SUMBER ILMU MENURUT IBN TUFAYL : TERJEMAHAN DAN ANALISIS TEKS TERPILIH RISALAH *HAYY IBN YAQZAN*

NUR RAFEZZA BINTI FETHERI

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2018

University of Malaya

SUMBER ILMU MENURUT IBN TUFAYL : TERJEMAHAN DAN ANALISIS TEKS TERPILIH RISALAH *HAYY IBN YAQZAN*

NUR RAFEZZA BINTI FETHERI

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2018

University of Malaya

SUMBER ILMU MENURUT IBN TUFAYL : TERJEMAHAN DAN ANALISIS TEKS TERPILIH RISALAH *HAYY IBN YAQZAN*

NUR RAFEZZA BINTI FETHERI

DISERTASI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI SEBAHAGIAN KEPERLUAN BAGI IJAZAH SARJANA USULUDDIN

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2018

University of Malaya

UNIVERSITI MALAYA

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: NUR RAFEZZA BINTI FETHERI [redacted]

No. Pendaftaran/Matrik: IGB 140042

Nama Ijazah: IJAZAH SARJANA USULUDDIN

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):

SUMBER ILMU MENURUT IBN ṬUFAYL : TERJEMAHAN DAN ANALISIS TEKS TERPILIH RISALAH ḤAYY IBN YAQẒĀN

Bidang Penyelidikan: PEMIKIRAN ISLAM

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

(1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
(2) Hasil Kerja ini adalah asli;
(3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
(4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
(5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
(6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

[redacted]

Tandatangan Calon

Tarikh 1 APRIL 2018

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

[redacted]

Tarikh 2-4-2018

Nama: PROF. MADYA DR MOHD FAUZI BIN HAMAT
Jawatan: Timbalan Pengarah (Ijazah Tinggi)
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur

University of Malaya

ABSTRAK

Kajian ini adalah mengenai pemikiran Ibn Ṭufayl, seorang ahli falsafah terkenal pada abad ke-12 di Andalusia sewaktu pemerintahan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn*. Pemikiran beliau dikaji berdasarkan teks utama *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang merupakan satu-satunya karya Ibn Ṭufayl yang masih kekal pada masa ini. Kajian ini bertajuk **"Sumber Ilmu Menurut Ibn Ṭufayl : Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*".** Disertasi ini adalah untuk mengkaji latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam. Di samping itu, kajian ini turut mengkaji sumber ilmu menurut pemikiran Ibn Ṭufayl dengan memfokuskan kepada perbincangan sumber pancaindera, akal, ilham dan wahyu. Selain itu, kajian ini juga mengkaji pengaruh pemikiran para sarjana Muslim sebelumnya : Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Kajian ini turut mengemukakan terjemahan dan anotasi teks terpilih daripada karya tersebut ke dalam bahasa Melayu buat pertama kalinya. Metode yang digunakan untuk tujuan pengumpulan maklumat adalah metode dokumentasi. Dalam menjalankan kajian ini, beberapa metode analisis data telah diaplikasikan iaitu metode induktif, metode deduktif, metode terjemahan dan metode komparatif. Hasil kajian menunjukkan bahawa sumber ilmu menurut pemikiran Ibn Ṭufayl telah dinyatakan secara tidak langsung dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Sebenarnya, pemikiran Ibn Ṭufay juga mengambil inspirasi daripada Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah. Bahkan Ibn Ṭufayl lebih cenderung terhadap al-Ghazālī berbanding tokoh sarjana lain terutamanya dalam teori sumber ilmu beliau. Maka, perbincangan sumber ilmu ini adalah penting untuk menunjukkan wujudnya persamaan dan perbezaan pemikiran Ibn Ṭufayl dengan mereka. Ia juga mendedahkan bahawa walaupun terdapat perbezaan, namun mereka mengambil posisi yang sama dengan mengiktiraf sumber ilmu yang terdiri daripada pancaindera, akal, ilham dan wahyu. Tambahan pula, mereka juga menghubungkan peranan jiwa manusia sebagai asas ilmu pengetahuan. Nyata sekali, kefahaman terhadap aspek sumber ilmu adalah penting pada hari ini terutamanya untuk mendapatkan ilmu pengetahuan yang bertaraf *'ilm al-yaqīn*. Justeru, sebagaimana yang telah disumbangkan oleh tokoh sarjana Muslim yang lain dalam bidang pemikiran epistemologi ini, maka Ibn Ṭufayl juga telah memberikan pendedahan terbaik mengenai teori sumber ilmu menurut beliau dalam karyanya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

University of Malaya

ABSTRACT

This study is based on Ibn Ṭufayl's thought who was an eminent philosopher at the court of *al-Muwaḥhidūn* of 12th century Andalusia. His thoughts are here deliberated by using the primary text of *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* which is the merest work of Ibn Ṭufayl's survive at the moment. This study entitled **"The Sources of Knowledge According to Ibn Ṭufayl: Translation and Analysis of Selected Texts of the Treatise *Ḥayy ibn Yaqẓān*."** This dissertation examines the background of Ibn Ṭufayl's writing, the *Treatise Ḥayy ibn Yaqẓān* and its importance in Islamic epistemological thought. On the other hand, this study also elucidates the sources of knowledge in Ibn Ṭufayl's thought by focusing the discussion on senses, intellect, intuition and revelation. Apart from that, this study also scrutinizes the influence of the thought of his predecessors: Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah in the writing of the *Treatise Ḥayy ibn Yaqẓān*. This study also provides for the first time an annotated translation from the treatise into Malay of the text. The method employed for information gathering purposes was using a documentation method. In the course of this study, various analysis methods adopted are inductive, deductive, translation and comparative method. The finding indicates that the sources of knowledge in Ibn Ṭufayl's thought are addressed indirectly in the *Treatise Ḥayy ibn Yaqẓān*. The reality was, Ibn Ṭufayl's thought also inspired by Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Ibn Bājjah. In fact, Ibn Ṭufayl indebted to al-Ghazālī more than any other scholars, especially in his sources of knowledge theory. Therefore, the discussions of the sources of knowledge are vital to show there are similarities and differences in Ibn Ṭufayl's thought with them. It also reveals that although there are differences, all of them take the same position in declaring the sources of knowledge refers to the senses, intellect, intuition and revelation. Furthermore, they also related the role of the human soul as the substratum of knowledge. Obviously, the understanding of the epistemological aspect is essential today, especially to acquire the knowledge due to the level of *al-'ilm al-yaqīn*. Thus, like any other Muslim scholars contributed in the field of epistemological thought, Ibn Ṭufayl also exposed his best theory of the sources of knowledge in his work the *Treatise Ḥayy ibn Yaqẓān*.

University of Malaya

PENGHARGAAN

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, segala puji hanya bagi Allah S.W.T yang menciptakan alam ini serta selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muḥammad S.A.W, ahli keluarga baginda, para sahabat, para *tābi'in* dan *tabi' al-tabi'in.* Alḥamdulillah, syukur ke hadrat Ilahi kerana dengan rahmat dan kasih sayang-Nya, pengkaji dapat menyiapkan penulisan disertasi ini. Tajuk kajian ini merupakan inspirasi dari kerja kursus pengkaji di peringkat sarjana muda iaitu *'Philosophical Texts'*, di bawah seliaan Dr. Mohamad Nasrin bin Mohamad Nasir. Di sini, pengkaji ingin merakamkan jutaan terima kasih kepada Dr Nasrin kerana membangkitkan minat pengkaji dalam subjek falsafah ini. Tidak dilupakan sekalung penghargaan buat Prof. Madya Dr. Mohd Rushdan bin Mohd Jailani yang telah banyak membantu dan sentiasa memberikan dorongan dan galakan kepada saya dalam dunia akademik. Setinggi-tinggi penghargaan ditujukan kepada Prof Madya Dr. Mohd Fauzi bin Hamat selaku penyelia bagi kajian ini yang telah banyak membantu, memberi nasihat dan panduan yang berharga, idea dan kritikan membina dan memantau kualiti kajian ini di samping sokongan dan semangat yang berterusan sepanjang semester. Tidak dilupakan juga ucapan terima kasih kepada Ketua Jabatan, semua pensyarah dan kakitangan Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya yang banyak membantu dan memberikan dorongan sepanjang semester pengajian di Universiti Malaya. Ucapan terima kasih juga dihulurkan kepada kakitangan Perpustakaan Universiti Malaya, Perpustakaan Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) dan Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa (UIA) atas kerjasama dan bantuan yang dihulurkan sepanjang proses penulisan disertasi ini. Seterusnya setinggi penghargaan diucapkan kepada keluarga tercinta, ayah (Fetheri bin Kipli) dan ibu (Rajemah binti Amit), adik-beradik, sahabat dan kawan-kawan atas doa, galakan dan dorongan yang berterusan. Hasil kajian ini saya dedikasikan untuk kedua ibu ayah saya sebagaimana doa mereka sentiasa mengiringi setiap langkah kehidupan saya. Akhir sekali, kepada semua yang terlibat sama ada secara langsung atau tidak langsung dalam penulisan disertasi ini, moga Allah merahmati kalian. Amīn. Sekian, terima kasih.

Nur Rafezza binti Fetheri
No 111 Kampung Semarang Petra Jaya,
93050 Kuching, Sarawak.
1 April 2018

University of Malaya

PANDUAN TRANSLITERASI

HURUF ARAB	HURUF LATIN	CONTOH	TRANSLITERASI
ا ، ء	a,’	تأليف	*ta’līf*
ب	b	بيروت	*Bayrūt*
ت	t	تعليم	*ta’līm*
ث	th	ثابت	*thābit*
ج	j	جماعة	*jamā’ah*
ح	ḥ	حيّ	*Ḥayy*
خ	kh	خير	*khabar*
د	d	دار	*dār*
ذ	dh	ذوق	*dhawq*
ر	r	رسالة	*risālah*
ز	z	زيارة	*ziyārah*
س	s	سورة	*sūrah*
ش	sh	شريعة	*sharī’ah*
ص	ṣ	صفح	*ṣaffaḥa*

University of Malaya

ض	ḍ	ضابت	*ḍābit*
ط	ṭ	طفيل	*Ṭufayl*
ظ	ẓ	ظاهر	*ẓāhir*
ع	‘	عقل	*‘aql*
غ	gh	غير	*ghayr*
ف	f	فكر	*fikr*
ق	q	قلب	*qalb*
ك	k	كشّاف	*kashshāf*
ل	l	لسان	*lisān*
م	m	مسجد	*masjid*
ن	n	نظر	*naẓar*
ه	h	هيولاني	*hayūlāni*
و	w	وصل	*waṣala*
ي	y	وحي	*waḥy*
ة	h,t	معرفة	*ma’rifat*

University of Malaya

VOKAL	HURUF ARAB	HURUF LATIN	CONTOH	TRANSLITERASI
PENDEK	ـَ	a	أكبر	*akbar*
	ـِ	i	إنسان	*insān*
	ـُ	u	جعل	*ju'ila*
PANJANG	ا ، ي	ā	باب	*bāb*
	ي	ī	تحقيق	*tahqīq*
	و	ū	سُوْرَةُ	*sūrah*
DIFTONG	ـَ وْ	aw	قوْل	*qawl*
	ـَ يْ	ay	خيْر	*khayr*
	ـُ وّ	uww	قُوّة	*quwwah*
	ـِ يّ	iy, ī	عَرَبِي	*'arabiy/ī*

University of Malaya

SENARAI KEPENDEKAN

Di dalam disertasi ini, terdapat beberapa penggunaan singkatan dan akronim. Berikut adalah senarai beberapa singkatan perkataan yang telah digunakan sebagai rujukan.

&	: Dan
A.S	: *'Alayh al-Sallam*
Bil	: Bilangan
Dr	: Doktor
Ed	: Editor
et.al	: et alii/alia (Latin), Pengarang dan pengarang lain yang melebihi dua
H	: Hijrah
Hj	: Haji
Ibid	: Ibidem (rujukan berturut)
Jil.	: Jilid
M	: Masihi
No.	: Nombor
Prof	: Profesor
R.A	: *Raḍi Allāh 'Anh*
Ṣ.A.W	: *Ṣalla Allāh 'Alayh wa al-Sallam*
S.W.T	: *Subḥānah wa Ta'ālā*
Sdn Bhd	: Sendirian Berhad
Terj	: Terjemahan
t.tp	: Tanpa Tempat
t.p	: Tanpa Penerbit
T.t	: Tanpa Tahun
m.	: Meninggal Dunia

University of Malaya

ISI KANDUNGAN

ABSTRAK		iv
ABSTRACT		v
PENGHARGAAN		vi
PANDUAN TRANSLITERASI		vii
SENARAI KEPENDEKAN		x
ISI KANDUNGAN		xi
BAB SATU : PENDAHULUAN		
1.1	Latar Belakang Kajian	1
1.2	Pernyataan Masalah Kajian	8
1.3	Persoalan Kajian	14
1.4	Objektif Kajian	14
1.5	Kepentingan Kajian	15
1.6	Skop Kajian	17
1.7	Definisi Tajuk Kajian	19
1.8	Sorotan Literatur	24
1.9	Metodologi Kajian	42
	1.9.1 Metode Pengumpulan Data	42
	1.9.2 Metode Analisis Data	43
1.10	Susunan Penulisan	46

University of Malaya

BAB DUA : *RISĀLAH ḤAYY IBN YAQẒĀN* IBN ṬUFAYL DAN PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI ISLAM

2.1 Pendahuluan 48

2.2 Sorotan Masa Dan Persekitaran Ibn Ṭufayl 49

2.3 Sorotan Latar Belakang Pendidikan Ibn Ṭufayl 61

2.4 *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Sebagai Sebuah Karya Ilmiah Ibn Ṭufayl 65

2.4.1 Pengenalan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* 65

2.5 Latar Belakang Penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* 74

2.5.1 Tujuan Penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* 74

2.5.2 Kaedah Penyampaian Dan Kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* 80

2.6 Kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Dalam Pemikiran Epistemologi Islam 91

2.7 Kesimpulan 98

BAB TIGA : TERJEMAHAN TERPILIH DAN ANOTASI TEKS *RISĀLAH ḤAYY IBN YAQẒĀN*

3.1 Pendahuluan 100

3.2 Metode Terjemahan 101

3.3 Terjemahan Teks Terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* 102

3.3.1 Pendahuluan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* 103

3.3.2 Kisah *Ḥayy ibn Yaqẓān* 105

3.3.2.1 Peringkat Pertama Kehidupan *Ḥayy* Dari Bayi Sehingga Umur 7 Tahun 105

University of Malaya

3.3.2.2 Peringkat Kedua Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 8 Tahun Sehingga 21 Tahun 108

3.3.2.3 Peringkat Ketiga Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 22 Tahun Sehingga 28 Tahun 115

3.3.2.4 Peringkat Keempat Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 29 Tahun Sehingga 35 Tahun 120

3.3.2.5 Peringkat Kelima Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 36 Tahun Sehingga 49 Tahun 123

3.3.3 Kisah *Ḥayy, Salāmān dan Absāl* 132

3.4 Kesimpulan 141

BAB EMPAT : ANALISIS TEKS TERJEMAHAN TERPILIH

RISĀLAH ḤAYY IBN YAQẒĀN

4.1 Pendahuluan 142

4.2 Sumber Ilmu Menurut Ibn Tufayl Dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* 143

4.2.1 Pancaindera 144

4.2.2 Akal 154

4.2.3 Ilham 160

4.2.4 Wahyu 167

4.3 Pengaruh Sarjana Muslim Terhadap Ibn Ṭufayl 172

4.3.1 Ibn Sīnā 173

4.3.2 Al-Ghazālī 180

4.3.3 Ibn Bājjah 189

4.4 Kesimpulan 200

University of Malaya

BAB LIMA : KESIMPULAN

5.1	Pendahuluan	202
5.2	Rumusan	202
5.3	Saranan	210

BIBLIOGRAFI 213

LAMPIRAN 226

University of Malaya

BAB SATU

PENDAHULUAN

Bab ini merupakan gambaran awal bagi keseluruhan kajian ini. Bab ini merangkumi latar belakang kajian, pernyataan masalah kajian, persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop kajian, definisi tajuk, sorotan literatur, metodologi penulisan dan susunan penulisan. Akhir sekali, kajian ini mengemukakan kesimpulan kepada keseluruhan bab.

1.1 Latar Belakang Kajian

Ungkapan "*human are in pursuit of knowledge"* yang diungkapkan oleh Vincent E. Hendricks menunjukkan bahawa ilmu memainkan peranan penting dalam membantu manusia membuat pertimbangan, keputusan dan segala tindakan dalam kehidupan seharian. Oleh itu, pengkajian yang mendalam dan sistematik terhadap ilmu, kriteria-kriteria yang terdapat padanya, batasan ilmu dan batasan justifikasi ilmu termasuk dalam perbincangan epistemologi.[1] Pada abad ke-19, J.F Ferrier[2] dalam bukunya "Institute Of Metaphysics" menggunakan istilah epistemologi buat kali pertama bagi membezakan dua cabang falsafah iaitu epistemologi (teori ilmu) dan ontologi (teori wujud)[3]. Secara umumnya, istilah epistemologi adalah berasal daripada Bahasa Inggeris iaitu *'epistemology'* dan berasal

[1] Hendricks, Vincent E, *Mainstream and Formal Epistemology* (Cambridge: Cambidge University Press, 2006), 1.

[2] James Frederick Ferrier dilahirkan di Edinburgh pada 16 Jun 1808. Beliau mendapat pendidikan di Edinburgh dan Oxford. Pada tahun 1842, beliau dilantik sebagai profesor awam di Universiti Edinburgh dan kemudiaannya di Universiti St. Andrew pada tahun 1845. Karya utama Ferrier adalah *Institutes of Metaphysics, The Theory of Knowing and Being* yang telah dihasilkan pada tahun 1854. Ferrier meninggal dunia pada 11 Jun 1864. Lihat "James Frederick Ferrier : Scottish Philosopher," laman sesawang *Britannica Encyclopedia,* dicapai 17 Februari 2016, http://www.britannica.com/biography/James-Frederick-Ferrierr.

[3] Epistemologi juga merupakan kajian terhadap kefitrahan dan kesahihan ilmu. Selain epistemologi dan ontologi, teori aksiologi (teori nilai) juga merupakan asas pengkajian kepada ilmu falsafah. Lihat Syed Muḥammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam : Teori Ilmu Dalam al-Qur'ān* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1999), 21.

University of Malaya

daripada gabungan perkataan Greek iaitu *'episteme'* yang bermaksud *'pengetahuan'*, manakala *'logos'* pula bermaksud *'ilmu, sains, kajian dan teori'*.[4] Perkataan epistemologi dalam bahasa Arab pula diterjemahkan sebagai *naẓariyyah al-ma'rifah* atau *falsafah al-'ulūm.*[5] Aspek epistemologi merupakan persoalan yang sangat utama dalam kajian falsafah ilmu. Malah epistemologi itulah yang merupakan falsafah ilmu menurut takrifan sesetengah sarjana seperti Muḥammad Iqbal (1877-1938M)[6] dan Seyyed Hossein Nasr[7]. Oleh itu, epistemologi adalah menyelidik pelbagai aspek ilmu pengetahuan seperti kaedah untuk menguasai ilmu, hakikat ilmu, sumber ilmu, jenis dan klasifikasi ilmu, kepentingan ilmu, kesahihan ilmu, batas-batas ilmu dan sebagainya.[8]

Justeru, epistemologi boleh dikatakan kajian falsafah tentang ilmu pengetahuan atau *theory of knowledge.*[9] Apakah itu ilmu? Apakah kriteria atau sifat ilmu? Bagaimanakah seseorang itu boleh mengetahui sesuatu? Apakah sumber ilmu seseorang? Timbul persoalan

---

[4] Jamil Ṣalibā, al-*Mu'jam al-Falsafi bi-al-Fāẓ al-'Arabīyah wa-al-Faransīyah wa-al-Inklīzīyah wa-al-Lātiniyah.* (Bayrūt: Maktabah al-Madrasah Dār al-Kitab al-'Ālami, 1994), 33. Lihat juga Reese, William L, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New Jersey: Humanities Press, 1980), 151.

[5] Ba'albaki, Munir, *al-Mawrid : A Modern English-Arabic Dictionary*, ed. ke-3 (Bayrūt:Dār el-'Ilm-Malayen, 1970), 317. Lihat juga Jamil Ṣalibā, *al-Mu'jam al-Falsafi bi-al-Fāẓ al-'Arabīyah wa-al-Faransīyah wa-al-Inklīzīyah wa-al-Lātiniyah,* 33.

[6] Muḥammad Iqbal mengambil kombinasi sains Barat dan falsafah Islam sebagai pencapaian yang mendalam terhadap peradaban manusia dan meneroka asas supaya Islam dipulihkan semula dengan ilmu dan peradaban. Iqbal memperlihatkan pengamatan tajam beliau terhadap persoalan epistemologi yang melibatkan falsafah dan pengalaman keagamaan, dalam ceramahnya yang terkenal bertajuk *"Knowledge and Religious Experience"* yang kemudiannya diterbitkan dalam bukunya *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam.* Lihat Muḥammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (California: Stanford University Press, 2013), 1-23.

[7] Seyyed Hossein Nasr merupakan salah seorang ahli fikir Islam yang mutakhir yang memperinci tentang falsafah Islam. Dalam artikel beliau yang bertajuk *"The Meaning and Role of Philosophy in Islam",* beliau turut memasukkan pengamatan dari ahli sufi dalam meluaskan takrif falsafah. Beliau mengemukakan takrif falsafah dalam bentuk yang lebih luas berbanding takrif Barat. Bahkan takrif falsafah yang dikemukakan oleh beliau juga mengandungi epistemologi sebagai sumber ilmu bukan hanya rasional malah mistik. Lihat Nasr, Seyyed Hossein, "The Meaning and Role of Philosophy in Islam," dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present: Philosophy In The Land Of Prophecy*, (New York: State University of New York Press, 2006), 31-48. Lihat juga Nasr, Seyyed Hossein, "Al-Hikmah al-Ilahiyyah dan Kalam," dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present: Philosophy In The Land Of Prophecy*, 49-62.

[8] Mohd Nasir Omar, *Falsafah Akhlak* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2010), 18.

[9] Reese, William L, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought,* 151.

University of Malaya

yang lebih penting iaitu : Bagaimana seseorang itu tahu bahawa ia mengetahui sesuatu ?[10] Apakah pengetahuan seseorang itu adalah benar ? Justeru, bagaimanakah dia dapat membezakan sesuatu itu benar atau salah ? Sebenarnya, persoalan-persoalan ini merupakan persoalan pokok yang mendasari perbincangan epistemologi.[11] Dalam perbahasan epistemologi secara asasnya penekanan diberikan kepada sumber ilmu pengetahuan dan kebenaran ilmu pengetahuan.[12] Secara umumnya, terdapat tiga aliran utama dalam perkembangan sejarah epistemologi Barat yang terdiri daripada aliran rasionalisme,[13] empirisme[14] dan skeptisme[15] yang menjelaskan sumber dan hakikat ilmu itu sendiri.

Dari segi sumber ilmu pengetahuan (*epistemology of knowledge*) menunjukkan budaya Barat dan budaya Islam sangat berbeza. Perbezaan yang ketara ini adalah kerana

[10]Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2008), 127.

[11]Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu : Kajian Atas Asumsi Dasar Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Penerbit Belukar, 2004), 20.

[12]Abdul Rahman Haji Abdullah, *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-Konsep Asas Dan Falsafah Pendidikan Negara* (Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors, 2005), 56.

[13]Rasionalisme berasal daripada perkataan Latin iaitu *ratio* yang disebut sebagai *reason* dalam istilah bahasa Inggeris. Lihat Reese, William L, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, 478-479. Rasionalisme merupakan aliran yang mengemukakan bahawa sumber primer pengetahuan manusia yang sahih dan boleh dipercayai adalah akal fikiran. Rasionalisme bertentangan dengan empirisme yang cenderung kepada pengalaman indera sebagai sumber pengetahuan. Lihat "Rationalisme," dalam *The New Encyclopedia Britannica*, edisi 15 (USA: Encyclopedia Britannica,1998), 9:953. Lihat juga Pence, Gregory, "Rationalisme," dalam *A Dictionary of Common Philosophical Terms* (New York: McGraw Hill, 2000), 46. Aliran rasionalisme mula dipelopori oleh ahli falsafah pada abad ke-17 iaitu Rene Descartes (1596-1650 M) yang berpegang kepada falsafah rasionalisme dan seterusnya diikuti oleh Baruch Spinoza (1632-1677 M), dan G.W Leibniz (1646-1716 M). Lihat Noor Hisham Md Nawi dan Nurul Hudani Md Nawi, *Wacana Falsafah Ilmu : Dinamika Dan Perspektif* (Kelantan: Penerbit Universiti Malaysia Kelantan, 2016), 92-96.

[14]Empirisme berasal daripada perkataan Greek iaitu *emperia* yang bermaksud *experience* atau pengalaman. Dalam falsafah, empirisme mendakwa bahawa pengetahuan manusia berasal daripada pengalaman manusia itu sendiri berdasarkan tanggapan pancaindera sahaja. Lihat "Empiricism," dalam *The New Encyclopedia Britannica*, edisi 15, 4:480. Aliran empirisme ini telah dibangunkan pada abad ke-18 oleh ahli falsafah British seperti John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776) dan John Stuart Mill (1773-1836). Kemudian, aliran ini dikembangkan oleh kebanyakan ahli falsafah Inggeris moden. Lihat Lacey, A.R, "Empiricism," dalam *A Dictionary of Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976), 55. Lihat juga Pence, Gregory, "Empiricism," dalam *A Dictionary of Common Philosophical Terms*, 17.

[15]Skeptisme merupakan aliran pemikiran yang menganggap keraguan sebagai satu jalan kebenaran. Skeptisme berasal dari perkataan skeptis yang bermaksud ragu-ragu. Lihat Lacey, A.R, "Empiricism," dalam *A Dictionary of Philosophy*, 189-190.

University of Malaya

sumber ilmu Islam berpandukan wahyu.[16] Bahkan dari perspektif intelektual Islam, persoalan epistemologi berkait rapat dengan hubungan wahyu, akal, jiwa dan ilham.[17] Malah terdapat empat saluran utama sumber-sumber ilmu menurut Islam iaitu pancaindera yang lima (*al-ḥawās al-khamsah*), akal fikiran yang sihat (*al-ʻaql al-salīm*), berita yang benar (*al-khabar al-ṣādiq*) dan intuisi (*ilhām*).[18] Manakala dari segi kebenaran ilmu pengetahuan, epistemologi Islam amat menitikberatkan ilmu yang bertaraf yakin.[19] Menurut al-Ghazālī (1111M)[20] ʻ*ilm al-yaqīn* itu membawa kepada pembukaan *(kashshāf)* hakikat tentang sesuatu perkara, yang terbuka hijabnya untuk mencapai hakikat ilmu sekaligus melenyapkan segala keraguan dan syak.[21]

[16]Sulaimān Nordin, *Sejarah Pemikiran 2 : Akal Dan Wahyu, Manhaj Ahli Sunnah, Muktazilah Dan Modenisme*, (Bangi : Pusat Pengajian Umum Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013), 39.

[17]Nasr, Seyyed Hossein, "Epistemological Questions : Relations Among Intellect, Reason, and Intuition Within Diverse Islamic Intellectual Perspectives," dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present : Philosophy in the Land of Prophecy*. (New York : State University Of New York Press, 2006), 94.

[18]Al-Attas, S.M Naquib, *Prolegomena To The Metaphysics of Islam : An Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute Of Islamic Thought And Civilization, 2001), 118.

[19]Basri Husin, "Beberapa Aspek Epistemologi : Konsep, Tabiat Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Islam," *Jurnal Usuluddīn* 30 (2010), 196.

[20]Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad al-Ghazālī al-Tūsī atau lebih dikenali sebagai al-Ghazālī dilahirkan pada 450 H di Tus, Khurasan, Iran. Al-Ghazālī juga dikenali dengan pelbagai gelaran seperti *al-Hujjah al-Islām* (Penghujah Islam), *Zayn al-Dīn* (Mutiara Agama) dan *al-Mujaddid* (Reformis Islam). Al-Ghazālī merupakan seorang penulis prolifik yang telah menghasilkan banyak karya dalam pelbagai bidang sejajar dengan perkembangan ilmu di dunia Islam. Antara karya yang dihasilkan oleh al-Ghazālī termasuklah *Ihyā` ʻUlūm al-Dīn, al-Munqidh min al-Ḍalāl, Tahāfut al-Falāsifah, Maqāṣid al-Falāsifah, Miʻyār al-ʻIlm fi Fann al-Manṭiq, Kitab al-Arbaʻīn fī Uṣūl al-Dīn, Kimiyā' ī al-Saʻādah, Fayṣal al-Tafriqat Bayn al-Islām wa al-Zandaqah, Mishkāt al-Anwār, Mīzan al-ʻAmal, Minhaj al-ʻAbidin, al-Risālah al-Ladunnīyah, al-Qiṣtās al-Mustaqīm, Jawāhir al-Qur'ān* dan *Faysal al-Tafriqah bayna al-Islām wa al-Zandaqah*. Lihat Ibn Khallikān, Abī al-ʻAbbās Syams al-Dīn Ahmad bin Muḥammad (d.681 H), *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* ed. Ihsān ʻAbbās (Bayrūt: Dār al-Thaqāfah, 1972), 4:216-219. Lihat juga al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Tūsī, "al-Munqidh Min al-Dalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2006), 18. Lihat juga Che Zarrina Sa'ari, *Al-Ghazālī And Intuition : An Analysis, Translation And Text Of Al-Risālah Al-Laduniyyah* (Kuala Lumpur : Department of Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 2007), 4-24.

[21]Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī, *Deliverance From Error And The Beginning Of Guidance* : *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, terj. Watt, W.Montgomery (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2005), 13.

University of Malaya

Dalam hal ini, al-Ghazālī jelas telah mendahului Descartes (1650M).[22] Ini menunjukkan sarjana Islam mempunyai persepsi tersendiri terhadap ilmu. Maka, tidak hairanlah jika keagungan Islam adalah kerana kehebatan umatnya terutama dalam menangani persoalan berkaitan dengan keilmuan. Bahkan dalam falsafah, persoalan ilmu diletakkan sebagai perbahasan utama yang menunjukkan hubungan Islam dengan tradisi Greek (Yunani). Jika al-Fārābī (950M)[23], Ibn Sīnā (1037M)[24] dan al-Ghazālī di dunia Timur manakala falsafah Islam di dunia Barat pula berada di zaman kemuncak dengan

[22]René Descartes (Latin: Renatius Cartesius) dilahirkan pada 31 Mac 1596 di La Haye Touraine, Perancis dan meninggal dunia pada 11 Februari 1650 di Stockholm, Sweden. Beliau merupakan ahli sains, ahli matematik dan ahli falsafah Perancis yang juga digelar bapa falsafah barat moden. René Descartes dianggap sebagai pengasas kepada aliran rasionalisme di Barat dan terkenal dengan teknik keraguan setelah melalui proses pemikiran. Oleh itu, bukan bermakna Descartes seorang skeptik namun skeptisisme Descartes juga merupakan kaedah (metode) untuk mencapai keyakinan. Jika menurut al-Ghazālī, "keraguan adalah peringkat pertama keyakinan", maka Descartes pula mengatakan "keraguan adalah jalan pertama menuju keyakinan" *(la doute est le premier pas vers la certitude).* Sebenarnya ini menunjukkan pengaruh al-Ghazālī terhadap Descartes. Buktinya, Uthman al-Ka'ak seorang sejarawan yang merupakan Pengarah Gerakan Nasional Tunisia pernah mengunjungi Perpustakaan Descartes di Paris. Beliau mendedahkan ungkapan al-Ghazālī *"keraguan adalah peringkat pertama keyakinan"* menerusi terjemahan karya *al-Munqidh min al-Dalāl* yang telah digariskan oleh Descartes dengan dakwat merah yang merujuk kepada anotasi berikut, "pindahkan ini ke dalam metode kita". Kemudian apabila al-Ghazālī mengatakan: "Saya mempunyai kemahuan, dan ini membuktikan saya ada". Menurut Descartes pula yang terkenal dengan *cogito ergo sum* atau "*I doubt, therefore I think*" dan beliau menyimpulkannya *"I think, therefore I am".* Lihat "Descartes, René," dalam *The New Encyclopedia Britannica*, edisi 15, 4:29. Lihat juga Abdul Rahman Haji Abdullah, *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-Konsep Asas Dan Falsafah Pendidikan Negara,* 73. Lihat juga Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 137-139.

[23]Al-Fārābī atau Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tharkhān ibn Awzalagh al-Fārābī merupakan ahli falsafah Islam yang dikenali sebagai Alpharabius di dunia Barat. Beliau dilahirkan sekitar tahun 257H/870M di *Wasīj*, wilayah *Fārāb*, Transoxiana, Turkestan. Di samping mendalami bahasa Greek di bawah bimbingan penterjemah Abū Bish Matta Yunus (329H/942M), al-Fārābī turut mempelajari mantiq, muzik dan beberapa ilmu lain seperti nahu, logik, falsafah, matematik dan sains. Ilmu falsafah pula dipelajarinya hasil bimbingan seorang guru Kristian bernama Yuhanna bin Haylan (328H/941M). Al-Fārābī juga digelar sebagai *al-Mu'allim al-Tsānī* (Guru Kedua) selepas Aristotles yang dianggap *al-Mu'allim al-Awwal* (Guru Pertama). Al-Fārābī banyak menghasilkan karya dalam pelbagai bidang. Antara karya beliau adalah *Fuṣūṣ al-Hikam*, *Kitab al-Ihsā` al-'Ulūm*, *Kitab Arā`Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* dan *Sharh Kitāb al-Samā` al-Ṭabi'ī li-Arisṭūṭālīs*. Beliau meninggal dunia pada bulan Rejab 339H/950 M ketika berusia 80 tahun dan dikebumikan di Damsyik. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* 5:153-157. Lihat juga Ibn Abī Usaibi'ah, *'Uyūn al-Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭibbā* (Farnborough, Hants: Gregg International, 1972), 603-605. Lihat juga Osman Bakar, *al-Fārābī : Life, Works And Significance* (Kuala Lumpur : The Islamic Academy Of Science, 1987), 13-42.

[24]Abū Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā merupakan nama sebenar Ibn Sīnā bahkan beliau lebih dikenali sebagai Avicenna di dunia Barat. Merujuk kepada al-Qiftī, al-Bayhaqī dan Ibn Khallikān, Ibn Sīnā dilahirkan pada bulan Safar 370 H/980 M. Antara karya terpenting beliau merangkumi al-*Qānūn fi al-Tib*, *al-Shifā'*, *al-Najāh*,*'Uyūn al-Ḥikmah*, *Dānishnāma-yi 'Alā'ī* dan *al-Ishārāt wa'l-Tanbīhāt*. Ibn Sīnā meninggal dunia ketika berusia 58 tahun. Beliau dikebumikan di Hamadhan pada 428 H/1037M. Lihat Ibn Khallikān, Abi al-'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad. (d.681 H), *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān* (Bayrūt: Dār al-Ihyā' al-Turath al-'Arabi, 1997), 1:269. Lihat juga al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir Ibn Tahir. (d.1093H), *Khazānah al-Adab : wa Lubb Lubab Lisan al-'Arab.* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998), 174.

kemunculan ahli falsafah Islam terkenal seperti Ibn Bājjah (1138M)[25], Ibn Ṭufayl (1185M)[26], dan Ibn Rushd (1198M)[27].

Dalam kajian ini, pengkaji memfokuskan kepada Ibn Ṭufayl dan karya beliau yang terkenal iaitu *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.[28] *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* merupakan simbolik penulisan Ibn Ṭufayl pada abad ke-17 dan ke-18 yang paling berpengaruh di Eropah Barat. Bahkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* secara tidak langsung adalah cetusan idea bertemakan falsafah yang tidak terpisah daripada perbahasan epistemologi.[29] Maka, menerusi *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, kajian ini memfokuskan kepada perbahasan sumber ilmu yang terangkum di bawah perbahasan epistemologi. Sehubungan dengan itu, kajian ini akan melihat kepada latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam. Walaupun perbahasan sumber ilmu tidak dinyatakan

[25]Ibn Bājjah atau Abū Bakr Muḥammad bin Bājjah at-Tūjībī al-Andalusi juga dikenali dengan nama al-Ṣā'igh merupakan antara ahli falsafah Islam terkenal di Andalusia. Di Eropah, Ibn Bājjah dikenali sebagai Avempace. Ibn Bājjah dilahirkan di Saragossa pada tahun 1095M iaitu sekitar abad ke-5 Hijrah/akhir abad ke-11. Antara karya-karya Ibn Bājjah adalah *Risālat al-Wada, Tadbir al-Mutawahhid* dan *Risālat al-Ittiṣal al-'Aql al-Fa'al bi al-Insān.* Karya-karya beliau secara tidak langsung mempengaruhi pemikiran Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd dan tokoh-tokoh falsafah terkemudian termasuklah Moses Maimonides, Albert Magnus dan St. Thomas Aquinas. Ibn Bājjah meninggal dunia pada bulan ramaḍān tahun 1138 M di bandar Fez, Morocco dan disemadikan berdekatan dengan makam Ibn al-'Arabi. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* 4:329-331. Lihat juga al-Maqqari, Aḥmad ibn Muḥammad (d.1631/2), *Nafh al-Tib Min Ghusn al-Andalus al-Ratib* (Bayrūt: Dār al-Ṣadir, t.t.p), 3: 467. Lihat Ahmad Sunawari Long, Sejarah Falsafah, 229-231.

[26]Latar belakang Ibn Ṭufayl akan dijelaskan oleh pengkaji pada bab seterusnya memandangkan Ibn Ṭufayl merupakan fokus dalam kajian ini.

[27]Abū al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rushd lebih dikenali sebagai Ibn Rushd merupakan ahli falsafah Arab-Sepanyol dilahirkan pada tahun 520H/1126M di Cordova, Sepanyol. Beliau merupakan antara tokoh falsafah terkemuka di sebelah Barat dunia Islam bahkan berpengaruh di Eropah serta dikenali sebagai Averroes. Tulisan Ibn Rushd kebanyakan merangkumi bidang fiqh, falsafah dan perubatan. Antara karya agung Ibn Rushd adalah seperti *Faṣl al-Maqāl, Taḥāfut al-Taḥāfut* (yang menjawab kritikan al-Ghazālī terhadap falsafah) dan juga komentar-komentar beliau terhadap karya-karya Aristotle sekitar tahun 1169M sehingga 1195M. Lihat 'Abd al-'Aziz Salīm, *Qurtubah Hadirat al-Khilāfah Fi al-Andalus : Dirāsat Tārikhiyah, 'Umraniyah Athariyah Fi al-'Aṣr al-Islāmi* (Al-Iskandariyah: Mu'assasat Shabah al-Jami'ah, 1985), 218-220. Lihat juga "Averroes," dalam *Britannica Concise Encyclopedia* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 2006), 138. Lihat juga Majid Fakhry, *Averroes : His Life, Works And Influence*, (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 1- 4.

[28]Lihat Ibn al-Khatib, Lisān al-Dīn, *Ihāṭah fī Akhbār al-Gharnātah*, ed. Muḥammad 'Abd Allāh 'Inan (Qāhirah: Maktabah al-Khānaji, t.t), 193.

[29]Kennard, Fredrick, *Thought Experiments, Popular Thought Experiments In Philosophy, Physics, Ethics, Computer, Science And Mathematics* (t.tp: AMF, 2015), 149.

University of Malaya

secara jelas dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, namun boleh dikatakan Ibn Ṭufayl telah meletakkan perbahasan tersebut melalui keseluruhan isi kandungan *risālah* tersebut.

Sehubungan dengan itu, kajian ini juga akan menganalisis secara ilmiah tentang pemikiran Ibn Ṭufayl berdasarkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Ibn Ṭufayl dikatakan mengambil faedah daripada pemikir sebelumnya seperti al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah dalam penulisannya bertujuan untuk mempamerkan pemikiran ahli falsafah lain.[30] Maka, sejauh manakah Ibn Ṭufayl mengambil inspirasi daripada tokoh sarjana Muslim sebelumnya ? Tambahan pula, pemikiran yang terdapat dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* juga dapat dijumpai dalam variasi yang pelbagai dan berbeza. Misalnya dalam karya Thomas Hobbes (1679M)[31], John Locke (1704M)[32] dan Immanuel Kant (1804M).[33] Kajian-kajian dan penyelidikan terhadap Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* telah banyak dihasilkan oleh para pengkaji falsafah di serata dunia. Namun, kajian-kajian

[30]Hawi, S. Sami, "The Lineage, Literary Aspects and Methodical Structure Of The Treatise Of *Ḥayy ibn Yaqẓān*," dalam *Islamic Naturalism And Mysticism* (Leiden: E.J Brill, 1974), 157.

[31]Thomas Hobbes ialah seorang ahli falsafah Inggeris yang terkenal dengan teori falsafah politik. Hobbes dilahirkan di Westport, Wiltshire, England pada 5 April 1588 dan meninggal dunia pada 4 Disember 1679 di Hardwick Hall, Derbyshire, United Kingdom. Karya Hobbes yang terkenal bertajuk Leviathan (1651) yang dihasilkan di Paris adalah usaha beliau untuk menentukan kuasa autoriti pemerintah terhadap asas kontrak sosial di mana individu berusaha untuk melindungi diri mereka dengan bersetuju untuk mematuhi kedaulatan pemerintah dalam semua perkara. Lihat "Hobbes, Thomas," dalam *The New Encyclopedia Britannica*, edisi 15, 5: 959-960. Lihat juga "Hobbes, Thomas," dalam *Britannica Concise Encyclopedia*, 881.

[32]John Locke merupakan ahli falsafah Inggeris yang dilahirkan pada 29 Ogos 1632 di Wrington, Somerset, England dan meninggal dunia pada 28 Oktober 1704 di Oates, Essex, England. Locke mengembangkan konsep tabula rasa dalam penulisannya bertajuk *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) yang akhirnya menjadi prinsip asas empirisme dalam falsafah Barat moden. Locke membahaskan kepentingan pancaindera dalam mencapai ilmu pengetahuan. Lihat "Locke, John," dalam *The New Encyclopedia Britannica*, edisi 15, 7: 435. Lihat juga Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 97-98.

[33]Immanuel Kant merupakan seorang ahli falsafah Jerman pada abad ke-18 yang turut menyumbang kepada idea yang komprehensif dan sistematik dalam falsafah terutamanya bidang metafizik, teori ilmu, etika dan estetika. Kant dilahirkan di Könisberg, Russia pada 22 April 1724 dan meninggal dunia pada 12 Februari 1804 ketika berusia 79 tahun. Idea-idea asas Kant terhadap falsafah antaranya, *Three Critiques : the Critique of Pure Reason* (*Kritik der reinen Vernunft*) yang dihasilkan pada tahun 1781, *the Critique of Practical Reason (Kritik der praktischen Vernunft)* pada tahun 1788 dan *the Critique of the Power of Judgment* (*Kritik der Urteilskraft*) pada tahun 1790. Lihat Muṣṭafa Hasibah, *al-Mu'jam al-Falsafi* (Jordān: Dār Asāmah līl Nasyr wa-l-Tauzi', 2009), 108. Lihat juga "Kant, Immanuel," dalam *The New Encyclopedia Britannica*, edisi 15, 6:726.

University of Malaya

tersebut secara lazimnya memfokuskan Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam aspek pengharmonian di antara falsafah dan agama atau falsafah dan tasawuf. Bahkan kebanyakan kajian mengenai Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* di luar negara pula mengkhususkan kepada aspek kesusasteraan.

Walaupun sudah ada kajian-kajian terdahulu terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, namun faktor utama yang mendorong pengkaji membuat kajian ini adalah untuk menterjemahkan teks ini ke dalam bahasa Melayu. Ini kerana *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* tidak terdapat dalam terjemahan bahasa Melayu. Justeru, pengkaji mengemukakan terjemahan teks terpilih serta menganalisis isi kandungan yang terdapat di dalamnya. Pengkaji berharap agar hasil kajian ini boleh dimanfaatkan dalam perbincangan-perbincangan falsafah khususnya di tanah air.

1.2 Pernyataan Masalah Kajian

Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān bertahan lebih dari 900 tahun lamanya namun hanya dalam dunia penulisan dan pengkajian para Orientalis sahaja. Tidak cukup dengan penghasilan dan pengkajian karya semata-mata, para pengkaji di dunia Barat turut mengadakan sebuah simposium khas bertemakan Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini di Institusi Wellcome di London. Simposium ini diadakan buat julung kalinya sebagai usaha para pengkaji Barat untuk mendalami, meneliti dan mengkaji *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan pemikiran Ibn Ṭufayl melalui pendekatan disiplin ilmu yang pelbagai.

University of Malaya

Kemudian, sebuah karya dihasilkan sempena simposium ini berjudul *The World of Ibn Ṭufayl Interdisplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān* yang memuatkan semua artikel para pembentang simposium.[34] Berbeza dengan dunia Barat kerana walaupun terdapat banyak karya penulisan yang membahaskan Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān,* namun ia tidak mendapat sambutan di alam Melayu sebagaimana sambutan yang diberikan di dunia Eropah. Menurut Profesor Mohd Salleh Yaapar yang merupakan Pengarah Penerbit Universiti Sains Malaysia, pemikiran Islam di alam Melayu pada abad ke-20 boleh dilihat menerusi naskhah, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, walaupun popular dalam perbincangan falsafah di Eropah, namun ia tidak terkenal di alam Melayu. Bahkan pada tahun 1919 di Pulau Pinang, hanya berjaya ditemui satu terjemahan Melayu *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* berbentuk kitab kecil tulisan jawi yang diusahakan oleh Ahmad ‘Abd al-Qadir Abd al-Rahmān Filfilan. Terjemahan tersebut berjudul *Risālah Ḥayy bin Yaqẓān Pada Rahsia Hikmat al-Mashriqiyyah.*[35] Maka, boleh dikatakan ini menunjukkan bahawa tidak ramai yang mengetahui kewujudan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

Tambahan pula, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini ‘hidup’ dalam pengaruh kesusasteraan Arab zaman moden bahkan isi kandungannya turut diterjemahkan ke dalam lukisan dan perfileman.[36] Realitinya, boleh dikatakan bahawa masyarakat kini tidak mengetahui adaptasi isi kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang telah dihasilkan oleh pihak media Barat. Misalnya, dalam bentuk animasi kartun *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān* ini telah diadaptasikan kepada filem *Tarzan* oleh Edgar Rice Burroughs dan *Mowgli* oleh Rudyard

[34]Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment : Ibn Ṭufayl’s Influence On Modern Western Thought* (United States Of America: Lexington Books, 2007), 1-2.

[35]‘Hafizah Iszahanid,’ “Pemikiran Islam di Alam Melayu,” laman sesawang *Universiti Sains Malaysia*, dikemaskini 6 Jun 2013, dicapai 22 Mei 2015, http://202.170.56.249/index.php/ms/papercutting/11696-pemikiran-islam-di-alam-melayu.html

[36]Fārūq Sa’ad, *Sīrah al-Ma’rifah al-Insāniyyah fī Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Ṭufayl : Ḥayy ibn Yaqẓān* (Bayrūt: Dār al-Āfāf al-Jadidah, t.t), 13.

University of Malaya

Kipling.[37] Dalam bentuk penulisan, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* mendapat sambutan yang luar biasa khususnya di dunia Barat seperti karya *Gracian Baltasar*[38] berjudul *El Criticon* dan Daniel Defoe[39] yang berjudul *Robinson Crusoe.*[40] Di Malaysia pula, *Robinson Crusoe* telah disesuaikan menjadi komponen sastera wajib dalam mata pelajaran bahasa Inggeris yang turut diajarkan di sekolah-sekolah menengah bagi beberapa buah negeri tertentu.[41] Bahkan pengkaji juga turut berkesempatan membaca dan mempelajari karya *Robinson Crusoe* ini sewaktu di peringkat pendidikan menengah rendah. Senario tersebut menunjukkan bahawa *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sebenarnya amat berpengaruh sehingga ke dunia moden hari ini.

Melihat pada peringkat awal, tradisi alam Melayu pula memberi tumpuan kepada ilmu tasawuf di mana masyarakat Melayu lebih sinonim dengan al-Ghazālī dan karya penulisannya. Tidak dinafikan sumbangan al-Ghazālī dari segi perkembangan keilmuan di alam Melayu. Namun begitu, dalam konteks semasa dengan munculnya cabaran ideologi Barat, ia juga memerlukan tumpuan lebih besar diberikan kepada bidang keilmuan lain.

[37]Kennard, Fredrick, *Thought Experiments, Popular Thought Experiments In Philosophy, Physics, Ethics, Computer, Science And Mathematics*, 149.

[38]Gracian Baltasar merupakan seorang penulis berbangsa Sepanyol.

[39]Daniel Defoe merupakan seorang jurnalis dan novelis Inggeris yang dilahirkan pada tahun 1660 di London. Karya beliau berjudul Robinson Crusoe merupakan novel Inggeris yang paling terkenal dan popular dalam sejarah bahasa dan sastera Inggeris. Defoe meninggal dunia pada 24 April 1731 di London. Lihat "Defoe, Daniel," dalam *Britannica Concise Encyclopedia*, 958. Lihat juga Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, ed. Rogers. Pat (London: George Allen and Unwin, 1979), 1-4.

[40]Butterworth, Charles E. dan Kessel, Black Andree, (ed.). *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Netherlands:E.J Brill, 1994), 78. Terdapat beberapa persamaan penting yang terdapat pada Robinson Crusoe dan *Ḥayy ibn Yaqẓān.* Dalam Crusoe, terdapat beberapa penemuan baru yang terjadi tanpa interaksi luar yang telah dialami oleh watak utamanya, iaitu Robinson Crusoe. Bahkan Crusoe yang bersendirian bertindak menyiasat dan menganalisis sendiri segala bentuk pengalaman dan penemuannya. Crusoe juga menguasai cara-cara untuk mempertahankan diri, mempelajari cara-cara bertukang, mengira dan membentuk strategi-strategi dalam mengusahakan sesuatu. Sebagaimana *Ḥayy*, Crusoe juga mengalami pengalaman empirikal yang akhirnya mendorong dirinya melihat daripada sesuatu yang jelas atau nyata (*visible*) kepada sesuatu yang tersembunyi. Paling menarik, *Ḥayy* menunjukkan bahawa bagaimana manusia yang ditinggalkan bersendirian akhirnya dapat mencapai ilmu ketuhanan. Lihat Nabil Matar, "The Journeys of *Ḥayy ibn Yaqẓān*," *Arches Quarterly* : *Europe's Islamic Roots : Uncovering Europe's Hidden Islamic Past, Challenging Contemporary Myths* 8, no.4 (2011), 58-59.

[41]Abdul Shukor Abdullah, "Surat Pekeliling Ikhtisas Bil. 4/2000 Pelaksanaan Komponen Kesusasteraan Bahasa Inggeris Dalam Mata Pelajaran Bahasa Inggeris di Sekolah Menengah (Tingkatan 1 hingga Tingkatan 5) Bermula Tahun 2000" (Surat Pekeliling, Kementerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur, 18 Februari 2000), 4.

University of Malaya

Tambahan pula, ancaman pemikiran pascamoden semakin berleluasa pada abad ke-21 ini. Kemasukan pemikiran falsafah dan ideologi yang pelbagai adalah seiring dengan perkembangan zaman. Sedikit sebanyak ia mencetuskan kekeliruan dalam kalangan masyarakat terutama sekali dalam mengambil dan memahami sesuatu sumber ilmu. Mengapa perlu timbul kekeliruan ini sedangkan dalam tradisi falsafah Islam perkara ini telah dibahaskan oleh para sarjana Muslim secara terperinci. Misalnya, al-Fārābī, Ibn Sīnā dan al-Ghazālī.

Menerusi kajian ini, pengkaji mengambil inisiatif dengan mengemukakan Ibn Ṭufayl sebagai subjek kajian dan memberi perhatian khusus kepada perbahasan sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Mengapa perlu dibahaskan mengenai *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dari sudut sumber ilmu ? Ini kerana kedudukan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sebagai sebuah karya falsafah, menjadikan ia tidak terpisah daripada perbahasan epistemologi yang merupakan cabang utama dalam falsafah ilmu. Bahkan ruang lingkup epistemologi itu sendiri merangkumi hakikat, sumber dan kesahan pengetahuan. Tambahan pula, setiap sumber ilmu memberi impak kepada tahap kebenaran, klasifikasi dan hierarki ilmu berdasarkan perbahasannya yang tersendiri.

Maka, pengkaji merasakan adalah perlu untuk menerokai dan meneliti isi kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dari sudut pandang yang berbeza iaitu perbahasan mengenai sumber ilmu selain melihat kepada pengaruh sastera dan animasi kartun semata-mata sebagaimana yang dipelopori oleh dunia Barat. Ini adalah sejajar dengan kepentingan peranan keilmuan dalam perkembangan pemikiran umat Islam kini.

University of Malaya

Melihat kepada skop perbahasan sumber ilmu, jangkaan awal pengkaji terhadap kajian ini adalah melihat kepada sumber pancaindera, akal, ilham dan wahyu berdasarkan teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Secara tidak langsung, kajian ini juga melihat sejauh mana pengaruh tokoh sarjana Muslim sebelumnya seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah terhadap Ibn Ṭufayl dalam menghasilkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Adakah terdapat perbahasan empat sumber ilmu seperti yang dinyatakan oleh pengkaji berpandukan kepada tokoh sarjana Muslim tersebut ? Apakah keistimewaan sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dan sejauh manakah idea-idea baru yang dikemukakan oleh beliau dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ? Maka, kajian ini juga ingin melihat titik persamaan dan perbezaan di antara Ibn Ṭufayl dengan Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah. Atas dasar inilah, pemikiran Ibn Ṭufayl wajar dikembangkan dan kajian terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* tidak seharusnya diabaikan agar umat Islam dapat mengambil manfaat daripada pemikiran Ibn Ṭufayl.

Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān bukan sekadar teks Arab biasa kerana karya ini turut diterjemahkan ke dalam 14 buah bahasa[42] di seluruh dunia merangkumi bahasa Czech, Belanda, Inggeris, Perancis, Jerman, Hebrew, Itali, Latin, Parsi, Poland, Rusia, Sepanyol, Turki dan Urdu. Terjemahan dalam bahasa Inggeris adalah paling banyak dihasilkan iaitu sebanyak 9 buah karya.[43] Ini menunjukkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini mempunyai daya tarikan yang tersendiri dan menjadikannya satu ciptaan yang senantiasa segar dan tidak pudar. Minat dunia terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini belum hilang, malah berkekalan sehingga ke hari ini. Namun begitu, masih belum terdapat terjemahan bahasa Melayu *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* pada abad ke-21 ini.

[42]Conrad, Lawrence, I. (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl Interdisiplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān* (New York, E.J Brill, 1996), 275-285.
[43]*Ibid,*. 276-279.

University of Malaya

Pengkaji berpandangan bahawa *Risālah Ḥayy ibn Yaqzān*, karangan Ibn Ṭufayl wajar diketengahkan ke dalam masyarakat kerana ia adalah pendekatan yang mudah difahami melalui kaedah penceritaan. Sama seperti Plato (427-347SM)[44] yang turut menonjolkan teori Gua dan Pembahagian (Garisan Pembahagi) dengan menjelaskan perlunya proses pemeringkatan dalam pemahaman falsafah. Sebenarnya, kaedah yang sama turut dipamerkan oleh Jostein Gaarder[45] dalam karya falsafah beliau berjudul *Sophie's World.* Karya ini merupakan sebuah karya falsafah popular yang mendapat sambutan luar biasa di seluruh dunia di mana kaedah bercerita juga diaplikasikan oleh penulisnya. Melihat kepada pendekatan Barat dalam menyebarkan idea dan pemikiran mereka, maka adalah wajar pemikiran Ibn Ṭufayl juga didedahkan kepada umum melalui karya ini. Justeru, adalah wajar kajian ini dijalankan agar karya Ibn Ṭufayl ini tidak terus hilang ditelan arus zaman. Kajian terjemahan teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini adalah inisiatif pengkaji bagi memperkenalkan pemikiran Ibn Ṭufayl memandangkan aktiviti terjemahan teks adalah suatu yang utama pada abad ini.

[44]Plato merupakan seorang ahli falsafah Greek yang berketurunan aristokrat di mana ayahnya berketurunan raja yang memerintah bandar Athens. Plato merupakan anak murid kepada Socrates (469-399SM) dan Aristotle (lahir 384 SM) pula merupakan anak muridnya yang terkenal. Plato menjelaskan teori ilmu menerusi teori Gua dan Garisan Pembahagi. Menurut Plato, pencapaian ilmu yang sebenar ialah perubahan ilmu daripada tahap mengetahui sesuatu yang bersifat luaran atau zahir kepada bentuk dalaman atau batin, daripada yang tidak hakiki kepada yang hakiki atau ilmu yang dipengaruhi oleh pancaindera kepada ilmu yang dipengaruhi oleh proses taakulan. Lihat "Plato," dalam *Britannica Concise Encyclopedia*, 1511. Lihat juga Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 51-57.

[45]Gaarder, Jostein, *Sophie's World*, terj. Moller, Paulette (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007). Lihat juga Gaarder, Jostein, *Dunia Sophie*, terj. Ḥassan Aḥmad (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Buku Malaysia, 2015).

University of Malaya

1.3 Persoalan Kajian

Berdasarkan huraian pernyataan masalah kajian di atas, maka pertanyaan mendasar yang menjadi persoalan kajian adalah seperti berikut :

1.3.1 Apakah latar belakang *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karangan Ibn Ṭufayl dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam ?

1.3.2 Apakah tujuan terjemahan teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini berdasarkan perbahasan sumber ilmu ke dalam bahasa ibunda ?

1.3.3 Apakah sumber ilmu yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* berdasarkan penelitian terhadap teks-teks terpilih ?

1.3.4 Sejauh manakah pengaruh pemikiran sarjana Muslim sebelumnya terhadap Ibn Ṭufayl dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ?

1.4 Objektif Kajian

1.4.1 Mengkaji latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karangan Ibn Ṭufayl dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam.

1.4.2 Mengemukakan terjemahan teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* berdasarkan perbahasan sumber ilmu ke dalam bahasa ibunda.

1.4.3 Menganalisis pemikiran Ibn Ṭufayl mengenai sumber ilmu berdasarkan teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

1.4.4 Mengkaji pengaruh sarjana Muslim sebelum Ibn Ṭufayl dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

University of Malaya

1.5 Kepentingan Kajian

Ibn Ṭufayl merupakan seorang tokoh pemikir Islam yang terkenal terutamanya dalam bidang falsafah di dunia Barat Islam. Namun keunggulan beliau kurang ditonjolkan oleh sebilangan ilmuwan dalam bidang falsafah khususnya di Malaysia. Pada pandangan pengkaji, ini adalah disebabkan di Malaysia sendiri, kajian-kajian tentang falsafah masih berada di tahap yang masih baru. Ini kerana di peringkat menengah atau kolej mahupun di peringkat tinggi didapati bahawa pengajian falsafah amnya dan falsafah Islam khasnya boleh dikatakan agak tidak popular. Bahkan tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa falsafah belum dan masih jauh dari mendapat tempat yang sepatutunya dalam kerangka pendidikan di Malaysia.[46] Sehingga kini, kedudukan falsafah di Malaysia adalah tidak jelas berbanding di Barat. Dalam pada itu, kita juga tidak mempunyai tokoh falsafah agung seperti Plato atau karya *masterpiece* seperti *The Republic*. Masyarakat pula sinonim terhadap beberapa tokoh sarjana Muslim seperti Ibn Sīnā dan al-Ghazālī dan sumbangan mereka dalam bidang keilmuan secara amnya. Sesuai dengan sumbangan Ibn Ṭufayl kepada perkembangan dunia keilmuan Islam, maka latar belakang dan pemikiran beliau seharusnya diberikan liputan yang meluas kepada masyarakat dan generasi kini. Melalui pendedahan Ibn Ṭufayl dan karyanya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, maka kajian ini penting sebagai langkah untuk memperkenalkan dan menyerlahkan ketokohan Ibn Ṭufayl khususnya dalam bidang falsafah.

[46]Malaysia memang jauh terkebelakang berbanding negara umat Islam yang lebih terkehadapan dalam pengajian falsafah seperti Mesir. Ini kerana di Mesir, pengajian falsafah telah mula diketengahkan seawal pengajian menengah lagi. Selain itu, pengajian di peringkat tinggi pula boleh dikatakan bahawa semua universiti di Mesir memiliki Jabatan Falsafah yang umumnya diletakkan di bawah Fakulti Sastera. Misalnya, Universiti Kaherah yang mempunyai dua jabatan iaitu Jabatan Falsafah di Fakulti Sastera dan Jabatan Falsafah Islam di Fakulti Dār al-'Ulūm. Lihat Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Pengajian Falsafah Islam Di Institusi Pengajian Tinggi Awam Di Malaysia : Sukatan, Masalah dan Cabaran Pengajian," *Jurnal al-Afkar* 7 (2006), 200 – 201.

University of Malaya

Kajian ini turut mengemukakan kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karangan Ibn Ṭufayl dalam bentuk perbahasan ilmiah yang lebih jelas supaya dapat difahami dengan mudah oleh masyarakat awam. Tambahan pula, kajian ini juga memantapkan penjelasan mengenai sumber ilmu melalui pendekatan berbeza iaitu secara naratif. Usaha ini adalah sebagai salah satu bentuk pengenalan dan pendekatan awal kepada masyarakat awam yang mula berjinak dengan falsafah.

Selain itu, kajian ini juga penting untuk menambah bahan bacaan dan rujukan falsafah dalam bahasa Melayu memandangkan rujukan dan bahan bacaan yang sedia ada kebanyakannya dalam bahasa Inggeris. Ini disebabkan faktor bahasa Inggeris mendominasi perkembangan falsafah di Barat bermula selepas Zaman Pertengahan sehingga zaman kontemporari. Bahkan sehingga kini, pelbagai jenis bahan rujukan falsafah masih menggunakan bahasa Inggeris sebagai medium perbincangan falsafah. Walaupun terdapat bahan bacaan falsafah dalam bahasa Indonesia, namun begitu ia juga merupakan terjemahan daripada bahasa Inggeris atau bahasa Arab yang sukar untuk difahami.

Secara tidak langsung kajian ini membantu memantapkan lagi pembelajaran falsafah di universiti-universiti di Malaysia amnya. Di samping itu, kajian ini juga dapat menambahkan koleksi rujukan falsafah dalam bahasa Melayu khususnya di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya memandangkan pengkaji mendapati belum lagi terdapat kajian yang dibuat terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl.

University of Malaya

Tambahan pula, kajian ini juga boleh meningkatkan penghasilkan terjemahan teks Melayu dalam bidang falsafah yang masih relevan untuk dikaji dan dirujuk sehingga hari ini. Justeru, adalah rugi sekiranya tidak dilakukan usaha ke arah itu memandangkan kebanyakan karya falsafah diterjemahkan oleh pengkaji Barat. Pada pandangan pengkaji, terjemahan bahasa Melayu adalah suatu keperluan supaya isi kandungan teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang berharga ini dapat diterokai dari aspek yang berbeza untuk didedahkan kepada masyarakat.

Justeru, pengkaji mengharapkan kajian ini dapat membuka jalan kepada pengkajian seterusnya pada masa akan datang. Kajian ini merupakan secebis usaha dan sumbangan akademik pengkaji terhadap perkembangan falsafah di Malaysia. Ini kerana tiada wacana khusus membincangkan pemikiran dan hasil karya Ibn Ṭufayl menerusi penulisan dan terjemahan buku, makalah ilmiah, seminar-seminar dan seumpamanya di tanah air.

1.6 Skop Kajian

Dalam perbincangan falsafah, konsep epistemologi merupakan antara perbincangan terpenting yang turut diberikan perhatian. Bahkan perbahasan mengenai sumber ilmu adalah terkandung di bawah skop epistemologi. Maka, kajian ini memfokuskan kepada perbahasan sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān* sahaja memandangkan aspek-aspek lain adalah terkeluar daripada skop kajian disertasi ini. Oleh itu, pemikiran Ibn Ṭufayl dalam disiplin ilmu lain tidak dibahaskan dalam kajian ini.

University of Malaya

Di samping itu, pengkaji juga merujuk kepada mana-mana perbahasan Ibn Ṭufayl yang tidak berkaitan dengan tajuk perbahasan ini sekiranya perbahasan tersebut adalah bersesuaian dan berkaitan serta dapat mengukuhkan pandangan Ibn Ṭufayl dalam kajian ini. Bagi memahami pemikiran Ibn Ṭufayl secara teliti, maka adalah mustahil untuk dilakukan tanpa merujuk kepada karya beliau. Oleh itu, pengkaji telah memilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sebagai teks kajian ini. Faktor pemilihan *risālah* ini adalah disebabkan Ibn Ṭufayl terkenal dengan karya penulisannya berjudul *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Ini kerana antara semua karya Ibn Ṭufayl, hanya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sahaja yang masih terdapat pada hari ini.[47] Selain itu, *risālah* ini juga merupakan antara karya Ibn Ṭufayl yang paling jelas mempamerkan pemikiran beliau.

Pengkaji mengemukakan terjemahan teks terpilih yang berkaitan konsep pancaindera, akal, ilham dan wahyu sebagai sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Teks yang digunakan dalam terjemahan ini adalah teks yang di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn, cetakan Dār al-Ma'ārif. Pengkaji memilih teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn memandangkan teks tersebut juga telah digunakan oleh Lenn E. Goodman[48] sebagai rujukan primer bagi terjemahan teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* versi bahasa Inggeris. Bagi memperjelaskan lagi maksud istilah-istilah terjemahan tersebut, pengkaji akan mengemukakan teks terjemahan berserta dengan anotasi dalam bab terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Analisis yang dilakukan juga bertujuan

[47]Bakhtiar Husain Siddiqi,"Ibn Ṭufayl," dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah,* ed. Mian Mohammad Shariff (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1994), 536.

[48]Lenn Evan Goodman merupakan profesor falsafah di Universiti Vanderbilt. *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān : a Philosophical Tale* yang diterjemahkan oleh Goodman pada tahun 1972 merupakan antara terjemahan bahasa Inggeris terbaik selain terjemahan Simon Ockley yang berjudul *The History of Ḥayy ibn Yaqẓān by Abū Bakr ibn Ṭufayl.* Lihat Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik (d.1185), *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān : a Philosophical Tale,* terj. Goodman, Lenn Evan (USA: University of Chicago Press, 2009). Lihat juga Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik (d.1185), *The History of Ḥayy ibn Yaqẓān*, terj. Ockley, Simon (London: Chapman And Hall Limited, 1929).

University of Malaya

untuk mengkaji kepentingan dan keautoritian *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sebagai sebuah karya falsafah.

Akhir sekali, pengkaji menganalisis dan menyimpulkan keseluruhan tajuk perbahasan yang merangkumi ketokohan Ibn Ṭufayl dan sumber ilmu menurut beliau berdasarkan huraian konsep pancaindera, akal, ilham dan wahyu. Di samping itu, pengkaji turut menganalisi pengaruh tokoh sarjana lain seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah terhadap Ibn Ṭufayl. Ini bertujuan untuk meneliti sudut-sudut pemikiran Ibn Ṭufayl berdasarkan idea-idea yang dikemukakan dalam karya ilmiah beliau *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

1.7 Definisi Tajuk Kajian

Kajian ini bertajuk 'Sumber Ilmu Menurut Ibn Ṭufayl : Terjemahan Dan Analisis Teks Terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*' Terlebih dahulu pengkaji akan menjelaskan beberapa istilah-istilah penting yang terkandung di dalam tajuk disertasi ini iaitu "sumber ilmu", "terjemahan", "analisis", "teks terpilih".

Menurut *Kamus Dewan*, "sumber" bermaksud asal, mula atau punca kepada sesuatu. Sumber juga merupakan asas atau sandaran kepada sesuatu[49], manakala perkataan ilmu atau *ʹilm* dari segi linguistik berasal daripada akar kata *ʹain-lam mim* yang diambil daripada perkataan *ʹalamah*, iaitu "tanda, penunjuk, atau label; ciri; petunjuk; tanda". Oleh itu, *maʹlam* (jamak : *maʹalim*) bermaksud "tanda jalan" atau "sesuatu yang dengannya

[49]*Kamus Dewan*, ed. Ke-4 (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2007), 1541, entri "sumber".

University of Malaya

seseorang membimbing dirinya atau sesuatu yang membimbing seseorang".[50] Dalam kamus *al-Munjid*[51], ilmu didefinisikan sebagai "memperolehi pengetahuan tentang sesuatu dengan sebenar-benarnya atau mengetahui sesuatu perkara berdasarkan keyakinan dan pengetahuan. Berdasarkan *The Encyclopedia of Philosophy*[52] pula, ilmu atau knowledge merupakan "*kepercayaan yang benar dan hakiki*" (*knowledge is justified true belief*). Menurut Rosenthal, ilmu diungkapkan dengan istilah *knowledge* dalam bahasa Inggeris. Walau bagaimanapun, istilah *knowledge* tidak membawa makna yang sama dengan ilmu dalam tradisi Islam. Ini kerana, ilmu adalah salah satu konsep yang mendominasi Islam itu sendiri.[53]

Menurut al-Attas, ilmu adalah pengenalan atau ma´rifat terhadap yang dikenali sebagaimana adanya. Pengenalan ini pengenalan yang yakin tentang kebenarannya, dan merujuk kepada hikmah. Maka ilmu adalah sesuatu yang meyakinkan dan memahamkan dengan nyata. Mengenali dan mengetahui sesuatu itu adalah mengenali dan mengetahui sebab-sebab wujud dan keadaan sesuatu yang dikenali dan diketahui.[54]

Selain itu, definisi ilmu turut dikemukakan oleh *Hujjah al-Islam* al-Imam al-Ghazālī secara komprehensif dan lebih menyeluruh. Dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn,* Imam al-Ghazālī menyatakan bahawa ilmu merupakan kelebihan pada dirinya secara mutlak tanpa dihubungkan kepada yang lain dan ilmu merupakan sifat kesempurnaan bagi Allah S.W.T

[50]Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014), 85.
[51]*Al-Munjid Fī al-Lughah* (Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1992), 527.
[52]Lihat "knowledge" dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward, Paul (New York: MacMillan Publishing Co. & The Free Press, 1967), 4:345.
[53]Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant : The Concept Of Knowledge In Medieval Islam* (Leiden: E.J Brill, 1970), 1-2.
[54]Al-Attas, Syed Muḥammad Naquib, *Risālah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001), 51.

University of Malaya

dan kemuliaan bagi malaikat dan rasul-rasul.[55] Menerusi *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, Imam al-Ghazālī menjelaskan bahawa ilmu merupakan hakikat semua perkara iaitu ilmu merupakan pengetahuan yang tidak dapat diragui, ia adalah *ʿilm al-yaqīn*.[56] Manakala dalam *Mizān al-ʿAmal*, Imam al-Ghazālī menyatakan bahawa ilmu sebagai tersingkapnya objek pengetahuan, [di mana] penyingkapan tersebut [menyebabkan] tidak kekal bersamanya [sedikitpun] keraguan, dan tiada disertai bersamanya kemungkinan salah [atau keliru], dan tiada ruang dalam hati [seseorang] untuk mengandaikan [wujudnya kesilapan] tersebut, bahkan aman dari kesilapan [yang] sepatutnya seiring dengan keyakinan, dan tiada terserlahnya capaian [ilmu yang] sedemikian [pada seseorang] tidak menunjukkan bahawa ia mustahil [dicapainya].[57]

Oleh itu, ungkapan "sumber ilmu" pula bermaksud asal, punca atau permulaan yang diambil oleh seseorang untuk mengetahui sesuatu ilmu bagi menguji kepercayaan yang dipegangnya sebagai benar. Penentuan sumber ilmu yang paling tepat dalam memperoleh ilmu adalah penting supaya seseorang dapat memastikan ilmu sebenar yang perlu diyakininya. Berdasarkan pengertian 'sumber ilmu' dalam kajian ini, frasa 'sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl' bermaksud 'sumber ilmu yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl' dalam karyanya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Aspek ini akan dibahaskan dengan lebih mendalam dalam kajian ini.

University of Malaya

[55]Al-Ghazālī, *Ihyā' Ulum al-Dīn* (Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), 22.
[56]Al-Ghazālī, "Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al- Ghazālī* (Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 1: 26.
[57]Al-Ghazālī, *Mizān al-'Amal*, ed. Sulaymān Dunyā (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1964), 13-14.
الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريبة، ولا يقارنه إمكان الغلط، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته.

Secara umum, "terjemahan" bermaksud hasil daripada menterjemahkan atau yang telah diterjemahkan.[58] Bagi memahami definisi terjemahan, kaedah yang paling praktis adalah berdasarkan pandangan sarjana dalam bidang penterjemahan seperti Ian F.Finlay (1971), Nida dan Taber (1974) dan Hatim dan Munday (2004). Menurut Ian F.Finlay (1971)[59], terjemahan adalah persembahan suatu bahasa teks asal kepada bahasa lain. Menurut Nida dan Taber (1974)[60], terjemahan bermaksud menghasilkan semula dalam bahasa sasaran padanan paling hampir dan sesuai dengan bahasa sumber, pertama dari segi maksudnya dan keduanya dari segi gaya penulisan. Hatim dan Munday (2004)[61] menjelaskan definisi terjemahan sebagai proses memindahkan teks asal atau sumber daripada satu bahasa kepada satu bahasa lain manakala kajian penterjemahan (*translation studies*) merupakan disiplin ilmu yang berkaitan dengan hal ehwal penghasilan terjemahan. Maka dapat disimpulkan bahawa terjemahan adalah maksud atau mesej atau bahan teks atau buah fikiran daripada bahasa sumber yang hendak disalurkan atau dipindahkan ke dalam bahasa sasaran.

Manakala perkataan "analisis" bermaksud penyelidikan atau penghuraian sesuatu seperti keadaan, masalah, persoalan dan lain-lain untuk mengetahui aspek atau ciri-cirinya secara terperinci dan mendalam.[62] Frasa analisis dalam kajian ini merujuk kepada analisis isi kandungan terhadap teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karangan Ibn Ṭufayl yang telah di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn.

[58]*Kamus Dewan*, ed. Ke-4 (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2007), 1671, entri "terjemahan."
[59]Puteri Roslina Abdul Wahid, *Meneroka Penterjemahan Bahasa Melayu* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2012), 4.
[60]Nida, Eugene Albert dan Taber, Charles Russell, *The Theory and Practice Of Translation* (Leiden: E.J Brill, 2003), 12.
[61]Haslina Haroon dan Hasuria Che Omar, *Asas Terjemahan Dan Interpretasi* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2014), 4.
[62]*Kamus Dewan*, 51, entri "analisis".

University of Malaya

Perkataan "teks" pula mengandungi empat definisi. Pertama, teks membawa maksud kata-kata asli yang dikemukakan oleh pengarangnya iaitu bukan terjemahan, ulasan dan ringkasan daripada asalnya. Kedua, teks merujuk kepada petikan daripada sesebuah kitab suci yang dijadikan bahan rujukan dan lain-lain. Ketiga, teks juga merupakan kandungan buku yang utama serta tidak termasuk catatan dan lain-lain. Keempat, teks adalah tulisan yang dijadikan pokok syarahan. Konotasi yang dimaksudkan dalam kajian ini merujuk kepada pengertian pertama.[63]

Perkataan "terpilih" pula merujuk yang telah dipilih atau hasil memilih. Oleh itu, bersesuaian dengan kedua-dua pengertian tersebut, frasa 'terjemahan dan analisis teks terpilih daripada *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* bermaksud 'terjemahan dan penyelidikan secara terperinci terhadap petikan terpilih daripada kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl.

Setelah dihuraikan beberapa istilah penting, berdasarkan definisi tajuk yang dikaji, maka secara keseluruhannya dapat dirumuskan bahawa tajuk kajian ini adalah berkaitan dengan pemikiran Ibn Ṭufayl tentang sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Tumpuan kajian diberikan kepada aspek analisis terhadap pancaindera, akal, ilham dan wahyu melalui teks-teks terpilih dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Di samping itu, aspek analisis teks berkaitan sumber ilmu turut melihat kepada pengaruh tokoh sarjana Muslim sebelum Ibn Ṭufayl seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah. Ini bakal dijelaskan lebih lanjut dalam kajian berikutnya.

[63]*Kamus Dewan,* 1631, entri "teks".

University of Malaya

1.8 Sorotan Literatur

Berdasarkan penelitian pengkaji terhadap tajuk yang menjadi fokus kajian ini, sememangnya terdapat banyak kajian dan penulisan mengenai Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* terutamanya di negara-negara Barat. Namun begitu, kajian dan penulisan tersebut tidak begitu menonjol di tanah air dan kurang mendapat perhatian khusus sebagaimana di luar negara. Walaupun memang terdapat beberapa kajian yang menyentuh tentang Ibn Ṭufayl, namun kebanyakan fokus kajian tersebut lebih menyentuh secara umum mengenai riwayat hidup Ibn Ṭufayl dan ringkasan teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sahaja. Oleh itu, berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh pengkaji terhadap penulisan yang lepas, terdapat beberapa penulisan berkaitan telah dikenalpasti. Justeru, implikasi daripada tajuk, huraian permasalahan kajian dan objektif kajian, maka fokus kajian literatur merangkumi analisis berikut :

i. Kajian-kajian dan penulisan tentang kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan kaitannya dengan epistemologi.
ii. Kajian-kajian dan penulisan mengenai sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*
iii. Kajian-kajian terhadap terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

1.8.1 Kajian-Kajian Dan Penulisan Tentang Kepentingan *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān* Dan Kaitannya Dengan Epistemologi

Terdapat beberapa penulisan berbentuk pengantar yang berusaha menghuraikan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl seperti Muḥammad Luṭfi Jum'ah[64], De Boer[65], A.Hanafi

[64]Muḥammad Luṭfi Jum'ah, *Tārikh Falāsifah al-Islām fī al-Masyriq wa al-Maghrib* (Bayrūt: al-Maktabat al-'Ilmiyyah, t.t.p).

University of Malaya

M.A[66], Kamāl Yāziji[67], ‘Abd al-Amir Shams al-Dīn[68], ‘Aṭīf ‘Irāqī[69], Madani Ṣālih[70], Qamir Yuhanā[71], Henry Corbin[72], Bakhtiar Husain Siddiqi[73], Dimitri Gutas[74], Lawrence I. Conrad[75], Majid Fakhry[76], Muḥāmmad ‘Ali Abū Rayyān[77], Peter S.Groff[78], Sudarsono[79], Sebastian Gunther[80], Ben Hardman[81], Mamnun Khan[82] dan Ibrahim Burshāshan[83].

Secara umumnya, kajian-kajian tersebut mengemukakan pengenalan tentang latar belakang riwayat hidup Ibn Ṭufayl secara ringkas berserta dengan sinopsis teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Selain itu, pengkaji mendapati fokus penulisan karya-karya tersebut lebih kepada perbahasan secara teoretikal dengan menumpukan kepada beberapa aspek seperti ketuhanan, mantiq, alam kosmos, hubungan manusia dengan alam semulajadi, manusia dan masyarakat, metafizik, etika, tasawuf, pendidikan falsafah, falsafah agama, epistemologi

---

[65]Boer, T.J de, *Tārikh al-Falsafah fī al-Islām* (Bayrūt: Dār-al-Nahdah al-‘Arabiyah, 1954). Lihat juga Boer, T.J de, *The History of Philosophy in Islam* terj. Jones, Edward R. (London: Luzac, 1903), 181-187.

[66]A. Hanafi M.A, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1969), 235-240.

[67]Kamāl Yāziji, *Tārikh al-Falsafah al-Islamiyah* (Bayrūt: al-Jāmi‘ah al-Amrikiyah, 1974), 363-370.

[68]‘Abd al-Amir Shams al-Dīn, *al-Fikr al-Tarbawi ‘Inda Ibn Ṭufayl* (Bayrūt: Dār al-Iqra’,1984).

[69]‘Āṭif ‘Irāqī, *al-Metāfizikā fī Falsafah Ibn Ṭufayl* (Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1985).

[70]Madani Ṣāliḥ, *Ibn Ṭufayl : Qaḍāyā wa Mawāqif* (Baghdad: Dār Syu’un Thaqāfah ‘Āmmah,1986).

[71]Qamir Yuhanā, *Ibn Ṭufayl* (Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1986).

[72]Corbin, Henry, *History Of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard dan Philip Sherrad (London: Kegan Paul International Limited, 1993), 237-242.

[73]Bakhtiar Husain Siddiqi, “Ibn Ṭufayl,” dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. Mian Mohammad Sharif (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 2007), 1: 528-529. Lihat juga Bakhtiar Husain Siddiqi, “Ibn Ṭufayl,” dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 524-538. Lihat juga Bakhtiar Husain Siddiqi, “Ibn Ṭufayl,” dalam *Para Filosof Muslim*, ed. Mian Mohammad Sharif (Bandung: Penerbit Mizan, 1985), 92-96.

[74]Gutas, Dimitri. “Ibn Ṭufayl On Ibn Sīnā’s Eastern Philosophy’. Bil. 34. (1994) : 222-241.

[75]Conrad, Lawrence I, The World of Ibn Ṭufayl Interdisiplinary Perspectives on *Ḥayy ibn Yaqẓān* (New York: E.J Brill, 1996).

[76]Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (England: Oneworld Publication, 1997), 90-93.

[77]Muḥammad ‘Ali Abū Rayyān, *Tārikh al-Fikr al-Falsafi* (al-Iskandariyah: Dār al-Wafa’, 2007).

[78]Groff, Peter S, “Ibn Ṭufayl,” dalam *Islamic Philosophy A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 101-102.

[79]Sudarsono, *Filsafat Islam* (Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2010), 80-87.

[80]Gunther, Sebastian. "Ibn Ṭufayl’s Philosophical Novel Ḥayy ibn Yaqẓān and the Quest for Enlightenment in Classical Islam." *In Memoriam The Twelfth Annual Victor Danner Memorial Lecture.* University Indiana, 2014.

[81]Hardman, Ben, ‘The Mahdi And The Autodidact : Ibn Ṭufayl’s *Ḥayy ibn Yaqẓān* As A Challenge To Almohad Doctrine’. *International Journal of Critical Cultural Studies*, Bil. 14, no.2 (Jun 2016) : 33-45.

[82]Mamnun Khan, “Ibn Ṭufayl (1105-1185): The Great Andalusian Philosopher,” *Luton Muslim Journal* 12 (Mac-April 2016), 6-7.

[83]Ibrahim Burshāshan. ‘Hal Nahnu Hajat Ila Ibn Ṭufayl ?’. *Qism al-Falsafah wa al-‘Ulūm al-Insāniyyah*, (2016).

University of Malaya

dan sebagainya. Penulisan karya-karya tersebut berbeza dengan kajian ini memandangkan pengkaji memberi tumpuan kepada latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* di samping mengemukakan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam.

Ini berbeza dengan karya William Montgomery Watt dan Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*[84] yang menyentuh kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan melihat skop hubungan di antara falsafah dan agama. Selain mengemukakan biografi Ibn Ṭufayl dan sinopsis teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Watt dan Cachia menjelaskan tiga prototaip manusia yang terdapat dalam teks tersebut. Menurut Watt dan Cachia, *Ḥayy* merupakan prototaip yang berpegang kepada keaslian falsafah, manakala *Absāl* dikatakan mewakili Ibn Tūmart yang berpegang kepada teologi falsafah dan *Salāmān* pula dikatakan mewakili golongan Ẓāhiri atau mana-mana golongan yang menyokong pemerintahan *al-Muwaḥḥidūn* sewaktu zaman Ibn Ṭufayl.

Tambahan pula, ulasan ini dikukuhkan lagi menerusi karya lain Watt yang turut menyentuh hubungan di antara falsafah dan agama. Antaranya *The Influence of Islam On Medieval Europe*[85] dan *Theology and Philosophy in the Islamic West*[86]. Dalam konteks ini, M. Saeed Sheikh, dalam karyanya, *Studies in Muslim Philosophy*[87] sependapat dengan Watt dan Cachia. Ini kerana, pengkaji mendapati karya M. Saeed Sheikh turut mengemukakan analogi tiga watak yang sama iaitu *Ḥayy*, *Asāl* dan *Salāmān* yang mewakili latar belakang masyarakat pada zaman Ibn Ṭufayl. Dalam sebuah penulisan lain yang dikemukakan oleh

[84]Watt, William Montgomery dan Cachia, Pierre, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965), 138-139.
[85]Watt, M. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: University Press, 1972), 1-20.
[86]Watt, William Montgomery, "Theology and Philosophy in the Islamic West," dalam *Islamic Philosophy And Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 116-117.
[87]M.Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Delhi: Adam Publisher And Distributor,1994).

University of Malaya

Abdullah Saeed iaitu *Islamic Thought : An Introduction*[88] pula, beliau menjelaskan bahawa tidak terdapat pertentangan di antara agama dan falsafah dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang dikarang oleh Ibn Ṭufayl.

Mengulas lebih lanjut lagi, ‘Umar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān*[89] mengatakan bahawa agama adalah untuk masyarakat dan berfikir adalah untuk golongan ahli falsafah. Sekiranya manusia berfikir secara mendalam dengan mengambil tujuan daripada falsafah dan tujuan daripada agama, maka didapati bahawa agama dan falsafah kedua-duanya membawa manusia kepada kebahagiaan. Menurut ‘Umar Farrûkh lagi, kebahagiaan ahli falsafah adalah berdasarkan jalan akal yang bahagia, mutlak dan sempurna, manakala kebahagiaan orang awam atau masyarakat adalah berdasarkan jalan agama. Namun begitu, kemampuan falsafah hanya terbatas kepada golongan tertentu sahaja.

Bertepatan dengan ‘Umar Farrûkh, Ahmad Sunawari Long[90] turut menjelaskan bahawa sifat agama yang perlu ada pada manusia adalah agama yang bersifat rasional yang menolak unsur mistik dan kejumudan. Selain itu, agama merupakan keperluan bagi masyarakat progresif sebagaimana falsafah tetapi doktrin agama tidak seharusnya dipatuhi secara taqlid. Bahkan aspek luaran atau dalaman agama dan falsafah hendaklah difahami bersama. Namun begitu, tahap kebenaran falsafah yang terhasil kepada seseorang individu adalah bergantung kepada kemampuan intelek mereka.

[88]Abdullah Saeed, *Islamic Thought : An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 102.
[89]‘Umar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān* (Bayrūt: t.p, 1959), 62-63.
[90]Aḥmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 192-196.

University of Malaya

Begitu juga dengan Majid Fakhry dalam karyanya, *A History of Islamic Philosophy*[91], yang turut menyentuh kepentingan *risālah* ini dari sudut pengharmonian *(talfīq)* di antara falsafah dengan agama. Secara keseluruhannya, boleh dikatakan bahawa penulisan Watt dan Cachia, M. Saeed Sheikh, Abdullah Saeed, Umar Farûq, Aḥmad Sunawari Long dan Majid Fakhry melihat kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan menyentuh aspek hubungan di antara falsafah dengan agama. Hal ini jelas memperlihatkan bahawa penulisan karya-karya tersebut berbeza dengan kajian yang dibuat oleh pengkaji memandangkan fokus kajian ini tidak melihat kepada kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dari aspek hubungan di antara falsafah dengan agama secara umumnya. Sebaliknya, kajian ini melihat kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam pemikiran epistemologi Islam. Dalam pada itu, pengkaji bersetuju dengan pandangan bahawa tidak terdapat pertentangan di antara agama dan falsafah.

Selanjutnya, kajian Parveen Hasanali[92] pula bertujuan untuk memahami dan meneliti aspek kesusasteraan dan falsafah yang terkandung di dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl. Kajian ini juga menggunakan metode komparatif melalui perbandingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan karya para Sarjana Muslim lain seperti Ibn Sīnā dan al-Suhrawardī (1155M)[93]. Kajian ini turut menggunakan analisis metode deskriptif, deduktif dan analitikal. Hasil dapatan kajian menunjukkan kajian *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* merupakan sebuah karya sastera yang berkonsepkan falsafah.

[91]Majid Fakhry, *A History Of Islamic Philosophy* (New York: New York University Press, 1983), 267-268.
[92]Hasanali, Parveen, "Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān* : An Analytical Study," (Disertasi Sarjana, Universiti McGill, Montreal Quebec, 1987).
[93]Al-Suhrawardī atau nama sebenar beliau Shihab al-Dīn Yahya Shaykh al-Ishraq dilahirkan pada 550H/1155M di Suhrawad, Iran. Al-Suhrawardī merupakan seorang ahli sufi yang mencipta ikatan di antara tasawuf dan falsafah. Karya utama beliau merupakan *al-Hikmah al-Ishrāq* (Falsafah Iluminasi, Falsafah Pencerahan). Lihat Kautsar Azhari Noer, "Tasawuf Filsofis," dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 4:162-163.

University of Malaya

Lamia Mohamed Saleh Baeshen[94], dalam tesis PhD beliau membandingkan *Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl dan Robinson Crusoe karya Daniel Defoe yang dikatakan adaptasi daripada karakter *Ḥayy* sendiri. Kajian ini menganalisis pendekatan yang terdapat dalam kedua-dua karya berdasarkan aspek hubungan manusia dengan alam semula jadi. Selain itu, kajian ini juga mengenalpasti metode penyampaian teks, kronologi teks, struktur dan gaya persembahan teks. Metode komparatif merupakan metode utama dalam kajian ini. Hasil dapatan kajian menunjukkan walaupun terdapat perbezaan genre di antara *Ḥayy ibn Yaqẓān* dan Robinson Crusoe namun dari aspek garapan idea adalah sama. Menurut Lamia lagi, penulisan Robinson Crusoe mengambil 'semangat' daripada *Ḥayy ibn Yaqẓān* di mana persamaan tersebut adalah kuat untuk membenarkan andaian bahawa Ibn Ṭufayl telah menyediakan platform bagi penulisan Daniel Defoe. Boleh dikatakan kajian Lamia ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa Daniel Defoe terpengaruh dengan idea Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

Begitu juga hasil kajian perbandingan oleh Ḥasan Maḥmūd 'Abbās, *Ḥayy ibn Yaqẓān wa-Rubinsun Kruzu : Dirāsat Muqaranah*[95] yang turut mengemukakan pengaruh Ibn Ṭufayl terhadap Daniel Defoe dalam penulisan Robinson Crusoe. Dalam hal ini, Muḥammad al-Miṣri[96], *Ḥayy ibn Yaqẓān bayn al-Ibda' al-'Arabi wa Ta'aththur al-Gharb*, menegaskan bahawa sememangnya terdapat pengaruh kuat *Ḥayy ibn Yaqẓān* terhadap pemikiran Daniel Defoe. Selanjutnya, kajian-kajian lain yang berkaitan adalah seperti Rabia Abdul Salīm Maḍhi, *The Writer's Journal Into Solitude: Self-Discovery In Ḥayy ibn*

[94]Baeshen, Lamia Mohamed Saleh, "Robinson Crusoe And *Ḥayy ibn Yaqẓān* : A Comparative Study" (Tesis Doktor Falsafah, University of Arizona, USA, 1986).
[95]Ḥasan Maḥmūd 'Abbās, *Ḥayy ibn Yaqẓān wa-Rubinsun Kruzu* (Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirāsāt wa al-Naṣr, 1983).
[96]Muḥammad al-Miṣri, *Ḥayy ibn Yaqẓān bayn al-Ibda' al-'Arabi wa Ta'atstsur al-Gharb* (t.tp: t.p,t.t).

University of Malaya

Yaqẓān, Robinson Crusoe and Friday[97], dan Nabil Matar, *The Journey of Ḥayy ibn Yaqẓān*. Manakala Sammar Attar mengemukakan semua hasil tulisannya mengenai Ibn Ṭufayl dalam *The Vital Roots Of European Enlightenment : Ibn Ṭufayl's Influence In Modern Western Thought* [98] bertujuan untuk mengangkat dan mempamerkan idea-idea Ibn Ṭufayl di samping mengkaji *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dari aspek kesusasteraan. Secara tidak langsung, kajian Attar ini juga mengetengahkan Ibn Ṭufayl dan pengaruhnya terhadap pemikiran Eropah moden sebagaimana kajian Idris Murad, *Producing Islamic Philosophy : The Life and Afterlives of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān in Global History*[99].

Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh pengkaji bahawa kebanyakan kajian dan penulisan mengenai *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dipelopori secara meluas di luar negara, maka tidak hairanlah sekiranya aspek kesusasteraan antara perbahasan penting yang diketengahkan oleh para pemikir luar. Berdasarkan kajian-kajian tersebut, para pengkaji telah bersepakat mengatakan bahawa *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* amat berpengaruh dalam kesusasteraan di samping falsafah bahkan ia turut memberikan pengaruh terhadap pemikiran Eropah moden. Oleh itu, boleh dirumuskan bahawa terdapat jurang perbezaan di antara aspek kajian pengkaji dengan kajian Parveen Hasanali, Lamia Mohamed Saleh Baeshen, Ḥasan Maḥmūd 'Abbās, Muḥammad al-Misri, Rabia Abdul Salīm Madhi, Nabil Matar, Sammar Attar dan Idris Murad. Ini kerana secara keseluruhannya kajian mereka melihat kepada kepentingan karya dan pengaruhnya dari sudut kesusasteraan selain

[97]Rabia Abdul Salīm Maḍhi, "The Writer's Journal Into Solitude: Self-Discovery In *Ḥayy ibn Yaqẓān*, Robinson Crusoe and Friday," (Disertasi Sarjana, The American University, Cairo, 2004).

[98]Sammar Attar, *The Vital Roots Of European Enlightenment : Ibn Ṭufayl's Influence In Modern Western Thought* (USA: Lexington Books, 2007).

[99]Idris Murad. 'Producing Islamic Philosophy : The Life and Afterlives of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān* in Global History'. *European Journal of Political Theory*, Bil. 15, no.4 (10 Oktober 2016) : 382-403.

University of Malaya

falsafah, melainkan kajian yang dibuat oleh pengkaji yang melihat kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam pemikiran epistemologi Islam.

1.8.2 Kajian-kajian dan penulisan mengenai sumber ilmu dalam *Ḥayy ibn Yaqẓān*

Terdapat beberapa penulisan yang secara umum menghuraikan dan menekankan mengenai sumber ilmu. Antaranya, Seyyed Hossein Nasr, *Epistemological Questions : Relations Among Intellect, Reason, and Intuition Within Diverse Islamic Intellectual Perspectives*[100], Basri Husin, *Beberapa Aspek Epistemologi : Konsep, Tabiat Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Islam*[101], Yedi Purwanto, *Islam Mengutamakan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*[102] dan Anwar Mujadhidin, *Epistemologi Islam : Kedudukan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu*[103]. Sulaiman Nordin, *Sejarah Pemikiran 2 : Akal Dan Wahyu, Manhaj Ahli Sunnah, Muktazilah Dan Modenisme*[104], menjelaskan bahawa dalam sistem pengajian Barat sekular tidak terdapat ilmu yakin dan mutlak. Oleh itu, Islam mempunyai kelebihan dengan mengambil ilmu daripada semua penjuru termasuk wahyu yang merupakan ilmu pokok. Manakala, Syed Muḥammad Naquib al-Attas[105] menjelaskan terdapat empat saluran utama sumber-sumber ilmu menurut Islam iaitu pancaindera yang lima (*al-ḥawās al-khamsah*), akal fikiran yang sihat (*al-ʻaql al-salīm*), berita yang benar (*al-khabar al-ṣādiq*) dan intuisi (*ilhām*).

---

[100] Seyyed Hossein Nasr, "Epistemological Questions : Relations Among Intellect, Reason, and Intuition Within Diverse Islamic Intellectual Perspectives," dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present : Philosophy in the Land of Prophecy* (New York : State University Of New York Press, 2006), 94.

[101] Basri Husin, "Beberapa Aspek Epistemologi : Konsep, Tabiat Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Islam," *Jurnal Usuluddīn* 30 (2010), 196.

[102] Yedi Purwanto, "Islam Mengutamakan Ilmu Pengetahuan Dan Teknologi," *Jurnal Teknologi* 22 (2011), 1047.

[103] Anwar Mujahidin, "Epistemologi Islam : Kedudukan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu," Jurnal *Studi Keislaman* 17 (2013), 41.

[104] Sulaiman Nordin, *Sejarah Pemikiran 2 : Akal Dan Wahyu, Manhaj Ahli Sunnah, Muktazilah Dan Modenisme*, (Bangi : Pusat Pengajian Umum Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013), 39.

[105] Syed Muḥammad Naquib al-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics of Islam : An Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 118.

University of Malaya

Dalam konteks ini, Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*[106] mengulas pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas secara terperinci. Menurut Wan Mohd Nor Wan Daud lagi, al-Attas telah mengemukakan istilah dalam bahasa Melayu, iaitu *pengalaman* berdasarkan perkataan yang diambil daripada bahasa Arab, *ʿalam* yang bermaksud alam semesta. Perkataan *ilm* pula bermaksud ilmu pengetahuan. Oleh itu, memiliki ilmu pengetahuan tentang alam, iaitu *pengilmuan* adalah sama maksudnya dengan mengalami kehidupan alam ini. Ini disebabkan, Islam menganggap pengalaman sebagai saluran ilmu pengetahuan yang absah dan ini diketahui oleh umat Islam. Secara keseluruhannya, semua karya tersebut mengemukakan perbahasan mengenai saluran-saluran ilmu atau akar-akar ilmu pengetahuan untuk mencapai kebenaran. Penulisan karya-karya tersebut meletakkan perbahasan sumber ilmu secara umum dan berbeza dengan kajian pengkaji yang memfokuskan kepada sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl sahaja.

Menyentuh mengenai sumber ilmu yang terdapat dalam *Ḥayy ibn Yaqzān*, Muslihun Maksum dalam kajiannya *Epistemologi Ibn Ṭufayl Dalam Kitab Ḥayy ibn Yaqẓān*[107] mengemukakan pancaindera, akal dan ilham sebagai sumber utama ilmu. Walaupun akal, pancaindera dan ilham merupakan fokus utama dalam perbahasan epistemologi, namun Muslihun Maksum turut menegaskan bahawa Ibn Ṭufayl juga tidak meninggalkan peranan wahyu. Namun begitu, pengkaji mendapati kajian ini hanya membahaskan konsep epistemologi Ibn Ṭufayl secara umum dan ringkas di mana persoalan wahyu tidak dibahaskan secara menyeluruh. Dapatan hasil kajian pula menunjukkan bahawa

[106] Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi,* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014), 96-99.

[107] Muslihun Maksum, "Epistemologi Dalam Kitab *Ḥayy ibn Yaqẓān*," *Jurnal Ekonomi dan Dakwah Islam (al-Thiqoh)* 1, no.1 (2016), 38-48.

University of Malaya

pancaindera, akal dan ilhām merupakan fokus utama sebagai konsep epistemologi Ibn Ṭufayl. Justeru, kajian Muslihun Maksum berbeza dengan pengkaji memandangkan pengkaji menambah dan meluaskan skop perbahasan sumber ilmu secara menyeluruh yang merangkumi pancaindera, akal, ilham dan wahyu.

M.Hadi Masruri menerusi karyanya *Ibn Ṭhufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*[108] pula mengemukakan prinsip-prinsip dasar pemikiran iluminasi dalam falsafah Ibn Ṭufayl. Beliau menjelaskan bahawa Ibn Ṭufayl adalah seorang ahli falsafah iluminasi (*al-faylasūf al-isyrāqī*) yang meletakkan perpaduan akal rasional dan kekuatan ilham dengan memandang secara ontologi dan epistemologi iluminasi. Begitu juga dengan penulisan Muḥammad Sayyid Aḥmad al-Musayyar, *Roh Bersama Badan*[109] yang turut membahaskan pengetahuan iluminasi (*ilhām*) dengan membuat perbandingan di antara Ibn Sīnā dan Ibn Ṭufayl. Dapatan kajian mendapati, bahawa kedua-dua tokoh iaitu Ibn Sīnā dan Ibn Ṭufayl menyatakan bahawa untuk sampai kepada pengetahuan iluminasi (*ilhām*), maka penggunaan akal merupakan permulaannya. Boleh dirumuskan bahawa fokus kedua-dua penulisan ini menghubungkaitkan perbahasan roh, akal dan ilham sahaja. Dalam pada itu, penulisan M.Hadi Masruri dan Muḥammad Sayyid Aḥmad al-Musayyar ini berbeza dengan skop kajian pengkaji bahawa sumber ilmu merangkumi konsep pancaindera, akal, ilham dan wahyu.

Dalam pada itu, Sami S. Hawi dalam karyanya, *Ibn Ṭufayl's Epistemology and the Plurality of the Methods of Knowing. A Comparative Analysis with Locke, Hume, Gestalt*

[108] M.Hadi Masruri, *Ibn Thufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan* (Yogyakarta: Pelangi Aksara, 2005), 5.

[109] Muḥammad Sayyid Aḥmad al-Musayyar, "Roh Bersama Badan," dalam *Roh Menurut Perbahasan Ulama Kalam dan Ahli Falsafah*, terj. Muḥammad Ramzi Omar (Kuala Lumpur : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2003), 120.

University of Malaya

Notions and Husserl's Phenomenological Method[110] menjelaskan konsep epistemologi Ibn Ṭufayl dan kerelevanan pemikiran beliau dalam konteks pemikiran moden. Analisis kajian menyatakan bahawa terdapat kepelbagaian metode untuk mengetahui sesuatu ilmu. Misalnya, metode induktif dan deduktif diaplikasikan dalam kajian ini. Metode komparatif diaplikasikan dalam kajian ini berdasarkan perbandingan di antara Ibn Ṭufayl dengan beberapa tokoh seperti al-Ghazālī, Locke, Hume, Gestalt dan Husserl untuk memahami asal, sumber dan skop ilmu. Menurut Hawi lagi, kajian ini juga menjelaskan kepelbagaian metode untuk mengetahui termasuklah metode induktif, metode deduktif, iluminasi dan sifat semulajadi yang dihubungkan dengan iluminasi. Manakala wahyu pula sebagai sumber ilmu untuk mencapai kebenaran.

Selanjutnya, kajian yang dilakukan oleh Rosnani Hashim dan Allam I.H. Qadous, *The Inductive Research Method In Early Islamic Tradition Based on Ibn Ṭufayl's Work Ḥayy ibn Yaqẓān*[111], menjelaskan kaedah penyelidikan induktif dalam *Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl. Penulisan Rosnani dan Allam bertujuan untuk meneroka ciri-ciri kaedah penyelidikan induktif yang telah dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Ḥayy ibn Yaqẓān.* Metode penyelidikan analitikal diaplikasikan dalam kajian ini. Dapatan hasil kajian menunjukkan bahawa para sarjana sains Islam menyedari ciri-ciri yang berkaitan dengan kaedah penyelidikan induktif. Oleh itu, penggunaan kaedah penyelidikan induktif ini telah mendahului Barat dan jelas terbukti dalam karya para sarjana Islam seperti yang diilhamkan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Ḥayy ibn Yaqẓān.* Biarpun begitu, kajian Rosnani Hashim dan Allam I.H. Qadous berbeza dengan kajian Sami S. Hawi kerana ia memfokuskan kepada kaedah

[110] Hawi, S. Sami, "Ibn Ṭufayl's Epistemology and the Plurality of the Methods of Knowing. A Comparative Analysis with Locke, Hume, Gestalt Notions and Husserl's Phenomenological Method," dalam *Islamic Naturalism and Mysticism* (Leiden: E.J Brill, 1974), 157-189.

[111] Rosnani Hashim dan Allam I.H. Qadous, "The Inductive Research Method In Early Islamic Tradition Based on Ibn Ṭufayl's Work *Ḥayy ibn Yaqẓān*," Revelation And Science 4, no. 2 (2014), 41-47.

University of Malaya

penyelidikan induktif sahaja. Bahkan kedua-dua kajian tersebut berbeza dengan kajian pengkaji memandangkan fokus kajian ini mengenai perbahasan sumber ilmu sahaja.

Muḥammad Yūsuf Mūsā, dalam karyanya *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'y Ibn Rushd wa Falāsifah al-'Aṣr al-Waṣīt*[112] meneliti *Ḥayy ibn Yaqẓān* dari sudut falsafah Ibn Ṭufayl. Begitu juga dengan Kāmil Muḥāmmad Muḥammad 'Uwaiḍah menerusi karya *Ibn Ṭufayl Faylasūf al-Islām fī al-'Uṣūr al-Wusṭa*[113] dan Fāruq Sa'ad, *Sīrah al-Ma'rifah al-Insāniyyah fī Qiṣṣat Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Ṭufayl*[114]. Ketiga-tiga penulisan ini menjelaskan bahawa manusia (*Ḥayy*) yang ditinggalkan bersendirian melalui proses pengamatan yang mendalam terhadap fenomena alam sekeliling dengan berbekalkan kekuatan ilham mampu untuk mencapai hakikat kebenaran. Pengetahuan *Ḥayy* yang bersesuaian dengan pengetahuan agama, akhirnya membolehkan dia sampai kepada pengetahuan tentang Tuhan sebagai Penyebab Pertama atau *al-'Illah al-Ulā.* Di samping itu, Muḥāmmad Yūsuf Mūsā dan Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwaiḍah turut menambah bahawa terdapat keselarasan di antara pemikiran falsafah *Ḥayy* dengan pemikiran sharī'ah *Absāl* dalam *risālah* tersebut.

Dalam hal ini, 'Abd al-Maqṣūd 'Abd al-Ghani turut mengemukakan pandangan yang sama menerusi karyanya *al-Tawfiq Bayn al-Dīn wa al-Falsafah 'Inda Falāsifat al-Islām fī al-Andalus*[115]. Biarpun begitu, Muṣṭafa Ghālib[116], menjelaskan bahawa pancaindera

[112] Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'y Ibn Rushd wa Falāsifah al-Islām fī al-'Ashr al-Waṣit* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1968), 83-88.

[113] Kamil Muḥammad Muḥammad 'Uwaiḍah, *Ibn Ṭufayl Failasūf al-Islām fī al-'Uṣūr al-Wusṭa* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993).

[114] Fārûq Sa'ad. *Sīrah al-Ma'rifah al-Insāniyyah fī Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Ṭufayl : Ḥayy ibn Yaqẓān.* (Bayrūt: Dār al-Āfāf al-Jadidah, t.t).

[115] 'Abd al-Maqṣūd 'Abd al-Ghani, *al-Tawfiq Bayn al-Dīn wa al-Falsafah 'Inda Falāsifat al-Islām fī al-Andalus* (al-Qāhirah: Maktabah al-Zahra',1993) 21-30.

[116] Muṣṭafa Ghālib, *Ibn Ṭufayl : Fī Sabil Mawsu'ah Falsafiyah.* Bayrūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1983.

University of Malaya

dan jiwa (*nafs*) merupakan dua cara untuk mendapatkan ilmu. Ini kerana jika tidak hadirnya jiwa, maka tidak sempurna jalan pancaindera. Menurut Muṣṭafa Ghālib lagi, mengenali Allah S.W.T adalah dengan jalan akal dan jalan tasawuf secara zuhud. Bahkan pengetahuan tentang alam ini yang membuktikan kewujudan Allah S.W.T adalah dengan sebab akal di samping mengenali Allah S.W.T dengan jalan hati. Secara keseluruhannya, penulisan Muḥammad Yūsuf Mūsā, Kāmil Muḥammad Muḥammad ‘Uwaiḍah dan ‘Abd al-Maqṣūd ‘Abd al-Ghani lebih memberi tumpuan kepada sumber akal yang didatangkan dengan ilham melainkan Muṣṭafa Ghālib menambah perbahasan mengenai jiwa. Pengkaji mendapati kajian Fāruq Sa’ad bersifat lebih umum dalam mengkaji persoalan pengetahuan manusia (*al-ma’rifah al-insāniyyah*) berdasarkan perspektif pemikiran falsafah Ibn Ṭufayl manakala Muṣṭafa Ghālib pula lebih cenderung untuk melihat karya ini dari sudut tasawuf. Maka, penulisan karya-karya tersebut berbeza dengan kajian pengkaji memandangkan skop kajian pengkaji mengenai sumber ilmu merangkumi keseluruhan perbahasan pancaindera, akal, ilham dan wahyu.

Miftah Adebayo Uthmān dalam tesis PhD beliau yang berjudul *Philosophy And Tasawwuf In Ḥayy ibn Yaqẓān : A Study of Unity Between Philosophy and Tasawwuf in The Work of Ibn Ṭufayl*[117] menjelaskan tentang konsep falsafah dan tasawuf iaitu penyatuan dan pengharmonian (*talfīq*) di antara kedua-dua konsep ini dalam *Ḥayy ibn Yaqẓān.* Menurut Miftah lagi, Ibn Ṭufayl dalam *Ḥayy Ibn Yaqẓān* mengemukakan hubungan akal dan jiwa yang saling berkait dalam memimpin manusia untuk mencapai makrifat tentang Tuhan. Metode analisis data yang diaplikasikan dalam kajian ini adalah menerusi metode deskriptif, metode analitikal dan metode kritikal. Boleh dikatakan kajian Miftah ini,

[117] Miftah Adebayo Uthmān, “Philosophy And Tasawwuf In *Ḥayy ibn Yaqẓān* : A Study of Unity Between Philosophy and Tasawwuf in The Work of Ibn Ṭufayl” (Tesis Doktor Falsafah, Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004).

University of Malaya

menerima dan mengetengahkan hubungan falsafah dan tasawuf yang merupakan jalan untuk mengenali Tuhan atau *ma'rifatullah* melalui jalan akal dan wahyu di samping mengamalkan latihan kerohanian. Bahkan pengkaji mendapati kajian Miftah pula lebih memfokuskan perbincangan akal dan wahyu sahaja sebagai sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

Manakala sarjana Islam, ʻAbd al-Ḥalim Maḥmūd[118], menerusi pembahasan khusus dalam sub topik *Musykilat al-Ma'rifah*, menjelaskan bahawa menurut perspektif Islam, terdapat kemungkinan manusia mampu mencapai pengetahuan metafizik (*mā warā'a al-ṭabī'ah*). Beliau menegaskan bahawa syari'at Islam melarang manusia membahas persoalan-persoalan metafizik dengan menggunakan akal fikiran kerana perkara tersebut hanya boleh diketahui dengan wahyu Illahi. Manusia harus sentiasa tunduk kepada wahyu memandangkan persoalan wahyu berkaitan dengan persoalan iman. Namun begitu, ʻAbd al-Ḥalim Maḥmūd berpendapat bahawa berkemungkinan terdapat manusia yang mampu mencapai kebenaran metafizik sebagaimana yang ditempuh oleh para sufi melalui jalan iluminasi yang disebut sebagai *al-tayyār al-isyrāqī.* Menurut ʻAbd al-Ḥalim Maḥmud lagi, Ibn Ṭufayl dalam *Ḥayy ibn Yaqẓān* menjelaskan hubungan di antara manusia dan alam melalui penelitian dan pemerhatian yang mendalam disertai dengan proses penyucian hati. Oleh itu, seseorang akan mampu untuk mencapai kebenaran tentang hakikat kewujudan. Akhirnya, kebenaran wahyu akan sentiasa berjalan seiring dengan kebenaran yang diperoleh melalui penyingkapan dan penglihatan batin.

[118] ʻAbd al-Ḥalim Maḥmūd, *Falsafatu Ibn Ṭufayl Wa Risālatu : Ḥayy ibn Yaqẓān* (Qāhirah: Maktabah al-Anglū al-Misriyyah, 1964), 26.

University of Malaya

Dalam pada itu, Keith Nemeth menerusi kajiannya *The Path Towards Mysticism: A Critical Examination of Ḥayy ibn Yaqẓān*[119] turut membuat penelitian kritikal terhadap kaedah yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam usaha untuk menuju dan mencapai hakikat jalan tasawuf. Nemeth ini turut mengaitkan pemerhatian dan pengalaman saintifik sebagai salah satu kaedah untuk memperoleh sesuatu ilmu. Biarpun begitu, skop kajian Miftah, ʻAbd al-Ḥalim Maḥmūd dan Keith Nemeth berbeza dengan perbahasan pengkaji kerana keutamaan kajian ini adalah bersandarkan skop perbahasan falsafah dan tasawuf. Justeru, skop ketiga-tiga skop kajian penulis tersebut adalah berbeza dengan pengkaji yang memberikan penekanan terhadap pancaindera, akal, ilham dan wahyu sebagai sumber wahyu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

1.8.3 Kajian-kajian Terhadap Terjemahan *Ḥayy ibn Yaqẓān.*

Sebenarnya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Ibn Ṭufayl tidak diterjemahkan secara terus ke dalam bahasa Latin. Terjemahan pertama *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dihasilkan dalam bahasa Ibrani (*Hebrew*) telah diusahakan oleh Moses Narbonne pada tahun 1349.[120] *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* mempunyai pengaruh yang hebat khususnya kepada kesusasteraan Arab, Parsi dan Eropah[121] selepas ia telah diterjemahkan pada tahun 1671 kepada bahasa Latin dengan tajuk, *'Philosophus Autodidactus'*[122] dan diterbitkan di Oxford. *'Philosophus Autodidactus'* merupakan hasil terjemahan Edward Pococke the Younger. Dengan mengemukakan pengenalan bersejarah kepada teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, terjemahan bahasa Latin

[119] Nemeth, Keith, "The Path Towards Mysticism : A Critical Examination of *Ḥayy ibn Yaqẓān*" (Disertasi Sarjana, Boston College, United States of America, 2010).
[120] Jayyusi, Salma Khadra, *The Legacy of Muslim Spain* (Boston: Brill, 1994), 791.
[121] Butterworth, Charles E. dan Kessel, Black Andree, (ed.). *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, 78.
[122] *Philosophus Autodidactus* dalam bahasa Inggeris merujuk kepada '*a self taught philosopher'*. *Philosophus Autodidactus* ini bermaksud ahli falsafah yang belajar sendiri. Lihat H. Hasbullah Bakry S.H, *Di Sekitar Filsafat Islam* (Jakarta: Tintamas, 1973), 59.

University of Malaya

merupakan antara terjemahan pertama dihasilkan oleh Edward Pococke di bawah penyeliaan ayahnya sendiri iaitu Dr. Pococke yang merupakan seorang Profesor Laudian Bahasa Arab yang pertama (1636) dan Profesor Regius Ibrani (Hebrew) (1648).[123] Justeru, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Ibn Ṭufayl mula dikenali di Barat dengan judul '*Philosophus Autodidactus'.*[124] Pada tahun 1672, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda yang berjudul *Het leeven van Hai ebn Yokdhan*[125]. Terjemahan ini adalah berpandukan kepada teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* edisi bahasa Latin Pococke.

Kemudian, terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* edisi bahasa Inggeris diterjemahkan oleh George Keith pada tahun 1674, George Ashwell pada tahun 1686 dan seterusnya Simon Ockley[126] pada tahun 1708. Terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* oleh Simon Ockley merupakan antara terjemahan terbaik Inggeris bahkan ia adalah terjemahan yang paling berpengaruh serta diolah daripada teks Arab yang asal pada tahun 1708. Terjemahan Ockley ini kemudiannya diulang cetak pada tahun 1711 dan 1713 berdasarkan tajuk berikut iaitu *"The Improvement of Human Reason".*

Di samping itu, terdapat sebuah lagi terjemahan terbaik Inggeris yang diusahakan oleh Lenn Evan Goodman berjudul *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān : a Philosophical Tale.*[127] Pengkaji mendapati terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* edisi bahasa Inggeris oleh Goodman lebih mudah untuk difahami berbanding Ockley. Tambahan pula, terjemahan

[123] G.A. Russell, "The Impact of The Philosophus Autodidactus : Pocockes, John Locke, And The Society of Friends," dalam *The 'Arabick' Interest of The Natural Philosophers In Seventeenth-Century* (New York: E.J Brill, 1994), 224.

[124] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah Islam*, 233.

[125] Conrad, Lawrence I, ed. The World of Ibn Ṭufayl Interdisiplinary Perspectives on *Ḥayy ibn Yaqẓān*, 275-276. Lihat juga Jayyusi, Salma Khadra, *The Legacy of Muslim Spain*, 791.

[126] Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik (d.1185), *The History of Ḥayy ibn Yaqẓān*, terj. Ockley, Simon (London: Chapman And Hall Limited, 1929).

[127] Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik (d.1185), *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān : a Philosophical Tale,* terj. Goodman, Lenn Evan (USA: University of Chicago Press, 2009).

University of Malaya

Goodman dilengkapi dengan anotasi dan pengenalan kepada Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Secara tidak langsung terjemahan Goodman ini membantu dan menjelaskan istilah-istilah tertentu yang sukar untuk difahami. Selain itu, terdapat beberapa terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* edisi bahasa Jerman yang dihasilkan pada tahun 1782 berjudul *Der Naturmensch; oder, Geschichte des Hai ebn Yoktan, ein morgan ländischer Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail* dan terjemahan tahun 1983 pula berjudul *Hajj ibn Jaqzan, der Naturmensch.*[128]

Selain daripada edisi terjemahan di atas, pengkaji turut melihat kepada teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam bahasa Arab yang di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn[129] berjudul *Ḥayy ibn Yaqẓān li-Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī.* Teks Aḥmad Amīn ini menggabungkan tiga edisi teks *Ḥayy ibn Yaqẓān* yang ditulis oleh tiga tokoh berlainan iaitu Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl dan Suhrawardī. Berbeza dengan teks yang di*tahqīq* oleh Albayr Naṣr Nādir[130] berjudul *Abū Bakr bin Ṭufayl : Ḥayy ibn Yaqẓān,* beliau telah membahagikan teks kepada beberapa perbahasan. Selain itu, terdapat sebuah lagi teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang di*tahqīq* oleh *'*Abd al-Ḥalīm Maḥmūd[131] berjudul *Falsafatu Ibn Ṭufayl wa-risālatu Ḥayy ibn Yaqẓān* yang disertakan dengan pengenalan kepada Ibn Ṭufayl dan pemikirannya. Berdasarkan teks yang di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn, Albayr Naṣr Nādir dan Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, pengkaji mendapati penggunaan gaya bahasa ketiga-tiga teks adalah tidak begitu sukar untuk difahami bahkan ketiga-tiga teks tersebut dilengkapi anotasi bagi menjelaskan istilah-istilah tertentu. Berdasarkan ketiga-tiga teks yang di*tahqīq* tersebut, pengkaji

[128] Jayyusi, Salma Khadra, *The Legacy of Muslim Spain*, 791.
[129] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī* (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1966).
[130] Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik (d.1185). *Abū Bakr bin Ṭufayl* : *Ḥayy bin Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir (Bayrūt: Dar al-Mashriq,1986).
[131] 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, ed., *Falsafatuhu Ibn Ṭufayl wa-risālatuhu Ḥayy ibn Yaqẓān*. (Qāhirah: Maktabat al-Anglū al-Misrīyyah, 1964).

University of Malaya

memilih teks Aḥmad Amīn sebagai sumber terjemahan. Namun begitu, semua teks yang di*tahqīq* tersebut berbeza dengan kajian yang dibuat oleh pengkaji memandangkan fokus kajian ini mengenai sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl di samping mengemukakan teks terjemahan terpilih terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.. Selain teks Arab *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang di*tahqīq*, terdapat sebuah karya teks Arab lain yang mempersembahkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* secara khusus dalam bentuk dialog dilengkapi dengan anotasi oleh Sulaymān Fayyād bertajuk *Ibn Ṭufayl*[132]. Teks tersebut juga dibahagikan kepada beberapa tajuk kecil oleh penulisnya. Maka, ini jelas menunjukkan penulisan Sulaymān Fayyād adalah berbeza dengan kajian ini memandangkan olahan teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* disampaikan dalam bentuk dialog dan tiada perbahasan khusus di dalamnya. Berbeza dengan kajian ini memandangkan fokus utama pengkaji adalah menterjemahkan teks berdasarkan perbahasan sumber ilmu.

Berdasarkan penelitian terhadap kajian-kajian dan penulisan lepas dapat dirumuskan bahawa fokus kebanyakan kajian terhadap teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* adalah berkaitan dengan kajian-kajian dan penulisan mengenai sumber ilmu, kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan kaitannya dengan epistemologi dan kajian-kajian terhadap terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Justeru, kajian ini tidak menyamai kajian-kajian terdahulu. Ini kerana kajian ini memfokuskan penelitian Ibn Ṭufayl terhadap sumber ilmu serta memfokuskan terjemahan teks ke dalam bahasa Melayu, dan analisis teks terpilih terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

[132] Sulaymān Fayyāḍ, *Ibn Ṭufayl* (Riyāḍ: Dār al-Marikh, 1983).

University of Malaya

1.9 Metodologi Kajian

Aspek metodologi penyelidikan merupakan asas dalam menjalankan suatu penyelidikan. Metode[133] yang digunakan hendaklah bersesuaian dengan penyelidikan yang hendak dijalankan agar data-data yang dikumpul adalah betul dan tepat. Metode kajian amat penting kerana ia menunjukkan cara kerja atau kaedah bagi mendapatkan data kajian yang diperlukan. Maka, metode kajian yang bersesuaian akan menyumbang kepada keberkesanan usaha sesuatu penyelidikan itu. Berikut dijelaskan metode kajian yang digunakan dalam kajian ini.

1.9.1 Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data ialah usaha-usaha yang dilakukan melalui pengumpulan maklumat dan seterusnya mentafsir data-data tersebut.[134] Secara umumnya, kajian yang dibuat ini akan memberi tumpuan kepada penyelidikan kepustakaan[135] sahaja atau *library research.* Oleh itu, untuk mengumpulkan data-data penting, maka metodologi yang diaplikasikan dalam keseluruhan kajian ini adalah berbentuk penyelidikan terhadap objek-objek korpus di perpustakaan. Pengkaji menggunakan metode dokumentasi sepenuhnya untuk mengumpulkan data yang berkaitan dengan latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam selain

[133] Metode bermaksud sistem atau cara melakukan sesuatu. Lihat *Kamus Dewan*, ed. Ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2007), 1030, entri "metode". Metode berasal dari perkataan Yunani iaitu 'meta' dan 'hodos'. 'Meta' bermakna sesudah, manakala 'hodos' pula bermaksud jalan atau langkah atau proses yang diambil. Lihat Noor Hisham Md Nawi dan Nurul Hudani Md Nawi, *Wacana Falsafah Ilmu* : Dinamika Dan Perspektif (Kelantan: Penerbit Universiti Malaysia Kelantan, 2016), 109.

[134] Abdul Halim Mat Diah, *Suatu Contoh Tentang Huraian Metodologi*, (Kuala Lumpur : Fakulti Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1987), 11.

[135] Penyelidikan kepustakaan ialah cara pengumpulan data dengan melakukan kajian terhadap data-data yang ada hubungan dengan masalah kajian. Lihat Mohd Shaffie Abu Bakar, *Metodologi Penyelidikan* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987), 41.

University of Malaya

mengetengahkan perbahasan mengenai sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl. Metode dokumentasi ini juga membantu pengkaji mengemukakan terjemahan teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* di samping mengemukakan pengaruh tokoh sarjana Muslim sebelum Ibn Ṭufayl dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Bagi mendapatkan fakta-fakta serta bukti-bukti tepat yang berkaitan dengan Ibn Ṭufayl dan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, maka pengkaji merujuk kepada dokumen-dokumen sama ada seperti kitab, *risālah*, jurnal, kertas kerja, disertasi, tesis ilmiah, kamus dan ensiklopedia. Ini adalah bertujuan untuk mempersembahkan penulisan ilmiah yang berkualiti.

1.9.2 Metode Analisis Data

Pengkaji menggunakan metode analisis data yang bersifat kualitatif[136], iaitu analisis yang tidak memerlukan kepada klasifikasi seperti yang terdapat pada analisis berbentuk data kuantitatif[137]. Metode kualitatif ini digunakan dalam bab keempat iaitu analisis terhadap sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Selain itu, pengkaji menggunakan beberapa metode iaitu metode induktif, metode deduktif, metode terjemahan dan metode komparatif untuk menganalisis data yang diperolehi.

Mengikut metode induktif, kesimpulan yang lebih luas dan bersifat umum diterbitkan berdasarkan sejumlah data atau maklumat yang bersifat khusus.[138] Pengkaji menggunakan metode ini dalam menghuraikan latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn*

[136] Data kualitatif merujuk kepada kategori, konsep, gambaran, ciri atau tafsiran sesuatu maklumat. Lihat Ahmad Sunawari Long, *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2011), 91.

[137] Data kuantitatif merujuk kepada data, perangkaan dan eksperimental. Lihat Sivachandralingam Sundara Raja, Noraini Mohamed Ḥassan dan Chong Wu Ling. *Kaedah Penyelidikan Dan Panduan Penulisan.* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2016), 8.

[138] Janu Murdiyatmoko, *Sosiologi Memahami Dan Mengkaji Masyarakat Untuk Kelas X*, (t.tp.:t.p., t.t.), 27.

University of Malaya

Yaqẓān karya Ibn Ṭufayl dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam. Dalam kajian ini, pengkaji mengumpulkan data dan maklumat khusus berkaitan dengan penggunaan teori pandangan sarwa *(worldview)* Islam dalam kajian-kajian lepas. Hasil pengumpulan data dan maklumat tersebut dirumuskan secara induktif untuk diaplikasikan dalam kajian ini bagi mencapai objektif pertama kajian.

Metode deduktif digunakan untuk membuat kesimpulan yang bersifat khusus berasaskan data atau maklumat yang umum.[139] Bab ketiga dan keempat banyak menggunakan metode deduktif yang bertujuan untuk mencapai objektif kajian yang kedua dan ketiga. Ini kerana melalui metode deduktif pengkaji banyak mengaitkan teks yang terkandung dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan aspek-aspek sumber ilmu bagi mencari perbahasan berkaitan tajuk ini. Selain itu, metode komparatif juga turut diaplikasikan bagi mencapai objektif ketiga dengan membuat perbandingan di antara Ibn Ṭufayl dan tokoh sarjana Muslim sebelumnya seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah.

Pengkaji menggunakan metode terjemahan khusus untuk menterjemahkan teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Ibn Ṭufayl yang bertujuan mencapai objektif keempat kajian. Selain itu, pengkaji turut membuat beberapa ulasan anotasi pada perkataan-perkataan yang sukar difahami dengan tujuan untuk menjelaskan maksud sebenar perkataan tersebut. Melalui metode penterjemahan ini, pengkaji tidak membelakangi gaya bahasa dan keaslian *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Secara keseluruhannya, memandangkan kajian ini merupakan kajian kepustakaan atau *library research*, maka pengkaji menggunakan sumber-sumber primer dan sekunder sebagai sokongan kepada kajian ini. Sumber-sumber primer

[139] *Ibid.*, 27.

University of Malaya

dan sekunder ini merangkumi karya penulisan para pengkaji silam dan kontemporari yang berkaitan dengan perbahasan kajian ini.

Pengkaji membuat penyelidikan dan rujukan terhadap karya asal Ibn Ṭufayl yang telah di*tahqīq* umpamanya *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī* yang telah di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn, dan *Falsafatuhu Ibn Ṭufayl wa Risālatu : Ḥayy ibn Yaqẓān, tahqīq ʻAbd al-Ḥalim Maḥmud.* Sumber-sumber primer tersebut terdiri daripada kitab-kitab yang telah di*tahqīq*. Ini adalah kerana kitab asal Ibn Ṭufayl adalah terlalu sukar untuk diperolehi dan difahami. Melalui pendekatan deskriptif juga, kajian ini mengenalpasti dan menganalisis aspek yang terdapat pada Ibn Ṭufayl seperti aspek kehidupan, pendidikan, karya dan kerjaya beliau.

Maka, kajian ini melihat kepada sumber primer yang menampilkan biografi Ibn Ṭufayl menurut al-Marrākushī[140], Lisān al-Dīn al-Khaṭib[141], Ibn Khallikān, dan al-Maqqari. Di samping itu, pengkaji turut merujuk sumber-sumber sekunder yang telah ditulis oleh ʻĀṭif ʻIrāqī, ʻUmar Farrūkh, Fārūq Saad, Ḥasan Maḥmūd ʻAbbās, Madani Ṣāliḥ, Kāmal Yāziji, W.Montogomery Watt, Majid Fakhry, De Boer, Henry Corbin dan beberapa orang penulis lain.

[140] Catatan sejarah yang paling hampir dan tepat mengenai Ibn Ṭufayl boleh dirujuk dalam karya al-Marrākushī iaitu seorang sejarawan *al-Muwaḥḥidūn* di mana karya beliau yang terkenal adalah *Kitab al-Mu'jib fī Talkhis Akhbār al-Maghrib.* Lihat al-Marrākushī, Muhyiddīn Abī Muḥammad ʻAbd al-Wāḥid Abī ʻAli al-Tamimi, Kitab al-Mu'jib fī Talkhis Akhbār al-Maghrib (Amsterdam: Oriental Press, 1968).

[141] Ibn al-Khatib merupakan sejarawan Muslim di dunia Barat Islam yang terkemuka pada zaman pemerintahan kerajaan Nasrid. *Ihāṭah fī Akhbār al-Gharnātah* merupakan karya beliau yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Sepanyol yang menceritakan sejarah Granada. Lihat S.M Imam al-Dīn, *Muslim Spain (711-1492 A.D) : A Sociological Study* (Netherland: E.J Brill, Leiden, 1981), 151.

University of Malaya

1.10 Susunan Penulisan

Pengkaji membahagikan kajian ini kepada lima bab utama dengan tujuan menjadikan kajian ini lebih sistematik. Bab pertama merupakan bab pendahuluan dan akan disusuli oleh empat bab bagi melengkapkan tajuk perbahasan seperti yang diutarakan. Bab pertama memberikan gambaran dan kefahaman secara umum kepada pembaca mengenai keseluruhan tajuk yang akan dibahaskan sehinggalah ke akhir disertasi ini. Bab pertama kajian ini terdiri daripada latar belakang masalah kajian, pernyataan masalah kajian, persoalan kajian, objektif kajian, skop kajian, kepentingan kajian, ulasan penyelidikan lepas, metodologi kajian dan susunan penulisan.

Dalam bab kedua, pengkaji mengambil inisiatif untuk mengemukakan biografi Ibn Ṭufayl. Ini dikira penting kerana latar belakang kehidupan Ibn Ṭufayl sedikit sebanyak melahirkan pemikiran beliau terhadap sesuatu isu yang dibincangkan. Selain itu, bab ini juga mengemukakan latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl dengan melihat kepada isi kandungan, kaedah penyampaian dan keaslian *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Di samping itu, pengkaji berusaha untuk mengemukakan kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam pemikiran epistemologi Islam.

Menerusi bab ketiga pengkaji mengemukakan terjemahan terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* secara khusus. Pada awal bab, pengkaji mengemukakan pengenalan dan kandungan ringkas teks yang dikaji dan metode penterjemahan yang diguna pakai dalam penterjemahan ini. Dalam bab ini, pengkaji menterjemahkan isi kandungan yang berkaitan dengan sumber wahyu kecuali mukadimah dan sebahagian daripada apa yang telah diedit

University of Malaya

oleh pen*tahqīq*. Di samping itu, pengkaji turut memberi anotasi dan komentar bagi perkataan dan istilah-istilah yang difikirkan perlu sebagai penjelasan di bahagian nota kaki berdasarkan sumber rujukan muktabar. Ini bertujuan untuk mengukuhkan lagi kefahaman terhadap teks terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

Analisis terhadap sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dikemukakan dalam bab empat. Perbahasan dalam bab ini merangkumi tajuk utama kajian. Pengkaji mengemukakan perbahasan sumber ilmu Ibn Ṭufayl dengan mengemukakan perkaitan antara wahyu, ilham, akal dan pancaindera. Tambahan pula, bab ini turut melihat pengaruh pemikiran para sarjana Muslim terhadap Ibn Ṭufayl khususnya dalam penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

Bab kelima merupakan kesimpulan keseluruhan kepada kajian ini. Pengkaji membuat kesimpulan daripada analisis dan kajian secara keseluruhan terhadap dapatan kajian. Pengkaji juga turut mengemukakan beberapa saranan kajian.

University of Malaya

BAB DUA

RISĀLAH ḤAYY IBN YAQẒĀN KARYA IBN ṬUFAYL DAN PEMIKIRAN EPISTEMOLOGI ISLAM

2.1 Pendahuluan

Ibn Ṭufayl merupakan antara tokoh intelektual Muslim Andalusia[1] yang gigih berusaha untuk memartabatkan identiti Islam. Dalam usaha untuk memahami *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam, perlu disoroti secara ringkas latar belakang Ibn Ṭufayl, sebagai pengenalan mengenai sejarah hidupnya. Pengkaji mengemukakan tiga elemen utama yang memfokuskan kepada kehidupan, pendidikan dan karya Ibn Ṭufayl sendiri iaitu *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Perbincangan tentang *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* akan difokuskan kepada latar belakang penulisan karya tersebut.

[1] Menurut *Lisān al-'Arab*, perkataan 'Andalus' merujuk kepada sebutan yang berbeza iaitu 'Andulusu' berdasarkan wazan *Anfu'ulu* (wazan adalah formula atau kata timbangan sama bunyi yang digunakan sebagai salah satu kaedah pembinaan perkataan dalam bahasa Arab). Memandangkan perkataan 'Andulusu' bukan berasal dari kalimah bahasa Arab, maka perkataan ini disebut dengan sebutan yang berbeza iaitu Andalus atau Andulus. Lihat Ibn Manẓur, Jamal al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-'Arab* (Bayrūt: Dār al-Ṣādir,1955-1956), 6:87. Andalus pernah diberikan dengan pelbagai gelaran sebelum kedatangan Islam. Antaranya, 'Iberia' yang dikaitkan dengan orang Iberio yang merujuk kepada bangsa yang mula-mula menghuni kawasan tersebut. Kemudian, apabila orang Rom menakluki daerah ini, ia dikenali pula dengan nama 'Hespania'. Lihat Salmah Omar, *Andalus : Semarak Tamadun di Eropah* (Shah Alam: Karisma Publications, 2009), 1-2. Pada zaman purba, Andalus dikenali dengan nama Taryessus. Lihat *The Encyclopedia Americana International Edition* (New York: Americana Corporation, 1958), 804. Bahkan nama Andalusia juga dipengaruhi oleh nama suku kaum Vandal atau Vandalos yang menetap di selatan Andalusia. Akhirnya, nama negara ini ditukar menjadi al-Andalus selepas pemerintahan Islam. Lihat Osman Khalid, *Kesusasteraan Arab: Zaman Abbasiah, Andalus dan Zaman Moden* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997), 328-329. Perkataan Vandals dalam bahasa Arab pula disebut *'Andalush'* di mana perkataan ini mengalami perubahan sebutan kepada *'Andalus'* apabila huruf terakhir iaitu *shin* disebut *sin*. Lihat Aḥmad Thomson dan Muḥammad 'Ata'ur-Rahim, *Islam in Andalus* (United Kingdom: Ta-Ha Publishers Limited, 1996), 1. Andalus merangkumi negara Sepanyol, Portugal dan sebahagian kecil dari Selatan Perancis kini yang terletak di benua Eropah. Lihat Aḥmad Zaki Berahim@Ibrahim, "Peranan Dan Kewarganegaraan Bukan Islam di Bawah Kerajaan Islam Andalusia," dalam *Baldatun Ṭayyibah Model Andalusia: Sejarah Perkembangan Dan Kejatuhan Pemerintahan Islam Uthmāniyyah: Teladan dan Sempadan*, ed. Mohd Roslan Mohd Nor dan Mohamad Zamri Mohamed Shapik (Shah Alam: Persatuan Ulama' Malaysia, 2011), 49. Selain itu, istilah Andalus juga dikaitkan dengan kronologi sejarah dan sempena menganugerahkan penghormatan kepada individu yang terlibat dalam sejarah Andalusia sendiri. Perkataan Andalus berasal daripada nama orang yang telah membuka negara tersebut iaitu Andalus bin Yafuth bin Nuh (cucu Nabi Nuh A.S). Lihat Ibn al-Athīr, Abī al-Ḥasan 'Ali bin 'Abd al-Waḥid al-Syaibani, *al-Kamil fī al-Tārikh* (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1978), 4:557.

University of Malaya

Oleh itu, memahami dan mengetahui latar belakang sosial politik yang merangkumi kehidupan Ibn Ṭufayl adalah penting sebelum menentukan corak pemikiran (*mode of thought*) beliau. Secara tidak langsung, bab ini akan membahaskan proses pembangunan pemikirannya dan melihat bagaimana akhirnya beliau mencapai tanggapan mengenai sumber ilmu yang akan dibincangkan dalam bab seterusnya. Bab ini juga merupakan pengenalan kepada *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang akan mengemukakan elemen keaslian *risālah*, kaedah penyampaian serta isi kandungan *risālah* tersebut. Selain itu, bab ini turut membahaskan latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan kepentingannya dalam pemikiran epistemologi Islam.

2.2 Sorotan Latar Masa Dan Persekitaran Ibn Ṭufayl

Ibu Ṭufayl merupakan tokoh pemikir dan tokoh falsafah kedua terpenting selepas Ibn Bājjah di Andalusia.[2] Nama sebenar Ibn Ṭufayl ialah Abū Bakr Muḥammad ibn ʻAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭufayl al-Qaysi al-Andalusi.[3] Ayah Ibn Ṭufayl berasal dari Marchena[4] dan susur galur keturunan beliau secara jelas menunjukkan beliau berasal dari suku Arab *Qays* yang masyhur. Ibn Ṭufayl dinisbahkan dengan gelaran *al-Qays*

[2] Ibn al-Faraḍi, Abī al-Walid ʻAbd Allāh bin Muḥammad bin Yūsuf bin Naṣr al-Azdi (d.1013), *Tārikh ʻUlamā' al-Andalus : Tārikh al-ʻUlamā' wa al-Ruwāt lil-ʻIlm bi al-Andalus*, ed. Ruhiyah ʻAbd al-Raḥmān al-Syuwayfi (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1997), 85. Lihat juga Mashhad al-Allaf, *The Essence of Islamic Philosophy* (United States of America: Islamic Information Center, 2003), 273.

[3] Kāmil Muḥammad Muḥammad ʻUwaiḍah, *Ibn Ṭufayl: Faylasūf al-Islām fī al-ʹUṣūr al-Wusṭā*, 34. Terdapat perbezaan catatan nama Ibn Ṭufayl dalam beberapa penulisan klasik. Antaranya al-Marrākushī dan Ibn Khallikān yang mengemukakan nama Ibn Ṭufayl dalam karya mereka ialah Abū Bakar Muḥammad bin Ṭufayl. Al-Marrākushī menambah lagi bahawa Ibn Ṭufayl juga dikenali dengan nama Abū Bakar selain Ibn Ṭufayl. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* 5:134. Lihat juga al-Marrākushī, Muhyiddīn Abī Muḥammad ʻAbd al-Waḥīd Abī ʻAli al-Tamimi, *Kitab al-Mu'jib fī Talkhis Akhbār al-Maghrib,* ed. Muḥammad Saʻid al-ʻAryān (al-Qāhirah: Lajnah Ihyā' al-Turāth al-Islāmi, 1963), 311. Selain itu, menurut Ibn al-Khaṭib nama Ibn Ṭufayl ialah Abū Bakr Muḥammad bin ʻAbd Allāh bin Ṭufayl al-Qaysi al-Ishbīlī. Menurut al-Maqqari pula, nama Ibn Ṭufayl ialah Abū Bakr Muḥammad bin Muḥammad al-Malik bin Ṭufayl al-Qaysi. Lihat Ibn al-Khaṭib, Lisān al-Dīn, *Ihāṭah fī Akhbār al-Gharnātah*, 193. Lihat juga al-Maqqari, Aḥmad ibn Muḥammad (d.1631/1632), *Nafh al-Tib Min Ghuṣn al-Andalus al-Ratib*, ed. Ihsān ʻAbbās (Bayrūt: Dār Ṣadir, 1968), 607.

[4] Conrad, Lawrence I, ed. *The World of Ibn Ṭufayl Interdisiplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān,* 5.

University of Malaya

yang merujuk kepada suku Arab yang ternama dan mempunyai kedudukan yang tinggi di Andalusia pada ketika itu.[5] Selain itu, beliau juga turut dipanggil dengan gelaran Abū Ja'far, al-Andalusi, al-Qurṭubī, al-Ishbīlī.[6] bahkan beliau juga lebih dikenali sebagai *Abubacer* dalam sebutan bahasa Latin.[7] Di samping itu, Ibn Ṭufayl juga dikenali dengan gelaran 'lidah Eropah'.[8]

Ibn Ṭufayl dilahirkan pada dekad pertama abad ke-6 H/12M di *Wādī Āsh* (Guadix) iaitu sebuah kota kecil di Andalusia yang terletak kira-kira 60 km timur laut Gharnāṭah (Granada).[9] Kebanyakan catatan ahli sejarah zaman pertengahan menyatakan bahawa Ibn Ṭufayl dilahirkan di *Wādī Āsh* (Guadix). Mengenai tarikh kelahiran Ibn Ṭufayl pula, sebenarnya ia tidak dapat dipastikan dengan tepat.[10] Oleh itu, terdapat beberapa penulisan yang menyatakan bahawa tarikh kelahiran Ibn Ṭufayl adalah sekitar tahun 500H/1106M[11], 504H/1110M[12] dan 510H/1116M[13].

Ibn Ṭufayl memulakan kerjayanya sebagai seorang doktor. Kemudian, beliau masuk ke dalam lingkungan istana dan menjadi Setiausaha Gabernor di Granada, Ceuta

---

[5] Kāmil Muḥammad Muḥammad 'Uwaiḍah, *Ibn Ṭufayl : Faylasūf al-Islām fī al-ʹUṣūr al-Wusṭa*, 34. Lihat juga M.Hadi Masruri, *Ibn Ṭhufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*, 34.

[6] Tidak dinyatakan sebab secara terperinci mengapa beliau dipanggil dengan beberapa gelaran *(kunyah)* seperti Abū Ja'far, al-Andalusi, al-Qurṭubī dan al-Ishbīlī (dari *Seville* atau Sevillia). Dikatakan nama-nama tersebut dinisbahkan kepada beberapa buah tempat Ibn Ṭufayl menuntut ilmu. Lihat Muḥammad Qāsim, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyah* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1993), 225. Lihat juga Miftah Adebayo Uthmān, "Philosophy And Tasawwuf In *Ḥayy ibn Yaqẓān* : A Study Of Unity Between Philosophy and Tasawwuf In The Work Of Ibn Ṭufayl", 20.

[7] Hasanali, Parveen, "Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*: An Analytical Study", 8.

[8] Mohd Zamrus Mohd Ali, *Tradisi Intelektual Andalusia : Pengaruh Disiplin Al-Qur'ān* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2016), 22.

[9] Ibn al-Khaṭib, *Ihāṭah fī Akhbār al-Gharnātah*, 193. Lihat juga Fayyād, Sulaymān, *Ibn Ṭufayl*, 5.

[10] Muḥammad Qāsim, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah,* 225. Lihat juga Miftah Adebayo Uthmān, "Philosophy And Tasawwuf In *Ḥayy ibn Yaqẓān*: A Study Of Unity Between Philosophy and Tasawwuf In The Work Of Ibn Ṭufayl", 20.

[11] Muṣṭafa Ghālib, *Ibn Ṭufayl : Fī Sabil Mawsuʹah Falsafiyah* , 3.

[12] Sheikh, M. Saeed, *Studies in Muslim Philosohpy*, 160.

[13] Ibn Ṭufayl, *Abū Bakr bin Ṭufayl* : *Ḥayy bin Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir, 9.

University of Malaya

dan Tangier. Akhirnya, Ibn Ṭufayl menjadi kadi bahkan wazir di istana pada ketika itu. Ibn Ṭufayl sempat menjadi doktor di beberapa kota tersebut sebelum menjadi doktor peribadi kepada khalifah *al-Muwaḥḥidūn* kedua, Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184)[14], yang merupakan seorang pemerintah yang cintakan ilmu pengetahuan, hikmah serta ilmu falsafah.[15]

Tambahan pula, Abū Ya'qūb Yūsuf banyak mengumpulkan buku dan sarjana dan pemikir di istananya berbanding pemerintah sebelumnya di wilayah Barat Islām. Melalui Abū Ya'qūb Yūsuf, Ibn Ṭufayl mendapat kedudukan yang tinggi di istana. Bahkan Ibn Ṭufayl berperanan seperti menteri kebudayaan yang mengumpulkan golongan bijak pandai ke dalam istana untuk menghimpunkan ilmu-ilmu yang bermanfaat, dan mengundang tokoh ilmuwan lain termasuk meminta Ibn Rushd mengulas buku-buku karangan Aristotle.[16] Menurut R. Briffault[17], Andalusia digelar sebagai *"The Cradle of the Rebirth of Europe"* memandangkan khalifah yang memerintah pada zaman Ibn Ṭufayl ialah seorang pencinta ilmu, terutamanya ilmu falsafah. Kemudian, apabila Abū Ya'qūb Yūsuf meninggal dunia pada 1184M, Ibn Ṭufayl berkhidmat kepada khalifah Abū Yūsuf Ya'qūb (1184M-1199M)[18] sehingga usia beliau telah lanjut dan akhirnya meninggal dunia.[19]

University of Malaya

[14]Abū Yūsuf Ya'qūb atau Abū Yūsuf Ya'qūb bin Abī Muḥammad 'Abd Mu'min bin 'Ali al-Qaysi al-Kūmī merupakan anak kepada 'Abd al-Mu'min ibn 'Ali al-Qūmī iaitu pemerintah pertama bagi kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* yang berpusat di Maghribi. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* 5:130.

[15]Ibn Ṭufayl, *Abū Bakr bin Ṭufayl* : *Ḥayy bin Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir, 9.

[16]Ibn Khallikān, *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* 5:134. Lihat juga Martin, Richard C, *Encyclopedia Of Islam and the Muslim World* (USA: Macmillan Referense USA, 2004), 48.

[17]Briffault, Robert, *The Making of Humanity* (Lahore: Islamic Book Foundation, 1980), 188.

[18]Abū Yūsuf Ya'qūb atau lebih dikenali sebagai khalifah al-Mansur merupakan anak kepada Abū Ya'qūb Yūsuf. Abū Yūsuf Ya'qūb juga cintakan falsafah sama seperti ayahnya. Lihat Ibn Ṭufayl, *Abū Bakr bin Ṭufayl* : *Ḥayy bin Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir, 9.

[19]'Abd al-Maqṣud Abd al-Ghani 'Abd al-Maqṣud, *al-Tawfiq Bayn al-Dīn wa al-Falsafah 'Inda Falāsifat al-Islām fī al-Andalus,* 21.

Ibn Ṭufayl meninggal dunia pada tahun 581H/1185M di Marrakesh[20] atau kini dikenali dengan nama Morocco.[21] Pengebumian Ibn Ṭufayl turut dihadiri oleh khalifah Abū Yūsuf Ya'qūb (1184M-1199M) yang memerintah pada ketika itu.[22] Kedudukan Ibn Ṭufayl kemudiannya digantikan oleh Ibn Rushd.[23] Latar masa dan persekitaran Ibn Ṭufayl sewaktu zamannya adalah masa terjadinya pergolakan politik yang luar biasa. Pada awalnya, Andalusia berada di bawah pimpinan Rom sehingga abad ke-5 M. Namun begitu, pemerintahan Rom berakhir apabila orang Barbar (suku Iberia)[24] telah berjaya menguasai Andalusia pada abad ke-6 M.[25] Kemudian, Andalusia dikuasai oleh bangsa Arab sekitar bulan Ramaḍān pada tahun 92 H/Julai 711M[26] sewaktu kekuasaan Islam dipimpin oleh Bani Umayyah (661M-750M)[27].

[20]Marrakesh terletak di bahagian tengah barat Morocco. Marrakesh telah dibuka oleh Yūsuf ibn Tāsyfin pada pertengahan abad ke-11 dan beliau menjadikan Marrakesh sebagai pusat pemerintahan kerajaan *al-Murābiṭūn*. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* 5:112-113. Lihat juga 'Marrakech' atau 'Marrakesh' dalam *Britannica Concise Encyclopedia*, 1200.

[21]Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah : Fī Ra'i Ibn Rushd wa Falāsifah al-Aṣr al-Waṣit,* 82. Lihat juga Boer, Tjitze J. de, *The History of Philosophy in Islam*, terj. Jones, Edward R, (New York: Dover Publications, 1967), 182.

[22]'Abd al-Maqṣud 'Abd al-Ghani 'Abd al-Maqṣud, *al-Tawfiq Bayn al-Dīn wa al-Falsafah 'Inda Falāsifat al-Islām fī al-Andalus,* 21.

[23]Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism : A Short Introduction* (England: Oneworld Publications, 1997), 90.

[24]Orang-orang Barbar memainkan peranan penting dalam sejarah pembukaan Andalus. Mereka merupakan penduduk asal di kawasan Utara Afrika dan telah memeluk agama Islam selepas kawasan tersebut dibuka oleh tentera Islam. Kebanyakan mereka merupakan tentera yang terlibat dengan pembukaan Andalus sehinggakan bilangan mereka semakin ramai kerana penghijrahan mereka ke Andalus. Ini disebabkan faktor jarak yang dekat di antara Utara Afrika dan Andalus. Lihat ´Abd al-Azīz Salim, *Tārikh al-Muslimin wa-Ātharuhum Fī al-Andalus Min al-Fath al-´Arabi Hatta Suqut al-Khilāfah bi-Qurtubah* (Bayrūt: Dār al-Ma´ārif, 1962), 122-125. Lihat juga Osman Khalid, *Kesusasteraan Arab: Zaman Abbasiah, Andalus dan Zaman Moden*, 362.

[25]M.Hadi Masruri, *Ibn Thufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan,* 33.

[26]'Ali Habibah, *Ma'a al-Muslimin fī al-Andalus* (Jeddah: Dār al-Shuruq, 1972), 35.

[27]Bani 'Umayyah merupakan kerajaan Islam pertama yang diasaskan oleh Mu'āwiyah I. Zaman kegemilangan kerajaan Islam Bani Umayyah adalah sewaktu pemerintahan khalifah 'Abd al-Malik ibn Marwān (685M-705M). Lihat "Umayyad," dalam *Britannica Concise Encyclopedia*,1961. Selepas kejatuhan kerajaan Islam Bani Umayyah, kerajaan-kerajaan kecil (*Mulūk al-Ṭawā'if*) pula memerintah sekitar 1031M-1091M. Mulūk al-Ṭawā'if terdiri daripada raja-raja atau ketua-ketua daripada golongan Barbar dan Arab yang merupakan penduduk setempat atau suku masing-masing. Mereka berhasrat untuk berpisah dengan kerajaan pusat di Andalus dan ingin memerintah secara bersendirian. Lihat 'Abd al-'Aziz Salīm, *Fī Tārikh wa-Haḍārat al-Islām fī al-Andalus* (Iskandariyyah: Mu'assasat Shabab al-Jami'ah, 1985), 17. Lihat juga Maruwiah Ahmad, *Sejarah Bani Umayyah di Andalus* (Shah Alam: Karisma Production, 2003), 74.

University of Malaya

Penaklukan Andalusia oleh kerajaan Islam Bani Umayyah di bawah pimpinan Ṭāriq bin Ziyād (720M)[28] merupakan sejarah awal kemasukan Islam ke Barat.[29] Kecemerlangan ilmu pengetahuan terutamanya apabila falsafah Greek juga mendapat tempat menjadikan Cordoba[30] dikenali sebagai *The Athens of the Western.* Pada waktu tersebut, Andalus berada di bawah pimpinan Abd Rahman III (961M)[31] dan puteranya al-Hakam II (976M)[32]. Sikap Abdul Rahman III dan al-Hakam II yang cintakan ilmu pengetahuan telah mendorong kepada pembinaan universiti, sekolah-sekolah percuma, masjid di samping memberi galakan kepada ilmuwan tempatan menuntut ilmu ke Baghdad dan juga menjemput ilmuwan luar ke Cordoba. Tambahan pula, sikap khalifah yang tidak

[28]Ṭāriq bin Ziyād bin ʻAbd Allāh al-Laythi berasal dari suku Barbar Neo-Muslim. Beliau telah memimpin seramai 7000 orang tentera Islam menyeberangi lautan Gibraltar menuju ke Semenanjung Iberia untuk berdepan dengan 100,000 orang tentera Visigoth yang lengkap bersenjata. Lihat ʻAbd al-ʻAziz Salim, *Fī Tārikh wa-Haḍārat al-Islām fī al-Andalus* (Iskandariyyah: Muʻassasat Shabab al-Jamiʻah, 1985), 339-351. Lihat juga Imamuddīn, S.M, *A Political History of Muslim Spain* (Dacca: Najmah, 1961), 8-9.

[29]Muḥammad ʻAbd Allāḥ ʻInān, *Nihāyat al-Andalus wa Tārikh al-ʻArab al-Muntaṣirin* (al-Qāhirah: Matbaʻat Lujnat al-Ta'lif wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1958), 17.

[30]Baghdad dikenali kerana adanya *Bayt al-Hikmah*, namun Andalus pula dikatakan terkenal dengan *al-Mustansariyyah* yang mengandungi pelbagai buku daripada pelbagai bidang. Paling penting adalah dengan tertubuhnya Universiti Cordoba yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa perantaraan. Maka, secara tidak langsung ia meminggirkan bahasa Latin yang menguasai Eropah sebelum ini. Oleh itu, penubuhan Universiti Cordoba dan pembinaan sekolah-sekolah menjadikan Cordoba sebuah kota ilmu. Akhirnya, Cordoba yang menjadi ibu kota pemerintahan Islam telah mengambil alih peranan Baghdad sebagai pusat keilmuan selepas dua abad kemudian. Justeru, pada abad ke-12 dan 13 M, falsafah Greek Arab dipindahkan dari Cordoba ke Paris, Bologna dan Oxford. Lihat Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 226.

[31]ʻAbd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn ʻAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʻAbd al-Rahmān ibn al-Hakam al-Rabdi ibn Hishām ibn ʻAbd al-Rahmān al-Dakhil dikenali sebagai ʻAbd al-Rahmān III atau ʻAbd al-Rahmān al-Nāṣir Li-Dīn Allāh merupakan khalifah Cordoba (912-961M) bagi kerajaan Islam Bani Umayyah di Andalus. Beliau menggunakan gelaran ʻkhalifah' sewaktu pemerintahannya dengan panggilan Amīr al-Mukminin dan merupakan seorang yang mementingkan kebajikan rakyat dan aktiviti keilmuan. Beliau meninggal dunia pada bulan Ramadhān tahun 350H/961M. Lihat Ibn ʻUmairah, Ahmad bin Yahya bin Ahmad bin ʻUmairah al-Ḍhabbi (d.1202), *Bughyat al-Multamis Fī Tārikh Rijāl Ahl al-Andalus* (al-Qāhirah: Dār al-Khatib al-ʻArabi, 1967), 17-18. Lihat juga Humaydi, Abi Muḥammad ibn Abi Naṣr Fattuh ibn ´Abd Allāh al-Azdi al-Humaydi al-Andalusi (d.1095), *Jadhwat al-Muqtabis Fi Dhikr Wulat al-Andalus* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-´Ilmiyyah, 1997), 18. Lihat juga ʻAli Adham, *ʻAbd al-Rahmān al-Nāṣir* (al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-´Āmmah, 1972), 199.

[32]Abū al-´Āṣ al-Muntaṣir bi-llāh al-Hakam ibn ʻAbd al-Rahmān (961-976 M) atau lebih dikenali sebagai al-Hakam II al-Muntaṣir merupakan anak kepada ʻAbd al-Rahmān III yang telah mengambil alih pemerintahan kerajaan Bani Umayyah selepas kemangkatan ayahnya. Zaman pemerintahan al-Hakam II merupakan zaman kegemilangan Andalusia. Ini kerana seluruh masyarakat di Andalusia boleh membaca dan menulis. Berbeza dengan Kristian Eropah, kerana hanya sesetengah golongan sahaja yang layak mendapat pendidikan dan kebanyakannya ialah golongan paderi. Lihat Humaydi, Abi Muḥammad ibn Abi Naṣr Fattuh ibn ´Abd Allāh al-Azdi al-Humaydi al-Andalusi (d.1095), *Jadhwat al-Muqtabis Fi Dhikr Wulat al-Andalus,* 19-21. Lihat juga Ibn ʻUmairah, Ahmad bin Yahya bin Ahmad bin ʻUmairah al-Ḍhabbi (d.1202), *Bughyat al-Multamis Fi Tārikh Rijāl Ahl al-Andalus,* 18-19. Lihat juga Dozy, Reinhart, *Spanish Islam : A History of The Moslems In Spain* (London: Frank Cass,), 455.

University of Malaya

memihak kepada fuqaha ahli nas yang bermazhab Maliki turut mendorong budaya berfikiran bebas dalam kalangan rakyat. Ibn Massarah (319H/931M)[33] dan Ibn Hazm (1064M)[34] merupakan antara tokoh falsafah terkenal pada zaman pemerintahan kerajaan Bani Umayyah.[35] Kemudian, berlaku perubahan apabila Yūsuf ibn Tāsyfin (483H/1090M)[36] membentuk kerajaan *al-Murābiṭūn* (1056-1147M)[37] pada tahun 484 H. Pemerintahan kerajaan *al-Murābiṭūn* diteruskan lagi oleh ‘Ali ibn Yūsuf (499H/1106M)[38].

[33]Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Abd Allāh Ibn Masarrah atau lebih dikenali sebagai Abenmasrra di Barat dilahirkan di Cordoba, Sepanyol pada bulan Sya’bān tahun 269H dan meninggal dunia pada bulan Syawal 319H. *Risālah al-‘Itibār* merupakan karya beliau yang terkenal yang membahaskan pengharmonian di antara akal dengan wahyu. Lihat ‘Abd al-Maqṣūd ‘Abd al-Ghani, *al-Tawfiq Bayn al-Dīn wa al-Falsafah ‘Inda Falāsifat al-Islām fī al-Andalus*, 11-20.

[34]Ibn Hazm atau nama sebenar beliau ialah Abū Muḥammad ‘Ali bin Aḥmad bin Sa’id bin Ḥazm bin Ghālib bin Ṣāliḥ bin Khalaf bin Mi’dān bin Sufyān bin Yazid dilahirkan di Cordoba pada tahun 383H/994M. Ibn Hazm yang cenderung kepada fiqh Mazhab al-Syafie kemudian akhirnya beralih kepada mazhab Ẓahiri yang berpegang kepada pengertian zahir nas. *Al-Fiṣal fī al-Milal fī al-Ahwā’ wa al-Nihal* merupakan karya agung beliau bahkan terdapat beberapa kitab karangan beliau yang lain seperti *al-Iṣāl ila Fahm Kitab al-Khisal al-Jāmi‘ah, al-Ahkām lī al-‘Usūl al-Ahkām, Marātib al-‘Ulūm, dan al-Taqrīb.* Lihat Ibn Khallikān (d.681 H), *Wafayātul A’yān wa Abnā’ Abnā’ al-Zamān,* 3: 325-329.

[35]Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 226.

[36]Abū Ya’qūb Yūsuf bin Tāsyfin atau lebih dikenali sebagai Yūsuf bin Tāsyfin (1061-1106M) merupakan pengasas kerajaan *al-Murābiṭūn yang* berpusat di Maghribi. Lihat Ibn Khallikan (d.681 H), *Wafayātul A’yān wa Abnā’ Abnā’ al-Zamān,* 5:112. Lihat juga ‘Adnan Fa’iq ‘Anabtawi, *Ḥikāyatuna Fī al-Andalus* (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsat wa al-Nasyr, 1989), 102. Sewaktu pemerintahan Yūsuf ibn Tasyfin, beliau menyifatkan segala pemerintahan tidak akan dilaksanakan kecuali setelah merujuk para fuqahā’ dalam melaksanakan sesuatu perkara. Fiqh Maliki diterima menjadi mazhab rasmi kerajaan bahkan ditekankan secara serius dalam perbahasan persoalan-persoalan furu’. Lihat Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd ‘Īsā, *Tārikh al-Ta’līm fī al-Andalus*, 197-199.

[37]Istilah *al-Murābiṭūn* iaitu al-Moravides (Sepanyol) dan al-Moravids (Inggeris) berasal dari perkataan Arab iaitu *al-Murābiṭ* atau *ribāṭ* yang bermaksud tempat ibadat dan pengajian. ‘Abd Allāḥ bin Yasin iaitu seorang ulama besar mazhab Maliki yang berasal dari Morocco Utara telah membentuk tempat ibadat dan pengajian ini. Pada peringkat awalnya, beliau menyebarkan dakwah dalam kalangan suku Barbar Sahanja di daerah Sahara dan selatan Morocco apabila ditugaskan oleh Syeikh Abu Amrān al-Fāsi. Namun begitu, beliau diusir dari Sahara kerana masyarakat nomadik Barbar menganggap cara dakwahnya kasar dan berat. Kemudian, beliau berpindah ke sekitar Sungai Sinegal dan meneruskan usaha dakwahnya di sana dengan membina sebuah *ribat* sebagai tempat ibadah. Di sana, beliau turut mengajar agama. Oleh itu, kelompok *al-Murābiṭūn* pula merujuk kepada mereka yang belajar dan beribadat di *ribāṭ* ini. Perkembangan kumpulan ini bertujuan untuk membentuk sebuah masyarakat beragama di samping melakukan jihad ke atas wilayah-wilayah suku Sanhaja. ‘Abd Allāh bin Yāsin dan para pengikutnya yang terdiri daripada golongan *al-Murābiṭūn* telah mengadakan serangan ke atas suku Barbar lain kerana beranggapan mereka sesat. Gerakan dakwah agama ini akhirnya berubah menjadi gerakan politik. Lihat Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān,, *Duwal al-Ṭawā‘if : Mundh Qiyāmihā Hatta al-Fath al-Murābiti wa-huwa al-Aṣr al-Thāni Min Kitābihi Dawlah al-Islām Fī al-Andalus* (al-Qāhirah: Matba‘at Lujnat al-Tā’lif wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1960), 289-294. Lihat juga Mohamad Nurhakim, *Jatuhnya Sebuah Tamadun* (Selangor: PTS Publications and Distributors, 2008), 154-155.

[38]Ali ibn Yūsuf merupakan anak kepada Yūsuf ibn Tāsyfin yang seterusnya menggantikan pemerintahan ayah beliau dalam kerajaan *al-Murābiṭūn*. Lihat Muḥammad ‘Abd al-Ḥāmid ‘Īsā*, Tārikh al-Ta’līm fi al-Andalus* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1982), 173.

‘Ali ibn Yūsuf telah mengharamkan pembelajaran falsafah dan mengarahkan buku-buku bidang berkaitan dibakar termasuklah karya-karya al-Ghazālī seperti kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Ibn Bājjaḥ muncul bersama mesej pengharmonian antara akal dan wahyu walaupun beliau berada di bawah tekanan falsafah pada ketika itu.[39] Namun begitu, pemerintahan kerajaan *al-Murābiṭūn* tidak bertahan lama kerana Ibn Tumart[40] telah mengambil alih pemerintahan sekaligus berusaha membentuk kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* (1130-1269 M)[41]. Apabila kehidupan sosial sewaktu akhir pemerintahan kerajaan *al-Murābiṭūn* mulai rosak, maka muncul kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* ini.[42]

Pemerintah *al-Murābiṭūn* tidak mampu untuk menghadapi ancaman tentera Kristian ekoran berlakunya persengketaan dalam kalangan para pemerintah Islam di Andalus.

[39]Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 226.

[40]Ibn Tumart atau nama sebenar beliau ialah Abū ‘Abd Allāh, Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin Tumart dilahirkan sekitar 471H/1078M atau 474H/1081M. Lihat Ibn Khallikan, *Wafayātul A’yān wa Abnā’ Abnā’ al-Zamān,* 5:45. Lihat juga *Medieval Islamic Civilization : An Encyclopedia*, ed. Meri, Jose W. (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006), 374. Ibn Tumart berasal dari suku Masmūdah. Ibn Tumart telah menggelarkan dirinya sebagai Imam Mahdi al-Muntazar yang ma’sum. Justeru, melalui pengisytiharan tersebut maka beliau telah berjaya meluaskan pengaruhnya di Andalus dan di utara Maghribi sehinggakan suku Masmūdah telah mengikat janji setia untuk tunduk kepada pemerintahannya. Lihat al-Marrākushī, *Kitab al-Mu’jib fi Talkhis Akhbār al-Maghrib*, 128. Lihat juga Al-Ghanay ‘Aqilah, *Qiyām Dawlah al-Muwaḥḥidīn* (Binghazi: Manshurat Jami’at Qaryunus, 1988), 227-228.

[41]Istilah *al-Muwaḥḥidūn* berasal daripada perkataan *‘waḥḥada’* yang bermaksud *‘mentauhidkan’ atau ‘mengesakan’*. *Al-Muwaḥḥidūn* merujuk kepada kelompok gerakan yang telah mengasaskan kerajaan ini memandangkan perjuangan gerakannya berasaskan perjuangan ketauhidan beraliran *al-Ashā’irah.* Sebelum *al-Muwaḥḥidūn* berkembang kepada pertubuhan entiti politik bagi membentuk sebuah negara berautonomi, gerakan ini terlebih dahulu memperjuangkan dasar-dasar keagamaan dengan slogan *Amar Ma’ruf Nahi Munkar*. Muḥammad Alihanafiah Norasid dan Mustaffa Abdullah, “Variasi Aluran Tafsir Di Andalusia Pada Era Kerajaan *Muwaḥḥidūn* (540H/1142M-667H/1268M) : Satu Tinjauan Awal,” *Jurnal Al-Tamaddun 7*, no. 1 (2012), 39. Lihat juga Al-Ghanāy, ‘Aqilah, *Qiyām Dawlah al-Muwaḥḥidīn*, 172. Memandangkan *al-Muwaḥḥidūn* menekankan konsep ‘kesatuan’ atau ‘penyatuan’ maka *al-Muwaḥḥidūn* juga dikenali dengan sebutan *“Muwaḥḥid”* bermaksud yang menyatukan. Pusat pemerintahan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* bertapak di daerah Seville. Lihat Osman Khalid, *Kesusasteraan Arab: Zaman Abbasiah, Andalus dan Zaman Moden*, 356. Lihat juga Maruwiah Ahmad, *Sejarah Bani Umayyah di Andalus*, 82-83.

[42]Muḥammad ‘Abd al-Ḥāmid ‘Īsā, *Tārikh al-Ta’lim Fī al-Andalus*, 173. Kepimpinan kerajaan *al-Murābiṭūn* yang mengamalkan rasuah di Sepanyol mendapat tentangan Ibn Tumart menerusi pemberontakan yang dilancarkan oleh beliau. Namun begitu, kejayaan akhirnya menjadi milik ‘Abd al-Mukmin al-Qumi (558h/1163M) yang berjaya menakluki Oran, Tlemcen, Fez, Sale, dan Ceuta pada tahun 542H/1147M. ‘Abd al-Mukmin al-Qumi merupakan pengikut Ibn Tumart. Beliau merupakan pemerintah *al-Muwaḥḥidūn* yang pertama di Maghribi dan seterusnya digantikan oleh anaknya Abū Ya’qūb Yūsuf, dan kemudian Abū Yūsuf Ya’qūb (al-Mansur). Lihat Bakhtiar Husain Siddiqi, ‘Ibn Ṭufail,’ dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 526.

University of Malaya

Misalnya, para pemerintah sering berbalah dengan menjadikan isu-isu *furu'* di dalam ibadah sebagai perbahasan utama bahkan mereka turut memencilkan perbahasan terperinci mengenai ilmu *'Usūl al-Dīn*.[43] Justeru, Ibn Tumart yang datang dengan gagasan *islāh* supaya kembali kepada penekanan ilmu *'Usūl al-Dīn* berasaskan *al-Qur'ān, al-Sunnah, Ijmā al-Sahābat* dan *Qawl Ahl al-Madinah*[44] akhirnya telah menyatupadukan rakyat Andalus bagi menentang tentera Kristian pada ketika itu. Oleh sebab itu, selepas kejatuhan kerajaan *al-Murābiṭūn*, pembentukan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* mendapat sokongan padu daripada penduduk Maghribi memandangkan penubuhan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* tidak berasaskan sentimen perkauman.[45]

Akhirnya, falsafah kembali bernafas disebabkan Ibn Tumart bersikap positif terhadap anugerah akal dan tidak memberikan keistimewaan terhadap mazhab Maliki.[46] Kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* secara terbukanya lebih cenderung kepada pemikiran al-Ghazālī. Tambahan pula, mereka bersikap tegas dalam mengutamakan aspek luaran agama sebagaimana mereka mengambil inspirasi daripada pemikiran dan pegangan Ibn Tumart. Bahkan mereka juga berpegang kepada fiqh *Ẓāhiri.*[47] Bibit-bibit ilmu kalām mula bertapak di Andalus serta mendapat tempat dalam kalangan para sarjana dan masyarakat serentak dengan kemasukan aliran al-Ashā´irah yang telah dibawa oleh pemerintah *al-Muwaḥḥidūn* sendiri.[48]

---

[43]Al-Ghanay, 'Aqilah, *Qiyām Dawlah al-Muwaḥḥidīn*, 200-201.
[44]*Ibid.,* 201.
[45]Maruwiah Ahmad, *Sejarah Bani Umayyah di Andalus*, 82.
[46]Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 226.
[47]Aliran *Ẓāhiri* diasaskan oleh Daud bin 'Ali bin Khalaf al-Isfahani (m. 883M/270H). Aliran *Ẓāhiri* merupakan suatu aliran yang mengeluarkan hukum dan pentafsiran *al-Qur'ān* dengan melihat kepada literasi ayat *al-Qur'ān* dan *Sunnah.* Lihat H. Said Aqil Husin al-Munawar, "Mazhab Fikih," dalam *Ensiklopedia Tematis Islam : Ajaran,* ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 3:239-240.
[48]'Adnan Faiq 'Antabawi, *Hikayatuna fī al-Andalus,* 103.

University of Malaya

Berdasarkan analisis C.E Bosworth[49], usaha dakwah oleh kerajaan al-*Murābiṭūn* menjadikan fahaman mazhab Maliki berkembang di Afrika Utara. Oleh itu, kemunculan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* adalah untuk menentang fahaman mazhab Maliki yang statik, legalistik dan konservatif. Secara amnya, kemunculan kedua-dua kerajaan *al-Murābiṭūn* dan *al-Muwaḥḥidūn* adalah bermula daripada gerakan dakwah agama yang akhirnya berubah kepada gerakan politik dan reformasi sosial. Perbezaannya adalah pembentukan kerajaan *al-Murābiṭūn* dipengaruhi oleh pemikiran fahaman mazhab Maliki manakala pembentukan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* pula dipengaruhi oleh pemikiran teologi atau kalām.[50]

Diskusi dan persoalan ilmu yang diselenggarakan di istana para penguasa dan rumah-rumah ulama berjalan dengan rancaknya. Bahkan bagi mengisi keperluan tenaga pendidik di institusi-institusi pengajian tinggi yang telah dibina secara pesat pada era tersebut, kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* juga mengembleng tenaga dalam usaha untuk mengumpulkan para cendekiawan dari seluruh dunia. Ini menunjukkan sikap kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* yang amat mementingkan pemerkasaan ilmu sebagai sebuah pembangunan peradaban.[51]

Dalam pada itu, Ibn Ṭufayl pula merupakan pemimpin pemikiran falsafah yang agung dan pertama dalam kerajaan *al-Muwaḥḥidūn*.[52] Begitu juga dengan adanya kehadiran tokoh-tokoh sarjana Islam yang lain seperti Ibn Rushd, Ibn ‘Arabi (m.638H), Ibn Sab’in (m.669h), Ibn ‘Asfur (m.669H), Ibn Zuhr (m.595H), Ibrāhīm Ibn Sahl (m.649H), al-

[49]Bosworth, Clifford Edmund, *The New Islamic Dynasties : A Chronological and Genealogical Manual* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), 15.
[50]M.Hadi Masruri, *Ibn Thufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*, 33.
[51]Salmah Omar, *Andalus : Semarak Tamadun di Eropah*, 21.
[52]Bakhtiar Husain Siddiqi, “Ibn Ṭufail,” dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 524.

University of Malaya

Qurtubi (m.671H), dan Ibn ‘Atiyyah (m.542H) yang hidup dalam lingkungan peradaban dan keilmuan yang bergerak seiring di Andalus pada ketika itu.[53]

Sewaktu pemerintahan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn*, kegiatan keilmuan dari pelbagai sektor dilihat agak berkembang subur khususnya pada abad keenam Hijrah. Bahkan perkara ini diakui sendiri oleh Philip K. Hitti[54], di mana zaman keemasan keilmuan Andalus telah berlangsung pada sekitar abad ke-11 dan abad ke-12 Masihi iaitu sekitar abad ke-5 dan ke-6 Hijrah. Tambahan pula, kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* mengamalkan dasar keterbukaan dan bersikap lebih demokratik dalam proses menyemarakkan ilmu pengetahuan dari pelbagai lapangan berbanding kerajaan Islam sebelumnya iaitu *al-Murābiṭūn*.[55] Ini kerana, kerajaan *al-Murābiṭūn* secara keseluruhannya mengamalkan fiqh Maliki yang kurang meraikan perkembangan aliran lain, bahkan turut menentang kemasukan aliran ilmu kalām.[56]

Oleh itu, tidak menghairankan sekiranya kemasukan pelbagai aliran ilmu seperti aliran-aliran falsafah, sufi, kalām dan sains Islām berkembang pesat pada zaman pemerintahan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn*.[57] Perkembangan aliran ilmu yang pelbagai ini seiring dengan kerancakan penulisan pelbagai karya dan usaha penterjemahan karya-karya tersebut dari bahasa Greek ke bahasa Arab. Maka, tidak ketinggalan, penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang dikarang oleh Ibn Ṭufayl juga mendapat perhatian pada ketika itu.[58]

---

[53]Luthfi ‘Abd al-Badi’, *Al-Islām fī Asbania* (al-Qāhirah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1969), 71-74.
[54]Hitti, Philip.K, *Islam: A Way of Life* (London : University of Minnesota Press, 1970), 112.
[55]Muḥammad ‘Abd al-Ḥāmid ‘Īsā, *Tarikh al-Ta’lim fī al-Andalus*, 198-199.
[56]*Ibid.*, 174-175.
[57]*Ibid.*, 198-199.
[58]H.M Amin Abdullah, “Penerjemahan Karya Klasik,” dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 4:17. Lihat juga Salmah Omar, Andalus : *Semarak Tamadun Eropah*, 39-40.

University of Malaya

Sekurang-kurangnya Ibn Ṭufayl telah mewarisi budaya ilmiah yang dibangunkan oleh tokoh sebelumnya iaitu Ibn Bājjah. Semasa zaman Ibn Bājjah, kedudukan ilmu keagamaan dan politik lebih mendominasi keadaan pada ketika itu. Namun berbeza dengan latar masa dan persekitaran Ibn Ṭufayl kerana pemerintahan *al-Muwaḥḥidūn* lebih mengembangkan falsafah. Ini kerana, pemerintah pada masa tersebut merupakan seorang ilmuwan. Masyarakat pula dibenarkan untuk mengambil mazhab al-Ash'āri dan pemikiran al-Ghazālī. Cadangan dan kehendak pemerintah untuk mengembangkan ilmu falsafah, kedoktoran dan astrologi disokong sepenuhnya.[59] Bahkan dengan adanya kehadiran Ibn Ṭufayl dan Ibn Rushd, falsafah benar-benar berada pada zaman kegemilangan sewaktu pemerintahan khalifah Abū Ya'qūb Yūsuf. [60]

Tambahan pula, apa yang lebih menarik adalah tidak terdapat sekatan untuk menggunakan dan mempelajari buku-buku yang telah dilarang digunapakai oleh pemerintah sebelumnya. Sewaktu pemerintahan *al-Muwaḥḥidūn*, kebebasan berfikir dan bersuara mulai subur. Justeru, cara berfikir Ibn Ṭufayl telah dipengaruhi oleh suasana ilmu yang begitu baik ini.[61] Tidak dapat dinafikan, kerangka pemikiran Ibn Ṭufayl secara keseluruhannya terbentuk berdasarkan agama rasmi kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* yang memerintah pada ketika itu. Ini dapat dilihat melalui penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Ibn Ṭufayl yang sebenarnya mempertahankan sikap pemerintah al-*Muwaḥḥidūn* terhadap kedua-dua golongan orang awam dan ahli falsafah.[62]

[59]Muslihun Maksum, "Epistemologi Ibn Ṭufayl Dalam Kitab *Ḥayy ibn Yaqẓān*," *Jurnal Ekonomi dan Dakwah Islam (Al-Tsiqoh) 1*, no.1 (2016), 39.
[60]Muḥammad 'Abd al-Ḥāmid 'Īsā, *Tārikh al-Ta'lim fī al-Andalus*, 179.
[61]*Ibid*., 39.
[62]Macdonald, Duncan Black, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (Beirut: Khayats, 1965), 251-254.

University of Malaya

Ilmu falsafah diterima dan dianggap sebagai suatu ilmu kebenaran yang sesuai kepada golongan tertentu sahaja.[63] Masyarakat awam atau rakyat jelata yang tidak berkemampuan untuk memahami ilmu falsafah, tidak seharusnya diajar melebihi kemampuan mereka.[64] Walaupun pemikiran falsafah sudah diterima dalam kalangan masyarakat sewaktu zaman Ibn Ṭufayl, namun begitu, falsafah masih lagi terbatas kepada golongan tertentu sahaja khususnya golongan elit. Masyarakat awam pula masih melihat dan mempunyai tanggapan tersendiri bahawa falsafah merupakan ajaran sesat yang bertentangan dengan Islam. Oleh itu, dapat difahami mengapa Ibn Ṭufayl mempamerkan pemikiran falsafahnya secara simbolik menerusi penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Dalam hal ini, beliau berusaha untuk menghasilkan penulisan falsafah menggunakan bahasa yang lebih menarik agar mudah difahami oleh sesiapa sahaja yang ingin memasuki dunia falsafah.[65]

Berdasarkan latar masa dan persekitaran Ibn Ṭufayl, pengkaji mendapati kehidupan Ibn Ṭufayl secara keseluruhannya dipengaruhi oleh suasana keilmuan dan gelombang pemikiran yang berlaku di Andalus. Akhirnya, situasi tersebut membentuk Ibn Ṭufayl

[63]Al-Marrākushī menjelaskan dalam kitabnya mengenai pertemuan awal di antara Ibn Rushd dengan khalifah Abū Ya'qūb Yūsuf (al-Manṣūr). Sewaktu Ibn Rushd hendak bertemu dengan khalifah, beliau mendapati Ibn Ṭufayl ada bersama-sama dengan khalifah. Ibn Ṭufayl telah memperkenalkan Ibn Rushd kepada khalifah Abū Ya'qūb Yūsuf. Kemudian, khalifah Abū Ya'qūb Yūsuf mengemukakan persoalan mengenai bagaimana pendapat ahli-ahli falsafah tentang langit, iaitu apakah dahulu (*qadīm*) atau pun baharu (*hādith*)? Apabila mendengar pertanyaan tersebut, Ibn Rushd terkejut dan berasa malu-malu serta takut. Ibn Rushd cuba untuk mencari-cari alasan untuk menyembunyikan kecintaan dan kesukaannya terhadap falsafah. Menyedari keadaan itu, khalifah Abū Ya'qūb Yūsuf menyambung semula perbincangannya dengan Ibn Ṭufayl. Ibn Ṭufayl akhirnya telah menjawab persoalan khalifah tersebut dengan turut mengemukakan pendapat ahli falsafah lain seperti Plato dan Aristotle. Jawaban yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl membuatkan Ibn Rushd berasa lega dan amat berpuas hati. Oleh itu, Ibn Rushd mengetahui kedalaman ilmu dan pemikiran falsafah Ibn Ṭufayl. Akhirnya, peristiwa ini telah mendorong Ibn Rushd untuk turut serta dalam perbahasan persoalan-persoalan falsafah. Justeru, peristiwa ini juga jelas menunjukkan bahawa pembelajaran dan perbahasan falsafah masih terbatas dalam kalangan tertentu sahaja khususnya golongan elit. Al-Marrākushī, *al-Mu'jib fī Talkhish Akhbār al-Maghrib*, 174-175.

[64]Macdonald, Duncan Black, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 251-254.

[65]M.Hadi Masruri, *Ibn Thufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*, 33.

University of Malaya

sebagai seorang tokoh ilmuwan yang ulung di Andalus. Latar belakang kehidupan yang bertunjang kukuh dalam suasana keilmuan ini berupaya menyerlahkan ketokohan Ibn Ṭufayl dalam pelbagai bidang khususnya falsafah. Selain itu, pengkaji turut melihat kepentingan hubungan dua hala di antara khalifah dengan tokoh sarjana Muslim di Andalus di samping sikap khalifah yang cintakan ilmu pengetahuan dan falsafah. Misalnya, jalinan hubungan yang baik di antara pemerintah iaitu khalifah Abū Ya'qūb Yūsuf dengan Ibn Ṭufayl yang membolehkan ilmu falsafah itu diterima secara baik. Tambahan pula, segala proses dan aktiviti keilmuan di Andalus pada ketika itu berjalan lancar tanpa ada sebarang sekatan dan tentangan bahkan ia mendapat sokongan sepenuhnya daripada kerajaan pemerintah. Justeru, tidak hairanlah Ibn Ṭufayl berpeluang untuk mengetengahkan idea dan pemikiran beliau berbeza dengan tokoh sarjana Muslim sebelumnya seperti Ibn Bājjah yang mendapat halangan daripada kerajaan yang memerintah.

2.3 Sorotan Latar Belakang Pendidikan Ibn Ṭufayl

Memandangkan tidak terdapat catatan yang jelas mengenai zaman kanak-kanak dan remaja Ibn Ṭufayl, maka latar belakang pendidikan Ibn Ṭufayl juga tidak dicatatkan secara terperinci. Ibn Ṭufayl boleh dikatakan mendapat pendidikan awal daripada ayahnya sebagaimana menjadi kebiasaan tokoh-tokoh ilmuwan lain. Ini kerana tiada catatan yang menunjukkan kematian ayahnya ketika Ibn Ṭufayl masih di usia kanak-kanak.[66] Jika dilihat kepada tokoh-tokoh ilmuwan Islam, kebanyakan mereka mendapat pendidikan awal daripada ayah mereka sendiri misalnya Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Rushd.

[66]Miftah Adebayo Uthman, "Philosophy And Tasawwuf In *Ḥayy ibn Yaqẓān* : A Study of Unity Between Philosophy and Tasawwuf in The Work of Ibn Ṭufayl", 21.

University of Malaya

Selain Gharnāṭah (Granada), Ibn Ṭufayl dikatakan menuntut ilmu di Ishbīlī (Seville) dan Qurṭubah (Cordova) memandangkan kedua-dua tempat ini adalah antara pusat pendidikan ulung yang terkenal pada zamannya, walaupun tidak diketahui secara jelas siapakah guru-guru kepada Ibn Ṭufayl.[67] Ibn Ṭufayl mempelajari perubatan dan falsafah pada peringkat awal pendidikan beliau di Ishbīlī dan Qurṭubah.[68] Ibn Ṭufayl dikatakan sebagai anak murid kepada Ibn Bājjah, namun sejauh mana kebenarannya, maka perkara ini masih perlu diteliti dengan lebih mendalam. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl menafikan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* bahawa beliau pernah bertemu secara berhadapan (*face to face*) dengan Ibn Bājjah berdasarkan teks berikut :

فَهَذَا حَال مَا وَصَلَ إِلَينَا مِنْ عِلْمِ هَذَا الرَّجُلِ وَنَحْنُ لَمْ نَلْقِ شَخْصَهِ. [69]

> Terjemahan : Sebenarnya, apa yang sampai kepada kami ialah ilmu lelaki ini (Ibn Bājjah), tetapi kami tidak berjumpa dengan dirinya secara bersemuka.

Ibn Ṭufayl telah mempelajari falsafah Ibn Bājjah bahkan beliau juga dikatakan telah membaca semua karya Ibn Bājjah.[70] Ibn Ṭufayl merupakan seorang yang pakar dalam bidang perubatan, falsafah, syair, matematik, astronomi, sains dan fizik.[71] Menurut Lisān al-Dīn al-Khaṭib, Ibn Ṭufayl merupakan seorang tokoh terkemuka di mana beliau ialah seorang ahli falsafah yang bijaksana, seorang ahli *tahqīq,* ahli sufi, ahli fiqh bahkan seorang sasterawan yang hebat.[72] Ibn Ṭufayl turut menghasilkan banyak karya falsafah namun

[67]Maḥmūd Qāsim, *Dīrasah fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1973), 225.
[68]Kamāl Yāziji, *Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 363.
[69]Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī,* 57.
[70]Mamnun Khan, "Ibn Ṭufayl (1105-1185) the Great Andalusian Philospher," *Jumadal Ukhra 1437* (Mac-April 2016), 6. Lihat juga Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction* (Canada dan USA: Routledge, 2006), 101.
[71]Ibn Ṭufayl, *Abū Bakr bin Ṭufayl : Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir, 9. Lihat juga A. Hanafi M.A, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), 174. Lihat juga Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, terj. Sherrard, Liadain dan Sherrard, Philip (London: Islamic Publications Limited, 1993), 237.
[72]Ibn al-Khaṭib, *Ihāṭah fī Akhbār al-Gharnātah,* 193. Lihat juga Raghib al-Sirjani, *Bangkit Dan Runtuhnya Andalusia : Jejak Kejayaan Peradaban Islam Di Sepanyol*, terj. Muḥammad Ihsān dan 'Abdul Rasyad Shiddiq (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2013), 683.

University of Malaya

kebanyakan karya beliau telah hilang, bahkan hanya sedikit sahaja karya beliau yang diketahui umum.[73]

Di samping itu, Ibn Ṭufayl juga telah menulis dua karya perubatan dan astronomi. Ibn Khaṭīb turut mengakui bahawa terdapat dua karya perubatan yang telah ditulis oleh Ibn Ṭufayl. Tambahan pula, al-Marrākushī turut mengakui bahawa beliau telah melihat salah satu *risālah* Ibn Ṭufayl yang menjelaskan tentang ilmu ketuhanan dalam bentuk manuskrip asal selain karya falsafah yang menjelaskan tentang jiwa.[74] Al-Bitrūji (1150M-1204M)[75] dan Ibn Rushd turut mengiktiraf keaslian pemikiran beliau dalam bidang astronomi.[76] Menurut al-Biṭrūjī, Ibn Ṭufayl telah menjelaskan dan menghuraikan sistem astronomi secara terperinci bahkan berbeza daripada teori Ptolemy (90M-168M)[77] mengenai kitaran lingkaran orbit. Oleh itu, al-Biṭrūjī telah menyatakan sumbangan gurunya, Ibn Ṭufayl dalam hal ini pada bahagian pendahuluan karyanya iaitu *kitāb al-Hay'ah*.[78]

[73]Miftah Adebayo Uthman, "Philosophy And Tasawwuf In *Ḥayy ibn Yaqẓān* : A Study of Unity Between Philosophy and Tasawwuf in The Work of Ibn Ṭufayl", 23.

[74]Al-Marrākushī, *al-Mu'jib fī Talkhish Akhbār al-Maghrib*, 273. Lihat Kamal Yaziji, *Tārikh al-Falsafah al-Islamiyah*, 324. Nasr, Seyyed Hossein dan Leaman, Oliver, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penterjemah Mizan (Bandung : Penerbit Mizan, 2003), 389.

[75]Al-Biṭrūjī atau Nūr al-Dīn Abū Isḥāq (Abū Ja'far) Ibrāhīm ibn Yūsuf al-Biṭrūjī merupakan seorang tokoh ilmuwan Andalus. Beliau merupakan seorang kadi bahkan ahli falak pertama selepas Ptolemy yang mempersembahkan sistem astronomi bukan Ptolemy sebagai suatu alternatif bagi menggantikan model Ptolemy. Al-Biṭrūjī lebih dikenali sebagai Alpetragius di dunia Barat. Beliau merupakan anak murid kepada Ibn Ṭufayl dan hidup sezaman dengan Ibn Rushd. Lihat S.M. Imamuddīn, *Muslim Spain (711-1492A.D) : A Sociological Study*, 162.

[76]Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Ṭufayl," dalam *A History of Muslim Philosophy*, 527.

[77]Claudius Ptolemy atau lebih dikenali sebagai Ptolemy merupakan seorang ahli astronomi dan ahli matematik Greek. Almagest merupakan karya ulung beliau dalam bidang astronomi. Lihat "Ptolemy," dalam *Britannica Concise Encyclopedia*, 1561.

[78]Al-Biṭrūjī, *Bahagian Pendahuluan Kitab fī al-Hay'ah*, ed. R. Goldstein, Bernard (New Haven: Yale University Press, 1971). *Kitāb al-Hay'ah* merupakan antara karya al-Biṭrūjī yang terkenal di Eropah pada kurun ke-13H. Kitab ini mengemukakan kritikan terhadap Almagest yang dikarang oleh Ptolemy. Lihat Zaimeche Salah, *Seville* (United Kingdom: Foundation For Science Technology and Civilization, 2005), 21.

University of Malaya

Antara beberapa karya yang dihasilkan oleh Ibn Ṭufayl adalah *Muraja'āt wa Mabāhith*[79]*, Urjūza fī al-Ṭib, Risālah fī al-Nafs, Kitab al-Iqtiṣād fī Iṣlāh al-Nufs wa al-Ajsād*[80]*, Kitāb al-Aghziayah' wa al-Awdiya'*[81] dan termasuklah karya ulung beliau *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Namun begitu, hanya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sahaja yang masih kekal sehingga ke hari ini.[82]

Menurut al-Marrākushī, Ibn Ṭufayl sewaktu hayatnya merupakan seorang yang memberi tumpuan kepada ilmu Ketuhanan di samping mengutamakan ilmu-ilmu lain. Beliau merupakan seorang yang terbuka dan bersederhana dalam menggabungkan antara hikmah dan syariah. Bahkan beliau juga memiliki wawasan yang luas terhadap ilmu-ilmu Islam. Abū Bakar (Ibn Ṭufayl) merupakan salah satu produk terbaik pada zamannya.[83]

Justeru, berdasarkan latar belakang pendidikan Ibn Ṭufayl, pengkaji melihat bahawa beliau agak berbeza daripada tokoh-tokoh sarjana Muslim yang lain misalnya dari segi penghasilan karya. Ibn Ṭufayl bukan seperti al-Farābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Rushd yang banyak menghasilkan pelbagai karya dalam pelbagai bidang. Tambahan pula, tokoh-tokoh sarjana Muslim tersebut turut mempelajari falsafah Greek. Maka, secara tidak langsung, hal ini juga membantu tokoh-tokoh sarjana Muslim ini menghasilkan lebih banyak karya. Walaupun maklumat tentang latar belakang pendidikan Ibn Ṭufayl kurang jelas, memandangkan tidak terdapat catatan yang lengkap mengenainya, namun pengkaji tetap berpendapat bahawa Ibn Ṭufayl merupakan antara tokoh falsafah yang terbaik pada

[79]Konsultansi Dan Perbincangan' adalah catatan perbincangan Ibn Ṭufayl dengan Ibn Rushd mengenai ubat-ubatan. Lihat Ahmad Sunawari Long, Sejarah Falsafah, 232.
[80]Karya ini membahaskan mengenai penyembuhan roh dan jasad. Lihat *Ibid*., 232.
[81]Karya ini membahaskan mengenai pemakanan dan ubat-ubatan. Lihat *Ibid*., 232.
[82]Magda El-Nowieemy, *East And West: A Reading Of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam International Workshop of St. Petersburg State University (November 2010), 1.
[83]Al-Marrākushī, *Kitab al-Mu'jib fī Talkhis Akhbār al-Maghrib,* 312.

University of Malaya

zamannya. Buktinya adalah penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Ini kerana masih terdapat elemen pemikiran falsafah Greek yang ditonjolkan oleh Ibn Ṭufayl dalam *risālah* ini walaupun beliau tidak mempelajari falsafah Greek secara bersemuka dengan tokoh-tokoh sarjana sebelumnya.

2.4 *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Sebagai Sebuah Karya Ilmiah Ibn Ṭufayl

Setelah dibentangkan sorotan latar masa dan persekitaran serta latar belakang pendidikan Ibn Ṭufayl, subtopik ini pula merupakan pengenalan kepada *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl sebagai sebuah karya ilmiah. Di samping itu, analisis dan penelitian terhadap aspek keaslian *risālah* ini juga dilihat dan dinilai untuk membezakan *risālah* ini dengan karya-karya lain yang sealiran dengannya.

2.4.1 Pengenalan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*

Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān merupakan antara *risālah* yang paling menarik dalam warisan intelektual Islam klasik.[84] *Risālah* ini telah ditulis sekitar abad ke-12 di Andalus oleh Ibn Ṭufayl[85] sewaktu pemerintahan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn.*[86] *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dikatakan ditulis sekitar tahun 1160M atau 1170M. Namun tarikh sebenar penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini tidak diketahui.[87]

[84]Guenther, Sebastian, "Ibn Ṭufayl's Philosophical Novel *Ḥayy ibn Yaqẓān* and The Quest For Enlightenment in Classical Islam" (syarahan, Peringatan Victor Danner Ke-12, Near Eastern Languages and Cultures, Universiti Indiana, 15 April 2014), 1.

[85]Rabia Abd Salim Madhi,"The Writer's Journey Into Solitude: Self-Discovery in *Ḥayy ibn Yaqẓān,* Robinson and Friday" (disertasi Sarjana, The American University, Cairo, 2004), 5.

[86]G.A. Russell, The Impact of The Philosophus Autodidactus : Pocockes, John Locke, And The Society of Friends, 224.

[87]Conrad, Lawrence I, ed., *The World of Ibn Ṭufayl Interdisiplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, 6.

University of Malaya

Terdapat dua penulisan yang disimpan dalam bentuk manuskrip di mana Miguel Casiri (1122H/1710M-1205H/1790M) menamakan kedua-dua penulisan tersebut dengan judul *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dan *Asrār al-Ḥikmah al-Mashriqiyyah*. Nama penuh risālah ini berjudul *Risālah Ḥayy Bin Yaqẓān fī Asrār al-Ḥikmah al-Mashriqiyyah*. Dalam hal ini, prakata *Asrār* pula menjelaskan bahawa *risālah* tersebut merupakan sebahagian daripada *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*[88]

Ḥayy bermaksud 'hidup' dan merupakan simbol dari sesuatu yang tidak pernah mati. *Ḥayy* juga membawa maksud bahawa akal manusia merupakan sumber pengetahuan bahkan akal juga adalah sumber kehidupan. Ibn Ṭufayl menjelaskan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* bahawa *Ḥayy* merupakan anak kepada *Yaqẓān. Yaqẓān* bermaksud 'sedar'. Pembentukan karakter *Ḥayy ibn Yaqẓān* ini terhasil daripada akal yang sentiasa berfikir, mengamati, meneliti terhadap sesuatu untuk mendapatkan kebenaran mutlak.[89]

Secara amnya, *risālah* ini menjelaskan kehidupan *Ḥayy* yang membesar di sebuah pulau terpencil, bersendirian tanpa ada sebarang hubungan dengan peradaban manusia dan mencari Tuhan melalui usaha intelektual.[90] Ini mengambarkan perkembangan minda seorang manusia semenjak bayi yang bersifat *tabula rasa*[91] sehingga akhirnya meningkat dewasa.[92]

[88]Bakhtiar Hussain Siddiqi, "Ibn Ṭufayl," dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 525.
[89]Kamil Muḥammad Muḥammad 'Uwaiḍah, *Ibn Ṭufayl Failasūf al-Islām fī al-'Uṣūr al-Wusṭa*, 46-47.
[90]Butterworth, Charles E. dan Kessel, Black Andree, ed., *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Netherlands: E.J Brill, 1994), 76.
[91]*Tabula rasa* berasal dari perkataan Latin yang merujuk kepada maksud kosong. *Tabula rasa* dalam bahasa Inggeris juga disebut sebagai '*blank state'*. Misalnya, seorang anak yang dilahirkan dalam keadaan kosong seperti sehelai kertas putih yang bersih. Lihat *A Dictionary of Research Concepts and Issues*, (United Kingdom: Academic Conference and Publishing International Limited, 2014), 184.
[92]G.A. Russell, *The Impact of The Philosophus Autodidactus : Pocockes, John Locke, And The Society of Friends*, 224.

University of Malaya

Dalam hal ini, *Ḥayy* digambarkan sebagai manusia yang berupaya menggunakan kekuatan akal dengan menjalankan pelbagai eksperimen sekaligus menjadikannya seorang manusia bertamadun walaupun tanpa kehadiran manusia di sekelilingnya. Secara tidak langsung, Ibn Ṭufayl telah memperkenalkan prototaip manusia baru kepada masyarakat pertengahan Eropah yang masih dalam proses penerokaan sains pada ketika itu. Ibn Ṭufayl menggambarkan *Ḥayy* mempunyai keilmuan dalam logik, teologi, biologi, astronomi, psikologi, agama serta falsafah di mana *Ḥayy* bukan sahaja menemui api, membina rumah, menternak binatang dan membuat peralatan. Hanya akal dan eksperimen saintifik banyak membantu *Ḥayy* dalam hal ini.[93] Pengaruh karya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini terhadap generasi berikutnya di Barat amat besar sehinggakan ia dikenali sebagai "salah sebuah buku zaman pertengahan yang paling menakjubkan", walaupun ia hanya merupakan sebuah karya falsafah yang ringkas. Menurut Leon Gauthier, intipati karya ini menyerupai *Arabian Nights* dan bersifat falsafah.[94]

Timbul persoalan mengenai keaslian *risālah* ini memandangkan terdapat beberapa versi *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang didatangkan oleh penulis yang berlainan. Misalnya, terdapat dua karya Ibn Sīnā dengan tajuk *Ḥayy ibn Yaqẓān*[95] dan *Salāmān wa Absāl*[96] yang

[93]Hawi, S. Sami, "The Lineage, Literary Aspects And Methodical Structure Of The Treatise Of *Ḥayy ibn Yaqẓān*," dalam *Islamic Naturalism And Mysticism*, 9.

[94]Bakhtiar Husain Siddiqi,"Ibn Ṭufayl," dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 536.

[95]Dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karangan Ibn Sīnā, beliau menjadikan *Ḥayy* sebagai watak utama. Kisah bermula apabila si pencerita (Ibn Sīnā) menyatakan bahawa dia bersama-sama dengan teman-temannya telah pergi ke sebuah tempat rekreasi berhampiran dengan kawasan tempat tinggal mereka. Sewaktu mereka sedang berjalan, tiba-tiba muncul seorang lelaki tua yang tersenyum kepada mereka. Lelaki tua tersebut memperkenalkan dirinya sebagai *Ḥayy ibn Yaqẓān*. Kemudian, lelaki tua yang bijaksana itu memberitahu kepada si pencerita bahawa teman-temannya merupakan orang yang jahat. Menurutnya lagi, mereka telah membawa dan memesongkan si pencerita tersebut ke arah penipuan dan inilah punca penyebab kejahilan si pencerita. *Ḥayy* seterusnya memberikan amaran kepada si pencerita bahawa dia tidak akan mampu mencapai kebenaran melainkan dengan menjauhkan diri daripada teman-temannya. *Ḥayy* turut menyatakan bahawa terdapat tiga kawasan atau wilayah yang seharusnya dilalui oleh si pencerita dalam perjalannya untuk mencapai hakikat kebenaran mutlak. Pertama, penipuan di antara Barat dan Timur, kedua adalah penipuan di Barat dan akhir sekali merujuk kepada penipuan di Timur. Lihat Ahmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa al-Suhrawardī*, 43-54. Lihat juga Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn

University of Malaya

berdasarkan kerangka cerita adaptasi daripada kisah dongengan Greek iaitu *Dhu al-Qarnayn wa Qiṣṣat al-Sanam wa al-Malak wa Bintuhu* (*the Story of the Idol and of the King and His Daughter*). Selain itu, al-Rāzi (864-925M)[97] dan al-Suhrawardī[98] turut menghasilkan karya dengan judul yang sama iaitu *Ḥayy ibn Yaqẓān.*[99] Persoalannya, adakah terdapat persamaan di antara karya-karya tersebut dengan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl ? Dalam hal ini, pengkaji akan mengemukakan beberapa pandangan yang menolak atau menerima *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini sebagai sebuah karya asli berautoriti.

Ṭufayl," dalam *A History of Muslim Philosophy*, 529. Menerusi *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Sīnā, beliau mempersembahkan dirinya yang merupakan si pencerita sebagai seorang yang memiliki jiwa rasional (*rational soul*), manakala teman-temannya merupakan pancaindera yang pelbagai (*various senses*) dan lelaki tua yang bijaksana iaitu *Ḥayy ibn Yaqẓān* sebagai akal aktif (*active intellect*). Justeru, watak *Ḥayy* dalam karya ini menampilkan *Ḥayy* sebagai *Superhuman spirit.* Lihat Soheil M. Afnan, *Avicenna,* 198.

[96]*Salāmān* dan *Absāl* merupakan adik-beradik. *Absāl* merupakan anak bongsu yang membesar di bawah jagaan abangnya, *Salāmān* sehinggakan dia menjadi seorang ilmuwan yang bijak, berani serta sentiasa mempunyai semangat yang berkobar-kobar dan mempunyai paras rupa yang menarik. Oleh itu, isteri kepada *Salāmān* telah tertarik kepada *Absāl* sehinggakan dia mencadangkan agar *Absāl* mengahwini adik perempuannya. Namun begitu, pada malam perkahwinan *Absāl,* isteri kepada *Salāmān* telah menggantikan dirinya di tempat tidur adik perempuannya. Disebabkan perubahan cuaca, pancaran kilat membuatkan *Absāl* telah melihat sekilas pandang wajah isteri kepada *Salāmān* menyebabkan *Absāl* telah menghina serta memarahi perbuatan iparnya. Tidak lama kemudian, *Absāl* memutuskan untuk membantu *Salāmān* dalam perjuangan menentang musuh di Timur dan Barat. *Absāl* telah berjaya menyempurnakan misi peperangan dan telah banyak memberikan keuntungan dan kemenangan kepada pihak *Salāmān.* Walau bagaimanapun, isteri kepada *Salāmān* telah memberikan rasuah kepada para tentera *Absāl* supaya mengkhianatinya. Maka, dalam siri peperangan yang lain, *Absāl* telah ditinggalkan dalam keadaan luka parah dan hampir-hampir terbunuh. Kemudian, *Absāl* telah diselamatkan dan dijaga oleh seekor rusa sehingga dia kembali sembuh. Manakala, *Salāmān* pula telah berjaya dikepung oleh musuh. Pada masa yang sama *Absāl* telah melatih dan membentuk kumpulan askar yang kuat untuk menyelamatkan kerajaan *Salāmān*. Akhirnya, *Absāl* datang untuk menyelamatkan *Salāmān* dan berjaya mengalahkan serta memusnahkan musuh-musuh tersebut. Ini menjadikan pemerintahan kerajaan *Salāmān* semakin kukuh dan kuat. Namun begitu, isteri kepada *Salāmān* pula telah menjalankan konspirasi dengan tukang masak dengan meletakkan racun dalam makanan *Absāl* bertujuan untuk membunuhnya. Akhirnya *Absāl* mati setelah diracun. *Salāmān* berasa sangat sedih atas kematian *Absāl* sehinggakan dia telah mengabaikan pemerintahan kerajaan dan hanya mengabadikan diri dengan ibadah dan doa. Akhir sekali, *Salāmān* telah mengetahui kebenaran apabila menyedari isterinya sendiri merupakan punca kepada semua perkara yang telah berlaku. *Salāmān* telah bertindak membunuh isterinya termasuk mereka yang bersubahat dengan mengenakan hukuman meminum racun. Menerusi kisah ini, Ibn Sīnā menggambarkan *Salāmān* sebagai jiwa rasional (*rational soul*) manakala *Absāl* sebagai akal teoretikal (*theoretical reason*) dan isteri *Salāmān* disimbolkan sebagai manusia yang mengikut hawa nafsu. Kisah *Salāmān wa Absāl* ini dikarang oleh Ibn Sīnā semasa beliau ditahan berdekatan Hamaḍan di dalam sebuah istana Fardain. S. Hawi, Sami, "The Different Versions of *Ḥayy ibn Yaqẓān* Preceding Ibn Ṭufayl" dalam *Islamic Naturalism and Mysticism*, 264-265. Lihat juga Nasr, Seyyed Hossein dan Leaman, Oliver, ed., *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), 391.

[97]Al-Razi (250H-313H) atau nama sebenar beliau Abū Bakar Muḥammad bin Zakaria al-Razi merupakan antara tokoh falsafah Muslim yang terkemuka pada zaman al-Kindi. Lihat H. Abdul Azis Dahlan, "Filsafat," dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 4:183.

[98] Sila rujuk maklumat mengenai al-Suhrawardī pada bab pertama kajian ini, 28.

[99] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 233.

Terdapat pandangan yang menolak *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl ini sebagai sebuah karya asli. Misalnya, Leon Gauthier seolah-olah tidak menerima *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang ditulis oleh Ibn Ṭufayl sebagai sebuah karya yang asli. Sebenarnya, Gauthier tidak menjalankan analisis falsafah yang serius dan mendalam terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl. Gauthier berpendapat bahawa Ibn Ṭufayl hanya meminjam pemikiran tokoh-tokoh sarjana Muslim sebelumnya seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl pada bahagian pengenalan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*[100]

Namun begitu, sebenarnya Gauthier telah silap dalam memahami keseluruhan maksud yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam karyanya bahkan Gauthier juga telah memberikan tafsiran yang salah dalam menterjemahkan teks Arab, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Ibn Ṭufayl tidak menyatakan bahawa beliau meminjam dan mengambil idea dan pemikiran tokoh-tokoh sarjana terdahulu sebelumnya namun ia adalah sebaliknya.[101] Ini adalah antara kata-kata Ibn Ṭufayl yang telah dikemukakan dalam bahagian pendahuluan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* :

> ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبي على وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة. [102]

> Terjemahan : Dan tidak selesai [diperolehi ilmu tentang] kebenaran [setakat yang] kami telah sampai kepadanya [kini]. Dan kemuncak [matlamat] kami daripada ilmu adalah dengan mengikuti kata-katanya (al-Ghazālī) dan kata-kata al-Shaykh Abī ʻAlī (Ibn Sīnā) dan meneliti secara silang antara [kata-kata kedua-duanya] di antara satu sama lain di samping [meneliti] pendapat-pendapat lain yang muncul pada zaman kami ini. Dan terdapat sekumpulan orang yang mengkagumi falsafah telah terbiasa dengannya sehingga

[100] S. Hawi, Sami, "The Lineage, Literary Aspects and Methodical Structure of The Treatise of *Ḥayy ibn Yaqẓān*," dalam *Islamic Naturalism and Mysticism*, 10.
[101] *Ibid.*,10.
[102] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 59.

University of Malaya

> tertegaklah kepada kami kebenaran. Pertama dengan jalan kajian dan penelitian ilmiah, kemudian kami dapati daripadanya sekarang rasaan (*dhawq)* ringan melalui cara penyaksian (*mushāhadah*).

Justeru, adalah jelas daripada petikan di atas bahawa Ibn Ṭufayl menyelusuri dan membuat perbandingan terhadap perbahasan yang telah dikemukakan oleh al-Ghazālī dan Ibn Sīnā sehingga beliau sendiri berkemampuan untuk mendapat penjelasan yang nyata mengenai suatu kebenaran. Berdasarkan pernyataan petikan tersebut, ia jelas menunjukkan bahawa Ibn Ṭufayl tidak meminjam idea al-Ghazālī atau Ibn Sīnā, namun beliau hanya mempersembahkan dan mengemukakan pemikiran tokoh-tokoh sebelumnya dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

Karya-karya al-Ghazālī, Ibn Sīnā dan tokoh-tokoh sarjana Muslim yang lain hanya memudahkan Ibn Ṭufayl membuat rujukan dan mencari kebenaran serta akhirnya beliau mengemukakan pandangan dan pemikirannya yang tersendiri. Secara keseluruhan, bukankah Aristotle dan Ibn Sīnā juga melakukan perkara yang sama terhadap tokoh-tokoh sarjana sebelum mereka ? Sebenarnya, proses ini merupakan satu keperluan kepada sesiapa sahaja yang mencari hakikat kebenaran. Maka, kenyataan Gauthier adalah tertolak sama sekali.[103]

Pada pandangan pengkaji, bahagian pengenalan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Ibn Ṭufayl perlu dikemukakan bagi melengkapkan karyanya di mana bahagian pengenalan teks tersebut mengandungi nilai yang menunjukkan kesungguhan beliau mendalami dan mempelajari falsafah. Ia juga menunjukkan kejujuran Ibn Ṭufayl mengemukakan kaedah yang sistematik dalam membuat kritikan, analisis dan memberi pengiktirafan terhadap

[103] S. Hawi, Sami, "The Lineage, Literary Aspects and Methodical Structure of The Treatise of *Ḥayy ibn Yaqẓān*," dalam *Islamic Naturalism and Mysticism*, 11.

University of Malaya

pemikiran tokoh-tokoh sarjana Muslim sebelumnya. Justeru, pengkaji juga tidak bersetuju dengan kenyataan Gauthier bahawa *Risālah Ḥayy ibn Yaqzān* yang ditulis oleh Ibn Ṭufayl bukanlah sebuah karya yang asli.

Berbeza dengan Gauthier, Hitti[104] menyatakan bahawa *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* merupakan sebuah karya falsafah asli yang mengemukakan idea mengenai kebolehan manusia tanpa sebarang bantuan dan hubungan perantaraan dengan manusia sekelilingnya, yang akhirnya membolehkan individu tersebut mencapai hakikat ilmu ketuhanan. Hitti juga menyatakan bahawa Ibn Ṭufayl hanya meminjam nama watak-watak yang terdapat dalam karya Ibn Sīnā iaitu *Ḥayy, Salāmān* dan *Asāl.* Hitti[105] turut menyebut bahawa tajuk *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl adalah sama dengan tajuk karya yang ditulis oleh Ibn Sīnā. Namun begitu, isi kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang ditulis oleh Ibn Ṭufayl adalah hasil garapan ideanya yang tersendiri.

Selain Hitti, Magda El-Nowieemy[106] dan Fedwa Malti-Douglas[107] juga mengemukakan pendapat yang sama. Tambahan pula, Ibn Ṭufayl sendiri telah menegaskan di dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqzān* bahawa beliau hanya meminjam nama *Ḥayy ibn Yaqẓān*, *Salāmān* dan *Absāl* daripada Ibn Sīnā berdasarkan teks berikut :

> وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق فأنا واصف لك "قصة حى بن يقظان" و "أبسال وسلامان" الذين سماهما الشيخ أبو على. ففى "قصصهم عبرة لأولى الأباب" و "ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد". [108]

[104] Hitti, Philip Khuri, *History of the Arabs* (London: MacMillan, 1970), 582.
[105] Hitti, Philip Khuri, *Islam A Way Of Life* (London: University of Minnesota Press, 1970), 132.
[106] Magda El-Nowieemy, *East And West: A Reading Of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān* dalam International Workshop of St. Petersburg State University (November 2010), 3.
[107] Fedwa Malti-Douglas, *Ḥayy ibn Yaqẓān* As Male Utopia dalam *The World of Ibn Ṭufayl : Interdisiplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān* (Netherlands : E.J Brill, 1996), 52.
[108] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 60.

University of Malaya

> Terjemahan : Dan jika sekarang saya bentangkan sepintas lalu sekadar untuk menimbulkan keinginan dan galakan untuk memasuki jalan (agama) itu, maka saya akan menerangkan kepada anda kisah "*Ḥayy ibn Yaqẓān*" dan "*Salāmān dan Absāl*" iaitu nama-nama yang pernah dinamakan oleh al-Shaykh Abū ʻAli (Ibn Sīnā). Maka "di dalam kisah-kisah mereka mengandungi pengajaran yang mendatangkan iktibar bagi orang-orang yang mempunyai akal fikiran" dan "peringatan bagi sesiapa yang mempunyai hati (yang sedar pada masa membacanya), atau yang menggunakan pendengarannya dengan bersungguh-sungguh (kepada pengajaran itu) dengan menumpukan hati dan fikiran kepadanya.

Berdasarkan petikan di atas, maka dapat disimpulkan bahawa Ibn Ṭufayl tidak berasa ragu-ragu dan teragak-agak untuk menggunakan atau meminjam nama watak yang terdapat dalam karya Ibn Sīnā dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Namun begitu, Ibn Ṭufayl dikatakan telah menukarkan nama *Absāl* kepada *Asāl* dalam penulisannya. Menurut Ibn Ṭufayl lagi, penggunaan nama watak yang sama adalah bertujuan untuk menekankan dan meletakkan perbezaan di antara watak *Absāl* beliau dengan Ibn Sīnā.[109] Di samping itu, penggunaan nama watak yang sama juga merupakan suatu simbolik dalam memberikan penjelasan yang mudah dan bersesuaian dengan kefahaman orang ramai khususnya mengenai falsafah.[110] Tambahan pula, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini merupakan respon kepada karya al-Ghazālī iaitu, *Tahafut al-Falasifah* yang mengemukakan kritikan terhadap pandangan Ibn Sīnā.[111] Dalam hal ini, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl mengambil nama watak iaitu *Salāmān* dan *Absāl* di samping mengemukakan tajuk karya yang sama iaitu *Ḥayy ibn Yaqẓān* sebagai usaha beliau untuk menyambung legasi *Ḥayy ibn Yaqẓān* dan *Salāmān* wa *Absāl* karangan Ibn Sīnā.

---

[109] Sila rujuk penerangan terperinci pada nota kaki bab ini no. 121, halaman 77.

[110] Lihat "Ibn Ṭufayl : The Andalusian Mystic-Philosopher," laman sesawang Gulf News General, dicapai 22 Februari 2018, http://gulfnews.com/life-style/general/ibn-tufayl-the-andalusian-mystic-philosopher-1.1306480.

[111] Kennard, Fredrick, *Thought Experiments, Popular Thought Experiments In Philosophy, Physics, Ethics, Computer, Science And Mathematics*, 149.

University of Malaya

Ibn Ṭufayl telah mempelajari dan mengasimilasikan kebanyakan ilmu daripada pelbagai aliran pada zamannya. Beliau mengemukakan pelbagai aliran ilmu dalam karyanya dan mensintesiskan ilmu tersebut. Oleh itu, beliau juga mendedahkan kefahaman falsafah tersendiri dalam menilai sesuatu perkara. Seperti kebanyakan ahli falsafah terdahulu sebelumnya, Ibn Ṭufayl muncul dengan idea-idea yang dipengaruhi oleh sejarah dan pembudayaan falsafah itu sendiri pada zamannya.[112] Namun begitu, idea-idea ini sebenarnya mempamerkan elemen-elemen pemikiran tokoh-tokoh sarjana terdahulu sebelum beliau. Ini bermakna Ibn Ṭufayl bukan merupakan seorang tokoh yang tidak kreatif dalam penghasilan karyanya. Justeru, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sebenarnya memperkukuh dan memperkuatkan penerangan dan penjelasan terperinci mengenai kedudukan falsafah pada zaman tersebut.[113]

Dalam hal ini, pengkaji berpendapat bahawa keaslian *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini adalah dari segi isi kandungannya. Tidak dinafikan bahawa tokoh-tokoh sarjana Muslim lain seperti Ibn Sīnā, al-Razī dan Suhrawardī turut menghasilkan karya mereka berdasarkan tajuk yang sama iaitu *Ḥayy ibn Yaqẓān.* Namun begitu, karya-karya yang ditulis oleh tokoh-tokoh sarjana Muslim ini hanyalah mempunyai persamaan dari segi tajuk dan nama watak sahaja dan bukan dari segi isi kandungan. Ini kerana tokoh-tokoh sarjana Muslim ini menghasilkan karya mereka berdasarkan pemikiran dan idea mereka yang tersendiri. Justeru, pengkaji berpandangan bahawa *risālah i*ni memberi pendedahan terbaik mengenai teori ilmunya secara ilmiah.

[112] S. Hawi, Sami, The Lineage, Literary Aspects and Methodical Structure of The Treatise of *Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam *Islamic Naturalism And Mysticism : A Philosophic Study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān*, 14.

[113] *Ibid.,* 10.

University of Malaya

2.5 Latar Belakang Penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*

Subtopik ini akan mengemukakan latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān,* bersesuaian dengan objektif kajian ini. Pada pandangan pengkaji, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Ibn Ṭufayl lebih sesuai dan lebih mudah difahami apabila ia dianggap sebagai sebuah karya falsafah. Penilaian terhadap aspek kritikal dan intelektual karya Ibn Ṭufayl berdasarkan tujuan, metode persembahan dan isi kandungannya adalah penting dibuat bagi mengukuh dan memperincikan lagi latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

2.5.1 Tujuan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*

Jika dilihat dari segi objektif penghasilan *risālah* pula, Ibn Ṭufayl menulis *risālah* ini berdasarkan beberapa faktor. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh pengkaji sebelum ini bahawa Ibn Ṭufayl tidak berasa ragu-ragu dan teragak-agak untuk menggunakan atau meminjam nama watak yang terdapat dalam karya Ibn Sīnā, bahkan beliau juga berhasrat untuk mendedahkan rahsia 'falsafah Timur' (*al-Hikmah al-Masyriqiyyah*) yang dibawa oleh Ibn Sīnā. Dalam hal ini, pengkaji melihat kaitan di antara nama watak yang dipinjam oleh Ibn Ṭufayl dengan 'falsafah timur' yang dibawa oleh Ibn Sīnā. Ini kerana *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini ditulis berdasarkan permintaan salah seorang kawan Ibn Ṭufayl, agar beliau menjelaskan falsafah timur, sepertimana yang dinyatakan pada kata pengantarnya seperti berikut :

> سألت أيها الأخ الكريم الصفى الحميم – منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى – أن أبث إليك ما أمكنى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو على بن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.[114]

[114] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 52.

University of Malaya

> Terjemahan : Anda telah meminta, wahai saudara yang mulia, jujur [dan merupakan] sahabat baik – [semoga] Allah menganugerahkan anda kehidupan [akhirat] yang kekal abadi dan membahagiakan anda dengan kebahagiaan yang berkekalan – agar saya dapat membongkar (menghuraikan) kepada anda apakah rahsia-rahsia falsafah Timur[115] yang disebut oleh al-Shaykh al-Imām al-Rais Abū ‘Ali bin Sīnā. Maka ketahuilah bahawa sesiapa yang menginginkan kebenaran yang tidak terdapat keraguan padanya, maka dituntut ke atasnya supaya berusaha [bersungguh-sungguh] untuk memperolehinya.

Falsafah Timur merupakan suatu elemen yang menarik daripada pemikiran falsafah Ibn Sīnā. Pada mulanya, pemikiran Ibn Sīnā dikatakan sangat mementingkan logik dengan menggunakan logik demonstratif seperti Aristotle, namun kemudiannya seakan berubah haluan menjadi jauh lebih mistisisme dan spiritual. Oleh itu, dalam falsafah Ibn Sīnā, penekanan terhadap hati jauh lebih domian jika dibandingkan dengan falsafah yang berlandaskan intelek semata-mata. Dalam hal ini, ramai para pemikir seperti C.A Nallino dan Henry Corbin misalnya, turut tertarik kepada perubahan pemikiran Ibn Sīnā yang bercorak rasional menuju kepada pemikiran yang bercorak spiritual (iluminatif). Menurut Corbin lagi, perubahan pemikiran Ibn Sīnā sebenarnya telah merentas jalan bagi mengembangkan tradisi baru dalam falsafah Islam iaitu, falsafah iluminatif yang kemudiannya dikembangkan oleh al-Suhrawardī. Ibn Sīnā merujuk istilah ‘timur’ kepada karya beliau yang berjudul *Mantīq al-Masyriqiyyīn* (Logik Orang-orang Timur). Dalam karya ini, Ibn Sīnā menyebutkan bahawa terdapat karya-karya falsafah beliau yang ditujukan kepada masyarakat umum sebagai pengantar untuk memperkenalkan ‘falsafah timur’ seperti *al-Najāh* dan *al-Syifā’*.[116] Maka, karya yang bersifat falsafah mistisisme iaitu *Mantīq al-Masyriqiyyīn* ini mencerminkan perkembangan akhir dari aktiviti pemikiran Ibn

[115] Ibn Ṭufayl menggunakan frasa *al-hikmah al-mashriqiyyah* atau dalam bahasa Inggeris merujuk kepada *Oriental Philosophy* yang bermaksud *falsafah Timur*. Doktrin ini telah diperkenalkan oleh al-Fārābī dan kemudian dikembangkan oleh Ibn Sīnā dan Suhrawardī.

[116] Aan Rukmana, *Ibn Sīnā : Sang Ensiklopedik, Pemantik Pijar Peradaban Islam* (Jakarta: Penerbit Dian Rakyat, 2013), 60-61.

University of Malaya

Sīnā. Sebenarnya, trilogi karya Ibn Sīnā iaitu *Ḥayy ibn Yaqẓān*, *Risālah fī al-Thoir* dan *Salāmān wa Absāl* mengandungi teori tasawuf yang bercorak falsafah mistisisme.[117]

Menurut George Hourani, tujuan asas Ibn Ṭufayl menghasilkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, selain mendedahkan falsafah timur yang dibawa oleh Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl juga berhasrat untuk menjelaskan kebenaran tertinggi yang terdapat dalam falsafah.[118] Ini sejajar dengan pandangan Muḥammad Yunus Farangi Mahalli yang menjelaskan, terdapat suatu matlamat yang lebih tinggi yang tersirat dalam *risālah* tersebut. Beliau berpandangan bahawa sebuah masyarakat progresif perlu kepada teologi, sebagaimana juga falsafah dan mistisme. Ini digambarkan menerusi tiga contoh watak yang terdapat dalam *risālah* tersebut iaitu *Ḥayy* sebagai ahli falsafah, manakala *Absāl* sebagai ahli sufi dan *Salāmān* sebagai ahli teologi. Oleh itu, matlamat tersirat ini menunjukkan bahawa terdapat keselarian di antara falsafah dan agama sama ada dari aspek luaran atau dalaman jika kedua-duanya difahami dengan betul. Namun begitu, tahap kebenaran falsafah yang terhasil adalah berdasarkan kemampuan intelek seseorang individu tersebut.[119]

Menurut al-Marrākushī pula, tujuan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dihasilkan adalah untuk memberi penjelasan saintifik mengenai permulaan kehidupan manusia di dunia ini. Pendahuluan *risālah* ini menggambarkan *Ḥayy ibn Yaqẓān* yang mendiami sebuah pulau beriklim sederhana dan tidak mempunyai penduduk. Di samping itu, Ibn Ṭufayl turut menambah kewujudan unsur-unsur yang memungkinkan kelahiran spontan manusia pertama di pulau tersebut. Dalam mengharungi kehidupannya, kehadiran sebatang kayu sebagai senjata mendatangkan kebaikan baginya. Akhirnya, ini menjadikan manusia

[117] Amroeni Drajat, *Suhrawardī : Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta : LKis Yogyakarta, 2005), 49.
[118] Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān: A Philosophical Tale,* terj. Goodman, Lenn Evan, 47.
[119] Bakhtiar Husain Siddiqi, Ibn Ṭufail dalam *A History of Muslim Philosophy*, 531.

University of Malaya

tersebut berasa yakin akan kelebihan dirinya berbanding dengan haiwan lain. Namun begitu, kewujudan latar belakang kehidupan *Ḥayy* pada permulaan sebegini adalah bertujuan untuk menunjukkan perkembangan akal induktif dan bebas daripada sebarang pengaruh sosial.[120]

Berbeza dengan Muḥammad Ghallab yang sejajar dengan pendapat de Boer[121], beliau berpandangan bahawa pada asasnya tujuan *risālah* tersebut adalah untuk menunjukkan bahawa manusia yang berseorangan tanpa sebarang bantuan daripada masyarakat dan bersendirian dengan sumber alam sahaja, berupaya untuk berkembang dan mencapai kebenaran muktamad. Namun begitu, syarat untuk mencapai tujuan tersebut adalah bergantung kepada bakat atau kelebihan yang dimiliki oleh seseorang individu. Kebenaran al-Qur'ān dan Hadith adalah terbuka kepada sesiapa sahaja dan di mana sahaja menerusi tanggapan akal. Namun begitu, kebenaran ini mesti dipelihara daripada masyarakat jahil memandangkan mereka hanya percaya dan taat serta tidak memberikan tumpuan untuk berfikir.[122]

Selain bertujuan mendedahkan falsafah Timur yang dibawa oleh Ibn Sīnā, penulisan Ibn Ṭufayl juga sebenarnya mengambarkan dan mewakili golongan masyarakat yang terdapat pada zamannya. Pada pandangan pengkaji, tujuan penulisan sesebuah karya berkait rapat dengan keaslian karya yang dihasilkan oleh seorang penulis. Ini kerana, sudah tentu seorang penulis atau pengarang sesebuah karya mempunyai mesej tersendiri yang hendak disampaikan dalam penulisannya. Tambahan pula, jika dirujuk semula faktor latar masa dan masyarakat sewaktu era Ibn Ṭufayl, berbanding dengan tokoh-tokoh sarjana Muslim

[120] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 195-196.
[121] Bakhtiar Husain Siddiqi, Ibn Ṭufail dalam *A History of Muslim Philosophy*, 531
[122] *Ibid*., 531. Lihat juga de Boer, T.J, *The History of Philosophy*, 181-187.

University of Malaya

sebelumnya, ia adalah berbeza. Maka, sudah tentu penghasilan karya juga merujuk kepada situasi masa dan keperluan masyarakat pada ketika itu. *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān,* karangan Ibn Ṭufayl ini sebenarnya merujuk kepada sikap golongan pemerintah terhadap falsafah pada zamannya iaitu kerajaan *al-Muwaḥḥidūn,* golongan ahli falsafah dan golongan masyarakat awam yang terdiri daripada rakyat biasa.

Secara keseluruhannya, *Absāl*[123], *Salāmān* dan *Ḥayy* sebenarnya mempamerkan sikap sebenar manusia yang merupakan contoh atau prototaip manusia sebenar yang kebiasaannya kita akan berkomunikasi atau berjumpa walau di mana sahaja kita berada.[124] Sebenarnya, Ibn Ṭufayl melindungi kedudukan falsafah sewaktu era pemerintahan *al-Muwaḥḥidūn*. *Ḥayy* digambarkan sebagai ahli falsafah, manakala *Absāl* digambarkan

[123] Watak *Absāl* terdapat dalam penulisan Ibn Sīnā manakala watak *Asāl* pula digunakan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Perubahan nama watak ini boleh dikatakan berdasarkan dua tafsiran berikut. Pertama, perbezaan yang terdapat dalam manuskrip Arab adalah disebabkan adanya titik, di mana Ibn Ṭufayl sebenarnya menggunakan nama *Absāl* pada permulaan iaitu sama seperti Ibn Sīnā. Namun begitu, sewaktu proses salinan semula manuskrip tersebut dijalankan, titik telah tertinggal pada nama *Absāl*. Kedua, istilah yang digunakan oleh Ibn Sīnā dan Ibn Ṭufayl sebenarnya mengandungi dua kata akar yang membawa maksud berlainan. *Absāl* berasal daripada perkataan *basala* yang bermaksud berani atau gagah, di mana *Absāl* merupakan pahlawan yang berani sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh Ibn Sīnā dalam penulisannya. Perkataan *Asāl* pula merujuk kepada kata dasar *asala* yang bermaksud tajam. Bahkan maksud *asala* adalah bersesuaian dengan tafsiran Ibn Ṭufayl terhadap watak *Asāl* dalam risālah *Ḥayy ibn Yaqzān* yang digambarkan tajam akal fikiran sehinggakan beliau dapat mencapai kebenaran menerusi penafsirannya terhadap alam sekeliling. S. Hawi, Sami, The Lineage, Literary Aspects and Methodical Structure of The Treatise of *Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam *Islamic Naturalism And Mysticism : A Philosophic Study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān*, 14. Namun begitu, pengkaji mendapati sesetengah karya terjemahan *Ḥayy ibn Yaqẓān* mempunyai perbezaan dari segi penggunaan nama watak *Absāl.* Misalnya dua karya terjemahan *Ḥayy ibn Yaqẓān* versi bahasa Inggeris yang mahsyur oleh Simon Ockley dan Lenn Evan Goodman. Melihat kepada terjemahan *Ḥayy ibn Yaqẓān* versi bahasa Inggeri oleh Simon Ockley, beliau menggunakan nama watak *Asāl* manakala Lenn Evan Goodman pula menggunakan nama watak *Absāl.* Terjemahan Goodman pula merujuk kepada teks Arab yang di*tahqīq* oleh Ahmad Amīn sebagai sumber primer iaitu teks yang sama digunakan oleh pengkaji dalam kajian ini. Justeru, pengkaji cenderung untuk menggunakan nama watak *Absāl* dalam kajian ini dan bukan *Asāl.*

[124] S. Hawi, Sami, The Lineage, Literary Aspects and Methodical Structure of The Treatise of *Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam *Islamic Naturalism And Mysticism : A Philosophic Study of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān*, 26-27.

University of Malaya

sebagai agamawan yang dikatakan mewakili Ibn Tumart (471H/474H)[125], dan *Salāmān* pula merupakan masyarakat awam yang menganut fahaman Maliki pada ketika itu.[126]

Sebagaimana yang dijelaskan oleh pengkaji pada awal bab ini juga, Ibn Ṭufayl dikatakan mempunyai hubungan yang baik dengan pemerintah *al-Muwaḥḥidūn* pada ketika itu iaitu khalifah Abū Ya'qūb Yūsuf. Melalui perbincangan Ibn Ṭufayl dengan Abū Ya'qūb Yūsuf, Ibn Ṭufayl telah mengetahui masalah-masalah yang memisahkan al-Ghazālī dengan al-Fārābī dan Ibn Sīnā yang cenderung kepada Aristotelianisme Neoplatonis. Oleh itu, dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl mencari sintesis tema-tema tokoh sarjana tersebut dengan menyusun kembali mistisisme Islam yang dipengaruhi pandangan sufi al-Ghazālī. Ibn Ṭufayl percaya dan yakin bahawa semua jalan ini membawa kepada tujuan yang sama. Kedua-dua teori emanasi Neoplatonik dan nilai-nilai etika Aristotelian telah dikuasai dan didalami oleh al-Ghazālī. Seperti yang telah diakui oleh al-Ghazālī, tokoh-tokoh falsafah Islam merupakan golongan *muḥaqqiqūn* iaitu para pemikir yang mengabdikan diri kepada kebenaran.[127] Dalam hal ini, sebenarnya Ibn Ṭufayl berusaha untuk mengharmonikan pemikiran Aristotle dan Neo-Platonis bahkan pada suatu keadaan, beliau mengharmonikan pemikiran al-Ghazālī dan Ibn Bājjah.[128]

[125] Untuk keterangan lebih lanjut mengenai Ibn Tumart, sila rujuk di bahagian sorotan latar masa dan persekitaran bab 2, 8.
[126] Watt, William Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology* (New Brunswick, N.J: Aldine Transaction, 2009), 139.
[127] *Ibn Ṭufayl,* 315.
[128] Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Ṭufayl," dalam *A History of Muslim Philosophy*, 532.

University of Malaya

2.5.2 Kaedah Penyampaian Dan Kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*

Ibn Ṭufayl mengemukakan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini dalam bentuk naratif atau kaedah penceritaan. Sebenarnya, terdapat ramai tokoh sarjana yang tertarik dengan penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang berbentuk naratif ini. Antaranya, ‘Abd al-Ḥālīm Maḥmūd[129], A. S. Fulton[130], de Boer[131], F.El-Ehwany[132], P.Cachia[133], ‘Umar Farrūkh[134] dan W.M Watt[135]. Berdasarkan bahagian pengenalan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl telah menulis dan memberikan komentar beliau terhadap beberapa tokoh-tokoh sarjana Muslim sebelumnya seperti al-Farābi, Ibn Sīnā, Ibn Bājjah dan al-Ghazālī.[136]

Kemudian, Ibn Ṭufayl mengemukakan kisah *Ḥayy ibn Yaqẓān* ini dalam dua versi berbeza. Ia bermula dengan kisah kelahiran *Ḥayy ibn Yaqẓān*. Ibn Ṭufayl mengemukakan pilihan kepada para pembaca untuk membuat tafsiran terhadap dua versi kisah yang berbeza.[137] Kisah pertama menyatakan bahawa *Ḥayy* dilahirkan secara spontan tanpa ibu dan ayah bahkan dia terbentuk daripada tanah liat yang melalui perubahan akibat proses kimia.[138] Ada yang percaya dan yakin bahawa *Ḥayy ibn Yaqẓān* tercipta di daerah

---

[129] ‘Abd al-Ḥālīm Maḥmūd, *Falsafatu Ibn Ṭufayl Wa Risālatu : Ḥayy ibn Yaqẓān* (Qāhirah: Maktabah al-Anglū al-Miṣriyyah, 1964).

[130] Menerusi terjemahan Inggeris yang dilakukan oleh Ockley, A.S Fulton telah memberikan kata pengantarnya pada bahagian pengenalan terjemahan ini. Lihat Ibn Ṭufayl, Abū Bakr, *The History of Ḥayy ibn Yaqẓān*, terj. Ockley, Simon (London: Chapman and Hall Limited, 1929), 25.

[131] Boer, T.J de, *The History of Philosophy in Islam*, 184-187.

[132] Ahmed Fouad el-Ehwany, *Islamic Philosophy*, (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1957).

[133] Cachia, Pierre dan Watt, W. Montgomery, *A History of Islamic Spain* (New York: 1967), 120.

[134] ‘Umar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān* (Bayrūt: t.p, 1959).

[135] Watt, William Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, 139.

[136] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 53-60. Lihat juga Russell, G.A, *The Impact of The Philosophus Autodidactus: Pocockes, John Locke, And The Society of Friends*, 228.

[137] Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, terj. N. Atiyeh, George (New York: Cornell University Press, 1963).

[138] Mereka yang menganggap kelahiran *Ḥayy* dari bumi secara spontan itu adalah berdasarkan pendapat bahawa di perut bumi pulau Waqwaq, terdapat tanah yang terbentuk selama bertahun-tahun, sehingga unsurnya yang panas dan sejuk, lembab dan kering, bercampur secara seimbang. Tanah yang terbentuk ini sangat luas dan besar. Sebahagiannya melebihi bahagian lain dari segi keseimbangan sifat dasar dan persiapannya untuk menjadi bahan campuran. Bahagian tengah merupakan nisbah terbaik yang sangat

University of Malaya

(pulau)[139] tersebut tanpa ibu ayah iaitu menerusi kelahiran secara spontan. Namun, ada yang menolak dan mengemukakan kisah *Ḥayy ibn Yaqẓān* menerusi versi lain.[140]

Kisah kedua[141] pula berlatarbelakangkan sebuah pulau beriklim Khatulistiwa di Lautan Hindi.[142] Pulau tersebut sangat besar, luas, makmur, mempunyai hasil yang melimpah ruah dan mempunyai ramai penduduk. Pulau tersebut dikuasai oleh seorang pemerintah yang mempunyai adik perempuan yang cantik dan menarik. Namun begitu, raja tersebut tidak membenarkan adik perempuannya berkahwin selagi tidak terdapat calon yang sepadan (sekufu) dengan kecantikannya. Raja tersebut mempunyai seorang sahabat karib bernama *Yaqẓān* yang akhirnya berkahwin dengan adik perempuannya secara rahsia. Ini kerana perkahwinan sedemikian dibenarkan menurut ajaran (mazhab) yang masyhur pada

---

seimbang dan sempurna bersesuaian dengan sifat dasar pembentukan manusia. Bahagian tanah itu kemudian mengalami proses kelahiran, membentuk seakan-akan gelembung dalam air yang mendidih kerana kelikatannya sangat kuat. Tetapi pada pusat tanah yang likat itu terjadi tiupan (*nafakhāt*) yang amat kecil terbahagi kepada dua bahagian. Di antaranya, ditutupi oleh lapisan nipis yang dipenuhi udara lembut yang seimbang dan sesuai. Itu adalah 'roh' yang berasal daripada perintah Allah S.W.T, dalam bentuk yang sukar untuk dipisahkan bukan hanya dalam skop pancaindera tetapi juga akal. Sesungguhnya, ini adalah jelas bahawa roh adalah kekal dan melimpah (emanasi) daripada Allah S.W.T. Ini merupakan analogi sebagaimana cahaya matahari sentiasa kekal menyinari (melimpahi) alam. Maka, dapat disimpulkan bahawa percampuran tanah dan air yang sedemikian rupa sehingga bersesuaian untuk dimasuki jiwa manusia sehingga terciptanya bayi tersebut. Kenyataan ini sahaja tidak mencukupi bahkan ia memerlukan penjelasan yang lebih mendalam. Lihat Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 63-64. Lihat juga H. Abdul Aziz Dahlan, "Filsafat," dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam : Pemikiran dan Peradaban*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 4:207.

[139] Generasi kita terdahulu *Salafuna* soleh (redha Allah Taala ke atas mereka) – menyebutkan bahawa di sebuah pulau di India yang terletak pada kedudukan Khatulistiwa, lahirnya seorang manusia tanpa ibu bapa. Di pulau tersebut, terdapat pokok yang berbuah wanita. Al-Mas'udi menyebutkan nama pulau itu 'Waqwaq'. Ini kerana pulau Waqwaq mempunyai cuaca paling seimbang di seluruh permukaan bumi, dan paling sempurna menerima cahaya matahari yang terbit tinggi. Lihat Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 60. *Salafuna* secara harfiah merujuk kepada orang-orang yang mendahului kita, atau nenek moyang kita. Menurut Ibn Ṭufayl pula, *salafuna* yang dimaksudkan oleh beliau ialah orang-orang yang menukilkan kisah ini kepadanya, sama ada secara lisan ataupun tulisan. Beliau bukan merujuk kepada Ibn Sīnā (*Ḥayy ibn Yaqẓān* dan *Salāmān wa Absāl*) sahaja tetapi lebih kepada sumber-sumber lain sebelumnya iaitu berdasarkan kisah Iskandar Dhū l-Qarnain, kisah dongengan Greek versi Ḥunain Bin Isḥāq. Lihat Hawi, S. Sami, "The Lineage, Literary Aspects And Methodical Structure Of The Treatise Of *Ḥayy ibn Yaqẓān* ." dalam *Islamic Naturalism And Mysticism*, 12-13. Lihat juga Hawi, S. Sami, "The Different Versions of *Ḥayy ibn Yaqẓān* Preceding Ibn Ṭufayl," dalam *Islamic Naturalism And Mysticism*, 159-169.

[140] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 62.

[141] Versi kedua kisah kelahiran *Ḥayy ibn Yaqẓān* yang mempunyai ibu dan ayah.

[142] Hitti, Philip Khuri, *Islam A Way Of Life* (London: University of Minnesota Press, 1970), 132.

University of Malaya

zaman tersebut. Tidak lama selepas itu, adik perempuan raja tersebut hamil dan melahirkan seorang bayi.[143] Oleh kerana khuatir rahsia perkahwinan tersebut diketahui orang ramai, maka adik perempuan raja tersebut memasukkan anaknya ke dalam sebuah bekas (*tābut*) setelah ia menyusukan anaknya. Pada sebelah malam, beliau bersama-sama dengan sebilangan orang suruhan kepercayaannya, membawa *tābut* ini menuju ke pantai dengan hati penuh kasih dan resah. Sambil melepaskan *tābut* yang berisi bayi itu ke dalam laut, si ibu berdoa.[144]

Akhirnya, *tābut* tersebut sampai di sebuah pulau yang tidak didiami manusia. Seekor ibu rusa yang secara kebetulan sedang mencari anaknya yang telah dilarikan oleh seekor helang mendengar bayi yang kelaparan itu menangis. Ibu rusa tersebut beranggapan bahawa bayi yang menangis tersebut adalah anaknya, maka ia terus mengambilnya. Ibu rusa tersebut menjaga bayi tersebut seperti anaknya sendiri.[145]

Berdasarkan logik akal, kisah pertama yang menyatakan bahawa kemunculan *Ḥayy ibn Yaqẓān* secara semula jadi adalah tidak secocok dengan perspektif agama. Namun begitu, pengkaji berpendapat bahawa boleh dikatakan motif Ibn Ṭufayl sebenarnya adalah mengulas secara tidak langsung bagaimana proses kejadian Nabi Adam a.s secara berperingkat[146] melalui penceritaan tentang kewujudan *Ḥayy* secara spontan.

---

[143] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 62.

[144] "Ya Tuhan, Engkau menciptakan anak ini padahal dia bukanlah sesuatu untuk dikenang, Engkau memberinya rezeki selama berada di dalam kandungan yang gelap, dan dengan itu Engkau memeliharanya sehingga dia sempurna dan lengkap. Kini, aku menyerahkannya kepada rahmat-Mu. Aku memohon kemuliaan-Mu baginya, kerana aku takut kepada sikap raja yang melampaui batas dan degil. Maka, jagalah dia dan janganlah Engkau serahkan dia kepada raja itu, wahai Tuhan yang Maha Penyayang." Lihat *ibid.,* 62.

[145] Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn ʻAbd al-Malik, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir, 29.

[146] Lihat umpamanya Surah Nuh (71): 14,

وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾

University of Malaya

Ini sebenarnya bertepatan dengan al-Qur'ān. Firman Allah S.W.T dalam al-Qur'ān[147] sebagaimana berikut :

وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَـٰنَ مِن صَلۡصَـٰلٍ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ﴿٢٦﴾

Terjemahan : Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia (Adam) daripada tanah liat kering (yang berasal) daripada lumpur hitam yang diberi bentuk.

Surah al-Hijr 15 : 26

Di samping itu, Ibn Ṭufayl turut menggunakan perkataan '*wa sajadat lahu*' dalam petikan lain sebagaimana yang terkandung di dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Ini adalah berdasarkan teks berikut :

قالوا، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى فى كمالها

Terjemahan : Mereka berkata, setelah roh ini berhubungan dan melekat pada tempat khusus tadi, menyerah kepadanya semua [daya] kekuatan dan sujud (tunduk) dan patuh kepadanya atas perintah Allah Taala berdasarkan kesempurnaannya.

Dalam al-Qur'ān pula, Allah S.W.T berfirman :

وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي خَـٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن صَلۡصَـٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾

Surah al-Hijr 15 : 28-29

Terjemahan : *Padahal sesungguhnya Dia telah menciptakan kamu dalam beberapa tingkatan (kejadian)".*

[147] Lihat umpamanya Surah al-Rahman (55):14,

خَلَقَ ٱلۡإِنسَـٰنَ مِن صَلۡصَـٰلٖ كَٱلۡفَخَّارِ ﴿١٤﴾

Terjemahan : Dia menciptakan manusia daripada tanah kering seperti tembikar.

Firman Allah S.W.T dalam Surah as-Sajdah (32) : 7 lagi,

ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَـٰنِ مِن طِينٖ ﴿٧﴾

Terjemahan : Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulakan penciptaan manusia daripada tanah.

University of Malaya

> Terjemahan : Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat : Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia daripada tanah liat yang kering (yang berasal) daripada lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian) nya dan telah meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan) Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.[148]

Apa yang menarik perhatian adalah Ibn Ṭufayl menggunakan perkataan "*wa sajadat lahu*" manakala al-Qur'ān pula mempunyai perkataan "*lahu sajidin*" di mana kedua-dua teks merujuk kepada makna yang sama iaitu sujud. Selain itu, dapat disimpulkan secara keseluruhannya bahawa Ibn Ṭufayl menjelaskan proses kejadian manusia melalui dua teori kewujudan iaitu kewujudan Adam a.s serta pengenalan mengenai roh dan kewujudan manusia menerusi proses biologi dengan adanya kehadiran ibu dan ayah. Dalam hal ini, pengkaji berpandangan bahawa Ibn Ṭufayl mengulas tentang kejadian manusia pada permulaan penceritaan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* secara tidak langsung. Maka, tidak hairanlah jika Ibn Ṭufayl mengemukakan bahawa terdapat pandangan yang menolak kelahiran *Ḥayy* tanpa ibu dan ayah bahkan ada yang menerima pandangan tersebut.

Ḥayy ibn Yaqẓān melalui beberapa proses atau peringkat kehidupan selama berada di pulau tersebut.[149] Pertama, bermula daripada peringkat bayi sehingga *Ḥayy* berusia tujuh tahun. Selama dua tahun, *Ḥayy* telah disusukan oleh binatang iaitu si ibu rusa yang menjaganya. *Ḥayy* diajar mencari buah-buahan untuk dimakan apabila giginya mulai

---

[148]Sujud di sini bukanlah bermaksud menyembah, tetapi sujud sebagai tanda penghormatan. Lihat umpamanya juga menerusi fiman Allah S.W.T dalam Surah Sad (38) : 72,

فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾

Terjemahan : Kemudian apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan roh (ciptaan) Ku kepadanya, maka tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya.

[149] Boer, T.J de, *The History of Philosophy in Islam*, 186.

University of Malaya

tumbuh. Kemudian, secara perlahan-lahan *Ḥayy* telah mengubah tabiatnya yang meminum susu si ibu rusa kepada air di sungai yang terdapat di pulau tersebut.[150]

Pada masa yang sama, *Ḥayy* mendapati kebanyakan binatang di pulau tersebut menutupi tubuh badan masing-masing dengan rambut ataupun bulu. Melalui pemantauan pancainderanya, *Ḥayy* mendapati kebanyakan binatang mempunyai kekuatan tersendiri dan senjata peribadi seperti tanduk, kuku dan taring untuk mempertahankan diri. Ketika sedang mencari makanan seperti buah-buahan di hutan, *Ḥayy* sering kali diserang oleh binatang buas. Akhirnya, berdasarkan situasi tersebut, *Ḥayy* menutup kemaluannya menggunakan daun dan menggunakan kayu sebagai senjata untuk mempertahankan diri daripada serangan musuh. Bahkan *Ḥayy* turut menggunakan kulit binatang untuk menutupi keseluruhan badannya menjadikan dia lebih maju berbanding haiwan. Selain itu, *Ḥayy* juga mula mempelajari suara haiwan dan akhirnya mengetahui bahawa terdapat sesetengah haiwan adalah jinak dan sesetengahnya adalah liar.[151]

Peringkat kedua adalah kehidupan *Ḥayy* dalam lingkungan umur 8 tahun sehingga 21 tahun.[152] Sebaik sahaja selesai mencari makanan, *Ḥayy* mendapati ibu rusa yang menjaganya berada dalam keadaan kaku dan tidak menyahut seruan yang biasa dilakukannya. *Ḥayy* menyimpulkan bahawa terdapat sesuatu yang berada di dalam jasad ibu rusa tersebut yang menggerakkannya memandangkan anggota luar ibunya tidak bergerak. *Ḥayy* mendapati hanya terdapat dua ketul daging yang bercantum setelah dia membelah dada ibunya. Oleh itu, *Ḥayy* membuat kesimpulan bahawa ibunya dihidupkan oleh sesuatu yang tidak bersifat fizikal iaitu roh. Kemudian, *Ḥayy* menghadapi masalah

[150] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah,* 192.
[151] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī,* 66-67.
[152] ʻUmar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān*, 29.

University of Malaya

untuk mengebumikan mayat ibu rusa yang disayanginya. Namun, setelah *Ḥayy* melihat bagaimana dua ekor gagak bergaduh dan salah seekor dari gagak tersebut membunuh lawannya dan mengebumikannya dengan menggali lubang tanah. Maka, timbul idea *Ḥayy* untuk mengebumikan ibunya sama seperti yang dilakukan oleh burung gagak tersebut.[153]

Peringkat ketiga kehidupan *Ḥayy* sewaktu beliau berumur 22 tahun sehingga 28 tahun.[154] *Ḥayy* mula menyelidik alam bersifat fizikal di sekelilingnya pada peringkat ini. *Ḥayy* mula mengenali berbagai jenis tumbuhan, haiwan dan objek yang menunjukkan perbezaan dan persamaan misalnya dari segi ukuran tinggi, panjang dan luas. *Ḥayy* juga berupaya mendapati bahawa objek bergerak dalam bentuk pelbagai hala. Misalnya, api dan udara bergerak ke atas, batu ke arah bawah manakala haiwan bergerak dalam pelbagai arah yang bebas dengan kemahuan masing-masing.[155]

Ḥayy mendapati banyak persamaan yang terdapat pada kedua-dua haiwan dan tumbuhan seperti proses pemakanan dan pembesaran.[156] *Ḥayy* juga mendapati struktur jisim dibina oleh jisim luaran iaitu materi (*maddah*) dan dalaman yang dinamakan bentuk (*ṣūrah*) yang hanya boleh difahami berdasarkan akal. Justeru, *Ḥayy* menamakan *ṣūrah* pada haiwan adalah *al-nafs al-hayawāniyyat*, tumbuhan pula *al-nafs al-nabātiyyat* dan objek yang tidak bergerak pula merujuk kepada *al-ṭabi'āt*.[157] *Ḥayy* juga mendapati bahawa sesuatu yang tidak bersifat baru telah menjadikan kesemua benda di dalam alam ini dalam

[153] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī,* 68-71.
[154] Umar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān,* 31.
[155] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 193.
[156] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī,* 78.
[157] *Ibid.*,81.

University of Malaya

bentuk baru. Kesimpulannya, *Ḥayy* berpendapat bahawa pembuat tersebut adalah *al-Fa'īl al-Mukhtār* iaitu Allah S.W.T.[158]

Peringkat umur seterusnya adalah kehidupan *Ḥayy* ketika dalam lingkungan umur 29 tahun sehingga 35 tahun.[159] *Ḥayy* memikirkan sama ada planet di langit bersifat finiti atau infiniti sewaktu *Ḥayy* memandang ke arah langit. *Ḥayy* menyimpulkan planet bersifat finiti memandangkan strukturnya terdiri daripada jisim yang tertakluk kepada ukuran panjang, lebar dan tinggi.[160] Akhirnya, *Ḥayy* merumuskan bahawa alam keseluruhannya adalah baharu yang memerlukan kepada yang membaharukannya. Oleh itu, dalam fikiran *Ḥayy,* yang membaharukan alam ini mestilah sesuatu yang tidak berjisim kerana jika ia juga baharu bermakna ia juga memerlukan pembaharu yang lain dan seterusnya. Maka, infiniti demikian adalah mustahil. Ini kerana, jika dilihat kepada pergerakan planet, mustahil ia menggerakkan dirinya sendiri tanpa melalui satu kuasa yang berada di luar planet atau jisim tersebut. Justeru, pembuat alam ini seharusnya di luar alam tersebut iaitu Allah S.W.T.[161]

Seterusnya, kehidupan *Ḥayy* pada peringkat umur 36 tahun sehingga 49 tahun.[162] Ini merupakan peringkat dewasa iaitu sejajar dengan apa yang dijelaskan dalam al-Qur'ān. Firman Allah S.W.T :

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾

Al-Qashash 28:14

Terjemahan : Dan ketika Musa sampai ke peringkat umurnya yang cukup kekuatanNya dan sempurna, Kami beri kepadanya kebijaksanaan serta ilmu

[158] *Ibid.*,86.
[159] 'Umar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān*, 32.
[160] Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, terj. N. Atiyeh,George, 3.
[161] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah,* 194.
[162] 'Umar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān*, 33.

University of Malaya

pengetahuan; dan demikian Kami membalas orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya.

Pada peringkat umur dewasa ini, *Ḥayy* telah berpindah menuju alam *ma'qul* daripada alam pancaindera. Pancaindera tidak dapat digunakan sebaliknya akal perlu dieksploitasi sepenuhnya memandangkan *Ḥayy* mendapati sukar untuk memahami perkara-perkara ghaib. *Ḥayy* berjaya mengkiaskan dengan dirinya dengan alam semesta (*ajsām al-samawiyah*) dengan melihat ke langit. Ini bermaksud *Ḥayy* memahami bahawa manusia dituntut untuk memahami bahawa sesuatu perbuatan seharusnya bersesuaian dengan nilai atau norma yang sedang berlaku sama seperti bintang yang besar beredar mengikut aturan orbitnya sendiri.[163]

Pertama, dalam aspek tertentu, *Ḥayy* melihat dirinya sama dengan binatang iaitu masing-masing memerlukan minuman, makanan serta menjauhkan diri daripada panas dan sejuk. Namun begitu, cara sedemikian tidak membolehkan *Ḥayy* menyaksikan (*mushahādah*) *al-Mawjūd al-Awwal*. Kedua, *Ḥayy* berpendapat bahawa kesibukan dirinya dengan urusan jasad, tidak akan membenarkan dirinya mendekati *al-Mawjūd al-Awwal*. Ketiga, tanpa perantaraan jasad, dirinya sebagai manusia mampu ber*mushahādah* dengan *al-Mawjud al-Awwal*.[164] Justeru, *Ḥayy ibn Yaqẓān* telah melakukan tiga langkah utama untuk mendekatkan diri kepada Allah S.W.T secara *mushahādah*. Pertama, *Ḥayy* memakan makanan sekadar yang perlu sahaja. Kedua, *Ḥayy* menjaga kebersihan diri. Akhir sekali,

[163] *Ibid.*, 34.

[164] *Ibid*., 35-36. Maka *Ḥayy* telah mencapai penyaksian (*al-mushāhadah*) yang suci tulen bahkan tidak berpaling daripanya melainkan kepada *al-Mawjud* yang wajib ada. Melalui penyaksian (*al-mushāhadah*) ini, sesungguhnya *Ḥayy* telah kehilangan zatnya sendiri musnah dan lenyap. Begitu juga dengan lain-lain zat sama ada banyak atau sedikit semuanya musnah dan lenyap melainkan yang kekal hanya zat Yang Maha Esa, Yang Maha Benar *al-Mawjud* yang wajib ada. Lihat Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 101.

University of Malaya

selepas memutuskan segala hubungannya dengan alam pancaindera, *Ḥayy* berusaha menumpukan pemikirannya kepada *al-Mawjūd al-Awwal*.[165]

Pada masa yang sama, Ibn Ṭufayl turut memperkenalkan lokasi sebuah pulau selain daripada pulau yang didiami oleh *Ḥayy ibn Yaqẓān*. Pulau tersebut didiami oleh dua orang saudara iaitu *Salāmān* dan *Asāl* di mana kedua-duanya mengamalkan agama yang benar daripada nabi sebelumnya. *Salāmān* hanya mengambil perkara yang zahir pada agama sahaja bahkan dia tidak berminat untuk memikirkan sesuatu perkara secara mendalam yang berkaitan dengan agama.[166]

Asāl pula turut memahami syariah seperti saudaranya *Salāmān*, namun begitu *Asāl* suka memikirkan perkara keagamaan dan lebih suka hidup beruzlah dengan mengasingkan diri daripada masyarakat. Kemudian *Asāl* memutuskan untuk berhijrah ke pulau yang didiami oleh *Ḥayy* demi mengasingkan diri daripada masyarakat. *Ḥayy* terperanjat dengan kehadiran *Asāl* terutamanya apabila melihatkan pakaian dan perilaku *Asāl.*[167] *Asāl* menceritakan kepada *Ḥayy* bahawa dia mampu mengenali Tuhan dengan adanya jalan agama manakala *Ḥayy* pula menyatakan bahawa dengan jalan berfikir dia juga mampu mengenali Tuhan.[168]

University of Malaya

[165] Al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Ahmad, *Roh Menurut Perbahasan Ulama Kalām dan Ahli Falsafah*, terj. Muḥammad Ramzi Omar, 118-119.
[166] Ibn Ṭufayl, *Abū Bakr bin Ṭufayl : Ḥayy ibn Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir, 89.
[167] Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik, *Ibn Ṭufayl’s Ḥayy ibn Yaqẓān : A Philosophical Tale*, terj. Goodman, Lenn Evan, 157-160.
[168] Butterworth, Charles E. & Kessel, Blake Andree, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe* (Netherlands: EJ Brill, 1994), 76.

Dengan harapan untuk mengenali kemajuan dan ketamadunan manusia, *Ḥayy* telah memujuk sahabat barunya *Asāl* supaya pulang ke pulau yang didiami oleh *Salāmān*.[169] Namun begitu, *Asāl* terlebih dahulu menceritakan dan meyakinkan *Ḥayy* bahawa di pulau tempat kelahirannya terdiri daripada manusia bertaraf *ghayr natiq. Ḥayy* sukar untuk memahami ungkapan tersebut sehinggalah dirinya berkesempatan untuk melihat sendiri bahawa kebanyakan manusia di pulau tersebut tidak menggunakan akal dengan sebaiknya dalam kehidupan seharian mereka.[170]

Setelah sampai di pulau kelahiran *Asāl, Ḥayy* dan *Asāl* berasa tidak berpuas hati dengan cara amalan agama dipraktikkan oleh penduduk di pulau tersebut. Ini kerana mereka gagal menemui hakikat *al-Mawjūd al-Awwal*. Akhirnya, mereka memutuskan untuk kembali semula ke pulau yang didiami *Ḥayy* dengan membawa syariat. Mereka juga memutuskan untuk menyembah dan mengabdikan diri kepada Allah S.W.T sehingga datang kepada mereka keyakinan.[171]

Berdasarkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini, Ibn Ṭufayl mengemukakan tiga watak utama dalam *risālah* ini iaitu *Ḥayy*, *Asāl* dan *Salāmān.* Pada pandangan pengkaji, Ibn Ṭufayl menggunakan kaedah penyampaian dalam cerita atau naratif ini adalah untuk tujuan tertentu. Pertama, boleh dikatakan *risālah* ini ditulis untuk melatih minda para pembaca. Kedua, berdasarkan bahagian pengenalan *risālah*, Ibn Ṭufayl menyatakan bahawa beliau ingin mendedahkan mengenai falsafah timur, maka pengkaji beranggapan bahawa beliau ingin memperkenalkan falsafah secara tidak langsung kepada masyarakat awam pada era zamannya. Ini kerana, pembelajaran falsafah pada ketika itu hanya terbatas kepada

[169] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī,* 119.
[170] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 195.
[171] ʻUmar Farrûkh, *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān,* 38.

University of Malaya

golongan tertentu sahaja khususnya golongan elit seperti yang telah diterangkan oleh pengkaji pada awal bab. Dalam hal ini, boleh dikatakan Ibn Ṭufayl ingin mengajak masyarakatnya pada ketika itu agar berusaha untuk mencari kebenaran bersesuaian dengan kemampuan masing-masing. Ketiga, memandangkan Ibn Ṭufayl juga merupakan seseorang sasterawan maka tidak hairanlah beliau lebih dekat dengan kaedah bercerita bagi menyampaikan idea dan pemikirannya.

2.6 Kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* Dalam Pemikiran Epistemologi Islam

Secara kronologi, petanda awal kepada perbincangan epistemologi Islam boleh disimpulkan menerusi peristiwa agung yang terdapat di dalam al-Qur'ān, iaitu berdasarkan firman Allah S.W.T yang berbunyi :

ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ﴿٣﴾
ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴿٥﴾

Al-Alaq 96: 1-5

> Terjemahan : Bacalah (wahai Muḥammad) dengan nama TuhanMu yang menciptakan (sekalian makhluk). Dia menciptakan manusia dari seketul darah beku. Bacalah, dan TuhanMu Yang Maha Pemurah. Yang mengajar manusia melalui pena dan tulisan. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.

Malah, perkara epistemologi juga adalah berkaitan dengan penurunan wahyu pertama melalui surah al-'Alaq 96: ayat 1-5, kepada Rasul terakhir iaitu Nabi Muḥammad S.A.W.[172] Ini merupakan suatu fakta menarik sebagaimana yang dikemukakan oleh majoriti

[172] Al-Suyuti, Jalāl al-Dīn, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Qāhirah: Dār al-Hadith, 2004), 95-101.

University of Malaya

ulama Islam. Maka, tidak dinafikan lagi bahawa segala-gala yang berkaitan sains, ilmiah dan epistemologi adalah sangat ditekankan oleh Islam.[173]

Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān, karya Ibn Ṭufayl berhubungan erat dengan falsafah terutamanya aspek epistemologi. Pada pandangan pengkaji, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* memperlihatkan hubungan yang erat antara kaedah pemerolehan ilmu pengetahuan dengan epistemologi, khususnya melalui aktiviti pemerhatian dan penyelidikan. Ini kerana kaedah pemerolehan ilmu berkait rapat dengan perbahasan mengenai sumber dan kebenaran ilmu.

Sehubungan itu, pengkaji telah mengenal pasti beberapa istilah yang berkaitan dengan topik kajian ini dalam perbahasan yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl. Prinsip-prinsip yang digunakan oleh Ibn Ṭufayl dalam *risālah* ini, seperti *naẓar* (نظر)[174] untuk memerhati, *fakkara* (فكر)[175] untuk memberi tindak balas atau refleks, dan *ṣhafaḥa* (صفح)[176] untuk menganalisis, secara tidak langsung dapat dijadikan sebagai suatu panduan dalam proses penyelidikan. Penyelidikan dalam Islam bertujuan untuk mencari kebenaran atau hakikat tentang sesuatu. Kebenaran tersebut hendaklah kebenaran hakiki yang dipandu Ilahi dan bukan sekadar kebenaran yang bersifat saintifik.[177] Pada pandangan pengkaji, ini adalah bersesuaian dengan apa yang digambarkan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

University of Malaya

[173] Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali, "Epistemologi Islam Vis-À-Vis Teori Demarkasi Ilmu : Satu Penelitian Awal," *Jurnal 'Ulūm Islāmiyyah*, no. 9 (2012), 5-6.
[174] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī.* Istilah ini banyak digunakan oleh Ibn Ṭufayl dalam teks *Ḥayy ibn Yaqẓan.*
[175] *Ibid*.
[176] *Ibid*.
[177] Noor Hisham Md Nawi dan Nurul Hudani Md Nawi. *Wacana Falsafah Ilmu : Dinamika Dan Perspektif*, 126.

Pada peringkat awal, Ibn Ṭufayl mengemukakan bahawa peranan akal sewaktu *Ḥayy* memerhati dan meneliti fenomena alam di sekelilingnya adalah sangat penting sebagai landasan untuk berfikir secara ilmiah. Ini kerana berdasarkan perspektif ilmu logik, kemampuan akal manusia berfikir secara mendalam dan dapat mengembangkan suatu teori kepada tahap teori yang berikutnya adalah jelas menunjukkan perbezaan manusia dengan makhluk lain.[178] Pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl juga mengembalikan kesatuan akal dan wahyu. Namun begitu, akal tersebut hendaklah dipandu oleh wahyu bahkan wahyu tidak sepatutnya dibiarkan mengikut kehendak akal semata-mata. Sebaliknya dalam hal ini, akal yang tidak sempurna sifatnya hendaklah kembali kepada teks wahyu yang sempurna sifatnya.

Selain itu, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini turut mengetengahkan pancaindera yang lima yang digunakan dalam proses untuk mengenali persekitaran bagi meraih pengalaman. Prinsip empirisme pula terhasil dari pemerhatian, pengamatan atau penelitian, pengalaman dan eksperimen. Maka seseorang penyelidik dapat mengkaji kebenaran berdasarkan fakta-fakta yang dialaminya berdasarkan pengalaman. Secara tidak langsung, ini akan mendorong penyelidik menganggap bahawa penggunaan pancainderanya boleh dipercayai. Ibn Ṭufayl tidak sekadar berhenti pada taraf eksperimen secara luaran sahaja bahkan beliau menggabungkan pengalaman pancaindera dan akal dalam *risālah* ini.

Menerusi *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl telah mengemukakan pancaindera, akal, ilham dan wahyu sebagai sumber ilmu. Selain empat sumber tersebut, Ibn Ṭufayl turut menjelaskan kepelbagaian metode untuk memperoleh ilmu termasuklah pengalaman, sifat

[178] Muslihun Maksum, "Epistemologi Ibn Ṭufayl dalam Kitab *Ḥayy ibn Yaqẓān*," *Jurnal Ekonomi dan Dakwah Islam (Al-Tsiqoh)*, no.1 (2016), 42-43.

University of Malaya

semulajadi yang dihubungkan dengan ilham dan kaedah penyelidikan induktif dan deduktif.[179] Pada pandangan pengkaji, adalah wajar sekiranya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini menyumbang kepada kaedah penyelidikan induktif dan deduktif sama ada dalam bidang keilmuan Islam dan Barat moden. Signifikan kaedah induktif dan deduktif ini akhirnya menjadi asas Barat memandangkan karya-karya Barat banyak menterjemahkan karya para ilmuan Islam seperti Ibn Ṭufayl dan Ibn Rushd misalnya.

Ini kerana terdapat kajian berkaitan yang telah dibuat sebelum ini. Misalnya, kaedah induktif dalam penyelidikan telah memainkan peranan yang sangat penting di sepanjang sejarah perkembangan saintifik. Jika dilihat menerusi sejarah penulisan teks sains, seorang sarjana Barat iaitu Francis Bacon (1561-1626)[180] telah diisytiharkan sebagai orang pertama yang memperkenalkan kaedah penyelidikan induktif. Namun begitu, sebenarnya Ibn Ṭufayl 500 tahun lebih awal sebelumnya telah pun mengembangkan dan menggunakan kaedah penyelidikan induktif dalam tradisi awal Islam. Buktinya adalah menerusi ciri-ciri yang berkaitan dengan kaedah penyelidikan induktif yang telah pun dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*[181]

Selain itu, *Risalāh Ḥayy ibn Yaqẓān,* karya Ibn Ṭufayl turut dibangunkan atas tradisi intelektual Islam yang berkait erat dengan psikologi jiwa manusia. Ini kerana konsep spiritual tidak lari daripada proses untuk mendapatkan ilmu. Dalam *Risālah Ḥayy ibn*

[179] Hawi, S. Sami, "Ibn Ṭufayl's Epistemology and the Plurality of the Methods of Knowing. A Comparative Analysis with Locke, Hume, Gestalt Notions and Husserl's Phenomenological Method," dalam *Islamic Naturalism and Mysticism* (Leiden: E.J Brill, 1974), 157-189.

[180] Francis Bacon merupakan seorang tokoh falsafah dan pemikir Inggeris yang dilahirkan pada 22 Januari 1561. Bacon dikenali sebagai pencetus pemikiran empirisme yang berdasarkan kaedah sains moden bahkan beliau juga mengemukakan hanya pengalaman pancaindera yang diakui sebagai sumber ilmu. Lihat "Bacon, Francis," dalam *Britannica Concise Encyclopedia,* 143.

[181] Rosnani Hashim dan Allam I.H. Qadous. 'The Inductive Research Method In Early Islamic Tradition Based on Ibn Ṭufayl's Work *Ḥayy ibn Yaqẓān'*. *Revelation And Science*, Bil. 4, no. 2 (2014), 41-47.

University of Malaya

Yaqẓān, Ibn Ṭufayl mengemukakan keadaan jiwa yang memiliki kekuatan seperti jiwa vegatatif (*al-nabāṭiyyah*), jiwa *ḥayawānī* (*al-ḥayawāniyyah*) dan jiwa rasional (*al-nāṭiqah*).[182] Dalam keadaan asal, roh bukanlah suatu tabula rasa atau sehelai kain putih. Bahkan imej Tuhan tersirat di dalamnya sejak dari awal lagi. Namun begitu, kita hendaklah mengelakkan prejudis dan sikap berat sebelah kerana untuk menjelaskannya kita perlu bermula dengan akal fikiran yang murni dan suci. Justeru, di sebalik kelahiran *Ḥayy* secara spontan di sebuah pulau yang tidak berpenghuni, lahirnya sebuah idea mengenai kebebasan daripada pratanggapan dan prejudis sosial sebagai syarat utama bagi semua ilmu. Maka, setelah mencapai kebebasan ini, pengalaman dan fikiran berperanan untuk memberikan gambaran yang jelas tentang kebenaran semulajadi di dalam roh. Bukan sekadar latihan untuk mendisiplinkan jiwa bahkan, pendidikan terhadap akal dan pancaindera juga merupakan suatu keperluan untuk mencapai visi kebebasan tersebut. Ini menunjukkan intipati epistemologi Ibn Ṭufayl dibentuk menerusi pengharmonian di antara pengalaman dengan akal, dan pada masa yang sama pengharmonian di antara akal dengan ilham. Sebenarnya dalam hal ini, Ibn Ṭufayl telah mendahului tokoh pemikir seperti Kant[183], Hume[184], Bergson (1859-1941)[185] dan Iqbal.[186]

Dalam hal ini, tidak bermakna peranan akal diabaikan walaupun terdapat proses pengujian secara intuitif dijalankan. Namun begitu, Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa akal mempunyai kedudukan tersendiri dari segi fungsinya. Bahkan akal hanya memperkuatkan

[182] Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 75-82.
[183] Sila rujuk maklumat mengenai Kant atau Immanuel Kant pada bab pertama kajian ini, 7.
[184] Sila rujuk maklumat mengenai Hume atau David Hume pada bab pertama kajian ini, 3.
[185] Bergson atau Henri-Louis Bergson merupakan seorang ahli falsafah Perancis yang sangat berpengaruh. Antara karya utama Bergson adalah *Time and Free Will* (1889), *Matter and Memory* (1896) dan Creative *Evolution* (1907). Menerusi karyanya Bergson turut mengemukakan beberapa perbahasan yang merangkumi akal, intuisi, minda, badan dan evolusi. Lihat "Bergson, Henri (-Louis)," dalam *Britannica Concise Encyclopedia,* 199.
[186] Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Ṭufayl," dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 532-534. Lihat juga maklumat mengenai Iqbal pada bab pertama kajian ini, 2.

University of Malaya

keimanan untuk mengenal Tuhan manakala ilham pula diperlukan agar manusia dapat memahami Tuhan dengan lebih dekat.[187] Bahkan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān,* Ibn Ṭufayl merupakan tokoh Muslim terawal yang membangunkan teori empirisme Ibn Sīnā dan konsep tabula rasa sebagai sebuah eksperimen pemikiran sebagaimana beliau menjelaskan perkembangan minda seorang manusia yang bermula dari bayi sehingga akhirnya mencapai umur dewasa.[188] Maka, dapat difahami bahawa pengalaman yang diraih menerusi proses pemerhatian oleh pancaindera, akal dan penyaksian (*mushāhadah*) memainkan peranan penting dalam membentuk konsep spiritual.

Di samping itu, pengkaji juga mendapati bahawa Ibn Ṭufayl tidak meninggalkan fungsi teks suci agama sebagai petunjuk bagi manusia selain adanya pancaindera, akal dan ilham yang turut membantu dalam proses mencari kebenaran. Wahyu bukanlah seperti kaedah induktif dan deduktif sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. Ini ditekankan oleh Ibn Ṭufayl menerusi kisah *Ḥayy*, *Salāmān* dan *Absāl.* Dalam pada itu, pengkaji juga berpandangan bahawa *risālah* ini secara tidak langsung mengemukakan peringatan kepada pembaca supaya melihat aspek kesabitan (ثابت) ilmu pengetahuan (pengakuan dan penerimaan ilmu). Secara tidak langsung, Ibn Ṭufayl sebenarnya menekankan supaya menjauhi taqlid atau ikutan semata-mata dalam mengambil ilmu pengetahuan terutamanya ilmu agama. Justeru, keraguan dan sifat ekstrem dapat dielakkan bahkan akhirnya ini membawa kepada keyakinan terhadap sesuatu kebenaran.

[187] Muslihun Maksum, "Epistemologi Ibn Ṭufayl dalam Kitab *Ḥayy ibn Yaqẓān*," *Jurnal Ekonomi dan Dakwah Islam (Al-Tsiqoh),* no.1 (2016), 42-43.

[188] Kennard, Fredrick. *Thought Experiments, Popular Thought Experiments In Philosophy, Physics, Ethics, Computer, Science And Mathematics,* 149.

University of Malaya

Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān ini turut menunjukkan signifikan dalam menguji kebenaran ilmu. Ini kerana kaedah yang digunakan untuk mengkaji objek pengetahuan mempengaruhi kebenaran ilmu yang diuji. Bukti empirikal dan rasional dapat digunakan untuk mengukur kebenaran sains. Oleh itu, teori sains yang terhasil adalah benar sekiranya terdapat teori sains rasional dan bukti empirikal. Manakala, logik pula merupakan ukuran kebenaran bagi pengetahuan falsafah. Maka, teori tersebut adalah salah sekiranya tidak bertepatan dengan akal.[189]

Kaedah pengumpulan fakta yang relevan dengan hipotesis yang dikemukakan merupakan proses pengujian dalam dunia sains. Dengan menggunakan pancaindera, tidak sukar untuk kita menangkap fakta-fakta yang kadang-kala bersifat sederhana. Tambahan pula, untuk mengukur kebenaran sains terdapat alat bantu yang digunakan seperti teleskop dan mikroskop. Berbeza dengan ilmu pengetahuan mistik atau agama kerana proses pengujiannya tidak sama dengan ilmu sains dan falsafah. Ini kerana pengkajian ilmu pengetahuan mistik perlu ditinjau dari pelbagai aspek yang merangkumi penggunaan akal, perasaan, ilham, imaginasi dan termasuk juga pengalaman.[190] Oleh itu, pengkaji mendapati secara tidak langsung *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini memaparkan kepentingan epistemologi dalam menyusun struktur ilmu manusia mengenai sumber dan ilmunya. Ini kerana kita tidak boleh mencampuradukkan objek dan metodologi dalam menetapkan hierarki bidang ilmu yang berbeza.

Jika dilihat berdasarkan isi kandungan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, dapat difahami bahawa konsep epistemologi dalam pemikiran Ibn Ṭufayl adalah segala kemampuan yang

[189] Muslihun Maksum, "Epistemologi Ibn Ṭufayl dalam Kitab *Ḥayy ibn Yaqẓān*," *Jurnal Ekonomi dan Dakwah Islam (Al-Tsiqoh)*, no.1 (2016), 42-43.
[190] *Ibid*., 46.

University of Malaya

ada pada manusia untuk memahami hakikat segala sesuatu dengan menggunakan pancaindera, akal, ilham dan wahyu. Secara keseluruhannya, Ibn Ṭufayl mengemukakan suatu pemikiran epistemologi yang lengkap tentang bab ilmu secara tidak langsung walaupun penulisan beliau mengaplikasikan teknik naratif dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

2.7 Kesimpulan

Melalui perbincangan-perbincangan dalam tajuk ini memperlihatkan bahawa Ibn Ṭufayl lahir dalam budaya intelektual Andalus yang berkembang pesat dan maju. Merujuk kepada sorotan latar masa dan persekitaran serta pendidikan Ibn Ṭufayl, adalah jelas membuktikan bahawa beliau merupakan seorang tokoh yang hebat khususnya dalam bidang falsafah. Demikian juga jika dilihat kepada penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl yang satu-satunya masih kekal sehingga ke hari ini. Sehubungan itu, pengkaji berpandangan, walaupun *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dikarang dalam bentuk naratif namun adalah lebih mudah untuk memahami dan menerima *risālah* tersebut sebagai sebuah karya ilmiah falsafah. Tambahan pula, keunikan *risālah* ini adalah dari segi tujuan penghasilan dan isi kandungan turut membezakannya dengan karya-karya lain yang sealiran seperti *Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Sīnā dan al-Suhrawardī. Maka, ini jelas membuktikan keaslian *risālah* ini memandangkan idea yang didatangkan oleh Ibn Ṭufayl adalah bertepatan dengan latar masa dan persekitaran beliau pada zamannya. Tidak dapat dinafikan lagi kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini dalam pemikiran epistemologi Islam yang menjelaskan perihal pancaindera, akal, ilham dan wahyu sebagai sumber ilmu. Dalam bab

University of Malaya

seterusnya pula, pengkaji akan mengemukakan terjemahan teks terpilih terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* berkaitan dengan sumber ilmu iaitu akal, pancaindera, ilham dan wahyu.

University of Malaya

BAB TIGA

TERJEMAHAN TEKS TERPILIH *RISĀLAH ḤAYY IBN YAQẒĀN* KARYA IBN ṬUFAYL

3.1 Pendahuluan

Bab ini mengetengahkan latar belakang pendirian Ibn Ṭufayl terhadap sumber ilmu yang merupakan fokus kajian teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Bab ini merupakan terjemahan teks terpilih yang melibatkan sebahagian daripada perbahasan pancaindera, akal, ilham dan wahyu berkenaan. Pengkaji berpandangan bahawa Ibn Ṭufayl telah menggariskan secara terperinci berkaitan dengan sumber ilmu secara tidak langsung walaupun beliau menggunakan metode penceritaan dalam *risālah* ini. Bagi memudahkan kefahaman terhadap teks, maka pengkaji turut menyertakan analisis pada bahagian nota kaki berdasarkan perenggan. Sumber terjemahan ini adalah berdasarkan edisi cetakan yang ketiga terbitan Dār al-Ma`ārif, Kaherah dengan suntingan dan kata pengantarnya oleh Aḥmad Amīn. Pengkaji tidak menganalisis teks-teks terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl dalam bahasa lain khususnya bahasa Inggeris sebagai perbandingan. Ini kerana, terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Tufayl dalam bahasa Inggeris oleh Lenn Evan Goodman misalnya, turut merujuk kepada teks Ibn Ṭufayl yang telah di*tahqīq* oleh Ahmad Amīn sebagai rujukan primer.

University of Malaya

3.2 Metode Terjemahan

Metode terjemahan yang digunakan oleh pengkaji bagi teks *risālah* ini adalah berbentuk metafrasa[1] dengan mengekalkan makna yang terkandung dalam teks sumber iaitu *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Pengkaji berusaha untuk mengekalkan semangat dan sifat-sifat asal teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan menggunakan keistimewaan-keistimewaan bahasa penerima iaitu bahasa Melayu. Namun begitu, tidak dapat dinafikan bahawa bahasa terjemahan teks telah dipengaruhi oleh faktor keunikan dan kesukaran gaya bahasa berdasarkan topik perbahasan teks. Walau bagaimanapun, pengkaji mengaplikasi dan menjaga sebaik mungkin kaedah terjemahan agar terjemahan deskriptif yang dihasilkan ini adalah mudah difahami, terasa tulen dan bentuk perubahannya adalah bersahaja. Di samping itu, terdapat juga istilah-istilah dalam teks sumber yang tidak memberikan makna yang agak tepat dalam bahasa penerima. Maka, beberapa perkataan yang berupa istilah-istilah tersebut tidak diterjemahkan ke dalam bahasa penerima.

Dalam konteks susunan dan pembahagian perenggan, pengkaji telah membuat perubahan pada perenggan-perenggan teks sama ada dengan mengekalkan perenggan atau mengubahnya. Selain itu, pengkaji tidak mendasarkan kepada susunan dan pembahagian teks sumber yang diterbitkan memandangkan risālah ini tidak mengandungi pembahagian bab kerana ia dihasilkan secara naratif oleh pengarangnya. Dalam terjemahan ini pengkaji tidak menterjemah kata pengantar yang ditulis oleh Aḥmad Amīn. Pengkaji juga tidak

[1] Terjemahan metafrasa merupakan bentuk penterjemahan perkataan demi perkataan dan baris demi baris. Berbeza dengan kaedah terjemahan parafrasa iaitu terjemahan yang mengikuti karya asal dengan rapat. Namun begitu, terjemahan ini mengikuti maknanya dan bukan perkataannya. Kedua-dua kaedah terjemahan ini pula berbeza dengan kaedah terjemahan tiruan. Menerusi terjemahan tiruan, penterjemah mengambil sikap bebas di mana bukan setakat mengubah makna dan perkataan, bahkan mengubah kedua-duanya sekali jika dirasakan hal itu suatu keperluan demi kepentingan semangat teks tersebut. Lihat Ainon Muḥammad, *Panduan Menterjemah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 15.

University of Malaya

menterjemahkan ulasan Ibn Ṭufayl mengenai tokoh-tokoh sebelumnya iaitu Ibn Sīnā, al-Fārābī, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah sebagaimana yang terkandung pada bahagian pendahuluan *risālah.* Di samping itu, pengkaji juga mengemukakan beberapa teks berkaitan pada bahagian pendahuluan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang berkaitan dengan aspek perbahasan ini.

Pengkaji cuba membuat susunan semula ayat-ayat dalam teks sumber kepada gaya bahasa penerima tanpa mengabaikan maksud asal teks sumber. Ini dilakukan dengan menggantikan tanda-tanda koma kepada noktah ataupun sebaliknya agar lebih mudah untuk difahami oleh pembaca. Tambahan pula, pengkaji turut memberikan tanda kurungan berbentuk ( ) untuk menunjukkan kesesuaian ungkapan atau perkataan yang berbentuk penjelasan dan huraian. Begitu juga dengan tanda kurungan berbentuk [ ] yang merupakan kata-kata tambahan daripada pengkaji sendiri untuk mengukuh dan melengkapkan struktur ayat.

3.3 Terjemahan Teks Terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*

Dalam terjemahan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl, pengkaji akan membahagikan terjemahan ini kepada tiga bahagian yang merangkumi beberapa perenggan pada bahagian pendahuluan *risālah*, kisah *Ḥayy ibn Yaqẓān* berdasarkan peringkat umurnya dan kisah *Ḥayy* bertemu dengan *Salāmān* dan *Asāl*. Walaupun pengkaji telah mengulas penggunaan nama watak *Asāl* dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dalam karya Ibn Ṭufayl, *namun* pengkaji mendapati teks Arab yang di*tahqīq* oleh Ahmad Amīn menggunakan nama *Absāl.* Justeru, pengkaji juga akan menggunakan nama *Absāl* dalam terjemahan ini.

University of Malaya

3.3.1 Pendahuluan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*

Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang

Segala puji bagi Allah S.W.T Yang Maha Besar, Yang Maha Kekal, Yang Maha Mengetahui, Yang Maha Bijaksana, Yang Maha Pengasih, Yang Maha Mulia, Yang Maha Penyayang. "Yang mengajar manusia melalui pena dan tulisan. Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya" dan Allah S.W.T mengurniakan anda kemuliaan yang besar. Saya memuji dan mensyukuri-Nya atas nikmat dan kurniaan-Nya yang berkekalan. Dan saya bersaksi bahawa tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah Yang Maha Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dan sesungguhnya saya bersaksi bahawa Muḥammad ialah hamba-Nya dan utusan-Nya, pemilik ciptaan yang suci, mukjizat yang terang benderang (memukau), bukti rasional (*burhān*) yang kukuh dan pedang yang kuat. Selawat dan salam ke atas baginda (Muḥammad) dan ke atas ahli keluarga dan para sahabat baginda yang mempunyai keazaman besar, yang mempunyai kelebihan dan yang berpengetahuan dan ke atas para sahabat, para *tābi`in* sehingga ke hari akhir, keselamatan dan kesejahteraan yang melimpah ke atas mereka.[2]

Anda telah meminta, wahai saudara yang mulia, jujur [dan merupakan] sahabat baik – [semoga] Allah menganugerahkan anda kehidupan [akhirat] yang kekal abadi dan membahagiakan anda dengan kebahagiaan yang berkekalan – agar saya dapat membongkar (menghuraikan) kepada anda apakah rahsia-rahsia falsafah Timur[3] yang disebut oleh al-

[2] Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 52.

[3] [Timbul] percanggahan [pandangan dalam kalangan] para orientalis percanggahan mendalam dalam menafsirkan kalimah ini (*al-hikmah al-mashriqiyyah*) [yang secara harfiah bermaksud falsafah ketimuran iaitu], adakah ia sinonim dengan kalimah *hikmah al-Ishrāq* (falsafah iluminatif) atau adakah ia berbeza

University of Malaya

Shaykh al-Imām al-Rais Abū ‘Ali bin Sīnā. Maka ketahuilah bahawa sesiapa yang menginginkan kebenaran yang tidak terdapat keraguan padanya, maka dituntut ke atasnya supaya berusaha [bersungguh-sungguh] untuk memperolehinya.[4]

Walau bagaimanapun, jika aku mengemukakan kepada kamu dengan tujuan-tujuan (peringkat ilmu tertinggi) yang aku telah sampai kepadanya sebelum (tanpa) kami menetapkan [prinsip-prinsip] asas bersama kamu, tidak bermanfaat sesuatu itu yang kebanyakan [merupakan] daripada perbuatan *taqlīd* [secara] keseluruhannya. Ini sekiranya kamu berbaik sangka terhadap kami berdasarkan cinta dan kasih sayang, tidak bermakna pendapat kami berhak untuk diterima.[5]

Dan kami [sendiri] tidak redha (menerima) ke atas kamu [apabila hanya memperoleh] kedudukan ini dan kami tidak yakin ke atas kamu dengan tingkatan (*rutbah*) ini, dan kami tidak redha (menerima) ke atas kamu melainkan ia adalah apa yang [merupakan tingkatan ilmu] tertinggi daripadanya. Sebagaimana ia tidak menjamin kejayaan (keselamatan) apatah [lagi] keutamaan (kelebihan) untuk mencapai kedudukan darjat [yang] tertinggi. Dan akan tetapi kami ingin anda berjalan atas jalan agama (*masālik*) yang sesungguhnya sebelum ini ke atasnya [merupakan] jalan kami. Dan berenang dalam [mengharungi] lautan yang sesungguhnya telah kami lalui pada [peringkat] awal sehingga [membawa] anda sampai kepada apa (pengalaman) yang telah kami sampai kepadanya. Maka anda menyaksikan daripada itu apa yang telah kami saksikan dan membenarkan

dengan kalimah *hikmah al-maghāribah,* walaupun ia dinisbahkan kepada kalimah al-*Ishrāq* (iluminatif), ia merujuk kepada *al-hikmah al-Ishraqiyyah* dan bukan *al-mashribiyyah*. Maka kami memilih untuk menisbahkannya kepada kalimah *al-mashriq*. Berbeza dengan kalimah *al-maghrib* (Barat), dan ia [merupakan] falsafah Yunani dan datang daripadanya, dan ini mungkin sebagaimana yang terdapat dalam karya *mantīq* ketimuran (*mantīq al-musyāriqah*) Ibn Sīnā yang berbeza dengan *mantīq* Aristotle mahupun *mantīq* kebaratan (*al-maghāribah*).

[4] *Ibid.,* 52.

[5] *Ibid.,* 60.

University of Malaya

(membuktikan) dengan penglihatan [mata hati] dalam diri anda [sendiri] setiap apa yang telah kami buktikan dan tidak memerlukan anda mengikat (membataskan) pengetahuan anda berdasarkan apa yang kami ketahui.[6]

3.3.2 Kisah *Ḥayy ibn Yaqẓān*

3.3.2.1 Peringkat Pertama Kehidupan *Ḥayy* Dari Bayi Sehingga Umur 7 Tahun

Dan tidak terdapat pada pulau [tersebut] sesuatu daripada binatang buas [yang] berbahaya. Maka, bayi (*Ḥayy*) itu dididik, dibesarkan dan dibekalkan dengan susu si rusa [tersebut] sehingga sempurna umurnya menjangkau dua tahun[7].

Maka, bayi (*Ḥayy*) [itu] kekal bersama si rusa betina dalam keadaan itu. Dia (*Ḥayy*) meniru alunan si ibu rusa dengan suaranya sehingga hampir-hampir tidak dapat dibezakan antara keduanya. Dan demikianlah dia (*Ḥayy*) meniru semua daripada apa yang didengarnya, daripada suara-suara burung dan spesies-spesies haiwan lain di mana emosinya (kehendaknya) sangat kuat untuk meniru apa yang diinginkannya.[8] Dan kebanyakannya dia (*Ḥayy*) meniru [alunan-alunan] suara si rusa seperti isyarat menjerit meminta tolong, belas kasihan, panggilan dan isyarat meminta perlindungan sebagaimana haiwan-haiwan [ini] memiliki pelbagai suara untuk [menggambarkan] pelbagai keadaan (*ahwāl*) [mereka]. Maka, haiwan buas [sudah] jinak (terbiasa) dengannya dan dia (*Ḥayy*) juga jinak (terbiasa) dengan mereka (haiwan-haiwan). Mereka (haiwan-haiwan) tidak

---

[6] *Ibid.*, 60.

[7] Tempoh rusa menyusukan bayi tersebut adalah sama seperti apa yang dijelaskan dalam al-Qur'ān. Lihat umpamanya Surah al-Baqarah (2):233, yang bermaksud *"Dan ibu-ibu hendaklah menyusukan anak-anak mereka selama dua tahun genap, iaitu bagi orang yang hendak menyempurnakan penyusuan itu".*

[8] Keupayaan *Ḥayy* meniru suara haiwan merupakan sesuatu yang bersifat semula jadi. Ini secara tidak langsung menunjukkan hubungan asas di antara *Ḥayy* dan alam sekeliling.

University of Malaya

memusuhinya dan dia (*Ḥayy*) tidak memusuhi mereka (haiwan-haiwan). Apabila kekal dalam dirinya contoh (gambaran) sesuatu [benda] selepas ia hilang dari penglihatannya, [maka ini] menjadikan dia (*Ḥayy*) mempunyai keinginan terhadap sebahagian [benda] dan membenci sebahagian [daripadanya].[9]

Sementara itu, dia (*Ḥayy*) memerhati semua haiwan. Maka dia (*Ḥayy*) melihat [bagaimana] mereka (haiwan-haiwan) ditutupi dengan bulu dan rambut dan (jenis-jenis) bulu. Dan dia (*Ḥayy*) melihat [bagaimana] kecenderungan mereka (haiwan-haiwan) berlari dengan pantas dan kuat bertindak dengan kekerasan (berani) dan apa senjata [yang] sesuai untuk mempertahankan diri daripada pergelutan (pergaduhan). Misalnya tanduk, taring, kuku, taji, dan cakar.[10]

Dan kemudian, dia (*Ḥayy*) kembali kepada melihat dirinya [sendiri] maka dia (*Ḥayy*) melihat dirinya [hanya] bertelanjang tanpa [memiliki] senjata dan lemah dalam bermusuhan dan kurang [memiliki] keberanian. Apabila dia (*Ḥayy*) berlawan (bergelut) dengan haiwan buas untuk memakan (mendapatkan) buah-buahan, [kebiasaannya] mereka (haiwan buas) [merampas makanan darinya dengan] menguasainya (mengalahkannya) tanpa dia (*Ḥayy*) [berkemampuan] menguasai mereka (haiwan buas). Bahkan dia (*Ḥayy*) tidak mampu [untuk] mempertahankan dirinya serta melarikan diri terhadap sesuatu [bahaya] daripadanya. Dan dia (*Ḥayy*) melihat anak-anak rusa [yang] seusia dengannya. Sesungguhnya mereka (anak-anak rusa) telah ditumbuhi tanduk padahal sebelumnya tidak. Dan mereka (anak-anak rusa) menjadi kuat selepas [dahulunya] mereka (anak-anak rusa) lemah dalam bermusuhan (berlawan). Dan dia (*Ḥayy*) melihat pada dirinya tidak terdapat

[9] Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 66-67.
[10] *Ibid.*, 67.

University of Malaya

sesuatu [pun] daripada itu. Maka dia (*Ḥayy*) [mula] memikirkan tentang ini dan tidak menyedari sebabnya. Dan dia (*Ḥayy*) memerhati haiwan [lain] yang memiliki kecacatan dan kekurangan (ketidaksempurnaan) penciptaan, maka tidak terdapat pada dirinya persamaan dengan mereka. Dan dia (*Ḥayy*) juga memerhati munculnya kelebihan pada haiwan lain, maka dia (*Ḥayy*) melihatnya [adalah] tersembunyi. Adapun [terdapat] dua kelebihan [bahagian] luaran [yang] keras iaitu ekor dan adapun [bahagian] luaran [yang] lembut adalah bulu dan apa [yang] serupa dengannya. Dan disebabkan itu, haiwan juga lebih tertutup bahagian sulit berbanding dirinya, maka ini menjadikan dia (*Ḥayy*) sedih dan murung. Apabila berpanjangan kebimbangannya terhadap semua ini dan dia (*Ḥayy*) sesungguhnya hampir berusia tujuh tahun dan dia berputus asa [untuk] melengkapkan kekurangannya itu dan apa [yang] sesungguhnya [adalah] bahaya bagi dirinya dengan kekurangannya. Dia (*Ḥayy*) mengambil daun-daun pokok [yang] lebar, [sebagai] sesuatu untuk menjadikan sebahagiannya [diikatkan] pada [bahagian] belakangnya dan sebahagiannya [diikatkan] pada [bahagian] hadapannya. Dan dia (*Ḥayy*) membuat [suatu pengikat] daripada [anyaman] daun pokok palma dan rumput sama seperti tali pinggang pada bahagian tengahnya untuk menggantungkan padanya daun-daun [tersebut]. [Namun begitu], dia (*Ḥayy*) tidak [dapat] berpakaian [lama] melainkan sehingga [lebih] mudah daun-daun tersebut menjadi layu, kering dan gugur [satu-persatu]. Dia (*Ḥayy*) tetap [berterusan] mengambil daun-daun selainnya dan mengikat sebahagiannya dengan sebahagian [lagi] dengan lebih kuat dan [beranggapan] mungkin daun-daun [tersebut] akan bertahan [lebih lama] melainkan ia (daun-daun) [sama sahaja] pada setiap keadaan pendek tempohnya (cepat hancur). Dan dia (*Ḥayy*) mengambil ranting-ranting pokok untuk membuat [sebatang] tongkat dengan [hanya] meratakan [bahagian] tepi dan menajamkan [bahagian] hujungnya. Dan dia (*Ḥayy*) [dapat] menghalau haiwan buas yang

University of Malaya

mengganggunya (melawannya) maka dia (*Ḥayy*) menyerang haiwan yang lemah dan melawan haiwan yang kuat. Maka dia (*Ḥayy*) menjadi mulia (memiliki harga diri) dengan tongkat [tersebut] yang menjadi kekuatan [tambahan] pada dirinya. Dia (*Ḥayy*) merasakan dirinya sedikit mulia.[11] Dan dia (*Ḥayy*) melihat bahawa tangannya [ternyata] mempunyai kelebihan [yang] banyak berbanding [dengan] 'tangan' mereka (haiwan). Sebagaimana mungkin dia (*Ḥayy*) dengannya (bantuan haiwan) [dapat] menutup auratnya (tubuhnya) dan mengambil tongkat [sebagai alat mempertahankan diri] miliknya, [di samping] tidak memerlukan kepada apa yang diinginkannya [selama ini yang terdiri] daripada ekor dan senjata semulajadi.[12]

3.3.2.2 Peringkat Kedua Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 8 Sehingga 21 Tahun

Maka, dia (*Ḥayy*) memerhatikan telinganya (telinga rusa) dan matanya (mata rusa), maka dia (*Ḥayy*) melihat tidak terdapat padanya [sebarang] kecacatan zahir. Oleh itu, dia (*Ḥayy*) memerhati seluruh anggota badannya (rusa betina) maka dia [juga] melihat tiada sesuatu [pun] padanya kecacatan. Dia (*Ḥayy*) [sangat] teringin [untuk] menemui tempat [yang] cacat itu untuk dihilangkan daripadanya (rusa betina). Maka dia (*Ḥayy*) kembali kepada apa yang dilihatnya, [tetapi] dia (*Ḥayy*) tidak memulakan sesuatu [pun] daripada itu dan [bahkan] dia (*Ḥayy*) tidak berkemampuan. Maka, yang menunjukkan (membawa) kepada pandangan ini adalah apa yang sesungguhnya merupakan pengalaman dirinya sebelum itu.

---

[11] Allah S.W.T memuliakan manusia sebagaimana firman-Nya dalam al-Qur'ān :

۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

Surah al-Isrā' 17:70

Terjemahan : Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam, dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagai kenderaan di darat dan di laut, dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya berbanding banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan.

[12] *Ibid*., 68.

University of Malaya

[Ini] kerana dia (*Ḥayy*) melihat bahawa sekiranya dipejamkan [kedua-dua] matanya atau dihalang dengan sesuatu, dia (*Ḥayy*) tidak dapat melihat sesuatu sehingga penghalang itu dilenyapkan. Begitu juga, dia (*Ḥayy*) melihat bahawa sekiranya dimasukkan jari telunjuk ke dalam telinga dan menutupi telinganya, [maka] dia (*Ḥayy*) tidak mendengar sesuatu sehingga dihilangkan halangan tersebut. Dan sekiranya dia (*Ḥayy*) menutup hidungnya dengan tangannya, [maka] dia (*Ḥayy*) tidak dapat menghidu sesuatu [bau] sehingga dia melepaskan hidungnya. Maka dia (*Ḥayy*) percaya daripada ini bahawa semua pergerakan dan perbuatan sesungguhnya [sentiasa] terdapat padanya halangan [yang] jika dilenyapkan halangan tersebut, [maka] pergerakan [akan kembali berfungsi] seperti biasa.[13]

Maka dia (*Ḥayy*) bertekad untuk membedah dada rusa betina [itu] dan memeriksa apa [isi yang terdapat] di dalamnya.[14]

Maka dia (*Ḥayy*) sampai kepada paru-paru. Maka dia (*Ḥayy*) menyangka [pada] awalnya, sesungguhnya paru-paru [itu anggota] yang diinginkannya. Dia (*Ḥayy*) masih berbolak-balik untuk menghilangkan tempat kecacatan padanya. Dan pada awalnya, dia (*Ḥayy*) hanya mendapati daripada paru-paru [itu] separuhnya [adalah] yang [terletak] di sebelah yang satu [lagi]. Apabila dia (*Ḥayy*) melihat [separuh daripada belahan] paru-paru itu condong (mengiring) ke satu arah dan sesungguhnya dia (*Ḥayy*) percaya bahawa anggota itu (anggota yang dicarinya) tidak terdapat [pada kedudukan lain] melainkan pada bahagian tengah [anggota] badan.[15]

[13]*Ibid.,* 68-69.
[14]*Ibid.,* 70.
[15]*Ibid.,* 70.

University of Malaya

Dia (*Ḥayy*) masih meneliti pada bahagian tengah dada [rusa itu] sehingga dia (*Ḥayy*) menjumpai hati (*qalb*) yang dilitupi dengan selaput [yang] kuat pada hujungnya. Dan hati [itu] terikat dengan kuat oleh bahagian hujung yang kuat dan paru-paru mengelilinginya (berada di sekitarnya) pada bahagian yang dia (*Ḥayy*) mula membedah [dada] rusa betina [tersebut].[16] Maka dia (*Ḥayy*) berkata dalam dirinya, "Jika anggota ini sama dengan bahagian lain seperti apa yang terdapat pada bahagian ini, maka ia pada hakikatnya [berada tepat] di pertengahan. Dan tidak mustahil bahawa ia [adalah apa] yang aku inginkan, terutamanya bersama apa yang aku lihat kedudukannya elok, terbentuk dengan cantik, sedikit pecah dan dagingnya kukuh. Dan sesungguhnya ia tertutup dengan pelindung ini [dengan sebaiknya], yang tidak pernah aku lihat sesuatu [yang] sama sepertinya daripada anggota-anggota lain." Maka dia (*Ḥayy*) meneliti bahagian lain daripada dada [rusa betina] itu, maka dia (*Ḥayy*) mendapati padanya [terdapat] pelindung asas tulang rusuk dan menjumpai paru-paru yang didapati [sama seperti sebelumnya] daripada bahagian ini. Maka dia (*Ḥayy*) yakin bahawa anggota itu yang dicarinya.[17]

Maka, rongga ini tiada padanya apa yang aku inginkan (cari). Dan adapun [bahagian] rongga kiri ini, maka aku melihatnya kosong tidak terdapat sesuatu padanya. Dan aku tidak melihat itu [adalah sesuatu yang] sia-sia maka sesungguhnya aku telah melihat setiap anggota daripada anggota-anggota [tubuh], ia hanya mempunyai fungsi khusus (khas) tersendiri. Maka bagaimana terdapat [bahagian] rongga ini atas apa yang aku telah lihat padanya [banyak] kelebihan dan [menjadi] sia-sia ? Apa [yang] aku lihat melainkan sesungguhnya [apa] yang aku inginkan (cari) terdapat padanya tetapi ia meninggalkan [rongga itu] dan menjadikannya kosong. Dan [pada] ketika itu, badan

[16]*Ibid.*, 70.
[17]*Ibid*., 70-71.

University of Malaya

menjadi kaku di mana apa yang berlaku, ia (badan) kehilangan [daya] persepsi dan tidak bergerak.[18]

Apabila dia (*Ḥayy*) melihat bahawa tempat [yang terdapat sesuatu] dalam rongga itu, sesungguhnya ia [sesuatu] telah pergi (menghilang) meninggalkan [rongganya] sebelum dia (*Ḥayy*) merosakkannya (merosakkan rongga itu). Dan dia (*Ḥayy*) dalam keadaan tersebut percaya bahawa [terdapat] kemungkinan sesuatu itu tidak kembali kepadanya (kepada rongga itu) selepas dia (*Ḥayy*) menjadikannya rosak dan berlubang [akibat dibelah]. Maka apa yang telah berlaku [itu], menjadikan jasad itu keseluruhannya hina dan tidak bernilai baginya jika dibandingkan dengan "sesuatu" yang dia (*Ḥayy*) percaya dalam dirinya, bahawa ia (sesuatu) tinggal di dalam rongga itu untuk beberapa tempoh dan meninggalkannya selepas itu. Maka terbatas fikirannya terhadap "sesuatu" itu apakah ia sebenarnya ? Dan bagaimanakah ia ? Apakah hubungannya dengan jasad ini ? Dan ke mana ia menghilang ? Dan dari pintu mana ia keluar melepasi jasad ? Dan apakah sebab yang menganggunya keluar secara terpaksa ? Dan apakah sebab ia tidak disukai oleh jasad sehingga ia berpisah keluar darinya dengan bebas (sengaja) ?[19]

Pada ketika itu, jasad rusa itu mulai reput dan mengeluarkan bau [yang] busuk, menambahkan [lagi] ketakutannya terhadap jasad [rusa] tersebut sehinggakan dia (*Ḥayy*) [menjauhi bahkan] menghindarinya dari pandangan mata. Kemudian, tiba-tiba pandangannya ternampak dua ekor burung gagak saling berbunuhan sehingga tersungkur salah seekor daripadanya [lalu] akhirnya mati. Kemudian, burung gagak yang masih hidup [itu] mencari tanah sehingga ia menggali lubang untuk mayat [gagak yang mati] tadi dan

[18]*Ibid*., 71.
[19]*Ibid*., 72.

University of Malaya

menimbunkan mayat tersebut dengan tanah. Maka dia (*Ḥayy*) berkata kepada dirinya, "Alangkah baik apa yang dilakukan oleh burung gagak ini untuk mengebumikan bangkai rakannya walaupun ia telah melakukan kesilapan dengan membunuhnya. Dan semestinya aku mendapat petunjuk [dengan mempelajari] perbuatan ini untuk [menguruskan jasad] ibuku." Lalu dia (*Ḥayy*) menggali lubang dan membaringkan jasad ibunya dan menimbunkannya dengan tanah. Dan dia (*Ḥayy*) tetap memikirkan bahawa terdapat "sesuatu" yang mengawal perlakuan (tingkah laku) jasad dan dia tidak mengetahui apakah "sesuatu" itu. Dia (*Ḥayy*) memerhatikan semua rusa, maka dia (*Ḥayy*) melihat semuanya mempunyai bentuk dan gambaran seperti ibunya (rusa). Maka, dia (*Ḥayy*) telah menganggap bahawa kemungkinan besar setiap satu (seekor) daripada mereka (rusa) digerakkan oleh 'sesuatu' yang sama seperti 'sesuatu' yang menggerakkan ibunya dan perlakuannya.[20]

Dan dia (*Ḥayy*) menguji [daya] kekuatan api tersebut, dengan [memasukkan] semua [jenis] benda yang dilemparkan ke dalamnya. Dan di antara sebahagian benda, apa yang dimasukkan olehnya (*Ḥayy*) ke dalam api bagi menguji daya kekuatannya, adalah sesuatu daripada sejenis binatang laut yang terdampar di tepi pantai. Apabila telah masak haiwan itu secukupnya dan baunya semerbak, [maka] bangkit seleranya terhadap makanan (haiwan yang dimasak) [tersebut]. Maka dia (*Ḥayy*) memakan sesuatu daripadanya secara perlahan dan dia menyukainya. Maka dia (*Ḥayy*) melihat bagaimana api tersebut menyambar sesuatu sama ada dengan cepat dan adapun lambat bersesuaian kepada kesediaan kekuatan benda yang diletakkannya untuk dibakar atau kelemahannya.[21]

[20]*Ibid*., 72.
[21]*Ibid*., 73.

University of Malaya

Dan [sejak] itu terlintas di dalam dirinya (fikirannya) bahawa "sesuatu" yang hilang daripada hati ibunya [iaitu] si rusa yang membesarkannya [adalah] terdiri daripada *jawhar* yang wujud ini atau daripada sesuatu yang sejenisnya. Dan dia (*Ḥayy*) menegaskan itu pada anggapannya, [berdasarkan] apa yang dilihatnya bahawa kepanasan badan haiwan memanjangkan tempoh hayatnya dan kesejukannya selepas ia (haiwan) mati. Dan setiap dari ini bersifat abadi dan tidak lenyap. Dan apa yang didapati pada dirinya, terdapat sedikit haba di bahagian dadanya sama seperti [kedudukan] tempat dia membelah dada si ibu rusa betina itu. Maka terlintas di dalam fikirannya jika dia (*Ḥayy*) mengambil haiwan yang masih hidup dan membelah hatinya. Dan dia (*Ḥayy*) memerhatikan rongga itu secara kebetulan sama seperti rongga yang sewaktu dia (*Ḥayy*) membelah dada ibunya [si] rusa. Dia (*Ḥayy*) melihat pada haiwan [yang masih hidup] itu, dan ia (haiwan yang masih hidup) dipenuhi oleh "sesuatu" yang pernah hidup di dalamnya dan memeriksa adakah ia daripada intipati api ? Dan adakah di dalamnya [terdapat] sesuatu yang bercahaya dan panas (haba) atau tidak ? Maka dia (*Ḥayy*) menangkap seekor haiwan buas bagi memastikannya (mengesahkannya) dengan mengikat dan membelahnya sama seperti dia membelah [dada] ibu rusa, sehingga dia (*Ḥayy*) sampai ke bahagian hati. Maka, dia (*Ḥayy*) berniat untuk memulakan di bahagian kiri dan membelahnya. Maka dia (*Ḥayy*) melihat rongga kosong itu dipenuhi dengan wap udara yang menyamai kabus putih. Maka dia (*Ḥayy*) memasukkan tangannya ke dalam rongga itu, maka dia (*Ḥayy*) telah mendapati (merasakan) kepanasan pada had seakan-akan membakarnya. Dan haiwan itu mati dengan serta-merta. Maka [adalah] benar menurut pandangannya (*Ḥayy*) bahawa wap panas ini yang menggerakkan haiwan. Dan sesungguhnya pada setiap ekor daripada jenis haiwan-haiwan sama seperti keadaan itu dan apabila berpisah daripadanya, maka haiwan akan mati. [22]

[22] *Ibid*., 74

University of Malaya

Maka, [semakin] jelas baginya (*Ḥayy*) bahawa setiap seekor daripada binatang mempunyai banyak anggota, kepelbagaian pancaindera dan kebolehan bergerak di mana semuanya adalah satu kerana roh berasal dari satu tempat. Dan roh tersebar ke seluruh bahagian anggota tubuh.[23]

Demikian juga, roh haiwani (*al-ruh al-hayawāni*) adalah satu di mana roh itu menggunakan mata sebagai alat untuk melihat, telinga sebagai alat untuk mendengar, hidung sebagai alat untuk menghidu, lidah sebagai alat untuk merasa, manakala kulit dan daging sebagai alat sentuhan, anggota badan yang perbuatannya menghasilkan gerakan dan hati sebagai alat untuk memberi dan mencerna makanan.[24]

Dan setiap satu daripada organ ini merupakan pembantu dan tidak sempurna sesuatu perbuatan darinya melainkan ia sampai kepada roh yang melalui laluan yang dinamakan urat saraf. Dan apabila urat saraf ini terpotong atau terhalang maka fungsi anggota tubuh akan terhenti. Dan urat saraf ini sebenarnya menghantar roh daripada bahagian otak, sedangkan otak sendiri menghantar roh dari bahagian hati. Di dalam otak dipenuhi dengan roh yang banyak, kerana ia adalah tempat terpancarnya roh ke bahagian-bahagian anggota badan. Oleh itu, mana-mana anggota badan yang kehilangan roh maka ia adalah penyebab terhentinya perbuatan anggota badan. Dan ini diumpamakan seperti alat terbuang yang tidak digunakan lagi oleh si pelaku kerana tidak mendatangkan manfaat kepadanya. Jika roh terkeluar daripada jasad secara keseluruhannya atau musnah atau binasa kerana sesuatu sebab maka jasad itu menjadi kaku dan seperti keadaan mati pada akhirnya.[25]

[23]*Ibid*., 74.
[24]*Ibid*., 75.
[25]*Ibid*., 76.

University of Malaya

3.3.2.3 Peringkat Ketiga Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 22 Sehingga 28 Tahun

Maka dia (*Ḥayy*) menyelidik semua jenis benda di alam ini dalam bentuk penciptaan dan kemusnahan[26], [iaitu] daripada haiwan-haiwan [yang] pelbagai jenis, tumbuh-tumbuhan, bahan galian, pelbagai jenis batu dan tanah, air, wap, salji, hujan batu, asap, ais dan bara api yang menyala.[27]

Dan dia (*Ḥayy*) menyimpulkan bahawa roh yang dimiliki oleh semua spesies itu adalah satu dan ia berbeza melainkan ia terbahagi kepada banyak [bahagian] hati. Dan sesungguhnya jika roh [bahagian hati yang banyak ini] dikumpulkan semuanya [di suatu tempat] dan ini menjadikan ia satu. Ia akan menjadi satu [sama] seperti kedudukan satu air atau satu jus minuman yang dibahagikan kepada banyak tempat dan kemudian dikumpulkan (disatukan) semula selepas itu. [28]

Kemudian dia (*Ḥayy*) menghadirkan semua spesies binatang dalam dirinya dan mengamati mereka. Dia (*Ḥayy*) melihat semuanya mempunyai pancaindera, makan dan bergerak dengan kemahuan untuk menuju ke mana-mana sahaja arah yang dikehendaki. Dia (*Ḥayy*) mengetahui segala perbuatan tersebut merupakan ciri khas dari perbuatan *al-rūḥ al-ḥayawāni*. Dia (*Ḥayy*) mengetahui segala sesuatu berbeza setelah adanya persamaan di mana ia bukanlah sesuatu yang sangat khusus (penting) pada *al-rūḥ al-ḥayawāni*.[29]

[26]Alam penciptaan merupakan sesuatu daripada ketiadaan kepada kewujudan manakala kehancuran pula sesuatu daripada kewujudan kepada ketiadaan. Lihat *ibid*., 76.
[27]*Ibid.,* 76.
[28]*Ibid*., 77.
[29]*Ibid*., 78.

University of Malaya

Dan dia (*Ḥayy*) menyedari sesuatu pada benda-benda fizikal ini, di mana dia mula memahami bahawa *al-rūḥ al-ḥayawāni* yang kedudukannya di bahagian hati, dan dia telah memeriksanya pada permulaan melalui pembedahan [pada dada rusa]. Pertama :

Ia juga mesti memiliki makna tambahan berdasarkan sifat fizikal (*jasmiyyah*) yang bersesuaian dengan maknanya kerana ini membolehkan ia melaksanakan proses-proses yang menakjubkan iaitu ciri khasnya seperti pancaindera, persepsi dan pelbagai gerakan : Dan makna ini adalah "bentuk" dan pembeza dan membezakannya dengan lain-lain benda. Dan ia merupakan bentuk yang diibaratkan (dinamakan) ke atasnya oleh *ahl al-naẓār* sebagai *al-nafs hayawāniyyah*.[30]

Begitu juga dengan "sesuatu" yang menghidupkan tumbuh-tumbuhan, [sama ada] ia mengekalkan kepanasan badan haiwan, ia mempunyai ciri khas yang membezakannya dan ia yang diibaratkan (dinamakan) ke atasnya oleh *ahl al-naẓār* sebagai *al-nafs nabāṭiyyah.*[31]

Demikianlah semua benda mati dan ia adalah apa yang selain daripada haiwan dan tumbuh-tumbuhan, berada di alam penciptaan dan kehancuran, [di mana] ia mempunyai sesuatu yang merupakan ciri khasnya. Setiap satu darinya mempunyai fungsi yang merupakan ciri khasnya seperti pergerakan yang pelbagai dan keperluan pancaindera. Ini merupakan "sesuatu" yang membezakan setiap satu daripadanya dan ia merupakan "bentuk" yang ibaratkan (dinamakan) ke atasnya oleh ahli falsafah sebagai *al-tabi'ah.*[32]

[30]*Ibid*., 81.
[31]*Ibid*., 81.
[32]*Ibid*., 81.

University of Malaya

Apabila dia (*Ḥayy*) telah sampai kepada pandangan (kesimpulan) ini bahawa hakikat *al-rūḥ al-ḥayawāni* yang sentiasa diinginkannya kekal tersusun daripada makna fizikal (*jasmiyyah*) dan makna tambahan lain (bukan fizikal). Dan makna fizikal (*jasmiyyah*) ini dimiliki oleh benda-benda lain. Dan makna lain yang terhubung dengannya, membentuk ciri tersendiri yang dimiliki secara khas oleh *al-rūḥ al-ḥayawāni* ini. [Oleh itu], dia (*Ḥayy*) memandang rendah terhadap makna fizikal (*jasmiyyah*) lalu menggugurkannya. Dan berhubungan mindanya (*Ḥayy*) dengan makna kedua dan ia yang diibaratkan (dinamakan) ke atasnya sebagai *al-nafs* (jiwa). Maka dia (*Ḥayy*) ingin memastikannya, maka dia (*Ḥayy*) beriltizam (bersungguh-sungguh) memikirkannya dan menjadikan ia permulaan pemerhatiannya terhadap itu dengan meneliti semua benda fizikal, bukan dari segi benda sebagai benda, bahkan dari segi ia adalah zat-zat bentuk yang menunjukkan ciri khasnya, membezakan sebahagian daripadanya dengan sebahagian lain. Maka pengamatannya (*Ḥayy*) terhadap [benda-benda] itu berterusan melingkari dalam dirinya (fikirannya). Maka dia (*Ḥayy*) melihat sebahagian daripada benda mempunyai bentuk yang dikongsi bersama di mana dari bentuk tersebut terjadi perbuatan-perbuatan tertentu. Dia (*Ḥayy*) melihat terdapat sekumpulan benda yang sebahagiannya mempunyai bentuk yang dikongsi bersama di mana bertambah ke atasnya bentuk lain yang terjadi padanya perbuatan-perbuatan tertentu. Dan dia (*Ḥayy*) melihat dari kumpulan tersebut, ia berkongsi pemilikan bentuk pertama dan kedua, yang bertambah ke atasnya bentuk ketiga di mana terjadi padanya perbuatan-perbuatan khas. Misalnya, keseluruhan benda di bumi seperti tanah, batu, bahan galian, tumbuh-tumbuhan, haiwan dan semua benda berat adalah sejumlah benda yang sama-sama memiliki satu bentuk (*ṣurah*) di mana terdapat kecenderungan untuk jatuh ke bawah apabila tidak dihalang atau diangkat.[33]

[33]*Ibid*., 82.

University of Malaya

Dan apabila benda-benda tersebut digerakkan ke atas secara paksa kemudian dilepaskan, benda-benda itu bergerak dengan "bentuk" nya menuju ke bawah. Tumbuh-tumbuhan dan haiwan merupakan sebahagian daripada benda-benda tersebut iaitu memiliki "bentuk" yang sama dengan benda-benda terdahulu bahkan bertambah suatu "bentuk" lain yang terjadi padanya proses pemakanan[34] dan pertumbuhan[35].Kedua-dua ini fungsi merupakan fungsi umum yang terdapat pada tumbuh-tumbuhan dan haiwan di mana terdapat suatu "bentuk" yang dikongsi bersama oleh kedua-duanya. Dan "bentuk" ini disebut sebagai *al-nafs al-nabātiyyah.*[36]

Apabila pemerhatiannya (*Ḥayy*) telah sampai ke tahap (peringkat) ini, dia (*Ḥayy*) telah meninggalkan alam pancaindera selepas berpisah [darinya untuk beberapa tempoh], dan dia (*Ḥayy*) memuliakan keinginannya yang hanya dibataskan untuk mendekati alam akal. Dia (*Ḥayy*) berasa gelisah (kerana berasa terasing) dan rindu kepada apa yang menjadi kebiasaannya [yang difahaminya] daripada alam pancaindera. Maka dia (*Ḥayy*) berundur sedikit dan meninggalkan benda tersebut secara mutlak sebagaimana perbuatan ini merupakan sesuatu yang tidak dapat dicapai oleh pancaindera. Dan dia (*Ḥayy*) tidak berkemampuan untuk mendapatkannya [secara keseluruhan] (memandangkan *Ḥayy* sukar untuk memahami perkara tersebut) dan dia (*Ḥayy*) mengambil benda-benda mudah yang disaksikan olehnya dengan [menggunakan] pancaindera. Dan ia merupakan empat benda (air, udara, api dan tanah) yang sesungguhnya terhenti (menarik) pandangannya ke atasnya.[37]

---

[34]Pemakanan : Pemakanan merupakan proses pemakan menggantikan bahagian yang rosak dengan mengambil sesuatu bahan makanan yang sama dengan dirinya sendiri dan mengasimilasikannya kepada bahan sendiri.

[35]Pertumbuhan : Merupakan proses perantaraan yang bertambah atau berkembang pada benda dari sudut kepanjangan, kelebaran dan kedalaman bersesuaian dengan tabiat kemasukan sumber makanan kepadanya.

[36]*Ibid.,* 82.

[37]*Ibid*., 84.

University of Malaya

Maka, [kini] dia (*Ḥayy*) mengetahui keperluan setiap sesuatu yang baru (*hadith*) mesti datang daripada pembaharu (*muhdith*). Maka digambarkan dalam fikirannya dengan pengalaman ini, bahawa pelaku (*fā'il*) bagi bentuk tersebut yang dapat digambarkan secara umum tanpa terperinci.[38]

Kemudian dia (*Ḥayy*) menyelusuri "bentuk-bentuk" yang telah diketahui olehnya sebelum ini, bentuk demi bentuk. Dia (*Ḥayy*) melihat semua bentuk tersebut adalah baharu (*hadith*) dan ia mesti mempunyai seorang pelaku. Kemudian dia (*Ḥayy*) melihat kepada zat-zat bentuk, maka dia mendapati ia merupakan sesuatu yang kebanyakan daripadanya adalah benda yang tersedia atau cenderung untuk menghasilkan perbuatan (*fi'il*). Contoh, air jika dipanaskan dengan terlampau kuat, ia (wap air) mempunyai kecenderungan atau kesediaan untuk bergerak naik ke atas. Kecenderungan atau kesediaan ini adalah merujuk kepada bentuk, yang tidak terdapat di sana, melainkan sesuatu benda yang dapat dirasa atau dilihat dengan pancaindera. Contoh, kaedah dan pergerakan sesuatu yang diciptakan dan pelaku yang menciptakannya. Oleh itu, kecenderungan atau kesediaan benda terhadap sebahagian gerakan tertentu, mesti berdasarkan kecenderungan atau kesediaan bentuknya. Dan dia (*Ḥayy*) melihat contoh ini pada keseluruhan bentuk. Maka jelas baginya (*Ḥayy*) bahawa perbuatan-perbuatan yang terjadi daripada keseluruhan bentuk tersebut pada hakikatnya bukan milik mereka. Dan ia merupakan milik si pelaku yang melakukan perbuatan-perbuatan tersebut dan dihubungkan dengan bentuk-bentuk tadi.

Dan menurut hukum (ketetapan) yang telah diturunkan (al-Qur'ān), "Maka sebenarnya bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh

[38]*Ibid*., 85

University of Malaya

mereka, dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar."[39]

Maka dia (*Ḥayy*) menyedari perbuatan si pelaku secara umum tanpa terperinci. Timbul rasa rindu dalam dirinya (*Ḥayy*) untuk mengetahui tentang pelaku dengan lebih terperinci. Dan dia (*Ḥayy*) masih tidak dapat memisahkan dirinya daripada alam pancaindera menjadikan dia berusaha untuk mengetahui si pelaku (*al-fā'il al-Mukhtar*) berdasarkan benda-benda yang dapat dicapai dengan pancainderanya. Dia (*Ḥayy*) tidak mengetahui sama ada pelaku tersebut satu atau banyak ? Maka dia (*Ḥayy*) menyelidik semua benda yang diketahuinya di mana dia sentiasa memikirkannya. Dan dia (*Ḥayy*) melihat semuanya tercipta dan kadang-kadang hancur pada satu keadaan lain. Sekiranya kehancuran itu tidak terjadi secara keseluruhannya, maka kehancuran itu terjadi ke atas sebahagiannya. Contoh, air dan tanah. Dia (*Ḥayy*) melihat bahagian tanah yang dimusnahkan oleh api. Dan demikian pula, udara yang dilihatnya kurang baik (musnah) disebabkan keadaan sangat sejuk sehingga terjadinya salji dan air yang mengalir. Begitu juga dengan lain-lain benda yang diketahui olehnya (*Ḥayy*), tidak bebas daripada baru (*huduth*) dan adanya keperluan kepada *al-fa'il al-mukhtar* yang berkehendak ke atasnya. Dan fikirannya (*Ḥayy*) berpindah kepada jirim-jirim langit (*al-ajsām al-samāwiyyah*).[40]

3.3.2.4 Peringkat Keempat Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 29 Sehingga 35 Tahun

Dia (*Ḥayy*) berfikir tentang alam dan isi kandungannya, adakah ia sesuatu yang baharu tercipta dari tiada, yang wujud setelah sebelumnya tiada ? Atau adakah alam ini telah

[39]Lihat umpamanya Surah Al-Anfaal, 8:17.
[40]*Al-ajsām al-samāwiyyah* merujuk kepada jirim-jirim langit (cakerawala). Lihat *ibid*., 86.

University of Malaya

wujud sejak dahulu lagi tanpa pernah didahului tiada ? Maka Dia (*Ḥayy*) [berasa] ragu-ragu terhadap persoalan itu dan dia tidak dapat menguatkan (memastikan) untuk memutuskan salah satu daripadanya. Sesungguhnya, jika dia (*Ḥayy*) memilih untuk mempercayai bahawa alam ini sediakala, [ternyata timbul] dalam dirinya banyak percanggahan [pandangan] bahawa mustahil [terdapat] wujud sesuatu tanpa had (infinit). Dengan [mengemukakan] contoh *qiyās*, yang mustahil baginya wujud jisim tanpa had. Dan demikian juga, dia (*Ḥayy*) melihat bahawa wujud ini tidak bebas daripada baharu, maka ia tidak mungkin mendahului wujud atas baharu dan apa yang tidak mungkin mendahului atas baharu, maka ia juga diciptakan dari ketiadaan (*muhdath*). Dan jika dia (*Ḥayy*) memilih untuk mempercayai bahawa alam ini baharu, [ternyata timbul] dalam dirinya percanggahan [pandangan] lain. Dan bahawa sesungguhnya, jika dia (*Ḥayy*) melihat makna baharu selepas ia sebelumnya tiada, dia (*Ḥayy*) tidak memahaminya melainkan atas makna bahawa masa mendahuluinya. Dan masa [merupakan] daripada bahagian alam dan [ia] tidak terpisah darinya. Maka dia (*Ḥayy*) tidak memahami sekiranya alam [wujud] lambat dari masa (alam lebih lambat daripada masa adalah sesuatu yang tidak dapat diterima). Dan demikianlah dia (*Ḥayy*) berkata : "Jika alam ini baharu, maka ia mesti mempunyai pencipta (*muhdith*), dan pencipta ini menciptakan, mengapa menciptanya sekarang dan tidak menciptakan sebelum itu ? Adakah terdapat sebab lain ke atasnya dan tiada sesuatu di sana selainnya atau [terjadi sebarang] perubahan baru pada zatnya ? Dan dia (*Ḥayy*) masih berfikir tentang [persoalan] itu [selama] beberapa tahun maka [timbul] percanggahan hujah dalam dirinya dan dia (*Ḥayy*) tidak dapat menguatkan (memastikan) [salah] satu dari dua pegangan [yang] lain. Apabila persoalan itu meletihkannya, menjadikan dia (*Ḥayy*) berfikir apa yang melazimi setiap satu daripada dua pegangan [tersebut]. Maka [ini] menjadikan [yang] sentiasa bersama kedua-duanya terdapat sesuatu yang tunggal. Maka pandangan

University of Malaya

bahawa sesungguhnya jika dia (*Ḥayy*) percaya alam [ini] baharu dan ia keluar kepada wujud selepas tiada maka pendamping [yang sentiasa bersama] itu [adalah] kemestian. Sesungguhnya ia (alam) tidak mungkin keluar kepada wujud dengan sendirinya, dan ia (alam) mesti daripada pelaku yang mengeluarkannya kepada wujud. Dan sesungguhnya pelaku itu tidak mungkin dapat dicerap dengan sesuatu daripada pancaindera kerana jika persepsi dengan sesuatu daripada pancaindera, [maka] pelaku tersebut [merupakan] benda daripada *al-ajsām*. Dan jika pelaku merupakan benda daripada *al-ajsām*, maka [sudah tentu] pelaku [tersebut merupakan] sebahagian daripada alam. Dan pelaku baharu [itu] berkehendak kepada yang membaharukannya (*muhdith*). Dan jika *muhdith* kedua juga [merupakan] jisim, [sudah tentu] untuk [ia] berkehendak kepada *muhdith* ketiga dan *muhdith* ketiga kepada *muhdith* keempat. Dan demikianlah salasilah itu [berterusan] tanpa had (infinit) dan ia [merupakan sesuatu yang] batil. Maka, alam ini mesti daripada pelaku dan bukan dengan jisim dan jika pelaku [tersebut] bukan jisim maka ia bukan untuk dicerap dengan sesuatu daripada jalan pancaindera. Ini kerana kelima-lima pancaindera tidak mencerap melainkan *al-ajsām* atau apa berhubungan dengan *al-ajsām*. Dan jika pelaku tidak mungkin dicerap dengan pancaindera, maka tidak mungkin ia (pelaku) [dapat] dikhayalkan (dibayangkan) kerana khayalan bukanlah sesuatu melainkan [ia adalah proses] menghadirkan gambaran objek-objek (*al-mahsusāt*) yang sebelumnya tiada. Dan jika pelaku bukan jisim, maka sifat-sifat jisim [secara] keseluruhannya [adalah] mustahil [terdapat] ke atasnya. Dan [sifat-sifat jisim] pada awalnya ia [merupakan] ukuran panjang, lebar dan luas. Pelaku melebihi atas [sifat-sifat jisim] itu, dan berkenaan semua yang mengikut sifat ini daripada sifat-sifat jisim.[41]

[41] *Ibid.,* 89.

University of Malaya

3.3.2.5 Peringkat Kelima Kehidupan *Ḥayy* Dari Umur 36 Sehingga 49 Tahun

Dan sesungguhnya terkesan di hatinya daripada perbuatan pelaku yang menyibukkan fikirannya pada setiap sesuatu melainkan dia (*Ḥayy*) tidak dapat memikirkan apa-apa lagi. Berdasarkan penelitiannya terhadap *al-mawjudāt* dan pengamatan ke atasnya, sehingga dalam pencariannya dia (*Ḥayy*) tidak meletakkan penglihatannya ke atas sesuatu perkara melainkan dia (*Ḥayy*) melihat padanya kesan binaan (ciptaan), dan dia (*Ḥayy*) pada ketika itu berpindah (berubah) fikirannya serta-merta kepada pembina (pencipta) dan dia (*Ḥayy*) meninggalkan binaan (ciptaan) [tersebut], sehingga dia (*Ḥayy*) sangat rindu kepadaNya dan memisahkan hatinya daripada alam pancaindera yang terendah (*al-'ālam al-adna al-mahsus*) dan dia (*Ḥayy*) berhubungan dengan alam akal yang tertinggi (*'ālam al-arfa' al-ma'qul*).[42]

Apabila dia (*Ḥayy*) telah mencapai pengetahuan mengenai *Mawjud* Yang Maha Tinggi (*al-mawjud al-rafiq*), iaitu wujud-Nya adalah tetap dan tanpa sebab bahkan Dia adalah sebab wujud sesuatu secara keseluruhan, maka dia (*Ḥayy*) ingin mengetahui dengan cara bagaimana pengetahuan ini sampai kepadanya dan dengan kekuatan bagaimana dia (*Ḥayy*) menyedari *Mawjud* tersebut. Maka, dia (*Ḥayy*) meneliti semua pancainderanya iaitu [deria] pendengaran, [deria] penglihatan, [deria] bau (menghidu), [deria] rasa dan [deria] sentuhan. Maka dia (*Ḥayy*) melihat semuanya tidak mencapai sesuatu melainkan benda atau apa yang terdapat pada benda.[43] Dan semua persepsi (*al-mudrakāt*) ini terdiri daripada sifat-sifat benda.[44]

---

[42]*Ibid*., 92.

[43]Dan demikianlah [deria] pendengaran hanya dapat menangkap bunyi-bunyi (*al-masmu'āt*) yang dihasilkan oleh gelombang udara apabila benda saling berlanggaran. Dan [deria] penglihatan sesungguhnya mengetahui warna-warna. Dan [deria] bau hanya dapat menghidu. Dan [deria] rasa hanya dapat merasa

University of Malaya

Dan sesungguhnya telah jelas bagi dia (*Ḥayy*) bahawa *al-Mawjud* yang *wajib wujud* bebas daripada sifat-sifat benda dan segala aspeknya. Maka, tidak terdapat jalan untuk sampai kepada-Nya melainkan dengan sesuatu yang bukan benda, dan bukan daya kekuatan yang terdapat pada benda dan tidak berhubungan dengan benda, tidak berada di dalamnya dan tidak berada di luar, tidak berhubungan dengannya dan tidak pula terpisah darinya. Dan sesungguhnya, telah jelas kepadanya (*Ḥayy*) bahawa dia dapat mencapai-Nya menerusi dirinya sendiri (zatnya). Dan kini, pengetahuan *Hayy* terhadap-Nya telah mantap dalam dirinya. Maka jelas bagi *Hayy* bahawa zatnya yang membolehkan dia mencapai-Nya adalah bukan jasmani, di mana tidak mungkin ke atasnya sesuatu daripada sifat-sifat benda. Dan setiap apa yang dicapai olehnya (*Ḥayy*) secara zahir melalui zatnya terdiri daripada sifat-sifat *jasmiyyāt* kerana ini bukan hakikat zatnya, dan sungguhpun [begitu] hakikat zatnya yang sebenar adalah di mana dia (*Ḥayy*) telah mencapai *al-Mawjud al-Mutlak* yang wajib ada (*al-Wajib al-Wujud*).[45]

Dan ini menjadikan dia (*Ḥayy*) berfikir tentang zat yang tinggi, membolehkan dia mencapai (menyedari) *al-Mawjud* Yang Maha Tingggi (*al-Mawjud al-Sharif*) yang wajib ada (*al-Wajib al-Wujud*). Dan dia (*Ḥayy*) telah melihat zat yang Mulia tersebut berdasarkan zatnya sendiri, adakah mungkin ia hancur[46], atau rosak dan hilang, atau sentiasa kekal ?[47]

University of Malaya

makanan. Dan deria sentuh hanya mencapai tekstur yang bercampur dalam keadaan keras dan lembut, serta kasar dan licin. Dan begitu juga dengan kekuatan daya imaginasi tidak dapat mencapai sesuatu benda melainkan terdapat sifat panjang, lebar dan luas. Lihat *ibid*., 93.

[44]*Ibid*., 93.

[45]*Ibid*., 93.

[46]Maka, dia (*Ḥayy*) melihat kehancuran dan kehilangan sesungguhnya daripada sifat-sifat benda yang diambil daripada suatu bentuk dan menggantikan bentuk lain. Misalnya, jika air berubah kepada wap udara, dan jika wap udara berubah kepada air, dan tumbuh-tumbuhan jika menjadi tanah atau abu, dan tanah jika menjadi tumbuh-tumbuhan. Maka, inilah yang dimaksudkan sebagai kehancuran. Adapun 'sesuatu' tersebut bukan benda, dan tidak berkehendak atau bergantung kewujudannya kepada benda, adalah bebas daripada sifat-sifat benda (*al-jasmiyyāt*) sehingga mustahil dapat membayangkan kehancurannya. Dan adapun 'sesuatu'

Apabila dia (*Ḥayy*) telah pasti bahawa zatnya yang hakiki tidak mungkin hancur, dia (*Ḥayy*) ingin mengetahui bagaimanakan keadaan jika zat tersebut menolak dan meninggalkan badannya. Dan sesungguhnya telah jelas bagi dia (*Ḥayy*) bahawa zat tersebut tidak meninggalkan badan melainkan jika terdapat alat yang tidak bersesuaian dengannya. Maka dia (*Ḥayy*) meneliti semua daya kekuatan persepsi. Maka, dia (*Ḥayy*) melihat bahawa setiap satu daripadanya kadang-kadang terdapat persepsi dengan kekuatan (*mudrakah bi al-quwwah*) dan kadang-kadang terdapat persepsi dengan perbuatan (*mudrakah bi al-fi'il*). Misalnya, mata dalam keadaan terpejam atau terhalang pandangan. Maka, padanya terdapat persepsi dengan kekuatan (*mudrakah bi al-quwwah*) dan makna persepsi dengan kekuatan (*mudrakah bi al-quwwah*) adalah ia tidak dapat mencapainya sekarang, tetapi pada masa akan datang. Dan dalam keadaan terbuka mata tersebut dapat melihat, dan ia merupakan persepsi dengan perbuatan (*mudrakah bi al-fi'il*). Dan makna persepsi dengan perbuatan (*mudrakah bi al-fi'il*) adalah persepsi itu berlaku sekarang. Dan demikianlah setiap satu daripada daya kekuatan terdapat persepsi dengan kekuatan (*mudrakah bi al-quwwah*) dan persepsi dengan perbuatan (*mudrakah bi al-fi'il*). Dan setiap satu daripada daya kekuatan ini tidak pernah mencapai sesuatu dengan perbuatan (*bi al-fi'il*). Maka ia adalah selama mana daya kekuatan tidak berkehendak terhadap persepsi sesuatu yang khusus kerana dia tidak mengetahuinya Misalnya, seseorang yang dilahirkan buta penglihatan. Dan kadang-kadang seseorang itu mencapai sesuatu dengan perbuatan (kerana dia celik penglihatan), kemudian dia hanya dapat mencapai dengan kekuatan (setelah dia menjadi buta). Maka selama mana dia mempunyai kekuatan, namun dia masih berkehendak untuk mencapai sesuatu dengan perbuatan, memandangkan dia telah mengetahui dan menyedari objek yang

tersebut bukan benda, dan tidak berkehendak atau bergantung kewujudannya kepada benda, adalah bebas daripada sifat-sifat benda (*al-jasmiyyāt*) sehingga mustahil dapat membayangkan kehancurannya. Lihat *ibid*., 93.

[47]*Ibid*., 93

University of Malaya

betul yang berhubungan dengannya dan bertambah kerinduan terhadapnya. Contohnya, seseorang yang boleh melihat dengan matanya kemudian menjadi buta, maka tidak hilang kerinduannya terhadap benda-benda yang telah dilihat sebelumnya.[48]

Maka, telah jelas bagi *Hayy* bahawa kesempurnaan dan kenikmatan zatnya adalah dapat menyaksikan *al-Mawjud* yang wajib wujud secara berterusan melalui penyaksian secara nyata buat selama-lamanya. Bahkan sehingga tidak ada yang menghalangnya walaupun sekejap. Oleh itu, apabila dia mengalami kematian dan dirinya berada dalam keadaan penyaksian (*al-mushāhadah*) yang nyata, maka berterusan kenikmatannya tanpa diganggu oleh kesakitan.

Kemudian, ini menjadikan *Hayy* mula berfikir bagaimana untuk mengekalkan penyaksian yang nyata atau sebenar-benarnya (*al-mushāhadah bi al-fa'il*) ini sehingga tidak terdapat padanya sebarang gangguan.

Kemudian, *Hayy* memerhatikan bintang-bintang dan planet-planet. Maka *Hayy* melihat semuanya teratur dalam pergerakan yang berterusan dan selaras. Dan *Hayy* melihat semua bintang dan planet tersebut kelihatan lutsinar dan bersinar dengan terang, jauh daripada menerima sebarang perubahan dan kerosakan. Dan *Hayy* mempunyai gerak hati

[48]*Ibid*., 94. Dan menurut apa yang terdapat pada sesuatu benda yang dicapai, semakin benda tesebut sempurna, indah dan baik, maka terdapat kerinduan yang semakin besar kepadanya bahkan penderitaan akibat kehilangannya juga semakin besar. Oleh itu, penderitaan akibat kehilangan penglihatan selepas melihat adalah jauh lebih besar daripada penderitaan akibat kehilangan deria bau. Ini kerana, sesuatu yang dapat dicapai oleh penglihatan lebih sempurna dan lebih baik daripada apa yang dapat dicapai oleh deria bau. Dan demikianlah jika terdapat 'sesuatu' yang tidak terbatas pada kesempurnaan, kebaikan, kecantikan dan keindahan-Nya, dan Dia melebihi kesempurnaan, kecantikan dan kebaikan. Dan tidak terdapat wujud yang tidak sempurna, tidak baik, tidak indah dan tidak cantik melainkan ia terjadi dari bahagian emanasi-Nya. Tidak dapat dielakkan bagi sesiapa yang kehilangan 'sesuatu' selepas mengetahui-Nya, selama mana dia masih kehilangan-Nya, maka terdapat padanya penderitaan yang tidak berkesudahan. Sebagaimana bagi sesiapa yang sentiasa berada dalam keadaan mencapai-Nya, maka pasti terdapat padanya kenikmatan yang tidak putus, kegirangan yang tidak berakhir serta keseronokan dan kegembiraan yang tidak terbatas. Lihat *ibid.*, 93-94.

University of Malaya

yang kuat bahawa semua bintang dan planet tersebut mempunyai zat selain daripada tubuh material mereka. Zat tersebut mengetahui *al-Mawjud* yang wajib ada. Dan zat yang mengetahui (*al-dhat al-'ārifah*) tersebut tidak terdiri daripada benda bahkan tidak meninggalkan kesan pada benda fizikal. Contoh, zat *Hayy* sendiri yang mengetahui *al-Mawjud*.[49]

Bagaimana semua bintang dan planet tersebut mempunyai zat yang bebas daripada semua sifat jasmaniah (*al-jasmāniah*) ? Contohnya, apabila dengan segala kelemahan yang ada pada *Hayy*, menjadikan dia sangat terdesak untuk bergantung kepada pancaindera. Dan meskipun *Hayy* melihat dirinya hidup dalam kalangan benda yang hancur ? Dan bersama dengan kekurangan yang terdapat pada diri *Hayy*, walaupun begitu tidak menghalang dirinya daripada mempunyai zat yang bebas daripada semua benda fizikal dan tidak mengalami kehancuran. Maka jelas bagi *Hayy* bahawa cakerawala (*al-ajsām al-samāwiyah*) adalah lebih cenderung untuk mempunyainya. Dan *Hayy* mengetahui bahawa mereka mengetahui *al-Mawjud* yang wajib ada dan penyaksian ke atas-Nya adalah secara berterusan dengan sebenar-benarnya. Ini kerana halangan atau gangguan yang memutuskan penyaksian (*al-musyāhadah*) *Hayy* secara berterusan datang daripada gangguan pancaindera dan tidak terdapat pada jirim-jirim langit (*al-ajsām al-samāwiyah*).[50]

Hayy mempertimbangkan semua fasa kehidupan haiwan tetapi berdasarkan apa yang difikirkan olehnya, dia tidak melihat dalam kalangan haiwan tersebut merasai (mempunyai pengetahuan) kehadiran *al-Mawjud* yang wajib ada. Namun begitu, *Hayy* mengetahui bahawa zatnya sendiri dapat merasakan kehadiran-Nya. *Hayy* menyimpulkan

[49]*Ibid*., 96.
[50]*Ibid*., 98.

University of Malaya

dirinya ialah 'haiwan' yang mempunyai roh seimbang sebagaimana jirim-jirim langit (*al-ajsām al-samāwiyyah*) secara keseluruhannya. Jelas bagi *Hayy*, dirinya merupakan spesies yang berbeza daripada lain-lain spesies haiwan. Dirinya diciptakan untuk tujuan lain dan dipersiapkan untuk suatu tugasan besar di mana ia merupakan sesuatu yang tidak terdapat pada spesies haiwan. Ini memadai bagi *Hayy* untuk membuktikan kemuliaan dirinya. Ini kerana terdapat bahagian terhina dalam diri *Hayy* iaitu sifat kebendaan yang serupa dengan *jawhar al-samāwiyyah. Jawhar al-samāwiyyah* ini bebas daripada alam penciptaan dan kehancuran, kebaharuan, kekurangan dan kemustahilan dan perubahan. Adapun bahagian termulia dalam diri *Hayy*, ia merupakan sesuatu yang dengannya *Hayy* telah mengetahui *al-Mawjud* yang wajib ada, Yang Maha Mengetahui, Yang Maha Agung. Ia sesuatu yang tidak berubah, tidak rosak, tidak dapat dihuraikan dalam bentuk fizikal, tidak dapat dicapai dengan pancaindera atau khayalan, dan tidak dihubungkan dengan mana-mana alat tetapi mempunyai pengetahuan dengan sendirinya. Pada suatu keadaan, Dia adalah sesuatu yang mengetahui (*al-'Arif* atau *al-'Alim*), benda yang diketahui (*al-Ma'ruf* atau *al-Ma'lum*) dan pengetahuan (*al-Ma'rifah* atau *al-'Ilm*). Tidak terdapat perbezaan pada ketiga-tiga tersebut kerana perbezaan dan perpisahan tergolong dalam sifat kebendaan tetapi pada-Nya tidak terdapat benda, tiada sifat benda dan bukan terdiri dari bahagian benda.[51]

Kini, jelas bagi *Hayy* bahawa dirinya berbeza daripada lain-lain spesies haiwan, menjadikan dirinya sama seperti cakerawala (*al-ajsām al-samāwiyyah*). *Hayy* berpandangan wajib ke atas dirinya menyerupai serta meniru perbuatan mereka dan berusaha bersungguh-sungguh untuk menjadi seperti mereka. Demikianlah, *Hayy* menyifatkan bahagian termulia pada dirinya yang digunakan untuk mengenal *al-Mawjud* yang wajib ada.

[51] *Ibid*., 99.

University of Malaya

Dia (*Ḥayy*) menyatukan (mengumpul) ilham dan [memusatkan] fikirannya terhadap *al-Mawjud* [yang] wajib ada [secara] bersendirian tanpa menyekutukan-Nya. Maka apabila [terdapat] objek muncul dalam khayalannya, dia (*Ḥayy*) menyingkirkan objek [tersebut] daripada khayalannya dengan bersungguh-sungguh. Dia (*Ḥayy*) mendorong dan menyerahkan dirinya [secara] berterusan [untuk] beberapa tempoh yang panjang di mana beberapa hari telah berlalu [sehinggakan] dia (*Ḥayy*) tidak makan dan tidak bergerak.[52]

Dan dia (*Ḥayy*) tenggelam dalam keadaan (hal) ini dan menyaksikan apa yang tidak pernah terlihat oleh mata dan tidak pernah didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas dalam hati manusia. Maka berhubungan dengan hati janganlah [ia] menggambarkan sesuatu yang tidak pernah terlintas di hati manusia. Ini kerana banyak daripada perkara yang sesungguhnya terlintas dalam hati manusia [adalah] sukar [untuk] digambarkan. Maka bagaimana dengan perkara yang tidak mungkin terlintas dalam hati, dan ia bukan daripada alam ini (tergolong dalam dunia yang berbeza) dan [mempunyai] tingkatan yang berbeza ? Dan tidak. Saya maksudkan di sini [adalah] hati (*qalb*) bukan hati [secara] fizikal (*jism al-qalb*) dan bukan [juga] roh yang kosong bahkan saya maksudkan dengannya [adalah] bentuk roh [yang] melimpah (beremanasi) dengan kekuatannya ke seluruh tubuh badan manusia. Setiap satu daripada ketiga-tiga di atas sesungguhnya disebut sebagai hati (*qalb*). Dan tetapi, tiada jalan untuk mengungkapkan perbuatan (pengalaman) ini ke atas setiap satu daripada ketiga-tiganya (keadaan tersebut) dan tidak datang ungkapan melainkan apa yang terungkap ke atasnya [dengan istilahnya sendiri].[53]

[52]*Ibid.*,106.
[53]*Ibid.*, 107.

University of Malaya

Sesiapa yang ingin mengungkapkan hal (keadaan) itu, maka sesungguhnya keinginan tersebut [adalah] mustahil. Dan kedudukannya [sama] seperti sesiapa [yang] ingin merasai warna-warna dari segi ia adalah warna-warna. Misalnya dia menuntut agar warna hitam [mempunyai] rasa manis atau masam. Walau bagaimanapun, bersama [dengan] ini saya tidak akan meninggalkan anda tanpa isyarat-isyarat (petunjuk) [yang] mengungkapkan keajaiban [yang] disaksikan olehnya (oleh *Ḥayy*) [apabila berada] dalam *maqām* [tersebut]. [Namun begitu], [semuanya adalah] atas jalan kiasan (perumpamaan) dan bukan atas jalan mengetuk pintu hakikat sebagaimana tidak terdapat jalan untuk [mengetahui] hakikat dari sesuatu *maqām* melainkan dengan [kaedah] mencapainya secara terus.[54]

Maka, sekarang dengarlah dengan hati anda dan renunglah dengan tajam menggunakan penglihatan akal anda kepada apa yang akan saya sampaikan ini. Berkemungkinan anda mendapat petunjuk yang akan memandu anda ke arah jalan [yang benar]. Syarat saya adalah anda tidak boleh meminta penjelasan tambahan daripada saya pada waktu ini sebagaimana [apa] yang saya kemukakan pada halaman-halaman ini. Pengalaman ini terbatas kerana mengisytiharkannya dengan perkataan mengenai perkara yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata [adalah] berbahaya.[55]

[Maka] saya katakan bahawa dia (Hayy) telah *fana'*(binasa) dari zatnya dan dari semua zat lain. Dia (Hayy) tidak melihat sesuatu [yang] wujud melainkan Yang Maha Esa, Yang Maha Hidup, Yang Maha Mentadbir. Apabila dia (Hayy) telah melihat apa yang disaksikannya kemudian perhatiannya kembali berubah [menyaksikan sesuatu yang lain]

[54]*Ibid*., 107.
[55]*Ibid*., 107.

University of Malaya

sewaktu sedar dari keadaan dirinya yang seakan-akan mabuk. Terlintas di fikirannya bahawa tiada zat yang boleh mengubah zat Yang Benar Yang Maha Tinggi. Hakikat zatnya adalah zat Yang Benar [tersebut]. [Terdapat] sesuatu yang [pada] awalnya dia (Hayy) menyangka bahawa zatnya berbeza dengan zat Yang Benar. Zatnya bukanlah sesuatu pada hakikatnya bahkan tiada sesuatu [pun yang wujud] melainkan zat Yang Benar. Ini [adalah] seperti kedudukan cahaya matahari yang menyinari benda (objek) legap maka anda melihat cahayanya kelihatan pada benda (objek) [tersebut].[56]

Dan hampir sahaja [sifat] syubhah ini [menjadi] kukuh [berakar umbi] dalam dirinya jika Allah tidak mengurniakan rahmat-Nya dan menjauhkannya [daripada sifat tersebut] dengan hidayah-Nya (petunjuk-Nya). Maka dia (*Ḥayy*) mengetahui bahawa sesungguhnya [sifat] syubhah ini timbul dalam [fikiran] dirinya [akibat] daripada sisa-sisa kegelapan benda-benda dan kekotoran objek-objek pancaindera.[57]

Dan dia (*Ḥayy*) melihat zatnya sendiri dan zat-zat lain yang berada pada tingkatannya memiliki kebaikan, kecantikan dan kenikmatan [yang] tidak terbatas iaitu apa yang tidak terlihat oleh mata, tidak didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas dalam hati manusia dan tidak dapat digambarkan [oleh] orang yang menggambarkannya dan tidak dapat difikirkan melainkan orang-orang [yang] sampai kepada-Nya dan orang-orang [yang] mengetahui-Nya.[58]

[56]*Ibid*., 107.
[57]*Ibid.*, 108.
[58]*Ibid*., 111.

University of Malaya

Maka seseorang [tersebut] tidak mengetahui melainkan [dengan] menyaksikan-Nya dan tidak mantap (kukuh) [pengetahuan] mengenai hakikat-Nya melainkan [hanya] dalam kalangan sesiapa yang telah mencapai-Nya.

Adapun perkataannya "sehingga sesungguhnya kamu menyimpang dari [pola berfikir] orang-orang [yang] berakal dengan menolak hukum yang logik (masuk akal)", maka kami serahkan kepadanya. Kami tinggalkannya bersama-sama akalnya dan orang-orang [yang] berakal. Maka apa yang dia maksudkan dengan akal, [di mana] dia dan jenisnya tidak lain [adalah] kekuatan daya fikiran (*logical faculty*) yang menyelidik [semua] bentuk *mawjūdāt* yang boleh dicapai dengan pancaindera dan dari itu [terdapat] makna *al-kulliy*. [Manakala] orang-orang [yang] berakal adalah mereka yang meneliti dengan [cara] rasional."[59]

3.3.3 Kisah *Ḥayy, Salāmān* dan *Absāl*

Mereka menyebutkan bahawa [terdapat sebuah] pulau [lain yang] berdekatan dengan pulau [di mana] *Ḥayy ibn Yaqẓān* telah dilahirkan, menurut [salah] satu daripada dua pendapat berbeza tentang sifat permulaannya (asal usul kelahiran *Ḥayy ibn Yaqẓān*)[60]. Telah sampai ke pulau tersebut agama daripada agama yang benar, [yang] diambil (dibawa) oleh sebahagian para *anbiyā`* terdahulu selawat Allah [Ta'ālā] ke atas mereka.[61]

[59]Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 109.

[60]Terdapat dua pandangan yang mengemukakan versi kelahiran *Ḥayy ibn Yaqẓān*. Pertama pandangan yang menolak kelahiran *Ḥayy ibn Yaqẓān* tanpa ibu dan ayah serta mengemukakan kisah *Ḥayy* menerusi versi lain. Pendapat pertama ini telah dikemukakan oleh pengkaji dalam penulisan bab dua secara ringkas. Kedua, pandangan yang yakin terhadap kelahiran *Ḥayy* tanpa ibu dan ayah. Lihat Ahmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa al-Suhrawardī,* 62-66.

[61]*Ibid*., 113.

University of Malaya

Dan sesungguhnya di pulau itu membesar dua orang pemuda daripada [kalangan] orang-orang [yang] mulia dan berkehendak kepada kebaikan. Dinamakan salah seorang daripada mereka *Absāl*[62] dan seorang lagi *Salāmān*. Maka, mereka menemui agama tersebut dan kedua-duanya menerima dengan penerimaan [yang] baik dan mengambil [dengan mempraktikkan] ke atas diri mereka dengan [penuh] iltizam (bersungguh-sungguh) keseluruhan syariat agama. Dan mereka sentiasa bersungguh-sungguh dalam semua perbuatan.[63]

Dan mereka telah bersepakat mempelajari (memahami) pada waktu tertentu, seperti yang dinyatakan daripada keterangan sharī´ah tentang sifat Allah Azzawajalla dan malaikat-Nya dan sifat-sifat hari akhirat, pahala dan siksaan. Maka adapun *Absāl*, salah seorang daripada mereka sangat mendalami kebatinan dan lebih suka mendapatkan makna-makna rohani (nilai-nilai rohani) dan dia (*Absāl*) sangat menginginkan kepada *ta'wīl*[64]. Dan adapun *Salāmān*[65] sahabatnya, dia (*Salāmān*) lebih menjaga [perkara] lahiriah dan dia (*Salāmān*) sangat jauh (menghindari) daripada *ta'wīl*. Dan kedua-duanya bersungguh-sungguh dalam [melaksanakan] perbuatan lahiriah, muhasabah diri dan melawan

[62]Dalam *risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn, beliau menggunakan nama *Absāl* dan bukan *Asāl*. Maka dalam terjemahan ini, pengkaji mengambil penggunaan nama *Absāl* memandangkan terjemahan ini adalah berpandukan kitab yang di*tahqīq* oleh Aḥmad Amīn. Berikutan penggunaan nama *Absāl* dan *Asāl*, pengkaji telah menghuraikan justifikasi perbezaan kedua-dua nama tersebut dalam bab sebelumnya.

[63]*Ibid.*, 113-114.

[64]*Ta'wīl* berasal daripada perkataan Arab iaitu *al-awlu*. Dari segi bahasa pula, *ta'wīl* bermaksud kembali kepada asal. Lihat al-Khifnī, ‘Abd al-Mun`īm. *al-Mu´jam al-Falsafi*. (Kaherah: Dār al-Syarqiyyah, 1990), 52. Selain itu, Fayrūz Abādī turut mengemukakan contoh *wa awwala al-kalama takwīlā* yang bermaksud "dan asal sebuah percakapan adalah ta'wīl" untuk merujuk kepada memikir, merenung dan menjelaskan. Lihat Fayrūz Abādī, Mujīd al-Dīn Muhammad bin Ya´qūb al-Fayrūz Abādī, *Qāmus al-Muhīt* (Qāhirah: Mu`assasah al-Halabī wa Syurakah li al-Nathr wa al-Tawji´, t.t.), 3:331.

[65]Tindakan *Salāmān* dikatakan betul dalam memelihara pemikirannya. Ini kerana, tidak semua manusia yang mempunyai kemampuan akal seperti *Ḥayy* seperti yang digambarkan oleh Ibn Ṭufayl dalam *risālah Ḥayy ibn Yaqzān*. Lihat Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqzān*, terj. Lenn Evan Goodman (United States of America: The University of Chicago Press, 2009), 228. Sebagaimana manusia biasa yang hanya akan terkeliru dengan pelbagai pendapat dan bingung dalam kalangan perbahasan yang bertimbal balas. Lihat al-Ghazālī, "*al-Munqidh Min al-Dalāl,"* dalam *Majmū´at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 52-53. Lihat juga al-Ghazālī, *Deliverance From Error: al-Munqidh Min al-Dalāl*, terj. Richard Joseph McCarthy (Boston: American University of Beirut, 1988), 16.

University of Malaya

(*mujāhadah*) hawa nafsu. Dan dalam [kandungan] sharī´ah itu, terdapat pernyataan yang menggalakkan uzlah dan mengasingkan diri dan menunjukkan dengan cara tersebut seseorang beroleh kemenangan dan kejayaan. [Di samping itu], pada mereka [juga] terdapat pernyataan lain yang menggalakkan perhubungan (pergaulan) dan sentiasa mendampingi jemaah (hidup secara berkumpulan atau bermasyarakat).[66]

Maka berhubungan dengan *Absāl*, dia menuntut untuk beruzlah dengan merujuk kepada [kandungan] pernyataan sharī´ah yang terdapat pada mereka, sebagaimana dia (*Absāl*) pada tabiatnya yang sentiasa berfikir dan sentiasa [mempertimbangkan atau] merenung dan mendalami sesuatu makna. Dan lebih daripada apa yang diharapkan olehnya, cita-cita (harapan) itu [tercapai] dengan [cara] mengasingkan diri.[67]

Dan berhubungan dengan *Salāmān* yang sentiasa mendampingi jemaah dan dengan merujuk kepada [kandungan] pernyataan sharī´ah yang terdapat pada mereka, sebagaimana dia (*Salāmān*) pada tabiatnya yang berwaspada (berhati-hati) terhadap fikiran dan kelakuan. Maka dia (*Salāmān*) sentiasa mendampingi kumpulan (masyarakat) kerana baginya [ini dapat] menghilangkan perasaan was-was (syak), dan dia (*Salāmān*) membuang syak prasangka yang bertentangan dan dia (*Salāmān*) terlindung daripada godaan syaitan. Dan perbezaan mereka berdua pada pandangan ini [merupakan] sebab perpisahan mereka.[68]

Maka *Absāl* mulai solat, membaca, berdoa, menangis, memohon [atau berdoa dengan merayu kepada Allah] dan menghadirkan dirinya [dalam ibadahnya] sehingga dia (*Absāl*) sibuk terhadap setiap sesuatu daripada itu. Maka ini menjadikan *Ḥayy ibn Yaqẓān*

[66]Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa al-Suhrawardī,* 114.
[67]*Ibid.,* 114.
[68]*Ibid.,* 114-115.

University of Malaya

mendekatinya [secara] perlahan-lahan dan *Absāl* tidak menyedari kehadirannya sehingga dia (*Ḥayy*) menghampirinya [pada jarak terdekat]. Maka, *Ḥayy* mendengar bacaan dan tasbihnya (bacaan dan tasbih *Absāl*). Dan dia (*Ḥayy*) menyaksikan kerendahannya dan tangisannya (kerendahan dan tangisan *Absāl*). Maka *Ḥayy* mendengar suara yang indah dan huruf yang tersusun. Dan *Ḥayy* tidak [pernah] mendengar sesuatu sepertinya daripada spesies haiwan. Setelah *Ḥayy* melihat kebaikan, kekhusyukan, kerendahan hati dan tangisan *Absāl* maka *Ḥayy* tidak [berasa] syak lagi bahawa sesungguhnya *Absāl* merupakan sebahagian [daripada] zat-zat yang mengenal Yang Maha Mengetahui dengan sebenar-benarnya.[69]

Dan *Absāl* berharap bahawa jika dia (*Absāl*) dapat mengajar *Ḥayy* bercakap dan ilmu dan agama, maka dia (*Absāl*) akan mendapat pahala besar dan kebaikan daripada Allah S.W.T. Maka *Absāl* [segera] memulakannya dengan mengajar *Ḥayy* bercakap. Pada permulaan, *Absāl* menunjukkan kepada *Ḥayy* benda-benda (hidupan) sekeliling dan menyebut nama-nama benda [secara] berulang-ulang. Dan *Absāl* menyuruh *Ḥayy* mengikuti ucapannya, maka *Ḥayy* mengucapkannya diikuti bersama dengan isyarat, sehingga *Ḥayy* mengetahui semua nama-nama [benda]. Dan [akhirnya] sedikit demi sedikit sehingga *Ḥayy* [mampu] berbicara dalam tempoh yang singkat.[70]

Absāl mendengar daripada *Ḥayy* mengenai penjelasan hakikat-hakikat dan zat-zat pemisah daripada alam pancaindera yang mengetahui zat Allah Azzawajalla. Dan *Ḥayy* menjelaskan kepadanya *Absāl* mengenai zat Allah Ta´āla Wajalla dengan sifat-sifat-Nya yang indah, *Ḥayy* menjelaskan [juga] kepada *Absāl* apa yang dapat digambarkannya

[69]*Ibid.,* 116.
[70]*Ibid.,* 117.

University of Malaya

berdasarkan apa yang telah disaksikannya sewaktu *wusūl* iaitu kelazatan orang yang mencapainya dan [terdapat] kesakitan dan halangan. [Maka] tiada keraguan bagi *Absāl* terhadap semua perkara itu merujuk kepada sharī´ahnya mengenai suruhan Allah Azzawajalla, malaikat-Nya, kitab-Nya, rasul-Nya dan hari akhirat, syurga-Nya, neraka-Nya semua ini [merupakan] perumpamaan yang telah disaksikan oleh *Ḥayy ibn Yaqzān*. Maka terbuka penglihatan hatinya dan menyala-nyala fikirannya dan *Absāl* menemui permuafakatan [antara makna] rasional (*al-ma`qūl*)[71] dan makna sesuatu yang dipindahkan dari syarak (*al-manqūl*)[72] [yang terdiri daripada wahyu] dan dekat kepadanya jalan takwil. Dan baginya tidak terdapat permasalahan dalam syarak melainkan [kini ia] telah jelas kepadanya dan tidak tertutup melainkan [ia] terbuka dan tidak kabur melainkan [ia] jelas dan dia kini menjadi seorang *ulul al-bāb*. Dan pada ketika itu, *Absāl* memerhatikan *Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan pandangan [yang penuh dengan rasa] kekaguman dan penghormatan[73] dan meyakinankan dirinya bahawa sesungguhnya dia (*Ḥayy*) ialah [salah seorang wali] daripada wali-wali Allah, tidak ada kebimbangan (dari sesuatu yang tidak baik) terhadap mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita.[74]

[71]Perkataan *al-ma`qūl* bermaksud hakikat tentang sesuatu perkata atau gambaran tentang zat sesuatu. 326.

[72]Perkataan *al-manqūl* bermaksud sesuatu lafaz yang mempunyai pelbagai makna, misalnya lafaz "solat" pada asalnya bermaksud "doa", kemudian dipindahkan ke dalam syarak dengan makna perbuatan yang terdiri daripada amalan berdiri, rukuk dan sujud. 339.

[73][Oleh kerana rasa kagum dan hormat terhadap *Ḥayy ibn Yaqẓān*], maka *Absāl* beriltizam untuk mengabdikan diri kepadanya (kepada *Ḥayy* sebagai anak muridnya), dan mencontohinya [dengan mengikut jejaknya] dan mengambil isyaratnya (petunjuk daripada *Ḥayy*) sebagaimana yang diperlihatkan kepadanya pengamalan syariah yang sesungguhnya dia (*Absāl*) telah pelajari daripada agamanya. Lihat Ahmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqzān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa al-Suhrawardī*, 118.

[74]Ibn Ṭufayl mengemukakan kaedah *al-iqtibās* dengan melakukan pengubahsuaian atau adaptasi petikan teks pada teks ini. *Al-iqtibās* dari segi bahasa bermaksud menyalin, mengutip atau mengambil. Manakala dari segi istilah pula, *al-iqtibās* bermaksud mengutip sesuatu kalimah dari al-Qur'ān atau al-ḥadith, kemudian memasukkannya ke dalam suatu kalimah prosa atau syair tanpa dijelaskan bahawa kalimah yang dikutip itu dari al-Qur'ān atau al-ḥadith. Lihat al-Qazwini, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥman (d.1338), *Al-Iḍah fī 'Ulūm al-Balaghah : Al-Ma'āni, wa-al-Bayān wa-al-Badi'* (al-Qāhirah: Maktabah wa-Matba'ah Muḥammad 'Ali Ṣabih, 1971), 19. Sekiranya perkataan atau ungkapan tersebut menjelaskan telah berfirman Allah Ta'āla atau telah bersabda Rasulullah S.A.W maka ia tidak dinamakan *al-iqtibās.* Terdapat pengubahsuaian atau adaptasi petikan (*al-iqtibās*) yang telah dilakukan oleh Ibn Ṭufayl pada ungkapan berikut أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولاهم يحزنون. Teks asal merujuk kepada surah Yunus (10):62,

University of Malaya

Dan *Absāl* menjelaskan kepada *Ḥayy* semua apa yang terkandung di dalam sharī´ah yang terdiri daripada sifat alam Illahi, syurga, neraka, hari kebangkitan dan perhitungan, timbangan amal dan titian sirat. Maka telah difahami oleh *Ḥayy ibn Yaqẓān* bahawa semua itu, dan dia (*Hayy*) tidak melihat padanya sesuatu [yang] berbeza seperti apa yang disaksikannya menerusi maqamnya yang mulia. Maka *Ḥayy* mengetahui bahawa pembawa kepada [semua] penjelasan itu datang dengannya kebenaran dalam penjelasannya, benar pada perkataannya dan [merupakan] rasul yang diutuskan dari Tuhannya. Maka *Ḥayy* percaya dengannya dan membenarkannya dan bersaksi dengan kerasulannya.

Kemudian, ini menjadikan *Ḥayy* [mulai] bertanya kepada *Absāl* tentang apa yang didatangkan oleh rasul tentang kewajiban [agama] dan penetapannya dalam perlaksanaan ibadah. Maka *Absāl* menjelaskan kepada *Hayy* tentang solat, zakat, puasa, haji dan apa yang menjadi amalan-amalan zahir. Maka, *Ḥayy* menerima penjelasan itu dan dia (*Ḥayy*) beriltizam dan mengambil [untuk mempraktikkan] ke atas dirinya dengan mematuhi perintah yang mengakui kebenaran rasul sebagai penyampainya.[75]

أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٦٢

Terjemahan : Ketahuilah! Sesungguhnya wali-wali Allah, tidak ada kebimbangan (dari sesuatu yang tidak baik) terhadap mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita.

Dalam memasukkan ungkapan ayat tersebut, Ibn Ṭufayl tidak menyebutkan bahawa ungkapan itu diambil dari ayat al-Qur'ān dan didapati Ibn Ṭufayl membuat sedikit perubahan padanya. Namun begitu, pengkaji mendapati terjemahan *Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl versi bahasa Inggeris oleh Lenn Evan Goodman telah mengemukakan nota kaki bagi teks ini merujuk kepada ayat al-Qur'ān dari surah al-Baqarah (2), ayat 36, 264, dan 375. Sungguhpun begitu, pengkaji mendapati bahawa ayat yang dimaksudkan oleh Goodman yang bertepatan dengan ungkapan teks yang telah diadaptasi oleh Ibn Ṭufayl adalah berdasarkan surah al-Baqarah (2), ayat 38, 262, dan 277. Sebagaimana Goodman, pengkaji juga mendapati Albayr Naṣr Naḍir telah mengemukakan nota kaki yang sama dalam *risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl yang di*tahqīq* oleh beliau. Justeru, terdapat kesilapan pada nota kaki yang dikemukakan oleh Goodman dan Albayr.

[75]*Ibid.,* 118.

University of Malaya

Dan *Ḥayy* tidak mengetahui bahawa pada mereka [terdapat] kebodohan, kekurangan, buruk pandangan dan lemah semangat dan sesungguhnya mereka seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi.[76]

Dan *Ḥayy* meneliti tingkatan manusia selepas itu. *Ḥayy* meneliti sikap manusia di pulau tersebut setelah dia sampai di sana dan mengajarkan kepada mereka pengetahuan yang dimilikinya. Maka *Ḥayy ibn Yaqzān* mula mengajar dan menyebarkan rahsia-rahsia hikmah kepada mereka melainkan dia (*Ḥayy*) meningkatkan (mengembangkan) sedikit daripada perkara zahir dan mengambil keterangan [batin] atas apa yang melebihi kefahaman mereka. Maka [ini] menjadikan mereka menjauhkan diri daripadanya dan menutup minda mereka dan timbul terhadapnya kebencian dari hati mereka.[77]

Dan *Ḥayy ibn Yaqẓān* sentiasa bersikap ramah [dengan berlemah-lembut] terhadap mereka siang dan malam dan menjelaskan kepada mereka [mengenai] kebenaran secara rahsia dan terang-terangan. Maka tidak bertambah ke atas mereka melainkan ketakutan dan kebencian [terhadap ajaran *Ḥayy*], padahal mereka [merupakan] golongan yang cintakan kebaikan dan menyukai kebenaran melainkan sesungguhnya mereka kekurangan fitrah. [Namun begitu], mereka tidak menuntut kebenaran itu dengan cara *Ḥayy* dan tidak

---

[76]*Ibid*., 119. Pengubahsuaian petikan (kaedah *iqtibās*) oleh Ibn Ṭufayl pada teks وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلًا. Ungkapan ini diambil daripada ayat al-Qur'ān, Surah al-Furqān (25):44,

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾

Terjemahan : Atau adakah engkau menyangka bahawa kebanyakan mereka mendengar atau memahami (apa yang engkau sampaikan kepada mereka) ? Mereka hanyalah seperti binatang ternak, bahkan (bawaan) mereka lebih sesat lagi.

Ayat ini menjelaskan mereka yang bertuhankan hawa nafsunya itu tidak akan dapat mendengar dengan sepenuh ingatan akan seruan Islam yang disampaikan kepadanya, dan tidak akan dapat memahami dalil-dalil dan bukti yang terbentang luas di hadapan matanya, kerana mereka adalah sebagai binatang ternak bahkan lebih sesat lagi.

[77]*Ibid.*, 120.

University of Malaya

mengambil darinya dengan bahagian hakikatnya. Dan mereka tidak mencari [kebenaran] dengan pintunya bahkan mereka tidak mahu mengetahui dari jalan tuannya (*Ḥayy*). Maka *Ḥayy* berputus asa dan terputus harapannya untuk memperbaiki mereka kerana kurang penerimaan daripada mereka.[78]

Maka dia (*Ḥayy*) melihat setiap golongan dengan apa yang dimiliki dalam kalangan mereka, [yakni] mereka [berasa] gembira (bangga)[79] dengannya. Sesungguhnya mereka telah mengambil (menjadikan) hawa [nafsu][80] mereka sebagai tuhan mereka dan pengabdian mereka terhadap syahwat mereka. Mereka telah binasa dalam mengumpul serpihan (sampah) dunia dan bertuhankan keinginan yang banyak sehingga mereka masuk ke dalam kubur[81]. Tidak berkesan ke atas mereka peringatan dan tidak berguna bagi mereka

---

[78] *Ibid*., 120.

[79]Teks ini merupakan adaptasi petikan (*al-iqtibās*) oleh Ibn Ṭufayl berdasarkan ungkapan yang berikut : كل حزب بما لديهم فرحون. Ungkapan ini diambil daripada ayat al-Qur'ān, surah al-Rum (30);32,

مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ٣٢

Terjemahan : Iaitu orang-orang yang menjadikan fahaman agama mereka berselisihan mengikut kecenderungan masing-masing serta mereka pula menjadi berpuak-puak (ini sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi, orang-orang Kristian, orang Majusi, penyembah-penyembah berhala, dan lain-lainnya yang telah mempersekutukan Allah Ta'āla dengan sesuatu yang lain), tiap-tiap puak bergembira dengan apa yang ada padanya (dari fahaman dan amalan yang terpesong itu).

Melihat kepada *risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl yang di*tahqīq* oleh Albayr Naṣr Nādir, pengkaji mendapati nota kaki bagi ungkapan ini adalah berbeza dengan merujuk kepada ayat al-Qur'ān dari surah al-Rum (30);31.

[80]Teks ini merupakan pengubahsuaian petikan (*al-iqtibās*) oleh Ibn Ṭufayl berdasarkan ungkapan yang berikut قد اتخذوا إلهم هواهم. Ungkapan ini diambil daripada ayat al-Qur'ān, surah al-Furqān (25);43,

أَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا ٤٣

Terjemahan : Nampakkah (wahai Muḥammad) keburukan keadaan orang yang menjadikan hawa nafsunya : tuhan yang dipuja lagi ditaati ? Maka dapatkah engkau menjadi pengawas yang menjaganya jangan sesat ? Ayat ini menjelaskan bahawa orang yang bertuhankan nafsunya, akan melakukan apa sahaja yang dikehendakinya dengan tidak tersekat-sekat lagi, dan tidak pula mahu mendengar nasihat pengajaran.

[81]Teks ini merupakan pengubahsuaian petikan (*al-iqtibās*) oleh Ibn Ṭufayl berdasarkan ungkapan yang berikut الهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر. Ungkapan ini diambil daripada ayat al-Qu'rān, surah al-Takāthur (102);1-2,

أَلۡهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ١ حَتَّىٰ زُرۡتُمُ ٱلۡمَقَابِرَ ٢

Terjemahan : Kamu telah dilalaikan (daripada mengerjakan amal bakti) oleh perbuatan berlumba-lumba untuk mendapat dengan sebanyak-banyaknya (hartabenda, anak-anak, pangkat dan pengaruh). Sehingga kamu masuk kubur.

University of Malaya

kalimah (perkataan) yang baik dan tidak bertambah [kebaikan] dengan dialog (perbincangan) melainkan kedegilan [mereka]. Dan adapun hikmah [itu], bukan jalan untuk mereka [sampai] kepadanya dan tidak khusus untuk mereka daripadanya (bahagian hikmah). Sesungguhnya mereka dilimpahi kebodohan dan tertutup hati mereka terhadap apa yang telah mereka kerjakan[82]. (Allah Ta'āla mengunci hati mereka serta pendengaran mereka, dan pada penglihatan mereka ada penutupnya, dan bagi mereka pula disediakan azab seksa yang amat besar)[83].

Kini, *Ḥayy* memahami *ahwāl* manusia dan kebanyakan [daripada] mereka seperti kedudukan haiwan *ghayr al-nātiq*. *Ḥayy* mengetahui bahawa hikmah, hidayah dan taufiq keseluruhannya adalah apa yang diucapkan [oleh para] rasul dan dirujuk kembali kepada sharī´ah dan tidak mungkin selain [daripada] itu dan tidak membawa tambahan ke atasnya [lebih dari itu]. Maka setiap perbuatan manusia dan setiap sesuatu [pasti] dimudahkan untuk apa sesuatu itu diciptakan (Sunnatullah, [iaitu undang-undang peraturan Allah yang berlaku kepada orang-orang yang telah terdahulu sebelummu, dan engkau tidak sekali-kali akan mendapati sebarang perubahan bagi "Sunnatullah" itu[84]).

---

[82]Teks ini merupakan adaptasi petikan (*al-iqtibās*) oleh Ibn Ṭufayl berdasarkan ungkapan yang berikut : ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. Ungkapan ini diambil daripada ayat al-Qur'ān, Surah al-Muṭaffifīn (83);14,

كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾

Terjemahan : Sebenarnya ! (Ayat-ayat kami tidak ada cacat celanya) bahkan mata hati mereka telah diselaputi kekotoran (dosa), dengan sebab perbuatan kufur dan maksiat yang mereka kerjakan.

[83]Teks ini merupakan adaptasi petikan (*al-iqtibās*) oleh Ibn Ṭufayl berdasarkan ungkapan yang berikut : ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم. Tidak terdapat sebarang perubahan pada adaptasi teks ini memandangkan ia mengikut teks asal daripada al-Qur'ān, berdasarkan surah al-Baqarah (2); 7.
Melihat kepada *risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl yang di*tahqīq* oleh Albayr Naṣr Naḍir, pengkaji mendapati kesilapan nota kaki bagi teks ini dengan merujuk kepada surah al-Baqarah (2); 6.

[84]Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 119. Teks ini merupakan adaptasi petikan (*al-iqtibās*) oleh Ibn Ṭufayl berdasarkan ungkapan berikut :
سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا.

Tidak terdapat sebarang perubahan pada adaptasi teks ini memandangkan ia mengikut teks asal daripada al-Qur'ān berdasarkan surah al-Ahzab (33);62.

University of Malaya

Sehingga Allah Azzawajalla memudahkan mereka merentas (meredah) lautan untuk sampai ke pulau mereka. Dan *Ḥayy ibn Yaqẓān* berusaha menuju ke maqamnya yang mulia sebagaimana yang dituntutnya pada permulaan [dahulu] sehingga ia kembali kepadanya. Dan *Absāl* mengikutinya sehingga dekat dengannya (berada pada tahap yang sama) atau hampir [dengan keadaannya]. Justeru, mereka (*Ḥayy dan Absāl*) mengabdikan diri kepada Allah [Ta'āla] di pulau itu sehingga datang kepada mereka *al-yaqīn*.[85]

3.4 Kesimpulan

Terjemahan teks terpilih ini menggambarkan pandangan Ibn Ṭufayl terhadap sumber ilmu menerusi kisah seorang manusia bernama *Ḥayy ibn Yaqẓān* yang dilahirkan di sebuah pulau tanpa kehadiran ibu bapa. Perbahasan sumber ilmu yang melibatkan penggunaan akal, pancaindera, wahyu dan ilham yang merupakan fokus utama dalam terjemahan teks terpilih ini. Oleh itu, melalui terjemahan teks terpilih ini pengkaji telah mendapati bahawa Ibn Ṭufayl mengemukakan akal, pancaindera, wahyu dan ilham sebagai suatu sumber ilmu. Justeru, kefahaman terhadap isi kandungan teks terpilih ini akan membawa kepada analisis sebagaimana yang akan dibincangkan pada bab berikutnya.

[85]Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 121-122.

University of Malaya

BAB EMPAT

ANALISIS TERJEMAHAN TEKS TERPILIH SUMBER ILMU MENURUT IBN ṬUFAYL DALAM *RISĀLAH ḤAYY IBN YAQẒĀN*

4.1 Pendahuluan

Berdasarkan terjemahan teks terpilih dalam bab yang ketiga, pengkaji menganalisis terjemahan teks terpilih yang berkaitan dengan sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān*. Tujuan analisis ini dilakukan adalah untuk meneliti sudut-sudut pemikiran Ibn Ṭufayl berkaitan dengan sumber ilmu berdasarkan teks terpilih *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān*. Walaupun terdapat penulisan moden[1] yang membahaskan aspek sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān*, namun pengkaji mendapati perbincangan tersebut lebih menjurus kepada persoalan epistemologi secara umum. Bahkan perbincangan tersebut tidaklah secara mendalam dan terperinci. Pengkaji membahagikan perbincangan berikut kepada dua bahagian utama iaitu sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dan pengaruh sarjana Muslim sebelumnya terhadap Ibn Ṭufayl iaitu Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah. Justifikasi pembahagian kepada dua analisis utama adalah bertujuan untuk memudahkan proses analisis dan kefahaman terhadap perbahasan sumber ilmu agar segala persoalan dapat dihuraikan dengan lebih sistematik dan terperinci. Kedua-dua bahagian ini juga mempunyai hubungan di antara satu sama lain, di mana analisis terhadap sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dilakukan untuk meneliti secara khusus pandangan beliau. Manakala analisis

[1] Muslihun Maksum misalnya, dalam penulisan beliau, telah menekankan penggunaan sumber pancaindera, akal dan ilham menurut Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Pada pandangan pengkaji, perbahasan ketiga-tiga sumber tersebut adalah secara mendasar sahaja, bahkan sumber wahyu juga tidak dijelaskan dengan lebih terperinci dalam penulisan tersebut. Lihat Muslihun Maksum, "Epistemologi Dalam Kitab *Ḥayy ibn Yaqẓān*," *Jurnal Ekonomi dan Dakwah Islam (al-Tsiqoh)* 1, no.1 (2016), 38-48. Lihat juga Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Ṭufail," dalam *A History of Muslim Philosophy*, 534-535. Lihat juga bahagian sorotan literatur kajian pada bab pertama kajian untuk mendapatkan huraian lebih lanjut.

University of Malaya

pengaruh tokoh sarjana sebelumnya terhadap Ibn Ṭufayl pula bertujuan untuk membanding dan mengukuhkan lagi pandangan beliau. Ini dilakukan dengan melihat persamaan dan perbezaan yang terdapat pada Ibn Ṭufayl dengan tokoh-tokoh sarjana Muslim seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah.

4.2 Sumber Ilmu Menurut Ibn Ṭufayl Dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*

Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān merupakan sebuah karya berharga yang telah dihasilkan oleh Ibn Ṭufayl melalui pendekatannya yang tersendiri dan unik. Walaupun menggunakan kaedah naratif dalam penghasilan *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān*, secara tidak langsung, Ibn Ṭufayl telah menggariskan beberapa sumber ilmu yang digunakan dalam proses untuk mencari kebenaran. Apakah asas yang digunakan oleh Ibn Ṭufayl bagi menunjukkan bagaimana seseorang mempercayai apa yang diketahuinya ? Atau sejauh manakah kepercayaan yang dipegangnya adalah benar ? Adakah melalui pancaindera, akal atau kedua-duanya sekali dan bagaimana pula dengan peranan sumber ilham dan wahyu ? Justeru, subtopik ini akan mengulas lebih lanjut mengenai sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān* yang merangkumi pancaindera, akal, ilham dan wahyu.

Pengkaji mendapati sebelum Ibn Ṭufayl membincangkan dengan lebih lanjut mengenai *Risālāḥ Ḥayy ibn Yaqẓan,* beliau terlebih dahulu menekankan keikhlasan dan ketulusan dalam usaha mencari kebenaran. Dalam bahagian pendahuluan *risālah*, Ibn Ṭufayl menggunakan teknik dialektik bagi menjelaskan tujuan penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Bermula dari pertanyaan sahabat beliau (Ibn Ṭufayl) yang bertanyakan mengenai falsafah Timur, Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa individu yang menginginkan kebenaran dalam pencarian ilmunya maka hendaklah dia berusaha bersungguh-sungguh untuk

University of Malaya

mendapatkannya. Bahkan Ibn Ṭufayl turut menegaskan agar tidak sekadar ber*taqlīd* dalam mengambil sesuatu ilmu atau kepercayaan yang dianggap benar. Dalam hal ini Ibn Ṭufayl menyatakan walaupun beliau mempunyai hubungan yang baik dengan sahabatnya, namun beliau tidak sekali-kali membenarkan sahabatnya itu membataskan pengetahuannya berdasarkan pengetahuan yang dimiliki oleh dirinya (Ibn Ṭufayl) sahaja.[2] Berikut dihuraikan sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl.

4.2.1 Pancaindera

Pancaindera merujuk kepada dua perkataan yang berasingan iaitu "panca" dan "inderia".[3] "Panca" bermaksud lima[4] manakala "inderia" pula membawa maksud alat perasa atau deria.[5] Dalam bahasa Inggeris, pancaindera merujuk kepada *sense*[6], manakala dalam bahasa Arab pancaindera disebut sebagai *idrāk,*[7]*shu'ūr*[8] dan *ḥawās* yang merupakan jamak daripada perkataan *ḥassah*[9]. Pancaindera merujuk kepada deria pendengaran (*hearing*), penglihatan (*sight*), sentuhan (*touch*), rasa (*taste*) dan menghidu (*smell*).[10] Menurut Ibn Manzur, pancaindera merupakan organ deria atau alat perasa yang lima bagi manusia yang terdiri daripada telinga, mata, hidung, lidah dan tangan.[11] Memandangkan tiga per empat daripada ilmu datang daripada sumber pancaindera, maka penggunaan pancaindera

---

[2] Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan teks bab 3, 4-5. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 60.
[3] *Kamus Dewan*, ed. ke-3 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kuala Lumpur, 1996), 966, entri "pancaindera."
[4] *Ibid*., 965, entri "panca."
[5] *Ibid*., 489, entri "inderia."
[6] Ba'albaki, Munir, *al-Mawrid : A Modern English-Arabic Dictionary*, ed. ke-3 (Bayrūt:Dār el-'Ilm-Malayen, 1970), 835.
[7] *Ibid*., 835.
[8] *Ibid*., 835.
[9] Muḥammad Idris al-Marbawi, *Kamus Idris al-Marbawi* (Bayrūt: Dar al-Fikr,t.t), 1:49.
[10]Kelima-lima pancaindera tersebut merupakan pancaindera luaran (*external*). Lihat Al-Tahir Aḥmad al-Zawi, *Tartib al-Qamus al-Muhit* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1970), 1:640. Lihat juga Irwan Malik Marpaung, "Konsep Ilmu Dalam Islam," *Jurnal At-Ta'dib* 6, no.2 (Disember 2011), 263.
[11]Ibn Manzur, *Lisān al- 'Arab,* 6:49.

University of Malaya

merupakan salah satu saluran utama bagi menjustifikasikan kepercayaan seseorang terhadap apa yang ditanggapinya.[12] Pengetahuan empirikal merupakan sesuatu pengetahuan yang dapat dicapai melalui penggunaan pancaindera.[13] Oleh itu, bagaimanakah manusia mendapat pengetahuan empirikal melalui pancaindera ? Sebenarnya melalui pengalaman pancaindera seseorang dapat mengetahui dan memastikan sama ada sesuatu itu benar atau tidak. Misalnya, api adalah panas dan kepanasan ini dapat dirasai oleh kulit apabila kita meletakkan tangan berhampiran dengan api. Maka, maklumat yang diperolehi mengenai sifat api yang panas tadi dibekalkan oleh saluran pancaindera yang merupakan deria luaran iaitu deria sentuhan.

Dalam teks *Risālah Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl mengemukakan fungsi dan peranan setiap sumber pancaindera sebagai saluran ilmu pengetahuan. Ini kerana menurut Ibn Ṭufayl pengetahuan itu bermula dengan pengalaman pancaindera yang merupakan pengalaman terawal *Ḥayy* dalam proses mendapatkan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl mengutamakan sumber telinga memandangkan dalam perbahasan beliau, sumber telinga dibincangkan terlebih dahulu berbanding sumber pancaindera yang lain iaitu mata, lidah, hidung dan kulit. Misalnya, Ibn Ṭufayl mengemukakan bagaimana seorang manusia (*Ḥayy*) bermula dari usia bayi lagi telah terbiasa dengan bunyi-bunyian di sekelilingnya. Oleh itu, sebagaimana *Ḥayy* dibesarkan dan dididik oleh seekor rusa, maka tidak hairanlah *Ḥayy* sewaktu dalam proses

[12]Aḥmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 129-130.
[13]Abdul Fatah Hasan, *Mengenal Falsafah Pendidikan* (Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors Sdn. Bhd, 2007), 50.

University of Malaya

pembesarannya mula bertindak meniru alunan-alunan suara si rusa yang didengarnya sehingga membolehkan dia memahami keadaan (*iḥwāl*) haiwan (rusa) tersebut.[14]

Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl telah mengemukakan metode peniruan (*al-muḥākāt*) yang menunjukan keupayaan *Ḥayy* untuk mengambil apa yang didengarnya sekaligus membuktikan fungsi dan peranan telinga sebagai alat pendengaran. Secara tidak langsung Ibn Ṭufayl mengemukakan bagaimana manusia (*Ḥayy*) sejak lahir lagi telah menggunakan deria pendengaran yang merupakan pintu ilmu. Ini bertepatan dengan firman Allah S.W.T di dalam al-Qur'ān:

وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۙ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨

Surah al-Nahl 16:78

> Terjemahan : Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibu kamu dengan keadaan tidak mengetahui sesuatupun; dan Dia mengurniakan kepada kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (akal fikiran); supaya kamu bersyukur.[15]

Ayat di atas mengemukakan bahawa deria pendengaran disebut terlebih dahulu kemudian barulah deria penglihatan. Telinga merupakan anggota pancaindera yang diciptakan lebih awal sebelum mata. Ini dibuktikan lagi menerusi ilmu embriologi di mana pada minggu ketiga kehamilan adalah merupakan permulaan kepada penciptaan telinga, sedangkan pada minggu keempat pula barulah terjadinya penciptaan mata. Bahkan deria pendengaran berfungsi terlebih dahulu berbanding deria penglihatan.[16]

---

[14]Sila rujuk terjemahan teks bab 3, 101. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 66-67.

[15]Supaya bersyukur kepada Allah S.W.T dengan menggunakan segala nikmat yang dikurniakanNya iaitu dengan mengerjakan suruhan-suruhan Allah S.W.T dan meninggalkan laranganNya.

[16]Sehubungan dengan itu, telinga akan sempurna penciptaannya dan mampu menjalankan fungsinya untuk mendengar pada bulan kelima, sedangkan mata baru terbuka pada bulan ketujuh disebabkan lapisannya

University of Malaya

Maka menerusi *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl telah menunjukkan keutamaan sumber telinga yang merupakan alat pendengaran dalam menyokong ayat-ayat al-Qur'ān. Perkataan *sama'* (سمع)[17] dan *baṣar* (بصر)[18] disebut secara serentak dalam al-Qur'ān di mana perkataan *sama'* didahulukan daripada *baṣar*. Ini mengisyaratkan betapa pentingnya deria pendengaran. Bahkan kehilangan atau ketiadaan kedua-dua deria pendengaran dan penglihatan turut disebutkan di dalam al-Qur'ān di mana perkataan *shumm* (tuli) dan *'umyu* (buta) juga disebut seiring. Dalam firman-firman Allah S.W.T juga, sebahagian besar ayat al-Qur'ān didahulukan dengan kalimah *shumm* kemudian barulah diikuti dengan kalimah *'umyu*.[19] Firman Allah S.W.T :

أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمۡ وَأَعۡمَىٰٓ أَبۡصَٰرَهُمۡ ٢٣

Surah Muḥammad 47:23

> Terjemahan : (Mereka yang melakukan perkara-perkara yang tersebut) merekalah itulah yang dilaknat oleh Allah serta ditulikan pendengaran mereka, dan dibutakan penglihatan mereka.

---

yang sensitif terhadap cahaya. Sehingga bulan ketujuh tersebut, saraf penglihatan masih lagi tidak sempurna untuk membawa isyarat-isyarat cahaya yang mencukupi. Oleh itu, mata tidak dapat melihat kerana ia masih tenggelam dalam tiga kegelapan iaitu di dalam rahim. Bukti ilmiah juga menunjukkan bahawa telinga sudah dapat mendengar bunyi-bunyi ketika janin berada pada bulan kelima di mana janin akan mendengar bunyi jantung dan gerakan usus ibunya. Kesan daripada pendengaran ini seterusnya menghasilkan isyarat-isyarat saraf pendengaran pada bahagian dalam telinga dan kawasan pendengaran di dalam otak. Lihat Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains Dalam Al-Qur'ān : Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah*, terj. M.Zaenal Arifin et al., (Jakarta: Zaman, 2014), 265.

[17]*Sam'* secara etimologinya bermaksud pendengaran. *Sam'* berasal daripada perkataan *sami'a - sam'an - simaa'an* (سمع – سمعًا – سماعًا). Manakala Al-Jurjānī mendefinisikan *sama'* seperti berikut :

السمع وهو قوة مودعة في العصب المغروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهوآء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ.

Maksud : Pendengaran merupakan daya kekuatan (*quwwah*) yang berlaku pada saraf yang terletak di pangkal telinga (koklea) yang berfungsi untuk mengetahui bunyi melalui udara yang ditiup oleh jalan suara mengalir ke dalam koklea. Lihat al-Jurjānī, *Kitab al-Ta'rifāt*, 127.

[18]*Baṣar* (بصر) merupakan bentuk definitif (masdar) bagi perkataan *bashura-yabshuru* (بصر - يبصر) manakala *al-abṣar* pula merupakan jamak (banyak). *Baṣar* adalah melihat dengan mata. Lihat Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, t.t), 290. *Baṣar* juga merupakan lawan bagi perkataan buta (*a'mā*). Lihat Ibn Jawzi, *Nuzhah al-A'yun al-Naẓa'ir* (Bayrūt: Muassasah al-Risālah, 1984), 199.

[19]Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains Dalam Al-Qur'ān : Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah*, terj. M.Zaenal Arifin dan et.al, 264.

University of Malaya

Dalam menyokong ayat al-Qur'ān di atas misalnya, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl turut menjelaskan bahawa ketidaksempurnaan atau wujudnya halangan pada pancaindera menyukarkan seseorang itu untuk mencapai atau memperoleh maklumat. Ini secara tidak langsung membataskan fungsi pancaindera tersebut. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl turut menggunakan metode perbandingan (*al-muqāranah*) menerusi pemerhatian (*al-furjah*) *Ḥayy* terhadap anggota badan si rusa yang telah mati. Kemudian, *Ḥayy* melihat kepada anggota pancainderanya sendiri jika terdapat faktor penghalang yang membataskan fungsinya sebagaimana dia (*Ḥayy*) mendapati tubuh badan si rusa telah menjadi kaku dan gerakannya terhenti.[20] Selain itu, *Ḥayy* membuat perbandingan di antara dirinya dengan haiwan terutama rusa dengan melihat sifat fizikal haiwan dan ciri-cirinya serta kekuatan yang dimiliki oleh mereka. Akhirnya, ini telah mendorong *Ḥayy* untuk menjalankan metode eksperimen (*al-tajribah*) ke atas dirinya. *Ḥayy* bertindak mengambil daun-daun pokok untuk menutupi anggota tubuhnya[21] dan menggunakan sebatang kayu sebagai senjata.[22] Ini merupakan antara contoh yang mudah untuk difahami.

[20]Sila rujuk terjemahan teks bab 3, 104. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 68-69.

[21]Menerusi keadaan yang berlaku kepada *Ḥayy* yang menutupi tubuh badannya dengan menggunakan daun, Ibn Ṭufayl sebenarnya mengambil persamaan tersebut melalui kisah yang terdapat di dalam Al-Qur'ān iaitu kisah Nabi Adam a.s dan Ḥawa yang telah terbuka aurat mereka sebaik sahaja menjamah buah larangan di syurga. Firman Allah S.W.T :

فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٢٢

Surah al-A'rāf 7:22

Terjemahan : Dengan sebab itu dapatlah ia [syaitan] menjatuhkan mereka berdua (ke dalam larangan) dengan tipu dayanya. Setelah mereka memakan [buah] pohon itu, terdedahlah mereka berdua 'aurat masing-masing, dan mereka mulailah menutupnya dengan daun-daun [dari] syurga serta Tuhan mereka menyeru mereka : "Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari [mendekati] pokok itu, dan Aku katakana kepada kamu, bahawa syaitan itu adalah musuh kamu yang nyata ?"

[22]*Ibid*., 103-104. Lihat juga *ibid*., 68-69.

University of Malaya

Selain membahaskan mengenai sumber telinga sebagai sumber yang terawal, Ibn Ṭufayl turut melanjutkan perbahasan beliau terhadap empat sumber pancaindera yang lain iaitu mata, hidung, lidah dan kulit. Menurut Ibn Ṭufayl lagi, pancaindera yang lima digunakan oleh *al-rūḥ al-ḥayawāni* untuk menzahirkan persepsi. Ini kerana tanpa *al-rūḥ al-ḥayawāni* organ deria tidak dapat berfungsi memandangkan mereka bergantung kepadanya (*al-rūḥ al-ḥayawāni*) sebagaimana ia (*al-rūḥ al-ḥayawāni*) bertempat di dalam hati.[23] Walaupun persepsi dapat dizahirkan dengan bantuan organ pancaindera, namun kesedaran (pengetahuan) kita terhadap keseluruhan persepsi tersebut tidak dapat ditempatkan di dalam organ pancaindera. Ini adalah sebagaimana kesedaran kita terhadap pendengaran dan penglihatan yang terhasil daripada bunyi dan pandangan, yang tidak boleh ditempatkan di dalam telinga dan mata memandangkan kedua-duanya (telinga dan mata) hanya mempraktikkan fungsi khas untuk mendengar dan melihat sahaja.

Oleh yang demikian, kesedaran yang dimaksudkan oleh Ibn Ṭufayl mempunyai titik tumpuan di dalam otak. *Al-rūḥ al-ḥayawāni* sampai ke otak dari bahagian hati, manakala urat saraf pula merupakan laluan *al-rūḥ al-ḥayawāni* daripada otak ke semua organ pancaindera. Maka, apa sahaja kualiti yang dicapai oleh pancaindera luaran akan dihantar oleh organ pancaindera ke urat saraf dan kemudiaannya sampai kepada otak yang merupakan pusat untuk menerima gambaran keseluruhan objek. Ibn Ṭufayl turut menegaskan peranan otak dalam proses keilmuan dengan menempatkan organ-organ deria sebagai pelakunya.[24] Ibn Ṭufayl juga menjelaskan bahawa otak mengandungi daya kekuatan (*arwāh*) yang berbeza. Maka, keadaan seperti melihat warna, menghidu bau, merasa makanan dan merasai kesakitan mengambil kedudukan yang berbeza di dalam otak

[23]Sila rujuk terjemahan bab 3, 110-113. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī,* 74-81.
[24]*Ibid.*

University of Malaya

di mana semua keadaan tersebut melalui proses otak.[25] Tambahan pula, imaginasi atau khayalan muncul apabila *al-rūḥ al-ḥayawāni* ini mengarahkan otak untuk menggambarkan dan mengingati objek yang dapat dicapai oleh pancaindera tadi walaupun selepas objek tersebut hilang daripada pandangan. Justeru, semua ilmu yang diperoleh melalui pengalaman adalah hasil interaksi pancaindera dengan persekitaran di sekelilingnya. Dalam hal ini, persepsi sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl tidak berhubungan secara terus dengan objek.[26]

Di samping itu, pengkaji mendapati rentetan daripada eksperimen yang dijalankan oleh *Ḥayy* akhirnya membawa kepada penemuan (*al-iktisyāf*) yang membolehkan dia (*Ḥayy*) mengetahui rahsia yang terkandung di dalam benda. Misalnya, keinginan *Ḥayy* yang kuat untuk membedah jasad ibunya si rusa yang telah mati akhirnya membolehkan *Ḥayy* mengetahui secara terperinci dan menyeluruh mengenai anatomi haiwan sekaligus memahami fungsinya dengan baik. Bahkan Ḥayy mengetahui bahawa terdapatnya wap panas yang menggerakkan haiwan.[27] Selain itu, eksperimen terhadap daya ketahanan api juga membolehkan *Ḥayy* meneroka api dan memahami sifatnya.[28] Dalam hal ini, kekuatan akal juga memainkan peranan penting sehingga berupaya menyingkap rahsia yang tersembunyi di sebalik jasad yang hidup sebenarnya terdapat 'sesuatu' yang mengerakkan hidupan iaitu *al-rūh al-ḥayawānī*.

[25]Hawi, S. Sami. "Ibn Ṭufayl's Epistemology and the Plurality of the Methods of Knowing. A Comparative Analysis with Locke, Hume, Gestalt Notions and Husserl's Phenomenological Method," dalam *Islamic Naturalism And Mysticism*, 162-163.
[26]Sila rujuk terjemahan bab 3, 111. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed*., Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 93.
[27] *Ibid*., 105-107. Lihat juga *ibid*., 70-72. .
[28]*Ibid*., 108. Lihat juga *ibid*., 73.

University of Malaya

Pengkaji juga mendapati Ibn Ṭufayl turut menggunakan metode analogi (*al-qiyās*) bagi menampilkan penjelasan yang lebih terperinci mengenai kedudukan sesuatu perkara yang dibahaskan. Misalnya, penjelasan mengenai persoalan roh (*al-rūḥ*) sebagaimana berikut :

> Demikian juga, roh kehidupan (*al-rūḥ al-ḥayawānī*) adalah satu di mana roh itu menggunakan mata sebagai alat untuk melihat, telinga sebagai alat untuk mendengar, hidung sebagai alat untuk menghidu, lidah sebagai alat untuk merasa, manakala kulit dan daging sebagai alat sentuhan, anggota badan yang perbuatannya menghasilkan gerakan dan hati sebagai alat untuk memberi dan mencerna makanan.[29]

Dan Ibn Ṭufayl juga turut menjelaskan :

> Dan dia (*Ḥayy*) menyimpulkan bahawa roh yang dimiliki oleh semua spesies itu adalah satu dan ia berbeza melainkan ia terbahagi kepada banyak [bahagian] hati. Dan sesungguhnya jika roh [bahagian hati yang banyak ini] dikumpulkan semuanya [di suatu tempat] dan ini menjadikan ia satu. Ia akan menjadi satu [sama] seperti kedudukan satu air atau satu jus minuman yang dibahagikan kepada banyak tempat dan kemudian dikumpulkan (disatukan) semula selepas itu.[30]

Maka, roh, alat pancaidera dan air digunakan oleh Ibn Ṭufayl sebagai gambaran dan analogi berdasarkan teks-teks di atas. Pada pandangan pengkaji, memandangkan hakikat roh yang merupakan perkara ghaib adalah sukar untuk difahami dan mustahil untuk dicapai dengan pancaindera. Maka Ibn Ṭufayl banyak mengemukakan metode analogi (*al-qiyās*) bagi menjelaskan mengenai hakikat roh itu sendiri. Hakikat roh ini bertepatan dengan firman Allah S.W.T :

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Al-Isra' 17:85

> Terjemahan : Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan: "Roh itu dari perkara urusan Tuhanku; dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja".

[29] *Ibid*., 109-110. Lihat juga *ibid*., 74-76.
[30] *Ibid*., 111. Lihat juga *ibid*., 77.

University of Malaya

Ibn Ṭufayl menyimpulkan bahawa penggunaan pancaindera adalah terbatas dan tidak memungkinkan seseorang individu mencapai atau menangkap sesuatu perkara secara keseluruhan. Sehubungan dengan itu, dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl mengemukakan bagaimana akhirnya *Ḥayy* secara perlahan-lahan meninggalkan alam pancaindera dan kemudian beralih kepada alam akal. Walaupun pada peringkat awal adalah sukar untuk *Ḥayy* memisahkan dirinya daripada pancaindera. Ini kerana menurut Ibn Ṭufayl adalah sukar untuk memisahkan diri daripada pancaindera memandangkan manusia telah terbiasa dengannya.[31] Oleh yang demikian, Ibn Ṭufayl memutuskan bahawa pancaindera hanya dapat menangkap benda-benda yang boleh dicapai (dicerap) dengan mudah oleh pancaindera sahaja sebagaimana Ibn Ṭufayl mengemukakan contoh penelitian *Ḥayy* terhadap benda-benda sekeliling yang dilihat olehnya.[32] Selain itu, Ibn Ṭufayl juga menjelaskan bahawa kesempurnaan Tuhan dan keberadaanNya yang tidak berjisim tidak dapat dicapai oleh pancaindera. Ini kerana pancaindera hanya terbatas kepada benda atau apa yang terdapat pada benda sahaja.[33] Ini juga bertepatan dengan firman Allah S.W.T dalam al-Qur'ān :

فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ ﴿٣٩﴾

Surah al-Hāqqah 69:38-39

Terjemahan : Maka aku bersumpah : Demi segala (yang nyata) yang kamu melihatnya. Dan segala (yang ghaib) yang kamu tidak melihatnya.

[31]Sila rujuk terjemahan teks bab 3, 114. Lihat juga Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 84.
[32]*Ibid*., 115. Lihat juga *ibid*., 82.
[33]*Ibid*, 116-118. Lihat juga *ibid*., 89.

University of Malaya

Dalam hal ini pengkaji mendapati prinsip *naẓara* (نظر), *fakkara (*فكر) dan *ṣaffaḥa* (صفح)[34] yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sejak dari awal lagi membolehkan beliau melaksanakan beberapa metode iaitu metode peniruan, metode pengamatan, pemerhatian dan penelitian, metode perbandingan dan metode analogi. Ibn Ṭufayl mengemukakan semua metode tersebut menerusi *Ḥayy* iaitu bermula dengan benda-benda di sekelilingnya dengan melihat kepada haiwan, tumbuh-tumbuhan dan termasuklah benda hidup dengan benda bukan hidup yang merangkumi segala benda fizikal yang terdapat di alam ini.[35]

Berdasarkan contoh-contoh yang dikemukakan oleh pengkaji, maka dapat difahami secara tidak langsung Ibn Ṭufayl menjelaskan mengenai kaedah penyelidikan induktif sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab dua kajian ini.[36] Menerusi kaedah penyelidikan induktif, Ibn Ṭufayl mengemukakan bagaimana *Ḥayy* merasakan permasalahan dan kemudian membuat kesimpulan awal (hipotesis). Seterusnya, menerusi pengamatan, pemerhatian dan penelitian oleh pancaindera dan akal, *Ḥayy* berusaha untuk mengumpulkan data atau maklumat mengenai sesuatu. Kemudian, *Ḥayy* menguji hipotesis tersebut dengan melaksanakan eksperimen. Akhirnya, sesuatu yang boleh didapati (*al-muktasabah*) iaitu hasil atau keputusan daripada pengetahuan tersebut adalah berdasarkan penggunaan metode-metode yang telah diaplikasikan sebelumnya. Semua metode yang digunakan oleh Ibn Ṭufayl tadi diaplikasikan oleh pancaindera sebagai suatu saluran untuk memperoleh ilmu atau maklumat. Namun begitu, Ibn Ṭufayl tidak meletakkan

[34]Ketiga-tiga prinsip ini telah dijelaskan oleh pengkaji pada bab dua kajian menerusi subtopik kepentingan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* kepada pemikiran epistemologi Islam.

[35]Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan teks bab 3, 110-111. Lihat juga Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 76.

[36]Pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl mengemukakan aspek pengulangan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan menjelaskan bahawa *Ḥayy* meneliti dan memikirkan mengenai alam sekeliling berulang kali. Namun begitu, pengkaji tidak sertakan di sini memandangkan huraian dan contoh yang dikemukakan ini telah pun mencukupi.

University of Malaya

pergantungan kepada peranan pancaindera sahaja, bahkan beliau turut menggabungkan bersama peranan akal dalam melaksanakan proses-proses mendapatkan ilmu pengetahuan di mana perbahasan akal akan dijelaskan lebih lanjut dalam subtopik seterusnya.

4.2.2 Akal

Dalam tradisi pemikiran[37] Barat, akal merangkum apa yang dikenali sebagai *intellect*. Akal sering disamakan dengan fikiran menurut penggunaannya oleh masyarakat Melayu kini. Manakala dalam epistemologi Islam pula, akal bukan semata-mata akal fikiran walaupun akal merangkumi akal fikiran atau dikenali sebagai *reason*.[38] Malah, disebabkan akal juga hakikat diri insan juga turut dikenali dengan lain-lain nama gelaran misalnya *rūḥ* (roh), *nafs* (diri atau jiwa), *qalb* (qalbu atau hati) dan *dhihn* (zihin atau minda). Maka ini menunjukkan, akal menurut epistemologi Islam sesungguhnya lebih mendasar dan luas.[39]

Oleh itu, akal dengan maksud sedemikian adalah merupakan "suatu kejadian yang berdiri sendiri" (*jawhar*), yang pada zatnya terpisah daripada materi (*māddah*) atau benda, tetapi dalam perbuatannya (tindakannya) ia menyertai bersama-sama dengan materi

[37]Perkataan pemikiran berasal daripada ungkapan bahasa Arab iaitu *fakkara yufakkiru tafkiran* yang merujuk kepada makna 'berfikir'. *mufakkir* (مفكر) bermaksud pemikir manakala *al-mufakkirun* (المفكرون) pula bermaksud orang-orang yang berfikir dan *fikrun* (فكر) atau *fikratun* (فكرة) bermaksud fikiran. Lihat Yusuf Munawwir, *Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Krapyak, 1982), 1148.

[38]Syed Muḥammad Naquib al-Attas ialah seorang sarjana-pemikir yang telah mengemukakan satu liputan yang padat dan ringkas berkenaan akal menerusi karya beliau dalam Bahasa Melayu, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam (ISTAC), 2001. Al-Attas telah menjelaskan mengenai akal dalam Islam secara perbandingan dengan kefahaman tentangnya dalam Tamadun Barat di mana ruang lingkup perbahasan ilmiah tersebut adalah lebih menyeluruh. Al-Attas turut mengusahakan perbahasan mengenai akal dalam Bahasa Inggeris menerusi karyanya yang lain iaitu *Islām and Secularism* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1978) dan *Prolegomena To The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC), 2001. Untuk penelitian tambahan, lihat juga Seyyed Hossein Nasr, "Intellect and Intuition," dan "Epistemological Questions : Relations Among Intellect, Reason, and Intuition Within Diverse Islamic Intellectual Perspectives," dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present : Philosophy in the Land of Prophecy* (New York : State University Of New York Press, 2006).

[39]Mohd Zaidi bin Ismail, *Aqal Dalam Islam : Satu Tinjauan Epistemologi* (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 2016), 25-26.

University of Malaya

(*jawhar mujarrad ‘an al-māddah fī dhātihi muqārin lahā fī fi’lihi*) dan ia itulah diri yang rasional (*al-nafs al-nāṭiqah*) yang dirujuk oleh setiap seorang insan dengan perkataan “AKU” (*anā*). Dan ia dikatakan *al-‘aql* (akal) kerana ia *jawhar* rohani yang telah dicipta oleh Allāh S.W.T yang berhubungan dengan badan (jasad) manusia. Dan ia dikatakan *al-‘aql* kerana ia cahaya hati yang boleh mengetahui yang ḥaq dan baṭil. Dan ia dikatakan *al-‘aql* kerana ia *jawhar*, yang pada zatnya terpisah daripada materi (*māddah*) yang tertakluk dengan badan (jasad) dalam erti takluk dari segi tadbiran dan kirabicara. Dan ia dikatakan *al-‘aql* kerana ia potensi jiwa yang berfikir. Dan ia dikatakan *al-‘aql* kerana ia menangkap kefahaman (*lī kawnihā mudrikatan*), diri (*al-nafs*) kerana ia bertindak sebagai pelaksana atau pelaku (*li kawnihā mutaṣarrifatan*) dan zihin (*al- dhihn*) kerana ia bersiap sedia untuk menangkap atau mencerap sesuatu (*li kawnihā musta‘iddatan li al-idrāk*).[40] Antara syarat seseorang itu ditaklifkan dengan hukum syarak ialah dia mempunyai akal yang sempurna. Maka, disebabkan itu Islam amat menitikberatkan penggunaan akal dengan baik.[41]

Sehubungan dengan itu, Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* menjelaskan akal merupakan kekuatan daya fikiran yang menyelidik semua benda wujud (*al-mawjūdāt*) yang boleh dicapai dengan pancaindera. Orang yang berakal pula adalah mereka yang meneliti dengan cara rasional.[42] Menurut Ibn Ṭufayl, *al-rūḥ al-ḥayawāni* terdapat dalam semua hidupan. Namun, keistimewaan *al-rūḥ al-ḥayawāni* ini pada manusia sahaja yang

---

[40]Al-Jurjānī, ‘Ali bin Muḥammad, *Kitāb al-Ta‘rifāt* (Bayrūt: Maktabah al-Lebnūn, 1985), 157. Sila rujuk daftar kata “a-q-l”.

العقل جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته مقارن لها في فعله وهى النفس الناطقة التى يشير اليها كل أحد بقوله أنا وقيل العقل جوهر روحانى خلقه الله تعالى متعلّقا ببدن الانسان وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل وقيل العقل جوهر مجرد عن المادّة يتعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتصريف وقيل العقل قوة للنفس الناطقة انّها سميت عقلًا لكونها مدركة وسمّيت نفسًا لكونها متصرّفة وسمّيت ذهنًا لكونها مستعدّة للادراك.

[41]Berakal merupakan salah satu syarat wajib bagi seseorang menunaikan ibadah solat selain daripada syarat-syarat lain iaitu Islam dan baligh. Lihat Muḥammad bin Ṣālih al-‘Uthaymin, *Fiqh al-‘Ibādat* (Jiddah: Dār al-Nubalā’, 108-109.

[42]Sila rujuk terjemahan bab 3, 128. Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 109.

University of Malaya

menjadikan ia tinggi dan sempurna kedudukannya kerana manusia memiliki keupayaan berfikir (*al-nafs al-nāṭiqah*) yang tidak terdapat pada binatang. Oleh sebab itu, manusia disebut sebagai haiwan yang rasional (*al-ḥayawān al-nāṭiq*). Ibn Ṭufayl menyebutkan sebanyak dua kali perkataan *al-ḥayawān al-nāṭiq* ini dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Ibn Ṭufayl menggambarkan golongan manusia yang tidak menggunakan akal mereka adalah golongan paling bawah kedudukannya.[43] Ibn Ṭufayl mengemukakan bagaimana *Ḥayy* akhirnya memahami keadaan (*iḥwāl*) manusia itu sendiri. Ini kerana menurutnya lagi, *Ḥayy* melihat kebanyakan manusia tidak lebih daripada kedudukan haiwan yang tidak berakal (*ghayr al-nāṭiq*).

Ini berbeza dengan golongan manusia yang menggunakan akal mereka pada jalan kebenaran dan kebaikan. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl menggambarkan *Absāl* sebagai contoh golongan *ulul al-bāb* berdasarkan sifat-sifat *Absāl.*[44] *Ulul al-bāb* merupakan golongan manusia yang menggunakan akal fikiran dan ketundukan hatinya.[45] Ciri-ciri *Absāl* yang mempunyai tabiat sukar berfikir bahkan taat dan patuh kepada ajaran agama menjadikan dia (*Absāl*) golongan *ulul al-bāb* yang berilmu, beriman dan bertaqwa. Oleh yang demikian, dapat difahami bahawa manusia sebagai *al-ḥayawān al-nāṭiq* menggunakan potensi akal dalam memikirkan ayat-ayat Al-Qur'ān (*qur'āniyah*) dan keagungan serta kekuasaan Allah S.W.T dengan melihat kepada realiti alam semesta (*kawniyah*). Maka, *al-ḥayawān al-nātiq* inilah yang disebut sebagai *ulul al-bāb* dalam terminologi al-Qur'ān.[46]

[43]Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wal-Suhrawardī*, 118.
[44]Perkataan *ulul al-bāb* disebut sebanyak 16 kali di dalam al-Qur'ān menerusi surah al-Baqarah 2:179, 197, 269, surah al-'Imrān 3:7, 190, surah al-Māidah 5:100, surah Yūsuf 12:111, surah al-Rad 13:19, surah Ibrahim 14:52, surah al-Shad 38:29, 43, surah al-Zumar 39:9, 18, 21, surah al-Mu'min 40:54 dan surah al-Ṭalaq 65:10.
[45]Fairuzabādi, Abī Ṭāhir Muḥammad ibn Ya'qūb, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsir ibn 'Abbās* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 19.
[46]Sambas, Syukriadi, *Mantīq : Kaidah Berfikir Islam* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), 24.

University of Malaya

Melihat kepada pendekatan akal yang dibawa oleh Ibn Ṭufayl, pengkaji berpandangan bahawa penggunaan akal adalah sangat ditekankan pada zaman beliau. Ini dikuatkan lagi dengan pendapat Ibn Ṭufayl bahawa masyarakat Andalusia berfitrah (akal) cemerlang sebelum berkembangnya ilmu logik dan falsafah lagi.[47] Melihat kepada sorotan latar masa dan persekitaran Ibn Ṭufayl, beliau telah mengemukakan pandangan bahawa pembelajaran falsafah hanya dikhususkan kepada golongan tertentu sahaja khususnya golongan elit. Dalam hal ini, pengkaji beranggapan bahawa Ibn Ṭufayl bersetuju dengan polisi kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* pada ketika itu yang tidak memberi pengajaran falsafah kepada orang ramai. Maka, boleh dikatakan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini juga merupakan satu sindiran Ibn Ṭufayl kepada golongan yang tidak mahu menggunakan akal dengan sebaiknya iaitu merujuk kepada masyarakat awam pada zamannya yang menolak ilmu falsafah. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl secara tidak langsung sebenarnya menganalogikan masyarakat awam pada zamannya dengan penduduk di pulau *Absāl* yang digambarkan tidak menerima ajaran *Ḥayy ibn Yaqẓān*.[48] Namun pada masa yang sama, pengkaji melihat Ibn Ṭufayl menerima dan mengiktiraf kewujudan satu kumpulan manusia yang mempunyai kelebihan untuk diajarkan kepada mereka falsafah dan *mantīq*. Ini merupakan kaedah terbaik untuk menyalurkan ilmu tersebut.

Pengkaji melihat keunikan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* menerusi kaedah lontaran persoalan yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl. Ini dapat dilihat sebagaimana *Ḥayy* kerap bertanyakan soalan kepada dirinya sendiri dalam proses untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Misalnya mengenai persoalan ‘sesuatu’ yang terdapat di dalam dada rusa seperti bagaimanakan ‘sesuatu’ itu ? Apakah hubungannya dengan jasad ini ? Dan ke mana

[47]Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 56.
[48]Sila rujuk terjemahan bab 3, 134-135. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 120.

University of Malaya

ia menghilang ? Dan dari pintu mana ia keluar melepasi jasad ? Dan apakah sebab yang menganggunya keluar secara terpaksa ? Dan apakah sebab ia tidak disukai oleh jasad sehingga ia berpisah keluar darinya dengan bebas (sengaja) ? Semua persoalan ini menunjukkan hubungan akal dengan manusia adalah erat bila mana manusia tidak akan berhenti untuk berfikir. Dalam hal ini, pengkaji beranggapan Ibn Ṭufayl ingin mengajak para pembaca agar berfikir dengan teliti dan cermat sewaktu melakukan penelitian dan pengkajian berulang (*al-muraja'ah wa-al-mu'awadah*) bagi mencari kebenaran hakiki. Secara tidak langsung, ini akan mengelakkan seseorang daripada terjebak dalam sifat prasangka yang menjauhkannya daripada memperoleh kebenaran ilmiah.

Struktur alam adalah bahasa Tuhan yang sangat jelas diterima oleh akal manusia. Sehubungan dengan itu, Ibn Ṭufayl menjelaskan proses memahami alam merupakan suatu proses yang membantu manusia untuk memahami pencipta alam ini dan sekaligus mendekatkan diri Allah S.W.T. Bahkan di dalam al-Qur'ān juga terdapat banyak ayat yang menyuruh manusia mempelajari alam. Oleh yang demikian, usaha *Ḥayy* untuk mengetahui sesuatu melalui pengamatan, pemerhatian dan penelitian terhadap alam adalah selaras dengan wahyu al-Qur'ān.

Antaranya, firman Allah S.W.T yang berbunyi :

قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ

Surah Yunus 10:101

> Terjemahan : Katakanlah (Wahai Muhammad): "Perhatikan dan fikirkanlah apa yang ada di langit dan di bumi (dari segala kejadian yang menakjubkan, yang membuktikan keesaan Allah dan kekuasaanNya).

University of Malaya

Secara tidak langsung Ibn Ṭufayl turut mengetengahkan proses memahami alam ini dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqzān* menerusi pemerhatian dan penelitian *Ḥayy* terhadap alam sekeliling. Menyentuh perbahasan tentang alam, Ibn Ṭufayl mengemukakan persoalan terhadap alam ini sama ada ia sediakala (*qadīm*) atau baharu (*hadith*). Melalui kejadian alam ini, Ibn Ṭufayl mengemukakan bahawa terdapat pelaku (*al-fā'il*) bagi alam ini yang tidak dapat dicapai dengan pancaindera mahupun akal. Ini kerana pelaku tersebut melebihi sifat-sifat jisim yang tidak dapat disentuh oleh pancaindera mahupun dikhayalkan dalam fikiran.[49] Maka, dalam hal ini Ibn Ṭufayl menunjukkan bahawa penggunaan akal juga adalah terbatas sebagaimana terbatasnya penggunaan pancaindera seperti yang dinyatakan oleh pengkaji sebelum ini.

Berhubung dengan alam ini, Ibn Ṭufayl turut menjelaskan pemerhatian *Ḥayy* yang beralih kepada alam langit. Dalam hal ini, *Ḥayy* juga mendapati alam langit adalah terbatas dan tidak kekal sama seperti alam bawah. Ini kerana alam langit juga mempunyai sifat benda. Namun begitu, perbezaan yang ketara adalah sifat alam bawah yang berhenti dan sentiasa rosak manakala alam atas iaitu alam langit pula sentiasa bergerak dalam susunan yang teratur. Maka, inilah yang disebutkan oleh Ibn Ṭufayl sebagai *'alam al-kawn wa-l-fasad* iaitu alam penciptaan dan kemusnahan. Menurut Ibn Ṭufayl lagi, alam langit mempunyai zat, selain materi yang terpisah darinya. Oleh itu, Ibn Ṭufayl menyebut alam langit sebagai *al-dhāt al-'ārifah* yang merujuk kepada zat yang mengetahui Yang Wajib Ada (*Wājib al-Wujūd*). Melalui akal, alam langit itu sentiasa menyaksikan Yang Wajib Ada. Akal ini disebut sebagai akal-akal langit (*al-'uqūl al-samāwiyyah*) dalam perspektif teori emanasi al-Fārābī dan Ibn Sīnā dan ini berbeza dengan istilah yang digunakan oleh

[49]Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan bab 3, 122. Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 96.

University of Malaya

Ibn Ṭufayl. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl memperlihatkan pengaruh al-Fārābī dan Ibn Sīnā bahawa benda-benda di langit yang menurutnya mempunyai jiwa bahkan mempunyai daya gerakan dan daya fikir.[50] Maka, *al-'aql* itulah yang merupakan daya fikir yang membolehkannya sentiasa mampu menyaksikan Yang Wajib Ada iaitu Tuhan. Alam bawah dan alam langit ini dihubungkan oleh akal-akal langit ini.[51]

Sebagaimana Ibn Ṭufayl meletakkan akal sebagai zat yang memiliki daya berfikir, maka dalam hal ini beliau memperlihatkan akal dalam teori kesatuan (*ittiṣal*). Namun begitu, penggunaan pancaindera dan akal sahaja tidak mencukupi dalam proses untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Tuntutan pancaindera yang pelbagai boleh menjadi penghalang sekiranya *al-nafs* memenuhi kehendak pancaindera. Akal pula seharusnya dikuatkan dengan ilham yang terlatih dalam proses spiritual sehingga memperoleh ketajaman intuisi untuk menyempurnakan proses *mushāhadah (*penyaksian*)*. Maka perbahasan ilham yang berkait rapat dengan *al-nafs* akan dibincangkan selanjutnya.

4.2.3 Ilham

Ilham berasal daripada perkataan bahasa Arab yang turut disebut sebagai *ilhām* manakala dalam bahasa Inggeris, ilham merujuk kepada perkataan *inspiration*. Di samping itu, ilham juga sinonim dengan istilah intuisi dan inspirasi. Menurut *Kamus Dewan* pula, ilham adalah "suatu petunjuk dari Tuhan yang lahir di hati, gerak hati dan sesuatu yang menggerakkan hati atau menimbulkan daya cipta dan sebagainya untuk menghasilkan atau mencapai

[50]Dalam hal ini, al-Kindī turut mengemukakan pandangan yang sama iaitu falak-falak (alam langit) merupakan makhluk yang hidup, mempunyai penginderaan penglihatan dan pendengaran bahkan boleh berfikir. Lihat Shahibuddin Laming, *Pemikiran Al-Kindī : Pengaruh Terhadap Intelektual Muslim Di Malaysia dan Indonesia*, 305.

[51]M. Hadi Masruri, *Ibn Ṭhufail : Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*, 119.

University of Malaya

sesuatu".[52] Manakala Ibn Manẓūr menjelaskan bahawa ilham adalah "sesuatu yang dicampakkan Allah ke dalam jiwa yang boleh melahirkan perasaan untuk melakukan dan meninggalkan sesuatu. Ia adalah sejenis wahyu yang dikhususkan Allah S.W.T kepada sesiapa yang dikehendaki dalam kalangan hambaNya".[53]

Setelah meneliti perbahasan pancaindera dan akal, Ibn Ṭufayl juga menjelaskan mengenai ilham. Berbeza dengan perbahasan pancaindera dan akal yang menduduki hampir keseluruhan teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, pengkaji mendapati hanya terdapat beberapa teks sahaja yang berkait rapat dengan perbahasan ilham. Menurut Ibn Ṭufayl, manusia dapat mencapai tingkatan yang tertinggi iaitu, *al-ittiṣal* melalui *al-'ilm al-naẓari* menerusi akal dan ilham. Maka, ini menjadi titik perbezaan di antara Ibn Ṭufayl dan Ibn Bājjah sebagaimana Ibn Bājjah mengutamakan akal. Dalam hal ini Ibn Ṭufayl membangunkan teori *al-ittiṣal* kerana beliau berpandangan bahawa Ibn Bājjah yang merintis jalan tersebut sebenarnya belum menemui keberhasilan.

Ini dijelaskan oleh Ibn Ṭufayl menerusi kritikan beliau terhadap Ibn Bājjah pada pendahuluan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sebagaimana berikut :

> "Dan perhatikanlah pada perkataan Abū Bakar ibn al-Shāigh (Ibn Bājjah) [yang telah mencapai tingkatan kesatuan] (*al-muttaṣil*) mengenai sifat *al-ittiṣal* maka dia (Ibn Bājjah) berkata : "..... ketika itu terlihat olehnya suatu pengetahuan yang berada pada tingkatannya yang dapat dirasakan [akalnya] untuk memahami makna itu dalam [sebuah] tingkatan [di mana] dia melihat pada dirinya terdapat [perbezaan] pencapaian keseluruhannya itu disertai dengan keyakinan-keyakinan lain [yang] bukan [bersifat] *hayūlāni*. Dan adapun tingkatan ini lebih mulia berbanding kehidupan biasa bahkan ia merupakan keadaan daripada keadaan kebahagiaan yang bebas daripada tingkatan kehidupan biasa bahkan ia adalah keadaan daripada keadaan kebahagiaan makhluk atau lebih tepat dikatakan untuk diberitahu akan keadaan Ilahiyah, [yang] dihadiahkan (dianugerahkan) oleh Allah

[52]*Kamus Dewan*, 567. entri "ilham."
[53]Ibn Manẓur, *Lisān al-'Arab*, 555.

University of Malaya

> S.W.T kepada sesiapa [daripada kalangan hambaNya] yang dikehendakiNya. Dan tingkatan (*rutbah*) yang disebutkan oleh Abū Bakar (Ibn Bājjah) ini telah sampai kepadanya dengan jalan penelitian ilmiah dan intelek. Dan tidak syak bahawa dia (Ibn Bājjah) telah mencapai tingkatan itu, dan [sebenarnya] dia (Ibn Bājjah) belum mencapainya.[54]

Maka, dua model pengetahuan (*mode of episteme*) iaitu akal dan penyingkapan mistik (*kasyfiyyah-dwaqiyyah*)[55] yang didasarkan pada ketajaman ilham secara tidak langsung membentuk struktur falsafah Ibn Ṭufayl, sekaligus inilah yang dinyatakan oleh beliau sebagai rahsia-rahsia falsafah Timur.[56]

Ibn Ṭufayl memulakan perbahasan ilham dengan menyatakan perasaan *Ḥayy* yang berada di ambang bahaya di mana dia (*Ḥayy*) takut untuk kehilangan Tuhan. Ini berdasarkan teks berikut :

> Dia (*Ḥayy*) menyatukan (mengumpul) ilham dan [memusatkan] fikirannya terhadap *al-Mawjud* [yang] wajib ada [secara] bersendirian tanpa menyekutukan-Nya. Maka apabila [terdapat] objek [yang] muncul dalam khayalannya, dia (*Ḥayy*) menyingkirkan objek [tersebut] daripada khayalannya dengan bersungguh-sungguh. Dia (*Ḥayy*) mendorong dan menyerahkan dirinya [secara] berterusan [untuk] beberapa tempoh yang panjang di mana beberapa hari telah berlalu [sehinggakan] dia (*Ḥayy*) tidak makan dan tidak bergerak.[57]

Ibn Ṭufayl juga menyatakan :

> Dan hampir sahaja [sifat] syubhah ini [menjadi] kukuh [berakar umbi] dalam dirinya jika Allah tidak mengurniakan rahmat-Nya dan menjauhkannya [daripada sifat tersebut] dengan hidayah-Nya (petunjuk-Nya). Maka dia (*Ḥayy*) mengetahui bahawa sesungguhnya [sifat] syubhah

---

[54]Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 53.
وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل كلامه في صفة الاتصال فإنه يقول : "إذا فهم المعنى المقصود من كاتبه ذلك، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من معلوم المتعاطاه في رتبة وحصل متصوره يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعة بل هى أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعة بل هى أحوال من أحوال السعداء خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده. وهذا الرتبة التى ينتهى إليها أبو بكر ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها.

[55]Dalam terminologi tasawuf, ilmu ini dikenali sebagai ilmu *ladunni* atau *al-'ilm al-hudhuri* (ilmu dengan kehadiran).

[56]M.Hadi Masruri, Ibn Ṭhufail: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan, 119.

[57]Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓan lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 108.

University of Malaya

> ini timbul dalam [fikiran] dirinya [akibat] daripada sisa-sisa kegelapan benda-benda dan kekotoran objek-objek pancaindera.[58]

Maka, dalam hal ini Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa akal manusia yang tidak dipandu dengan rahmat dan petunjuk Tuhan, tidak akan berupaya untuk membebaskan dirinya daripada keraguan. Ini kerana menurutnya lagi, *Ḥayy* tidak akan dapat mengatasi kategori pemikiran manusia biasa tanpa adanya pertolongan dari Allah S.W.T memandangkan keraguan telah melanda dalam dirinya. Ibn Ṭufayl menjelaskan semua kesedaran dan kesempurnaan itu datang dari Allah S.W.T.

Tambahan pula, Ibn Ṭufayl turut mengesahkan bahawa makna penciptaan manusia oleh Tuhan adalah adanya penyertaan badan dan jiwa. Dalam hal ini, setelah meneliti pancaindera dan akal serta mendapati kedua-duanya adalah terbatas, Ibn Ṭufayl menjelaskan bagaimana *Ḥayy* akhirnya beralih kepada disiplin kerohanian yang berupaya memandu dirinya kepada ilham dan ekstasi, iaitu sumber ilmu pengetahuan yang tertinggi. *Ḥayy*, dalam keadaan ini memahami dan memperoleh kebenaran secara langsung dan secara intuisi menerusi cahaya (*al-nur*), bahkan bukan lagi menerusi proses induksi dan deduksi. Menurut Ibn Ṭufayl lagi, roh dengan sendirinya menjadi sedar dan mengalami "apa yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga, dan tidak pernah difikirkan oleh hati (fikiran) seorang manusia pun."[59]

Ibn Ṭufayl turut menjelaskan bahawa keadaan ekstasi ini tidak terperi dan tidak dapat digambarkan bahkan sukar untuk diterangkan memandangkan khazanah perbendaharaan kata adalah terhad berdasarkan apa yang boleh dilihat, didengar dan

[58]*Ibid*, 108.
[59]Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan teks bab 3, 42-43. Lihat juga Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 106-107.

University of Malaya

difahami. Zat Tuhan yang merupakan cahaya yang murni, hanya boleh dicapai atau dilihat oleh cahaya (*al-nur*) dalaman, yang terhasil melalui pendidikan pancaindera, akal dan roh yang dididik dengan sempurna. Sehubungan dengan itu, zat itu juga merupakan ilmu tentang zat dengan sendirinya. Maka, zat dan visinya adalah sama.[60] Namun begitu, tanpa adanya usaha, meditasi dan proses menyendiri sebagai sumbernya, ilmu ini tidak akan pernah hadir atau tiba. Oleh yang demikian, Ibn Ṭufayl telah menjelaskan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, di mana *Ḥayy* menolak untuk tinggal bersama dengan golongan masyarakat di pulau *Absāl*, sebagaimana dia (*Ḥayy*) dan *Absāl* akhirnya kembali ke pulau yang didiami *Ḥayy*.[61]

Keadaan tersebut adalah bahaya yang mungkin tidak begitu ketara bagi *Ḥayy*. Namun begitu, *Ḥayy* menjangkakan bahawa dia mungkin akan menjadi salah seorang seperti mereka sekiranya tinggal bersama dengan penduduk di pulau *Absāl* walaupun sekadar berkhidmat untuk menyebarkan ajarannya. *Ḥayy* merasakan dia pasti terlibat dengan sifat kebimbangan manusia dan kehilangan pengalaman berharga yang dicarinya. Akhirnya, ini akan menjadikan dia (*Ḥayy*) hidup dengan keraguan dan khayalan sepertimana mereka. Semua perkara ini menjadi suatu kebiasaan dan bersesuaian dengan keadaan penduduk di pulau tersebut. Namun, keadaan ini adalah berbeza dan tidak bersesuaian bagi *Ḥayy* memandangkan dia (*Ḥayy*) mempunyai ketinggian akal berbanding mereka. *Ḥayy* telah memahami bahawa setiap perbuatan manusia dan setiap sesuatu pasti

[60]Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Ṭufail," dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 534-540.
[61]Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan teks bab 3, 59-60. Lihat juga Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 121-122.

University of Malaya

dimudahkan untuk apa sesuatu itu diciptakan.[62] Oleh sebab itu, *Ḥayy* memutuskan untuk meninggalkan penduduk di pulau *Absāl* tersebut setelah menyedari keadaan ini.

Oleh yang demikian, Ibn Ṭufayl membahagikan golongan manusia kepada dua kategori. Pertama, terdapat sekumpulan manusia yang tidak berupaya untuk memahami ilmu tentang kebenaran (hakikat). Maka, mereka seharusnya membataskan perhatian mereka untuk mematuhi telunjuk sharī'ah selagi ia tidak didedahkan dalam bentuk analogi atau metafora. Ini kerana, jika kumpulan manusia ini terdedah kepada ilmu tentang kebenaran (hakikat), maka berkemungkinan mereka akan terdedah kepada kesesatan. Walau bagaimanapun, terdapat satu lagi kumpulan manusia yang dianugerahkan dengan kemampuan akal rasional yang sangat tinggi dan ini memisahkan mereka daripada golongan manusia biasa tadi. Golongan seperti ini adalah bersedia untuk mencapai ilham dan pengetahuan mistik.

Memandangkan hati memainkan peranan penting dalam proses mendapatkan ilham dan pengalaman mistik, Ibn Ṭufayl turut memberi penekanan terhadap peranan hati.[63] Sebenarnya, Ibn Ṭufayl tidak meletakkan definisi *al-nafs* secara terbuka dan terang-terangan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Walaubagaimanapun, penjelasan mengenai hakikat jiwa dapat difahami berdasarkan teks yang terkandung di dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

[62]Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan teks bab 3, 59. Lihat juga Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 121. Lihat umpamanya Surah al-Ahzab (33):62, yang bermaksud "*Sunnatullah, [iaitu undang-undang peraturan Allah yang berlaku kepada orang-orang yang telah terdahulu sebelummu, dan engkau tidak sekali-kali akan mendapati sebarang perubahan bagi Sunnatullah itu".*

[63]Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 107.

University of Malaya

Menurut Ibn Ṭufayl, untuk sampai kepada tahap ilham, ia bermula dengan pemerhatian akal. Namun begitu, terdapat beberapa tahap untuk menempuh jalan tersebut. Bermula dengan deria pancaindera kepada akal dan seterusnya latihan kerohanian di mana akhirnya seseorang individu tersebut sampai kepada *mushāhadah* (penyaksian) dan makam orang-orang *siddiq*. Tahap pencapaian ilmu pengetahuan melalui ilham ini berbeza daripada penggunaan pancaindera dan akal kerana ia lebih jelas dalam menyingkap pengalaman orang-orang *siddiq* tersebut.[64] Bahkan Ibn Ṭufayl menegaskan supaya seseorang tidak mempersoalkan pengalaman *mushāhadah* dan *dhawq* kerana ia tidak mungkin dapat diterangkan secara hakikat.[65] Ibn Ṭufayl membezakan di antara pencapaian ilmu menerusi penelitian akal dengan ilmu yang dicapai menerusi kewalian. Ibn Ṭufayl menegaskan bahawa ilham tidak dapat didedahkan kepada umum.

Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh pengkaji pada bab kedua kajian ini, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* turut dibangunkan atas tradisi intelektual yang berkait erat dengan psikologi jiwa manusia. Maka Ibn Ṭufayl menyebutkan bahawa zat yang bersifat imateri adalah bersumberkan zat Yang Wajib Ada. Sehubungan dengan itu, pengetahuan tentang Yang Wajib Ada dapat dicapai oleh jiwa itu sendiri bahkan ia (jiwa) mampu bersatu dengan zat-Nya sewaktu mengalami kesempurnaan fana' (*al-fanā' al-tāmm*). Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa zat yang mempunyai daya mengetahui disebut sebagai zat yang mengetahui (*al-dhāt al-'ārifah*). Namun begitu, zat tersebut merupakan sebahagian dari jiwa-jiwa yang terdapat di dalam materi dan ia merupakan *al-rūḥ al-ḥayawāni*.[66] Ibn

[64]Al-Musayyar, Muhammad Sayyid Ahmad. "Roh Bersama Badan," dalam *Roh Menurut Perbahasan Ulama Kalam dan Ahli Falsafah*, terj, Muhammad Ramzi Omar, 121.

[65]Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan bab 3, . Lihat juga *Aḥmad Amīn, ed., Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, .

[66]Sebenarnya zat yang mengetahui (*al-dzat al-'ārifah*) adalah sama sahaja dengan zat-zat langit. Namun begitu, tingkatan kesempurnaannya jauh lebih rendah jika dibandingkan dengan zat-zat langit yang lebih

University of Malaya

Ṭufayl turut membahagikan tingkatan jiwa kepada tiga iaitu *al-nafs al-ḥayawāniyyah, al-nafs al-nabātiyyah* dan *al-nafs al-nāṭiqah*. Ibn Ṭufayl turut menjelaskan bagaimana keadaan *al-nafs* yang mencapai kesempurnaan adalah *al-nafs* yang mempunyai ilmu tentang Tuhan dan mencapai makrifah tentang Tuhan.

4.2.4 Wahyu

Dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, perbahasan wahyu disebutkan secara jelas oleh Ibn Ṭufayl pada bahagian akhir *risālah* iaitu merujuk kepada kisah *Ḥayy* yang bertemu dengan *Salāmān* dan *Absāl.* Selain menjelaskan bahawa pengetahuan *Ḥayy* adalah bersumberkan pengalaman pancaindera dan akal serta ilham, Ibn Ṭufayl juga menyatakan bahawa wahyu merupakan saluran ilmu pengetahuan yang diterima oleh *Ḥayy*.

Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl menjelaskan kehadiran agama yang dilengkapi dengan wahyu yang menjadi petunjuk dan panduan bagi sekumpulan manusia (penduduk di pulau *Absāl*). *Salāmān* dan *Absāl* mendalami dan mempraktikkan agama dengan berbekalkan petunjuk sharī'ah.[67] *Absāl* digambarkan sebagai seorang yang suka menyendiri dan dekat dengan *ta'wīl*. Manakala *Salāmān* pula digambarkan sebagai seorang yang suka bersosial dengan masyarakat dan jauh daripada *ta'wīl*.[68]

Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa agama yang berpandukan wahyu menjadikan *Absāl* mematuhi segala perintah dan suruhanNya dengan melaksanakan amalan ibadah seperti

---

dekat dengan zat Yang Wajib Ada. Ini disebabkan turutan kewujudannya berada pada tingkatan terendah (bawah).

[67] *Ibid*., 113-114

[68] *Ibid*., 114-115

University of Malaya

solat. Dalam hal ini, *Ḥayy* tidak pernah melihat perbuatan ibadah yang dilaksanakan oleh *Absāl* dan mendengar ucapan *Absāl* yang indah tersusun sekalipun pada binatang. Setelah *Ḥayy* mempelajari bahasa dan berkebolehan untuk bertutur dengan baik, maka akhirnya dia (*Ḥayy*) dapat menjelaskan kepada *Absāl* mengenai apa yang disaksikan olehnya sebelum ini. Pada masa yang sama, Ibn Ṭufayl mengemukakan bahawa *Ḥayy* tidak menolak kebenaran yang dibawa oleh agama sebagaimana yang disampaikan oleh *Absāl* kepadanya bahkan *Ḥayy* menerima dengan baik dan mengakui kebenaran wahyu tersebut.[69] Ternyata apa yang disaksikan oleh *Ḥayy* dalam maqamnya melalui penaakulan secara logik akal dan pengalaman mistik membolehkan dia (*Ḥayy*) mencapai hakikat kebenaran di mana tidak terdapat percanggahan dengan apa yang terkandung di dalam sharī'ah sebagaimana penjelasan *Absāl* mengenai suruhan Allah, malaikat-Nya, kitab-Nya, rasul-Nya, hari akhirat, syurga-Nya dan neraka-Nya.

Menurut Ibn Ṭufayl lagi para nabi dan rasul juga dikurniakan ilham bahkan sumber utama ilmu mereka merupakan wahyu daripada Tuhan. *Ibn Ṭufayl* menjelaskan *Ḥayy* menyedari bahawa petunjuk dan hikmah yang boleh membantu penduduk di pulau *Absāl* telah pun terkandung di dalam ucapan para rasul dan sharī´ah agama itu sendiri. Selain itu, Ibn Ṭufayl turut menjelaskan bahawa wahyu meletakkan kewajiban kepada manusia agar mereka melaksanakan perintah dan suruhan agama yang terdiri daripada amalan-amalan zahir. Ini adalah sebagaimana yang diambil dan dipraktikkan oleh *Ḥayy* setelah mendengar dan memahami penjelasan *Absāl*.[70]

[69]Sila rujuk perbahasan ini dalam terjemahan teks bab 3, 131-132. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī,*

[70]*Ibid.*

University of Malaya

Di samping itu, pengkaji mendapati penulis *risālah* ini secara tidak langsung mengadaptasi kisah-kisah yang terdapat di dalam al-Qur'ān.[71] Misalnya, sewaktu *Ḥayy* melihat dua ekor burung gagak saling berlawanan dan kemudian salah seekor daripada gagak tersebut mati. Akhirnya, gagak yang masih hidup tadi bertindak menanam bangkai gagak tersebut di dalam tanah. Maka, *Ḥayy* mengambil inisiatif meniru perbuatan si gagak tadi dengan menanam bangkai si rusa yang telah mati.[72]

Sehubungan dengan itu, perbuatan *Ḥayy* ini dikaitkan dengan kisah Habil dan Qabil sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Allah S.W.T di dalam al-Qur'ān. Firman Allah S.W.T yang berbunyi :

فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ٣١

Surah al-Ma'idah 5:31

> Terjemahan : Kemudian Allah mengutuskan seekor burung gagak (menyuruhnya) mengorek-ngorek di bumi supaya diperlihatkan kepada (Qabil) bagaimana cara menimbus mayat saudaranya. (Qabil) berkata: "Wahai celakanya aku! Alangkah lemah serta bodohnya aku, aku tidak tahu berbuat seperti burung gagak ini, supaya aku dapat menimbuskan mayat saudaraku?". Kerana itu menjadilah ia dari golongan orang-orang yang menyesal.

Selain itu, Ibn Ṭufayl juga menyatakan bahawa *Absāl* mengajarkan *Ḥayy* bercakap dengan menyebut nama-nama benda di sekelilingnya. Begitu juga Allah S.W.T yang telah mengajarkan Nabi Adam a.s nama-nama benda di sekelilingnya sebagaimana firman Allah S.W.T dalam al-Qur'ān yang berbunyi :

[71]Pengkaji mendapati hampir keseluruhan teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* diadaptasi daripada kisah-kisah yang terdapat di dalam al-Qur'ān. Namun begitu, pengkaji hanya mengemukakan dua contoh sahaja kerana huraiannya sudah pun mencukupi.

[72]Sila rujuk terjemahan teks bab 3, 107-108. Lihat juga Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 72.

University of Malaya

وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٣١

Surah al-Baqarah 2:31

Terjemahan : Dan Dia telah mengajarkan Nabi Adam, akan segala nama benda-benda dan gunanya, kemudian ditunjukkannya kepada malaikat lalu Dia berfirman: "Terangkanlah kepadaKu nama benda-benda ini semuanya, jika kamu golongan yang benar".

Di samping penyampaian cerita yang diadaptasi daripada kisah-kisah al-Qur'ān, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl juga banyak menggunakan kaedah *al-iqtibās* dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Kaedah *al-iqtibās* yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl banyak merujuk kepada intisari ayat-ayat al-Qur'ān. Menerusi ayat yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl, beliau tidak menyebut bahawa ungkapan itu diambil daripada ayat al-Qur'ān atau al-hadith, di mana terdapat teks yang dikekalkan atau mengalami sedikit perubahan daripada teks asal.[73] Pada pandangan pengkaji, kaedah *al-iqtibās* ini juga menunjukkan kemahiran Ibn Ṭufayl dalam mengolah bahasa dengan baik dan meletakkan kata-kata yang sesuai dan indah pada tempatnya memandangkan beliau juga merupakan sesorang sasterawan. Ini secara tidak langsung menjadikan penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* lebih menarik untuk dibaca.

Selain menggunakan kaedah *al-iqtibās*, Ibn Ṭufayl turut mendatangkan ayat al-Qur'ān untuk mengukuhkan perbahasan beliau bahawa perubahan bentuk-bentuk bukan milik mereka, sebaliknya ia adalah perbuatan pelaku (*fā'il*). Firman Allah S.W.T yang berbunyi :

[73]Sila rujuk terjemahan teks dalam bab tiga kajian ini di mana pengkaji mengemukakan penjelasan mengenai kaedah *al-iqtibās* ini dengan lebih lanjut pada setiap teks terjemahan yang mengambil intisari ayat-ayat al-Qur'ān.

University of Malaya

وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ

Surah al-Anfāl 8:17

Terjemahan : Dan bukanlah Engkau (Wahai Muhammad) yang melempar ketika Engkau melempar, akan tetapi Allah jualah Yang melempar

Tambahan pula, Ibn Ṭufayl pada awalnya menekankan keikhlasan dan kesungguhan dalam usaha untuk mendapatkan kebenaran, maka beliau turut menyimpulkan bahawa hasil pengetahuan yang diperolehi seseorang adalah dengan meletakkan ilmu yang bertaraf yakin sebagai matlamat akhir. Ini boleh dilihat pada pengakhiran teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* menerusi kisah *Ḥayy*, *Salāmān* dan *Absāl*. Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa *Ḥayy* bersama-sama *Absāl* telah kembali ke pulau yang didiami *Ḥay*y untuk mengabdikan diri mereka kepada Allah S.W.T sehingga datang kepada mereka *al-yaqīn*.[74]

Secara tidak langsung dapat disimpulkan Ibn Ṭufayl telah meletakkan tiga pembahagian ilmu berdasarkan proses yang dilalui oleh *Ḥayy* untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Pertama, ilmu mengenai benda-benda fizikal. Kedua, ilmu mengenai perkara metafizik dan akhir sekali merupakan ilmu mistik.

Sebagaimana pancaindera pada dasarnya merupakan saluran yang sangat penting dalam pencapaian ilmu pengetahuan tentang realiti empiris, maka Islam tidak pernah mengecilkan peranan pancaindera ini. Ini turut disokong oleh tokoh pemikir seperti Al-Attas dan Iqbal.[75] Maka, pengkaji berpandangan bahawa penjelasan pancaindera yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* menunjukkan

[74]Sila rujuk perbahasan ini pada bab 3, 59-60. Lihat juga Aḥmad Amīn, *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawārdī*, 122.

[75]Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli dan Islamisasi*, 96. Lihat juga Muḥammad Iqbal, "The Spirit of Muslim Culture," dalam *The Reconstruction of Religious Thought In Islam* (Stanford, California : Stanford University Press, 2012), 99-115.

University of Malaya

beliau tidak sekali-kali mengabaikan peranan pancaindera sebagai salah satu saluran ilmu pengetahuan. Manakala akal pula diperlukan untuk menghuraikan pengetahuan pancaindera. Ini bermula dengan pengetahuan *Ḥayy* terhadap alam fizikal dan kemudian beralih kepada pengetahuan akal rasional. Akhir sekali, *Ḥayy* telah mencapai pengetahuan tentang Tuhan yang didatangkan ilham dalam dirinya. Kehadiran wahyu pula mengukuh dan menguatkan lagi pengetahuan yang diperoleh daripada pancaindera, akal dan ilham tersebut. Justeru, dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, tidak terdapat percanggahan di antara ketiga-tiga saluran ilmu pengetahuan iaitu pancaindera, akal dan ilham dengan wahyu. Maka, saluran ilmu pengetahuan menurut Ibn Ṭufayl merangkumi pancaindera, akal, ilham dan wahyu di samping beliau turut menyentuh peranan *al-nafs* pada masa yang sama. *Al-nafs* memainkan peranan penting sebagai asas ilmu pengetahuan yang menghadirkan ilmu pengetahuan apabila hadirnya makna dalam jiwa seseorang sehingga membolehkannya mencapai ilmu yang bertaraf *al-'ilm al-yaqīn*.

4.3 Pengaruh Sarjana Muslim Terhadap Ibn Ṭufayl

Dalam dunia pemikiran Muslim, kebiasaannya terdapat empat bentuk saluran ilmu pengetahuan yang dibincangkan dalam dunia pemikiran Muslim. Pertama, pengetahuan rasional atau akal itu sendiri . Kedua, pengalaman pancaindera. Ketiga, ilham. Keempat, wahyu. Namun begitu, dalam kajian ini pengkaji hanya melihat kepada pengaruh Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah terhadap perbahasan sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl. Memandangkan pada bahagian pendahuluan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, Ibn Ṭufayl telah mengemukakan ulasan dan kritikan terhadap ketiga-tiga tokoh tersebut, maka pengkaji menyimpulkan bahawa terdapatnya pengaruh mereka terhadap pemikiran Ibn Ṭufayl.

University of Malaya

4.3.1 Ibn Sīnā

Berdasarkan fungsi epistemologi, Ibn Sīnā telah mengenalpasti fakulti atau daya atau potensi (*al-quwwah*) *al-nafs* yang memainkan peranan penting menerusi teori ilmunya. Ini kerana jiwa pada hakikatnya adalah tempat bersemayamnya ilmu pengetahuan. Ibn Sīnā menjelaskan bahawa *al-nafs* merupakan kesempurnaan awal bagi jasad atau *kamāl*[76] *al-awwal li al-jism.*[77] Manusia mampu untuk bergerak dengan adanya *al-nafs* sebagai unsur pertama manakala kesempurnaan unsur kedua pula merujuk kepada jasad sebagai alat yang mempunyai fungsi bagi menjalankan pelbagai aktiviti.[78] Ini menunjukkan *al-nafs* dan jasad saling memerlukan walaupun kedua-duanya terdiri daripada *jawhar* yang berbeza.[79] *Al-nafs* tidak berbentuk seperti jasad, namun ia adalah *jawhar* yang berdiri dengan sendiri (*jawhar qāimun bi dhātih*) yang tidak memiliki bentuk.[80] Ibn Sīnā membahagikan jiwa manusia kepada tiga kategori iaitu *al-nafs al-nabātiyyah* (jiwa tumbuhan), *al-nafs al-ḥayawāniyyah* (jiwa haiwani) dan *al-nafs al-nāṭiqah al-insāniyyah* (jiwa rasional manusia)[81].

[76]Ibn Sīnā mempunyai pandangan yang berbeza dengan Aristotle dalam menjelaskan maksud kesempurnaan (*kamāl*). Dalam hal ini Ibn Sīnā memberikan tafsiran *kamāl* bukan bermaksud kesempurnaan pada bentuk (*ṣūrah*), sebagaimana apa yang difahami oleh Aristotle iaitu *ṣūrah* tidak dapat dipisahkan daripada materi (*māddah*). Namun begitu, Ibn Sīnā mengemukakan bahawa *kamāl* merupakan *jawhar* yang terpisah daripada *māddah.* Maka dapat difahami di sini bahawa sememangnya *ṣūrah* adalah *kamāl* bagi jasad namun sebaliknya, ini tidak bermakna semua *kamāl* itu merupakan *ṣūrah*. Ibn Sīnā menjelaskan dengan lebih lanjut lagi dengan memberikan analogi bahawa kesempurnaan sebuah negara dengan adanya raja, tetapi adalah jelas bahawa raja bukan merupakan *ṣūrah* dari negara. Ini menunjukkan bahawa tidak semua *kamāl* merupakan *ṣūrah* tetapi sememangnya *ṣūrah* adalah kesempurnaan bagi jasad. Oleh yang demikian, Ibn Sīnā berpandangan bahawa *al-nafs* merupakan kesempurnaan jasad dan ini berbeza dengan Aristotle yang menyatakan bahawa *al-nafs* merupakan *ṣūrah*. Lihat Ibn Sīnā, *al-Syifā*' (Qāhirah: Haiah Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitābah, 1975), 7. Lihat juga Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah* (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982), 197.

[77]Ibn Sīnā, *al-Syifā*, 11-12.

[78]Muḥammad Uthmān Najjati, *Al-Dirāsat al-Nafsāniyyah 'Inda al-'Ulamā' al-Muslimīn* (Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1993), 117-118.

[79]Aristotle, al-Kindī, al-Fārābī dan beberapa ahli falsafah Muslim selepas Ibn Sīnā turut mengemukakan definisi *al-nafs* yang sama sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Sīnā. Lihat *ibid*., 25.

[80]Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*,157-158.

[81]*Ibid*., 196-203.

University of Malaya

Menurut Ibn Sīnā, *al-nafs al-nabātiyyah* meliputi daya-daya yang terdapat pada manusia, haiwan dan tumbuh-tumbuhan. *Al-nafs al-nabātiyyah* merupakan kesempurnaan awal bagi tubuh semulajadi sama ada daripada aspek melahirkan, membesar dan makan. *Al-nafs al-nabātiyyah* merangkumi tiga daya iaitu *al-nafs al-ghāziyyah* atau daya nutrisi (*nutritive faculty*), *al-nafs al-munamiyyah* atau daya pertumbuhan (*growth faculty*) dan *al-nafs al-muwallidah* atau daya pembiakan (*reproductive faculty*). *Fungsi al-nafs al-ghāziyyah* adalah menggantikan (memproses) makanan menjadi bentuk tubuh sebagaimana ia (*al-nafs al-ghāziyyah*) terdapat di dalamnya (dalam tubuh). Manakala *al-nafs al-munamiyyah* merupakan daya pertambahan pada tubuh dari segi panjang, lebar dan dalam yang bersesuaian dengan kadar untuk mencapai kesempurnaannya. *Al-nafs al-muwallidah* pula daya yang mengambil satu bahagian daripada tubuh yang mempunyai potensi kekuatan yang sama. Kemudian, ia menjalani proses penciptaan dan percampuran sehingga menghasilkan bahagian yang sama.[82]

Berdasarkan pembahagian *al-nafs* menurut Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl mengemukakan bahawa *al-nafs* manusia terbahagi kepada tiga iaitu *al-nafs al-ḥayawāniyyah*, *al-naf al-nabātiyyah* dan *al-nafs al-nāṭiqah*. Berbeza dengan Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl lebih tertumpu untuk mengemukakan ciri-ciri *al-nafs* tersebut dalam bentuk penjelasan yang lebih terperinci dengan mengemukakan haiwan dan tumbuh-tumbuhan sebagai suatu contoh misalnya. Selain *al-nafs* yang merujuk kepada benda hidup, Ibn Ṭufayl menambah satu lagi *ṣūrah* untuk objek yang tidak bergerak yang dinamakan sebagai *al-ṭabī'ah*.

[82]Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, 197. Lihat Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology : An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI With Historico-Philosophical Notes And Textual Improvements On The Cairo Edition* (London: Oxford University, 1952), 25.

University of Malaya

Menurut Ibn Sīnā, *al-nafs al-ḥayawāniyyah* merangkumi semua daya yang hanya terdapat pada manusia dan haiwan sahaja kecuali tumbuh-tumbuhan. *Al-nafs al-ḥayawāniyyah* merupakan kesempurnaan awal tubuh semulajadi yang terdiri daripada persepsi dengan tujuan dan bergerak dengan kehendak atau kemahuan. *Al-nafs al-ḥayawāniyyah* terbahagi kepada dua daya atau kekuatan iaitu *muḥarrikah* atau daya gerakan (*motive*) dan *mudrikah* atau daya persepsi (*perceptive*).[83] Manakala *al-mudrikah* pula merupakan pembahagian jiwa manusia kepada pancaindera luaran (*external senses*)[84] dan pancaindera dalaman (*internal senses*). Pembezaan antara pancaindera dalaman (*internal*) dan pancaindera luaran (*external senses*) merupakan asas terbesar dalam doktrin pancaindera Ibn Sīnā. Oleh yang demikian, Ibn Sīnā telah membahagikan pancaidera dalaman (*internal senses*) kepada lima deria bertujuan untuk mengasing dan menunjukkan fungsi yang berlainan. Sebenarnya, doktrin Ibn Sīnā mengenai pancaindera dalaman (*internal*) merupakan doktrin yang terawal bahkan pertama sekali dalam sejarah falsafah.[85]

Sehubungan dengan itu, Ibn Sīnā telah mengenalpasti bahawa pancaindera dalaman yang terdiri daripada *al-ḥiss al-musytarak*[86] atau *common sense*[87], khayalan (*al-quwwah al-*

[83]*Ibid*., 197-200.

[84]Menurut Ibn Sīnā, pancaindera luaran ini dapat dibahagikan sama ada kepada lima deria atau lapan deria. Pancaindera luaran ini merangkumi deria penglihatan, deria pendengaran, deria merasa, deria bau dan deria sentuhan. Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, 198-199.

[85]Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Sīnā," dalam *A History of Muslim Philosophy*, 490-491.

[86]Ibn Sīnā menjelaskan, *al-ḥiss al-mushtarak* merupakan daya (*al-quwwah*) yang terletak pada pangkal saraf indera di bahagian hadapan otak. *Al-ḥiss al-mushtarak* berkemampuan untuk menerima semua bentuk atau gambaran berdasarkan objek yang dicerap atau ditangkap oleh pancaindera yang lima. Misalnya, jika seseorang itu melihat sebatang pokok, maka dia memerhatikan pokok tersebut melalui *al-ḥiss al-mushtarak*. Lihat Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah,* 200-202. Lihat juga Shahibuddin Laming, *Pemikiran al-Kindī : Pengaruh Terhadap Intelektual Muslim di Malaysia dan Indonesia*, 263. Menurut al-Jurjānī , al-ḥiss al-mushtarak didefinisikan sebagaimana berikut :

الحس المشترك وهو القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة فالحواس الخمسة الظاهرة كالجو اسيس لها فيطلعها النفس من ثمه فتدركها ومحله وقدم التجويف الاول من الدماغ كانها عين تنشعب منه خمسة انهار.

Al-ḥiss al-mushtarak adalah daya yang terlukis padanya gambaran bahagian (*al-juz'iyyāt*) objek deria [hasil garapan pancaindera] (*al-maḥsūsah*), maka pancaindera yang lima (*al-hawāṣs al-khamsah*) yang zahir bertindak sebagai pemerhati, yang mempunyai jiwa (*al-nafs*) untuk melihat mereka daripada kedudukan tersebut, maka mereka mengenalinya. Ia terletak pada rongga awal pada [bahagian] otak, sebagaimana ia

University of Malaya

khayāliyyah)[88] dan gambaran atau representasi (*representation*), imaginasi (*imagination*) atau *al-quwwah al-mutakhayyilah*[89], penganggaran (estimation) atau *al-quwwah al-wahmiyyah* (*wahm*) dan bantuan ingatan (*recollection*) atau *dhakirah* atau *al-quwwah al-ḥafiẓah*.[90] Berdasarkan lima pancaindera dalaman tersebut, *wahm* atau *al-quwwah al-wahmiyyah* merupakan idea Ibn Sīnā yang asli. Tambahan pula, ia sama seperti apa yang dijelaskan oleh sesetengah ahli psikologi moden. Namun begitu, mereka mengemukakan

adalah mata yang memancarkan darinya lima sungai. Lihat Al-Jurjānī, 'Ali bin Muḥammad, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Bayrūt: Maktabah al-Libnūn, 1985), 91.

[87]Menurut al-Attas, *common sense* merupakan istilah bahasa Inggeris semasa yang merupakan asal daripada bahasa Latin iaitu *communis sensus*. Justeru, *communis sensus* merujuk kepada "sesuatu yang sangat nyata dan jelas" di mana penggunaannya adalah popular. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*, 234.

[88]Kemudian, *al-khayāl* atau *al-quwwah al-khayāliyyah* yang juga terletak pada akhir (belakang) saraf indera di bahagian otak pula memelihara atau menyimpan apa yang telah dicapai oleh *al-ḥiss al-mushtarak* dan ia kekal padanya walaupun selepas kehilangan pancaindera. Misalnya, *al-khayāl* menyimpan gambar pokok sehingga dia tetap melihat gambaran tersebut walaupun matanya tertutup. Lihat *ibid*., 263.

[89]Menerusi *al-mutakhayyilah* (*sensitive imagination*), Ibn Sīnā menisbahkannya dengan *al-nafs al-ḥayawāniyyah* dan *al-mufakkirah* (*rational imagination*) pula dinisbahkan kepada *al-nafs al-insāniyyah*. *Al-mutakhayyilah* bertempat pada rongga bahagian tengah otak sebelah hadapan dan berfungsi menghubung dan memisahkan gambaran atau objek yang ditangkap oleh *al-khayāliyyah* sebagaimana yang dipilih olehnya (*al-mutakhaliyyah*). *Al-quwwah al-wahmiyyah* merupakan daya yang bertempat di bahagian tengah otak dan ia berkemampuan untuk menangkap atau mencapai hal-hal abstrak di mana yang ditangkap bukan lagi gambar tetapi makna objek. Ini sama dengan keadaan daya yang menentukan bahawa serigala harus dijauhi dan kanak-kanak seharusnya disayangi. Menurut Ibn Sīnā, kekuatan atau daya persepsi (*al-mudrikah*) dalaman, sebahagiannya terdiri daripada persepsi berdasarkan bentuk (*idrāk al-ṣūrah*) dan sebahagian lagi merupakan persepsi berdasarkan makna (*idrāk al-ma'āni*). Perbezaan di antara kedua-dua *idrāk al-ṣūrah* dan *idrāk al-ma'āni* adalah di mana *idrāk al-ṣūrah* merupakan sesuatu yang mencapai *al-ḥiss al-ẓāhir* atau pancaindera luaran (*external senses*) dan *al-nafs al-bāṭinah* atau jiwa dalaman (*inner soul*) bersama. Akan tetapi, *idrāk al-ṣūrah* ini mencapai pancaindera luaran terlebih dahulu sebelum memindahkannya ke dalam *al-nafs*. Misalnya, apabila seekor kambing biri-biri melihat seekor serigala dengan melihat kepada bentuk dan warna serigala tersebut. *Ṣūrah* ini semestinya diterima oleh jiwa dalaman kambing biri-biri tersebut, namun begitu ia terlebih dahulu dicapai oleh pancaindera luaran. Ini berbeza dengan *idrāk al-ma'āni* memandangkan ia berhubungan terus dengan *al-nafs* tanpa perlu melalui atau mencapai pancaindera luaran. Lihat Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, 200-201. Contoh lain adalah apabila seseorang melihat harimau. Maka, yang ditangkap adalah maknanya, iaitu musuh yang harus dijauhi. Oleh itu, penangkapan makna di sini bukan bermaksud umum yang merujuk kepada semua jenis harimau melainkan makna 'musuh yang harus dijauhi' tadi merujuk secara khususnya kepada harimau tertentu yang telah dilihat sebelumnya. Justeru, abstrak yang dimaksudkan di sini adalah masih bersifat partikular dengan melihat kepada objek yang diamati secara terus. Lihat Shahibuddin Laming, *Pemikiran al-Kindī : Pengaruh Terhadap Intelektual Muslim di Malaysia dan Indonesia*, 263.

[90]Manakala *al-quwwah al-ḥāfiẓah al-dhākirah* yang bertempat di bahagian belakang otak berperanan menjaga atau memelihara apa yang telah dicapai oleh *al-wahmiyyah*. Lihat Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah*, 200-202.

University of Malaya

quwwah al-wahmiyyah ini sebagai "gerak balas saraf" subjek terhadap sesuatu objek. Menurut Aristotle, tanggapan itu sendiri atau imaginasi menjalankan fungsi ini. [91]

Justeru, melalui pancaindera dalaman yang lima ini, pengkaji melihat kesinambungan idea imaginasi dengan teori 'The Floating Man' atau 'Manusia Terbang'. Melalui teori ini, Ibn Sīnā menjelaskan hakikat bahawa manusia itu adalah jiwa berdasarkan dalil seseorang yang berada di awangan. Berdasarkan tempoh tertentu, jasad hanya merupakan pakaian bagi jiwa. Ini kerana, jiwa perlu menanggalkan pakaiannya pada masa yang bersesuian. Namun begitu, kita menyangka bahawa jasad itu satu kemestian dan sebahagian daripada jiwa disebabkan kita terlalu lama melihat jasad.[92]

Ibn Ṭufayl turut mengemukakan imaginasi atau khayalan yang terdapat pada beberapa tempat dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Secara keseluruhan, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl tidak mengemukakan perbahasan mengenai persepsi dalaman secara berterus terang. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl tidak menggunakan istilah-istilah berkaitan persepsi dalaman sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Sīnā seperti *al-ḥiss al-mushtarak*, *al-quwwah al-khayāliyyah*, *al-quwwah al-mutakhayyilah*, *al-quwwah al-wahmiyyah* dan *al-quwwah al-ḥāfiẓah al-dhākirah.* Namun begitu, sebenarnya Ibn Ṭufayl menjelaskan mengenai persepsi dalaman ini secara tersirat dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Misalnya, ini digambarkan oleh Ibn Ṭufayl menerusi *aḥwāl Ḥayy ibn Yaqẓān* yang mendapati dalam dirinya perasaan untuk tidak menyukai sesuatu objek. Bahkan dalam pada itu, *Ḥayy* turut

[91]Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Sīnā," dalam *A History of Muslim Philosophy*, 491-492.
[92]Al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Aḥmad. "Roh Bersama Badan." Dalam *Roh Menurut Perbahasan Ulama Kalam dan Ahli Falsafah*, terj, Muhammad Ramzi Omar, 63-64.

University of Malaya

tertarik terhadap sesuatu objek lain walaupun ia (objek) hilang daripada pandangan. Namun begitu, gambaran objek tersebut adalah jelas dalam fikiran *Ḥayy*.[93]

Berbeza dengan Ibn Sīnā menerusi 'The Floating Man' yang menunjukkan sebuah eksperimen bersifat penelitian fikiran dan perasaan atau kaji diri, Ibn Ṭufayl menerusi *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* membuat perubahan melalui sebuah eksperimen pemikiran yang berasaskan kaedah pengasingan sosial. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl melihat bentuk pemikiran manusia tanpa tradisi dan budaya dalam usaha untuk mengetahui sesuatu dan bukan disebabkan ketidakhadiran badan sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā. Dalam pada itu, selain berhubung kait dengan jiwa, '*The Floating Man'*, juga merupakan sebuah karya yang menjelaskan tentang akal manusia yang terus hidup menerusi Akal Aktif (*Active Intellect*) yang sentiasa sedar bahawa Tuhan memberitahu atau menyampaikan kebenaran kepada fikiran manusia.[94]

Akhir sekali, Ibn Sīnā menjelaskan *al-nafs al-nāṭiqah al-insāniyyah* iaitu tahap jiwa yang paling tinggi sekali. Menerusi *al-nafs al-nāṭiqah al-insāniyyah*, Ibn Sīnā mengaitkannya dengan akal. *Al-nafs al-nāṭiqah* dapat dibahagikan kepada dua daya atau potensi iaitu *quwwah 'āmilah* atau fakulti praktikal (*practical faculty*) dan *quwwah 'ālimah* atau fakulti teoretikal (*theoretical faculty*). Berbanding *al-nafs al-nabātiyyah* dan *al-nafs al-ḥayawāniyyah*, *al-nafs al-nāṭiqah* mempunyai keistimewaan untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Berdasarkan tahap intelektual, terdapat sesetengah orang yang boleh merumuskan sesuatu atau memperoleh sesuatu dengan sendiri di mana kekuatan ini

[93]Sila rujuk terjemahan bab tiga, 101.. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed., Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī, 67.

[94]Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik (d.1185), *Preface Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān : Philosophical Tale,* terj. Goodman, Lenn Evan, 10. Lihat juga Nasr, Seyyed Hossein dan Leaman, Oliver, ed., *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam,* ter., Tim Penterjemah Mizan (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), 391-392.

University of Malaya

dinamakan sebagai ilham.[95] Untuk sampai kepada ilham pemerhatian akal adalah permulaan yang mesti dilalui.[96] Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl sependapat dengan Ibn Sīnā. Ibn Sīnā turut mengelaskan akal kepada *al-'aql al-hayūlānī, al-'aql bi al-malakah, al-'aql bi al-fi'l* dan *al-'aql al-mustafad*.[97] *Al-'aql al-mustafad* inilah yang akhirnya berhubugan dengan wahyu di mana perbahasan ini dibahaskan lebih lanjut oleh Ibn Sīnā mengenai teori kenabian beliau. Selain itu, Ibn Sīnā juga turut mengiktiraf peranan wahyu sebagai suatu sumber ilmu yang tertinggi di mana isi kandungannya yang mengandungi kiasan perlu ditafsirkan untuk mendapatkan kebenaran rohaniah.[98]

Al-nafs al-ḥayawāniyyah dan *al-nafs al-nabātiyyah* serta akal itu sendiri membentuk gabungan *al-nafs al-nāṭiqah*.[99] Menurut Ibn Sīnā, akal merupakan sebahagian daripada potensi *al-nafs*, iaitu *al-nafs al-nāṭiqah* yang merujuk kepada manusia itu sendiri. Potensi perbuatan dan pengetahuan yang ada pada manusia menunjukkan tahap akal manusia. Maka, ini menjadikan manusia lebih tinggi darjatnya daripada makhluk lain. Ini kerana, sekiranya potensi tersebut tidak digunakan, maka darjat manusia berada pada tingkatan yang rendah iaitu *al-nafs al-ḥayawāniyyah.* Oleh itu, keupayaan manusia untuk menggunakan ketiga-tiga jiwa tersebut dengan sebaiknya dan mengharmonikannya bersesuaian dengan fungsi jiwa yang menjadikan manusia itu sempurna. Melihat kepada *al-nafs* Ibn Sīnā menjelaskannya secara simbolik melalui trilogi karya mistik beliau yang merangkumi *Ḥayy ibn Yaqẓān, Risālah al-Ṭhair* dan *Salāmān wa Absāl* yang dikatakan merupakan unsur falsafah mistik.[100]

---

[95]Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah,* 202-207.
[96] Al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Aḥmad. "Roh Bersama Badan." Dalam *Roh Menurut Perbahasan Ulama Kalam dan Ahli Falsafah*, terj, Muhammad Ramzi Omar, 120.
[97]Ibn Sīnā, *Kitab al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah,* 202-207.
[98]Bakhtiar Husain Siddiqi, *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 498.
[99]Ibn Sīnā, *Risālah fī Ma'rifat al-Nafs al-Nāṭiqah wa Aḥwālihā* (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1952), 40-46.
[100] Amroeni Drajat, *Suhrawardī : Kritik Falsafah Peripatetik*, 49.

University of Malaya

4.3.2 Al-Ghazālī

Al-Ghazālī merupakan tokoh yang tidak asing lagi dalam bidang keilmuan sama ada di dunia Barat atau di alam Melayu. Sebagai permulaan terhadap tinjauan sumber ilmu al-Ghazālī, perkara paling utama yang menjadi asas kepada perbahasan ilmu beliau adalah *'ilm al-yaqīn* sebagai matlamat akhir kebenaran. Al-Ghazālī tidak bertolak ansur terhadap *taqlīd* dalam proses mendapatkan ilmu pengetahuan.[101] Ibn Ṭufayl sependapat dengan al-Ghazālī dan menjelaskan perkara ini dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* sebagaimana yang telah dijelaskan oleh pengkaji sebelumnya.[102] Persamaan ini boleh dilihat berdasarkan kenyataan al-Ghazālī sebagaimana berikut :

> Terjemahan : Anda telah meminta kepadaku wahai saudara seagamaku, agar aku dapat membongkar (menghuraikan) kepadamu tujuan ilmu-ilmu dan rahsia-rahsianya, dan mazhab-mazhab serta dasar-dasarnya, dan aku ceritakan kepadamu apa kesukaran-kesukaran yang aku hadapi dalam mengeluarkan di antara haru biru aliran pemikiran [yang ada] berbeza (berlainan) metode dan jalan [masing-masing] dan apa yang mendorongku meninggalkan *taqlīd*. [103]

Kemudian, al-Ghazālī juga menjelaskan :

> إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته.[104]

Terjemahan : Tidak mungkin aku kembali kepada *taqlīd* setelah berpisah darinya.

---

[101] Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Bayrūt: Dār al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1988), 1:23.

[102] Sila rujuk terjemahan bab 3, 4-5. Lihat juga Aḥmad Amīn, ed., *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīna wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 60.

[103] Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 1:23. Sila rujuk teks berikut :

فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد .

[104] *Ibid.*, 1:31.

University of Malaya

Melihat kepada teori ilmu al-Ghazālī, setelah menjelaskan penolakan terhadap *taqlīd* dalam usaha untuk mendapatkan kebenaran ilmu, al-Ghazālī meneruskan perbincangan dengan mengemukakan beberapa sumber ilmu sehingga akhirnya beliau sampai kepada pengetahuan ekstasi.

Menerusi *al-Risālah al-Ladunniyah*, al-Ghazālī menjelaskan terdapat dua metode untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Pertama melalui pengajaran manusia (*al-ta'līm al-insāni*) dan kedua pengajaran Tuhan (*al-ta'līm al-rabbāni*). *al-Ta'līm al-insāni* diperoleh melalui proses pembelajaran (*ta'allum*) dan refleks (*tafakkur*) yang melibatkan pancaindera dan akal, manakala *al-ta'lim al-rabbāni* melalui proses wahyu dan ilham.[105]

Bermula dengan konsep *jawhar* manusia yang pada asal fitrahnya adalah bersih, al-Ghazālī menjelaskan bahawa Tuhan menciptakan manusia dalam keadaan dirinya kosong tanpa mempunyai sedikit pun pengetahuan mengenai alam-alam ciptaan Allah S.W.T (seperti alam binatang, alam tumbuhan dan sebagainya). Ini berdasarkan ungkapan berikut :

> Terjemahan : Ketahuilah bahawa jawhar manusia pada asal fitrahnya diciptakan kosong tanpa pengetahuan tentang berita (khabar) tentang alam-alam Allah Ta'ālā, dan alam-alam ini banyak, tidak terhitung jumlahnya melainkan semuanya di bawah pengawasan Allah Ta'āla sebagaimana firmannya (Tidak ada yang mengetahui tentera Tuhanmu kecuali Dia sendiri) [al-Muddathir : 31] Dan sesungguhnya pengetahuannya tentang alam-alam dengan perantaraan capaian pengetahuan [tentang sesuatu] dan setiap pengetahuan daripada persepsi-persepsi diciptakan untuk manusia mengetahui dengannya ke atas alam daripada kewujudan, dan kami maksudkan dengan alam-alam jenis-jenis kewujudan. [106]

---

[105] Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyah," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, ed., Ibrahim Amin Ahmad (al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t), 8: 247-250.

[106] Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 1:66. Sila rujuk teks berikut :

اعلم أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خاليًا ساذجًا لا خبر معه عن عوالم الله تعالى، والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى كما قال ﴿ وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ [المدثر : ٣١] وإنما خبره عن العوالم بواسطة الإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، ونعني بالعوالم أجناس الموجودات

University of Malaya

Berdasarkan ungkapan teks al-Ghazālī di atas, Ibn Ṭufayl juga menyatakan bahawa *Ḥayy* adalah sebagai manusia yang 'bersih' akalnya bermula dengan pengalaman berbekalkan sumber pancaindera untuk mengenal alam sekelilingnya. Berhubung dengan pancaindera, al-Ghazālī menjelaskan bahawa daya persepsi (*al-quwwa al-mudrikah*) terbahagi kepada dua iaitu persepsi luaran (*al-mudrikah min al-ẓāhir*) dan persepsi dalaman (*al-mudrikah min al-bāṭin*). *al-Mudrikah min al-ẓāhir* terdiri daripada pancaindera yang lima (*al-ḥawass al-khams*). Menerusi *al-Munqidh min al-Ḍalāl*, al-Ghazālī menyebutkan daya persepsi pertama yang berkembang dalam manusia adalah deria sentuhan, kemudian diikuti dengan deria penglihatan, deria pendengaran dan deria rasa.[107]

Namun begitu, berbeza dengan perbahasan al-Ghazālī di dalam karyanya *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs*, di mana pertama sekali beliau menjelaskan mengenai deria sentuhan (*ḥassat al-lams*), kemudian deria bau (*ḥassat al-shamm*), seterusnya diikuti oleh deria rasa (*ḥassat al-dhawq*), deria penglihatan (*ḥassat al-baṣar*) dan deria pendengaran (*ḥassat al-sam'*).[108] Merujuk kepada persepsi dalaman menurut perspektif al-Ghazālī, beliau menjelaskan bahawa persepsi tersebut terdiri daripada *al-ḥiss al-mushtarak, al-quwwah al-khayāliyyah, al-quwwah al-wahmiyyah, al-quwwah al-ḥāfiẓah* dan *quwwah al-takhayyul*.[109] Pengkaji hanya menyenaraikan persepsi dalaman menurut al-Ghazālī memandangkan ini tidak jauh berbeza dengan persepsi dalaman yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā. Ini berbeza dengan Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, di mana beliau menonjolkan peranan deria pendengaran terlebih dahulu berbanding deria-deria

[107] *Ibid*., 1:66. Deria bau merupakan deria yang terakhir sekali berkembang dalam diri manusia sebagaimana yang dilihat oleh al-Ghazālī walaupun beliau tidak menyebutkan perihal deria bau ini dengan jelas. Lihat Mohd Zaidi bin Ismail, *The Sources of Knowledge in al-Ghazālī's Thought : A Psychological Framework of Epistemology* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2002), 13.
[108] Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs* (Bayrūt : Dār al-Kitab al-'Ilmiyah, 1988), 62.
[109] *Ibid*., 64-66.

University of Malaya

pancaindera yang lain. Bahkan Ibn Ṭufayl juga tidak membincangkan persepsi dalaman dengan lebih terperinci seperti yang dikemukakan al-Ghazālī dan Ibn Sīnā.

Al-Ghazālī turut menjelaskan bahawa pengetahuan pancaindera adalah terbatas. Ini diungkapkan oleh beliau dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl* sebagaimana berikut :

> Terjemahan : Dari mana datangnya pengetahuan pancaindera, dan terasnya hanya dengan penglihatan ? .... Dan engkau perhatikan kepada bintang-bintang dan engkau lihat saiznya kecil seperti saiz wang dinar, kemudian bukti geometri menunjukkan bahawa ia [lebih] besar daripada bumi dari segi saiz. Dan [perumpamaan] ini dan perumpamaan-perumpamaan lain daripada benda-benda yang boleh dicerap oleh pancaindera, [di mana] hakim pancaindera telah memutuskan dengan keputusannya, dan [keputusan ini] didustai (ditolak) oleh hakim akal dengan menyanggahinya, penolakan (penyanggahan) [menyebabkan] tiada jalan untuk mempertahankannya (pancaindera). Maka kataku : Sesungguhnya telah terbatal kepercayaan terhadap benda-benda yang dicerap oleh pancaindera juga, maka cerap-cerapnya, [memang] tidak boleh dipercayai [ilmu yang diperolehi menerusi pancaindera] melainkan [ilmu] yang diperolehi menerusi akal. [110]

Setelah menunjukkan keterbatasan pancaindera, al-Ghazālī kemudiannya beralih kepada akal. Dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī menjelaskan akal merupakan sifat atau ciri (*al-waṣf*) yang membezakan manusia dengan lain-lain binatang yang membolehkan ia menerima pengetahuan diskursif (*qabūl al-'ulūm al-naẓariyah*) dan mengurus seni-seni pemikiran yang tersembunyi.[111] Di samping itu, akal juga merupakan potensi yang paling

---

[110] Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 1:27-28. Sila rujuk teks berikut :

من أين الثقة بالمحسوسات، وأقوامها حاسة البصر ؟ ... وتنظر إلى الكواكب فتراه صغيرا في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيبًا لا سبيل إلى مدافعته. فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات.

[111] Definisi akal di atas boleh dirujuk sebagaimana berikut :

الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائهم وهو الذى استعدّ به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية .

Berdasarkan definisi akal yang dikemukakan oleh al-Ghazālī, secara asasnya ia melambangkan tiga lagi istilah lain yang merujuk kepada"*al-qalb*", "*al-rūḥ*" dan "*al-naf* yang merupakan asas (*al-uss*), asal (*al-sinkh*) dan sumber (*al-manba'*). Terdapat beberapa lagi definisi akal yang telah dihuraikan oleh al-Ghazālī selain di atas dalam karya beliau *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Lihat al-Ghazālī, "Kitab al-'Ilm," dalam *Ihyā'*

University of Malaya

sesuai disamakan dengan cahaya. Kenyataan ini dikukuhkan lagi oleh al-Ghazālī dalam *Mishkāt al-Anwār* sebagaimana berikut :

فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين.[112]

> Terjemahan : Maka perumpamaan al-Qur'ān adalah seperti cahaya matahari dan perumpamaan akal seperti cahaya [deria] mata.

Pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl juga menunjukkan pandangan yang sama dengan al-Ghazālī menerusi teori ilmu beliau dengan mengemukakan contoh akal manusia (*Ḥayy*) mencapai pengetahuan pertamanya tentang sifat-sifat Tuhan. Ini kerana menurutnya lagi, jika tidak disebabkan akal, maka *Ḥayy* akan kekal dalam keadaan jahil untuk mengetahui kewujudan Tuhan. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl menggambarkan *Ḥayy* yang berusaha untuk meninggalkan alam pancaindera yang terendah dan beralih kepada alam akal yang tertinggi setelah mendapati keterbatasan pancaindera. Penelitian *Ḥayy* terhadap alam sekeliling temasuklah haiwan, tumbuh-tumbuhan dan dunia ini secara keseluruhannya menunjukkan peringkat umur manusia yang ingin tahu tentang sesuatu. Kemudian, jiwa berusaha untuk mentafsir makna di sebalik pencariannya menerusi persoalan-persoalan yang lebih tinggi dengan menggunakan akal.

Al-Ghazālī tidak menafikan peranan akal dalam mencapai pengetahuan sharī'ah. Ini kerana menurutnya, ilmu sharī'ah (*al-'ilm al-shar'ī*) adalah rasional bagi mereka yang tahu melalui pembelajaran iaitu merujuk kepada orang-orang *'alīm*, manakala *'ilm 'aqliyyah* hanya terdedah kepada mereka yang mempunyai pengetahuan ilham iaitu merujuk kepada

---

'Ulūm al-Dīn, 83-84. Lihat juga Mohd Zaidi bin Ismail, *The Sources of Knowledge in al-Ghazālī's Thought : A Psychological Framework of Epistemology*, 22.

[112] Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (al-Qāhirah: al-Dār al-Qawmiyah, 1964), 49.

University of Malaya

orang-orang *'ārif*.[113] Di samping menjelaskan peranan akal dalam proses mendapatkan ilmu, al-Ghazālī juga menjelaskan keterbatasan akal sebagai sumber ilmu menerusi *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Perkara ini juga jelas dinyatakan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

Setelah menunjukkan keterbatasan pancaindera dan akal dalam proses mendapatkan ilmu, al-Ghazālī akhirnya beralih kepada sumber ilham. Istilah ilham digunakan dalam kitab beliau, di mana al-Ghazālī menggunakan istilah 'ilm al-mukāshafah dalam *'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, manakala dalam *al-Risālah al-Ladunniyyah* pula beliau menggunakan istilah *al-'ilm al-ladunnī*.[114] Dalam *al-Risālah al-Ladunniyah*, Al-Ghazālī menjelaskan proses pengetahuan ilham sebagaimana ungkapan berikut :

> Terjemahan : Ia ilham, dan ilham [merupakan] pemberitahuan jiwa universal (*al-nafs al-kulliyyāt*) kepada jiwa partikular (*al-nafs al-juz'iyyāt*) manusia berdasarkan kadar kesucian dan penerimaan dan potensi kesiapsiagaannya [untuk menerima ilmu] dan ilham adalah kesan daripada wahyu maka sesungguhnya wahyu adalah pernyataan secara terus-terang (atau jelas) tentang perkara-perkara ghaib dan ilham adalah pendedahannya [secara tersirat] mengenainya, dan ilmu [yang] terhasil daripada wahyu dinamakan [sebagai] ilmu *nabawi*, dan yang terhasil daripada ilham dinamakan [sebagai] ilmu *ladunni*.[115]

Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* menggambarkan *Ḥayy* dan *Absal* yang meninggalkan penduduk di pulau *Absāl* dengan tujuan untuk mengasingkan diri mereka adalah sama seperti keadaan al-Ghazālī yang secara perlahan-lahan telah menarik dirinya

---

[113] Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah" dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. (Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 3:63.

[114] Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyah," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 8: 249-250.

[115] *Ibid*., 247-250. Sila rujuk teks berikut :

هو الإلهام، والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها والإلهام أثر الوحى فإن الوحى هو تصريح الأمر الغيبى والإلهام هو تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحى يسمى علمًا نبويًا، والذى يحصل عن الإلهام يسمى علمًا لدنيًّا .

University of Malaya

daripada kehidupannya yang dilimpahi kedudukan dan kesenangan. Hal ini diungkapkan oleh al-Ghazālī berdasarkan teks berikut :

> Terjemahan : Kemudian aku telah memasuki Syam dan tinggal di sana hampir dua tahun. Tiada pekerjaan [yang aku buat] melainkan dengan melakukan *uzlah*, *khalwah*, *riyāḍah* dan *mujāhadah*, sebagaimana aku menyibukkan diri dengan membersihkan jiwa, memperbaiki akhlak dan menyucikan hati untuk mengingati Allah, seperti yang telah aku perolehi daripada ilmu tasawuf. Dan aku telah beriktikaf untuk tempoh tertentu di masjid Damsyik, aku menaiki menara masjid sepanjang hari dan menutup pintunya untuk bersendiri. [116]

Pada pandangan pengkaji, perjalanan al-Ghazālī dalam proses mendapatkan ilmu pengetahuan sedikit sebanyak dicorakkan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Maka, dapat difahami bahawa permulaan yang ditempuh oleh kedua-dua mereka untuk menuju kepada pengetahuan ilham mempunyai pendekatan yang sama.

Konsep hati yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dan al-Ghazālī adalah sama memandangkan peranan hati yang amat penting dalam perolehan ilham dan pengalaman mistik. Menurut al-Ghazālī, jasad dan roh merupakan dua bahagian yang membawa kepada pengetahuan tentang diri. Bahkan pengetahuan tentang diri juga merupakan kunci pengetahuan tentang Tuhan.[117] Selain itu, al-Ghazālī menjelaskan *al-nafs* yang merupakan asas kepada ilmu pengetahuan adalah dikurniakan cahaya (*al-nur*) oleh Allah S.W.T sebagaimana ungkapan berikut :

> وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ... هو نور يقذفه الله تعالى في القلب ...[118]
>
> Dan itulah cahaya (*al-nur*), ia kunci kebanyakan makrifah... itulah cahaya (*al-nur*) yang dicampakkan oleh Allah Ta'ālā ke dalam hati (*al-qalb*).

---

[116] Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 1: 61. Sila rujuk teks berikut :
ثم دخلت الشام وأقمت به قريبا من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصلته من علم الصوفية. وكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي.

[117] Al-Ghazālī, "Kimiyā' al-Sa'ādah," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī,* 19: 448.

[118] Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 1: 29.

University of Malaya

Di samping itu, Ibn Ṭufayl juga paling banyak berkongsi idea dengan al-Ghazālī mengenai *dhawq*. Ini adalah sebagaimana diungkapkan oleh al-Ghazālī :

وأما الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد ولا يوجد إلا في طريق الصوفية.[119]

> Dan adapun rasaan (*al-dhawq*), maka ia adalah seperti melihat dengan mata dan mengambil dengan tangan, maka [ia] tidak tercapai melainkan dengan jalan tasawuf.

Dalam pada itu, teks di atas menjelaskan bahawa pengalaman mistik sebenarnya tidak dapat didedahkan kepada umum bahkan diungkapkan dengan tulisan. Ibn Ṭufayl dan al-Ghazālī adalah sependapat dalam hal ini.

Ilham dikurniakan oleh Allah S.W.T kepada para wali manakala wahyu pula khas untuk para nabi dan rasul.[120] Wahyu secara khususnya dikurniakan kepada para nabi yang diterima secara langsung tanpa sebarang proses *ta'allum* atau *tafakkur*, bahkan ia merupakan pengetahuan yang paling mulia.[121] Ini adalah sebagaimana firman Allah S.W.T :

وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا ١١٣

Surah al-Nisa 4:113

> Terjemahan : Dan (selain itu) Allah telah menurunkan kepadamu kitab (al-Qur'ān) serta hikmah (pengetahuan yang mendalam), dan telah mengajarkanmu apa yang Engkau tidak mengetahuinya. dan adalah kurnia Allah yang dilimpahkanNya kepada mu amatlah besar.

[119] *Ibid*., 1: 70.
[120] Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyah," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 8: 250.
[121] *Ibid*., 248-249.

University of Malaya

Di samping itu, pengetahuan tentang alam ghaib (*al-ilm al-ghaybi*) yang terkandung di dalam wahyu adalah sesuatu yang diyakini dan sempurna berbanding ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui pembelajaran. Wahyu merupakan yang terakhir diturunkan kepada Nabi Muḥammad S.A.W. Maka pengetahuan para nabi adalah mulia martabatnya daripada semua pengetahuan makhluk kerana ia diperolehi daripada Allah S.W.T tanpa perantaraan dan wasilah.[122]

Melihat kepada teori ilmu al-Ghazālī, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl banyak bergantung kepada teori-teori al-Ghazālī. Al-Ghazālī membincangkan pengetahuan pancaindera sebelum beliau sampai kepada perbincangan akal. Oleh itu, kaedah yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam perbincangan sumber ilmunya adalah sangat mirip dengan pandangan al-Ghazālī terhadap tabiat manusia. Pengaruh al-Ghazālī yang paling jelas dan penting adalah bila mana Ibn Ṭufayl didapati bersungguh-sungguh mengikuti beliau mengenai pandangannya tentang pengetahuan ilham. Sependapat dengan al-Ghazālī, Ibn Ṭufayl turut mengemukakan bahawa pengetahuan ilham sebaiknya dapat difahami dengan cara kiasan kerana ilham tidak dapati diungkapkan secara tulisan. Oleh yang demikian, Ibn Ṭufayl mengikuti al-Ghazālī hampir keseluruhan aspek perbahasan sumber ilmu memandangkan beliau (Ibn Ṭufayl) percaya bahawa kaedah analogi dan kiasan merupakan jalan kepada pengetahuan tersebut. Dalam pada itu, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl berbeza dengan Ibn Sīnā dan Ibn Bājjah memandangkan beliau lebih tertarik untuk mengikuti al-Ghazālī dengan menggunakan bentuk simbolik, metafora, analogi dan kiasan untuk mempamerkan idea dan pandangan beliau khususnya berkaitan dengan sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.

[122] *Ibid*., 248-249.

University of Malaya

4.3.3 Ibn Bājjah

Melihat kepada sumber pancaindera, akal, ilham dan wahyu, pengkaji mendapati pengaruh sumber akal Ibn Bājjah[123] adalah paling jelas diperlihatkan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Ini adalah sebagaimana yang telah dijelaskan oleh pengkaji bahawa Ibn Ṭufayl ingin membangunkan teori *al-ittisal* yang dikemukakan oleh Ibn Bājjah. Pada suatu keadaan, Ibn Ṭufayl tidak bersetuju dengan sifat Ibn Bājjah yang dikatakan berat sebelah dengan mengutamakan peranan akal apabila mencapai hakikat kebenaran walaupun beliau (Ibn Ṭufayl) mengiktiraf keperluan menyendiri untuk tujuan memperbaiki akal. Oleh itu, Ibn Ṭufayl telah mengulas ketidaklengkapan idea Ibn Bājjah dalam karyanya, *Tadbir al-Mutawaḥḥid*, di mana terdapat keinginan Ibn Ṭufayl untuk menambahbaik ketidaklengkapan itu yang akhirnya membuahkan idea asal *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*.[124] Menerusi *Tadbir al-Mutawwahid,* Ibn Bājjah menjelaskan bahawa manusia sebagai *mutawwaḥid* (penyendiri) yang mempunyai kekuatan akal dan kehebatan fizikal mampu

[123] Secara keseluruhannya, Ibn Bājjah mengemukakan metode yang berlainan dalam pemikiran falsafahnya walaupun beliau mengikut al-Fārābī. Melihat kepada teori ilmu Ibn Bājjah, Ibn Bājjah tertumpu kepada perbahasan akal sebagai asas dan ini berbeza dengan al-Fārābī. Dalam hal ini, Ibn Bājjah mengambil falsafah Aristotle yang kemudiannya ditemui dalam sistem falsafahnya yang tersendiri. Namun begitu, kefahaman yang tepat dan benar terhadap sistem falsafah Aristotle adalah amat penting. Oleh yang demikian, Ibn Bājjah mengusahakan ulasan-ulasan beliau terhadap karya-karya Aristotle dan akhirnya usaha ini teruskan oleh Ibn Rushd. Terdapat bukti yang jelas menunjukkan bahawa Ibn Bājjah mendalami karya-karya Aristotle dengan teliti, menjadikan beliau sangat hampir penelitiannya terhadap Aristotle. Ibn Bājjah telah meletakkan ilmu metafizik, dan psikologi terhadap fizik beliau selepas Aristotle. Ini merupakan punca mengapa karya-karya penulisan Ibn Bājjah wujud dalam lingkungan cabang ilmu sebagaimana yang diterajui oleh Aristotle. Lihat M.Ṣaghīr Ḥasan Ma'ṣūmī, *Ibn Bājjah On The Human Intellect* (Islambad: Muḥammad Ḥamīdullāh Library, 1965), 121. Penulisan M. Saghīr Ḥasan Ma'sumi merupakan terjemahan kepada teks Ibn Bājjah yang bertajuk *Wa Min Kalām Ibn Bājjah.* Penulisan Ibn Bājjah kekal dalam bentuk manuskrip yang disimpan di Perpustakaan Bodlein, Oxford. Sehubungan dengan itu, karya-karya Ibn Bājjah ini dikatakan bertahan dalam tiga naskhah manuskrip iaitu manuskrip Bodleian, manuskrip Berlin dan manuskrip Escurial No. 612. Tambahan pula, Ibn Ṭufayl turut menjelaskan bahawa kebanyakan karya Ibn Bājjah telah musnah sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl pada bahagian pendahuluan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Pengkaji banyak merujuk kepada teks *Wa Min Kalām Ibn Bājjah* ini memandangkan adalah sukar untuk mendapatkan teks-teks asal Ibn Bājjah yang berkaitan sebagai rujukan, misalnya *Tadbir al-Mutawaḥḥid* dan *Risālah al-Ittiṣal al-'Aql al-Fa'āl bi al-Insān.* Karya-karya tersebut kebanyakannya terdapat di Eropah yang dipersembahkan dalam bahasa Ibrani.

[124] Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī*, 53.

University of Malaya

berhubung dengan Tuhan.[125] Maka, ini menunjukkan tema *Tadbir al-Mutawaḥḥid* iaitu manusia sebagai 'penyendiri' ini telah diambil oleh Ibn Ṭufayl dan seterusnya diaplikasikan di dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.*

Ibn Ṭufayl mengharmonikan pandangan al-Ghazālī dan Ibn Bājjah berdasarkan perbezaan yang terdapat di antara kedua-dua tokoh tersebut. Dalam hal ini, Ibn Bājjah dikatakan tidak bersetuju dengan pandangan al-Ghazālī yang menafikan peranan akal dan pancaindera dalam mendapatkan ilmu dan sangat mementingkan *kashshāf.*[126] Namun, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh pengkaji, al-Ghazālī sebenarnya tidak menafikan peranan akal dan pancaindera dalam proses mendapatkan ilmu. Namun, al-Ghazālī menjelaskan bahawa terdapat keterbatasan pada pancaindera dan akal manusia untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Ini dijelaskan oleh al-Ghazālī dalam kedua-dua karyanya iaitu *al-Munqidh min al-Ḍalāl* dan *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs.* Ibn Ṭufayl juga mengemukakan pandangan yang selaras dengan al-Ghazālī dalam karyanya, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* bahawa fungsi pancaindera dan akal juga terbatas misalnya dalam mengetahui perkara-perkara metafizik seperti hakikat roh dan hakikat ketuhanan.

Menurut 'Umar Farrūkh, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl pada asasnya sama seperti fikrah "*al-Mutawaḥḥid*", karangan Ibn Bājjah yang menjelaskan bahawa seseorang yang meninggalkan masyarakatnya, membolehkan dia dan pengikutnya jauh daripada mereka (masyarakat). Seseorang tadi dan pengikutnya merupakan golongan yang dikhaskan untuk berfikir dan hidup bersesuaian mengikut undang-undang atau peraturan

[125] Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 230-231.
[126] *Ibid*., 231.

University of Malaya

alam ini berdasarkan apa yang diperlukan oleh akal.[127] Persamaan ini diperlihatkan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, sebagaimana Ibn Ṭufayl jelaskan *Ḥayy* dan *Absāl* yang memilih untuk menjauhi penduduk di pulau *Absāl* setelah menyedari kekurangan pada fikrah mereka untuk menerima ilmu tentang hakikat kebenaran.

Menurut Ibn Bājjah, jalan *ma'rifat* adalah melalui pandangan akal yang satu.[128] Ini berbeza dengan al-Ghazālī yang menyebutkan bahawa *ma'rifat* adalah "cahaya (*al-nur*) yang dicampakkan oleh Allah S.W.T ke dalam hati.[129] Ini menunjukkan bahawa *ma'rifatullah* Ibn Bājjah terjadi dengan adanya proses taakulan akal dan kezuhudan falsafi manakala al-Ghazālī pula berbeza pandangan mengenainya memandangkan *ma'rifatullah* menurutnya boleh dicapai berdasarkan proses *mushāhadah* dan kezuhudan sufi. Dalam pada itu, menurut Ibn Bājjah, beruzlah atau bersendirian sebenarnya adalah menjauhkan diri daripada aktiviti yang keji dan bukan semata-mata bererti menyisih dan mengasingkan diri daripada masyarakat dan ini merujuk kepada uzlah falsafi. Dalam hal ini, Ibn Bājjah menganggap uzlah sufi al-Ghazālī yang meliputi pelbagai tempat adalah bertentangan dengan *nature* manusia.[130]

Melihat kepada dua kategori uzlah ini iaitu uzlah falsafi dan uzlah sufi pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl secara tidak langsung mengemukakan kedua-dua konsep uzlah ini dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Namun begitu, Ibn Ṭufayl dilihat lebih cenderung ke arah penekanan terhadap uzlah sufi. Dalam hal ini, *Ḥayy* dan *Absāl* merupakan dua watak yang menghampiri kehidupan uzlah sufi sehinggakan pada akhirnya mereka mengambil

[127] 'Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah wa al-Falsafah al-Maghribiyyah* (Bayrūt: Maktabah Manimnah, 1952), 60-61.
[128] Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah wa al-Falsafah al-Maghribiyyah*, 42.
[129] Al-Ghazālī, "al-Munqidh min al-Ḍalāl," dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, 1:29.
[130] Aḥmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah*, 230.

University of Malaya

keputusan untuk mengasingkan diri daripada masyarakat di pulau *Absāl* dengan tujuan mengabdikan diri kepada Allah S.W.T semata-mata.

Menurut Ibn Bājjah perbahasan mengenai akal merupakan unsur terawal yang berada pada kedudukan yang penting. Ini kerana menurutnya, *ma'rifat* yang benar dan mutlak adalah dengan akal, dan kebahagiaan diperolehi dengan akal, dan akhlak terbina atas akal dan akal adalah benar berdasarkan apa yang diketahuinya. Manusia mampu mengetahui sesuatu dengan akalnya iaitu pengetahuan yang bermula daripada peringkat terendah tentang wujudnya benda-benda (*al-wujūd al-mādiyyah*) sehinggalah pengetahuan tertinggi tentang wujud Allah (*al-wujūd al-Ilahi*) yang tertinggi. Ibn Bājjah membahagikan akal kepada tiga kategori iaitu *al-'aql al-insāni* atau *al-'aql al-hayyūlāni*[131], *al-'aql al-fa'*āl atau lebih dikenali sebagai akal aktif (*active intellect*) dan *al-'aql al-kulliy* yang merangkumi akal universal kepada akal-akal tersebut. Ibn Bājjah melihat bahawa *al-'aql al-fa'āl* adalah yang berpengaruh terhadap *al-'aql al-insāni* atau *al-'aql al-hayūlāni*, sebagaimana ia (*al-'aql al-fa'āl*) memindahkan kepadanya (*al-'aql al-insāni*) objek dan ilmu pengetahuan.[132]

[131] Akal ini dinamakan sebagai Akal Daya atau lebih dikenali sebagai Akal Pasif (*al-'aql al-munfa'īl).* Akal Daya atau Akal Pasif ini bersifat *hayyūlā* di mana ia berkemampuan untuk menerima bentuk-bentuk (*al-ṣuwar*) dari luar sahaja. Akal ini tidak mempunyai kemampuan untuk melakukan sebarang proses positif atau tugasan terhadap objek yang diterimanya memandangkan ia hanya bertindak sebagai penerima. Oleh itu, proses pengetahuan yang sebenar tidak dapat disempurnakan melalui peranan akal ini. Sehubungan itu, akal ini memerlukan bantuan Akal Aktif iaitu akal lain yang bersifat aktual untuk mendapatkan pengetahuan akal yang lengkap. Ini kerana Akal Aktif berkemampuan untuk menukar dan menganalisis bentuk objek yang terdapat pada Akal Pasif iaitu dengan menukar kewujudan bersifat daya kepada kewujudan aktual. Kewujudan objek-objek ini secara aktual di dalam akal adalah disebabkan oleh Akal Aktif. Misalnya, penglihatan manusia terhadap sesuatu warna secara aktual adalah disebabkan oleh cahaya. Maka, boleh dikatakan bahawa Akal Aktif disamakan seperti cahaya tersebut. Istilah Akal Aktif dan Akal Pasif ini dinamakan oleh pengulas-pengulas karangan Aristotle. Lihat Aristotle, *On The Soul*, (London:W. Heinemann, 1957), 171. Lihat juga Karam, Yūsuf, *Tārikh al-Falsafah al-Yunaniyah* (al-Qāhirah: Matba'at Lajnat al-Ta'lif wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, 1966), 164-165. Lihat juga Allan, Donald James, *The Philosophy of Aristotle* (London: Oxford University Press, 1952), 79.

[132] Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah wa al-Falsafah al-Maghribiyyah*, 42.

University of Malaya

Menurut Ibn Bājjah lagi, proses akal yang bersih tanpa dipengaruhi oleh sebarang keburukan material membolehkan seseorang itu mencapai *ma'rifat* atau mengenali Tuhan. Dalam hal ini, Ibn Ṭufayl telah menjelaskan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* berpandukan perkembangan akal *Ḥayy* yang digambarkan bersih akhirnya mengenali Tuhan dan sifat-sifat kesempurnaan-Nya bahkan dia (*Ḥayy*) tidak mendapati sifat-sifat kekurangan-Nya. Di samping itu, Ibn Bājjah menjelaskan juga bahawa diri (akal) seseorang yang terlebur dalam Akal Tuhan (Akal Tuhan atau Akal Aktif) menunjukkan bahawa manusia tersebut mencapai ilmu murni sehingga membolehkannya mengenali Tuhannya dengan kaedah menyendiri secara falsafah (zuhud falsafi) atau kontemplasi minda. Peleburan ini terhasil daripada dua arah di mana yang pertama menunjukkan manusia akhirnya berhubung dengan Tuhan (*al-ittiṣal*) setelah dia membersihkan diri daripada kekotoran dunia melalui usaha manusia tersebut yang menyendiri secara uzlah falsafi. Kedua, ia berasal daripada anugerah Ilahi kepada manusia. Oleh itu, dapat difahami bahawa peleburan ini dibezakan daripada konsep *wahdat al-wujūd* yang merujuk kepada penyatuan zat insan dengan Ilahi. Terdapat beberapa keistimewaan akal yang lebur dalam *al-'aql al-fa'āl* iaitu ia mampu mengenal perkara-perkara yang lalu, kontemporari dan akan datang.[133]

Namun begitu, pengkaji mendapati sesetengah penulisan[134] mengemukakan bahawa akal *Ḥayy* yang dimaksudkan dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* merujuk kepada *al-'aql al-fa'āl* atau Akal Aktif (*Active Intellect*), sebagaimana istilah ini digunakan oleh Ibn Sīnā, al-Ghazālī, Ibn Bājjah dan beberapa tokoh sarjana Muslim yang lain apabila membincangkan tentang akal. Dalam hal ini, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl tidak mengemukakan jenis-

[133] Aḥmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah,* 231.

[134] Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam : Metode dan Penerapan*, terj., Yudian Wahyudi Asmin dan Aḥmad Ḥakim Mudzakhir (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1988), 56. Judul asli karya ini bertajuk *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Tathbiquh.*

University of Malaya

jenis akal dan tingkatannya secara khusus, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah. Oleh yang demikian, Ibn Ṭufayl sebenarnya memperjelas dan menunjukkan perkembangan proses akal seseorang manusia dari tahap terendah iaitu bermula dengan pengamatan pancaindera sehingga akhirnya mencapai peringkat *mushāhadah* Ilahi yang indah. *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa akal tanpa bimbingan wahyu pada awalnya mempunyai kemampuan untuk mencapai kebenaran tentang fenomena dunia, Tuhan dan alam di sekelilingnya. Bahkan tidak terdapat percanggahan di antara kebenaran yang diperolehi *Ḥayy* dengan kebenaran wahyu. Berdasarkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, adalah jelas bahawa Ibn Ṭufayl tidak meletakkan *risālah* ini sebagai simbolik Akal Aktif.

Selain itu, ma'rifat menurut Ibn Bājjah juga adalah menerusi jalan pancaindera. Ini kerana setiap yang kita ketahui sesungguhnya ia adalah berdasarkan perbuatan pancaindera. Gambaran dalaman (*al-ṣūrah al-rūḥaniyah*) merupakan sesuatu yang terbentuk di dalam minda (*al-dhihn*). Jika ia melalui anggota pancaindera kita setiap hari, maka gambaran tersebut adalah serupa atau sama. Maka, *ma'rifat* yang diyakini terhasil sama ada dengan pancaindera atau gambaran *al-qiyās* di mana ia membolehkan kita mengukur apa yang kita tidak ketahui kepada apa yang diketahui. Misalnya, kita tahu keadaan bandar (tempat) yang kita tinggalkan. Jika kita menggambarkan bandar lain yang kita tidak tahu keadaannya, namun kita masih dapat membayangkan keadaan bandar lain tadi dengan bandar yang pernah kita ketahui. Oleh yang demikian, kita melihat bahawa tidak mungkin terdapat gambaran dalam akal yang bebas daripada pancaindera. Ini kerana gambaran di dalam akal

University of Malaya

sentiasa terhasil daripada gambaran *al-ḥiss al-mushtarak* atau *common sense* selepas ia dicapai oleh pancaindera luaran. [135]

Ibn Bājjah mengatakan bahawa *al-ḥiss al-mushtarak* ini merupakan kesempurnaan kepada keseluruhan badan bahkan beliau menamakannya sebagai *al-nafs.*[136] Ibn Bājjah turut mengemukakan pembahagian *al-nafs* kepada *al-nafs al-nabātiyyah, al-nafs al-hayawāniyyah* dan *al-nafs al-nāṭiqah.* Dalam hal ini, Ibn Bājjah menjelaskan bahawa manusia yang berhubungan dengan Akal Aktif dengan perantaraan ilmu pengetahuan dan membangunkan potensi diri akan dapat memimpin dan menguasai *al-nafs al-nātiqah* dalam menundukkan *al-nafs al-hayawāniyyah*.[137]

Terdapat perkara yang boleh diketahui dengan pancaindera seperti warna yang diketahui dengan mata dan suara dapat didengari dengan telinga. Namun begitu, kita tidak dapat memahami persepsi melainkan dengan pancaindera. Misalnya, kehidupan. Kadang-kala kita tidak tahu jika seseorang itu masih hidup melainkan kita melihatnya dan kemudian menyentuh tubuhnya atau mendengar denyutan jantungnya.[138] Berdasarkan pancaindera yang lima, Ibn Bājjah mengemukakan perbahasan deria penglihatan terlebih dahulu dan kemudian diikuti dengan deria pendengaran, deria bau, deria rasa dan deria sentuhan.[139]

University of Malaya

[135] ‘Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah wa al-Falsafah al-Maghribiyyah*, 42.
[136] Avempace, *‘Ilm al-Nafs : English translation and notes*, terj., M.S. Ḥasan Ma’sumi (Karachi: Pakistan Historical Society, 1961) 103-105.
[137] Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam : Metode dan Penerapan*, terj., Yudian Wahyudi Asmin dan Aḥmad Ḥakim Mudzakhir, 54.
[138] ‘Umar Farrūkh, *Ibn Bājjah wa al-Falsafah al-Maghribiyyah*, 42.
[139] Avempace, *‘Ilm al-Nafs : English translation and notes*, terj., M.S. Ḥasan Ma’sumi, 79-102.

Berhubung dengan pancaindera, Ibn Bājjah turut mengemukakan bahawa *al-ajrām al-samawiyyah* (jirim-jirim langit) mempunyai pancaindera. Hal ini diungkapkan oleh Ibn Bājjah sebagaimana berikut :

> Terjemahan : Allah S.W.T melimpahkan daripada ilmuNya ke atas maujud-maujudNya dan makhlukNya ilmu [pengetahuan] dan amal, maka setiap maujud menerimanya bersesuaian dengan tingkatannya (martabatnya) dari segi kesempurnaan wujud [nya] dan akal-akal menerima daripada-Nya ilmu pengetahuan bersesuaian dengan tingkatannya, dan jirim-jirim (cakerawala-cakerawala) menerima daripadaNya bentuk-bentuk dan gambaran-gambaran diri sesuai dengan tingkatannya, dan tingkatannya bersesuaian dengan tempat-tempatnya. Dan setiap jirim samawi (langit) mempunyai akal dan jiwa, maka dengan jiwanya ia melakukan perbuatan partikular [yang boleh dicapai pengetahuan tentangnya oleh] pancaindera dengan cara imaginasi seperti imaginasi perpindahan dari suatu tempat khayalan yang berterusan wujud. Dan ini [merujuk] kepada perpindahan khusus dan terjadi ke atasnya perbuatan-perbuatan tertentu ke atas langit yang [adalah] dari segi penciptaan dan kehancuran dan jirim-jirim apa yang terjadi pada jirim-jirim ini ialah sebagaimana yang terjadi pada langit matahari dan bulan.[140]

Berdasarkan penjelasan Ibn Bājjah di atas, Ibn Ṭufayl adalah sependapat dengan beliau bahawa benda-benda langit mempunyai jiwa, daya gerak bahkan daya fikir. Dalam hal ini, pengkaji mendapati Ibn Bājjah dan Ibn Ṭufayl mengikuti Ibn Sīnā dengan mengemukakan pandangan yang sama. Oleh yang demikian, ini menjadikan *Ḥayy* berusaha untuk meniru jirim-jirim langit kerana baginya (*Ḥayy*), jirim-jirim tersebut mengetahui Yang Wajib Ada (*al-Wajib al-Wujud*). Dalam pada itu, Ibn Bājjah turut menjelaskan bahawa Allah S.W.T merupakan sumber utama ilmu pengetahuan yang melimpahkan ilmu-Nya kepada makhluk-Nya bersesuaian dengan tingkatan mereka.

---

[140] Ibn Bājjah, *Wa Min Kalām Ibn Bājjah*, 127-128. Sila rujuk teks berikut :
والله عز وجل يفيض من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل، فيقبل كل موجود بحسب مرتبته من كمال الوجود، والعقول (أ) تقبل منه العلم بحسب مراتبها، والاجرام تقبل منه الاشكال والصور النفسانية بحسب مراتبها، ومراتبها بحسب امكنتها، ولكل جرم سمائ عقل ونفس، فبالنفس يفعل الافعال الجزئية (ب) المحسوسة على جهة التخيل كانتقاله من موضع متخيل لا يبرح على ذلك، ولهذا الانتقال الجزئ (ج) المحسوس تحدث عنه الفواعيل جزئية (د) محسوسة في الأجرام التى، [هى] في الكون والفساد، واظهر ما يكون هذا من الاجرام السماوية في السمش والقمر.

University of Malaya

Ibn Bājjah turut mengaitkan hubungan akal dengan ilham dan wahyu. Hal ini diungkapkan oleh beliau sebagaimana berikut :

> Terjemahan : Dan ilmu [pengetahuan pada manusia adalah] sesungguhnya dia melihat dengan penglihatan jiwanya yang merupakan anugerah daripada Allah Azza wa Jalla kepada benda mawjud-mawjud (*al-mawjudāt*) dengan akalnya kesempurnaan kewujudannya, maka orang yang telah mencapai kesempurnaan insan adalah mereka yang mengetahui tentang Allah ‘Azza wa Jalla dan ciptaan-Nya, dan jadilah ilmu ini gambaran bagi mereka, dan itulah kesempurnaan akal dan apalagi kesempurnaan insan [selain daripada pencapaian ilmu ini] ! Begitu hebatnya ia ! Sehingga dinamakan ia sebagai akal dan anugerah ini membolehkannya [melihat] sesuatu sebagaimana yang telah dinyatakan sebelum ini. Dan anugerah daripada Allah Azza wa Jalla itu merupakan penglihatan-penglihatan hati [yang] membezakan di antara manusia dengan perbezaan yang besar. Dan sesungguhnya penglihatan [jiwa] anugerah daripada Allah ‘Azza wa Jalla kepada penglihatan [jiwa] para nabi - ṣelawāt Allah ke atas mereka – mereka mengetahui tentang Allah ‘Azza wa Jalla, dan makhlukNya dengan ilmu yang paling benar dan melihat dengan keagungan penglihatan [jiwanya]. Itulah pengetahuan yang hebat tanpa [perlu] belajar dan tidak [juga perlu] berusaha. Dan pencapaian ilmu tertinggi adalah ilmu tentang Allah Ta’ālā yang tidak musnah, dan Allah menunjukkan kepada mereka untuk mengenal-Nya dan mengenal malaikat-Nya, mengetahui apa yang telah berlaku dan akan berlaku di alam ini tentang peristiwa-peristiwa partikular (khusus) mengetahui apa yang terdapat pada kejadian tertentu yang telah berlaku dan akan berlaku di alam ini di mana mereka melihat dengan penglihatan hati mereka tanpa melihatnya dengan mata kasar mereka.[141]

Hubungan di antara akal, ilham dan wahyu adalah saling berkait rapat di mana Ibn Bājjah mengemukakan bahawa sifat pengetahuan manusia adalah sempurna dengan adanya akal. Berdasarkan tingkatan akal ini, Ibn Bājjah menjelaskan bahawa akal para nabi dan rasul membezakan mereka dengan manusia biasa. Bahkan para nabi dan para rasul

---

[141] Ibn Bājjah, *Wa Min Kalām Ibn Bājjah*, 128-129. Sila rujuk teks berikut :

والعلم في [الإنسان هو] بان يرى ببصيرة نفسه التى هى موهبة من الله عز وجل الموجودات في عقله مع كمال وجودها، فالذين بلغوا الكمال الإنسانى هم الذين يعلمون الله عز وجل ومخلوقاته، وصار هذا العلم صورة لهم، وذلك هو الكمال العقلى، و اى كمال الإنسان ! ما اعظمه !! حتى سمى هذا العقل، وهذه الموهبة تبصر به الاشياء حسب ما تقدم القول فيه، وهذه الموهبة من الله عز وجل (التى) هى بصائر القلوب تفاضل في الإنسان تفاضلا عظيما – واعظم البصائر الموهبة من الله عز وجل بصائر الأنبيأ – صلوات الله عليهم – يعلمون الله عز وجل، ومخلوقاته حق علمه ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم، ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب – واجل المدركات العلم بالله تعالى وهو لا يبيد، ويهديهم الله لمعرفته ومعرفة ملائكته علم ما كان ويكون من الحوادث الجزئية الحادثة في هذا العالم يرونها ببصائر قلوبهم من غير ان يشاهدوها ويعاينوها.

dianugerahkan pengetahuan yang dihadirkan dalam hati tanpa perlu dipelajari atau diusahakan dan pengetahuan ini merujuk kepada ilham. Mengenai sumber ilham, terdapat perbezaan pandangan di antara Ibn Bājjah dengan al-Ghazālī. Pengkaji mendapati Ibn Bājjah secara tidak langsung sebenarnya bersetuju dengan kaedah mistik al-Ghazālī. Namun, pengkaji melihat Ibn Bājjah tidak memberikan penumpuan kepada kaedah mistik seperti al-Ghazālī. Tambahan pula, Ibn Bājjah sebenarnya mempunyai kecenderungan terhadap tasawuf dan meminati al-Ghazālī. Oleh yang demikian, ungkapan Ibn Bājjah dalam teks di atas menjelaskan bahawa dengan ajaran Nabi yang disampaikan menerusi wahyu, seseorang itu berupaya untuk mencapai pengetahuan mengenai Tuhan. Ungkapan teks di atas membuktikan bahawa Ibn Bājjah tidak mengutuk kaedah mistik sebagaimana yang telah dinyatakan oleh sesetengah orang Eropah walaupun Ibn Bājjah memberi penekanan terhadap kaedah spekulatif.[142] Dalam pada itu, Ibn Bājjah mengemukakan bahawa wahyu merupakan panduan kepada manusia yang disalurkan oleh Allah S.W.T kepada para nabi dan rasul, bahkan pengetahuan yang tertinggi adalah pengetahuan Allah S.W.T.

Kemudian, Ibn Bājjah turut mengemukakan tingkatan yang lebih rendah daripada para nabi dan rasul iaitu para wali Allah. Ini dijelaskan oleh Ibn Bājjah menerusi ungkapan teks berikut :

> Terjemahan : Dan [lebih] rendah kedudukannya daripada para nabi ialah para wali Allah yang Allah memfitrahkan mereka dengan fitrah yang tinggi (agung). Mereka mengambil [ilmu] dengannya yang membolehkan mereka memperoleh ilmu tentang Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya, hari akhirat dan kebahagiaan mutlak. Dan mereka sentiasa membenarkan [semua] itu sehingga mereka melihat pengetahuan itu [menjadi] dalam diri mereka dengan [bantuan] penglihatan hati mereka bersesuaian dengan tingkatan anugerah daripada Allah Ta'ālā yang [membolehkan] mereka melihat (mencapai) ilmu mengenainya dengan

[142] Bakhtiar Husain Siddiqi, "Ibn Bājjah," dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, 519.

University of Malaya

penglihatan hati. Maka, mereka tidak mengendahkan dunia dan menyempurnakan diri dengan berfikir iaitu dengan mengingati Allah dengan bantuan penglihatan hati mereka yang agung. – Itu sama ada diungkapkan oleh jiwa mereka atau tidak, maka tidak sunyi pengetahuan itu daripada jiwa mereka. Dan mereka adalah golongan [yang] ikhlas, terlimpah ke atas mereka daripada Allah sedikit ilmu tentang perkara ghaib dalam mimpi mereka sebagaimana yang diberikan Allah kepada para *anbiyā'* berdasarkan kedudukan [mereka]. Dan sebahagian daripada para wali Allah adalah para sahabat nabi *ṣalla Allāh 'Alayh wa sallam*, dan sesiapa yang ikhlas kerana Allah dan membenarkan [ajaran agama], maka semestinya mereka layak mendapat kebahagiaan ukhrawiyyah (akhirat).[143]

Seterusnya, Ibn Bājjah mengungkapkan lagi satu golongan berdasarkan ungkapan teks berikut :

Terjemahan : Dan selepas para wali Allah terdapat kumpulan yang sedikit, dan Allah anugerahkan mereka penglihatan hati [yang membolehkan mereka] mempastikan dengannya secara beransur-ansur apa dia maujud ini sebenarnya secara yakin sehingga mereka mencapai ilmu yakin tentang makhluk-makhluk Allah Azza wa Jalla yang membolehkan mereka mencapai ilmu [dengan yakin tentang] Allah, malaikatNya, kitab-kitabNya, rasul-rasulNya dan hari akhirat. – Dan mereka melihat dengan yakin dengan penglihatan [hati] mereka bahawa sesungguhnya mereka telah membebaskan diri daripada badan dan mereka mendapat kesempurnaan yang [mana] ia adalah kebahagiaan mutlak iaitu yang kekal [berterusan] tanpa binasa, kemuliaan tanpa kehinaan, dan kekayaan yang tidak akan digantikan dengan kefakiran.[144]

Ibn Bājjah mengemukakan bahawa pengetahuan bertaraf *al-yaqīn* hendaklah dicapai oleh seseorang dalam proses mendapatkan ilmu. Sebagaimana al-Ghazālī dan Ibn Ṭufayl meletakkan pengetahuan bertaraf *al-yaqīn* sebagai matlamat akhir pencapaian kebenaran, maka Ibn Bājjah juga adalah sealiran dengan al-Ghazālī dan Ibn Ṭufayl. Menerusi *Risālah*

[143] Ibn Bājjah, *Wa Min Kalām Ibn Bājjah*, 129. Sila rujuk teks berikut :
و دون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطرة فائقة ياخذون بها من الانبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وبملائكه وكتبه ورسله واليوم الأخر والسعادة القصوى، ولا يزالون يصدقون بذلك حتى يروا علم ذلك في نفوسهم ببصائرهم بحسب درجات الموهبة من الله تعالى التى يبصرون بها [في] نفوسهم علم ذلك، فيبيدون الدنيا ويانسون ويلذون للفكرة بذكرالله ببصائرهم الفائقة – نطقت بذلك انفسهم أو لم تنطق، فانه لا يخلو علم ذلك من نفوسهم. و هؤلاء المخلصون يفيض عليهم من الله عزّ وجلّ بحسب الرؤيا جزء يسير مما وهبه الله للانبياء من الاطلاع على المغيبات التى تكون من الله تعالى في العلم على درجات – و أولياء الله – منهم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، وكل من اخلص لله وصدق فلا بد له من السعادة الاخروية.

[144] *Ibid*., 129. Sila rujuk teks berikut :
وبعد أولياء الله طايفة قليلة، وهبهم الله بصائر يتحققون بها على تدريج ما هو كل موجود يقينا، إلى ان يبلغوا من العلم اليقين بمخلوقات الله عز وجل ما يبلغهم إلى العلم بالله وبملائكة وكتبه ورسله والدار الاخرة – ويروا يقينا ببصايرهم انهم تبروا بذلك عن البدن، وحصل لهم الكمال الذى هو السعادة القصوى التى هى بقاء بلا فناء، وعز بلا ذل، وغناء لا يخالف عليه فقر.

University of Malaya

Ḥayy ibn Yaqzān, Ḥayy dan *Absāl* digambarkan sebagai manusia yang berusaha untuk mencapai tahap *al-ʻilm al-yaqīn* dalam proses untuk mendapatkan pengetahuan yang akhirnya mencapai tahap kesempurnaan.

Berdasarkan teori ilmu Ibn Bājjah, dapat difahami bahawa Ibn Bājjah membincangkan mengenai pancaindera, akal, ilham dan wahyu sebagai sumber ilmu. Namun begitu, pengkaji mendapati Ibn Bājjah lebih tertumpu kepada perbahasan akal sebagai asas dengan membentuk hubungan yang erat di antara akal dengan pancaindera, ilham dan wahyu. Sehubungan itu, didapati sumber akal yang menjadi fokus utama *Tadbir al-Mutawaḥḥid* Ibn Bājjah memberikan pengaruh yang mendalam terhadap penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, khususnya mengenai perbahasan sumber akal.

4.4 Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang dijalankan, maka adalah jelas Ibn Ṭufayl mengemukakan perbahasan mengenai sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang merangkumi sumber pancaindera, akal, ilham dan wahyu walaupun beliau tidak menyebutkannya secara langsung. Dalam pada itu, Ibn Ṭufayl juga tidak meninggalkan peranan *al-nafs* yang merupakan tempat bersemayamnya ilmu pengetahuan. Sehubungan itu, didapati Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah juga sealiran dengan Ibn Ṭufayl. Hasil analisis mendapati terdapat pengaruh Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* berkaitan dengan perbahasan sumber ilmu. Di samping itu, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl lebih tertarik untuk mengikuti al-Ghazālī berbanding Ibn Sīnā dan Ibn Bājjah dalam konteks sumber ilmu. Jika dirujuk kepada sorotan latar masa dan persekitaran Ibn Ṭufayl, didapati kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* lebih cenderung terhadap kepada pemikiran al-Ghazālī.

University of Malaya

Maka, pada pandangan pengkaji ini merupakan faktor yang mendorong Ibn Ṭufayl lebih dekat dengan pemikiran al-Ghazālī. Dapat difahami daripada analisis ini bahawa sumber pancaindera, akal, ilham adalah tidak bertentangan dengan wahyu bahkan saling berkait antara satu sama lain.

University of Malaya

BAB LIMA

KESIMPULAN

5.1 Pendahuluan

Dalam bab ini, pengkaji akan membentangkan kesimpulan secara keseluruhan mengenai objektif kajian. Ia mengandungi rumusan mengenai hasil kajian yang telah dijalankan dan saranan penambahbaikan kepada pengkaji-pengkaji yang akan datang.

5.2 Rumusan

Kajian ini secara umumnya berjaya menerokai beberapa asas pemikiran Ibn Ṭufayl mengenai sumber ilmu menurut perspektif beliau berdasarkan penelitian terhadap karyanya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Perbahasan sumber ilmu yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* merangkumi pancaindera, akal, ilham dan wahyu. Secara khususnya pula, antara rumusan dan hasil kajian yang diperolehi penulis adalah sebagaimana berikut :

Bersesuaian dengan **objektif yang pertama**, pengkaji telah berjaya mengemukakan latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl dan kepentingan *risālah* tersebut kepada pemikiran epistemologi Islam. *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓan* merupakan sebuah karya agung Ibn Ṭufayl yang masih kekal sehingga ke hari ini. Pengkaji mendapati *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini mempunyai autoriti dan kepentingan serta keunikan yang tersendiri dalam membincangkan mengenai sumber ilmu. Walaupun *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini mempunyai persamaan tajuk dengan karya-karya Ibn Sīnā, al-Razī dan

University of Malaya

al-Suhrawardī, namun olahan isi kandungan *risālah* ini adalah berdasarkan idea Ibn Ṭufayl sendiri. Ini adalah antara pandangan Hitti, Magda El-Nowieemy dan Fedwa Malti-Douglas yang sekaligus menolak pandangan Leon Gauthier yang mendakwa *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini bukan karya asli Ibn Ṭufayl. Sebelum meneliti *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dengan lebih mendalam, adalah penting untuk memahami latar masa dan persekitaran Ibn Ṭufayl memandangkan ia berkait dengan penghasilan *risālah* tersebut. *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* lebih sesuai dan lebih mudah difahami apabila ia dianggap sebagai sebuah karya falsafah ilmiah Ibn Ṭufayl. Sehubungan itu, usaha Ibn Ṭufayl untuk memperkenal dan mengembangkan falsafah pada zamannya merupakan antara sumbangan yang cukup penting di samping menyandang beberapa jawatan penting semasa zaman kegemilangan hidup beliau. Tambahan pula, keadaan persekitaran politik yang baik yang diketuai oleh pemerintah yang cintakan ilmu menjadikan penglibatan beliau dalam bidang keilmuan lebih terserlah. Ini jelas menunjukkan Ibn Ṭufayl berusaha membangun dan membuktikan potensi dirinya dalam pelbagai bidang keilmuan khususnya falsafah dengan menggunakan ruang dan peluang yang ada. Maka, *Risalah Ḥayy ibn Yaqẓān* inilah merupakan cetusan idea falsafah beliau pada zamannya.

Melihat kepada latar belakang penulisan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, terdapat beberapa faktor yang membawa kepada penghasilan *risālah* ini. Pertama, Ibn Ṭufayl ingin mendedahkan Falsafah Timur Ibn Sīnā. Kedua, Ibn Ṭufayl ingin menjelaskan kebenaran tertingggi yang terdapat di dalam falsafah. Ketiga, pada suatu sudut Ibn Ṭufayl berusaha untuk mengharmonikan pandangan al-Ghazālī dan Ibn Bājjah. Kemampuan Ibn Ṭufayl untuk menghasilkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* membuktikan keunggulan dan kemantapan ilmu-ilmu yang dipelajari oleh beliau sejak awal lagi. Ini kerana Ibn Ṭufayl telah berusaha untuk menghasilkan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* yang sebenarnya bersesuaian dengan

University of Malaya

tuntutan semasa pada zaman beliau di samping mengharmonikan pemikiran tokoh-tokoh sarjana Muslim sebelumnya.

Ibn Ṭufayl mempunyai cara tersendiri dalam mengemukakan idea-idea beliau mengenai sumber ilmu walaupun beliau tidak menyebutkannya secara langsung dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Melihat kepada kaedah penyampaian naratif dalam *risālah* tersebut adalah jelas membuktikan bahawa beliau merupakan seorang yang kreatif dalam membentangkan hasil penulisannya. Melihat kepada isi kandungan *risālah* pula, dapat difahami bahawa Ibn Ṭufayl mengemukakan peringkat perkembangan akal 'bersih' seorang manusia yang akhirnya berhubungan dengan Tuhan walaupun bersendirian di sebuah pulau tanpa ada hubungan sosial dengan dunia luar.

Selain itu, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, karya Ibn Ṭufayl ini mempunyai kepentingan dalam pemikiran epistemologi Islam. Antaranya, *risālah* ini memperlihatkan hubungan yang erat antara kaedah pemerolehan ilmu pengetahuan dengan epistemologi berdasarkan perlaksanan aktiviti pemerhatian dan penyelidikan. Oleh yang demikian, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini juga dapat dijadikan panduan dalam proses penyelidikan berdasarkan prinsip-prinsip *naẓara, fakkara* dan *ṣaffaḥa* yang terdapat dalam *risālah* tersebut. Ini kerana kebenaran yang dicari bukan sekadar bersifat saintifik tetapi kebenaran hakiki yang dipandu Ilahi. Tambahan pula, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* juga menyumbang kepada kaedah penyelidikan induktif dan deduktif sama ada dalam bidang keilmuan Islam atau Barat moden sebagaimana Ibn Ṭufayl telah merintis metode ini.

Di samping itu, *risālah* ini juga membangunkan tradisi intelektual Islam yang berkait erat dengan psikologi jiwa manusia memandangkan konsep spiritual amat penting

University of Malaya

dalam proses untuk mendapatkan ilmu bahkan ia tidak dapat lari daripadanya. Pada masa yang sama, *risalah* ini memaparkan peranan pancaindera, akal, ilham dan wahyu sebagai suatu saluran yang absah dalam proses mendapatkan ilmu. Melihat kepada sumber ilmu, *risālah* ini mengembalikan kesatuan akal dan wahyu dengan meletakkan peranan wahyu sebagai panduan tertinggi. Akal pula digabungkan dengan pengalaman pancaindera manakala ilham diperlukan supaya manusia dapat memahami Tuhan dengan lebih dekat.

Aspek terpenting yang turut ditonjolkan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* adalah dengan melihat aspek kesabitan ilmu pengetahuan iaitu dari sudut pengakuan dan penerimaan ilmu. Dalam hal ini, adalah jelas bahawa Ibn Ṭufayl menegaskan supaya menjauhi *taqlīd* dalam mengambil suatu sumber ilmu khususnya ilmu agama. Tambahan pula, *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini menunjukkan signifikan dalam menguji kebenaran ilmu. Dalam hal ini, ilmu agama atau ilmu mistik dapat dicapai melalui pelbagai aspek yang melibatkan penggunaan akal, perasaan, ilham, imaginasi dan juga wahyu. Berbeza dengan ilmu sains yang bergantung kepada ketepatan bukti empirikal dan rasional sahaja. Secara tidak langsung, *risālah* ini juga menyusun struktur ilmu manusia mengenai sumber dan ilmunya. Berdasarkan kepentingan yang telah disebutkan, adalah jelas bahawa *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* mempamerkan konsep epistemologi Ibn Ṭufayl yang menunjukkan segala kemampuan yang ada pada manusia untuk memahami hakikat segala sesuatu dengan menggunakan pancaindera, akal, ilham dan wahyu.

Merujuk kepada **objektif yang kedua**, pengkaji telah berjaya mengemukakan terjemahan dan anotasi teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl mengenai perbahasan sumber ilmu. Berdasarkan kepada penterjemahan dan penganotasian teks *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini, pengkaji mendapati Ibn Ṭufayl mengemukakan pengalaman

University of Malaya

pancaindera, akal, ilham dan wahyu sebagai sumber ilmu pengetahuan secara tidak langsung. *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* juga mempunyai gaya bahasa yang mudah difahami memandangkan ia diolah oleh Ibn Ṭufayl dalam bentuk naratif atau penceritaan. Tambahan pula, isi kandungannya mengandungi sebahagian perbincangan falsafah tokoh-tokoh sarjana Muslim. Di samping itu, terdapat beberapa gabungan ilmu yang terdapat dalam *risālah* ini yang merangkumi ilmu falsafah, ilmu tasawuf, ilmu falak, ilmu sains dan sebagainya. Secara tidak langsung, gabungan ilmu yang pelbagai ini membuktikan Ibn Ṭufayl mempunyai kepakaran dalam pelbagai bidang. Memandangkan perbahasan sumber ilmu terangkum di bawah perbahasan epistemologi yang merupakan cabang dari ilmu falsafah, sekaligus *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini menonjolkan kepakaran Ibn Ṭufayl khusus dalam bidang falsafah.

Berdasarkan **objektif yang ketiga**, pengkaji juga telah menganalisis pemikiran Ibn Ṭufayl mengenai sumber ilmu berdasarkan teks-teks terpilih *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Sumber ilmu yang dibincangkan oleh Ibn Ṭufayl adalah sebagaimana berikut : Pertama : Pancaindera. Menurut Ibn Ṭufayl pengalaman pancaindera merupakan pengalaman terawal dalam proses mendapatkan ilmu pengetahuan melalui interaksi dengan alam sekeliling. Ibn Ṭufayl mengemukakan perbahasan deria pendengaran terlebih dahulu berbanding deria-deria pancaindera yang lain. Ini adalah bertepatan dengan apa yang disebutkan di dalam Al-Qur'ān memandangkan telinga dan deria pendengaran disebutkan paling awal berbanding sumber pancaindera yang lain.

Namun begitu, pada masa yang sama Ibn Ṭufayl turut mengemukakan bahawa penggunaan pancaindera adalah terbatas misalnya untuk mencapai hakikat roh dan hakikat ketuhanan. Oleh itu, Ibn Ṭufayl bertindak mengemukakan metode *al-qiyās* dalam

University of Malaya

menjelaskan persoalan roh yang sukar untuk difahami. Selain menggunakan metode *al-qiyās*, didapati Ibn Ṭufayl merangka satu bentuk kaedah penyelidikan induktif dengan mendatangkan hipotesis dan kemudian melaksanakan metode *al-furjah*, metode *al-murāqabah*, metode *al-mulāḥaẓah*, metode *al-tajribah* dan akhir sekali merupakan metode *al-muktasabah* yang merupakan hasil daripada pengetahuan tersebut. Kedua : Akal menurut Ibn Ṭufayl merupakan kekuatan daya fikiran yang menyelidik semua benda wujud yang boleh dicapai oleh pancaindera. Dalam *risālah* ini, Ibn Ṭufayl menegaskan hendaklah manusia menggunakan akal dengan sebaiknya kerana ia boleh meletakkan manusia pada kedudukan terendah jika disalahgunakan Di samping itu, Ibn Ṭufayl turut mengetengahkan konsep *ulul al-bāb* yang merupakan ciri-ciri manusia yang menggunakan akal fikiran dan ketundukan hatinya. Ibn Ṭufayl menjelaskan bahawa proses memahami struktur alam merupakan bahasa Tuhan yang amat mudah untuk diterima oleh akal. Selain itu, sebagaimana penggunaan pancaindera adalah terbatas, maka Ibn Ṭufayl turut menjelaskan bahawa akal juga terbatas. Ketiga : Ilham. Berdasarkan sumber ilham, Ibn Ṭufayl menghubungkait perbahasan ilham dengan akal. Ini kerana menurutnya, beliau ingin membangunkan teori *al-ittiṣāl* yang dirintis oleh Ibn Bājjah. Ibn Ṭufayl mengambil sumber akal dalam teori *al-ittiṣal* Ibn Bājjah dan pada masa yang sama menekankan sumber ilham dalam teorinya. Secara tidak langsung, inilah yang merupakan struktur falsafah Ibn Ṭufayl yang dinyatakan oleh beliau sebagai rahsia-rahsia falsafah Timur. Di samping itu, Ibn Ṭufayl juga menjelaskan bahawa pengetahuan ilham ini tidak dapat diungkapkan sebarangan kepada bukan ahlinya. Berhubungan dengan ilham, Ibn Ṭufayl menekankan kepentingan dan kesempurnaan *al-nafs* dalam diri manusia. Keempat : Wahyu. Aspek wahyu merupakan aspek terakhir yang dijelaskan oleh Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* di mana beliau menjelaskan wahyu merupakan sumber ilmu yang utama di mana beliau mengiktiraf autoriti wahyu ini. Bahkan tidak terdapat pertentangan di antara sumber

University of Malaya

pancaindera, akal, ilham dengan wahyu berdasarkan apa yang dikemukakan oleh Ibn Ṭufayl. Akhir sekali, Ibn Ṭufayl menghubungkan ilmu bertaraf *al-yaqīn* dalam sebagai matlamat akhir dalam proses mendapatkan ilmu.

Bagi **objektif yang keempat**, iaitu objektif terakhir kajian ini, pengkaji meneliti sudut-sudut pemikiran mengenai sumber ilmu tokoh-tokoh sarjana Muslim sebelumnya iaitu Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah yang terdapat di dalam *Risālah Ḥayy ibnYaqẓān* karya Ibn Ṭufayl. Berhubung dengan pancaindera, Ibn Ṭufayl memulakan perbincangan pancaindera dengan merujuk kepada deria pendengaran. Berbeza dengan Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah yang menyebutkan penggunaan deria pancaindera yang berbeza dalam karya mereka. Melihat kepada persepsi dalaman menurut perspektif Ibn Ṭufayl, beliau menjelaskannya secara tersirat di mana beliau tidak menggunakan istilah-istilah khas seperti *al-ḥiss al-mushtarak, al-quwwah al-khayāliyyah, al-quwwah al-mutakhayyilah, al-quwwah al-wahmiyyah* dan atau *al-quwwah al-ḥafiẓah* atau *dhakirah* yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah. Dalam pada itu, Ibn Ṭufayl dan al-Ghazālī dalam karya mereka juga menyatakan bahawa pancaindera adalah terbatas. Namun begitu, secara keseluruhannya, keempat-empat tokoh meletakkan bahawa pengalaman berbekalkan sumber pancaindera adalah perlu dalam proses mendapatkan ilmu.

Berhubung dengan akal, Ibn Ṭufayl secara umumnya mengambil konsep manusia yang menyendiri menerusi karya Ibn Bājjah yang bertajuk *al-Mutawaḥḥid* dalam penghasilan *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*. Sealiran dengan al-Ghazālī, Ibn Ṭufayl juga turut mengemukakan bahawa penggunaan akal adalah terbatas. Berhubung dengan ilham, Ibn Ṭufayl lebih tertarik untuk mengikuti al-Ghazālī bermula daripada proses perjalanan

University of Malaya

menuju pengetahuan ilham lagi. Bahkan Ibn Ṭufayl dan al-Ghazālī menegaskan pencapaian tentang pengetahuan tersebut tidak dapat diungkapkan dengan tulisan.

Berhubung dengan wahyu, Ibn Ṭufayl juga sealiran dengan Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah yang mengiktiraf autoriti wahyu sebagai sumber ilmu yang tertinggi. Secara keseluruhan, Ibn Ṭufayl lebih tertarik untuk mengikut al-Ghazālī berbanding Ibn Sīnā dan Ibn Bājjah memandangkan beliau hidup di bawah naungan kerajaan *al-Muwaḥḥidūn* yang pada ketika itu cenderung kepada pemikiran al-Ghazālī. Maka, faktor ini sudah cukup membuktikan untuk membuktikan Ibn Ṭufayl banyak bergantung kepada teori-teori al-Ghazālī dalam perbahasan sumber ilmunya. Dalam pada itu, Ibn Ṭufayl turut menilai setiap pandangan tokoh-tokoh sarjana Muslim sebelumnya menerusi *risālah* tersebut. Ini kerana Ibn Ṭufayl tidak terus mengambil sepenuhnya pandangan yang dikemukakan oleh mereka, walaupun terdapat pengaruh mereka dalam pemikiran beliau. Dapat difahami bahawa semua sumber ilmu tersebut perlu dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya. Bahkan Islam sendiri mengiktiraf pancaindera sebagai satu instrumen untuk mengkaji pengetahuan alam dan pada masa yang sama menuntut manusia supaya akal juga dipelihara dan digunakan sebaik-baiknya. Maka untuk sampai kepada pengetahuan yang sahih, pancaindera dan akal hendaklah digunakan secara optimum. Dalam pada itu, pengetahuan yang bersumberkan dari hati yang merupakan ilham juga tidak kurang pentingnya. Namun begitu, kesemua sumber tersebut akhirnya perlu dipandu, dibimbing dan disahkan oleh sumber pengetahuan yang tertinggi dalam Islam iaitu wahyu. Secara keseluruhannya, Ibn Ṭufayl, Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Ibn Bājjah mengambil posisi yang sama dengan mengiktiraf sumber ilmu yang terdiri daripada pancaindera, akal, ilham dan wahyu bahkan mereka juga menghubungkan peranan *al-nafs* sebagai asas ilmu pengetahuan.

University of Malaya

5.3 Saranan

Melihat kepada perbincangan mengenai sumber ilmu menurut Ibn Ṭufayl dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān*, pengkaji mencadangkan agar pada masa yang akan datang pengkaji-pengkaji meneliti dan menyelidiki kenapakah pandangan-pandangan Ibn Ṭufayl kurang ditonjolkan oleh ilmuwan Islam terutama di negara kita ? Adakah disebabkan hanya terdapat sebuah karya Ibn Ṭufayl yang kekal iaitu *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ? Maka, adakah kekurangan penghasilan karya menjadikan Ibn Ṭufayl kurang mendapat perhatian masyarakat ? Pengkaji tertarik dengan andaian-andaian tersebut memandangkan Ibn Ṭufayl sangat mendapat tempat di dunia Barat terutamanya di Eropah. Dalam hal ini bagaimanakah caranya agar pemikiran Ibn Ṭufayl khususnya berkaitan dengan sumber ilmu dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* dapat diketengahkan dalam arena keilmuan di negara kita.

Selain itu, pengkaji juga mencadangkan kepada pengkaji akan datang untuk mengemukakan sebuah kajian perbandingan epistemologi di antara Ibn Ṭufayl dengan para sarjana Islam dan para sarjana Barat. Sebagai perintis kepada kaedah penyelidikan induktif, apakah perbezaaan antara kaedah penyelidikan induktif Ibn Ṭufayl dengan Francis Bacon ? Melihat kepada taakulan akal dan ilham sebagaimana yang dibincangkan oleh Kant, Hume, Bergson dan Iqbal, adakah terdapat persamaan atau perbezaan atau pengharmonian di antara kedua-dua sumber ilmu tersebut dengan pandangan Ibn Ṭufayl ?

Di antara saranan lain, pengkaji juga mencadangkan kepada institusi-institusi pengajian tinggi di tanah air untuk meneliti dan mengkaji pandangan-pandangan Ibn Ṭufayl dengan mengadakan seminar-seminar dan program-program yang mengiktiraf sumbangan-sumbangan beliau khususnya dalam bidang falsafah dan pemikiran Islam. Ini kerana dunia

University of Malaya

Barat mengangkat dan memperkenalkan Ibn Ṭufayl dengan mengadakan simposium-simposium dan seminar-seminar khas di samping menghasilkan artikel, jurnal dan *risālah* mengenai Ibn Ṭufayl.

Dalam memantapkan lagi dunia keilmuan, maka aspek-aspek pemikiran Ibn Ṭufayl khususnya mengenai sumber ilmu hendaklah dipelajari oleh para ilmuwan Islam memandangkan terdapat pelbagai pandangan Ibn Ṭufayl yang boleh diambil manfaat. Bahkan dalam hal ini, kajian terhadap aspek-aspek pemikiran Ibn Ṭufayl yang berkaitan dengan sumber ilmu dan falsafah beliau sendiri seharusnya diketengahkan di institusi-institusi pengajian tinggi. Ini dapat dilaksanakan melalui pembelajaran dan pengajaran falsafah yang terdapat di institusi-institusi pengajian tinggi khususnya di tanah air. Secara tidak langsung, ini akan mendorong suatu penelitian dan pengkajian yang berterusan supaya tokoh falsafah Islam seperti Ibn Ṭufayl tidak tenggelam di telan zaman dan dikenali umum.

Di samping itu, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh pengkaji pada awal kajian bahawa terdapat juga karya *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini yang dalam bentuk tulisan jawi yang telah diusahakan sekitar abad ke-19. Justeru, dicadangkan kepada pengkaji-pengkaji yang akan datang supaya dapat mengusahakan dan menambahbaik kajian *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini dengan mengemukakan terjemahan penuh di samping merumikan penulisan tersebut. Tambahan pula, pengkaji mendapati *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini juga terdapat dalam bentuk manuskrip. Maka, pengkaji menyarankan kepada pengkaji-pengkaji yang akan datang supaya mengemukakan kajian manuskrip terhadap *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* ini. Khazanah ilmu yang terdapat dalam *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* harus dihidupkan kembali supaya secara tidak langsung dapat menghidupkan pemikiran Ibn Ṭufayl. Oleh

University of Malaya

yang demikian, manfaat-manfaat dari *Risālah Ḥayy ibn Yaqẓān* karya Ibn Ṭufayl seharusnya dicetak dan disebarkan agar ia dapat diperlihatkan kepada umat Islam.

University of Malaya

BIBLIOGRAFI

Buku

Al-Qur'ān

'Abd al-'Azīz Salīm. *Qurtubah Hadirat al-Khilāfah Fi al-Andalus : Dirāsat Tārikhiyah, 'Umraniyah Athariyah Fi al-'Aṣr al-Islāmi.* Al-Iskandariyah: Mu'assasat Shabah al-Jāmi'ah, 1985.

————. *Fī Tārikh wa-Haḍārat al-Islām fī al-Andalus*. Iskandariyyah: Mu'assasat Shabab al-Jami'ah, 1985.

————. *Tārikh al-Muslimin wa-Ātharuhum Fī al-Andalus Min al-Fath al-´Arabi Hatta Suqut al-Khilāfah bi-Qurtubah*. Bayrūt: Dār al-Ma´ārif, 1962.

'Abd al-Ḥalim Maḥmūd. *Falsafat Ibn Ṭufayl Wa Risālatuhu : Ḥayy ibn Yaqẓān.* Qāhirah: Maktabat al-Anglū al-Misrīyyah, 1964.

'Abd al-Maqṣūd 'Abd al-Ghani, *al-Tawfiq Bayn al-Dīn wa al-Falsafah 'Inda Falāsifat al-Islām fī al-Andalus.* al-Qāhirah: Maktabah al-Zahra', 1993.

Abdullah Saeed. *Islamic Thought : An Introduction.* New York: Routledge, 2006.

Abdul Halim Mat Diah. *Suatu Contoh Tentang Huraian Metodologi.* Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1987.

Abdul Rahman Haji Abdullah. *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-Konsep Asas Dan Falsafah Pendidikan Negara.* Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors, 2005.

'Adnan Fa'iq 'Anabtawi. *Ḥikāyatuna fī al-Andalus.* Bayrūt: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsat wa al-Nasyr, 1989.

A.Hanafi M.A. *Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1969.

Aḥmad Amīn, ed. *Ḥayy ibn Yaqẓān li-Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufayl wa-l-Suhrawardī.* Qāhirah: Dar al-Ma'arif, 1966.

Aḥmad Sunawari Long. *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2011.

————. *Sejarah Falsafah.* Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2008.

Aḥmad Thomson dan Muḥammad 'Ata'ur-Rahim. *Islam in Andalus*. United Kingdom: Ta-Ha Publishers Limited, 1996.

Aḥmad Zaki Berahim@Ibrahim. "Peranan Dan Kewarganegaraan Bukan Islam di Bawah Kerajaan Islam Andalusia." Dalam *Baldatun Ṭayyibah Model Andalusia: Sejarah*

University of Malaya

Perkembangan Dan Kejatuhan Pemerintahan Islam Uthmāniyyah: Teladan dan Sempadan, ed. Mohd Roslan Mohd Nor dan Mohamad Zamri Mohamed Shapik. Shah Alam: Persatuan Ulama' Malaysia, 2011.

Al-Attas, S.M Naquib. *Prolegomena To The Metaphysics of Islam : An Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam.* Kuala Lumpur: International Institute Of Islamic Thought And Civilization, 2001.

Al-Attas, Syed Muḥammad Naquib. *Risālah Untuk Kaum Muslimin.* Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001.

Al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir Ibn Tahir. (d.1093H). *Khazānah al-Adab : wa Lubb Lubab Lisan al-'Arab.* Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.

Al-Edrus, Syed Muḥammad Dawilah. *Epistemologi Islam : Teori Ilmu Dalam al-Qur'ān.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1999.

Al-Ghanay, 'Aqilah. *Qiyām Dawlah al-Muwaḥḥidīn*. Binghazi: Manshurat Jami'at Qaryunus, 1988.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Ihyā' Ulum al-Dīn.* Bayrūt : Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2011.

————."al-Munqidh Min al-Dalāl." Dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī.* Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.

————."al-Munqidh min al-Ḍalāl." Dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī.* Bayrūt: Dār al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1988.

————."al-Risālah al-Ladunniyyah" Dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī.* Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.

————. "al-Risālah al-Ladunniyah." Dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī,* ed., Ibrahim Amin Ahmad. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.

————."Kimiyā' al-Sa'ādah." Dalam *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī,* ed., Ibrahim Amin Ahmad. al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.

————. *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs.* Bayrūt: Dār al-Kitab al-'Ilmiyah, 1988.

————. *Mishkāt al-Anwār*. al-Qāhirah: al-Dār al-Qawmiyah, 1964.

————. *Mizān al-'Amal.* ed. Sulaymān Dunyā. Qāhirah: Dār al-Ma'arif, 1964.

————. *Deliverance From Error And The Beginning Of Guidance : Al-Munqidh min al-Dalāl,* terj. William Montgomery Watt. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2005.

Al-'Irāqī, Muḥammad 'Ātif. *al-Mītāfīzīqā fī Falsafat Ibn Ṭufayl.* Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1985.

University of Malaya

Allan, Donald James. *The Philosophy of Aristotle*. London: Oxford University Press, 1952.

Al-Maqqari, Aḥmad ibn Muḥammad (d.1631/2). *Nafh al-Tib Min Ghusn al-Andalus al-Ratib*. ed., Ihsān ʻAbbās. Bayrūt: Dār al-Ṣadir, 1968.

Al-Musayyar, Muhammad Sayyid Ahmad. "Roh Bersama Badan." Dalam *Roh Menurut Perbahasan Ulama Kalam dan Ahli Falsafah*, terj, Muhammad Ramzi Omar. Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2003.

Al-Marrākushī, Muhyiddīn Abī Muḥammad ʻAbd al-Wāḥid Abī Ali al-Tamimi. *Kitab al-Mu'jib fī Talkhis Akhbār al-Maghrib*. Amsterdam: Oriental Press, 1968.

————. *Kitab al-Mu'jib fi Talkhis Akhbār al-Maghrib,* ed. Muḥammad Saʻid al-ʻAryān. al-Qāhirah: Lajnah Ihyā' al-Turāth al-Islāmi, 1963.

Al-Suyuti, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qāhirah: Dār al-Hadith, 2004.

ʻAli Adham. *'Abd al-Rahmān al-Nāṣir*. al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-´Āmmah, 1972.

ʻAli Habibah. *Ma'a al-Muslimin fī al-Andalus*. Jeddah: Dār al-Shuruq, 1972.

Amroeni Drajat. *Suhrawardī : Kritik Falsafah Peripatik.* Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2005.

Attar, Samar. *The Vital Roots of European Enlightenment : Ibn Ṭufayl's Influence On Modern Western Thought.* United States Of America: Lexington Books, 2007.

Avempace, *'Ilm al-Nafs : English translation and notes*, terj., M.S. Ḥasan Ma'sumi. Karachi: Pakistan Historical Society, 1961.

Boer, T.J de. *Tārikh al-Falsafah fī al-Islām.* Bayrūt: Dār-al-Nahdah al-ʻArabiyah, 1954.

————. *The History of Philosophy in Islam,* terj. Edward R. Jones. London: Luzac, 1903.

Bosworth, Clifford Edmund. *The New Islamic Dynasties : A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.

Briffault, Robert, *The Making of Humanity*. Lahore: Islamic Book Foundation, 1980.

Butterworth, Charles E dan Kessel, Black Andree. *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe.* Netherlands: E.J Bril, 1994.

Che Zarrina Sa'ari. *Al-Ghazālī And Intuition : An Analysis, Translation And Text Of Al-Risālah Al-Laduniyyah.* Kuala Lumpur: Department of Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, 2007.

University of Malaya

Conrad, Lawrence I, ed. *The World of Ibn Ṭufayl Interdisiplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān.* New York, E.J Brill, 1996.

Corbin, Henry. *History Of Islamic Philosophy,* terj. Liadain Sherrard and Philip Sherrad. London: Kegan Paul International Limited, 1993.

Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe,* ed. Pat Rogers. London: George Allen and Unwin, 1979.

Dozy, Reinhart. *Spanish Islam : A History of The Moslems In Spain*. London: Frank Cass.

Fakhry, Majid. *Averroes : His Life, Works And Influence.* Oxford: Oneworld Publications, 2001.

————. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism.* England: Oneworld Publication, 1997.

————. *A History Of Islamic Philosophy.* New York: New York University Press , 1983.

Fārûq Sa'ad. *Sīrah al-Ma'rifah al-Insāniyyah fī Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān lī Ibn Ṭufayl : Ḥayy ibn Yaqẓān.* Bayrūt: Dār al-Āfāf al-Jadidah, t.t.

Farrûkh, 'Umar. *Ibn Ṭufayl wa Qiṣṣah Ḥayy ibn Yaqẓān.* Bayrūt, t.p, 1959.

Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology : An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI With Historico-Philosophical Notes And Textual Improvements On The Cairo Edition*. London: Oxford University, 1952.

Fedwa Malti-Douglas, *Ḥayy ibn Yaqẓān* As Male Utopia dalam *The World of Ibn Ṭufayl : Interdisiplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*. Netherlands : E.J Brill, 1996.

Gaarder, Jostein. Sophie's World, terj. Moller, Paulette. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

————. *Dunia Sophie,* terj. Ḥassan Aḥmad. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Buku Malaysia, 2015.

Groff, Peter S. "Ibn Ṭufayl." Dalam *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Ḥasan Maḥmūd 'Abbās. *Ḥayy ibn Yaqẓān wa-Rubinsun Kruzu.* Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirāsat wa al-Naṣr, 1983.

Haslina Haroon dan Hasuria Che Omar. *Asas Terjemahan Dan Interpretasi.* Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2014.

Hawi, S. Sami. "Ibn Ṭufayl's Epistemology and the Plurality of the Methods of Knowing. A Comparative Analysis with Locke, Hume, Gestalt Notions and Husserl's Phenomenological Method." Dalam *Islamic Naturalism And Mysticism*. Leiden: E.J Brill, 1974.

University of Malaya

————. "The Lineage, Literary Aspects And Methodical Structure Of The Treatise Of *Ḥayy ibn Yaqzān* ." Dalam *Islamic Naturalism And Mysticism*. Leiden: E.J Brill, 1974.

Hendricks, Vincent E. *Mainstream and Formal Epistemology.* Cambridge: Cambidge University Press, 2006.

H. Hasbullah Bakry. *Di Sekitar Falsafah Skolastik Islam.* Jakarta: Tintamas, 1973.

Hitti, Philip Khuri. *Islam A Way Of Life*. London: University of Minnesota Press, 1970.

————. *History of the Arabs*. London: MacMillan, 1970.

Humaydi, Abi Muḥammad ibn Abi Naṣr Fattuh ibn ´Abd Allāh al-Azdi al-Humaydi al-Andalusi (d.1095). *Jadhwat al-Muqtabis Fi Dhikr Wulat al-Andalus*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-´Ilmiyyah, 1997.

Ibn Abī Usaibi'ah. *'Uyūn al-Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭibbā.* Farnborough, Hants: Gregg International, 1972.

Ibn al-Athīr, Abī al-Ḥasan 'Ali bin 'Abd al-Waḥid al-Syaibani. *al-Kamil fī al-Tārikh*. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1978.

Ibn Bājjah, "Wa Min Kalām Ibn Bājjah." Dalam *Ibn Bājjah On The Human Intellect*, terj. M.Ṣaghīr Ḥasan Ma'ṣūmī. Islambad: Muḥammad Ḥamīdullāh Library, 1965.

Ibn al-Faraḍi, Abī al-Walid 'Abd Allāh bin Muḥammad bin Yūsuf bin Naṣr al-Azdi (d.1013). *Tārikh 'Ulamā' al-Andalus : Tārikh al-'Ulamā' wa al-Ruwāt lil-'Ilm bi al-Andalus*, ed. Ruhiyah 'Abd al-Raḥmān al-Syuwayfi. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Ibn al-Khatib, Lisān al-Dīn. *Ihāṭah fī Akhbār al-Gharnātah,* ed. Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān. Qāhirah: Maktabah al-Khānaji, t.t.

Ibn Khallikān, Abi al-'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad. (d.681 H). *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān.* Bayrūt: Dār al-Ihyā' al-Turath al-'Arabi, 1997.

————. *Wafayātul A'yān wa Abnā' Abnā' al-Zamān,* ed. Ihsān 'Abbās. Bayrūt: Dār al-Thaqāfah, 1972.

Ibn Manẓur, Jamal al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-'Arab*. Bayrūt: Dār al-Ṣādir,1955-1956.

Ibn Sīnā. *al-Syifā*'. Qāhirah: Haiah Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitābah, 1975.
————. *Kitāb al-Najāh fī al-Hikmah al-Manṭīqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilāhiyyah* (Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982), 197.

Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik (d.1185). *Abū Bakr bin Ṭufayl* : *Ḥayy bin Yaqẓān*, ed. Albayr Naṣr Nādir. Bayrūt: Dar al-Mashriq.1986.

University of Malaya

————. *Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān : a Philosophical Tale,* terj. Goodman, Lenn Evan. USA: University of Chicago Press. 2009.

————. *Ḥayy ibn Yaqẓān*, terj. N. Atiyeh, George. New York: Cornell University Press, 1963.

————. *The History of Ḥayy ibn Yaqẓān,* terj. Ockley, Simon. London: Chapman And Hall Limited, 1929.

Ibn 'Umairah, Ahmad bin Yahya bin Ahmad bin 'Umairah al-Ḍhabbi (d.1202). *Bughyat al-Multamis Fī Tārikh Rijāl Ahl al-Andalus*. al-Qāhirah: Dār al-Khatib al-'Arabi, 1967.

Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam : Metode dan Penerapan*, terj., Yudian Wahyudi Asmin dan Aḥmad Ḥakim Mudzakhir. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1988.

Imamuddīn, S.M. *A Political History of Muslim Spain.* Dacca: Najmah, 1961.

Jayyusi, Salma Khadra. *The Legacy of Muslim Spain.* Boston: Brill, 1994.

Jamil Ṣalibā, *al-Mu'jam al-Falsafi bi-al-Fāẓ al-'Arabīyah wa-al-Faransīyah wa-al-Inklīzīyah wa-al-Lātiniyah.* Bayrūt: Maktabah al-Madrasah Dār al-Kitab al-'Ālami. 1994.

Janu Murdiyatmoko. *Sosiologi Memahami Dan Mengkaji Masyarakat Untuk Kelas X*. t.tp, t.p,t.t.

Kamāl Yāziji. *Tārikh al-Falsafah al-Islamiyah.* Bayrūt: al-Jāmi'ah al-Amrikiyah, 1974.

Kamil Muḥammad Muḥammad'Uwaiḍah. *Ibn Ṭufayl Failasūf al-Islām fī al-'Uṣūr al-Wusṭa.* Bayrūt: Dār al-Kutub al-´Ilmiyyah , 1993.

Karam, Yūsuf, *Tārikh al-Falsafah al-Yunaniyah*. al-Qāhirah: Matba'at Lajnat al-Ta'lif wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, 1966.

Kennard, Fredrick. *Thought Experiments, Popular Thought Experiments In Philosophy, Physics, Ethics, Computer, Science And Mathematics.* 2015.

Luthfi 'Abd al-Badi'. *Al-Islām fī Asbania*. al-Qāhirah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1969.

M.Ṣaghīr Ḥasan Ma'ṣūmī, *Ibn Bājjah On The Human Intellect* (Islambad: Muḥammad Ḥamīdullāh Library, 1965.

Macdonald, Duncan Black. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. Bayrūt: Khayats, 1965.

Madani Ṣāliḥ. *Ibn Ṭufayl : Qaḍāyā wa Mawāqif.* Baghdad: Dār Syu'un Thaqāfah 'Āmmah, 1986.

University of Malaya

Maruwiah Ahmad. *Sejarah Bani Umayyah di Andalus*. Shah Alam: Karisma Production, 2003.

Mashhad al-Allaf. *The Essence of Islamic Philosophy*. United States of America: Islamic Information Center, 2003.

Masruri, M.Hadi. *Ibn Thufail Jalan Pencerahan Mencari Tuhan.* Yogyakarta: Pelangi Aksara, 2005.

Mohammad Muslih. *Filsafat Ilmu : Kajian Atas Asumsi Dasar Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan.* Yogyakarta: Penerbit Belukar, 2004.

Mohd Nasir Omar. *Falsafah Akhlak.* Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2010.

Mohamad Nurhakim. *Jatuhnya Sebuah Tamadun*. Selangor: PTS Publications and Distributors, 2008.

Mohd Shaffie Abu Bakar. *Metodologi Penyelidikan.* Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987.

Mohd Zamrus Mohd Ali. *Tradisi Intelektual Andalusia : Pengaruh Disiplin Al-Qur'ān*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2016.

Mohd Zaidi bin Ismail. *The Sources of Knowledge in al-Ghazālī's Thought : A Psychological Framework of Epistemology*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2002.

Muḥammad ʻAbd Allāh ʻInān. *Duwal al-Ṭawāʻif : Mundh Qiyāmihā Hatta al-Fath al-Murābiti wa-huwa al-Aṣr al-Thāni Min Kitābihi Dawlah al-Islām Fi al-Andalus*. al-Qāhirah: Matbaʻat Lujnat al-Tā'lif wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1960.

————. *Nihāyat al-Andalus wa Tārikh al-ʻArab al-Muntaṣirin*. al-Qāhirah: Matbaʻat Lujnat al-Ta'lif wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1958.

Muḥammad ʻAbd al-Ḥamid ʻĪsā, *Tārikh al-Ta'līm fī al-Andalus*. al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-ʻArabi, 1982.

Muḥāmmad ʻAli Abū Rayyān. *Tārikh al-Fikr al-Falsafi.* al-Iskandariyah: Dār al-Wafa', 2007.

Muḥammad al-Miṣri, *Ḥayy ibn Yaqẓān Bayn al-Ibda' al-ʻArabi wa Ta-atthur* (t.tp: t.p, t.t).

Muḥammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* California: Stanford University Press, 2013.

Muḥammad Luṭfi Jumʻah. *Tārikh Falāsifah al-Islām fī al-Masyriq wa al-Maghrib.* Bayrūt: al-Maktabat al-ʻIlmiyyah.

University of Malaya

Muḥammad Yūsuf Mūsā. *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'y Ibn Rushd wa Falāsifah al-Islām fi al-'Ashr al-Wasith.* al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1968.

Mustafa Ghālib. *Ibn Ṭufayl : Fī Sabil Mawsu´ah Falsafiyah.* Bayrūt: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1983.

Muṣṭafa Hasibah. *al-Mu'jam al-Falsafi.* Jordān: Dār Asāmah līl Nasyr wa-l-Tauzi', 2009.

Nasr, Seyyed Hossein. "Al-Hikmah al-Ilahiyyah and Kalam." Dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present: Philosophy In The Land Of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.

————. "Epistemological Questions : Relations Among Intellect, Reason, and Intuition Within Diverse Islamic Intellectual Perspectives." Dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present : Philosophy in the Land of Prophecy*. New York : State University of New York Press, 2006.

————. "The Meaning and Role of Philosophy in Islam." Dalam *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present: Philosophy In The Land Of Prophecy*. New York: State University of New York Press, 2006.

Nasr, Seyyed Hossein dan Leaman, Oliver, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penterjemah Mizan. Bandung : Penerbit Mizan, 2003.

Nida, Eugene Albert dan Taber, Charles Russell. *The Theory And Practice Of Translation.* Leiden: E.J Brill, 2003.

Noor Hisham Md Nawi dan Nurul Hudani Md Nawi. *Wacana Falsafah Ilmu : Dinamika Dan Perspektif* . Kelantan: Penerbit Universiti Malaysia Kelantan, 2016.

Osman Bakar. *al-Fārābī : Life, Works And Significance.* Kuala Lumpur: The Islamic Academy Of Science, 1987.

Osman Khalid. *Kesusasteraan Arab: Zaman Abbasiah, Andalus dan Zaman Moden.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.

Puteri Roslina Abdul Wahid. *Meneroka Penterjemahan Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2012.

Qamir Yuhanā. *Ibn Ṭufayl*. Bayrūt: Dār al-Mashriq, 1986.

Raghib al-Sirjani. *Bangkit Dan Runtuhnya Andalusia : Jejak Kejayaan Peradaban Islam Di Sepanyol*, terj. Muḥammad Ihsān dan 'Abdul Rasyad Shiddiq. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2013.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant : The Concept Of Knowledge In Medieval Islam.* Leiden: E.J Brill, 1970.

University of Malaya

Russell, G.A (ed.). "The Impact of The Philosophus Autodidactus : Pocockes, John Locke, And The Society of Friends." Dalam *The 'Arabick' Interest of The Natural Philosophers In Seventeenth-Century*. New York: E.J Brill, 1994.

Shams al-Dīn, ‘Abd al-Amīr. *al-Fikr al-Tarbawī ‘inda Ibn Ṭufayl.* Bayrūt: Dār al-Iqra’, 1984.

Sheikh, M.Saeed. *Studies in Muslim Philosophy*. Delhi: Adam Publisher And Distributor, 1994.

Siddiqi, Bakhtiar Husain. "Ibn Ṭufayl." Dalam *A History of Muslim Philosophy*, ed. Mian Mohammad Sharif. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 2007.

————. “Ibn Ṭufayl.” Dalam *Sejarah Islam Dari Segi Falsafah*, ed. Mian Mohammad Shariff, terj. Khidmat Terjemahan Nusantara. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1994.

————. Ibn Ṭufayl.” Dalam *Para Filosof Muslim*, ed. Mian Mohammad Sharif. Bandung: Penerbit Mizan, 1985.

Sivachandralingam Sundara Raja, Noraini Mohamed Hassan dan Chong Wu Ling. *Kaedah Penyelidikan Dan Panduan Penulisan.* Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2016.

S.M Imām al-Dīn. *Muslim Spain (711-1492 A.D) : A Sociological Study.* Netherland: E.J Brill, 1981.

Sudarsono. *Filsafat Islam.* Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2010.

Sulaymān Fayyāḍ. *Ibn Ṭufayl.* Riyāḍ: Dār al-Marikh, 1983.

Sulaimān Nordin. *Sejarah Pemikiran 2 : Akal Dan Wahyu, Manhaj Ahli Sunnah, Muktazilah Dan Modenisme.* Bangi: Pusat Pengajian Umum Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013.

Wan Mohd Nor Wan Daud. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M.Naquib al-Attas : Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi.* Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014.

Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology* (New Brunswick, N.J: Aldine Transaction, 2009.

————. “Theology and Philosophy in the Islamic West.” Dalam *Islamic Philosophy And Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

————. *The Influence of Islam on Medieval Europe.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

University of Malaya

Watt, William Montgomery dan Cachia, Pierre. *A History of Islamic Spain.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965.

Artikel Dan Jurnal

Anwar Mujahidin. 'Epistemologi Islam : Kedudukan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu'. *Jurnal Studi Keislaman*, Bil. 17 (2013).

Basri Husin. 'Beberapa Aspek Epistemologi : Konsep, Tabiat Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Islam." *Jurnal Usuluddīn, Bil.30*, (2010).

Gutas, Dimitri. "Ibn Ṭufayl On Ibn Sīnā's Eastern Philosophy'. Bil. 34. (1994) : 222-241.

Hardman, Ben, 'The Mahdi And The Autodidact : Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān* As A Challenge To Almohad Doctrine'. *International Journal of Critical Cultural Studies*, Bil. 14, no.2 (Jun 2016).

Ibrahim Burshāshan. 'Hal Nahnu Hajat Ila Ibn Ṭufayl ?'. *Qism al-Falsafah wa al-'Ulūm al-Insāniyyah*, (2016).

Idris Murad. 'Producing Islamic Philosophy : The Life and Afterlives of Ibn Ṭufayl's Ḥayy ibn Yaqẓān in Global History'. *European Journal of Political Theory*, Bil. 15, no.4 (Oktober 2016).

Lauri, Marco. 'Utopias in the Islamic Middle Ages : Ibn Ṭufayl And Ibn Nafis'. *Utopian Studies*, Bil. 24, no.1 (Januari 2013).

Mamnun Khan. 'Ibn Ṭufayl (1105-1185): The Great Andalusian Philosopher'. *Luton Muslim Journal*, (2016).

Muḥammad Alihanafiah Norasid dan Mustaffa Abdullah, "Variasi Aluran Tafsir Di Andalusia Pada Era Kerajaan Muwahhidūn (540H/1142M-667H/1268M) : Satu Tinjauan Awal," *Jurnal Al-Tamaddun 7*, no. 1 (2012).

Muslihun Maksum. 'Epistemologi Dalam Kitab *Ḥayy ibn Yaqẓān'*. *Jurnal Ekonomi dan Dakwah Islam (al-Tsiqoh)*. Bil. 1, no. 1 (2016).

Nabil Matar. 'The Journeys of *Ḥayy ibn Yaqẓān*'. *Arches Quarterly : Europe's Islamic Roots : Uncovering Europe's Hidden Islamic Past, Challenging Contemporary Myths*, Bil. 4 (2011).

Rosnani Hashim dan Allam I.H. Qadous. 'The Inductive Research Method In Early Islamic Tradition Based on Ibn Ṭufayl's Work *Ḥayy ibn Yaqẓān'*. *Revelation And Science*, Bil. 4, no. 2 (2014).

Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali. 'Epistemologi Islam Vis-À-Vis Teori Demarkasi Ilmu : Satu Penelitian Awal,' *Jurnal 'Ulūm Islāmiyyah*, no. 9 (2012).

University of Malaya

Yedi Purwanto. 'Islam Mengutamakan Ilmu Pengetahuan Dan Teknologi'. *Jurnal Teknologi*, Bil. 22 (2011).

Zaimeche Salah, *Seville* (United Kingdom: Foundation For Science Technology and Civilization, (2005).

Disertasi Dan Tesis

Hasanali, Parveen. "Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān* : An Analytical Study." Disertasi Sarjana, McGill University, Montreal Quebec, 1987.

Lamia Mohamed Saleh Baeshen. "Robinson Crusoe And *Ḥayy ibn Yaqzān* : A Comparative Study." Tesis Doktor Falsafah, University of Arizona, USA, 1986.

Miftah Adebayo Uthmān. "Philosophy And Tasawwuf In *Ḥayy ibn Yaqẓān* : A Study of Unity Between Philosophy and Tasawwuf in The Work of Ibn Ṭufayl." Tesis Doktor Falsafah, Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004.

Nemeth, Keith. "The Path Towards Mysticism : A Critical Examination of *Ḥayy ibn Yaqẓān*." Disertasi Sarjana, Boston College, USA, 2010.

Rabia Abdul Salim Madhi. "The Writer's Journal Into Solitude: Self-Discovery In *Ḥayy ibn Yaqẓān*, Robinson Crusoe and Friday." Disertasi Sarjana, The American University, Cairo, 2004.

Prosiding Seminar

El-Nowieemy, Magda. "East and West : A Reading of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqẓān*." *International Workshop in St. Petersburg State University.* 2010.

Gunther, Sebastian. "Ibn Ṭufayl's Philosophical Novel *Ḥayy ibn Yaqẓān* and the Quest for Enlightenment in Classical Islam." *In Memoriam The Twelfth Annual Victor Danner Memorial Lecture.* University Indiana, 2014.

Kamus Dan Makalah Ensiklopedia

A Dictionary of Research Concepts and Issues. United Kingdom: Academic Conference and Publishing International Limited, 2014.

Al-Munjid Fī al-Lughah. Bayrūt: Dār al-Mashriq , 1992.

Ba'albaki, Munir. *al-Mawrid : A Modern English-Arabic Dictionary.* Jilid ke-3. Bayrūt: Dār el-'Ilm-Malayen, 1970.

Britannica Concise Encyclopedia. Chicago: Encyclopedia Britannica, 2006.

Edward Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, MacMillan Publishing Co. & The Free Press, 1967.

University of Malaya

Kamus Dewan. Ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2007.

Kautsar Azhari Noer. "Tasawuf Filsofis." Dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, ed. Taufik Abdullah. Jilid ke-4. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

H.Said Aqil Husin al-Munawar, "Mazhab Fikih," dalam *Ensiklopedia Tematis Islam : Ajaran,* ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 3:239-240.

H.M Amin Abdullah, "Penerjemahan Karya Klasik," dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban,* ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 4:17.

H. Abdul Azis Dahlan, "Filsafat," dalam *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, ed. Taufik Abdullah (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 4:183.

Lacey, Alan Robert. *A Dictionary of Philosophy.* London: Routledge and Kegan Paul, 1976.

Martin, Richard C, *Encyclopedia Of Islam and the Muslim World*. USA: Macmillan Referense USA, 2004.

Medieval Islamic Civilization : An Encyclopedia, ed. Meri, Jose W. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.

Pence, Gregory. *A Dictionary of Common Philosophical Terms.* New York: McGraw Hill, 2000.

Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought.* New Jersey: Humanities Press, 1980.

The Encyclopedia Americana International Edition. New York: Americana Corporation, 1958.

The New Encyclopedia Britannica. Ed. ke-15. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1998.

Laman Sesawang

Hafizah Iszahanid, "Pemikiran Islam di Alam Melayu," laman sesawang Universiti Sains Malaysia, dikemaskini 6 Jun 2013, dicapai 22 Mei 2015 http://202.170.56.249/index.php/ms/papercutting/11696-pemikiran-islam-di-alam-melayu.html

"James Frederick Ferrier," laman sesawang *Britannica,* dicapai 17 Februari 2016, http://www.britannica.com/biography/James-Frederick-Ferrierr

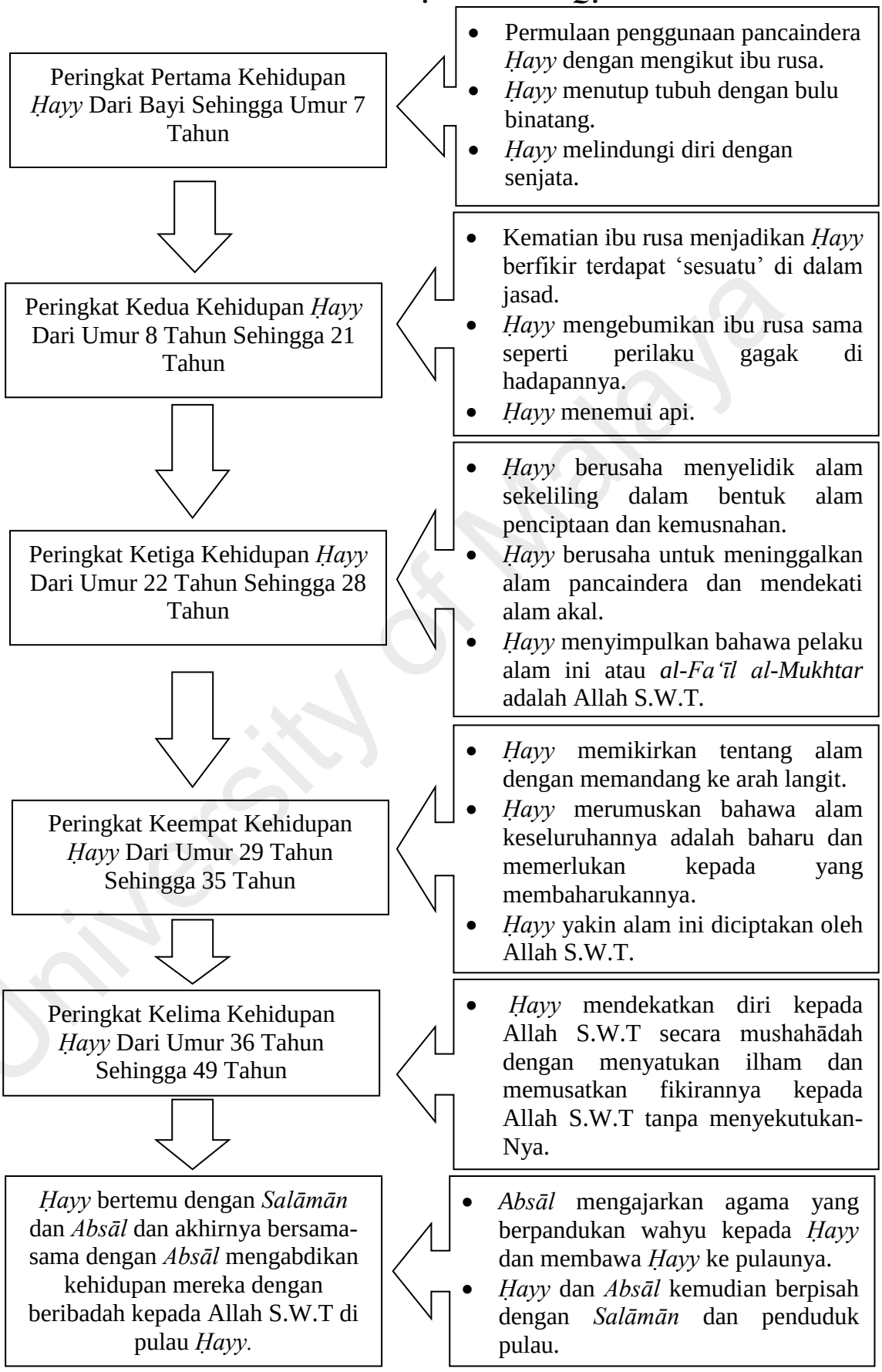
University of Malaya

Abdul Shukor Abdullah. *Surat Pekeliling Ikhtisas Bil. 4/2000 Pelaksanaan Komponen Kesusasteraan Bahasa Inggeris Dalam Mata Pelajaran Bahasa Inggeris di Sekolah Menengah (Tingkatan 1 hingga Tingkatan 5) Bermula Tahun 2000.* Kuala Lumpur: Surat Pekeliling Kementerian Pendidikan Malaysia, 2000.

"Ibn Ṭufayl : The Andalusian Mystic-Philosopher," laman sesawang *Gulf News General*, dicapai 22 Februari 2018, http://gulfnews.com/life-style/general/ibn-tufayl-the-andalusian-mystic-philosopher-1.1306480.

University of Malaya

SINOPSIS KISAH *ḤAYY IBN YAQẒĀN*



University of Malaya

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله العظيم الأعظم، القديم الأقدم، العليم الأعلم، الحكيم الأحكم، الرحيم الأرحم، الكريم الأكرم، الحليم الأحلم "الذى علم بالقلم ۞ علم الإنسان ما لم يعلم" و "كان فضل الله عليك عظيماً" أحمده على فواضل النعماء وأشكره على تتابع الآلاء. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن مُحَمَّداً عبده ورسوله صاحب الخلق الطاهر والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولى الهمم العظائم وذوى المناقب والمعالم وعلى جميع الصحابة والتابعين إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

سألت أيها الأخ الكريم الصفى الحميم – منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى – أن أبث إليك ما أمكنى بثه من أسرار الحكمة المشرقية[1] التي ذكرها الشيح (الإمام) الرئيس أبو على بن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها. (m/s 52)

[1] اختلف المستشرقون اختلافاً طويلا في تفسير هذه الكلمة هل هو رديف لكلمة حكمة الإشراق أو هى مقابل لكلمة حكمة المغاربة، ولو كانت نسبة إلى الإشراق،لكانت الحكمة الإشراقية لا المشربية، فنحن نرجح أن تكون نسبة إلى المشرق. مقابلة لحكمة المغب، وهى حكمة اليونان ومن إليهم، ويرجح هذا أن لإبن سينا كتاباً في المنطق المشارقة يرد به على منطق أرسطو أى منطق المغاربة.

University of Malaya

وصف الحالة التى شعر بها ابن طفيل

ولقد حرك منى سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بى – والحمدلله – إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لايصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور[2] لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفى سرها بل يعتز به من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى إن بعضهم قال في هذه الحال "سبحانى ما أعظم شأنى[3] ". وقال غيره : "ليس في الثوب إلا الله".

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي (رحمة الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان ممن لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

---

[2] يريد بها الحالة التى يصل فيها العارف إلى الله وسنراها في آخر الكتاب.

[3] تنسب هذه الجملة لأبى يزيد البسطامى، ومثلها قول الحلاج "ما في الجبة إلا الله" وقوله :

"أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرته أبصرتى وإذا أبصرتى أبصرتنا"

وكلها ناشئة عن عقيدة وحدة الوجود.

University of Malaya

وإنما أدّبته المعارف وحذّقته العلوم.(m/s 53)

وانظر إلى قول أبى بكر بن الصائغ المتصل كلامه في صفة الاتصال فإنه يقول : "إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن ان يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبة وحصل متصوره يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هى أحوال السعداء خليفة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده.

وهذه الرتبة التى ينتهى إليها أبو بكر ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها.

وأما التربية التى أشرنا إليها نحن أولا فهى غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لاينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لاتسميه قوة إلا على المجاز إذ لانجد في الألفاظ الجمهرية[4] ولا فى الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشئ الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. وهذه الحال التى ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها هى من جملة الأحوال التى نبه عليها الشيخ أبو على حيث يقول : "ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًّا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذه كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا

[4] أى الألفاظ التى يستعملها الجمهور.

University of Malaya

أمعن في الارتياض ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جنات القدس فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة"، "فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً وتحصل له مصارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة[5]... إلى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهائها إلى النبل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى. ويفرح بنفسه لما (يرى) لها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة وهناك يحق الوصول[6] ". (m/s 54)

فهذه الأحوال التى وصفها إنما أراد بها إن تكون له ذوقاً لأعلى سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وإن أردت مثالا يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها فتخيل حال من خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوى الحدس ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان وما زال يتعرف

[5] هذه هى عبارة ابن سينا. وكل المتصوفة من مسلمين وغير مسلمين مجمعون على وصولهم إلى هذه الحالة، حالة الكشف والاتصال باللهز مثل كلام محي الدين بن العربي وابن الفارض والغزالى، وجلال الدين الرومى وغيرهم.

[6] من كلام ابن سينا.

University of Malaya

أشخاص الناس بها كثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الأخر حتى ضار يمشى في تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة. (m/s 55)

وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقده ولا أنكر من أمرها شيئاً. وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التى كانت رسمت له بها غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما .. زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة، فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هى حالة الأعمى الأولى والألوان التى في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هى تلك الأمور التى قال أبو بكر إنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده. وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذى قلنا إنه لايسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هى الحالة الثانية. (m/s 55)

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حر كتنا إليه بسؤالك بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة إليه وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين.

1. إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه إذا

University of Malaya

كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم من الصراط المستقيم وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل وإنما كان كذلك لأنه أمر لانهاية له في حضرة متسعة الأكناف، محيطة غير محاط بها[7] (m/s 55)

2. والغرض الثانى من الغرضين الذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا – أكرمك الله بولايته – شىء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع[8] الذى نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد – ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه. ولا

[7] ربما أوضح هذا المعنى القصة المروية عن اجتماع ابن سينا وأبي سعيد بن أبى الخير، فقد = روى أنهما اجتمعا نحو ثلاثة أيام، فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأية في أبى سعيد فقال : "ما أعرفه يراه" وسأل تلاميذ أبى سعيد شيخهم عن ابن سينا فقال : " ما أراه يعرفه" ويريدان بالمعرفة العلم عن طريق الفلسفة والمنطق. ويريدان بالرؤية الكشف الذى يحصل للصوفيين عند بلوغهم الغاية،

[8] يريد بلاد الأندلس، وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين.

University of Malaya

تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا في كتب أرسطوطالس وأبى نصر[9] وفى كتب الشفاء[10] تفى بهذا الغرض الذى أردته ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمايل فكان فيهم من قال : (m/s 56)

برّح بى أن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيدْ

"حقيقة" يعجز تحصيلها و "باطل" تحصيله ما يفيدْ

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبى بكر من الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هى كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه "فى النفس" و "تدبير المتوحد" وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلسة وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانة

---

[9] هو الفرابي

[10] هو كتاب لابن سينا. قد طبع بعضه في الطبيعيات والإلهيات، ولم يطبع منه المنطق وهو أوله إلا هذه الأيام بمناسبة مهرجان ابن سينا.

University of Malaya

في "رسالة الاتصال" ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ولم نلق شخصه.

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته فلم نر له تأليفاً. وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره. (m/s 57)

وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها في المنطق وما ورد منها في الفلسفة فهى كثيرة الشكوك .....فقد أثبت في كتابه "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ثم صرح في "السياسة المدنية" بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح "كتاب الأخلاق" شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما أن تكون في هذه الحياة التى في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : "وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز"، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر هذا مع ما صرح به من سؤ معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها إليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.(m/s 57)

وأما كتب " أرسطوطاليس" فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في "كتاب الشفاء" وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من

University of Malaya

أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتبه في " الفلسفة المشرقية". ومن عنى بقراءة كتاب "الشفاء" وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب "الشفاء" أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب "الشفاء" على طاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسما نبه عليه الشيخ أبو على في كتاب "الشفاء". (m/s 58)

وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبته للمجهور تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء ثم تتحللها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في "كتاب التهافت" إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب "الميزان" : "إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع" ثم قال في كتاب "المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال" : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث" وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب "ميزان العمل" حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

1- رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.

2- ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد.

3- ورأى أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده.

University of Malaya

ثم قال بعد ذلك "ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً. فإن من لم يشك لم ينظر. ومن لم ينظر لم يبصر. ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة. ثم تمثل بهذا البيت : (m/s 58)

خذ ما تراه ودع شيئًا سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أو لإمام سمعها منه ثانيًا أو من كان معدًا لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفى بأيسر أشارة. وقد ذكر في "كتاب الجوهر" أن له كتبًا مضنونًا بها على أهلها وأنه ضمنها صريح الحق.

ولم يصل إلى الأندلس فى علمنا منها شئ بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بها وليس الأمر كذلك. وتلك الكتب هى كتاب "المعارف العقلية" وكتاب "النفخ والتسوية" و"مسائل مجموعة" وسواها.

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لاتتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة.

وقد يوجد في كتاب "المقصد الأسنى" ما هو أغمض مما في تلك. وقد صرح هو بأن كتاب "المقصد الأسنى" ليس مضنونًا به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هى المضنون بها.

University of Malaya

وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر "كتاب المشكاة" أمراً عظيما أوقعه في مهواة لامخلص له منها وهو قوله – بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذمر الواصلين- : إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافى الوحدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه فى ذاته كثرة ما تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيراً.

ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. (m/s 59)

لكن كتبه المضنون بها المشتملة على عدم المكاشفة لم تصل إلينا.

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذى انتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبى على وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت في زمننا هذا ولهج بها قوم من منتحلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون – أيها السائل – أول من أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفائك. (m/s 59)

غير أنا إذا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن نحكم مباديها معك لم يفدك ذلك شئًا أكثر من أمر تقليدى مجمل، هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا.

University of Malaya

ونحن لانرصى لك هذه المنزلة ونحن لانقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هى غير كفيلة بالنجاة فضلا عن الفوز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نحملك على المسالك التى قد تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه أولا حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه. (m/s 60)

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن. فإن صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملك وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمنها من الغوائل والآفات. وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق فأنا واصف لك "قصة حى بن يقظان" "وأبسال وسلامان" اللذين سماهما الشيخ أبو على. ففى "قصصهم عبرة لأولى الأباب" و"ذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد".(m/s 60)

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

ذكر سلفنا الصالح – رضى الله عنهم – أن جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء وهى الجزيرة التى يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء وهى التى ذكر المسعودى أنها جزيرة الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع

University of Malaya

الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداد وإن كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء فإنهم يرون أن أعدل ما فى المعمورة الإقليم الرابع فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة لمانع الأرضية فلقوهم إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض الباقية وجه وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة، كالذى يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافة، وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة وتبين فيها أيضًا أن الشمس بذاتها غير حارة ولا مكتفية بشئ من هذه الأمور المزاجية وقد تبين فيها أيضًا أن الأجسام التى تقبل الإضاءة أتم القبول هى الأجسام الصقيلة غير الشفافة ويليها فى قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. فأما الأجسام الشفافة التى لا شئ فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو على خاصة ولم يذكره من تقدمه. فإذا تم وصحت هذه المقدمات فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجسامًا أخر تمسها لأن الشمس في ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضًا تسخن بالحركة لأنها ساكنة ولا على حالة واحدة في وقت شروق الشمس عليها وفى وقت مغيبها عنها. وأحوالها فى والتسخين والتبريد ظاهرة الاختلاف للحس فى هذين الوقتين. ولا للشمس أيضًا تسخن الهواء أولا ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء. وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض فى وقت الحر أسخن كثيراً من الهواء الذى يبعد منه علوًّا فبقى أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً حتى إن الضوء إذا أفرط فى المرآة المقعرة أشعل ما حاذاها وقد ثبت فى علوم التعاليم بالبراهين القطعية أن الشمس كروية

University of Malaya

الشكل وأن الأرض كذلك وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً وأن الذى يستضىء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها وأن هذا النصف المضئ من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء فى وسطه لأنه أبعد المواضع من الظلمة عند محيط الدائرة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهى إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذى ما أضاء موقعه من الأرض قط وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان المواضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس أهله كان شديد البرودة جدًّا وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة وقد ثبت فى علم الهيئة أن بقاع الأرض التى على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العلم عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان. وهى فى سائر العام ستة أشهر جنوبًا منهم وستة أشهر شمالا منهم، فليس عندهم **حر** ، ولا برد مفرط. وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة.

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وإنما نبهناك عليه لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البعقة من غير أما ولا أب فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن "حى بن يقظان" من جملة من تكون فى تلك البعقة من غير أم ولا أب ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك فقال :

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فعضلها ومنعها من الأزواج إذ لم يجد لها كفئاً. وكان له قريب يسمى

University of Malaya

يقظان فتزوجها سرًّا على وجه جائز فى مذهبهم المشهور فى زمنهم ثم إنها حملت منه فوضعت طفلا. فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها وضعته فيي تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع وخرجت به فى أول الليل فى جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر وقلبها يحترق صبابة به وحوفاً عليه قم إنها ودعته، وقالت :

" اللهم إنك قد خلفت هذا الطفل ولم يكن شئًا مذكورًا ورزقته في ظلمات الأحشاء وتكفلت به حتى ثم واستوى وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك خوفًا من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد .. فكن له ولا تسلمه يا أرحم ثم قذفت به فى اليم فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها. (m/s 63)

وكان المد يصل فى ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام. فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر محجوبة عن الشمس تزورّ عنها إذا طلعت وتميل إذا غربت؟ ثم أخذ الماء فى النقص والجزر عن التابوت الذى فيه الطفل وبقى التابوت فى ذلك الموضع وعلت الرمال بهبوب الرياح، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت باب الأجمة على التابوت، وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة. فكان المد لا ينتهى إليها. وكانت مسامير التابوت قد قلقت وألواحه قد اضطربت عند رمى الماء إياه فى تلك الأجمية. فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت طلاها[11]، خرج من كناسه فحمله العقاب. فلما سمعت الصوت ظنته ولدها فتتبعت الصوت وهى

[11] الطلا : ولد الظبى. والكناس : بيتهما.

University of Malaya

تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت ففحصت عنه بأظلافها وهو ينؤ ويئن من داخلة ختى طار عن التابوت لوح من أعلاه. فحنّت الظبية وحنت عليه ورئمت به وألقمته حملتها وأروته لبنًا سائغًا. وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد.

ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم.

وأما الذين زعموا أن تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطنًا من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل فى القوى وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جدًا وكان بعضها يفضل بعضًا فى اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه بمزاج الإنسان فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث فى الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جدًّا منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائى فى غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثًا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم.

University of Malaya

فمن الأجسام ما لا يستضاء به وهو الهواء الشفاف جدًّا ومنها ما يستضاء به بعض استضاءة وهى الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف فى قبول الضياء وتختلف بحسب ذلك ألوانها. ومنها ما يستضاء به غاية الاستضاءة وهى الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها.

فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص حدثت فيها النار لإفراط الضياء وكذلك الروح الذى الذى هو من أمر الله تعالى فياض أبدًا على جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد وهو الجمادات التى لا حياة لها وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة فى المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه ظهورًا كثيرًا وهى أنواع الحيوان وهى الصقيلة فى المثال المتقدم.

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكى صورة الشمس ومثالها وكذلك أيضًا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكى الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة. وإليه الإشارة بقوله ﷺ : "إن الله خلق آدم على صورته" فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور فى حقها وتبقى هى وحدها وتحرك سبحات نورها كل ما أدركته كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وهذا كله مبين فى مواضعه اللائقة به. فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق.

University of Malaya

قالوا، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى فى كمالها فتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة ومسالك نافذة وامتلأت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلأت منه القرارة الأولى إلا أنه ألطف منه.

وسكن فى هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحدة طائفة من تلك القوى التى خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها. وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى.

وتكون أيضًا بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة نفاخة ثالثة مملوءة جسما هوائيًا إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن فى هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاصعة وتوكلت بحفظها والقيام عليها فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة الكبرى على الترتيب الذى ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض فالأولى منها حاجتها إلى الأخرين حاجة استخدام وتسخير والأخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس والمدبّر إلى المدبّر وكلاهما لما يتخلق بعدها من الأعضاء رئيس لامرؤوس.

وأحدهما وهو الثانى أتم رئاسة من الثالث فالأول منهما لما تعلق به الروح واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبرى وتشكل أيضًا الجسم الغليظ المحدق به على شكلة وتكون لحمًا صلبًا وصار عليه غلاف صفاقى يحفظه.

University of Malaya

وسمى العضو كله قلبًا واحتاج لما يبتع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمده ويغذوه ويخلف ما تحلل منه على الدوام وإلا لم يطل بقاؤة واحتاج أيضًا إلى يحس بما يلأمه فيجتذبه وبما يخالفه فيدفعه. فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التى أصلها منه بحاجته الواحدة وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى.

وكان المتكفل بالحس هو "الدماغ" والمتكفل بالغذاء هو "الكبد" واحتاج كل واحد من هذين إليه فى أن يمدهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التى أصلها منه. فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق. (65 m/s)

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون فى خلقة الجنين فى الرحم لم يغادروا من ذلك شيئًا غلى أن كمل خلقة وتمت أعضاؤة وحصل فى حد خروج الجنين من البطن واستعانوا فى وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه فى خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية بشبه المخاض وتصدع باقى الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف.

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشاداد جوعه فلبته "ظبية" فقدت طلاها.

University of Malaya

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع وما وصفته الطائفة الأولى فى معنى التربية فقالوا جميعًا. إن الظبية التى تكفلت به وافقت خصبًا ومرعى أثيثًا. فكثر لحمها ودرّ لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه لاتبعد عنه إلا لضرورة الرعى. وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هى أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه.

ولم يكن بتلك الجزيرة شئ من السباع العادية فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان وتدرج فى المشى وأثعر[12] فكان يتبع تلك الظبية وكانت هى ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر ماوتثمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحينها ومتى عاد ألى اللبن أروته ومتى ظمئ إلى الماء أوردته ومتى ضحا[13] ظلته ومتى خصر[14] أدفأته وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول وكللته بنفسها وبريش كان هناك مما ملىء به التابوت أولا فى وقت وضع الطفل فيه. وكان فى غدوهما ورواحهما قد ألفهما ربرب يسرح ويعيش ويبيت معهما حيث مبيتهما.

---

[12] أى ظهرت أسانه

[13] أى تعرض للشمس

[14] برد

University of Malaya

فما زال الطفل مع الظى على تلك الحال يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما كذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء فى الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع إذ للحيوانات فى هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها ولم تنكره ولا أنكرها. فلما ثبت فى نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض.

وكان فى ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و (أنواع) الريش و كان يرى مالها من سرعة العدو وقوة البطش وما لها كم الأسلحة المعدة المدافعة من ينازعها مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصى[15] والمخالب.(m/s 67)

ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح وضعف العدو، وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شئ منها وكان يرى أترابه من أولاد الظباء. قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن وصارت قوية بعد ضعفها فى العدو. ولم ير لنفسه شيئًا من ذلك. فكان يفكر فى ذلك ولا يدرى ما سببه. وكان ينظر إلى ذوى العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيهًا فيهم. وكان أيضًا ينظر إلى مخارج

[15] الصياصى : شوك الديك، وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يتسلح به.

University of Malaya

الفضول من سائر الحيوان فيراها مستورة، أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها. ولأنها كانت أيضًا أخفى قضبانًا منه فكان ذلك كله يكربه ويسوؤه. فلما طال همه فى ذلك كله وهو قد قارب سبعة أعوام ويئس من أن يكمل له ذلك وما قد أضر به نقصه اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئًا جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه، علق به تلك الأوراق، فلم يلبث إلا يسيرًا حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط عنه فما زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة وربما كان ذلك أطول لبقائه إلا أنه على كل حال قصير المدة واتخذ من أغصان الشجر عصيًّا سوى أطرافها وعدل متنها. (m/s 67)

وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ورأى أن ليده فضلًا كثيرًا على أيديها إذ أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصى التى بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعى.

وفى خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين، وطال به العناء فى تحديد الأوراق التى كان يستتر بها. (m/s 68)

فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذهب من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل إلى أن صادف فى بعض الأيام نسرًا ميتًا فهدى إلى نيل أمله منه واغتنم الفرصة فيه إذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه وقطع جناحيه وذبه صحاحًا كما هى وفتح ريشها

University of Malaya

وسواها وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سرته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه وعلق الجناحين على عضديه فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة فى نفوس جميع الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه.(m/s 68)

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التى كانت أرصعته وربته فإنها لم تفارقه ولا فارقها إلى أن أسنت وضعفت فكان يرتاد بها المراعى الخلصبة ويجتنى لها الثمرات الحلوة ويطعمها.(m/s 68)

وما زال الهزال والضعف يستولى عليها ويتوالى إلى أن أدركها الموت فسكنت حركاتها بالجملة وتعطلت جميع أفعالها. فلما رآها الصبى على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها. فكان يناديها بالصوت الذى كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه ويصيح بأشد ما يقدر عليه فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً. (m/s 68)

فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى آفة ظاهرة وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشئ منها آفة. فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها فتّرجع إلى ما كانت عليه، فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه، كان الذى أرشده لهذا الرأى ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك، لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبهما بشئ لا يبصر شيئًا حتى يزول ذلك العائق، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعيه فى أذنيه وسدهما لا يسمع شيئًا حتى يزول ذلك

University of Malaya

العارض، وإذا أمسك أنفه بيده لايشم من الروائح شيئًا حتى يفتح أنفه. فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال. (m/s 69)

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهيرة ولم ير فيها آفة ظاهيرة وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو – وقع فى خاطره أن الآفة التى نزلت بها إنها هى فى عضو غائب عن العيان مستكن فى باطن الجسد وأن ذلك العضو لا يغنى عنه فى فعله شىء من هذه الأعضاء الظاهرة. فلما نزلت به الآفة عمت المضرة وشملت العطلة وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه، وعدت الأفعال إلى ما كانت عليه. (m/s 69)

وكان قد شاهد قبل ذلك فى الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لاتجويف فيها إلا القحف والمصدر فوقع فى نفسه أن العضو الذى بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة وكان يغلب على ظنة غلبة قوية أنه أنما هو فى الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة إذ كان قد اشتقر فى نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه فى الوسط. وكان أيضًا إذا رجع إلى ذاته شعر بمثل هذا العضو فى صدره ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين ويقدر مفارقتها فيأتى له أنه كان يستغنى عنها، وكان يقدر فى رأسه مثل

University of Malaya

ذلك ويظن أنه يستغنى عنه فإذا فكر فى الشىء الذى يجده فى صدره لم يأت له الاستغناء عنه طرفة عين. وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقى من صياصيهم على صدره، لشعوره بالشىء الذى فيه. (m/s69)

فلما جزم بالحكم بأن العضو الذى نزلت به الآفة إنما هو فى صدرها أجمع على البحث عليه والتنقير عنه لعله يظفر به ويرى آفته فيزيلها. ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من لآفة التى نزلت بها أولا فيكون سعيه عليها.

ثم إنه فكر هل رأى من الوحوش وسواها من صار فى مثل الحال ثم عاد إلى مثل حاله الأول، فلم يجد شيئًا فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها وبقى له بعض رجاء فى رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه. (m/s 70)

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة أشباه السكاكين وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذى بين الأضلاع وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قويًّا فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو. وطمع بأنه إذا تجاوزة ألفى مطلوبه، فحال شقه فصعب عليه لعدم الآلات ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف فى خرق الحجاب حتى انخرق له فأفضى إلى الرئة فظن أولا أنها مطلوبه فما زال يقلبها موضع الآفة بها.

University of Malaya

وكان أولا إنما وجد منها نصفها الذى هو فى الجانب الواحد، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا فى الوسط فى عرض البدن كما هو فى الوسط فى طوله. فما زال يفتش فى وسط الصدر حتى ألفى "القلب" وهو مجلل بغشاء فى غاية القوة مربوط بمعاليق فى غاية الوثاقة والرئة مطيفة به من الجهة الأخرى مثل ما له من هذه الجهة فهو فى حقيقة الوسط، ولا محالة أنه مطلوبى، لا سيما مع ما رأى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذى لم أر مثله لشىء من الأعضاء". (m/s 70)

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع ووجد الرئة على وجده من هذه الجهة. فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه فحاول هتك حجابه وشق شغافه **فبكد** واستكراه ما قدر على ذلك بعد استفزاع مجهوده. (m/s 71)

وجرد القلب فرآه مصتمتًا من كل جهة فنظر هل يرى فيه أفة ظاهرة، فلم يرفيه شيئًا فشد عليه يده فتبين له أن فيه تجويفًا، فقال : "لعل مطلوبى الأقصى إنما هو فى داخل هذا العضو وأنا حتى الآن لم أصل إليه".

فشق عليه فألفى فيه تجويفين اثنين أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى والذى من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد والذى من الجهة اليسرى خال لا شىء فيه، فقال: " لن يعدو مطلبى أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين" ثم قال :" أما هذا البيت الأيمن فلا أرى فيه غير هذه الدم المنعقد. ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال"

University of Malaya

إذ كان قد شاهد أن الدماء كلها متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلا دمًا كسائر الدماء وأنا أرى أن هذا الدم موجود فى سائر الأعضاء لا يختض به عضو دون آخر. وأنا ليس مطلوبى شيئًا بهذه الصفة إنما مطلوبى الشىء الذى يختص به هذا الموضع الذى أجدنى لا أستغنى عنه طرفة عين وإليه كان انبعاثى من أول. (m/s 71)

وأما هذا الدم فكم مرة جرحتنى الوحوش والحجارة فسال منى كثير منه فما ضرنى ذلك ولا أفقدنى شيئًا من أفعالى فهذا بيت ليس فيه مطلوبى. وأما هذا البيت الأيسر فأراه خاليًا لا لشىء فيه وما أرى ذلك لباطل فإنى رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به فكيف هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلا، ما أرى إلا أن مطلوبى كان فيه، فارتحل عنه وأخلاه، وعند ذلك طرأ على الجسد من العطلة ما طرأ ففقد الإدراك وعدم الحراك. (m/s 71)

فلما رأى أن الساكن فى ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث فصار عنده الجسد كله خسيسًا لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشىء الذى اعتقد فى نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقتصر على الفكرة فى ذلك الشىء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذى ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أى الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارهًا ؟ وما السبب الذى كرَّه إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟

University of Malaya

وتشتت فكره فى ذلك كله وسلا عن ذلك الجسد وطرحه وعلم أن أمه التى عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك وبمنزلة العصا التى اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه لم يبق له شوق إلا إليه.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

وفى خلال ذلك نتن ذلك الجسد وقامت منه ورائح كريهة فزادت نفرته عنه وود أن لا يراه. ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتًا. ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر فوارى فيها ذلك الميت بالتراب. فقال فى نفسه : "ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه وإن كان أساء فى قتله إياه وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمى "، فحفر حفرة وألقى جسد أمه، وحثا عليها التراب وبقى يتفكر فى ذلك الشيء المصرف للجسد ولا يدرى ما هو غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها إنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذى كان يحرك أمه ويصرفها، فكان يألف الظباء ويحن إليها المكان ذلك الشبه. (m/s 72)

وبقى على ذلك برهة من الزمان يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهًا **حسبما** يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهًا كثيرة فلا يجد شيئًا من ذلك وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة فيعتقد أنه ليس فى الوجود سوى جزيرته تلك.(m/s 72)

University of Malaya

واتفق فى بعض الأحيان أن انقدحت نار فى أجمة قلخ[16]، على سبيل المحاكمة. (m/s 73)

فلما بصربها رأى منظراً هاله وخلقًا لم يعتده قبل فوقف يتعجب منها مليًا وما يزال يدنو منها شيئًا فشيئًا فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغائب حتى لا تعلق بشىء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى فى طباعه من الجرأة والقوة على أن يمد يده إليها وأراد أن يأخذ منها شيئًا، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبسًا لم تستول النار على جميعه فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر فتأتى له ذلك وحمله ألى موضعه الذى كان يأوى إليه وكان قد خلا فى جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك.(m/s 73)

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ويتعهدها ليلا ونهاراً استحسانًا لها وتعجبًا منها. وكان يزيد **أنسه** بها ليلًا لأنها كانت تقوم له مقام الشمس فى الضياء والدفء فعظم بها ولوعه واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه. وكان دائمًا يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العفو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها. (m/s 73)

وكان يختبر قوتها فى جميع الأشياء بأن يلقيها فيها، فيراها مستولية عليها إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذى كان يلقيه للاحتراق أوضعفه. (m/s 73)

[16] القلخ القصب الأجوف.

University of Malaya

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الأختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية —كان قد ألقاه البحر ألى ساحله — فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره[17] تحركت شهوته إليه فأكل منه شيئًا فاستطابه فاعتاد بذلك أكل اللحم فصرف الحيلة فى صيد البر والبحر، حتى مهر فى ذلك. (m/s 73)

وزادت محبته للنار إذ تأتى له بها من وجوه الأغتذاء الطيب شيء لم يأت له قبل ذلك فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثرها وقوة اقتدارها وقع فى نفسه أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية التى أنشأته كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه. وأكد ذلك فى ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته وكل هذا دائم لا يختل وما كان يجده فى نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذى كان قد شق عليه من الظبية فوقع فى نفسه أنه او أخذ حيوانًا حيًّا وشق قلبه ونظر إلى ذلك التجويف الذى صادفه خاليًا عند ما شق عليه فى أمه الظبية لرآه فى هذا الحيوان وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه، وتحقق هل هو من جوهر النار؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة أم لا ؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافًا وشقه على الصفة التى شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب فقصد أولا إلى الجهة اليسرى منه وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة فى حد كاد يحرقه ومات الحيوان ذلك على الفور. (m/s 74)

[17] القتار رائحة الشواء.

University of Malaya

فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات.

ثم تحركت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ؟ وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقى ؟ ومن أين يستمد ؟ وكيف لاتنفد حرارته ؟ (m/s 74)

فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة حتى بلغ فى ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه. (m/s 74)

وإن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له أو مؤدية عنه. وإن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البحر والبر فيعد لكل جنس آلة يصيده لها ولتى يحارب بها تنقسم إلى ما يدفع به نكاية غيره وإلى ما ينكس بها غيره. (m/s 75)

University of Malaya

وكذلك آلات الصيد تنقسم إلى ما يصلح لحيوان البحر وإلى ما يصلح لحيوان البر، وكذلك الأشياء التى يشرح بها تنقسم إلى ما يصلح للشق وإلى ما يصلح للكسر وإلى ما يصلح للثقب. والبدن واحد وهو يصرف ذلك فى أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة وبحسب الغايات التى تلتمس بذلك التصريف. (m/s 75)

كذلك – ذلك الروح الحيوانى واحد وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمًا، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقًا، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسًا وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة وإذا عمل باكبد كان فعله غذاء واغتذاء. (m/s 75)

ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشىء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصبًا ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو. وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ والدماغ يستمد الروح من القلب والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة التى لايصرفها الفاعل ولا ينتفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت فانتهى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس، ثلاثة أسابيع من منشئه وذلك أحد وعشرون عامًا. (m/s 75)

University of Malaya

وفى خلال هذه المدة المذكورة تفنن فى وجوه حيله واكتسى بجلود الحيوانات التى كان يشرحها واحتذى بها واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الختيمة والخبازى والقنب وكل نبات ذى خيط. (m/s 75)

وكان أصل اهدائه إلى ذلك أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوى والقصب المحدد على الحجارة واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزنًا وبيتًا لفضلة غذائه وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض لئلا يصل إليه شئ من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة فى بعض شؤنه. (m/s 76)

واسألف جوارح الطير ليستعين بها فى الصيد، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها، واتخذ من صياصى البقر الوحشية شبه الأسنة وركبها فى القصب القوى وفى عصى الزان وغيرها واستعان فى ذلك بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه الرماح واتخذ ترسه من جلود مضاعفة كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعى. (m/s 76)

ولما رأى أن يده تفى له بكل ما فاته من ذلك – وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هربًا فكر فى وجه الحيلة فى ذلك فلم ير شيئًا أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ويحسن إليها بإعداد الغذاء التى يصلح لها حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها. بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له وراضها حتى كمل له بها غرضه وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التى صعبت عليه الحيلة فى أخذها، وإنما تفنن فى هذه الأمور كلها فى وقت اشتغاله

University of Malaya

بالتشريح وشهوته فى وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان وبماذا تختلف وذلك فى المدة التى حددنا منتهاها بأحد وعشرين عامًا. (m/s 76)

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مآخذ أخر فتصفح جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد[18] من الحيوانات على اختلاف أنواعها والبنات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان والجليد واللهيب والحر، فرأى لها أوصافًا كثيرة وأفعالًا مختلفة وحركات متفقة ومتضادة وأنعم النظر فى ذلك وتثبت فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدة ومن الجهة التى تختلف فيها متغايرة ومتكثرة، فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر وينتشر له الوجود انتشاراً لايضبط.

وكانت تتكثر عنده أيضًا ذاته لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه وكان ينظر إلى كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جدًّا فيحكم على ذاته بالكثرة وكذلك على ذات كل شيء. ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن أعضاءه وإن كانت كثيرة فهى متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها يوجه فهى فى حكم الواحد وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من

[18] الكون تحول الشيء من العدم إلى الوجود، والفساد تحول الشيء من الوجود إلى العدم.

University of Malaya

قوة الروح الحيوانى الذى انتهى إليه نظره أولا وأن ذلك الروح واحد فى ذاته وهو أيضًا حقيقة الذات وسائر الأعضاء كلها كالآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق. (m/s 77)

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ثم كان ينظر إلى نوع منها كالظباء والخيل والحمير وأصناف الطير صنفًا صنفًا فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضًا فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافًا إلا فى أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه. (m/s 77)

وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شىء واحد وأنه يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب منه يجعل فى وعاء واحد لكان كله شيئًا واحدًا بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك. (m/s 77)

فهو فى حالتى تفريقه وجمعه شىء واحد وإنما عرض له التكثر بوجه ما، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد التى لم تكن كثيرة فى الحقيقة. (m/s 77)

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس وتغتذى وتتحرك بالإرادة إلى أى جهة شاءت وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى. (m/s 78)

University of Malaya

فظهر اله بهذا التأمل أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض وهو فى أصله واحد. وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد فكذلك الروح الحيوانى وإن عرض له التكثر بوجه ما. (m/s 78)

فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر. ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً فى الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال فكان يقيسها بالحيوان ويعلم أن لها شيئًا واحداً اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشىء واحد. (m/s 78)

وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله فى أنه يتغذى وينمو.

وكذلك كان يجمع فى نفسه جنس الحيوان وجنس النبات فيراها جميعًا متفقين فى الاغتذاء والنمو إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك والتحرك وربما ظهر فى النبات شىء شبيه به مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس وتحرك عروفة إلى جهة الغذاء وأشباه ذلك فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شىء واحد بسبب شىء واحد مشترك بينهما هو فى أحدهما أتم وأكمل وفى الآخر قد عاقه عائق ما وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم أحدهما جامد والآخر سيال فيتحد عنده النبات والحيوان. (m/s 78)

University of Malaya

ثم ينظر إلى الأجسام التى لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو من الحجارة والتراب، والماء والهواء واللهب فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق، وأنها لاتختلف إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات. (m/s 79)

وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً والبارد (يصير) حارًّا وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار يصير ماء والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهيبًا ودخانًا، والدخان إذا وافق فى صعوده قية جحر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية. فظهر له بهذا التأمل أن جميعها شيء واحد فى الحقيقة وأن لحقتها الكثرة بوجه عام فذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذى اتحد عنده النبات والحيوان فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام له طول وعرض وعمق وهو إما حار وإما بارد كواحد من هذه الأجسام له طول وعرض وعمق وهو إما حار وإما بارد كواحد من هذه الأجسام التى لا تحس ولاتتغذى، وإنما خالفها بأفعاله التى تظهر عنها بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية وإنما تسرى إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر لكانت مثله. (m/s 79)

فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال التى تظهر ببادئ الرأى أنها صادرة عنه فكان يرى أنه ليس إلا جسما من هذه الأجسام فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها متحركها وساكنها إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالاً بآلات ولا يدرى هل تلك الأفعال ذاتية لها أو سارية إليها من غيرها. (m/s 79)

University of Malaya

وكان فى هذه الحال لا يرى شيئًا غير الأجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئًا واحداً وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولاتتناهى. وبقى بحكم هذه الحالة مدة. (m/s 79)

ثم إنه تامل جميع الأجسام حيها وجمادها. وهى التى عنده تارة شىء واحد وتارة كثيرة كثرة لانهاية لها فرأى أن كل واحد منها لايخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء إذا حصل تحت الماء، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة وهى السفل مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان النبات، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لايسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقة مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلبًا فلا يمكنه أن يخرقه ولو مكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيها يظهر ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل طالبًا للنزول.

وكذلك الدخان فى صعوده لاينثنى إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه فحينئذ ينعطف يمينًا وشمالًا ثم إذا تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعدًا لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى الهواء إذا ملىء به زق جلد وربط ثم غوّص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافى موضع الهواء وذلك بخر وجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذى كان يوجد منه قبل ذلك.

University of Malaya

ونظر هل يجد جسمًا يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى أحداهما فى وقت ما فلم يجد ذلك فى الأجسام التى لديه وإنما طلب ذلك لأنه طمع أن يجده فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف التى هو منشأ التكثر.

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملًا للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يعبر عنها بالثقل والخفة فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم إلا وهما له، ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخلفة والخفيف لا يوجد فيه الثقل وهما لا محالة جسمان ولكل منهما معنى منفرد به عن الآخر ولو لا ذلك لكانا شيئًا واحدًا من جميع الوجوه. (m/s 80)

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركبة من معنيين، أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعًا وهو معنى الجسمية والأخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر وهما إما الثقل فى أحدهما وإما الخفة فى الآخر المقترنان بمعنى الجسمية أى المعنى الذى يحرك أحدهما علوًا والآخر سفلًا. (m/s 81)

University of Malaya

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شئ آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى إذ هى صور لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب "ما" من النظر العقلى. (m/s 81)

ولاح له فى جملة مل لاح من ذلك أن الروح الحيوانى الذى مسكنة القلب وهو الذى تقدم شرحه،

أولا :

لا بد له أيضًا من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التى تختص به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات : وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية،

وكذلك أيضًا للشئ الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شئ يخصه هو فصله وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس النباتية. (m/s 81)

وكذلك لجميع أجسام الجمادات – وهى ما عدا الحيوان والنبات معًا فى عالم الكون والفساد – شئ يخصها به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها وذلك الشئ هو فصل كل واحد منها وهو الذى يعبر النظار عنه بالطبيعة.

University of Malaya

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى كان تشوقه إليه أبدًا مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية وأن معنى هذه الجسمية مشترك ولسائر الأجسام والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده هان عنده معنى الجسمية فاطرحة وتعلق فكره بالمعنى الثانى وهو الذى يعبر عنه بالنفس فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هى أجسام بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بها بعضها عن بعض فتتبع ذلك وحصره فى نفسه فرأى جملة من الأجسام تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما أو أفعال ما ورأى فريقًا من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما. ورأى طائفة من ذلك الفريق فى الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصة بها. مثال ذلك أن الأجسام الأرضية كلها مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام هى جملة واحدة تشترك فى صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ما لم يعقها عائق عن النزول. (m/s 82)

ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت تحركت بصورتها إلى أسفل. وفيق من هذه الجملة وهو النبات والحيوان مع مشاركته الجملة المتقدمة فى تلك الصورة يزيد عليها صورة أخرى يصدر عنها التغذى والنمو. (m/s 82)

University of Malaya

والتغذى : هو أن يخلف المغتذى بدل ما تحلل بالفعل منه بواسطة القوة الغاذية التى تحيل ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية إلى مشاكلة جوهر المغتذى حفظًا لشخصه وتكميلًا لمقدارة. (m/s 82)

والنمو : هو الزيادة بواسطة القوة النامية وهى التى تزيد فى أقطار الجسم أعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل فى أجزائه من الغذاء.

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما وهى المعبر عنها بالنفس النباتية.

وطائفة من هذا الفريق وهو الحيوان خاصة مع مشاركته الفريق المتقدم فى الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة يصدر عنها الحس والتنقل من حيز إلى آخر. (m/s 82)

ورأى أيضًا كل نوع من أنواع الحيوان له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع وينفصل بها متميزًا عنها. (m/s 82)

فعلم أن ذلك صادر له عن صورة تخصه هى زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك فتبين له أن الأجسام المحسوسات التى فى عالم الكون والفساد بعضها تلتئم حقيقته من معانى كثيرة زائدة على معنى الجسمية وبعضها من معان أقل وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر. فطلب أولا الوقوف على حقيقة صورة الشئ الذى تلتئم حقيقته من أقل الأشياء ورأى أن الحيوان والنبات لاتلتئم حقائقهما إلا من معان كثيرة لتفنن

University of Malaya

أفعالهما فأخر التفكير فى صورهما. وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه. وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال وكذلك رأى النار والهواء. (m/s 83)

وقد كان سبق إلى ظنه أولا أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض وأن لها شئًا واحدًا تشترك فيه هو معنى الجسمية وأن ذلك الشيء ينبغى أن يكون خلوًا من المعنى التى تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ولا أن يكون حارًا ولا أن يكون باردًا ولا أن يكون رطبًا ولا يابسًا لأن كل واحد من هذه الأوصاف لا يعم جميع الأجسام فليست إذن للجسم بما هو جسم فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة عن الجسمية فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهى تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور.

فنظر هل يجد وصفًا واحدًا يعم جميع الأجسام، حيها وجامدها، فلم يجد شيئًا يعم الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود فى جميعها فى الأقطار الثلاثة التى يعبر عنها بالطول والعرض والعمق فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلوًا من سائر الصور. (m/s 83)

University of Malaya

ثم تفكر فى هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك ؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم دون امتداد. (m/s 84)

واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلًا فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلًا كان له طول وعرض وعمق على قدر ما. ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيضى لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق وصارت على قدر آخر غير الذى كانت عليه. والطين واحد بعينه لم يتبدل غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أى قدر كان ولا يمكن أن نعرى عنها غير أنها لتعاقبها عليه تبين له أنها معنى على حياله ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين له أنها من حقيقته.(m/s 84)

فلاح له بهذا الاعتبار أن الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين : أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة فى هذا المثال. والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب أو أى شكل كان به وأنه لا يفهم الجسم إلا مركبًا من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر. لكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور والذى يثبت على حال واحدة وهو الذى ينزل منزلة الطين المتقدم

University of Malaya

يشبه معنى الجنسية التى لسائر الأجسام ذوات الصور. وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة. (m/s 84)

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد وفارق المحسوس بعض مفارقة وأشرف على تخوم العالم العقلى استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس فتقهقر قليلًا وترك الجسم عل الإطلاق إذ هذا الأمر لا يدركه الحس ولا يقدر على تناوله وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التى شاهدها وهى الك الأربعة التى كان قد وقف نظره عليها. (m/s 84)

فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ظهر منه برد محسوس وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن أولا إما بالنار وإما بحرارة الشمس زال عنه البرد أولًا وبقى فيه طلب النزول فإذا فرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول إلى أسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبدًا يصدران عنه وعن صورته ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها فلما زال هذان الفعلان إذن بطل حكم الصورة فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى وحثت له صورة أخرى بعد أن لم تكن وصدر عنه بها أفعال لم يكون من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى. (m/s 85)

University of Malaya

فعلم بالضرورة أن كل حدث لا بد له من محدث. فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتسامًا على العموم دون تفصيل. (m/s 85)

ثم إنه تتبع الصور التى كان قد علمها قبل ذلك صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فإنه إذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة إلى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته إذ ليس ههنا إلا جسم وأشياء تحس عنه بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته. ولاح له مثل ذلك فى جميع الصور فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها وهذا المعنى الذى لاح له هو قول رسول الله عليه وسلم : "كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به"، وفى محكم التنزيل :" فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". (m/s 85)

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل حدت له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر ؟ فتصفح جميع الأجسام التى لديه وهى التى كانت فكرته أبدًا فيها فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة

University of Malaya

البرد، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء وكذلك سائر الأجسام التى كانت لديه لم ير منها شيئًا بريئًا عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية. (m/s 86)

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عامًا فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فهى إذن كلها أجسام ثم تفكر هل هى ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أبدًا فى الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية أو هى متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير فى ذلك بعض حيرة. ثم إنه بقوة نظره وذكاء خاطره رأى أن جسمًا لا نهاية له أمر باطل وشيء لا يمكن ومعنى لا يعقل وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال أما هذا الجسم السماوى فهو متناه من الجهة التى تلينى والناحية التى وقع عليها حسى فهذا لا أشك فيه لأننى أدركه ببصرى وأما الجهة التى تقابل هذه الجهة وهى التى يداخلنى فيها الشك فإنى أيضًا أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية لأنى إن تخليت بأن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية و يمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ثم تخليت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهى ثم أخذ ما بقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شيء وأطبق الخط

University of Malaya

المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه منه شيء وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية فإما أن نجد الخطين أبدًا يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر فيكون الذى قطع منه جزء مساويًا للذى لم يقطع منه شيء وهو محال كما أن الكل مثل الجزء محال وإما أن لا يمتد الناقص معه أبدًا بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهيًا فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولًا وقد كان متناهيًا صار كله أيضًا متناهيًا وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه فذلك أيضًا متناه. (m/s 87)

فالجسم الذى تُفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم أن تفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط فكل جسم متناه. (m/s 87)

فإذا فرضنا أن جسما غير متناه فقد فرضنا باطلا ومحالا.

. . . . . .

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التى تنبهت لمثل هذه الحجة أن جسم السماء متناه أراد أن يعرف على أى شكل هو، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحده أولا إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة أصغر من تلك. (m/s 87)

University of Malaya

وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب حتى كانت أصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين إحدهما حول القطب الجنوبى وهى مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالى وهى مدار الفرقدين. ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه أولا كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الأحوال فى الجنوب والشمال وكان القطبان معًا ظاهرين له وكان يترقب إذا طلعط كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعمها معًا فكان يرى غروبهما معًا واطرد له ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الأوقات فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالغرب وما رآه أيضًا من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة فى بعض الأوقات أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها فى حال القرب أعظم مما يراها فى حال البعد لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول فلما لم يكن شىء من ذلك تحقق عنده كروية الشكل. (m/s 88)

وما زال يتصفح حركة القمر فيراها آخذة من الغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بافلاك كثيرة كلها مضمنة فى فلك واحد هو أعلاها وهو الذى يحرك

University of Malaya

الكل من المشرق إلى المغرب فى اليوم والليلة ةشرح كيفية انتقاله ومعرفةُ ذلك يطول وهو مثبت فى الكتب ولا يحتاج منه فى غرضنا إلا للقدر الذى أوردناه. (m/s 88)

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشىء واحد متصل بعضه ببعض وأن جميع الأجسام التى كان ينظر فيها أولا كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه وأنه كله أشبه شىء بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب المنيرة هى بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هى بمنزلة أعضاء الحيوان وما فى داخله من عالم الكون والفساد هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التى كثيرًا مل يتكون فيها أيضًا حيوان كما يتكون فى العالم الأكبر. (m/s 88)

❁ ❁ ❁

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد فى الحقيقة قائم محتاج إلى فاعل مختار واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذى اتحدت به عنده الأجسام التى فى عالم الكون والفساد تفكر فى العالم بجملته هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجودًا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك أيضًا كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من

University of Malaya

الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضًا محدث وإذا أزمع عاى اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان وكذلك كان يقول : "إذا كان حادثًا فلا بد له من محدث وهذا المحدث الذى أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ذلك ؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ وما زال يفكر فى ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنها يكون شيئًا واحدًا فرأى أنه غن اعتقد حدوث العالم وخر وجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشئ من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان حادثًا واحتاج إلى محدث ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضًا جسمًا لاحتاج إلى محدث ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل) فإذن لا بد للعالم من فاعل وليس بجسم وإذا لم يكن جسمًا فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام وإذا كان لا يكمن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل لأن التخيل ليس شيئًا إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبها وإذا لم يكن جسمًا فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه وأول صفات الأجسام هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق وهو منزه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام.

University of Malaya

وإذا كان فاعلًا للعالم فهو لا محالة قادر وعالم به " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟" (m/s 89)

ورأى أيضًا أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة والمحرك إما أن يكون قوة سارية فى جسم من الأجسام إما جسم المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه – وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل فى الحجر مثلا المحرك له إلى أسفل فإنه إن قسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين وإن زيد عليه آخر مثله زاد فى الثقل آخر مثله فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبدًا إلى غير نهاية كان يتزايد هذا الثقل إلى غير نهاية وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل أيضًا إلى ذلك الحد ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه فإذن كل قوة فى جسم فهى لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تفعل فعلًا لا نهاية له فهى قوة ليست فى جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبدًا حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديمًا لا ابتداء له فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركت ليست فى جسمه. ولا فى جسم خارج عنه فهى إذن لشئ برىء عن الأجسام، وغير موصوف بشىء من أوصاف الجسمية. وقد كان لاح له فى نظره فى عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم إنما هى من جهة صورته التى هى استعداده لضروب الحركات وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فإذن وجود العالم كله هو

University of Malaya

من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه حس أو يترطق إليه خيال سبحانه وإذا كان فاعلًا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلًا لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به.

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعًا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه والاتصال والانفصال والدخول والخروج هى كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها. (m/s 90)

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل المختار تبين له افتقار جميع الموجودات فى وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشىء منها إلا به فهو إذن علة لها وهى معلولة له سواءٌ كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداءلها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو فى ذاته غنى عنها وبرىء منها وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهين أن وقوته غير متناهية وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق هو متناه منقطع، فإذن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسمًا من الأجسام ثم تحركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعًا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك

University of Malaya

تأخرًا بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداؤهما معًا فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان "إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون". (m/s 91)

ثم تأمل فى جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه لا ستعماله فلولا أنه هداه لا ستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له فى وجوه المافع المقصود بها لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلًّا عليه فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء. (m/s 91)

ثم إنه مهما نظر شئًا من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل – أى فضيلة كانت – تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار ﷻ. ومن جوده ومن فعله فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه. (m/s 92)

وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئًا منها ومنزهًا عنها وكيف لا يكون بريئًا منها وليس معنى النقص الإالعدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف يكون العدم تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطى لكل ذى وجود وجوده، فلا وجود إلا هو فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو وهو و"كل شيء هالك إلا وجهه". (m/s 92)

University of Malaya

فالنتهت به المعرفة إلى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشئه وذلك خمسة وثلاثون. عامًا وقد رسخ فى قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة فى كل شيء إلا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينة فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول. (m/s 92)

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأى شيء حصل له على هذا العلم وبأى قوة أدرك هذا الموجود فتصفح حواسه كلها وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس فرأى أنها كلها لا تدرك شئًا إلا جسمًا أو ما هو فى جسم وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات وهى ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام والبصر إنما يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شئًا إلا أن يكون له طول وعرض وعمق وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها. وذلك لأنها قوى شائعة فى الأجسام ومنقسمة بانقسامها فهى لذلك لا تدرك إلا جسمًا منقسمًا، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة فى شيء منقسم فلا محالة إذا أدركت شيئًا من الأشياء فإنه ينقسم بانقسامها فإذن كل قوة فى جسم فإنها لا محالة لاتدرك إلا جسمًا أو ما هو فى جسم وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود برىء من صفات الأجسام من جميع الجهات فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس

University of Malaya

يجسم، ولا هو قوة فى جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أن إدراكه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركها بها أمر غير جسمانى لا يجوز عليه شىء من صفات الأجسام. وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذاته ذلك الشىء الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود. (m/s 93)

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التى يدركها بحواسه ويحيط بها أديمه هان عنده بالجملة جسمه وجعل يتفكر فى تلك الذات الشريفة التى أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ونظر فى ذاته تلك الشريفة هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل أو هى دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلا إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى مثل الماء إذا صار هواء والهواء إذا صار ماء والنبات إذا صار ترابًا أو رمادًا والتراب إذا صار نباتًا فهذا هو معنى الفساد. (m/s 93)

وأما الشىء الذى ليس بجسم ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم وهو منزه بالجملة من الجسميات فلا يتصور فساده ألبتة.

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقة لا يمكن فسادها أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن، وتخلت عنه. وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها فتصفح جميع القوى المدركة فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة وتارة تكون مدركة بالفعل مثل العين فى حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر فإنها تكون مدركة بالقوة ومعنى مدركة

University of Malaya

بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك فى المستقبل – وفى حال فتحها واستقبالها للمبصر تكون مدركة بالفعل – ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك – وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون مدركة بالفعل وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل فهى ما دامت بالقوة لاتتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها لأنها لم تتعرف به بعد مثل من خلُق مكفوف البصر وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فإنها ما دامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك المدرك وتعلقت به وحنت إليه مثل من كان بصيرًا ثم عمى فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات.

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن يكون الشوق إليه أكثر والتألم لفقده أعظم ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه إذ الأشياء التى يدركها البصر أتم وأحسن من التى يدركها الشم فإن كان فى الأشياء شيء لا نهاية لكماله ولا غاية لحسنة وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهتة وفائض من قِبَله. فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقدًا له يكون فى آلام لا نهاية لها كما أن من كان مدركًا له على الدوام فإنه يكون فى لذة لا انفصام لها وغاية وراءها وبهجة وسرور لا نهاية لهما. (m/s 92)

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها ومنزه عن صفات النقص وبرىء منها وتبين أن الشيء الذى به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل

University of Malaya

هذه الصفات المعدة لمثل هذا الإدراك فإنه إذا اطرح البدن بالموت فإما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية فإنها تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق أيضًا إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ولا تتألم بفقدها. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن. وإما أن يكون قبل ذلك، فى مدة تصريفه للبدن – وقد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها. فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وإما أن يبقى فى آلامه بقاء سرمديًّا بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية. وإما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل، فهذا إذا فارق البدن بقى فى لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه كا تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التى هى – بالإضافة إلى تلك الحال – آلام وشرور وعوائق. (m/s 95)

University of Malaya

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكى توافيه منيته وهو فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم. (m/s 95)

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه : "هذا وقت يؤخذ منه "الله أكبر" – وأحرم للصلاة". (m/s 95)

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود كل ساعة فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سعمه صوت بعض الحيوان أو يعترضه خيال من الخيالات أو يناله ألم فى أحد أعضائه أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد.

وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو فى حال الإعراض فيفضى إلى الشقاء الدائم وألم لحجاب.

فساءه حاله ذلك وأعياه الدواء. فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه لعله ينظر فى بعضها أنها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته. فرآها كلها إنما تسعى فى تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم المشروب والمنكوح والاستظلال والاستدفاء وتجد فى ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها

University of Malaya

وانقضاء مدتها. ولم ير شيئًا منها ينحرف عن هذا الرأى ولا يسعى لغيره فى وقت من الأوقات فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه وأنها كلها صائرة إلى العدم أو إلى حال شبيه بالعدم. (m/s 96)

فلما حكم بذلك على الحيوان علم أن الحكم له على النبات أولى إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان.

وإذا كان الأكمل إدراكًا لم يصل إلى هذه المعرفة فالأنقص إدراكًا أحرى أن لا يصل مع أنه رأى أيضًا أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفاك فرآها كلها منتظمة الحركات جارية على نسق ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد فحدس حدسًا قويًّا أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة غى أجسام مثل ذاته هو العارفة وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته شيئًا بريئًا عن الأجسام لا تفسد فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل لأن العوائق التى قطعت به هو دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للأجسام السماوية. (m/s 96)

University of Malaya

ثم إنه تفكر لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التى اشبه به الأجسام السماوية وقد كان تبين له أولا من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبدًا وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ولذلك تؤول إلى الفساد وانه لا يوجد منها شيء صرفًا وما كان منها قريبًا من أن يكون صرفًا خالصًا لا شائبة فيه فهو بعيد عن الفساد جدًّا مثل جسد الذهب والياقوت وان الأجسام السماوية بسيطة صرفة ولذلك هى بعيدة عن الفساد والصور لا تتعاقب عليها. وتبين له هنالك أيضًا أن جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هى الأسطقسات[19] الأربعة ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله أقل وبعده عن الحياة أكثر. فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق وصار فى حال شبيهة بالعدم وما كان قوام حقيقته بصور أكثر كانت أفعاله أكثر ودخوله فى حال الحياة أبلغ وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها للمادتها التى اختصت بها كانت الحياة حينئذ فى غاية الظهور والدوام والقوة. فالشيء العديم الصورة جملة هو الهيولى والمادة ولا شيء من الحياة فيها وهى شبيهة بالعدم والشيء المتقوم بصورة واحدة هو الأسطقسات الأربعة وهى فى أول مراتب

[19] الأسطقس كلمة يونانية بمعنى العنصر، وكانوا يعتقدون أن العالم مكون من عناصر أربعة وهى الماء والتراب والهواء والنار وأن هذه العناصر الأربعة تمسى الأسطقسات الأربعة.

University of Malaya

الوجود فى عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة. وهذه الأسطقسات ضعيفة الحياة جدًّا إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضدًّا ظاهر العناد يخالفه فى مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته فوجوده لذلك غير متمكن وحياته ضعيفة والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه. (m/s 97)

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقسات الباقية ويبطل قواها ويصير ذلك المركب فى حكم الأسطقس الغالب فلا يستأجل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئًا يسيرًا بما أن ذلك الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيرًا ضعيفًا وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها فإن الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكائفة فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته بل يفعل بعضها فى بعض فعلًا متساويًا فلا يكون فعل أحد الأسطقسات أظهر فيه ولا يستولى عليه أحدها فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقسات فكأنه لا مضادة لصورته فيستأهل للحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر وكانت حياته أكمل.

ولما كان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب شديد الاعتدال لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء صار فى حكم الوسط ولم يضاده شىء من الأسطقسات مضادة بينه، فاستمد بذلك الصورة الحيوانية فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما فى هذه الأرواح الحيوانية مستعدًّا لأتم ما يكون من الحياة فى عالم الكون والفساد وأن يكون ذلك

University of Malaya

الروح قريبًا من أن يقال إنه لا ضد لصورته فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التى لا ضد لصورها ويكون روح ذلك الحيوان وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقسات التى لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ولا إلى جهة السفل بل لو أمكن أن يجعل فى وسط المسافة التى بين المركز وأعلى ما تنتهى إليه النار فى جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول. ولو تحرك فى المكان لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ولو تحرك فى الوضع لتحرك على نفسه وكان كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية. (m/s 98)

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل " وح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعد له شىء من أنواع الحيوان وكفى به شرفًا أن يكون أخس جزأيه – وهو الجسمانى – أشبه الأشياء بالجواهر السماوية – الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير وأما أشرف جزأيه فهو الشىء الذى به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشىء العارف أمر ربانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشىء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشىء من الحواس زلا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعاروف والمعرفة وهو العالم المعلوم والعلم لا يتباين فى شىء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لا حق بجسم. (m/s 99)

University of Malaya

فلما تبين له الواجه الذى اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية رأى أن الواجب عليه أن يتقيلها ويحاكى أفعالها ويتشبه بها جهده. وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذى به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام كما أن الواجب الوجود منزه عنها ورأى أيضًا أنه يجب عليه أن يسعى فى تحصيل صفاته لنفسه من أى وجه أمكن وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله ويجد فى تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ويرضى بجميع حكمه رضًا من قلبه ظاهرًا وباطنًا بحيث يسر به وإن كان مؤلما لجسمه وضارًّا به ومتلفًا لبدنه بالجملة. (m/s 99)

وكذلك أيضًا رأى أن فيه شبهًا من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد وهو البدن المظلم الكثيف الذى يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ورأى أيضًا أن ذلك البدن لم يخلق له عبثًا ولا قرن به الأمر باطل وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان فاتجهت عنده الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة اغراض : (m/s 99)

إما عمل يتشبه به الحيوان غير الناطق

وإما عمل يتشبه بالأجسام السماوية

وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود

University of Malaya

فالتشبه الأول

يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة.

والتشبه الثانى

يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى.

والتشبه الثالث

يجب عليه من حيث هو هو أى من حيث هو الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

وكان أول قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هما فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين.

صم إنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتمال فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات. (100 m/s)

University of Malaya

أما التشبه الأول:

فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها غذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة وإنما احتيج إلى هذا التشبه لا ستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من تلك المضرة.

وأما التشبه الثانى:

فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة يخالطها شوب إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسما يتبين بعد هذا.

وأما التشبه الثالث:

فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت.

وكذلك سائر الذات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز. (m/s 101)

University of Malaya

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتماد مدة طويلة فى التشبه الثانى وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول وعلم ان التشبه الأول – وعن كان ضروريًا فإنه عائق بذاته وإن كان معينًا بالعرض لا بالذات لكنه ضرورى – ألزم نفسه أن يجعل لها حظًّا من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة وهى الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها. (m/s 101)

ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين.

أحدهما:

ما يمده به من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء.

والآخر:

ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه جزافًا كيفما اتفق ربما وقع فى السرف وأخذ فوق الكفاية فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر فرأى أن الحزم له أن يفرض فيها حدودًا لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها وبان له أن الغرض يجب أن يكون فى جنس

University of Malaya

مل يتغذى به وأى شيء يكون وفى مقداره وفى المدة التى تكون بين العودات إليه. فنظر أولا فى أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب :

إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاغتذاء بها.

وإما ثمرات النبات الذى قد تم وتناهى وأخرج بزره ليتكون منه آخر من نوعه حفظًا له وهى أصناف الفواكه رطبها ويابسها.

وإما حيوان من الحيوانات التى يغتذى بها إما البرية وإما البحرية. (m/s 102)

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين له أن سعادته فى القرب منه وطلب التشبه به ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها الغاية القصوى المقصودة بها. فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل. وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه فيكون ذلك اعتراضًا على فاعله أشد من الأول إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التى يكون فسادها سببًا لبقائه. فاستسهل أيسر الضررين وتسامح فى أخف الاعتراضين ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذى يتبين بعد هذا.

University of Malaya

فأما إن كانت كلها موجودة فينبغى له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن فى أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل وذلك مثل الحوم الفواكه التى قد تناهت فى الطيب وصلح ما فيها من البذر تلوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يقيله فى موضع لا يصلح للنبات مثل الصفاة[20] والسبخة ونحوها فإن تعذر عليخ وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذى كالتفاح والكمثرى والأجاص ونحوها. كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التى لا يغذو منها إلا نفس البذر كالجوز والقسطل[21] وإما من البقول التى لم تصل بعد حد كمالها. (m/s 102)

والشرط عليه فى هذين أن يقصد أكثرها وجودًا وأقواها توليدًا وأن لا يستأصل أصوله ولا يفنى بذرها. فإن عدم هذه فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه. والشرط عليه فى الحيوان أن يأخذ من أكثره وجودًا ولا يستأصل منه نوعًا بأسره.

هذه ما رآه فى جنس ما يغتذى به

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها.

[20] الصفاة : الحجر الضخم الشديد الذى لا ينبت.

[21] هو المسمى عند العامة بأبى فروة.

University of Malaya

وأما الزمان الذى بين كل عوتين فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التى تجب عليه فى التشبه الثانى وهى التى ذكرها بعد هذا. (m/s 103)

فأما ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى مما يقيه من خارج فكان الخطب فيه عليه يسيرًا إذ كان مكتسيًا بالجلود وقد كان له مسكن يقيه مام يرد عليه من خارج فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به والتزم فى غذائه القوانين التى رسمها لنفسه وهى التى تقدم شرحها. (m/s 103)

ثم أخذ فى العمل الثانى وهو التشبه وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبل لصفاتها وتتبع أوصافها فانحصرت عنده فى ثلاثة أضرب.

الضرب الأول :

أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد وهى كا تعطيه إياه من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض والإضافة والتلطيف والتكثيف إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التى بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود.

University of Malaya

والضرب الثانى :

أوصاف لها فى ذاتها مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها.

والضرب الثالث :

أوصاف لها بالإضافة غلى الموجود الواجب الوجود مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ولاتعرض عنه وتتشوق إليه وتتصرف بحكمه وتتسخر فى تتميم إرادته ولا تتحرك إلا بمشيئته وفى قبضته. فجعل يتشبه بها جهده فى كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة.

أما الضرب الأول، فكان تشبهه بها أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا وتزيلها.

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشًا يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لا يضر المؤذى وتعهده بالسقى ما

University of Malaya

أمكنه ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به أو تعلق به شوك أو سقط فى عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه.

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه أزال ذلك كله عنه وما زال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية. (m/s 104)

وأما الضرب الثانى. فكان تشبهه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء فى أكثر الأوقات ونتظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن[22] بدنه وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة وتعهده لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسنًا وجمالا ونظافة وطيبًا.

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة فتارة كان يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها وتارة كان يطوف بيته أو ببعض الكدى أدوارًا معدودة إما مشيًا وإما هرولة وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه.

وأما الضرب الثالث. فكان تشبهه بها فيه أن كان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود الواجب الوجود ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيل ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر فى شيء سواه ولا يشرك

[22] هو الإبط وكل مجمع قذارة فى الجسم.

University of Malaya

به أحدًا ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها. فكان إذا اشتد فى الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاح إلى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته – التى هى بريئة من الجسم – فكانت فى بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الوجب الوجود ثم تكر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين فيعود من ذى قبل فإن لحقه ضعف يقطع به من غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة. (m/s 105)

ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وينازعها وتنازعه فى الأوقات التى يكون له عليها الظهور وتتخلص فكرته عن الشوب يلوح له شىء من أحوال أهل التشبه الثالث ثم جعل يطلب التشبه الثالث ويسعى فى تحصيله فينظر فى صفات الموجود الواجب الوجود.

وقد كان تبين له أصناء نظره العلمى قبل الشروع فى العمل أنها على ضربين إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد.

وأن صفات الثبوت يشترط فيها التنزيه حتى لا يكون فيها شىء من صفات الأجسام التى من حملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية قثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته فجعل يطلب كيف يتشبه به فى كل واحد من هذين الضربين. (m/s 105)

University of Malaya

أما صفات الإيجاب فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ الكثرة من صفات الأجسام وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائدًا على ذاته بل ذاته هى علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائدًا على ذاته بل هو هو فرأى أن التشبه فى صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئًا من صفات الأجسام. فأخذ نفسه بذلك. (m/s 106)

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية. فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته. وكان قد اطرح منها كثيرًا فى رياضته المتقدمة التى كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة كحرحة الاستدارة – والحركة من أخص صفات الأجسام وكالا عتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها. والاهتمام بإزالة عوائقها فإن هذه أيضًا من صفات الأجسام إذ لا يراها أولًا إلا بقوة هى جسمانية ثم يكدح فى أمرها بقوة جسمانية أيضًا فأخذ فى طرح ذلك كله عن نفسه إذ هى بجملتها لا تليق بهذه الحالة التى يطلبها الآن. وما زال يقتصر على السكون فى قصر مغارته مطرقًا غاضًا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك. (m/s 106)

University of Malaya

وفى خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغفراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواحب الوجود فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة وشركة فى الملاحظة وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتى هى الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثورًا ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدًا على ذاته زز " لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار"، ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم. والستغرق فى حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر فإن كثيرًا من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره ؟ ولست أعنى بالقلب جسم القلب ولا الروح التى فى تجويفه بل أعنى به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقول له "قلب" ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتى التعبير إلا عما خطر عليها.

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هى الألوان ويطلب أن يكون السواد مثلًا حلوًا أو حامضًا لكنا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما مشاهده من

University of Malaya

عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على سبيل قرع باب الحقيقة إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه.

فأصخ الآن بسمع قلبك وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلك أن تجد منه هديًا يلقيك على جادة الطريق وشرطى عليك أن لا تطالب منى فى هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على كا أودعه هذه الأوراق، فإن المجال ضيق والتحكم بالألفاط على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر. (m/s 107)

فأقول إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم وشاهد ما شاهدتم ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عند ما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق وأن الشىء الذى كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئًا فى الحقيقة بل ليس شىء إلا ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها. (m/s 107)

فإنه وإن نسب إلى الجسم الذى ظهر فيه فليس هو فى الحقيقة شيئًا سوى نور الشمس وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقى نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه.

ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فإذا عدم الجسم ذلك القبول و لم يكن له معنى وتقوى عنده هذا الظن نما ما قد كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته بعينها فلزم عنده

University of Malaya

من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات. وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فإذن هو الذات بعينها. (m/s 108)

وكذلك جميع ذوات المفارقة للمادة بتلك الذات الحقة التى كان يراها أولا كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئًا واحدًا. وكادت هذه الشبهة إنما ترسخ فى نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة لا يجب أن يقول إنها كثيرة ولا واحدة لأن الكثرة إنما هى مغايرة الذوات بعضها لبعض والوحدة أيضًا لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شىء من ذلك إلا فى المعانى المركبة المتلبسة بالمادة غير أن العبارة فى هذا الموضع قد تضيق جدًّا لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع لفظنا هذا أو هم ذلك معنى الكثرة فيها وهى بريئة عن الكثرة وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد أو هم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها وكأنى بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس فى أعينهم يتحرك فى سلسلة جنونه ويقول لقد أفرطت فى تدقيقك حتى إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشىء إما واحد وإما كثير فليتئد فى غلوائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذى هو

University of Malaya

بين أطباقه بنحو كا اعتبر به حى بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيرًا كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحدًا. (m/s 109)

وبقى فى ذلك مترددًا ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر.

هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف فما ظنه بالعالم الإلهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شىء على خلاف الحقيقة فلا يعرف إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه.

وأما قوله "حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول" فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه فإن العقل الذى يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التى تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنتقص منها المعنى الكلى. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكليانتها وليرجع إلى فريقه الذين "يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون".

فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما فى العالم الإلهى ولا تحمل ألفاظنا من المعانى على ما جرت العادة بها في تحميلها إياه فنحن نزيدك شيئًا مما شاهده "حى بن يقظان" فى مقام الصدق الذى تقدم ذكره فنقول :

University of Malaya

إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد الفلك الأعلى الذى لا جسم له ورأى ذاتًا بريئة عن المادة ليست هى ذات الواحد الحق ولا هى نفس الفلك ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرائى الصقيلة فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا هى غيرها.

ورأى لذات لذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ورآه فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق ﷻ. (m/s 109)

وشاهد أيضًا للفلك الذى يليه وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتًا بريئة عن المادة أيضًا ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ولا نفسه ولا هى غيرها.

وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات ايضًا من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى. (m/s 110)

وشاهد أيضًا للفلك الذى يلى هذا وهو فلك زحل ذاتًا مفارقة للمادة ليست هى شيئًا من الذوات التى شاهدها قبله ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضًا مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة.

University of Malaya

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتًا مفارقة بريئة عن المادة ليست هى شيئًا من الذوات التى قبلها ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة على مرآة على رتب مرتبة بجسب ترتيب الأفلاك، وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر.

فرأى له ذاتًا بريئة عن المادة ليست شيئًا من الذوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم وفى كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجدها لا يفتر ورأى لهذه الذات التى توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذى رآه لما قبلها. وكأن هذه الذات صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينها ثم شاهد لنفسه ذاتًا مفارقة لو جاز أن المرآة تتبعض ذات السبعين ألف وجه لقلنا إنها بعضها. (m/s 110)

ولو لا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن لقلنا إنها هى ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا إنهم لم تحدث وشاهد فى هذه الرتبة ذواتًا مثل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت ولأجسام لم تزل معه فى الوجود وهى من الكثرة فى حد بحيث لا تتناهى إن جاز أن جاز يقال لها كثيرة أو هى كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة.

University of Malaya

ورأى لذاته ولتلك الذوات التى فى رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يصفه الواصفون ولا يعقله إلا الواصلون العارفون). (m/s 111)

وشاهد ذواتًا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة قد ران عليها الخبث وهى مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التى ارتسمت فيها صورة الشمس، ومولية عنها بوجودها ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ورآها فى آلام لا تنقضى وحسرات لا تنمحى قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب وشاهد هنا ذواتًا سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل وتنعقد ثم تنحل فتثبت فيها وأنعم النظر إليها فرأى هولا عظيمًا وخطبًا جسيمًا وخلقًا حثيثًا وأحكامًا بليغة، وتسوية ونفخًا وإنشاء ونسخًا فما هو إلا أن تثبت قليلًا فعادت إليه حواسه وتنبه من حاله تلك التى كانت شبيهة بالغشى وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهى إذ لم يكن اجتماعهما فى حال واحدة كضرتين إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى. فإن قلت : يظهر مما حكيته من هذه المشاهدة أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد كالأفلاك كانت هى دائمة الوجود وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان الناطق فسدت هى واضمحلت وتلاشت حسبما مثلت به فى مرايا الانعكاس فإن الصورة واضمحلت هى فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد وحلت عن الربط ألم بقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة وذلك الذى توهمته إنما أوقعك فيه أن جعلت المثال والمثل به على حكم واحد من جميع الوجوه. (m/s 111)

University of Malaya

ولا ينبغى أن يفعل ذلك فى أصناف المخاطبات المعتادة فكيف ههنا والشمس ونورها وصورتها وتشكلها والمرايا والصور الحاصلة فيها كلها أمور غير مفارقة للأجسام ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟ فلذلك افتقرت فى وجودها إليها وبطلت ببطلانها.

وأما الذوات الإلهية والأرواح الربانية فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ووجودها أو عدمها وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو إولها ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ولا حاجة بها بل الأجسام محتاجة إليها. ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هى مباديها، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق – تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو – لعدمت هذه الذوات كلها ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود إذ الكل مرتبط بعضه ببعض والعالم المحسوس وإن كان تابعًا للعالم الإلهى شبيه الظل له العالم الإهى مستغن عنه وبرىء منه فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى فى تغيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات.

University of Malaya

فهذا القدر هو الذى أمكننى الآن أن أشير إليك به فبما شاهده "حى بن يقظان" فى ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمعتذر. (m/s 112)

وأما تمام خبره :

فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس وذلك بعد جولاته حيث جال سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذى طلبه أولا حتى وصل إليه بأيسر من السعى الذى وصل به أولًا ودام فيه ثانيًا مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولًا بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثنى عنه إلا لضرورة بدنه التى كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها.

وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص إلى لذته تخلصًا دائمًا ويبرأ عما يجده نم الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن.

University of Malaya

وبقى على حالته تلك حتى إناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عامًا.

وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال وكان من قصته ما يأتى ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى. (m/s 113)

ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة التى ولدبها "حى بن يقظان" على أحد القولين المختلفين فى صفة مبدئه انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم. وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقة بالأمثال المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها فى النفوس حسبما جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها. (m/s 113)

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير يسمى أحدهما أبسالا الآخر سلامان[23] فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها، والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك.

[23] أصل قصة سلامان و أبسال يونانية، وقد نقلها حنين بن إسحاق إلى العربية، ووضع ابن سينا قصة بهذا الاسم فى هذه الإشارات خلاصتها أن سلامان وأبسال كانا أخوين. وكان أبسال أصغرهما سنًا، وقد تربى فى حجر أخيه، فنشأ جميل الصورة، عاقلا، متأدبًا عالماً عفيفاً شجاعاً، فعشقته امرأة سلامان. وقالت لزوجها أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك. فقبل سلامان ذلك، وقال لأخيه، إن امرأتى بمنزلة أملك، فرضى أبسال، وأكرمته زوجة سلامان، فلما اختلت به أظهرت له

University of Malaya

عشقها، فانقبض أبسال من ذلك. ولما رأت زوجة سلامان ذلك قالت لزوجها، زوج أخاك بأختى، ثم قالت لأختها، إنى ما زوجتك بأبسال ليكون لك زوجًا وحدك، بل لأشركك فيه. وفى ليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلا من أختها، وأخذت تعانق أبسالا، وتضم صدره إلى صدرها، فلاح برق فى السماء أبصر بضوئه وجهها، فخرج من عندها وطلب من أخيه أن يجنده، فولاه قيادة جيشه، وحارب حتى فتح كثيرًا من البلاد، ثم رجع إلى وطنه مكللا بالظفر، وهو يحسب أن امرأة أخيه قد نسيته، ولكنها عاودت حبها له ورجعت إلى مغازلته، فأبى ذلك. فتوجه للحرب ثانيًا، ولكن امرأة سلامان لما يئست من حبها أوعزت إلى رؤساء الجيش أن يخذلوه، ففعلوا، وظفر به الأعداء، وتركوه طريحًا، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش "وقد اقتبس هذه الفكرة ابن طفيل فى حى بن يقظان" إلى انتعش وعوفى، ورجع إلى سلامان فعطف عليه، وعاقب رؤساء الجيش الذين خذلوه، ثم اتفقت زوجة سلامان مع الطابخ والطاعم فدسا إليه السم حتى مات. فاغتم سلامان لذلك واعتزل الملك، وأخذ فى عبادة ربه، فأطلعه الله على حقيقة الأمر، ففعل بالمرأة والطابخ والطاعم ما فعلوا بأخيه، وهو يرمز بهذه القصة إلى أن سلامان هو النفس الناطقة، وأبسالا هو العقل النظرى، وامرأة سلامان هى القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب، وعشقها لأبسال محاولتها تسخير العقل لها، وإباء أبسال إلى سمو العقل، وأخت امرأة سلامان إلى نظائر القوة البدنية من النورانيات، والبرق اللامع هو الخطفة الإلهية التى تسنح للإنسان فى حين إلى آخر، فيحاول الندم، وفتحه للبلاد، رمز إلى الاطلاع النفسى على الملكوت الأعلى. وتغذيه بلبن الوحش رمز إلى الفيضان الإلهى، والطابخ هو القوة الغضبية،

University of Malaya

وكان يتفقهان فى بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة فى صفة الله عز وجل وملائكته وقفات المعاد والثواب فأما أبسال منهما فكان أشد غوضًا عالى الباطن وأكثر عثورًا على المعانى الروحانية وأطمع فى التأويل، وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظًا بالظاهر وأشد بعداً عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل، وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى وكان فى تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما وأقوال أخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة. (m/s 114)

فتعلق أبسال بطلب العزلة ورجع القول فيهما لما كان فى طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة الغوص على المعانى. وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد.

وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ورجع القول لما كان فى طباعه من الجبن عن الفكرة والتصوفز فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين. (m/s 115)

والطاعم هو القوة الشهوية، وتواطؤهم على هلاك أبسال رمو إلى محلولة غلبتهم على العقل، وإهلاك سلامان إياهم رمز إلى غلبة النفس على القوى البدنية آخر الأمر، كما أشار إلى ذلك شارح الإشارات. وهى معان نجدها تدور فى حى بن يقظان وقة سلامان و أبسال ورسالة الطير، وكلها لابن سينا. (m/s 114)

University of Malaya

وكان اختلافهما فى هذا الرأى سبب افتراقهما. وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى ذكر أن حي بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل وأن الانفراد لها يتأتى لملتمسه فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان له من المال واشترى ببعضه مركبًا يحمله إلى تلك الجزيرة وفرق باقيه على المساكين وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنها.

فبقى أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدسه ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته وأقام على تلك الحال مدةة وهو فى أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه فى مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه وكان فى تلك المدة "حى بن يقظان" شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة فكان لا يبرح مغارته إلا مرة فى الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه أبسال بأزل وهلة بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ويسيح فى أرجائها فلا يرى إنسيًا و لا يشاهد أثرًا فيزيد أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهى فى طلب العزلة والانفراد إلى أن اتفق فى بعض تلك الأوقات أن خرج حى بن يقظان لالتماس غذائه وأبسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر كل منهما على الآخر. (115 m/s)

فأما أبسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة ل

University of Malaya

لطلب العزلة عن الناس كما وصل إليها.

فخشى إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سببًا لفساد حاله وعائقًا بينه وبين أمله. وأما حى بن يقظان فلم يدر ما هو لأنه لم يره على صورة شىء من الحيوانات التى كان قد عاينها قبل ذلك وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف فظن أنها لباس طبيعى. فوقف يتعجب منه مليًّا.

وولى أبسال هاربًا منه خفية أن يشغله عن حاله فاقتفى حى بن يقظان أصره لما كان فى طباعه من البحث عن حقائق الأشياء فلما رآه فى الهرب خنس عنه وتوارى له حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة فشرع أبسال فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل شىء فجعل حى بن يقظان يتقرب منه قليلا وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه فسمع صوتًا حسنًا وحروفًا منظمة. ولم يعهد مثلها من شىء من أصناف الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له أن المدرعة التى عليه ليست جلداً طبيعيًا وإنما هى لباس متخذ مثل لباسه هو. (m/s 116)

ولما لرأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك فى أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما الذى أوجب بكاءه وتضرعه فزاد فى الدنو منه حتى أحس به أبسال فاشتد فى العدو واشتد حي بن يقظان فى أثره حتى التحق به – لما كان أعطاه الله من قوة والبسطة فى العلم والجسم فالتزمه وقبض عليه ولم يمكنه من البراح.

University of Malaya

فلما نظر إليه وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيرًا منه ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش فرق منه فرقًا شديدًا وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه "حى بن يقظان" ولا يدرى ما هو غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجر يده على رأسه. ويمسح أعطافه يملق إليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جأش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً وكان أبسال قديمًا لمحبته فى علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها فجعل بكلم حى بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع وحى بن يقظان فى ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدرى ما هو عليه غير أنه يظهر له البشر والقبول.

فاستغرب كل منهما أمر صاحبه. (117 m/s)

وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة فقربه إلى حى بن يقظان فلم يدر ما هو لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل ففكر حى بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط فى تناول الغذاء ولم يدر أصل ذلك الشيء الذى قدم ما هو وهل يجوز له تناوله أم لا ؟ فامتنع عن الأكل. ولم يزل أبسال يرغب إليه ويستعطفه وقد كان أولع به حى بن يقظان فخشى إن دام على امتناعه يوحشه فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه.

University of Malaya

فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده فى شرط الغذاء، وندم على ما فعله وأراد الانفصال عن ابسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم فلم تتأت له المشاهدة بسرعة. فرأى أن يقيم مع أبسال فى عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ولا يبقى فى نفسه هو نزوع إليه وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل. فالتزم صحبة أبسال. ولما رأى أبسال أيضًا أنه لا يتكلم أمن غوائله على دينه ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله. فشرع أبسال فى تعليمه الكلام أولا بأول كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترنًا بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها ودرجه قليلًا قليلًا حتى تكلم فى أقرب مدة.

فجعل أبسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حى بن يقظان أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أبًا ولا أمًّا أكثر من الظبية التى ربته ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول. (m/s 117)

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفرقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل. ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال فى جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه

University of Malaya

طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا اتصح وصار من أولى الألباب. وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

فالترم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشريعة التى كان قد تعلمها فى ملته.

وجعل حى بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول المللة إليهم وكيف هى الآن بعد وصولها إليهم ووصف له جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حى بن يقطان ذلك كله ولم ير فيه شيئًا على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم. فعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محق فى وصفه، صادق فى قوله رسول من عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وكا أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه وأخذه نفسه بأدائه امتثالًا للأمر الذى صح عنده صدق قائله. إلا أنه بقى فى نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدرى وجه الحكمة فيهما. (m/s 118)

أحدهما : لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس فى أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهى وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس فى أمر عظيم من التجسم واعتقاد أشياء فى ذات الحق هو منزه عنها وبرىء منها ؟ وكذلك فى أمر الثواب والعقاب.

University of Malaya

والأمر الآخر : لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع فى المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق ؟ (m/s 119)

وكان رأيه أن لا يتناول أحد شيئًا إلا ما يقيم به الرمق وأما الأموال فلم تكن عنده معنى.

وكان يرى ما فى الشرع من الأحكام فى أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلًا ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدى على سرقته أو تذهب النفوس عل أخذه مجاهرة. (m/s 119)

وكان الذى أوقعه فى ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلًا.

فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له فية فى الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم ففاوض فى ذلك صاحبه أبسالا وسأله هل تمكنه حيلة فى الوصول إليهم ؟ فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله فلم يتأت له فهم ذلك وبقى فى نفسه تعلق بما كان قج أمله. وطمع أبسال أن يهدى الله على

University of Malaya

يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخاص من سواهم فساعده على رأيه ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلًا ولا نهارًا. لعل الله أن يسنى له عبور البحر.

فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيئ لهما من أمرها رشدًا.

فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة فى البحر ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها. فلما قربت من البر رأى أهلما الرجلين على الشاطئ. فدنوا منهما فكلهم أبسال وسألهم أن يحملوهما معهم فأجابوهما إلى ذلك وأدخلوهما السفينة فأرسل الله إليهم ريحًا رخاء حملت السفينة فى أقرب مدة الجزيرة التى أملاها. (m/s 119)

فنزلا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أبسال به فعرفهم شأن حى بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالًا شديدًا وأكبر وا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب ألى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز. (m/s 120)

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة فشرع حى بن يقظان فى تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلًا وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به ويتسخطونه فى قلوبهم وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكرامًا لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال. (m/s 120)

University of Malaya

وما زال حى بن يقظان يستلطفهم ليلا ونهارًا ويبين لهم الحق سرًا وجهارًا فلا يزيدهم ذلك إلا نبوًّا ونفاراً مع أنهم كانوا محين للخير راغبين فى الحق إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم.

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصرارًا. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم). (m/s 120)

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم والكل منهم إلا اليسير لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا به ثمنًا قليلًا وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ولم يخافوا يومًا تتقلب فيه القلوب والأبصار – بان له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به وأنه لا يفوز منه بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن. (m/s 121)

University of Malaya

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هو المأوى وأى تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئًا إلا هو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يجرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى (وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتمًا مقضيًّا) فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له (سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا) فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه وأعملهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهوال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختل ما هى عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها. وإن هى دامت على ما هى عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين وأما السابقون السابقون فأولئك هم المقربون. فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا فى العود إلى

University of Malaya

جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها وطلب حى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولا حتى عاد إليه واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين. (m/s 121-122)

۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ حى بن يقظان وأبسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد فى كتاب ولا يسمع فى معتد خطاب وهو من العلم المكنون الذى لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يجله إلا أهل العزة بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح فى الضنانة به والشمع عليه إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر فى زماننا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأردوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى المضنون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها. فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ثم نصدهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعًا لمن هو أهله ويتكاقف لمن لا يستحق تجاوزة حتى لا يعتداه وأنا أسال إخوانى الواقفين على هذا الكلان أن يقبلوا عدرى فيما تساهلت فى تبيينه وتسامحت فى تثبيته فلم أفعل ذلك إلا لأنى تسنمت

University of Malaya

شواهق يزل الطرف عن مرآها. وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق. وأسال الهه التجاوز

والعفو وأن يوردنا من المعرفة به الصفو إنه منعم كريم والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته. (m/s 122)

University of Malaya