TANWIR: JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION
Persatuan Pelajar Indonesia di Tunisia
Vol. 1, No. 1, Desember 2024, (130-152)
https://tanwir.ppitunisia.com/index.php/pt24/index

Filsafat Jiwa Ibnu Rusyd: Potensi Diri Tak Terbatas

Muhamad Irfan Maulana

Ezzitouna University Tunis, Tunisia
maulanairfann10@gmail.com

Abstrak:

Penelitian ini membahas filsafat jiwa Ibnu Rusyd (Averroes) dengan fokus pada konsep potensi diri tak terbatas. Kajian dimulai dengan latar belakang kehidupan Ibnu Rusyd, yang memengaruhi pemikirannya. Selanjutnya, esensi jiwa dieksplorasi melalui definisi jiwa, pandangan Ibnu Rusyd tentang jiwa, dan konsep kekekalan jiwa (immortality of the soul). Penelitian ini juga menyoroti hubungan filsafat jiwa dan pengetahuan diri (self-knowledge), mencakup manusia sebagai alam kecil (microcosm), bukti keberadaan jiwa, refleksi terhadap dunia untuk mengenal Tuhan (ma'rifatullāh), serta kesatuan akal aktif (al-'aql al-fa'āl) dan akal potensial (al-'aql al-munfa'il) sebagai jalan menuju aktualisasi diri. Kajian ini menegaskan relevansi pemikiran Ibnu Rusyd dalam memahami potensi manusia secara intelektual dan spiritual.

Kata Kunci: Ibn Rusyd, Filsafat Jiwa, Pengetahuan Diri, Jiwa Kekal, Akal Aktif, Akal Potensial , Aktualisasi Diri, Refleksi, Kesatuan Akal, Pengetahuan Tuhan.

Abstract:

This study examines Ibn Rushd's (Averroes) philosophy of the soul, focusing on the concept of unlimited self-potential. It begins by exploring the life and intellectual background of Ibn Rushd, which shaped his philosophical ideas. The essence of the soul is analyzed through its definition, Ibn Rushd's views on the soul, and the concept of the soul's immortality. The study also highlights the relationship between the philosophy of the soul and self-knowledge, including humans as a microcosm, evidence for the soul's existence, reflection on the world to know God (ma'rifatullāh), and the unity of the active intellect (al-'aql al-fa'āl) and the potential intellect (al-'aql al-munfa'il) as a path to self-actualization. This research emphasizes the relevance of Ibn Rushd's thought in understanding human intellectual and spiritual potential.

Keywords: Ibn Rushd, Philosophy of the Soul, Self-Knowledge, Eternal Soul, Active Intellect, Potential Intellect, Self-Actualization, Reflection, Unity of Mind, Divine Knowledge.

Pendahuluan

Ibnu Rusyd, sebagaimana dikatakan Bill Avinsi, adalah komentator terbaik bagi filsafat Aristoteles pada abad pertengahan[1]. Salah satu permasalahan filsafat Aristoteles yang paling penting yang dikomentarinya adalah perihal 'jiwa' (nafs) yang mengungkap kecenderungannya sebagai filosof rasionalistik serta pengaruh mazhab Platonisme dalam pemikirannya. Penyingkapan ini selanjutnya mengubah arah sejarah pemikiran filsafat dunia, dan menjadi fokus utama dalam kajian filsafat jiwa Ibnu Rusyd. Keunikan Ibnu Rusyd terletak dalam latar belakangnya sebagai filsuf Muslim yang mengaitkan filsafat jiwanya dengan kehidupan setelah mati, mengangkat persoalan-persoalan seperti hisab (perhitungan amal) dan tempat kembali manusia setelah mati, materi-immateri, serta kekekalan-kefanaan jiwa manusia. Lebih dari itu, ia dikenal dengan teori rekonsiliasinya antara agama dan filsafat (the unity of truth)[2], yang tercermin dalam karya-karyanya seperti *al-Kasyf an Manahij al-Adilla* dan *Fashl al-Maqal*.

Jika Plato memiliki teori kekekalan jiwa yang diciptakan oleh Tuhan dari jiwa yang kekal, yang hidup bersama Tuhan dalam alam akal, Aristoteles berpandangan bahwa jiwa adalah kesempurnaan (al-Kamal) yang memberikan kehidupan bagi tubuh materi manusia. Sementara itu, al-Kindi, filsuf pertama di kalangan Arab, mendefinisikan jiwa sebagai zat singular yang kekal (*jauhar basith*[3] *ghair fan*) yang turun dari alam akal kepada alam pancaindera, meskipun tetap memiliki ingatan tentang kehidupan sebelumnya[4]. Al-Ghazali, di sisi lain, memandang jiwa sebagai bagian dari spektrum, bahkan sebagai puncak atau inti dari kepercayaan (*i'tiqad*) dan perbuatan (*suluk*), dan mengaitkan *ma'rifat nafs* (pengetahuan tentang jiwa) sebagai jalan menuju *ma'rifat al-rabb*[5] (pengetahuan tentang Tuhan). Dalam konteks ini, muncul pertanyaan penting: bagaimana sesungguhnya esensi jiwa manusia dalam filsafat Ibnu Rusyd? Apa kaitannya

[1] Fitrianah, Rossi Delta. Ibnuu Rusyd (Averroisme) Dan Pengaruhnya Dibarat. *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, 2018, 7.1, hlm. 28

[2] Taylor, Richard C., "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought" (2005). Philosophy Faculty Research and Publications. hlm.185

[3] Basith : Tidak memiliki bentuk;tidak memiliki panjang-pendek, dst.

[4] Al-Kindi terpengaruh oleh Aristoteles yang menyatakan jiwa sebagai 'kesempurnaan' dengan dualitas alam (*jauhar aqli dan alam ruhani*) bagi jiwa serta kekekalannya. Lihat : *al-Nafs fi falsafat Ibnu Rusyd*, Muniy Saleh Syalgam, hlm. 127-128

[5] al-Ghazali berpatokan kepada hadits nabi "barang siapa mengetahui dirinya, maka ia mengetahui tuhannya". Bagaimana kamu mengetahui akan mengetahui selain dirimu, jika kamu tidak mengetahui dirimu sendiri. Banyak orang yang mengklaim bahwa dirinya telah mengetahui itu, namun yang mereka ketahui hanyalah 'diri' yang melekat pada badan fisiknya.

dengan pengetahuan diri manusia, dan bagaimana keduanya saling mempengaruhi dalam kehidupan sehari-hari?

Filsafat jiwa Ibnu Rusyd mengundang perdebatan panjang karena upayanya menggabungkan pendekatan rasional dengan keyakinan agama. Rumusan masalah yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah: pertama, bagaimana pandangan Ibnu Rusyd tentang esensi jiwa manusia, khususnya mengenai sifat kekekalan jiwa dan keterkaitannya dengan tubuh? Kedua, bagaimana hubungan filsafat jiwa Ibnu Rusyd dengan pengetahuan diri manusia? Ketiga, apa relevansi pemikiran Ibnu Rusyd dalam memahami konsep jiwa dalam konteks teologi dan filsafat Islam? Kajian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan menggali lebih dalam pemikiran-pemikiran yang telah diajukan oleh Ibnu Rusyd dalam karya-karyanya, serta mengkaji kontribusinya terhadap pemahaman jiwa dalam tradisi filsafat Islam.

Pemikiran Ibnu Rusyd tentang jiwa telah banyak mendapat perhatian dalam kajian filsafat. Beberapa kajian penting tentang filsafat jiwa Ibnu Rusyd, antara lain yang dilakukan oleh Bill Avinsi (1989), yang menyoroti bagaimana Ibnu Rusyd mengembangkan pemikiran Aristoteles tentang jiwa dengan pendekatan rasional, berupaya menyelaraskan filsafat dengan keyakinan agama. Syalgam (2020) dalam artikelnya membahas hubungan antara jiwa dengan tubuh dalam konteks hylomorfisme, serta kritik terhadap pandangan filsuf lain yang lebih menekankan aspek spiritual jiwa. Sementara Susanti dan Hayani (2021) mengulas pandangan eskatologi Ibnu Rusyd dalam kaitannya dengan jiwa, menekankan posisi jiwa dalam kehidupan setelah mati serta peranannya dalam pengembangan pengetahuan diri (*ma'rifat nafs*).

Meskipun banyak kajian telah dilakukan mengenai filsafat jiwa dalam konteks Ibnu Rusyd, masih ada ruang untuk mengeksplorasi lebih jauh bagaimana konsep-konsep ini berkaitan dengan pengetahuan diri (*ma'rifat diri*) dan relevansinya dalam kehidupan manusia modern. Tulisan ini bertujuan untuk memberikan kontribusi baru dalam memahami hubungan antara filsafat jiwa dan pengetahuan diri, serta menggali relevansi pemikiran Ibnu Rusyd dalam konteks pemikiran Islam yang lebih luas. Fokus utama dari kajian ini adalah bagaimana konsep-konsep seperti kekekalan jiwa, kesatuan akal aktif dan akal potensial, serta refleksi terhadap dunia fisik dapat membantu individu dalam mencapai pengetahuan yang lebih mendalam tentang Tuhan dan dirinya sendiri.

Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, kajian ini akan mengkaji berbagai elemen penting dalam filsafat jiwa Ibnu Rusyd, termasuk bagaimana ia membedakan antara akal potensial dan akal aktif serta peran keduanya dalam proses pengetahuan diri. Akal potensial menurut Ibnu Rusyd adalah potensi yang dimiliki oleh jiwa manusia untuk memahami dan menerima

pengetahuan, sementara akal aktif adalah aspek jiwa yang menghubungkan manusia dengan pengetahuan universal yang bersifat rasional. Pemahaman tentang keduanya dapat memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai bagaimana manusia dapat mencapai kebahagiaan sejati melalui penggunaan akal dan pencapaian pengetahuan yang mendalam tentang dirinya dan Tuhan. Dengan demikian, filsafat jiwa Ibnu Rusyd dapat memberikan landasan filosofis yang kokoh bagi pengembangan pengetahuan diri, yang sangat relevan dalam konteks kehidupan kontemporer yang sering kali menghadapi krisis identitas dan pencarian makna.

Selain itu, tulisan ini juga akan membahas bagaimana pandangan Ibnu Rusyd mengenai jiwa dapat memberikan kontribusi dalam pemahaman spiritualitas dalam tradisi filsafat Islam. Pemikirannya yang menggabungkan aspek rasional dengan dimensi spiritual dan agama membuka ruang bagi dialog antara filsafat dan teologi. Dalam konteks ini, filsafat jiwa Ibnu Rusyd tidak hanya relevan untuk studi filsafat semata, tetapi juga memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang hubungan manusia dengan Tuhan, serta tujuan hidup dan kehidupan setelah mati. Oleh karena itu, kajian ini bertujuan untuk memberikan perspektif baru dalam memahami esensi jiwa dalam tradisi filsafat Islam dan mengeksplorasi aplikasi praktis dari pemikiran Ibnu Rusyd dalam kehidupan spiritual umat Islam saat ini.

Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam jurnal ini adalah metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan analisis teks. Penelitian ini berfokus pada kajian pemikiran filsafat jiwa Ibnu Rusyd dengan menganalisis karya-karya utamanya, seperti *Fashl al-Maqal* dan *al-Kasyf an Manahij al-Adilla*, serta referensi dari teks-teks filsafat Islam klasik lainnya. Pendekatan yang digunakan adalah analisis konten, di mana penulis mengkaji esensi dan masalah-masalah penting tentang jiwa dalam pemikiran Ibnu Rusyd, termasuk pengertian jiwa, kekekalan jiwa, dan hubungan antara jiwa dengan pengetahuan diri. Data yang digunakan berupa teks-teks filsafat yang relevan, yang diinterpretasikan secara mendalam untuk memahami pandangan Ibnu Rusyd mengenai jiwa dan implikasinya dalam kehidupan manusia. Penelitian ini juga membandingkan pemikiran Ibnu Rusyd dengan filsuf-filsuf sebelumnya, seperti Aristoteles, al-Kindi, dan al-Ghazali, guna memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai perkembangan konsep jiwa dalam tradisi filsafat Islam. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk memberikan wawasan baru mengenai pemikiran filsafat jiwa dalam konteks teologi dan filsafat Islam serta relevansinya dalam konteks kontemporer.

Penelitian ini mengeksplorasi hubungan antara pemikiran filosofis Ibnu Rusyd dengan konteks sosial, politik, dan intelektual pada masa itu. Dengan menggunakan pendekatan ini, penulis berusaha memahami bagaimana filsafat jiwa Ibnu Rusyd dipengaruhi oleh tradisi pemikiran Yunani kuno, khususnya Aristoteles, serta bagaimana ia berinteraksi dengan pandangan keagamaan dan pemikiran filsafat Islam lainnya, seperti yang dikembangkan oleh al-Kindi dan al-Ghazali. Analisis ini memberikan gambaran yang lebih dalam tentang bagaimana teori-teori filosofis tentang jiwa dikembangkan dan diterima dalam dunia Islam pada masa pertengahan.

Selanjutnya, penelitian ini juga menggunakan pendekatan komparatif untuk mengidentifikasi kesamaan dan perbedaan antara konsep-konsep jiwa yang dikemukakan oleh Ibnu Rusyd dengan para filsuf lainnya. Pendekatan ini membantu untuk mengeksplorasi kontribusi unik Ibnu Rusyd dalam tradisi filsafat Islam, serta dampaknya terhadap pemikiran filsafat Barat. Melalui perbandingan tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi sejauh mana pemikiran Ibnu Rusyd tentang jiwa berpengaruh pada perkembangan konsep-konsep filosofi jiwa di masa berikutnya, baik dalam konteks dunia Islam maupun pemikiran Barat.

Hasil dan Pembahasan

Setting Kehidupan Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd dalam studi filsafat memiliki julukan "*al-Muallim al-awwal*" dan "*al-Syarih al-Kabir*"[6], yang pertama berarti "Pengajar Utama" dan kedua bermaksud "Komentator Ulung". Kedua julukan itu didapatkan karena penyingkapannya atas filsafat Aristoteles ketika Barat Latin tidak mengetahuinya sama sekali atau gagal memahaminya.[7]

Ibnu Rusyd memiliki nama lengkap Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd, berasal dari keturunan Arab kelahiran Andalusia. Ibnu Rusyd lahir di kota Kordoba, Andalusia (Spanyol) tahun 526H/1198 M. Lahir dan dibesarkan dalam keluarga ahli fiqh, ayahnya Ahmad atau Abu Al Qasim seorang hakim di Kordoba demikian juga kakeknya sangat terkenal sebagai ahli fiqh dan dikenal sebagai "Ibnu Rusyd al-Jadd". Dengan demikian ia lahir dari keluarga terhormat, alim dan taat dalam beragama Islam,

[6] Sulaiman Al-Dunya menjelaskan bahwa syarh atau komentar di sini bukanlah parafrase suatu tulisan, melainkan semacam tambahan penjelasan agar sampai pada makna asli suatu tulisan. Lihat : *al-Syarh al-Kabir li Kitab al-Nafs li Aristu*, Terjemah : Ibrahim Al-Gharbi, Bait al-Hikmah, Carthage (Tunisia), 2001, hlm.14

[7] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, *al-Syarh al-Kabir li Kitab al-Nafs li Aristu*, Terjemah : Ibrahim Al-Gharbi, Bait al-Hikmah, Carthage (Tunisia), 2001, hlm.13

kakek dan ayahnya penganut mazhab Maliki. Ibn Rusyd hidup dalam masa dinasti Murabithun sampai dinasti Muwahiddun menggantikannya.[8]

Pada usia anak-anak, Ibnu Rusyd sudah mempelajari berbagai disiplin ilmu, seperti Al-Qurán, hadits, fiqih, serta mendalami ilmu-ilmu eksak seperti matematika, astronomi, logika, filsafat dan kedokteran. Dalam bidang kedokteran, Ibnu Rusyd belajar pada Abu Ja'far Harun At Tirjali dan Abu Marwan bin Kharbul. Dalam bidang filsafat, ia belajar pada Ibnuu Bajjah, yang di barat dikenal dengan Avinpace, filosof besar di Eropa sebelum Ibnu Rusyd.

Dalam tingkat Universitas, ia belajar di Universitas Cordova pada umur ke 28 tahun dan menjadi sarjana di sana. Pada tahun 548 H (1153 M) Khalifah Abdul Mukmin yang bercitacita besar memajukan ilmu pengetahuan mengundang Ibnu Rusyd untuk datang ke Maroko pusat pemerintahan Daulah Muwahhidin untuk memberi petunjuk dan sumbangan pikiran kepada sekolah-sekolah dan lembaga keilmuan. Setelahnya, ia diangkat menjadi guru besar oleh khalifah dan diperintahkan agar kembali ke Andalusia untuk memimpin universitas dan mendirikan pergutuan tinggi lainnya[9].

Ibnu Rusyd dilantik sebagai hakim di Sevilla pada tahun 1169. Dua tahun kemudian, beliau dilantik menjadi hakim di Cordova, dan setahun kemudian ia diangkat menjadi ketua Mahkamah Agung yang terkenal pada waktu itu dengan "Qadhi El Jami'ah". Pada tahun 1182M ia diangkat menjadi doktor pribadi istana menggantikan Ibnu Thufail yang sudah tua. Tetapi tidak beberapa lama kemudian ia dikirim kembali ke Cordova untuk meneruskan jabatannya sebagai Mahkamah Agung sampai tahun 581 H (1185M).

Sebagai seorang filsuf, Ibnu Rusyd tidak disukai banyak ulama, difitnah, bahkan mengkafirkannya. Tuduhan yang dibacakan oleh jaksa penuntut umum Khatib Abu Ali bin Hujjad (Imam Mesjid Agung Cordova) ialah bahwa Ibnu Rusyd telah murtad dari Islam, menentang segala kepercayaan yang dianut oleh umat Islam yang terbanyak jumlahnya. Dalam tindak tanduknya sehari-hari yang lebih dekat dengan kaum Yahudi sangat dicurigai kesetiaannya kepada negara dan dalam banyak hal mereka memusuhi Islam dan menghina kepala negara. Atas fitnahnya itu ia diasingkan di perkampungan Yahudi "Lucena". Kemudian ia diebaskan oleh khalifah al-mansur (Muwahiddun). Namun Ia dituduh kembali, dan diasingkan ke Maroko dan meninggal di sana pada 19 shafar 595/ 10

[8] Belo, Caterina, Averroe : Life and Works, Dalam Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke (Ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2016, hlm. 278

[9] Susanti, Fitria Rika, and Surma Hayani. "pemikiran filosof Ibnu Rusyd tentang eskatologi." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 20, no. 1 (2021), hlm. 19

Desember 1198 pada usia 72 tahun. Pasca tiga bulan dari wafatnya, makamnya dipindahkan ke Cordova di kuburan keluarganya.[10]

Esensi dan Permasalahan-Permasalahan Penting Tentang Jiwa

1. Mendefinisikan Jiwa (*Nafs*)

Secara bahasa, baik dalam bahasa Arab, Yunani, ataupun latin, Jiwa (*Nafs*) yang memiliki bentuk jamak "**anfus**" di artikan dengan *al-ruh* (Roh). Istilah ini memaksudkan ruh sebagai pondasi pertama suatu kehidupan. Karenanya, suatu makhluk dikatakan hidup bila ia memiliki Jiwa atau *nafs*. Sama halnya KBBI yang menjelaskan makna roh sebagai sesuatu (unsur) yang ada dalam jasad yang diciptakan Tuhan sebagai penyebab adanya hidup (kehidupan); nyawa.

Dalam bahasa Arab, kata *nafs* juga dipakai sebagai kalimat pengganti manusia, *La Yukallifullahu Nafsan Illa Wus'aha*. Adapun Abu Ishaq dalam *Taj al-Arus*, menjelaskan bahwa *nafs* memiliki dua makna, satu sebagai jiwa atau roh dan kedua sebagai *dzat*.[11]

Menurut istilah, kita akan menemukan beragam pengertian yang kita bisa kategorikan berdasarkan background spesialisnya masing-masing. Namun dalam tulisan ini, kita hanya menyinggung definisi yang dikatakan oleh para filsuf terpenting saja, yaitu Socrates dan muridnya Plato serta Aristoteles. Ditambah dua filsuf muslim, Al-Kindi dan Al-Ghazali.

Plato mengartikan jiwa sebagai sesuatu yang berasal dari hakikat para dewa atau tuhan yang abadi. Tuhan menciptakan jiwa manusia dari esensi jiwa-jiwa bintang yang kekal. Ia meyakini bahwa Jiwa manusia itu adalah terdahulu (*Qadim*) dan hidup bersama dalam alam akal pada zaman azali sehingga ia (jiwa) juga kekal.

Sedangkan Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai "kesempurnaan pertama (*Kamal Awwal*) dari tubuh alami yang memiliki potensi kehidupan." Jiwa adalah yang menyempurnakan tubuh alami yang hidup, sehingga tubuh tersebut menjadi memiliki jiwa dalam konteks hewan, dan menjadi pemikir dalam konteks manusia.

Al-Kindi mengartikan Jiwa sebagai esensi intelektual (*Jauhar Aqli*) yang bergerak dari dirinya sendiri serta esensi ilahiah spiritual (*Jauhar Ilahi Ruhani*) yang sederhana (*Basith*) tanpa panjang, kedalaman, atau lebar. Jiwa adalah cahaya

[10] *ibid*, hlm. 20

[11] Syalgam, Muniy Saleh, *al-Nafs fi falsafat Ibnu Rusyd*, Jurnal Kuliyat al-Adab Universitas Zawia (Libya), 2020, Vol. 19, hlm. 126

Tuhan, dan dunia luhur yang mulia adalah tempat kembalinya jiwa setelah kematian, sebagai tempat tinggal abadi.

2. Jiwa dalam Pikir Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd melihat bahwa jiwa adalah bab paling kompleks dalam filsafat untuk diungkap karena kesamarannya. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd mengqiyaskan kata *al-nafs* dengan kata *al-ruh* sebagaimana lainnya, karenanya kesamaran topik jiwa mendapat pengakuan atau peringatan dari Allah ta'ala melalui firmannya «*Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang roh. Katakanlah, "Roh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu tidak diberi pengetahuan kecuali hanya sedikit*»[12]. Ia menegaskan bahwa perkara ini hakikatnya berada di luar batas cakupan nalar manusia.

Meski demikian, bukan berarti tidak dapat diketahui apa yang bisa dicapai oleh akal manusia, karenanya, menurut Ibnu Rushd, jiwa atau "an-nafs", pertama, bukanlah materi (*Madah*) dari tubuh, melainkan "sifat" atau "bentuk" dari tubuh yang bersifat alami (*Thabi'i*) dan otomatis (*aali*). Dan setiap tubuh terdiri dari dua unsur utama: materi (*Madah*) (yang bersifat potensi) dan bentuk (*Surah*) (yang aktual). Dengan demikian jiwa adalah bentuk yang mengaktualkan potensi tubuh tersebut.

Kedua, dengan demikian jiwa adalah "kemenangan pertama" (كمال أول)[13] yang menjadikan tubuh sebagai tubuh hidup. Ibnu Rusyd mendefinisikan makhluk hidup dengan *jism dzu nafs*. Suatu tubuh yang memiliki jiwa. Karena kehadiran jiwa itulah suatu tubuh dapat hidup dan mengaktualkan potensinya.[14]

Ketiga, jiwa adalah *maudhu' huyuli*[15]. Maksudnya adalah objek yang berupa "materi potensial" atau "materi yang belum terwujud", yaitu materi dalam keadaan yang tidak terdefinisi atau tidak memiliki bentuk tertentu.

---

[12] Qs. al-Isra : 85

[13] Dalam konteks filsafat Ibnu Rushd (Averroes), istilah "kamal" sering kali diterjemahkan sebagai "kemenangan pertama" atau "kesempurnaan pertama," bukan sekadar "kesempurnaan," karena dalam pemikiran Aristotelian yang menjadi dasar bagi Ibnu Rushd, "kamal" merujuk pada potensi yang tercapai atau aktualisasi dari potensi itu dalam bentuk yang paling sempurna.

[14] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, *Talkhis Kitab al-Nafs*, penjelas : Fard. L. Abri, Dar el-Kutub, Kairo, 1994, hlm. 47-48

[15] Ibnu Rusyd membagi jauhar pada tiga makna, *Jauhar huyuli*, adalah sesuatu yang wujudnya bukan pada alam fisik (*bil fi'l*), tetapi wujudnya berupa fungsi (*Quwat*). Kedua adalah *Jauhar Shuri*. Dan ketiga adalah *Jauhar Mujtama'*. Lihat : *Talkhis Kitab al-Nafs.*Ibnu Rusyd. Hlm. 47

Kesimpulannya, jiwa ini tidak dapat dianggap sebagai materi tubuh itu sendiri, karena ia bukan substansi fisik, melainkan suatu bentuk atau potensi kehidupan yang menghidupkan tubuh, menjadikannya sesuatu yang lebih dari sekadar bahan fisik. Jiwa pada dasarnya adalah kualitas atau bentuk yang mempersembahkan kehidupan kepada tubuh, dan pada hewan, jiwa ini adalah bentuk yang memberikan kehidupan kepada tubuh hewan (makhluk hidup) tersebut.

Al-Farabi membagi jiwa itu ke dalam tiga macam, Jiwa langit, Jiwa Manusia, Jiwa Hewan. Jiwa manusia kemudian dirinci memiliki empat kekuatan. Kekuatan berbicara (berpikir), Kekuatan Imajinasi, dan Kekuatan panca indera. Ibnu Rusyd memiliki pembagian sendiri, ia membagi kepada empat kekuatan jiwa*, nafs hassah, nafs mutakhayyilah, nafs nathiqah, nafs nuzu'iyyah.*[16]

3. Kekekalan Jiwa dalam Filsafat Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd meyakini bahwa Jiwa yang telah diciptakan itu kekal. Kekekalan Jiwa adalah kesimpulan Ibnu Rusyd yang ia ambil dari analogi al-Quran yang menganalogikan kematian dengan keadaan manusia saat tidur.[17] Allah ta'ala berfirman «*Allah menggenggam nyawa (manusia) pada saat kematiannya dan yang belum mati ketika dia tidur. Dia menahan nyawa yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia melepaskan nyawa yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat bukti-bukti (kekuasaan) Allah bagi kaum yang berpikir.»*[18]

Dari situ, ditarik suatu kesimpulan akan kekekalan bagi jiwa manusia setelah terpisah daripada tubuh fisik yang fana. Ibnu Rusyd senada dengan al-Ghazali yang menyatakan ketidakmungkinan jiwa menuju ketiadaan setelah diciptakan, jiwa itu kekal (*Sarmadiya wa la yatashawwar fanauh*)[19].

Sebagai penguat, Ibnu Rusyd menghadirkan argumen atau alasan para filsuf dalam penetapan 'kekekalan jiwa', "Para filsuf memiliki dua bukti bahwa jiwa mustahil menjadi tidak ada setelah ada. Salah satunya: jika jiwa musnah, maka kehancurannya tidak akan lepas dari tiga kemungkinan. Pertama, musnah bersamaan dengan musnahnya tubuh; kedua, musnah oleh kekuasaan yang mampu menghancurkannya; ketiga, musnah oleh kekuatan yang berlawanan. Tidak mungkin jiwa musnah bersamaan dengan tubuh, karena jiwa terpisah dari

[16] I Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, *Talkhis Kitab al-Nafs*, penjelas : Fard. L. Abri, Dar el-Kutub, Kairo, 1994, hlm. 101-147

[17] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, Tahafut al-Tahafut, penjelas : Sulaiman Dunya, Dar el-Ma'arif, Kairo, cet.1, 1964, h. 833-844

[18] Qs. Az-Zumar : 42

[19] Al-Ghazali, Abu Hamid, Tahafut al-Falasifah, penjelas : Sulaiman Dunya, Dar el-Mar'arif, Kairo, cet.4, 1966, hlm. 274

tubuh dan tetap ada setelah tubuh tiada[20]. Tidak mungkin pula jiwa musnah karena adanya kekuatan berlawanan, sebab zat yang terpisah tidak memiliki lawan[21]. Juga tidak mungkin kehendak kekuasaan mampu menghancurkan jiwa[22], seperti telah dijelaskan sebelumnya."[23]

Oleh karena itu, klaim tentang kematian jiwa setelah mati adalah pendapat yang salah menurut para filsuf, termasuk Ibnu Rushd. Berdasarkan pandangan ini, jiwa manusia yang rasional adalah jiwa yang kekal dan abadi.

Tesis Ibnu Rusyd akan kekekalan jiwa tidak bisa terlepas daripada pemikiran filsafatnya tentang tuhan dan alam, pengingkarannya akan ketiadaan murni (*al-adam al-mahadh*)[24], dan penerimaannya akan eksistensi tuhan dan alam

---

[20] Adalah suatu hal mustahil bahwa kefanaan jiwa disebabkan kefanaan badan. Karena badan itu bukan tempat kekal baginya, ia hanya merupakan suatu perangkat yang digunakan jiwa dengan seperangkat kekuatannya. Kerusakan perangkat, tidak mesti suatu kerusakan bagi pemakainya. Satu sisi lain, terdapat perbuatan jiwa yang bukan perbuatan badan (*fi'lan bi ghair muysarakat al-badan*), adapula perbuatan yang antara keduanya turut berandil (*fi'lan bi musyarakat al-badan*).

Fi'lan bi ghair muysarakat al-badan :Aksi yang berupa pemahaman terhadap konsep-konsep abstrak yang terlepas dari materi. Frasa ini merujuk pada kemampuan jiwa atau akal manusia untuk memahami ide-ide atau realitas yang tidak bergantung pada benda fisik atau materi, seperti konsep-konsep matematika, ide-ide filosofis, atau kebenaran-kebenaran universal yang tidak terkait dengan bentuk fisik atau material.

fi'lan bi musyarakat al-badan : Aksi yang melibatkan tubuh mencakup perasaan, imajinasi, keinginan, dan amarah.

[21] Tidak benar untuk mengatakan bahwa jiwa tidak dapat terpisah dari tubuh, karena jiwa adalah zat yang tidak memiliki lawan atau kebalikan. Semua zat yang tidak terikat pada tempat tidak dapat dianggap memiliki kebalikan. Sebaliknya, kebalikan atau lawan hanya ada dalam konteks objek yang saling bergantian pada tempat yang sama, dan dalam dunia ini yang dapat lenyap hanyalah sifat-sifat (*a'radh*) atau bentuk-bentuk (*Suar*) yang berkaitan dengan benda-benda yang terbuat dari materi, sedangkan materi itu sendiri adalah zat yang tidak pernah hilang. Lihat : *al-Nafs fi falsafat Ibnu Rusyd*, h.129

[22] Adapun klaim bahwa jiwa bisa lenyap dengan kuasa Tuhan adalah salah, karena kemampuan itu terkait dengan penciptaan sesuatu, sementara ketiadaan bukanlah sesuatu yang bisa diciptakan.

[23] Al-Ghazali, Abu Hamid, Tahafut al-Falasifah, penjelas : Sulaiman Dunya, Dar el-Mar'arif, Kairo, cet.4, 1966, H. 258

[24] Ketiadaan yang murni, atau "العدم المحض" dalam bahasa Arab, merujuk pada konsep ketiadaan yang total dan mutlak, tanpa adanya elemen atau potensi apapun untuk keberadaan. Dalam pandangan filsafat Ibnu Rusyd (dan juga filsafat Aristoteles), ketiadaan seperti ini tidak mungkin ada, karena segala sesuatu yang ada di dunia ini memiliki suatu bentuk eksistensi atau sebab yang mendasarinya. Ketiadaan mutlak berarti tidak ada yang dapat mengalaminya, bahkan dalam potensi sekalipun. Karena

yang bersifat kekal dan abadi. Jiwa itu kekal karena berasal dari *aql huyulani* yang tidak pernah rusak, yang menghasilkan jiwa-jiwa individu dari jenis manusia.

Ibnu Rusyd, dalam membahas kekekalan jiwa, mengacu pada filsafat Aristotelian yang lebih menekankan pada konsep akal aktif (al-'aql al-fa'al) yang menjadi bagian dari esensi jiwa. Jiwa manusia, menurut Ibnu Rusyd, memiliki kemampuan untuk berpikir secara rasional yang tidak terbatas pada eksistensi fisik tubuh. Akal aktif, yang berfungsi dalam tingkat yang lebih tinggi, adalah bagian dari jiwa yang tetap ada meskipun tubuh manusia hancur. Dengan demikian, jiwa manusia, sebagai entitas yang rasional dan tidak tergantung pada tubuh, adalah kekal, dan akan terus ada bahkan setelah tubuh mati. Pemikiran ini mencerminkan pandangan bahwa jiwa bukanlah entitas material yang hancur bersama tubuh, melainkan suatu substansi yang tetap abadi.

Lebih lanjut, kekekalan jiwa ini tidak hanya dipandang sebagai suatu hal yang bersifat metafisik, tetapi juga terkait dengan kedudukan jiwa sebagai bagian dari ciptaan Tuhan yang memiliki tujuan dan misi tertentu. Jiwa yang rasional akan selalu berhubungan dengan prinsip rasional yang mengatur alam semesta, yaitu akal aktif yang berasal dari Tuhan. Dengan demikian, setelah kematian fisik, jiwa akan kembali kepada Tuhan dan berfungsi dalam dimensi yang lebih tinggi, sesuai dengan peranannya sebagai makhluk rasional. Kekekalan jiwa bukan hanya berarti tidak adanya kehancuran, tetapi juga mencakup keberlanjutan eksistensinya dalam bentuk yang lebih sempurna.

Sebagai tambahan, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa jiwa yang kekal ini tidak hanya berbicara tentang kelanjutan hidup setelah mati, tetapi juga berkaitan dengan pencapaian kebahagiaan yang hakiki melalui penggunaan akal. Jiwa yang rasional memiliki potensi untuk mencapai kesempurnaan moral dan intelektual, yang pada gilirannya mengarah pada kebahagiaan yang abadi. Kebahagiaan ini hanya dapat dicapai oleh individu yang mampu mengaktualisasikan potensi akalnya dalam hidupnya, melalui pengetahuan yang benar, kontemplasi terhadap Tuhan, dan pencapaian keutamaan. Oleh karena itu, kehidupan manusia yang dirumuskan dalam filsafat Ibnu Rusyd bukanlah hanya tentang eksistensi duniawi, tetapi lebih pada pencapaian kebahagiaan abadi yang terwujud dalam kesempurnaan jiwa.

Kekekalan jiwa menurut Ibnu Rusyd juga berkaitan erat dengan pandangannya tentang prinsip penyebab (causality) yang mendasari seluruh realitas. Sebagai bagian dari alam semesta yang diatur oleh prinsip rasional, jiwa

segala hal yang ada memiliki sebab dan asal-usul yang terkait dengan prinsip eksistensi, yang pada akhirnya berhubungan dengan keberadaan Tuhan yang kekal dan tidak terpengaruh oleh ketiadaan

memiliki keterkaitan dengan prinsip-prinsip yang lebih tinggi, yakni Tuhan yang Maha Pencipta. Jiwa, sebagai suatu entitas yang tidak terikat oleh materi dan waktu, memiliki esensi yang tetap abadi, dan karena itu tidak akan terpengaruh oleh perubahan fisik yang terjadi pada tubuh. Dengan demikian, jiwa adalah manifestasi dari akal Tuhan yang kekal, yang tidak dapat dihapuskan oleh kematian tubuh. Jiwa akan selalu kembali kepada Tuhan, dan proses ini mencerminkan keberadaan yang tidak terputus dan berkelanjutan

4. Bukti Keberadaan Jiwa

Berbeda dengan para *mutakallimun* yang menyajikan bukti fisik sebagai dalil utama keberadaan tuhan[25], berbeda juga dengan al-Farabi dengan teori eksistensi *wajib al-wujudnya,* Ibnu Ruyd dalam bukunya, merumuskan dua argumen baru, yaitu *dalil al-inayah* dan *dalil al-ikhtira'*. Teori ini ia gagas dalam bukunya "al-kasyf an-manahij al-adilla", Sebuah Pengungkapan dalam metodologi berargumen. Suatu teori yang ia gunakan dalam membuktikan keberadaan tuhan, dan selanjutnya ia pakai untuk membuktikan keberadaan jiwa.

Dalil Inayah, lanjut Ibnu Rusyd, adalah pertolongan bagi manusia (*al-inayah bil-insan*), artinya segala keberwujudan di alam diciptakan untuk (membantu) eksistensi (*wujud*) manusia yang diambil atas adanya keselarasan (*muwafaqah*)[26][27] pada alam. Dalil ini ditopang oleh dua argumen dasar, pertama, semua keberwujudan di alam selaras (menopang) keberwujudan manusia. Kedua, keselarasan ini merupakan tuntutan dari suatu pelaku (*fa'il*) yang sengaja menghendaki keselarasan itu. "Tidak mungkin keselarasan itu berlaku begitu saja"[28].

Ibnu Rusyd mempercayai bahwa alam berputar di sekeliling kepentingan manusia. Atau *markaz al-kaun*. Manusia sebagai pusat alam semesta. Apa tujuan adanya hewan jika bukan untuk kemaslahatan manusia?. Nilai alam (*qimah*) tidak

[25] Alam adalah bukti keberadaan tuhan.

[26] Muwafaqah secara bahasa bisa diartikan keselarasan. Keselarasan yang diikat untuk membantu manusia. Esensi segala keberwujudan ditujukan untuk kebermanfaatan hidup manusia dan kelangsungan eksistensinya. Sebagaimana keselarasan wujud siang dan malam, matahari dan bulan, adanya bumi, hewan-hewan, tumbuhan, semuanya ditujukan untuk eksistensi, bahkan kemaslahatan dan kebahagiaan manusia. Lihat : al-Kasyf H. 65-66

[27] Bahkan keselarasan itu tidak hanya terjadi dalam aspek alam dan manusia saja, tapi dicerminkan pula pada kompleksitas anggota tubuh manusia itu sendiri. Semua anggota tubuh, sekecil apapun ditujukan untuk menopang eksistensi dan kehidupannya (*wujud al-Insan*)

[28] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, Al-Kasyf an Manahij al-Adillah, penjelas : Muhammad Abidl Al-Jabiri, Markaz Dirasat El-Wahdah El-Arabiyah, Beirut, cet. 1, 1998, hlm. 118

terletak pada dirinya sendiri atau pada bagaimana ia terbentuk, melainkan pada sejauh mana ia sesuai dengan manusia. Bahkan manusia itu sendiri menjadi saksi atas manfaat yang diperoleh dari alam ini.[29]

Namun tujuan mengemukakan fakta ini, bukanlah bentuk peneguhan (*itsbat*) bahwa manusia merupakan pusat alam semesta—yang bisa disalahgunakan sebagai hak bebas manusia mengeksploitasi alam, tapi hanya pada ranah penetapan (*iqrar*) bahwa fakta itu benar adanya, suatu kebenaran yang datang dari pencipta (*fa'il mudabbir hakim*) yang mengatur alam semesta[30]. Sehingga menimbulkan pertanyaan, bagaimana keselarasan itu ada tanpa yang mengaturnya?

Dalil ini bersandar pada suatu prinsip yang dinamai prinsip "teleologi"[31] (*al-Ghaiyyah*), prinsip ini yang menjadi titik tolak terciptanya dalil inayah ini. Teleologi berarti segala sesuatu diciptakan dengan tujuannya, dengan ini pergerakan alam menjadi terbalik, dimana tujuan (*ghayah*) itu menjadi prinsip pertama, menjadi titik tolak penciptaan sesuatu.

Prinsip ini berasal dari Aristoteles. Meski dikenal sebagai penysarah dan penafsir ajaran-ajaran Aristoteles, Ibnu Rusyd dengan kapasitasnya sebagai filsuf, mampu menembus ruang syarh dan tafsir, menuju perluasan (*imtidad*) dari pengajar pertama (*al-Muallim al-Awwal*), ia bertugas untuk mengembangkan teori yang sudah ada dan memperbaruinya.[32] Seperti inilah, kondisi dalil Inayah yang berkaitan dengan prinsip teleologi.

Selanjutnya, dalil ikhtira', adalah argumentasi yang bersandarkan pada wujud yang tampak seperti hewan dan tumbuhan untuk membuktikan keberadaan pencipta (*ikhtira'*). Dalil ini didasari oleh dua premis, pertama bahwa segala bentuk keberwujudan itu diciptakan. Kita bisa melihat bagaimana benda mati kemudian menjadi hidup ketika diberi nafas kehidupan. Sehingga kita yakin bahwa terdapat Dzat yang memberikan kehidupan dan yang peduli terhadapnya,

[29] Syalgam, Muniy Saleh, *al-Nafs fi falsafat Ibnu Rusyd*, Jurnal Kuliyat al-Adab Universitas Zawia (Libya), 2020, Vol. 19, hlm. 132

[30] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, Al-Kasyf an Manahij al-Adillah, penjelas : Muhammad Abidl Al-Jabiri, Markaz Dirasat El-Wahdah El-Arabiyah, Beirut, cet. 1, 1998, hlm. 118

[31] Konsep atau pandangan filosofis yang meandang bahwa segala sesuatu memiliki tujuan atau akhir tertentu yang menjadi alasan keberadaannya. Dalam filsafat, teleologi mengacu pada gagasan bahwa peristiwa atau entitas diarahkan menuju suatu tujuan akhir, dan pemahaman tentang sesuatu sering kali melibatkan memahami tujuannya. Suatu prinsip yang berasal dari Aristoteles.

[32] H. 135

yaitu Allah Tabaraka wa Ta'ala. Kedua, bahwasanya segala keberwujudan yang diciptakan (*Mukhtara'*) itu memiliki pencipta (*Mukhtari'*).

Dari sini, barulah Ibnu Rusyd sampai kepada argumen pembuktian wujud jiwa. Pertama, bagi siapa saja yang ingin mengetahui tuhan, maka ia harus mengetahui esensi (*jauhar*) segala sesuatu, yang akan mengantarkan pada teori penciptaan. Karenanya tidak dapat diketahui hakikat dari sesuatu jika belum mengetahui hakikat teori penciptaan.[33] Ibnu Rusyd kemudian memandang bahwa dalil inayah dan dali ikhita' ini terkumpul dalam firman Allah ta'ala: "*Wahai manusia! Sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu, agar kamu bertakwa. (Dialah) yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dialah yang menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia hasilkan dengan (hujan) itu buah-buahan sebagai rezeki untukmu. Karena itu janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah, padahal kamu mengetahui.*"[34]

Dengan kedua dalil ini, Allah *subhanahu wa ta'ala* dinisbatkan sebagai penyebab utama (*al-illat al-ula*) dan pencipta (*khaliq*).

Hubungan Filsafat Jiwa dan Pengetahuan Diri

Dalam melacak hubungan filsafat jiwa dengan pengetahuan diri, Ibnu Rusyd dalam *al-Syarh al-Kabir li Kitab al-Nafs li Aristu* menyebutkan tiga manfaat utama mengetahui filsafat jiwa menurut Aristoteles. Pertama, ilmu ini mirip dengan ilmu alam, di mana jiwa adalah entitas tertinggi dalam hewan yang mengalami proses 'menjadi' dan 'binasa'. Kedua, filsafat jiwa memberikan prinsip-prinsip penting bagi ilmu lain, seperti etika (terutama tujuan manusia) dan ketuhanan, dengan membahas esensi akal murni. Ketiga, filsafat ini memungkinkan verifikasi prinsip-prinsip dasar, memperkuat pemahaman tentang sebab-sebab masalah, yang lebih kokoh daripada hanya mengetahui hakikatnya[35]

1. Manusia sebagai Alam Kecil

Dalam ilmu alam, ada suatu kaidah yang menyebutkan bahwa : "pengetahuan tentang jenis (*Jins*) atau kategori (*Nau*) apa pun tidak dapat tercapai kecuali melalui pemahaman tentang esensinya dan sifat-sifat yang menyertainya. Maka, begitu jelaslah hubungan antara pengetahuan jiwa dan pengetahuan diri manusia itu (*it self*). Pengetahuan hakikat jiwa berkolerasi dengan pengetahuan

[33] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, Al-Kasyf an Manahij al-Adillah, penjelas : Muhammad Abidl Al-Jabiri, Markaz Dirasat El-Wahdah El-Arabiyah, Beirut, cet. 1, 1998, hlm. 119

[34] Qs. Al-Baqarah : 21-22

[35] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, *al-Syarh al-Kabir li Kitab al-Nafs li Aristu*, Terjemah : Ibrahim Al-Gharbi, Bait al-Hikmah, Carthage (Tunisia), 2001, hlm.28

hakikat diri, karena jiwa adalah bagian terpenting suatu makhluk hidup, termasuk manusia.

Di antara teori pengenalan diri, yang Ibnu Rusyd ekstrak melalui filsafat jiwa pernyataannya bahwa manusia atau hewan adalah Alam Kecil (*Alam Shagir*). Sementara alam semesta sebagai (*Alam Kabir*). Sebagaimana keadaan (*hal*) alam besar, seperti itu pulalah manusia dan hewan sebagai alam kecil[36]. Sebagaimana alam (setiap makhluk hidup) memiliki jiwa, begitu pula manusia. Sebagaimana alam memiliki penyebab utama, begitu juga manusia.

Ibnu Rusyd mengembangkan gagasan penting mengenai hubungan antara manusia dan alam semesta melalui teori "alam kecil" (Alam Shagir). Ia berpendapat bahwa manusia, dalam banyak hal, merupakan cerminan atau miniatur dari alam semesta itu sendiri, yang disebutnya sebagai "alam besar" (Alam Kabir). Manusia dengan segala aspek fisik dan jiwa yang dimilikinya, merupakan mikro-kosmos yang meniru struktur makrokosmos. Teori ini mengimplikasikan bahwa untuk memahami hakikat manusia, kita perlu memahami bagaimana ia berhubungan dengan seluruh alam semesta yang lebih luas. Alam semesta dengan segala keteraturannya, keberadaannya, dan prinsip-prinsip rasional yang mengaturnya, mencerminkan struktur yang serupa dalam diri manusia, baik secara fisik maupun spiritual.

Manusia sebagai "alam kecil" juga memiliki kualitas dan sifat-sifat yang menyerupai alam semesta. Setiap organ tubuh, sistem tubuh, serta jiwa manusia berfungsi sebagaimana alam semesta bekerja dengan hukum-hukum yang mengatur pergerakannya. Sebagaimana alam semesta memiliki elemen-elemen dasar seperti tanah, air, api, dan udara, tubuh manusia juga memiliki unsur-unsur yang menyusun kehidupan fisiknya. Di samping itu, akal dan jiwa manusia memiliki sifat-sifat yang mampu menyelaraskan dirinya dengan prinsip-prinsip alam semesta yang lebih tinggi, mengarahkan manusia pada pemahaman tentang Tuhan dan tujuan hidupnya. Dengan demikian, melalui pemahaman tentang alam besar, manusia dapat lebih mengenal dirinya sebagai bagian integral dari ciptaan Tuhan.

Lebih jauh lagi, Ibnu Rusyd menggambarkan bahwa hubungan antara manusia dan alam semesta ini memiliki keselarasan dalam hal prinsip penyebab dan akibat. Seperti halnya alam semesta yang beroperasi dengan prinsip penyebab utama yang mengaturnya, manusia juga memiliki penyebab utama dalam hidupnya—yaitu akal dan jiwa yang berfungsi untuk mengenal dan memahami hakikat dirinya serta hubungan dengan Tuhan. Jiwa manusia, sebagai bagian yang

[36] Syalgam, Muniy Saleh, *al-Nafs fi falsafat Ibnu Rusyd*, Jurnal Kuliyat al-Adab Universitas Zawia (Libya), 2020, Vol. 19, hlm. 139

terpenting dalam eksistensinya, berfungsi sebagai penyambung antara manusia dan alam semesta, serta antara manusia dengan penciptanya. Dengan kata lain, jiwa manusia bukanlah entitas yang terpisah dari dunia di sekitarnya, tetapi ia berhubungan erat dengan hukum-hukum yang mengatur alam semesta.

Konsep manusia sebagai "alam kecil" ini juga menunjukkan betapa pentingnya refleksi terhadap diri sendiri untuk memahami dunia secara lebih luas. Jika seseorang dapat memahami hakikat dirinya, termasuk jiwa, akal, dan peranannya dalam kehidupan, maka ia akan mampu memahami alam semesta dengan lebih jelas. Dengan berfokus pada pengetahuan diri dan pengembangan jiwa, manusia dapat menyelaraskan dirinya dengan hukum-hukum alam semesta dan mencapai keseimbangan yang harmonis antara dirinya dan Tuhan. Oleh karena itu, pengenalan diri yang mendalam adalah kunci untuk mencapai pemahaman yang lebih luas tentang dunia dan alam semesta, yang pada gilirannya membawa manusia pada pencapaian kebijaksanaan dan kesempurnaan hidup yang lebih tinggi.

2. Pengetahuan Diri melalui Refleksi terhadap Dunia: Pengenalan Tuhan

Ibnu Rusyd percaya bahwa manusia memahami dirinya dengan memahami hubungan antara dirinya dan dunia. Alam semesta, yang diatur oleh prinsip rasional dan harmoni, adalah cerminan kebijaksanaan ilahi. Dengan merenungkan alam semesta, manusia juga merenungkan dirinya sebagai bagian dari keseluruhan itu.

Dalam kitab *talkhis ma ba'da al-thabiah*, Ibnu Rusyd menuliskan bahwa pengenalan jiwa meniscayakan pengenalan tuhan begitu juga sebaliknya. Artinya, pengenalan jiwa memiliki efek domino pada pengenalan diri dan seterusnya berlanjut pada pengenalan tuhan.

" اعرف ذاتك، تعرف خالقك"

"Ketahuilah dirimu, niscaya kamu mengetahui tuhan"[37]

Ibnu Rusyd mengajukan gagasan bahwa pengetahuan diri sejati hanya bisa tercapai melalui pemahaman mendalam terhadap dunia alam semesta yang lebih luas. Alam semesta, dalam pandangannya, bukanlah sekadar kumpulan objek yang terpisah, melainkan suatu keseluruhan yang teratur dan harmonis, yang diatur oleh prinsip-prinsip rasional. Alam semesta ini merupakan cerminan dari kebijaksanaan ilahi yang tertata dengan sempurna. Ketika manusia merenungkan alam semesta—baik itu melalui sains, filsafat, atau kontemplasi

[37] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, *Talkis ma ba'da al-Thabiah*, penjelas : Utsman Amin, Musthafa al-Halabi, Kairo, 1958, hlm. 135

spiritual—mereka pada dasarnya juga sedang merenungkan diri mereka sendiri sebagai bagian integral dari ciptaan Tuhan. Pemahaman ini menjadikan manusia mampu menyadari tempat mereka dalam tatanan kosmik dan hubungan mereka dengan Tuhan sebagai Sang Pencipta.

Sebagaimana diungkapkan dalam kitab *Talkhis ma ba'da al-Thabiah*, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa pengenalan terhadap jiwa manusia berhubungan erat dengan pengenalan terhadap Tuhan. Pengenalan diri adalah langkah awal yang mengarah pada pemahaman yang lebih tinggi tentang alam semesta dan, akhirnya, pada pengenalan Tuhan sebagai sumber segala sesuatu. Ibnu Rusyd menulis, "اعرف ذاتك، تعرف خالقك" (Kenalilah dirimu, niscaya kamu akan mengenal Tuhan). Konsep ini menunjukkan bahwa untuk memahami hakikat Tuhan, manusia harus terlebih dahulu mengenal dirinya, menyelami hakikat jiwanya, dan merenungkan eksistensinya. Proses ini mengarah pada suatu bentuk pengetahuan yang lebih mendalam, di mana pemahaman tentang dunia dan Tuhan tidak terpisah, melainkan saling berkaitan dan saling menguatkan.

Menurut Ibnu Rusyd, pemahaman tentang diri dan Tuhan bukanlah pengetahuan yang diperoleh melalui kekuatan inderawi saja, tetapi juga melalui kemampuan akal dan refleksi rasional. Dalam kerangka ini, manusia bukan hanya makhluk yang merasakan dunia secara fisik, tetapi juga makhluk yang dapat memahami dunia melalui akal dan budi. Pemahaman ini melibatkan pencarian hakikat dari segala sesuatu, mencari sebab-akibat, dan mengenali pola-pola rasional yang ada dalam ciptaan. Dengan demikian, manusia dapat merasakan kehadiran Tuhan melalui keteraturan dan keharmonisan alam semesta, yang merupakan tanda kebijaksanaan-Nya yang tidak tampak secara langsung tetapi dapat dipahami melalui penalaran.

Lebih lanjut, pemahaman tentang Tuhan melalui pengenalan diri juga terkait erat dengan kemampuan manusia untuk mewujudkan potensi terbaiknya. Ibnu Rusyd percaya bahwa manusia memiliki kemampuan untuk memahami hakikat Tuhan melalui introspeksi dan pengembangan diri. Dengan memahami jiwa dan akal, manusia dapat mencapai kesempurnaan yang sesuai dengan tujuan penciptaannya, yaitu mencapai pengetahuan yang sejati dan kebahagiaan abadi. Oleh karena itu, proses refleksi yang mendalam tidak hanya memungkinkan manusia mengenal Tuhan, tetapi juga mengarahkan mereka pada pemenuhan potensi spiritual dan rasional yang mereka miliki. Pencapaian ini, bagi Ibnu Rusyd, merupakan bentuk tertinggi dari aktualisasi diri yang selaras dengan kehendak Tuhan dan hukum alam.

3. Kesatuan Akal Potensial dan Aktif : Aktualisasi diri tak terbatas

Dalam filsafatnya, Ibnu Rusyd membedakan antara 'akal potensial' (*al-'aql al-quwwah*)[38] yang ada dalam individu dan 'akal aktif' (*al-'aql al-fa'al*)[39] yang bersifat universal. Pengetahuan diri dicapai ketika jiwa manusia mampu menyelaraskan dirinya dengan akal aktif. Proses ini melibatkan refleksi mendalam dan kontemplasi terhadap hakikat keberadaan diri. Namun dalam disertasi yang dibuat Traci Phillipson, Averroes dijelaskan meyakini bahwa manusia memiliki dua jenis akal sebagai fitrah, akal aktif (*agent intellect*) dan akal materi (*material intellect*)[4041].

Ibnu Rusyd meyakini bahwa akal adalah salah satu bagian atau fungsi (*Quwat*) dari jiwa. Akal adalah kekuatan yang menerima sesuatu secara potensial (*bil quwwah*), sehingga ia menjadi cerminan dari hal yang dipahaminya (*mitsal al-Syai alladzi ta'qiluh*), namun bukan menjadi hal itu sendiri. Artinya, akal manusia mampu menerima "pengetahuan tak terbatas" selama proses aktualisasi itu manusia lakukan. Sebagaimana disinggung sebelumnya, bahwa jiwa itu adalah *maudhu' huyuli*, maka akal yang termasuk ke dalam bagian jiwa juga tidak mengalami perubahan bentuk ketika menerima suatu hal baru, sehingga menjadikan potensi akal itu tidak terbatas.[42]

Lebih dari itu, keinsyafan akan hakikat jiwa manusia, memberikan kita semacam pengetahuan akan kekuatan jiwa. Al-Farabi membagi jiwa itu ke dalam tiga macam, Jiwa langit, Jiwa Manusia, Jiwa Hewan. Jiwa manusia kemudian dirinci memiliki empat kekuatan. Kekuatan berbicara (berpikir), Kekuatan Imajinasi, dan Kekuatan panca indera. Ibnu Rusyd memiliki pembagian sendiri, ia membagi kepada empat kekuatan jiwa, jiwa sensitif (*nafs hassah*), jiwa

[38] *al-Aql al-Quwwah* : adalah penangkapan hal-hal intelektual atau rasio (*idrak al-ma'qulat*)

[39] *al-Aql al-Fa'al* : adalah penangkapan hal-hal yang dapat dirasakan pancaindera (*idrak al-mahsusat*)

[40] Secara singkat, yang dimaksud kedua akal ini, sebagaimana jelas Ibnu Rusyd : Ia menggunakan analogi cahaya untuk menjelaskan hubungan ini, Akal Aktif seperti matahari yang "menyinari" objek sehingga dapat terlihat. Sedangkan Akal Material seperti mata manusia yang memerlukan cahaya tersebut untuk melihat dan memahami objek. Yang pertama bertindak sebagai pemicu atau penyebab aktualisasi potensi akal manusia. Dan yang kedua berfungsi sebagai potensi atau "wadah" bagi semua pengetahuan yang dapat dipahami.

[41] Lihat : Phillipson, Traci, "Aquinas, Averroes, and the Human Will", Marquette University ProQuest Dissertations & Theses, 2017. 10605838, hlm. 6

[42] Taylor, Richard C., "Averroes on the Ontology of the Human Soul" (2012). Philosophy Faculty Research and Publications, hlm. 8

imajinatif (*nafs mutakhayyilah*, jiwa akal (*nafs nathiqah*), jiwa keinginan (*nafs nuzu'iyyah*).[43]

Dalam filsafat Ibnu Rusyd, akal dianggap sebagai kekuatan utama dalam diri manusia yang memungkinkan proses pemahaman dan pemikiran rasional. Akal, atau dalam istilahnya disebut sebagai al-'aql al-quwwah (akal potensial), berfungsi untuk menerima pengetahuan dan potensi yang ada di luar diri, sementara al-'aql al-fa'al (akal aktif) bertanggung jawab untuk mengaktualisasikan potensi tersebut menjadi pengetahuan nyata. Akar dari pemikiran ini adalah ide Aristotelian mengenai hubungan antara akal potensial dan aktif. Akal aktif, yang dianggap sebagai sumber dari semua pengetahuan sejati, tidak terbatas oleh waktu dan tempat, dan ia berperan sebagai agen yang memungkinkan pemahaman hakikat alam semesta dan Tuhan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu Rusyd, jiwa manusia adalah tempat dari potensi-potensi ini, dan peran akal adalah untuk mengembangkan potensi tersebut menuju aktualisasi tertinggi, yaitu pemahaman akan kebenaran universal dan kebijaksanaan ilahi.

Pemisahan Ibnu Rusyd terhadap empat kekuatan jiwa (nafs hassah, nafs mutakhayyilah, nafs nathiqah, dan nafs nuzu'iyyah) menggambarkan pandangannya yang lebih komprehensif tentang dinamika jiwa manusia. Kekuatan pertama, jiwa sensitif (nafs hassah), berhubungan dengan kemampuan manusia untuk merasakan dan memperoleh pengetahuan melalui indera. Kekuatan kedua, jiwa imajinatif (nafs mutakhayyilah), berperan dalam mengolah dan membentuk gambaran mental dari pengalaman inderawi. Jiwa akal (nafs nathiqah) adalah kekuatan yang paling tinggi, yang memungkinkan manusia untuk berpikir rasional dan merenung, sehingga dapat mencapai pengetahuan yang lebih abstrak dan universal. Sedangkan jiwa keinginan (nafs nuzu'iyyah) berkaitan dengan aspek kehendak dan keinginan manusia, yang menggerakkan tindakan menuju tujuan tertentu. Semua kekuatan ini saling berinteraksi dalam proses pembentukan pengetahuan dan pengaktualisasian potensi diri. Dengan demikian, bagi Ibnu Rusyd, proses aktualisasi diri bukan hanya tentang pencapaian pengetahuan rasional, tetapi juga tentang harmoni antara berbagai kekuatan dalam diri manusia yang dapat mengarah pada pemahaman yang lebih mendalam tentang dunia dan Tuhan.

[43] Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad, *Talkis ma ba'da al-Thabiah*, penjelas : Utsman Amin, Musthafa al-Halabi, Kairo, 1958, hlm. 101-147

Daftar Pustaka

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Tahafut al-Falasifah*. Penjelas: Sulaiman Dunya. Kairo: Dar el-Ma'arif, Cet. 4, 1966.

Belo, Caterina, Averroe : Life and Works, Dalam Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke (Ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2016,

Fitrianah, Rossi Delta. "Ibnu Rusyd (Averroisme) dan Pengaruhnya di Barat." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis* 7, no. 1 (2018).

Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad. *Al-Kasyf an Manahij al-Adillah*. Penjelas: Muhammad Abidl Al-Jabiri. Beirut: Markaz Dirasat El-Wahdah El-Arabiyah, Cet. 1, 1998.

Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad. *al-Syarh al-Kabir li Kitab al-Nafs li Aristu*. Terjemah: Ibrahim Al-Gharbi. Tunisia: Bait al-Hikmah, 2001.

Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad. *Tahafut al-Tahafut*. Penjelas: Sulaiman Dunya. Qarawiyyin: Dar el-Ma'arif, Cet. 1, 1964.

Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad. *Talkhis Kitab al-Nafs*. Penjelas: Fard. L. Abri. Kairo: Dar el-Kutub, 1994.

Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad. *Talkis Ma Ba'da al-Thabiah*. Penjelas: Utsman Amin. Kairo: Musthafa al-Halabi, 1958.

Ivry, Alfred L. "Averroes on Intellection and Conjunction." *Journal of the American Oriental Society* 86, no. 2 (1966): hlm.1. https://doi.org/10.2307/596422.

Jackson, Roy, Averoes Aristotelian Soul on , Dalam Ali Paya (Ed.), *The Misty Lanc of Ideas And The Ligh of Dialogue,* ICAS Press, London, cet.1, 2013.

Phillipson, Traci, "Aquinas, Averroes, and the Human Will", Marquette University ProQuest Dissertations & Theses, 2017. 10605838.

Susanti, Fitria Rika, dan Surma Hayani. "Pemikiran Filosof Ibnu Rusyd tentang Eskatologi." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 20, no. 1 (2021).

Syalgam, Muniy Saleh. "al-Nafs fi Falsafat Ibnu Rusyd." *Jurnal Kuliyat al-Adab Universitas Zawia* 19 (2020).

Taylor, Richard C., "Averroes on the Ontology of the Human Soul" (2012). Philosophy Faculty Research and Publications. 260.

Taylor, Richard C., "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought" (2005). Philosophy Faculty Research and Publications. 250.