah (*al-quwwah al-gadabiyyah*) yang terdapat di dada, dan daya pikir (*alquwwah al-'aqliyyah*) yang berpusat di kepala (Syaikh, 1991).

Substansi Jiwa menurut al-Kindi berasal dari substansi Tuhan. Apabila manusia di bumi ini mendapatkan kelezatan makan dan minum, niscaya tertutup jalan bagi daya pikirnya untuk mengetahui hal yang mulia. Manusia yang dikuasai oleh daya marah diumpamakan seperti binatang. Apabila dikuasai oleh daya pikir, maka dominasi pribadinya adalah memikir dan mengetahui hakikat sesuatu. Ia menjadi manusia utama (Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, 2002). Daya nalar atau pengetahuan manusia menurut al-Kindi ada tiga macam, yaitu:

1. Pengetahuan inderawi, pengetahuan yang langsung terjadi ketika orang mengamati suatu objek material dan tanpa tenggang waktu
2. Pengetahuan rasional, pengetahuan tentang sesuatu yang diperoleh dengan menggunakan akal yang bersifat universal, tidak parsial dan bersifat immaterial.

3. Pengetahuan *israqi* atau pengetahuan *Ilahi*, pengetahuan yang langsung diperoleh dari pancaran cahaya Tuhan (Sudarsono, 1997).

Al-Kindi menegaskan; bahwa segala sesuatu yang diketahui oleh perasaan atau akal manusia adalah terdapat dalam dia sendiri, dalam pikiran manusia oleh wujud biasa. Satu yang benar, bukanlah jiwa dan bukan pula akal, yang benar itu adalah Allah, yang menjadi sebab dari segala makhluk. Dialah *Khalik* dan Penolong dari setiap makhluk (Tamburaka, 2002). Jadi, akal aktif yang dimaksud adalah Tuhan. Tuhan adalah Yang Benar Pertama (*al-haqq al-awwal*) dan Yang Benar Tunggal (*al-haqq al-wahid*). Dia semata-mata esa, hanya Dia-lah yang tunggal, selain dari Tuhan semuanya mengandung arti banyak (Supriyadi, 2010). Akal ini senantiasa dalam keadaan aktif karena Ia sebab bagi apa yang terjadi pada *al-Nafs* manusia khususnya, dan pada alam umumnya. Sedang tiga akal lainnya adalah *al-Nafs* itu sendiri. *Al-Nafs* merupakan akal potensial sebelum memikirkan objek pemikiran, dan setelah memiliki objeknya, maka ia beralih menjadi akal aktual. Meskipun *al-Nafs* baik sebelum ia memikirkan objek atau setelah memiliki objeknya lebih dahulu memiliki pengetahuan yang bersifat lahiriyah yang disebut akal lahir.

Kematian manusia berarti berpisahannya jiwa dengan badan, badan hancur, sedang jiwa tetap hidup. Jiwa naik ke alam akal yang terletak di langit yang paling jauh, disinari oleh sinar Tuhan dan dapat melihat Tuhan (Esposito, 2009).

Bagi yang tidak suci tidak dapat langsung masuk ke alam akal (alam Ketuhanan, alam kebenaran), namun harus mengembara di alam bulan, dan setelah bersih menyucikan diri, maka naik ke falak-falak berikutnya sampai ke falak terjauh, setelah betul-betul bersih baru kemudian dapat memasuki alam Ketuhanan dan ia akan berbahagia (Aziz, 2006).

Al-Kindi menurut penulis hendak berkata bahwa beliau tidak percaya pada kekekalan hukuman terhadap jiwa, tetapi meyakini bahwa pada akhirnya jiwa akan memperoleh keselamatan dan naik ke alam akal. Bagi penulis satu sisi al-Kindi tidak melakukan pembahasan mendalam tentang *al-Nafs* tetapi beliau lebih kepada interogasi tentang *al-Nafs*. Argumen ini didasarkan pada tidak ditemukannya sisi pembumian *al-Nafs* dalam urian panjangnya.

Al-Farabi

Al-Farabi, nama lengkapnya adalah Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan al-Farabi (257 – 339 H./ 870 – 950 M.). Ia disebut sebagai “*the second teacher*” setelah Aristoteles. Ia juga disebut “*the founder of Islamic political philosophy*”. Ia salah satu filosof Islam paling besar yang menaruh perhatian mendalam pada eksistensi jiwa

(Esposito, 2009). Menurutnya jiwa yang ada dalam tubuh manusia, memancar dari akal kesepuluh. Jiwa adalah *jauhar* ruhani sebagai bentuk dari jasad. Bagi al-Farabi, jiwa yang terdapat pada manusia mempunyai daya/kekuatan sebagai berikut:

1. Daya/kekuatan gerak (*al-quwwah al-muharrrikah*), mendorong untuk makan, memelihara dan berkembang.
2. Daya/kekuatan mengetahui (*al-quwwah al-mudrikah*), daya ini yang mendorong untuk merasa dan berimajinasi.
3. Daya/kekuatan berpikir (*al-quwwah al-nātiqah*), daya ini yang mendorong untuk berpikir secara teoritis dan praktis (Abdullah, 2006; Nasution, 1986).

Akal praktis dan teoretis mempunyai fungsi yang berbeda, akal praktis berfungsi untuk menyimpulkan apa yang mesti dikerjakan oleh seseorang. Sedangkan akal teoretis berfungsi untuk membantu dalam menyempurnakan jiwa. Akal teoretis dibagi lagi kepada tiga macam. *Pertama*, akal potensial atau akal fisik (material). Akal ini dapat menangkap bentuk-bentuk dari barang-barang yang dapat ditangkap dengan panca indra. *Kedua*, akal aktual, akal biasa (habitual). Akal ini dapat menangkap makna-makna dan konsep-konsep belaka. *Ketiga*, akal *mustafad*, yaitu akal yang diperoleh (*acquired*). Akal ini mampu mengadakan komunikasi dengan Sang Pencipta. Agar dapat berkomunikasi dengan Sang Pencipta menurut al-Farabi seseorang harus mempunyai jiwa yang bersih. Kesucian jiwa tidak hanya diperoleh melalui badan dan perbuatan badan semata-mata. Kesucian jiwa dapat diperoleh melalui kegiatan berpikir, kebahagiaan seseorang terwujud apabila jiwanya sudah sempurna dan kesempurnaan jiwa menurut al-Farabi adalah puncak jati diri; salah satu indikasi kesempurnaan jiwa ialah apabila ia sudah tidak lagi berhajat kepada materi. Puncak pemikiran inilah yang membuat al-Farabi berkesimpulan bahwa puncak kesucian jiwa adalah perginya materi dari diri seseorang (Abdullah, 2006).

Ibnu Sina

Nama lengkap Ibnu Sina adalah Abu Ali ibn Abd Allah ibn Hasan ibn Ali ibn Sina. Di Barat dikenal dengan sebutan *Avicenna*. Ibnu Sina dilahirkan di Afsyana dekat Bukhara pada tahun 380 H./ 980 M. dan meninggal dunia pada tahun 1037 M dalam usia 58 tahun (al-Har, 1991). Ia berpendapat tentang jiwa sama dengan al-Farabi, yakni menganut paham pancaran. Dari Tuhan memancar Akal Pertama sampai Akal Kesepuluh, jiwa memancar dari Akal Kesepuluh. Ibnu Sina membagi jiwa kepada tiga, yaitu: *Pertama*, jiwa tumbuh-tumbuhan dengan daya-daya makan, tumbuh, berkembang biak. *Kedua*, jiwa binatang dengan daya gerak, menangkap. Menangkap dari luar dengan panca indera dan menangkap dari dalam

dengan indera-indera dalam. *Ketiga*, jiwa manusia dengan dua daya, yakni daya praktis (hubungannya adalah dengan badan), dan daya teoritis (hubungannya adalah dengan hal-hal abstrak). Daya ini mempunyai beberapa tingkatan, yaitu:

1. Akal material, yaitu potensi untuk berpikir dan belum dilatih;
2. Akal *al-malakat*, yang telah mulai dilatih untuk berpikir hal-hal yang abstrak;
3. Akal aktual yang telah dapat berpikir tentang hal-hal yang abstrak;
4. Akal *mustafad*, akal yang sanggup berpikir tentang hal yang abstrak, akal yang telah terlatih yang sanggup menerima limpahan ilmu pengetahuan dari Allah (al-Syahrastani, 2006).

Menurut Ibnu Sina, jiwa (*al-Nafs*) merupakan substansi (*jauhar*) yang bukan materi dan bukan pula berada pada materi. Jiwa berwujud rohani (*immaterial*) yang berada dalam tubuh dan dapat mengendalikan tubuh secara langsung. Jiwa menjadi sebab hidup, penggerak dan pengendali tubuh. Badan mempunyai peran ambivalen terhadap jiwa manusia, sebab permulaan badan lah yang menolong jiwa untuk dapat berpikir yakni indera lahir dan indera batin yang dimiliki oleh jiwa binatang yang dapat membantu manusia untuk memperoleh wujud empiris dan makna. Selanjutnya daya akal praktis berupaya mengendalikan jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang agar akal teoretis dapat mengaktual dengan sempurna (Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, 2002).

Jiwa manusia yang sempurna sebelum wafat, setelah wafat berbahagia selamanya di akhirat, jiwa hidup bahagia tanpa badan. Adapun jiwa yang banyak dipengaruhi oleh hawa nafsu tubuh, maka akan hidup dalam penyesalan. Ibnu Sina berpandangan bahwa jiwa manusia berbeda dengan tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individual yang menerima pembalasan di akhirat. Akan tetapi, kekalnya ini dikekalkan Allah (*al-khulud*). Jiwa dengan keabadian ini naik ke derajat yang tidak berkesudahan dan kekal (Madkur, 1996). Jadi, jiwa adalah baharu karena diciptakan (punya awal) dan kekal (tidak punya akhir). Jiwa akan menerima ganjaran atau pembalasan di akhirat sesuai perbuatan manusia ketika hidup di dunia.

Ibnu Miskawaih

Nama lengkapnya adalah Abu 'Ali Ahmad bin Muhammad bin Ya'kub Miskawaih. Ia dilahirkan di Ray, Iran pada tahun 330 H./940 M. dan wafat di Isfahan pada tahun 421 H./1030 M. Menurutnya jiwa adalah ruhani yang tidak hancur dengan sebab kematian jasad. Ia adalah kesatuan yang tidak terbagi-bagi dan akan selalu hidup. Jiwa dapat menangkap keberadaan zatnya dan ia mengetahui aktivitasnya. Argumen yang dimajukan ialah jiwa

dapat menangkap bentuk sesuatu yang berlawanan dalam waktu yang bersamaan, seperti warna hitam dan putih, sedangkan badan tidak dapat membedakannya (Chittick, 2002).

Ibnu Miskawaih menyatakan bahwa jiwa yang tidak dapat dibagi-bagi itu tidak mempunyai unsur, sedangkan unsur-unsur hanya terdapat pada materi. Namun demikian, jiwa dapat menyerap materi yang kompleks dan non-materi sederhana. Mengenai balasan di akhirat, sebagaimana Ibnu Miskawaih juga menyatakan bahwa jiwalah yang akan menerima balasan (kebahagiaan dan kesengsaraan) di akhirat. Karena, kelezatan jasmaniah bukanlah kelezatan yang sebenarnya.

Kajian *al-Nafs* (Jiwa) dalam Kaitan Tujuan Hidup Manusia

Kata *nafs* (*jiwa*) disebutkan hampir sebanyak 300 kali di dalam al-Qur'an. Kata ini hanya merupakan kata ganti reflektif sehingga bisa digunakan untuk manusia, Tuhan dan sebagainya. Yang dimaksud dengan kata ganti reflektif yaitu kata 'diri' (*self*). Al-Qur'an juga menggunakan istilah itu dalam arti yang tidak terlalu reflektif meskipun kata "diri" (*self*) tetap menjadi terjemahan yang lebih baik dari kata 'jiwa' (*soul*) (Marhaban, 2000).

Oleh penulis jika jiwa (*al-Nafs*) yang kita bahas ini adalah bukan pada tataran bentuk fisik manusia, melainkan *al-Nafs* (*jiwa*) dalam pembahasan ini adalah sebuah substansi yang mulia bertengger dalam rangka badan manusia, dengan demikian manusia itu memiliki nilai, alamnya lain substansinya berdiri sendiri (*al-Nafs-jauhar qaim bidzatih*). Jiwa (*al-Nafs*) tergolong *alam ashgar* (termnya sangat halus), tetapi eksistensinya memiliki arti yang sangat besar dalam konteks *alam akbar* (fenomena kehidupan), ia menjadi *tajalli* (cerminan) terhadap segala sesuatu, dalam pemahaman buminya, yakni "*jika segumpal dara itu baik maka baik pulalah segala kehidupan itu*" ia jelas kita di sini tidak sedang membahas hati namun silogisme yang penulis bangun adalah; bahwa jika ruh itu baik maka baik pulalah seluruh anggota kehidupan ini.

Socrates misalnya berasumsi bahwa jiwa merupakan wujud ruhani yang lepas (*independen*) dan apabila wujud ruhani itu diabaikan niscaya akan menimbulkan kebodohan dan akan memproduksi pemikiran-pemikiran yang mandul serta rusak. Oleh karena itu, dapat diasumsikan bahwa pada intinya kajian-kajian tentang jiwa (*al-Nafs*) sangatlah beraneka-ragam bentuk pandangan-pandangan yang ditransformasikan sesuai bidang ilmu pengetahuan oleh masing-masing pemberi komentarnya yang ada, misalnya jiwa dalam pandangan filosof tentunya berbeda dengan jiwa dalam pandangan kaum mistik (*Sufism*), dalam pandangan para filosof sendiri juga berbeda pendapat, seperti jiwa yang ditampilkan oleh kelompok

idealisme dan kelompok materialisme. Begitu juga pandangan *al-Nafs* di dalam al-Qur'an dan *Al-Nafs* dalam pandangan ahli kalam.

Hal yang menjadikan pembahasan *al-Nafs* ini menjadi lebih seksi karena di dalamnya muncul beberapa pandangan tentang *nafs* (jiwa) itu sendiri, sebab di saat seorang peneliti mengkaji *al-Nafs* (jiwa) maka ada persentuhan term *al-rūh* (ruh). Statemen ini terjadi pertikaian antara jiwa dan ruh, ada yang berpendapat bahwa jiwa dan ruh suatu kesatuan, ada pula yang berpendapat bahwa jiwa dan ruh itu berbeda, kelompok *ahlul hadis, fuqaha, dan tasawuf* mengatakan ruh bukan jiwa. Makatil bin Sulaiman berkata bahwa dalam kehidupan manusia terdapat ruh dan jiwa, ketika ia tidur maka keluarlah jiwanya mengembara tanpa meninggalkan jasadnya, adapun yang tinggal adalah rohnya (al-Jauziyah, 2000). Pendapat tersebut sangat berkaitan dengan firman Allah dalam QS Al-Zumar: 42, yakni “Allah yang memegang jiwa (orang) ketika matinya dan memegan jiwa (orang) yang belum mati di waktu tidurnya (Depag RI, 2010).

Pertikaian yang lain seputar hakikat jiwa ada yang mengatakan antara materi (jasad) dan bentuk (jiwa manusia) sebagai satu kesatuan yang bersifat esensial, (hancurnya jasad juga hancurnya jiwa manusia). Ada pula yang mengatakan satu kesatuan yang bersifat *accident*, (hancurnya jasad tidak membawa hancurnya jiwa (roh) (Rahardjo, 1996). Oleh karena kajian ini menurut pandangan dalam filsafat Islam, maka penulis berasumsi dan mengkaji beberapa starter poin dari pandangan-pandangan tokoh yang bergelut dalam dunia kefilosofan, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina (Avicenna), Ibnu Maskawaih, Ikhwan al-Shafa', al-Gazali, Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd (Averous). Oleh karena itu, penulis mencoba menyederhanakan dan menghimpun sedemikian rupa pendapat-pendapat mereka tentang *al-Nafs* (jiwa) lalu kemudian berusaha mengkritisi dan mencari benang merah dalam konteks kekinian.

Istilah *nafs* dengan *ruh* masih terjadi perbedaan di kalangan ahli. Ada yang menyatakan *nafs* dan *ruh* adalah sama. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas para ahli. Sedangkan ada pula yang mengatakan bahwa *nafs* dan *ruh* berbeda. Pendapat yang mengatakan bahwa *nafs* dan *ruh* berbeda adalah sifatnya, bukan zatnya. Perbedaan lain diungkapkan oleh ahli hadis, fikih dan tasawuf bahwa *ruh* bukanlah *nafs*. Ada pula yang mengatakan bahwa *nafs* itu akan mati. Pendapat lain bahwa *nafs* atau *ruh* tidak akan mati karena dia diciptakan untuk kekal, yang mati hanyalah badan atau jasad manusia (al-Hanafi, 2000).

Memahami jiwa ada yang mengarah kepada kesucian dan kejahatan, yang suci dikembangkan agar selalu dekat dan tunduk kepada Allah sesuai dengan tujuan hidup manusia dan selalu mengendalikan dan menundukkan yang mengarah kepada keburukan. Sains modern membahas tentang jiwa berdasarkan QS al-Sajdah/32: 7-9.

Artinya: yang membuat segala sesuatu yang dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah.; Kemudian dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina.; Kemudian dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.

Ayat tersebut menyatakan bahwa hubungan jasad dengan bekerjanya fungsi-fungsi *nafs*. Jiwa manusia baru ada ketika organ-organ kelengkapan jasadnya telah sempurna. Fungsi penglihatan, pendengaran dan hati baru bekerja berangsur-angsur setelah organ-organ jasadnya berfungsi secara sempurna. Sistem jasad dan *nafs* manusia mempunyai unsur-unsur yang sangat kompleks sehingga perubahan derajat kesehatan, stimulus dan perbedaan motivasi akan mempengaruhi kapasitas dan kualitas kejiwaan manusia (Mubarok, 2000). Manusia bukan hanya hidup di dunia, tetapi setelah kematian jasad, masih ada kehidupan lain yang bersifat ruhani, di mana manusia akan mempertanggungjawabkan segala perbuatannya selama hidup di dunia (Burga, 2019). Hal ini dijelaskan dalam QS al-Isra'/17: 36, bahwa janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya.

Pemikiran tentang Jiwa dalam Tradisi Filsafat Islam

Selanjutnya penulis ingin mengatakan bahwa sepertinya dapat dikatakan di sini bahwa masalah jiwa merupakan rahasia Tuhan yang terdapat pada hamba-Nya dan menjadi kebesaran Tuhan kepada makhluk-makhluk-Nya serta teka-teki kemanusiaan yang belum terpecahkan, walaupun terpecahkan maka hasilnya tidak memuaskan. Menurut penulis hal ini disebabkan banyaknya lapangan-lapangan dalam roda kehidupan umat manusia, seperti lapangan akhlak dan pendidikan.

Mengutip At-tirmidzi dalam kitabnya *nawadhira al-ushul* memiliki tiga pendapat mengenai *al-Nafs*. *Al-Nafs* bermakna napas yang dapat memberikan hidup, sudah tentu napas yang dimaksudkannya terpecah dari ruh. Pada ungkapan ini menurutnya jiwa sebagai indikasi kehidupan, makrifat dan kekekalan. *Al-Nafs* sebagai *garīzah* (insting) yang dihiasi

oleh tipu daya muslihat setan, dan bertujuan untuk menang dan merusak. *Al-Nafs* sebagai teman dan penolong setan, jiwa semacam ini ikut serta di dalam kejahatan. Ungkapan kedua dan ketiga ini al-Tirmizi melihat jiwa dari sisi sikapnya terhadap kebaikan dan keburukan. Adapun yang pertama dari yang kedua adalah sikap jiwa terhadap kebaikan, jiwa ini selalu berusaha untuk membersihkannya agar tidak tergelincir akibat dari godaan setan. Adapun sifat yang kedua yaitu sikap jiwa terhadap keburukan yang selalu bergaul dengan setan, inilah yang harus dihindari oleh setiap pribadi muslim (al-Jauziyah, 2000).

Pada sisi yang lain Ibnu Thufail membagi jiwa pada tiga tingkatan; dari yang rendah jiwa tumbuhan (*al-Nafs al-nabāṭiyāt*), ke tingkat yang lebih tinggi jiwa hewan (*al-Nafs al-hayawāniyāt*), kemudian ke tingkat jiwa yang martabatnya lebih tinggi dari keduanya jiwa manusia (*al-Nafs al-nathiqat*). Yang menarik untuk dibahas sebagai diskursus hangat di era kekinian, yaitu kekekalan jiwa yang dikekalkan Allah (*al-khulud*), meski jiwa adalah baharu (*al-hudus*) karena diciptakan punya awal dan kekal tidak punya akhir.

Ibnu Sina sependapat dengan Plato atas kesatuan jiwa dan jasad yang bersifat *accident*, namun ada pendapat Plato yang ditolak oleh Ibnu Sina yaitu, ketika Plato mengatakan bahwa jiwa sudah ada di alam idea, dan ia pun menolak pendapat yang mengatakan bahwa jiwa manusia diciptakan setiap kali jasad yang akan ditempatinya telah diadakan. Jika kedua pendapat di atas tadi itu diterima, maka akan terjadi adanya jiwa tanpa jasad, atau adanya jasad satu tubuh ditempati beberapa jiwa, sementara itu di akhirat akan terjadi pembalasan secara kolektif. Ibnu Sina menanggapi hal di atas, ia lebih cenderung berkesimpulan sesuai apa yang disinyalkan al-Qur'an. Menurutnya jiwa manusia berbeda dengan tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individual, yang akan menerima pembalasan (bahagia ataukah celaka) di akhirat (al-Syahrastani, 2006).

Kaitannya dengan kekekalan jiwa, Ibnu Sina mengemukakan tiga dalil, yaitu: 1) Dalil *al-infishal*, yaitu perpaduan antara jiwa dan jasad bersifat aksiden, masing-masing unsure mempunyai substansi tersendiri. Jiwa kekal dan jasad hancur. 2) Dalil *al-basathat*, yaitu jiwa adalah *jauhar ruhaniy* yang hidup selalu dan tidak mengenal mati. 3) Dalil *al-musyabahat*, dalil ini bersifat metafisika. Jiwa manusia sesuai dengan filsafat emanasi, bersumber dari akal *fā'al* (akal sepuluh) sebagai pemberi segala bentuk. Karena akal sepuluh ini merupakan esensi yang berpikir, azali, dan kekal, maka jiwa sebagai *ma'lul* (akibat)-nya akan kekal sebagaimana *illat* (sebab)-nya (al-Syahrastani, 2006).

Dengan isyarat di atas, secara eksplisit Ibnu Sina mengatakan bahwa yang dibangkitkan di akhirat nanti hanya rohnya. Sementara Ibnu Thufail berpendapat bahwa nasib jiwa setelah berpisah dari badan ditentukan oleh perbuatannya selama ia hidup. Kebahagiaan dan kesengsaraannya terletak pada kemampuannya menyaksikan (*musyahadah*) yang wajib ada (*wajib al-wujud*) (Uwaidah, 1993). Sehingga Ibnu Thufail membagi jiwa pada tiga bagian, yaitu:

1. Jiwa manusia memiliki kemampuan mengetahui yang wajib ada dan juga mampu mengetahui tentang keMaha-Sempurnaan-Nya. Namun ia tidak pernah mau berusaha dan berupaya untuk *musyahadah al-Haq*, malah hanya mengikuti hawa nafsunya. Jiwa seperti ini ketika terlepas dari badan, maka akan menemukan kesengsaraan.
2. Manusia yang mampu mengetahui yang *wajib Ada* dan senantiasa berupaya mencapai pengetahuan tentang keMaha-Sempurnaan-Nya, hingga ketika jiwa itu terlepas dari badannya, maka ia akan menemukan kebahagiaan.
3. Manusia yang tidak pernah mengetahui yang *Wajib Ada* bahkan tidak pernah mendengar tentang eksistensi-Nya. Jiwa seperti ini sama halnya jiwa yang dititipkan Allah kepada binatang, yang tidak memiliki daya pikir (Uwaidah, 1993).

PENUTUP

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. *Al-Nafs* adalah sesuatu yang *maujūd* (ada) dalam arti jiwa yang bisa dipahami sebagai sesuatu yang berbentuk fisik yang materil melekat pada diri manusia, tampak dan tidak tersembunyi, tetapi pada waktu lain ia mengandung arti sebagai sesuatu yang berbentuk non-materil, yang mengalir pada diri fisik manusia sebagai *jauhar* (substansi) yang berdiri sendiri.
2. Kata jiwa (*al-Nafs*) disebutkan dalam al-Qur'an dengan jumlah lebih dari dua ratus lima puluh kali jauh lebih banyak dari pada kata *al-rūh*. Kata *al-Nafs* kadang diartikan dengan ruh, dan tidak dengan sebaliknya, ini menunjukkan bahwa hakikat *al-Nafs* (jiwa) berasal dari ruh. Ruh adalah inti dan jiwa adalah bagian dari ruh.
3. Filsafat *al-Nafs* (jiwa) yang dikemukakan para filosof Muslim merupakan rembesan filsafat Yunani yang kemudian mereka kembangkan dengan pendekatan teologis normatif (al-Qur'an dan hadis). Menurut filosof muslim, jiwa adalah *jauhar* (substansi) rohani sebagai *form* bagi jasad. hubungan kesatuan jiwa dengan badan merupakan kesatuan

secara *accident*, di mana keduanya berdiri sendiri dan mempunyai substansi yang berbeda, sehingga binasanya jasad tidak membawa binasa pada jiwa.

Berdasarkan kesimpulan tersebut, dikemukakan implikasi penelitian bahwa seseorang yang mengabaikan jiwanya maka tunggu akan kehancuran dan kebodohan yang terjadi dalam dirinya. Di dalam memahami ajaran-ajaran Islam, sebaiknya keterbukaan jiwa di dalam menerima pendapat-pendapat, sehingga tidak berakhir dengan saling kafir-mengafirkan sebagaimana akhir-akhir ini marak di Indonesia sebagai sebuah negara yang mayoritas Islam. Sebab fenomena gampang mengafirkan ini merupakan sebuah sinyal telah merosotnya akhlak dari pemilik akhlak itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Y. (2006). *Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: Amzah.
- Abdullah, T. (2002). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*. Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve.
- Al-Hanafi, S. al-D. ‘Ali bin M. bin A. al-I. (2000). *Syarah al-Tahawiyyah fi al‘Aqidah al-Salafiyyah*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Al-Har, M. K. (1991). *Ibn Sina: Hayatuhu, Asaruhu wa Falsafatuhu*. Libanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Jauziyah, A.-I. S. A. A. I. al-Q. (2000). *Al-Ruh*. Jeddah: Al-Haramayn.
- Al-Syahrastani, M. I. A. A. al-F. (2006). *Al-Milal wa al-Nihal*. Terj. Asywadie Syukur, *Al-Milal wa al-Nihal: Aliran-aliran Teologi dalam Sejarah Umat Manusia*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Aziz, A. A. (2006). *Islamic Encyclopedia*. Terj. Bahrul Ulum, *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: Lintas Pustaka.
- Burga, M. A. (2019). Hakikat Manusia sebagai Makhluk Pedagogik. *Al-Musannif*, 1(1), 19–31.
- Chittick, W. C. (2002). *Sufism: A Short Introduction*. Terj. Zaimul Am, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*. Bandung: Mizan.
- Depag RI. (2008). *Al-Quran dan Terjemahnya*. Saudi Arabia: Khadim al-Haramain al-Syarifain.
- Esposito, J. L. (2009). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Madkur, I. (1996). *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiqah, al-Juz al-Awwal*. Terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakhir, *Fisafat Islam: Metode dan Penerapannya*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Marhaban, M. A. R. (2000). *Min Filsafat al-Yunaniyah ila Filsafat al-Islamiyah*. Baerut, Libanon: Uwaidah.
- Mubarok, A. (2000). *Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina.

- Nasution, H. (1986). *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Rahardjo, M. D. (1996). *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina.
- Sudarsono. (1997). *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Supriyadi, D. (2010). *Pengantar Filsafat Islam: Konsep, Filsuf, dan Ajarannya*. Bandung: Pustaka Setia.
- Syaikh, M. S. (1991). *A Dictionary of Muslim Philosophy*. Terj. Mahchnun Husein, *Kamus Filsafat Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Tamburaka, R. E. (2002). *Pengantar Ilmu Sejarah: Teori Filsafat Sejarah, Sejarah Filsafat dan Iptek*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. (2002). *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Uwaidah, A. K. M. M. (1993). *Ibnu Thufail Failasuf al-Islam fi al-Ushur al-Wustha*. Baerut, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Zar, S. (2010). *Filsafat Islam: Filosuf dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajawali Pers.