

**KONSEP JIWA MENURUT FAKHR AL-DIN AL-RAZI: TERJEMAHAN DAN  
ANALISIS KITAB AL-NAFS WA AL-RUH WA SHARH QUWAHUMA**

**MOHD MANAWI BIN MOHD AKIB**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2018**

**KONSEP JIWA MENURUT FAKHR AL-DIN AL-RAZI:  
TERJEMAHAN DAN ANALISIS *KITAB AL-NAFS WA  
AL-RUH WA SHARH QUWAHUMA***

**MOHD MANAWI BIN MOHD AKIB**

**TESISINI DISERAHKAN UNTUK MEMENUHI  
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2018**

# KONSEP JIWA MENURUT FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ: TERJEMAHAN DAN ANALISIS *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ*

## ABSTRAK

Perbincangan konsep jiwa atau psikologi manusia sewajarnya menyentuh aspek rohani dan jasmani sejajar dengan hakikat manusia itu sendiri yang terdiri daripada dua aspek tersebut. Namun kupasan ilmu psikologi hari ini yang didominasi oleh pemikir barat dilihat tidak membawa kepada mengenali hakikat diri manusia yang sebenar ekoran daripada pengabaian aspek rohani, malah tidak mampu menyelesaikan masalah psikologi yang semakin meningkat saban hari. Oleh yang demikian, satu kajian telah dilakukan bagi mempersembahkan perbincangan konsep jiwa menurut pemikir Muslim yang lebih menekankan aspek rohani bagi menampung kelomongan perbincangan psikologi yang telah sedia ada. Kajian ini bertujuan menganalisis pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengenai konsep jiwa berdasarkan karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*. Kajian ini terbahagi kepada lima bab iaitu bab satu berkenaan pendahuluan, bab kedua berkenaan konsep jiwa menurut pemikir muslim, bab tiga berkenaan terjemahan teks pilihan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, bab empat berkenaan analisis teks dan bab lima ialah penutup. Kajian ini diasaskan kepada kajian perpustakaan menggunakan kaedah kualitatif analisis deskriptif menerusi metode dokumentasi dalam mengumpulkan data-data penting dan metode analisis kandungan dalam kaedah penganalisan data terkumpul. Metode-metode ini digunakan khususnya terhadap karya utama al-Rāzī dan karya-karyanya yang lain serta perbandingan dengan pandangan pemikir Muslim lain iaitu Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang dipilih sebagai landasan teori. Kajian berusaha menterjemah, menganotasi dan menganalisis sembilan fasal daripada *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* yang memuatkan perbincangan mengenai konsep jiwa secara khusus. Kajian ini mendapatkan bahawa terdapat empat tema utama yang ditekankan oleh al-Rāzī iaitu hakikat jiwa, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa dan kebahagiaan jiwa. Al-Rāzī berpendapat jiwa merupakan suatu *jawhar* tersendiri yang bersifat baru, kekal dan berlainan daripada jasad. Ia juga merupakan pengurus dan pentadbir jasad melalui perantaraan *al-rūh* yang berpusat di jantung. Segala potensi jiwa serta anggota jasad merupakan peralatan bagi jiwa dan kelazatan akal yang dikecap oleh manusia adalah lebih mulia dan sempurna berbanding kelazatan jasadi. Di akhirat kelak, jiwa akan dibangkitkan bersama jasad untuk menerima ganjaran dan pembalasan sama ada berbentuk kebahagiaan atau kesengsaraan. Kebahagiaan yang dikecap oleh insan di akhirat merupakan kebahagiaan hakiki dan begitu juga sebaliknya.

**THE CONCEPT OF SOUL ACCORDING TO FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ:  
TRANSLATION AND ANALYSIS OF HIS *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA  
SHARH QUWĀHUMĀ***

**ABSTRACT**

Discussion on the concept of human soul or human psychology should touch the spiritual and physical aspects in line with the nature of the human being which consists of those two aspects. But today's discussion on the discipline of psychology, which is dominated by western thinkers, does not imply to know the true nature of human beings as a result of the neglect of the spiritual aspect, and even unable to solve daily growing psychological problems. Therefore, a research has been conducted to present a discussion on the concept of soul based on Muslim thinkers' thought who emphasize more on the spiritual aspect in order to accommodate the existing discussion on psychology. This research aims to analyse Fakhr al-Dīn al-Rāzī's thoughts on the concept of soul based on his work *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā*. The thesis is divided into five chapters, the first chapter is on the introduction, the second chapter discusses about the concept of soul according to Muslim thinkers, followed by the third chapter presents the text translation and annotation of the *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā*, whereas, the fourth chapter contains findings of data analysis, and lastly the fifth chapter is on conclusion. This study was based on a literature study using qualitative methods of descriptive analysis through the documentation method in collecting important data and content analysis methods in analysing the data. These methods apply specifically to al-Rāzī's main work and his other works as well as to other views of selected Muslim thinkers, Ibn Sīnā and al-Ghazālī as a theoretical framework. The research puts an effort to translate and analyse the nine chapters of *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* which be composed of discussions on the concept of soul. The research finds that there are four main themes emphasized by al-Rāzī namely the essence of the soul, the relationship of the soul to the body, the potential of the soul and the happiness of the soul. Al-Rāzī disputes that the soul is a essence that is new, permanent and different from the body. It is also the manager and director of the body through spirit that centred in the heart. All the potential of souls and all body parts are the tools for the soul and the mental pleasures are nobler and more perfect than the sensual pleasures. In the hereafter, the soul will be resurrected with the body to receive rewards and retribution whether it is happiness or misery. The happiness achieved by the soul and the body in the hereafter is the ultimate happiness and vice versa.

## **PENGHARGAAN**

Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT Tuhan yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Selawat dan salam ke atas hambaNya yang terunggul, pemimpin kami Nabi Muhammad s.a.w., ahli keluarga Baginda, para sahabat dan golongan yang menuruti jejak langkah Baginda.

Kesyukuran yang tidak terhingga dipanjatkan kepada Allah SWT kerana hanya dengan izinNya kajian ini dapat disempurnakan. Setinggi-tinggi penghargaan dan terima kasih diucapkan kepada penyelia, Prof Madya Dr. Che Zarrina Sa'ari di atas tunjuk ajar, nasihat dan bimbingan yang dicurahkan. Tidak dilupakan juga penghargaan kepada Dr. Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman selaku Ketua Jabatan dan semua warga pensyarah di Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam. Tidak ketinggalan juga penghargaan kepada Prof Madya Dr. Wan Suhaimi bin Wan Abdullah (UTM) dan Almarhum Prof Dr. Joni Tamkin Borhan di atas kesudian membantu dan memberikan ilmu serta maklumat yang sangat berguna dalam usaha menyiapkan kajian ini. Seterusnya penulis abadikan penghargaan dan ucapan terima kasih buat bonda tersayang Faizah Abdullah dan Almarhum ayahanda Hj Mohd Akib Hj Samsuddin yang tidak pernah jemu mendorong dan mendoakan kejayaan pengkaji. Kepada kekanda Mohd Naim, Mariyah, Khazinah, Jamilah, Mohd Razali, Badruddin dan Nurul Huda terima kasih juga di atas sokongan dan bantuan kalian. Terima kasih juga buat ayah dan ibu mertua Syed Muhsin Syed Abdul Rahman dan Sharifah Azizah Tuan Johari atas galakan dan nasihat buat diri ini dalam menyiapkan kajian. Terima kasih yang tidak terhingga buat isteri tercinta, Sharifah Basirah Syed Muhsin serta permata hati Nurul Jannah al Rumaisa' dan Sumayyah Nurul Husna yang sentiasa di sisi serta membantu dalam mengharungi jerit perih bahtera kehidupan berumah tangga. Sesungguhnya kehadiran dirimu banyak memberi kekuatan, dorongan dan motivasi untuk meneruskan perjuangan ilmu ini.

Untuk akhirnya, pengkaji berharap agar kajian ini dapat dimanfaatkan oleh semua dan menjadikan usaha kecil ini sebahagian dari amal baik untuk ummah.

### **MOHD MANAWI BIN MOHD AKIB**

1253-3 Kampung Titian Berayun,  
24100 Kijal, Kemaman, Terengganu.

## SENARAI TRANSLITERASI

### 1. HURUF

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	,	تألیف	Ta'lif
ب	B	بیروت	Beirūt
ت	T	تعلیم	Ta'lim
ث	Th	ثورۃ	Thawrah
ج	J	جماعۃ	Jamā'ah
ح	H	حدیث	Hadīth
خ	Kh	خلدون	Khaldūn
د	D	دار	Dār
ذ	Dh	ذیاد	Dhiyād
ر	R	رسالة	Risālah
ز	Z	زيارة	Ziyārah
س	S	سیرة	Sirah
ش	Sh	شریف	Sharīf
ص	ṣ	صف	Ṣaf
ض	D	ضابط	Dābit
ط	Ṭ	طارق	Ṭāriq

ظ	Z	ظلال	Zilāl
ع	‘	عهد	‘Ahd
غ	Gh	غاية	Għayah
ف	F	فکر	Fikr
ق	Q	قصور	Qusūr
ك	K	كتاب	Kuttāb
ل	L	لسان	Lisān
م	M	مسجد	Masjid
ن	N	نظيرية	Nazariyyah
و	W	وصل	Wasala
هـ	H	هدف	Hadaf
يـ	Y	يمين	Yamīn

## II. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
-----ء-----	A	فت	Qanata
-----ء-----	I	شرب	Shariba
-----ء-----	U	جُمع	Jumi'a

### III. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ا / ء	Ā	احياء	Bāb/Iḥyā'
ي	Ī	تجديف	Tajdīf
و	Ū	علوم	‘Ulūm

### IV. DIFTONG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
و	Aw	قول	Qawl
ي	Ay	غير	Ghayr
ي	iyy / ī	عربي	‘Arabiyy atau ‘arabī (di akhir kalimah)
و	uww / ū	عدو	‘Aduww atau ‘adū (di akhir kalimah)

## EJAAN DAN TRANSLITERASI

Pengecualian daripada menggunakan panduan itu bagi kes-kes berikut:

- i. Bagi akhir perkataan asal yang ditulis dengan “ة” ( Ta’ Marbutah) dieja mengikut sebutan “ه”.
- ii. Tanwin tidak dieja dengan mengikut sebutan tetapi mengikut tulisan. Contoh: *Sur’ah* ( سرعة ) dan *Sā’ah* ( ساعة ).
- iii. Alif Lam diteransliterasikan sebagai al (sama ada bagi *Lam Shamsiyyah* atau *Qamariyyah*) yang dihubungkan dengan kata berikutnya dengan tanda sempang. “a” dalam al tidak menerima hukum huruf besar menurut pedoman umum ejaan Bahasa Malaysia. Sebaliknya hukum huruf besar terpakai kepada huruf pertama kata berikutnya.
- iv. Istilah sesuatu perkataan yang berasal dari perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan umum bahasa Malaysia adalah dieja mengikut perkataan bahasa Malaysia. Semua perkataan ‘Arab/ Inggeris (Bahasa Asing) hendaklah diitalickan kecuali nama khas.

Ejaan yang digunakan dalam disertasi ini juga adalah mengikut Daftar Ejaan Rumi Bahasa Malaysia, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia 1998.

Transliterasi yang diguna pakai ialah berdasarkan rujukan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, Pedoman Transliterasi huruf Arab ke Huruf Rumi, 1998.

## ISI KANDUNGAN

<b>BAB SATU: PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
1.1    PENDAHULUAN .....	1
1.2    LATAR BELAKANG MASALAH KAJIAN .....	1
1.3    PERMASALAHAN KAJIAN.....	4
1.4    PERSOALAN KAJIAN .....	13
1.5    OBJEKTIF KAJIAN .....	13
1.6    KEPENTINGAN KAJIAN .....	14
1.7    DEFINISI TAJUK.....	15
1.7.1    Konsep Jiwa .....	15
1.7.2    Fakhr al-Dīn al-Rāzī.....	16
1.7.3 <i>Al-nafs</i> .....	23
1.7.4 <i>Al-rūh</i> .....	26
1.7.5 <i>Al-quwwah</i> .....	35
1.7.6 <i>Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā</i> .....	36
1.8    SKOP DAN BATASAN KAJIAN .....	37
1.9    KAJIAN LITERATUR .....	37
1.9.1    Fakhr al-Dīn al-Rāzī.....	38
1.9.2    Konsep jiwa.....	41
1.10    METODOLOGI KAJIAN.....	55
1.10.1    Metode Pengumpulan Data.....	56
1.10.2    Metode Analisis Data.....	56
1.11    SUSUNAN PENULISAN.....	58
1.12    KESIMPULAN .....	61
<b>BAB DUA: KONSEP JIWA MENURUT PEMIKIR MUSLIM .....</b>	<b>62</b>
2.1    PENDAHULUAN .....	62
2.2    KETOKOHAN IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ DALAM DISIPLIN ILMU PSIKOLOGI.....	62
2.3    KEWUJUDAN JIWA .....	66
2.4    PERBINCANGAN HAKIKAT JIWA .....	72
2.4.1    Definisi jiwa.....	73
2.4.2    Hakikat jiwa .....	77
2.4.3    Jiwa adalah baru .....	81
2.4.4    Jiwa adalah kekal .....	85

2.5	HUBUNGAN ANTARA JIWA DENGAN JASAD .....	88
2.6	BILANGAN JIWA DALAM SETIAP JASAD .....	93
2.7	POTENSI JIWA .....	97
2.8	KESATUAN JIWA .....	109
2.9	PERIHAL JIWA SETELAH BERPISAH DARIPADA JASAD .....	111
2.9.1	Kebangkitan jiwa .....	112
2.9.2	Kebahagiaan jiwa .....	119
2.10	KESIMPULAN .....	123
<b>BAB TIGA: TERJEMAHAN TEKS PILIHAN DARI <i>KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ</i></b>		<b>125</b>
3.1	PENDAHULUAN .....	125
3.2	LATAR BELAKANG <i>KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ</i> .....	125
3.3	PEMBAHAGIAN <i>KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ</i>	127
3.4	KAEDAH TERJEMAHAN TEKS.....	131
3.5	TEKS TERJEMAHAN PILIHAN .....	132
3.6	TERJEMAHAN TEKS .....	133
3.6.1	Fasal Keempat .....	133
3.6.2	Fasal kelima .....	159
3.6.3	Fasal keenam .....	175
3.6.4	Fasal ketujuh .....	216
3.6.5	Fasal kelapan .....	224
3.6.6	Fasal kesembilan .....	225
3.6.7	Fasal kesepuluh .....	234
3.6.8	Fasal kesebelas .....	240
3.6.9	Fasal kedua belas .....	250
3.7	KESIMPULAN .....	268
<b>BAB EMPAT: KONSEP JIWA MENURUT AL-RĀZĪ BERDASARKAN ANALISIS TEKS PILIHAN DARIPADA <i>KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ</i></b>		<b>269</b>
4.1	PENDAHULUAN .....	269
4.2	ANALISIS HAKIKAT JIWA .....	269
4.2.1	Analisis umum textual .....	270
4.2.2	Analisis tema utama teks .....	273
4.2.2.1	Jiwa adalah berlainan daripada jasad .....	273
4.2.2.2	<i>Māhiyyah</i> dan hakikat jiwa di antara manusia adalah berlainan .....	284

4.2.3	Analisis tema-tema berkaitan .....	288
4.2.3.1	Kewujudan jiwa .....	289
4.2.3.2	Definisi jiwa .....	293
4.2.3.3	Jiwa merupakan satu <i>jawhar</i> tersendiri.....	296
4.2.3.4	Jiwa adalah baru.....	299
4.2.3.5	Jiwa adalah kekal .....	312
4.3	ANALISIS HUBUNG KAIT JIWA DENGAN JASAD .....	322
4.3.1	Analisis umum textual .....	322
4.3.2	Analisis tema utama teks.....	323
4.3.2.1	Penghubung awal bagi jiwa dengan jasad ialah jantung.....	323
4.3.3	Analisis tema-tema berkaitan.....	332
4.3.3.1	Jiwa sebagai pengurus jasad.....	332
4.3.3.2	<i>Al-rūh</i> sebagai penghubung di antara jiwa dengan jasad .....	338
4.3.3.3	Setiap jasad mempunyai satu jiwa .....	344
4.4	ANALISIS POTENSI JIWA MANUSIA .....	349
4.4.1	Analisis umum teks .....	349
4.4.2	Analisis tema utama teks.....	350
4.4.2.1	Kepelbagai potensi jiwa .....	350
4.4.2.2	Kesatuan jiwa .....	357
4.5	ANALISIS KEBAHAGIAAN JIWA .....	362
4.5.1	Analisis umum textual .....	362
4.5.2	Analisis tema utama teks.....	363
4.5.2.1	Kenikmatan rohani lebih sempurna berbanding kenikmatan jasadi ..	363
4.5.2.2	Kenikmatan jasadi mempunyai kekurangan .....	368
4.5.3	Analisis tema-tema berkaitan.....	375
4.5.3.1	Jiwa dibangkitkan bersama jasad di akhirat.....	375
4.5.3.2	Perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad .....	384
4.6	MODEL KERANGKA KONSEP JIWA AL-RĀZĪ .....	397
4.7	KESIMPULAN .....	404
<b>BAB LIMA: PENUTUP .....</b>	<b>406</b>	
5.1	PENDAHULUAN .....	406
5.2	KESIMPULAN .....	406
5.3	CADANGAN DAN KAJIAN LANJUTAN .....	415
5.4	KESIMPULAN .....	417
<b>BIBLIOGRAFI.....</b>	<b>419</b>	
<b>LAMPIRAN</b>		

## **SENARAI KEPENDEKAN**

al-Rāzī	: Fakhr al-Dīn al-Rāzī
bil.	: bilangan
cet.	: cetakan
Dr.	: Doktor falsafah
<i>et al.</i>	: et alibi- Bagi mengambil tempat nama penulis lain sekiranya buku berkenaan dihasilkan oleh lebih dari dua orang
<i>Ibid.</i>	: <i>Ibidem</i> - bermaksud rujukan pada tempat, buku, fasal yang sama dengan sebelumnya.
w.	: wafat
Prof.	: Profesor
s.a.w.	: <i>Salla Allah 'Alayh wa Sallam</i>
SWT	: <i>Subḥānahu wa Ta'āla</i>
t.t	: tanpa tahun
t.t.p.	: tanpa tempat penerbitan
terj.	: terjemahan

## **SENARAI RAJAH**

- Rajah 1 : Potensi Jiwa Menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī  
Rajah 2 : Model Kerangka Konsep Jiwa Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī

## BAB SATU: PENDAHULUAN

### 1.1 PENDAHULUAN

Dalam bab ini pengkaji akan menjelaskan beberapa perkara yang diperlukan dalam menjalankan sesebuah kajian. Antaranya ialah latar belakang masalah kajian, permasalahan kajian, persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, definisi tajuk, skop dan batasan kajian, kajian literatur dan metodologi kajian. Dalam bab pendahuluan ini juga pengkaji turut mengemukakan kerangka kajian yang dijalankan.

### 1.2 LATAR BELAKANG MASALAH KAJIAN

Insan merupakan makhluk ciptaan Allah SWT yang terbaik sebagai hamba dan khalifah di muka bumi berbekalkan akal fikiran yang dianugerahkan. Bagi menepati tujuan penciptaan tersebut, insan haruslah mengenal konsep dirinya dan mengetahui sejauh mana potensi yang dimiliki bagi memastikan setiap tindakan dan perlakuannya adalah yang terbaik dan sempurna, selaras dengan tujuan penciptaannya. Konsep tersebut perlu dirujuk kembali kepada Pencipta insan itu sendiri iaitu Allah SWT melalui penelitian dan pengamatan terhadap ayat-ayat al-Qur'an<sup>1</sup> dan juga hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang merupakan panduan utama

---

<sup>1</sup> Jiwa (*nafs*) manusia itu merupakan sesuatu yang paling hampir bagi setiap manusia namun ia juga merupakan suatu perkara yang paling jauh dari fikiran dan pengamatan manusia sehingga perkara tersebut perlu diingatkan kembali oleh al-Qur'an kerana tidak ramai yang menyedarinya. Terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menyeru manusia meneliti kepada makhluk ciptaan Allah SWT termasuk diri mereka sendiri supaya mereka dapat mengetahui hakikat diri mereka sebagai hamba yang lemah dan mengenali serta mengakui keEsaan dan keKuasaan Allah SWT. Antaranya ialah surah al-Dhāriyāt 51: 20-21 yang bermaksud: "Dan pada bumi ada tanda-tanda (yang membuktikan keEsaan dan keKuasaan Allah SWt) bagi orang-orang (yang mahu mencapai pengetahuan) yang yakin (20). Dan juga pada diri kamu sendiri, maka mengapa kamu tidak mahu melihat serta memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)? (21)", surah al-Nisā' 4:1, surah Qaf 50: 16 dan surah al-Hashr 59: 18-19.

dalam kehidupan manusia demi mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat dan bukannya semata-mata untuk mengetahui hakikat diri mereka sahaja.<sup>2</sup>

Dalam memahami konsep jiwa melalui al-Qur'an, secara tidak langsung kupasan para mufasir terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyentuh berkenaan konsep tersebut perlu dirujuk. Di samping itu, pandangan dari ahli falsafah Muslim juga harus diteliti kerana perbahasan mengenai konsep jiwa juga merupakan salah satu tema perbahasan dalam disiplin ilmu falsafah, malah ia merupakan topik yang tidak dapat dipisahkan daripada disiplin tersebut.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Tujuan al-Qur'an menggesa manusia meneliti dirinya adalah supaya mereka dapat menjadikannya sebagai batu loncatan untuk menambah keimanan kepada Allah SWT (*ma'rifah Allāh*) kerana pengukur sebenar kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat ialah dengan sejauh mana seseorang manusia mengenaliNya. Apabila manusia mengenali Allah SWT dengan baik, maka akan muncul di dalam dirinya perasan takut (*khashyah*) kepada Allah SWT seterusnya mendorong diri mereka supaya berusaha memperbaiki dirinya dan berusaha agar sentiasa berkekalan dalam mentaati perintahNya serta meninggalkan laranganNya. Dengan ini mereka dapat mencapai kebahagiaan di dunia. Pada masa yang sama juga mereka terus berusaha meraih reda Allah SWT serta ganjaran pahala di akhirat dan dengan demikian mereka dapat mencapai dua kebahagiaan iaitu di dunia dan akhirat. Lihat lanjut dalam 'Izz al-Dīn 'Ismā'īl, *Nuṣūṣ Qur'āniyyah fī al-Nafs al-Insāniyyah* (Beirūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.t.) 154-155.

<sup>3</sup> Perbincangan falsafah secara umumnya tertumpu kepada tiga tema utama. Pertama; kewujudan, di mana perbahasan utama falsafah ialah tentang kewujudan yang tidak bersifat kebendaan (*lā māddī*) secara umum. Ia sebagai dalil yang menunjukkan kepada kekuasaan Pencipta yang mencipta alam cakerawala khususnya manusia sebagai khalifah. Falsafah juga membincangkan tentang asal kepada setiap kewujudan sama ia adalah *al-rūh* atau *al-māddah* atau gabungan antara *al-rūh* dan *al-māddah*. Manakala disiplin ilmu yang pelbagai dan berlainan lapangannya seperti ilmu fizik yang mengkaji haba dan cahaya, ilmu kimia yang mengkaji gabungan unsur atom dan sebagainya, ilmu astronomi yang mengkaji jirim di langit dan pergerakannya, ilmu matematik yang menghitung bilangan, ilmu kejuruteraan yang menilai kiraan struktur sesuatu adalah sebagai membantu dalam memahami bidang perbahasan falsafah yang dibincangkan dalam skop tabiat kewujudan. Begitu juga dengan ilmu kemasyarakatan, ilmu psikologi, ilmu sejarah, ilmu ekonomi.

Kedua; pengetahuan (*al-ma'rifah*), iaitu perbahasan berkaitan maklumat tentang hakikat suatu kewujudan, adakah ia tepat tanpa sebarang keraguan? Apakah alat pengetahuan yang boleh memberi maklumat dengan betul? Adakah melalui pancaindera yang lima atau gerak hati atau akal? Perbahasan berkenaan pengetahuan ini berpaksikan kepada dua persoalan. Pertama; adakah pengetahuan berkaitan suatu kewujudan itu adalah secara tepat dan jelas tanpa bercampur dengan sebarang kesilapan dan kesalahan? Kedua; bagaimana untuk mengetahui suatu kewujudan yang boleh dicerap melalui pancaindera atau gerak hati atau akal? Atau melalui kesemua alat tersebut? Perbahasan ini juga disebut oleh para ahli falsafah sebagai perbahasan kewujudan dan pengetahuan metafizik atau apa yang di sebalik tabiat (*mā ba'da al-ṭabi'ah*).

Ketiga; perbahasan nilai mutlak (*al-qiyam al-muṭlaqah*) iaitu suatu nilai yang disukai oleh manusia kerana nilai itu sendiri (*li dhātihā*) tanpa terbatas oleh waktu dan tempat dan manusia tidak suka berjauhan darinya seperti nilai kebahagiaan. Berbeza dengan nilai nisbi (*al-qiyam al-nisbiyyah*) yang merupakan nilai yang hanya disukai oleh manusia pada masa tertentu sahaja kerana terdapat tujuan yang tertentu. Contohnya seorang pesakit yang mengambil ubat dengan dos yang ditetapkan sebagai perantara baginya untuk sembuh. Maka nilai ubat tersebut hanyalah nilai nisbi kerana nilainya bergantung kepada tujuan yang ingin dicapai dari pengambilan ubat tersebut. Namun, nilai yang

Jika dilihat dari sudut kronologi, perbahasan konsep jiwa telah dikupas oleh tokoh ahli falsafah Yunani, seperti Plato (427SM-347SM) dan Aristotle (384SM-322SM) kerana ia merupakan salah satu topik perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah.<sup>4</sup> Disiplin ilmu falsafah diserap masuk ke dalam khazanah ilmu Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi ketika pemerintahan khalifah Umaiyyah dan ‘Abbasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam Bahasa Arab. Seterusnya ilmu tersebut dikuasai oleh orang Islam dan turut disaring serta diharmonikan agar sejajar dengan ajaran agama Islam dengan

---

dibahaskan oleh ahli falsafah ialah nilai mutlak sahaja kerana nilai tersebut tetap disukai oleh manusia walaupun berubah tempat dan waktu. Kebanyakan ahli falsafah bersepakat bahawa nilai mutlak utama yang diperbahaskan ialah nilai kebenaran (*al-hāqq*), nilai kebaikan (*al-khayr*) dan nilai keindahan (*al-jamāl*). Nilai kebenaran dititikberatkan melalui perbahasan ilmu mantik yang mengajar bagaimana untuk berfikir dengan baik. Nilai kebaikan pula dititikberatkan melalui perbincangan ilmu akhlak yang mengajar apakah ciri-ciri akhlak yang sepatutnya menjadi pakaian manusia. Manakala nilai keindahan pula dibincangkan dalam ilmu estetika yang mengajar apakah ciri yang harus ada pada sesuatu yang indah. Ketiga-tiga nilai mutlak ini disebut sebagai nilai ideal (*al-muthul al-‘ulyā*) dan manusia yang dilengkапkan dengan akal dan kefahaman mampu untuk mencapainya.

Semua tema tersebut berkait dengan sebahagian tema penting dalam perbahasan ilmu psikologi pada zaman Yunani dan pertengahan. Antaranya ialah tema falsafah dan psikologi Yunani yang mana kedua-duanya memang saling berkait dan dibahaskan secara khusus oleh ahli falsafah. Mereka membahaskan berkaitan hakikat jiwa, kekekalannya, potensi-potensi jiwa dan pembuktian terhadap kewujudan dan perihal jiwa pada hari pembangkitan (*al-ma‘ād*). Namun, bermula pada awal kurun ke 19 M, disiplin psikologi telah dibincangkan secara berasingan selepas kemunculan gerakan psikologi empirikal di Jerman. Meraka hanya mengkaji perlakuan manusia dan haiwan bagi membentuk satu modul bagi menilai perlakuan dan tindakan manusia. Perbahasannya hanya berlebar di sekitar persoalan pancaindera, pencerapan (*al-idrāk*), pendorong (*al-dawāfi‘*), emosi (*al-infā‘alāt*), pembelajaran (*al-ta‘allum*), peringatan (*al-taṣakkur*) dan keperibadian (*al-shakhṣiyah*). Sedangkan perbahasan psikologi menurut ahli falsafah Yunani dan Muslim bukan hanya berbentuk fizikal semata-mata, tetapi juga menyentuh persoalan rohani yang merupakan asas utama bagi manusia mengecap kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Manakala tema yang lain ialah seperti falsafah dan akhlak, falsafah dan politik serta falsafah dan pendidikan. Dalam perbahasan tema-tema ini jelas diketengahkan hubungan antara ilmu falsafah dan ilmu psikologi dalam membentuk peribadi, masyarakat dan negara. Lihat Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi ‘inda ‘Ulamā’ al-Muslimin*, cet. ke-3 (al-Iskandariyah: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyah, 2006), 24-30. Lihat juga Bayyūmī, ‘Abd al-Mu‘ti Muḥammad, *al-Falsafah al-Islāmiyyah min al-Mashriq ila al-Maghrib* (Madinah Nasr: t.t.p, 1982), 1: 88-91; Bu‘zīzī, Muḥammad al-‘Arabī, *Nazariyyah al-Ma‘rifah ‘ind al-Rāzī min Khilāl Tafsīrah* (Beirūt: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1999), 11; al-Jumaylī, Hāmid Dur‘ ‘Abd al-Rahmān, *al-Imām al-Ghazālī wa Arā‘uhu al-Kalāmiyyah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 72. Lihat juga ‘Abd al-Faṭāḥ Imām yang menyusun semula semua pembahagian ilmu falsafah oleh para ahli falsafah secara umum kepada lima bahagian iaitu kosmologi (*ilm al-kawniyyāt*), epistemologi (*nazariyyah al-ma‘rifah*), ontologi (*nazariyyah al-wujūd*), axiologi (*nazariyyah al-qiyam*) dan falsafah roh (*falsafah al-rūh*). Imām, ‘Abd al-Faṭāḥ Imām, *Madkhāl ilā al-Falsafah* (Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1972), 144-156.

<sup>4</sup> Lihat Imām, ‘Abd al-Faṭāḥ Imām, *Madkhāl ilā al-Falsafah*, 144-156. Lihat juga Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 75-104.

menyentuh aspek fizikal dan spiritual.<sup>5</sup> Antara tokoh ahli falsafah Muslim yang terawal ialah Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Šabbāḥ al-Kindī (801M-873M), Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Zakariyyā al-Rāzī (865M-925M), Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī (258H/872M-339H/950M), Abū ‘Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya‘qūb ibn Miskawayh (932M-1030M), Ikhwān al-Ṣafā yang lahir pada abad 10M., Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā (980M-1037M), Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (1058M-1111M), Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyā ibn al-Ṣā‘igh yang dikenali sebagai ibn Bājah (1095M-1138M), Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abd al-Mālik ibn Muḥammad ibn Ṭufayl (1105M-1185M), Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd (1126M-1198M), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149M-1209M) dan lain-lain.<sup>6</sup>

### 1.3 PERMASALAHAN KAJIAN

Namun, pada masa kini perbincangan berkaitan konsep jiwa atau psikologi kebanyakannya bermula dari tokoh pemikir Yunani khususnya Plato dan Aristotle, kemudian terus menyentuh pandangan dari psikologis Barat pada zaman kebangkitan Eropah yang baru berkembang bermula dari abad ke-19M dan ke-20M.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Lihat Bayyūmī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 1: 91-112. Profesor Dr Muḥammad Shahātah Rabi‘ turut menjelaskan sedemikian dengan menyanggah sesetengah pihak Orientalis yang mengatakan bahawa ilmu falsafah Islam merupakan ilmu falsafah Yunani yang ditulis semula dalam Bahasa Arab. Beliau menegaskan bahawa ulama Islam tidak bertaklid kepada falsafah Yunani, malah mereka mengambil manfaat dari ilmu tersebut dan menyaring serta mengadunnya semula mengikut acuan Islam dan ia berkembang di bawah tamadun Islam. Para ahli falsafah Muslim juga turut menyedari bahawa falsafah Yunani itu sendiri merupakan campuran daripada pelbagai bangsa antaranya Mesir, India dan Parsi. Perkara sedemikian tidak mengaibkan tamadun Islam bahkan ia menjadi bukti dalam menguatkan lagi bahawa agama Islam tidak bersifat taasub bahkan terbuka. Para sejarawan juga tidak mengatakan bahawa falsafah Islam adalah falsafah Arab. Ini terbukti dengan terdapat sebahagian karya falsafah sesetengah ahli falsafah Muslim yang ditulis dalam Bahasa Perancis sepertimana yang dilakukan oleh Ibn Sīnā. Lihat juga Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 38-40.

<sup>6</sup> Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 146-612. Lihat juga Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘inda al-Ulamā’ al-Muslimīn* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1993), 23-311.

<sup>7</sup> Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 28. Perkembangan falsafah Islam bermula pada kurun ke 3H sehingga kurun ke 7H. Selepas itu barulah bermula karya klasik Islam diterjemahkan ke

Manakala pemikir Muslim silam pada zaman pertengahan tidak diketengahkan sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang psikologi dan banyak karya mereka berkaitan ilmu psikologi diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dikembangkan di Eropah, malah ia memberi kesan yang besar terhadap psikologis Barat pada zaman kebangkitannya.<sup>8</sup> Oleh sebab itu, pemikiran tokoh barat seperti teori psikoanalisis,<sup>9</sup> teori tingkah laku<sup>10</sup> dan teori kemanusiaan<sup>11</sup> lebih

---

dalam Bahasa Latin dan mula berkembang di Eropah. Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 38.

<sup>8</sup> Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 7. Beliau turut mengemukakan beberapa pembuktian dalam kitabnya bahawa pemikir Barat terkesan dengan menyatakan bahawa dapatan yang dikemukakan oleh psikologis barat moden, telah pun dicapai oleh pemikir Muslim dahulu. Contohnya, Ibn Sīnā telah mendahului Ivan Pavlov dan Sigmund Freud dalam mencapai ilmu berkaitan peranan mimpi dalam memuaskan motif dan keinginan (*dawr al-aḥlām fūshbā‘ al-dawāfi‘ wa al-raghbāt*). Beliau juga menegaskan bahawa para ahli falsafah Muslim terdahulu seperti al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, Miskawayh, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī merupakan perintis kepada psikoterapi moden. Contohnya septimana langkah yang diutarakan oleh al-Ghazālī dalam merawat tingkah laku dan akhlak yang buruk, psikologis moden menuruti jejak yang sama dalam merawat gangguan jiwa seperti ketakutan dan kerisauan. Lihat Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 8-9.

<sup>9</sup> Teori psikoanalisis ini diperkenalkan oleh Sigmund Freud di mana teori ini melihat manusia sebagai satu organisme yang dipengaruhi oleh kuasa-kuasa dalaman sahaja. Mahmood Nazar Mohamed, *Pengantar Psikologi, Satu Pengenalan Asas kepada Jiwa dan Tingkah Laku Manusia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), 17. Secara umumnya, prinsip yang dibawa oleh Freud ini dilunasi oleh prinsip-prinsip menafikan aspek-aspek spiritual dan kerohanian. Malik Badri, *Konflik Ahli Psikologi Islam*, terj. Fadlullah Wilmot (Kuala Lumpur: IBS Buku Sdn. Bhd. 1989), xi. Teori yang dibawakan oleh Sigmud Freud ini juga telah memisahkan agama dari disiplin ilmu kaunseling serta meletakkan agama sebagai satu mitos yang boleh mengherot berotkan pemikiran manusia. Sapora Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh, *Pemikiran Kritis Mengupas Isu-isu Semasa* (Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, 2008), 11. Lihat juga Malik Badri, *Konflik Ahli Psikologi Islam*, 27 & 53-57.

<sup>10</sup> Dalam teori tingkah laku ini, ia tidak mengambil kira persoalan pergolakan jiwa manusia ketika membincangkan hal yang berkaitan dengan tingkah laku. Peter Lwinsohn yang merupakan pendukung kepada teori ini berpegang kepada tiga prinsip utama mengenai manusia iaitu, pertamanya tingkah laku manusia dipelajari melalui proses perkaitan, keduanya asasnya manusia lebih cenderung ke arah sesuatu yang menggembirakan dan menjauhi dari merasa kesakitan, dan ketiganya tingkah laku manusia ditentukan oleh alam sekelilingnya atau alam sekitarnya. I.H. Gotlib & L.A. Robinson, “Responses to Depressed Individuals: Discrepancies Between Self-Report and Observvarated Behavior,” *Journal of Abnormal Psychology* Bil 91 (1982), 231-240; Leffton, Lester A., *Psychology* (Boston: Allyn & Bacon 2000), 149-175.

<sup>11</sup> Teori kemanusiaan ini diasaskan oleh Carl R. Rogers dan ia menekankan aspek manusia sebagai mempunyai kecenderungan ke arah kesempurnaan, entiti yang baik, bebas, bertanggungjawab, kreatif serta sentiasa positif. Selain itu, teori ini juga turut menekankan aspek pengalaman sedar semata-mata dalam menentukan realiti sebenar dan mengekalkan persepsi individu terhadap realiti itu adalah diperlukan bagi memahami tingkah laku manusia. Ini bermakna, manusia itu akan bertindak balas berdasarkan kepada bagaimana seseorang itu melihat kepada realiti tersebut. Sebagai contoh, kegelisahan yang wujud dalam diri seseorang adalah disebabkan oleh khayalan atau pemikiran seseorang yang tidak realistik atau cara seseorang itu melihat sesuatu realiti secara negatif. Noraini Othman, “A Comparative Study Between Western And Islamic Perspective on Human Development and Life-Friendly Enviroment”, *Online Journal of Research In Islamic Studies* (Jan-April 2014), 10; Nye, Robert D., *Three Psychologies Perspectives From Freud, Skinner and Rogers*, , ed. 6 (New

mendominasi dalam pengajian psikologi dalam dunia akademik termasuk di Malaysia bagi memahami manusia serta faktor-faktor yang mendorong tindakan dan pemikiran manusia dalam segenap skop kehidupan mereka yang bertujuan mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan hidup.<sup>12</sup>

Jika diteliti, idea-idea yang dibawa oleh psikologis Barat tersebut tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara keseluruhannya. Sebaliknya, mereka telah mengecilkan lagi skop perbincangan psikologi dengan menundukkananya kepada metode yang berbentuk empirikal semata-mata dengan melihat kepada perlakuan manusia dan haiwan bertujuan untuk membentuk suatu undang-undang yang boleh digunakan untuk menilai tindakan manusia. Perbahasan hanya berlebar di sekitar persoalan pancaindera, pencerapan, pendorong, perbuatan, pembelajaran, peringatan, kepandaian dan keperibadian. Sedangkan perbincangan psikologi menurut ahli falsafah Yunani dan Muslim bukan hanya berbentuk fizikal semata-mata, tetapi juga menyentuh persoalan rohani yang merupakan asas utama bagi manusia mengecap kebahagiaan di dunia dan di akhirat.<sup>13</sup>

Ini menunjukkan bahawa perbincangan psikologi menurut barat hanya kaya dengan bahasa empiris, tetapi miskin dengan bahasa untuk kejiwaan manusia yang sebenar.<sup>14</sup> Kenyataan tersebut juga turut diungkapkan oleh Malik Badri dengan mengatakan ilmu psikologi barat telah memisahkan agama daripada disiplin ilmu kaunseling serta meletakkan agama sebagai satu mitos yang boleh mengherot

---

York: Wadsworth Thomson Learning, 1999), 98-99; Larina Kase & Deborah Roth Ledley, *Anxiety Disorders* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2007), 169; Santrock, John W., *Psychology, Brief Edition* (New York: McGraw-Hill, 2000), 348-352; Dennis Coon & Mitterer, John O., *Introduction to Psychology: Gateway to Mind and Behavior*, (USA: Cengage Learning, 2014), 475.

<sup>12</sup> Mahmood Nazar Mohamed, *Pengantar Psikologi*, 12-13.

<sup>13</sup> Rabi‘, Muhammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsī*, 28.

<sup>14</sup> Rafy Sapuri, *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Modern* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 2.

berotkan pemikiran manusia.<sup>15</sup> Selain itu, tokoh psikologi Amerika sendiri turut mengakui bahawa punca utama kelemahan manusia ialah kerana tiada penekanan dari aspek spiritual dan pergantungan kepada Tuhan.<sup>16</sup>

Di negara barat sendiri yang memperjuangkan hak kebebasan manusia sehingga membenarkan perlakuan yang melanggar fitrah manusia, masih tidak berjaya mencapai kebahagiaan dan kepuasan diri. Malahan diri mereka semakin terasa kosong kerana tiada pengisian rohani. Tumpuan dan matlamat mereka yang hanya terbatas kepada material semata-mata yang sememangnya ia tidak kekal, menyebabkan mereka terus tercari-cari di manakah kebahagiaan. Jiwa yang tidak tenang dan sentiasa memberontak tersebut menyebabkan ada dalam kalangan mereka mengalami masalah jiwa, malah di sesetengah negara barat, jumlah remaja yang memasuki hospital jiwa melebihi jumlah remaja yang memasuki universiti. Tidak dinafikan juga sebahagian daripada mereka yang lemah dan berputus asa mengambil jalan mudah dengan membunuh diri. Ini dapat dibuktikan melalui statistik yang telah dikeluarkan oleh New York State of Mental Office di sekitar tahun 1998 di mana mereka menganggarkan hampir 19 juta penduduk di benua Amerika Syarikat mengalami sindrom masalah psikologi.<sup>17</sup> Angka ini terus meningkat kepada 40 juta orang dewasa (18%) yang berusia 18 tahun ke atas.<sup>18</sup> Ini membuktikan bahawa masalah psikologi di barat masih belum dapat diatasi dengan

<sup>15</sup> Sapora Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh, *Pemikiran Kritis Mengupas Isu-isu Semasa*, 11. Lihat juga Malik Badri, *Konflik Ahli Psikologi Islam*, 27 & 53-57.

<sup>16</sup> Rafy Sapuri, *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Modern*, 4.

<sup>17</sup> New York State Office of Mental Health, *Anxiety Disorders* (New York: Albany, 2004), 1. Lihat juga National Institute of Mental Health, dicapai 16 Januari 2013, dicapai 16 Januari 2013, <http://www.nimh.nih.gov/statistics/index.shtml>.

<sup>18</sup> National Institute of Mental Health, *Anxiety Disorder* (Unit State: NIH Publication No. 09 3879, 2009), 1, dicapai 16 Januari 2013, <http://www.nimh.nih.gov/health/publications/anxiety-disorders/nimhanxiety.pdf>.

baik, walaupun mereka mempunyai ramai tokoh psikologis. Ini disebabkan oleh perbincangan psikologi menurut mereka kehampaan dari aspek spiritual.

Di Malaysia juga rakyatnya tidak terkecuali daripada mengalami masalah ini. Statistik menunjukkan hampir 2.6 juta orang daripada keseluruhan penduduk mengalami gangguan masalah psikologi.<sup>19</sup> Menurut pakar psikologi dari Pusat Perubatan Universiti Malaya, Dr. Muhammad Muhsin Ahmad Zahari berkata, angka ini hampir mencecah 11% dan keadaan ini merupakan jumlah yang agak ketara dan membimbangkan. Walaupun angka statistik akan berubah pada setiap masa namun dalam hal ini kebarangkalian berlaku penurunan angka pesakit masalah mental itu menunjukkan kebarangkalian yang agak rendah.

Oleh itu, masyarakat perlu didedahkan kembali kepada perbincangan konsep jiwa yang lebih komprehensif dengan menyentuh perbahasan dari aspek jasmani dan rohani. Konsep mengenai insan yang diciptakan Allah SWT haruslah dikupas melalui sumber yang berautoriti iaitu berlandaskan agama itu sendiri. Sejarah mencatatkan bahawa terdapat ramai ilmuwan Islam telah memberi sumbangan dalam persoalan konsep jiwa secara komprehensif seperti al-Kindī, Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Miskawayh, Ikhwān al-Šafā, Ibn Ṣīnā, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Bājah, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan lain-lain.<sup>20</sup>

Namun, pandangan mereka hanya dikupas oleh sesetengah sarjana Muslim kerana pandangan dari pemikir Barat yang bersifat empirikal dijadikan sajian utama kepada pelajar sehingga ke peringkat universiti sedangkan di barat sendiri mereka tidak mampu menangani masalah psikologi yang dihadapi oleh rakyat mereka. Di

<sup>19</sup> Malaysian Psychiatric Association, "Gangguan Mental Dan Penyelesaiannya", dicapai 16 Januari 2013, <http://www.psychiatry-malaysia.org/article.php?aid=1241>.

<sup>20</sup> Lihat Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 23-301.

pusat pengajian tinggi Malaysia, rujukan perbahasan psikologi menurut kerangka pemikir Muslim amatlah sedikit berbanding rujukan mengikut kerangka pemikir barat. Perkara ini perlu diambil berat khususnya para penyelidik kerana dunia telah menyaksikan bahawa masalah jiwa yang melanda masyarakat barat adalah lebih membimbangkan dan para psikologis mereka sendiri tidak dapat mengurangkan rekod masalah tersebut, malah ia semakin parah saban hari.

Oleh itu, mengapa perlu dirujuk kepada sumber rujukan barat semata-mata, sedangkan dalam agama Islam mempunyai sumber rujukan psikologi tersendiri yang lebih kompleks merangkumi aspek material dan spiritual. Di samping itu, ia lebih sejajar dengan enakmen perlembagaan negara kita yang meletakkan agama Islam sebagai agama persekutuan.<sup>21</sup>

Justeru, kajian ini akan mengetengahkan perbahasan psikologi menurut salah seorang pemikir Muslim dan kerangka perbahasan yang dikemukakan boleh dijadikan sumber tambahan untuk dijadikan rujukan bagi para penyelidik dan tenaga pengajar di Malaysia khususnya. Pengkaji memilih untuk mengkaji pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang hidup pada kurun ke-7 H. berkaitan konsep jiwa kerana beliau merupakan salah seorang tokoh ahli falsafah Muslim yang berautoriti sekaligus antara tokoh *mufassir bi al-ra'yī* terawal dengan karyanya iaitu *al-Tafsīr al-Kabīr* atau dikenali juga sebagai *Mafātīḥ al-Ghayb*.<sup>22</sup> Beliau juga turut disenaraikan

<sup>21</sup> Penerbitan Akta (M) Sdn. Bhd., *Perlembagaan Persekutuan (pindaan hingga 10 Mei 2010)* (Selangor: Penerbitan Akta (M) Sdn. Bhd., t.t), 2.

<sup>22</sup> Al-Qiftī, Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf, *Tarīkh al-Hukamā’* (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 227; Ibn Khallikān, Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Anbā' al-Zamān*, tahqīq. Dr Yūsuf ‘Alī Ṭawil & Dr Maryam Qāsim Ṭawil (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 4: 83; al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, cet. ke-8 (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003), 1: 206. Lihat juga Fath Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Meşir: Dār al-Ma‘ārif, 1969), 12. Tafsiran beliau tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perbahasan konsep jiwa juga akan turut diperhatikan bagi melihat pandangan beliau secara komprehensif di samping kesinambungan idea beliau dalam karya tafsir dengan karya-karya beliau yang lain.

sebagai ahli psikologi oleh para pengkaji<sup>23</sup> antaranya ialah Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah dalam tulisannya yang bertajuk *al-Nafs wa Khulūduha ‘inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī*,<sup>24</sup> Muḥammad Uthmān Najātī dalam bukunya yang bertajuk *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘inda al-‘Ulamā’ al-Muslīmīn*,<sup>25</sup> Muḥammad Shahātah Rabī‘ dalam bukunya bertajuk *al-Turāth al-Nafsi ‘inda ‘Ulamā’ al-Muslīmīn*,<sup>26</sup> Khadījah Hammādī al-‘Abd Allāh dalam tulisannya yang bertajuk *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Bayna al-Ashā‘irah wa al-Mu‘taṣilah*,<sup>27</sup> Mohd Farid Mohd Shahran dalam buku yang bertajuk *Kreativiti & Imaginasi dalam Psikologi Islam*, suntingan Mohd Zaidi Ismail.<sup>28</sup>

Pemilihan tokoh ini adalah kerana beliau yang merupakan seorang ulama *encyclopedic* dalam pelbagai bidang keilmuan. Huraian persoalan konsep jiwa yang bersumberkan agama menurut beliau akan cuba dikemukakan bagi melihat adakah terdapat sumbangan baru yang dibawa berbanding pemikir Muslim sebelumnya. Kajian ini juga ingin melihat kerangka perbahasan beliau dalam persoalan konsep

<sup>23</sup> Dalam disiplin ilmu psikologi atau ilmu jiwa, tiada kitab sejarah atau *tabaqāt* yang menyenaraikan tokoh-tokoh psikologi Islam sejak zaman kegemilangan Islam.

<sup>24</sup> Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah, *al-Nafs wa Khulūduha ‘inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Kaherah: Sharkah al-Ṣafā li al-Taba‘ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989). Buku ini membahaskan tentang kewujudan dan konsep jiwa (*al-nafs*) dan kaitannya dengan jasad, jiwa merupakan sesuatu yang baru (*hudūth al-nafs*), perihal jiwa (*ahwāl al-nafs*) di akhirat serta kekekalan jiwa dan jasad pada hari akhirat.

<sup>25</sup> Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘inda al-‘Ulamā’ al-Muslīmīn* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1993). Buku ini merupakan kompilasi pandangan ulama Islam berkaitan konsep jiwa atau psikologi, antaranya ialah al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Miskawayh, Ikhwān al-Ṣafā, Ibn Sīnā, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Bajah, Ibn Ṭufayl dan lain-lain.

<sup>26</sup> Rabī‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi ‘inda ‘Ulamā’ al-Muslīmīn*, cet. ke-3 (al-Iskandariyah: Dar al-Ma‘rifah al-Jami‘iyah, 2006).

<sup>27</sup> Khadījah Hammādī al-‘Abd Allāh, *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Bayna al-Ashā‘irah wa al-Mu‘taṣilah*, 2 jilid., (Lubnān: Dār al-Nawādir, 2012). Buku ini merupakan tesis PhD beliau yang telah dibentangkan di Jabatan Falsafah Islamiyah, Kuliah Darul Ulum, Universiti Kaherah pada tahun 2005 dan beliau memperoleh anugerah *al-Sharf al-Ūlā*. Perbincangan dalam buku ini terbahagi kepada empat bab. Bab pertama membahaskan tentang metodologi kajian (*manāhij al-baḥth*), bab kedua berkaitan ketuhanan (*al-ilāhiyyāt*), bab ketiga mengenai alam (*al-‘ālam*) dan bab keempat menyentuh persoalan insan (*al-insān*).

<sup>28</sup> Mohd Zaidi Ismail, *Kreativiti & Imaginasi Dalam Psikologi Islam* (Kuala Lumpur: IKIM, 2011). Buku ini membincangkan berkaitan pengamatan tiga tokoh ilmuwan Islam iaitu al-Ghazālī, Abū Barakāt al-Baghdādī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī terhadap daya khayal daya cipta dari segi psikologi, khasnya yang berkaitan dengan hal-ehwal ilmu.

jiwa secara menyeluruh. Adakah terdapat pendekatan baru yang dibawa berbanding perbahasan menurut psikologis Muslim sebelumnya atau sebaliknya.

Pengkajian memfokuskan terhadap salah sebuah karya beliau iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*. Ini kerana karya tersebut merupakan tulisan beliau yang khusus membicarakan tentang jiwa dan akhlak. Di samping itu penulis juga akan melihat kesinambungan idea-idea tersebut menerusi karya-karyanya yang lain seperti *Kitāb Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, *al-Maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-Ulūhiyyah*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, *Nihāyah al-‘Uqūl*, *al-Arba ‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, *al-Masā’il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn*, *Asas al-Taqdīs*, *Mafātiḥ al-Ghayb* dan lain-lain bagi mengumpulkan pandangan beliau secara komprehensif berkaitan konsep jiwa. Pandangan beliau juga akan dibandingkan dengan pandangan Ibn Sīnā<sup>29</sup> yang merupakan tokoh ahli falsafah Muslim terulung khususnya dalam bidang psikologi dan al-Ghazālī<sup>30</sup> yang merupakan tokoh Mutakallim yang turut

<sup>29</sup> Beliau ialah Abū ‘Alī Ḥūsin Ibn ‘Abd Allah Ibn Ḥasan Ibn Sīnā. Terdapat perbezaan pendapat di kalangan ahli sejarah mengenai gelaran Ibn Sīnā diberikan. Sebahagian dari mereka menyatakan bahawa nama tersebut diambil dari perkataan Latin *Aven Sina*, manakala sebahagian lagi menyatakan ianya diambil dari perkataan Arab *al-Shin* yang bermaksud China. Sa‘īd Ismā‘īl ‘Alī, *Al-Falsafah al-Tarbawiyyah ‘Inda Ibn Sīnā* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1969), 31. Beliau dilahirkan di Akhshahan berdekatan dengan Bukhara pada tahun 370H/980M. Muḥammad ‘Ataf ‘Irāqī, *al-Falsafah al-Ṭabi‘īyyah ‘Inda Ibn Sīnā* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1991), 31. George Trabishi, *Mu‘jam al-Falāsifah*, cet ke-3 (Beirût: Dār al-Ṭalī‘ah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr), 26. Beliau sangat terkenal dalam pelbagai lapangan ilmu pengetahuan serta telah banyak menghasilkan karya, antaranya ialah dalam bidang ilmu perubatan, falsafah, psikologi, fizik, logik, politik dan bahasa Arab. Beliau wafat pada Jumaat bulan Ramadhan 428H, pada usia 58 tahun dan dimakamkan di Iran. Abd al-Salām Kafānī, *Al-Dhahabī lī al-Mahrajah ‘alā al-Dhikr Ibn Sīnā* (Mesir: t.t.p., 1952), 162. Di sini pengkaji hanya menyenaraikan kitab karangan Ibn Sīnā yang hanya mengupas berkaitan dengan ilmu psikologi. Antaranya ialah kitab *al-Najāt* dan kitab *al-Shifā’* yang membahaskan mengenai daya atau potensi yang wujud dalam jiwa manusia. Rujuk Wan Suhami Wan Abdullah, “Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Baghdādī”, 42. Pandangan Ibn Sīnā dipilih untuk dijadikan sebagai perbandingan dengan pandangan al-Rāzī kerana Ibn Sīnā merupakan tokoh agung yang mewakili kumpulan falsafah dengan huraihan dan kupasannya yang mendalam tentang segala hakikat. Lihat lanjut al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, cet. ke-3 (Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 2002), 11.

<sup>30</sup> Nama beliau Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad al-Ṭūsī yang dikenali sebagai al-Ghazālī. Al-Subkī, *Tāj al-Dīn Abī Naṣr ‘Abd Wahāb Ibn Taqī al-Dīn*, *Tabaqāt al-Shāfi‘īyyah al-Kubrā*, (Mesir: Maṭba‘ah al-Ḥusainiyah al-Miṣriyyah, t.t.), 7: 191. Dilahirkan pada tahun 450H di Ghazalah, Bandar Tus, Khurasan. *Ibid.*, 193. Dalam proses pendidikan, al-Ghazālī telah berhijrah ke Naysabur yang merupakan sebuah Bandar yang besar di Khurasan pada ketika itu. Beliau telah berguru dengan seorang tokoh ilmu Kalam al-Ash‘ariyyah yang terkenal iaitu Abū al-

membahaskan persoalan psikologi bersandarkan kepada sumber keagamaan dan falsafah.<sup>31</sup> Kedua-dua tokoh ini termasuk al-Rāzī merupakan ilmuwan Islam tersohor yang masing-masing hidup antara abad ke-5H. hingga awal abad ke-7H. iaitu suatu tempoh dalam sejarah peradaban Islam yang sedang rancak dengan kegiatan ilmiah yang amat bermutu.

Pengkaji akan menganalisis dan menterjemah sebahagian *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* ke dalam Bahasa Melayu dan ia merupakan terjemahan Melayu pertama bagi teks tersebut sebagai bahan rujukan khususnya

---

Ma‘ālī al-Juwainī yang juga dikenali sebagai Imām al-Haramayn. Dalam tempoh tersebut, al-Ghazālī telah belajar bersungguh-sungguh sehingga beliau mahir dalam pelbagai bidang ilmu seperti Fiqh, ilmu Khilaf, Jidal, Usul al-Din, Usul al-Fiqh, Mantik, Hikmah dan Falsafah. Al-Ghazālī terus mendampingi gurunya sehingga gurunya wafat pada 478H. Maḥmūd Qāsim, *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islamiyyah*, ed 3 (Mesir: Dār al-Ma‘rifah, 1970), 61; George Trabishi, *Mu‘jam al-Falāsifah*, 429. Kematian gurunya juga menyebabkan al-Ghazālī telah berhijrah ke al-Ma’askar untuk menghadiri majlis ilmu di sana. Akhirnya al-Ghazālī telah mempelajari ilmu Tasawuf yang diperolehi sepanjang pengembalaan yang memakan masa sepuluh tahun. Menurut beliau, ilmu ini tidak boleh dicapai hanya melalui pembelajaran, malah ia perlu di capai menerusi *al-dhawq, al-hal* serta penggantian dari sifat *madhmūmah* kepada sifat *maḥmūdah*. Al-Ghazālī menyatakan lagi bahawa aspek ilmu Tasawuf ialah gabungan dari ilmu dan amal dan aspek ilmu jauh lebih senang dari aspek amal. Al-Ghazālī, “al-Munqidh min al-Dalāl” dalam *al-Munqidh Min al-Dalāl ma ‘a Abhāth fī al-Taṣawwūf wa Dirāsāt ‘an al-Imām al-Ghazālī*, oleh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmud (Kaherah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1972), 170-172. Al-Ghazālī akhirnya wafat pada 505H di bandar kelahiran beliau Tus. Aḥmad al-Sharbasi, *al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Jīl, 1975), 21. Pandangan al-Ghazālī dipilih untuk dijadikan sebagai perbandingan dengan pandangan al-Rāzī kerana al-Ghazālī merupakan tokoh terulung yang mewakili kumpulan Mutakallimin dengan kewibawaan beliau menguasai pelbagai disiplin ilmu termasuk ilmu falsafah dan ilmu kalam. Muhammad Yasir Nasution turut menjelaskan bahawa dalam pandangan-pandangan yang mendasar tentang manusia hanya ditemui dalam perbahasan ilmu falsafah dan tasawuf. Justeru selain sebagai mewakili kumpulan Mutakallim, al-Ghazālī juga mewakili kumpulan Tasawuf dalam membicarakan mengenai konsep jiwa. Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy Sebagai Terkandung Dalam Buku-Buku Falsafat dan Tasawufnya.” (Tesis kedoktoran, Fakultas Pascasarjana: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta), 2.

<sup>31</sup> Ilmu Kalam dan Falsafah merupakan dua disiplin ilmu yang berbeza. Walaupun terdapat sebahagian persamaan dari sudut asas perbahasan di antara keduanya, namun perbezaan di antara para mutakallimin dengan ahli falsafah terdapat pada sudut epistemologi khususnya pendekatan hujah dan penetapan hierarki sumber ilmu. Al-Jumaylī merumuskan perbezaan antara disiplin Ilmu Kalam dengan disiplin Falsafah pada tiga aspek iaitu tema perbahasan, manhaj dan tujuan. Pertama, tema perbahasan Ilmu Kalam adalah menyentuh persoalan ketuhanan iaitu Allah SWT, manusia dan masyarakat. Manakala tema perbahasan Falsafah pula adalah lebih luas iaitu dengan melihat persoalan ketuhanan, manusia, masyarakat, alam semesta (*al-kawn*) dan *al-ṭabi‘ah*. Kedua, manhaj Ilmu Kalam adalah berpaksikan wahyu dan akal di mana akal sekali-kali tidak akan melangkaui wahyu. Manakala manhaj Falsafah pula ialah bersandarkan kepada kebebasan akal semata-mata untuk mencapai kebenaran walaupun terpaksa menundukkan wahyu jika terdapat perbezaan di antara akal dengan wahyu. Ketiga, tujuan Ilmu Kalam berkaitan dengan isu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat serta ketaklifannya sebagai khalifah khususnya dalam mempertahankan akidah melalui hujah daripada wahyu dan akal. Manakala tujuan Falsafah pula adalah bagi mencapai kebenaran, nilai kebaikan dan kecantikan melalui akal. Al-Jumaylī, *al-Imām al-Ghazālīwa Arā‘uhu al-Kalāmiyyah*, 74-75.

bagi para pengkaji yang kurang mahir dalam penguasaan Bahasa Arab dan kepada masyarakat umumnya. Ini kerana, keseluruhan kitab tersebut membahaskan persoalan konsep jiwa merangkumi perbincangan jiwa dan jasad menurut kaca mata falsafah Islam serta potensi-potensi insan yang mempengaruhi setiap tindakan dan perlakuannya agar sejajar dengan tujuan penciptaan insan, di samping itu terdapat juga perbincangan berkaitan cara menyucikan diri dari akhlak yang buruk bagi memastikan jiwa manusia bersih bagi memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat.

#### **1.4 PERSOALAN KAJIAN**

Berdasarkan kepada permasalahan kajian di atas, maka dapatlah dirumuskan persoalan bagi kajian yang dijalankan sebagaimana berikut:

- i. Bagaimakah konsep jiwa yang dibincangkan oleh Ibn Sīnā dan al-Ghazālī?
- ii. Bagaimakah teks pilihan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* ke boleh difahami dengan mudah oleh masyarakat Melayu?
- iii. Apakah konsep jiwa menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*?

#### **1.5 OBJEKTIF KAJIAN**

Berlandaskan permasalahan kajian dan persoalan kajian yang telah diutarakan di atas, maka kajian ini telah membentuk objektif kajian sebagaimana berikut:

- i. Mengkaji konsep jiwa menurut pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī sebagai teori kajian.

- ii. Menterjemah dan menganotasi teks pilihan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* daripada Bahasa Arab ke Bahasa Melayu.
- iii. Menganalisis konsep jiwa menurut pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*.

## 1.6 KEPENTINGAN KAJIAN

Kajian ini mempunyai beberapa kepentingan dengan memberi pendedahan bahawa persoalan konsep jiwa dan potensinya telah wujud serta turut menjadi topik perbincangan di kalangan pemikir Muslim, antaranya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Kajian ini juga dapat memberikan maklumat lengkap berkenaan konsep jiwa dan potensinya kepada beberapa pihak. Pertama, menjana ilmu mengenai konsep jiwa yang komprehensif menerusi pemikiran tokoh falsafah Muslim terkenal, Fakhr al-Dīn al-Rāzī di samping pemikiran Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Kedua, bagi jabatan kerajaan seperti Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan Kementerian Kesihatan Malaysia sebagai sumber rujukan. Ketiga, bagi individu atau masyarakat khususnya di Malaysia dalam menjana kehidupan dengan lebih baik walau dalam apa jua bidang yang diceburi berdasarkan pengetahuan berkenaan potensi-potensi yang terdapat dalam diri mereka di samping membentuk sahsiah diri yang lebih ideal demi kebahagiaan di dunia dan akhirat. Keempat, bagi pihak kaunselor, psikologis dan psikoterapis sebagai rujukan tambahan dalam ilmu, aktiviti dan rawatan mereka. Di samping itu, kajian ini akan memenuhi kriteria sesebuah universiti tempatan khususnya Universiti Malaya yang aktif dalam penyelidikan dan pembaharuan, di mana seharusnya mempunyai ramai kepakaran dalam pelbagai bidang khususnya dalam bidang falsafah yang semakin berkurangan di kebanyakan universiti tempatan.

## 1.7 DEFINISI TAJUK

Penulis menghuraikan secara ringkas istilah-istilah utama kajian agar ketepatan pemahaman mengenai kajian ini dapat digarapkan secara tuntas. Beberapa istilah yang dikupas secara ringkas antaranya konsep jiwa, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-nafs*, *al-rūh*, *al-quwwah* dan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*.

### 1.7.1 Konsep Jiwa

Perkataan jiwa merupakan pengertian bagi perkataan *al-nafs* dalam bahasa Arab dan *soul* dalam bahasa Inggeris. Dari sudut bahasa, jiwa merujuk kepada beberapa pengertian seperti nyawa, roh, perihal batin seperti perasaan dan fikiran, suatu benda atau orang yang memberi semangat kepada sesuatu pertubuhan, kekasih dan maksud yang tersirat.<sup>32</sup>

Manakala dari sudut istilah pula, golongan ahli falsafah dan Mutakallimin mendefinisikan jiwa berdasarkan kepada dua aspek. Pertama; aspek material di mana jiwa merupakan penyempurna awal bagi jisim *tabī’i* yang mempunyai alat dan berpotensi menerima kehidupan.<sup>33</sup> Sementara dari aspek kedua pula iaitu aspek rohani, jiwa merupakan suatu *jawhar rūhāni* yang berdiri dengan sendirinya.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Kamus Dewan Edisi Keempat, cet Ke-2 (Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 634.

<sup>33</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs Risālah fī al-Nafs wa Baqā’ihā wa Ma’ādihā wa yalihā Thalāth Rasā’iḥ fī al-Nafs li Ibn Sīnā*, tahqīq. Ahmad Fū’ad al-Ahwāni (Paris: Dār Babylon, 1952), 56, al-Ghazālī, *Ma’ārij al-Quds fī Ma’rifah Madārij Ma’rifah al-Nafs* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 44-45. Kupasan lanjut tentang definisi jiwa dari kedua-dua aspek iaitu material dan rohani dibincangkan dalam subtopik 2.4.1 dan 4.2.3.2 .

<sup>34</sup> Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbiqih* (al-Iskandariyyah: Dār al-Ma’ārif), 2:181; Ja’far Āl Yāsīn, *Failasūf ‘Ālam, Dirāsah Tahliliyyah li Ḥayah Ibn Sīnā wa Fikruhu al-Falsafī* (Beirūt: Dār al-Andalus, 1984), 180. Mādī, Mahmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā* (al-Iskandariyyah: Dār al-Da’wah li al-Taba’ wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1997), 109; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, tahqīq. Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma’sūmī (Pakistan: Maṭbū’ah Ma’had al-Abhāth al-Islamiyyah, 1968), 32-33; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah fī ‘Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Tabī’iyāt*, (Haydr Ābād: Maṭba’ah Majlis

Di samping itu, dalam perbahasan berkenaan jiwa di kalangan ahli falsafah dan Mutakallimin, terdapat tema-tema lain yang dibincangkan oleh mereka yang menyentuh berkenaan hakikat jiwa, tabiatnya seperti bersifat baru dan kekal, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa, kebahagiaan jiwa dan lain-lain.<sup>35</sup> Tema-tema tersebut dilihat saling berkait di antara satu sama lain bagi menghasilkan perbahasan tentang konsep jiwa secara menyeluruh.

Justeru, kajian ini bertujuan mengkaji pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī melalui karyanya yang khusus membicarakan tentang persoalan jiwa iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* bagi melihat sejauh mana perbincangan konsep jiwa menurut beliau.

### 1.7.2 Fakhr al-Dīn al-Rāzī<sup>36</sup>

Beliau ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusayn bin al-Ḥasan al-Taymī al-Bakrī al-Tabrastānī al-Rāzī.<sup>37</sup> Gelaran (*laqab*) beliau ialah Fahkr

---

Dā’irah al-Ma‘ārif al-Naẓāmiyyah, 1343 H), 2: 232; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 109-112, Lihat kupasan lanjut dalam subtopik 2.4.2 Hakikat Jiwa.

<sup>35</sup> Lihat lanjut dalam Rabi’, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 70-590; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafṣāniyyah*, 20-243.

<sup>36</sup> Penulis akan menyentuh secara ringkas mengenai riwayat hidup al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ini kerana latar belakang kehidupan beliau telah banyak ditulis oleh para pengkaji sebelum ini. Antaranya ialah Hanapi bin Hj Mohd Nor, “Pemikiran Fakhr al-Din al-Razi Tentang Ilmu dan Hubungannya dengan Kesejahteraan Sosial” (Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2000); Aswadi, “Konsep Syifā’ Dalam *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddīn al-Rāzī” (Tesis kedoktoran, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007); Siti Norzidah Abd Basir, “Analisa ayat-ayat *mutashabihat* di dalam kitab *Tafsīr al-Kabīr* karangan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī” (Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003); Ahmad Nazri bin Zainol, “Tafsiran Ayat-ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah” (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2010); Mohd Manawi bin Mohd Akib, “Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī Tentang Syurga Berdasarkan Tafsir *Mafātiḥ al-Ghayb*” (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2011).

<sup>37</sup> Menurut Dr ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-‘Ammārī, kebanyakan sumber sejarah mencatat nama sebenar beliau dengan nama Muḥammad bin ‘Umar, melainkan kitab *Kashf al-Żunūn* yang mencatatnya dengan nama Maḥmūd. Begitu juga dengan nama datuknya di mana sebahagian sumber mencatatnya dengan nama al-Ḥasan sepertimana yang tercatat dalam wasiat al-Rāzī yang ditulis di akhir hayatnya dan sebahagian yang lain mencatat dengan nama al-Ḥusayn. Lihat lanjut dalam al-‘Ammārī, ‘Alī Muḥammad Ḥasan, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Ḥayātuḥu wa Āṭhāruḥu* (Emiriah Arab Bersatu: al-Majlis al-A‘lā li al-Shu’ūn al-Islamiyah, 1969), 11.

al-Dīn al-Rāzī<sup>38</sup> dan beliau dikenali juga dengan gelaran Ibn al-Khaṭīb.<sup>39</sup> Keturunan beliau bersambung sampai kepada Saidina Abū Bakar al-Šiddiq.<sup>40</sup> Beliau dilahirkan pada 25 Ramadan 543H. atau 544H. bersamaan 1148M. atau 1149M. di bandar Rayy (Tehran).<sup>41</sup> Beliau meninggal dunia pada hari Isnin, awal bulan Syawal pada 606H. bersamaan 29 Mac 1210M. di bandar Hirah (Afghanistan) kerana diracun oleh golongan Karamiyyah.<sup>42</sup> Jenazah beliau dikebumikan di Bukit al-Mašāqīb di sebuah kampung yang bernama Mudhdākhān yang terletak dalam kawasan Hirah.<sup>43</sup>

Al-Rāzī dikenali sebagai seorang yang teguh mempertahankan fahaman Ahl Sunnah wal Jama‘ah, malah beliau turut dikenali oleh golongan Muktazilah, Hashawiyyah, Mujassimah, Syiah dan dalam kalangan ahli falsafah kerana keberanian dan ketegasan beliau dalam mengkritik kesilapan dan kelompongan yang terdapat dalam fahaman mereka. Beliau juga dilihat sebagai pelengkap kepada penghujahan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh besar Ahl Sunnah wal Jama‘ah seperti al-Ash‘ārī, al-Bāqillānī, al-Juwainī dan al-Ghazālī, malah beliau melakukannya dengan lebih tersusun dan mantap dengan menyemak dan memberi komentar yang membina bagi menyokong Mazhab Ahl Sunnah wal Jama‘ah.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Beliau juga diberi *laqab* sebagai *Shaykh al-Islām* di Hirāh. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 4:83, George Trabishi, *Mu‘jam al-Falāsifah*, 316.

<sup>39</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 4:83.

<sup>40</sup> Al-Dāwudī, Shams al-Dīn Muhammad bin ‘Alī bin Aḥmad, *Tabaqāt al-Mufassirīn*, tahqīq. ‘Alī Muhammad ‘Umar, (Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t.), 2: 214.

<sup>41</sup> Bandar tersebut telah melahirkan ramai ulama yang terkenal yang mana nama mereka dinisbahkan kepada Bandar Ray. Antaranya ialah Abū Zakariyyā Yaḥya bin Mu‘āz al-Rāzī (m. 257H) seorang sufi, Abū Bakr Muḥammad bin Zakariyyā al-Rāzī (m. 311H) seorang doktor yang terkenal, Abū Ḥasan Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Rāzī (m. 315H) seorang ahli bahasa, Ibn Abī Hātim al-Rāzī (m. 327H) seorang ahli Hadith, Abū Bakr al-Rāzī al-Juṣāṣ (m. 370H) seorang ahli fiqh Hanafi dan Qutb al-Dīn al-Rāzī (m. 766H) seorang ahli ilmu logik. Namun Fakhr al-Dīn al-Rāzī lebih terkenal melalui karya tafsirnya iaitu *al-Tafsīr al-Kabīr* yang memuatkan pelbagai disiplin ilmu dan perbahasan aqli. Lihat Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 590; al-‘Ammārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 7.

<sup>42</sup> Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1: 206. Lihat juga al-Subkī, *Tabaqāt al-Šāfi‘iyyah al-Kubrā*, 35; Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 590-591.

<sup>43</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 87; al-Dāwudī, *Tabaqāt al-Mufassirīn*, 215.

<sup>44</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, tahqīq. Dr Sa‘id ‘Abd al-Laṭīf Fūdah (Lubnan: Dār al-Dhakhā’ir, 2015) 1: 10.

Beliau terkenal sebagai seorang ahli tafsir, kalam, fiqh, usul, sasterawan, penyair dan doktor. Beliau merupakan ulama yang menonjol pada zamannya dalam bidang ilmu akal (*al-ma'qūl*), ilmu naqli (*al-manqūl*), ilmu-ilmu syariah, undang-undang, dan ilmu fizik.<sup>45</sup> Beliau juga dikatakan seorang mujaddid pada kurunnya.<sup>46</sup> Beliau mempelajari dan menguasai semua disiplin ilmu yang terdapat pada zamannya serta menghasilkan karya bagi setiap bidang ilmu tersebut. Jamal al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsof al-Qiftī merakamkan bahawa al-Rāzī turut menguasai disiplin ilmu kedoktoran dan pernah menghuraikan kitab *Qānūn fī al-Tibb* karangan Abū al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh bin al-Ḥasan bin ‘Alī bin Sīnā (980M-1037M). Beliau menghadiahkan kitab huraian *Qānūn fī al-Tibb* tersebut kepada seorang doktor yang terkenal pada waktu itu iaitu ‘Abd al-Rahmān bin ‘Abd al-Karīm al-Sarakhsī semasa al-Rāzī menziarahi beliau ketika dalam perjalanan ke negara Transoxiana atau Mā Warā’ al-Nahr pada 580H.<sup>47</sup> Beliau juga mempelajari dan menguasai bahasa Arab dan bahasa Parsi dengan baik serta turut menghasilkan karya dan syair dalam kedua-dua bahasa tersebut.<sup>48</sup>

Al-Rāzī mempelajari ilmu kalam dan falsafah serta karya Ibn Sinā dan Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Ṭarkhān bin Ūzalag al-Fārābī dari Majd al-Dīn al-Jīlī yang juga merupakan guru kepada al-Sahrūwardī al-Maqṭūl (m.1191M).

<sup>45</sup> Al-Qiftī, *Tarīkh al-Ḥukamā'*, 227. Lihat juga Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12.

<sup>46</sup> Al-Dāwudī, *Tabaqāt al-Mufassirin*, 214. Ini berdasarkan hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang mafhumnya mengatakan bahawa Allah SWT mengutus kepada umat ini seorang mujaddid pada setiap seratus tahun. Para ulama menetapkan mujaddid abad pertama; ‘Umar bin ‘Abd ‘Azīz (m. 101H), abad kedua; Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī (m. 204H), abad ketiga; Ahmād bin Ṣarīf (m. 306H), abad keempat; Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 403H), abad kelima; Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505H), abad keenam; Fahkr al-Dīn al-Rāzī (m. 606H), namun terdapat juga perbezaan pandangan di kalangan ulama dalam menetapkan senarai mujaddid tersebut. Lihat Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 1, 6 & 7; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 243; Mohd Farid Mohd Shahran, “*Tanzīh Dan Ta’wil Dalam Faham Ketuhanan Satu Penelitian Terhadap Teologi Fakhr al-Dīn al-Rāzī*,” *Isu-Isu Dalam Pemikiran Islam* (Kuala Lumpur: ABIM, 2008), 101.

<sup>47</sup> Al-Qiftī, *Tarīkh al-Ḥukamā'*, 227; Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12.

<sup>48</sup> Al-Dāwudī, *Tabaqāt al-Mufassirin*, 214. Lihat juga Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12; Al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi‘īyyah al-Kubrā*, 35.

Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwudī menyebut dalam karyanya bahawa al-Rāzī mempunyai daya ingatan dan hafalan yang kuat sehingga dikatakan beliau telah menghafal kitab *al-Shāmil* karangan Imam al-Haramayn dalam bidang ilmu kalam.<sup>49</sup> Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr bin Khallikān juga turut melakarkan bahawa al-Rāzī merupakan pakar tentang ‘*ulūm al-awā’il* iaitu ilmu pengetahuan Yunani seperti matematik, fizik dan metafizik pada zamannya.<sup>50</sup> Dalam kitab *Taḥṣīl al-Haq*, al-Rāzī mengatakan bahawa beliau mempelajari ilmu Usuluddin dari bapanya iaitu Ḏiyā’ al-Dīn ‘Umar, dan susur galur penerimaan ilmu tersebut sampai kepada Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī.<sup>51</sup> Dari aspek disiplin ilmu Fiqh pula sanadnya sampai kepada Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī.<sup>52</sup>

Al-Rāzī melihat ilmu tauhid merupakan di antara ilmu yang sangat penting dan meletakkannya pada kedudukan yang mulia. Dengan ketajaman akal fikiran yang dikurniakan kepadanya, beliau menyatakan panduan untuk menilai tahap kepentingan sesuatu ilmu. Antaranya, pertama, kemuliaan maklumat yang disampaikan (*sharf al-ma’lūm*);<sup>53</sup> kedua, kekuatan hujah yang dapat diterima oleh

<sup>49</sup> Al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufassirin*, 214 & 215; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*, 35.

<sup>50</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 83. Bukan sekadar menguasai ilmu falsafah, al-Rāzī juga mempunyai sikap yang begitu kritis terhadap aliran falsafah yang dibawa oleh ahli-ahli falsafah terdahulu. Ini dapat dilihat melalui kritikan beliau yang tegas dalam karya sharahannya terhadap pandangan Ibn Sīnā seperti *Sharḥ ‘Uyūn al-Ḥikmah*, *Mabāḥith Mashriqiyah* dan *Muhaṣṣal*. Mohd Farid Mohd Shahran, “*Tanzīh Dan Ta’wīl* Dalam Faham Ketuhanan,” 101.

<sup>51</sup> Bapanya mempelajari ilmu tersebut dari Abī al-Qāsim Sulaymān bin Nāṣir al-Anṣārī, dari Imām al-Haramayn Abī al-Ma‘ālī, dari Abī Ishāq al-Isfaraynī, dari al-Shaykh Abī al-Ḥusayn al-Bāhilī, dari Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī. Lihat Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 85; Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12-13; Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 9.

<sup>52</sup> Al-Rāzī telah mempelajari ilmu fiqh dari bapanya, dan bapanya mempelajari ilmu tersebut dari Abī Muḥammad al-Ḥusayn bin Maṣ‘ūd al-Farrā’ al-Bughawī, dari al-Qādī Ḥusain al-Maruzī, dari Abī al-‘Abbās bin Surayj, dari Abī al-Qāsim al-Anmāṭī, dari Abī Ibrāhīm al-Muzānī, dari al-Imām al-Shāfi‘ī. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 86; Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 13; Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā’ al-Firaq al-Islāmiyyah Fī Uṣūl al-Dīn (al-Ashā’irah)* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1985), 2: 277-278.

<sup>53</sup> Sesungguhnya matlamat utama daripada pembelajaran ilmu tauhid ialah untuk mengenal Allah SWT, sifat-sifat dan perbuatanNya dan tiada keraguan lagi bahawa ilmu yang membawa kepada mengenal Allah SWT itu merupakan suatu ilmu yang paling mulia, maka semestinya ilmu ini merupakan ilmu yang paling mulia. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 12 & 97.

akal (*wathāqah al-burhān*);<sup>54</sup> ketiga, keperluan yang tinggi kepada ilmu tersebut (*shiddah al-hājah ilayh*);<sup>55</sup> keempat, keperluan ilmu-ilmu agama yang lain untuk bersandar kepadanya (*hājah sā'ir al-‘ulūm ilayh*);<sup>56</sup> dan kelima, kadang-kadang sesuatu yang mulia itu diketahui melalui kesan sebaliknya iaitu ketika ianya tidak dipelajari dan terabai. (*an sharf shay’ qad yustafād bi wajh mā min khasāsah diddih*).<sup>57</sup>

Sikap keprihatinan al-Rāzī terhadap kepentingan disiplin ilmu akidah dapat dilihat berdasarkan tulisannya yang pelbagai dalam disiplin ilmu tersebut.<sup>58</sup> Kekuatan sandaran hujah daripada al-Qur'an dan Hadith khususnya dalam disiplin

<sup>54</sup> Tiada keraguan lagi bahawa hujah yang digunakan dalam perbahasan ilmu ini adalah berdasarkan kepada ilmu daruri dan dapat diterima oleh akal manusia. Oleh sebab itu, semestinya hujah tersebut adalah hujah yang kuat dan diterima oleh akal yang sempurna. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 12 & 97.

<sup>55</sup> Sesungguhnya usaha bagi memperoleh kebahagiaan di akhirat merupakan suatu perkara yang menjadi tuntutan utama bagi setiap Muslim. Kebahagiaan tersebut tidak akan dikecap melainkan dengan keimanan kepada Allah SWT, para rasul, hari akhirat dan setiap rukun iman yang selebihnya yang mana ilmu tersebut tidak akan diketahui dan difahami melainkan melalui pembelajaran ilmu tauhid. Justeru, ia amatlah penting dan merupakan ilmu utama yang perlu dipelajari. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 12 & 98.

<sup>56</sup> Sepertimana yang telah sedia maklum, selain daripada ilmu tauhid terdapat pelbagai disiplin ilmu lain sama ada yang berkaitan dengan agama atau tidak. Disiplin ilmu yang tidak berkaitan dengan agama seperti ilmu kesenian dan pertukangan hanya memberi manfaat dan menolak kemudaratannya semasa di dunia sahaja, sedangkan ilmu agama pula berada pada kedudukan yang lebih tinggi kerana ia memberi manfaat di dunia dan akhirat. Selain itu, bagi mereka yang mendalami disiplin ilmu agama yang lain seperti ilmu Tafsir, Hadith, Fiqh dan lain-lain semestinya mereka terlebih dahulu perlu mensabitkan bahawa alam ini ada Penciptanya yang Hidup, Maha Mengetahui, Maha Berkuasa dan sifat-sifat Allah SWT yang lain dan ilmu yang membincangkan perkara itu ialah ilmu Tauhid. Oleh itu, terbuktilah bahawa segala disiplin ilmu agama yang lain memerlukan ilmu Tauhid sebagai dasar. Justeru, wajiblah ilmu Tauhid menduduki tempat yang lebih tinggi dan mulia berbanding disiplin ilmu yang lain. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 12-13 & 98.

<sup>57</sup> Apabila kesilapan dalam memahami ilmu tauhid merupakan sesuatu yang boleh membawa kepada suatu perkara yang paling teruk dan hina iaitu kekufran dan bidaah, maka wajiblah disabitkan bahawa ilmu tauhid yang benar merupakan semulia-mulia ilmu. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 13 & 98.

<sup>58</sup> Beliau menjelaskan bahawa terdapat tiga pendekatan penulisan al-Rāzī dalam mempersemprehankan disiplin ilmu akidah kepada penuntut ilmu dan masyarakat mengikut kemampuan mereka. Pertama, tulisan yang bersifat umum dan sesuai untuk semua peringkat penuntut ilmu seperti kitab *al-Masā’il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn* dan *Ma’alim Uṣūl al-Dīn*. Kedua, tulisan yang merangkumi huraian sederhana yang memadai bagi ahli ilmu yang tidak mendalami ilmu akidah secara khusus seperti kitab *al-Arba’īn fī Uṣūl al-Dīn*, *Ta’sīs al-Taqdīs* dan *Muhaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Mutā’akhkhirīn min al-‘Ulamā’ wa al-Hukamā’ wa al-Mutakallimīn*. Ketiga, tulisan yang memuatkan huraian terperinci berkaitan ilmu akidah yang menyenaraikan perbahasan dan pendalilan daripada pihak lawan seperti kitab *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl* dan *al-Maṭālib al-‘Āliyah fī al-‘Ilm al-Ilāhi*. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 13-14.

ilmu akidah menunjukkan kebenaran ilmu yang dikembangkan.<sup>59</sup> Manakala berkaitan disiplin ilmu yang lain seperti falsafah dan perbandingan agama, beliau dilihat sangat objektif di mana beliau melakukan penelitian yang mendalam terhadap pandangan-pandangan daripada golongan berkenaan terlebih dahulu kemudian beliau melakukan penjelasan dan kritikan terhadap pandangan yang batil dan lemah.<sup>60</sup>

Pemikiran al-Rāzī diteruskan oleh murid-murid beliau, antaranya ialah Zayn al-Dīn al-Kashī dan Qutb al-Dīn al-Miṣr di Khurasan, Afḍal al-Dīn al-Khuwānī di Mesir yang merupakan pengarang *Mukhtaṣar al-Maṭālib al-Āliyah li al-Rāzī*, Shams al-Dīn al-Khasrūshāhī di Damsyik, Shihāb al-Dīn al-Nīsābūrī dan Athīr al-Dīn al-Abhārī di Rom, Tāj al-Dīn al-Armawī dan Sirāj al-Dīn al-Armawī di Quniyah, Muḥammad bin Riḍwān yang meminta al-Rāzī menulis sharah kepada kitab ‘Uyūn al-Hikmah karangan Ibn Sīnā, Abū Bakr Ibrahim bin Abī Bakr al-Asfahānī, Afḍl al-Dīn al-Khuwanī Muḥammad bin Nāmāwar bin ‘Abd al-Malik, Tāj al-Dīn al-Urmawī, Ibn ‘Uyayn al-Shā‘ir, Abū Yu‘lā al-Mulaynī al-Hurawī, Shams al-Dīn al-Khusrūshāhī dan anak kepada al-Rāzī sendiri iaitu Abū Bakr yang menggalas tugas mengajar selepas kematian al-Rāzī.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Pemikiran al-Rāzī berkaitan ilmu akidah didirikan berdasarkan kepada dalil-dalil naqli dan kefahaman beliau terdapat dalil-dalil tersebut yang berpandukan manhajnya yang konsisten. Ini dapat dilihat dalam karyanya *al-Tafsīr al-Kabīr*, *Asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta’wīl*, *Īṣmāh al-Anbiyā*, *Lawāmi‘ al-Bayyināt Sharḥ Asmā’ Allah Ta’alā wa al-Ṣifāt*. Menurut Sa‘īd Fūdah lagi, kitab *al-Tafsīr al-Kabīr* sahaja pun sudah memadai bagi menggambarkan manhaj dan dasar pemikiran al-Rāzī walaupun seandainya beliau tidak menulis karya-karya yang lain. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 14.

<sup>60</sup> Antara karya al-Rāzī yang memuatkan pandangan dan kritikan berkaitan ialah *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah*, *Lubāb al-Ishārāt*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah* dan *al-Mulakhkhaṣ fī al-Hikmah wa al-Manṭiq*. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 14.

<sup>61</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 16-17; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah, *al-Nafs wa Khulūduha ‘inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Kaherah: Sharkah al-Ṣafā li al-Ṭaba‘ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989), 22.

Dengan kepakaran sebagai seorang ilmuwan, al-Rāzī telah menghasilkan karya-karya yang menyentuh pelbagai bidang ilmu yang ada pada zamannya.<sup>62</sup> Antara karya agung beliau ialah kitab *al-Tafsīr al-Kabīr* yang dikenali juga dengan nama *Mafātiḥ al-Ghayb*. Beliau mentafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan yang berlainan daripada mufasir sebelumnya di mana terdapat pelbagai disiplin ilmu di dalamnya seperti ilmu nahu, balaghah, bahasa termasuk juga pandangan dari sudut falsafah dan sains tabi'i. Berlainan daripada mufasir yang lain sebelumnya seperti Imām Ibn Jarīr al-Tabarī di mana tafsiran beliau lebih cenderung kepada aspek naqli. Begitu juga dengan al-Zamakhsharī, tafsiran beliau lebih cenderung kepada perbahasan sastera dan menyokong mazhabnya iaitu mazhab Muktazilah. Al-Rāzī juga merupakan mufasir pertama yang mentafsirkan ayat al-Qur'an yang menyentuh persoalan alam dengan menggunakan pendekatan falsafah dan mantik. Apabila berhadapan dengan ayat yang berkaitan dengan hukum hakam syariah, beliau menyokong mazhab al-Shāfi‘ī dan beliau menolak pandangan golongan Muktazilah, Syiah dan penentang Asha‘irah apabila berhadapan dengan ayat yang berkaitan dengan akidah. Demikianlah kandungan dalam tafsir beliau yang terdiri daripada pelbagai disiplin ilmu dan perbahasan akal.<sup>63</sup> Dalam bidang ilmu kalam pula, antara karya beliau ialah kitab *al-Maṭālib al-Āliyah, al-Bayān wa al-Burhān fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaygh wa al-Tughyān*. Manakala antara karya-karya dari sudut ilmu usul fiqh pula ialah *al-Maḥṣūl fī al-Hikmah*.<sup>64</sup> Selain itu terdapat juga sumbangan beliau dalam bentuk syaranan karya terdahulu di antaranya kitab *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah* dan huraihan kepada kitab *Qānūn fī al-Tibb* karangan Ibn

<sup>62</sup> Al-Dāwudī, *Tabaqāt al-Mufassirīn*, 214. Lihat juga Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar, ‘Ismah al-Anbiyā’ (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 5-6.

<sup>63</sup> Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, 2: 277-278; al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1: 206; al-‘Ammārī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 8.

<sup>64</sup> Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1: 206.

Siñā.<sup>65</sup> Beliau juga turut mengarang beberapa kitab dalam bahasa Parsi, antaranya *al-Risālah al-Kamāliyyah*, *Tahjīn Ta'jīz al-Falāsifah* dan *al-Barāhin al-Bahā'iyyah*.<sup>66</sup> Kebanyakan karya beliau masih belum dicetak dan kemungkinan besar masih terdapat di gedung khazanah ilmu di Iran, Mesir dan Turki.<sup>67</sup>

### 1.7.3 *Al-nafs*

Secara umumnya perbincangan mengenai definisi *al-nafs* boleh dilihat dari dua sudut. Pertama, dari sudut Bahasa, al-Asfahānī (w.425H) dan Fairūzabādī (w.817H) menjelaskan lafaz *al-nafs* merujuk kepada beberapa makna antaranya ialah roh,<sup>68</sup> zat sesuatu,<sup>69</sup> darah, jasad<sup>70</sup> dan beberapa makna yang lain.<sup>71</sup> Sementara

<sup>65</sup> George Trabishi, *Mu'jam al-Falāsifah*, 316-317; al-Qifti, *Tarīkh al-Hukamā'*, 227; Fatḥ Allah Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 1: 14

<sup>66</sup> Antara karya-karya al-Rāzī yang lain ialah *Asrār al-Tanzīl wa Anwār al-Ta'wīl*, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, *al-Maḥṣūl fī Usūl al-Fiqh*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, *Ma'ālim fī Usūl al-Fiqh*, *al-Arba'īn fī Usūl al-Dīn*, *Sirāj al-Qulūb*, *Zubdah al-Afkār wa 'Umdah al-Naẓar*, *Sharḥ al-Ishārāt*, *Manāqib al-Imām al-Shāfi'i*, *Tafsīr Asmā'* Allāh al-Husnā, *Asās al-Taqdīs*, *al-Tariqah fī al-Jadal*, *Risālah fī al-Su'āl*, *Mabāhith al-Wujūd wa al-'Adam*, *Mabāhith al-Jadal*, *al-Nabd*, *al-Hudā*, *al-Tariqah al-'Alā'iyyah*, *Lawāmi' al-Bayyināt fī Sharḥ Asmā'* Allāh wa al-Sifat, *Fadā'il al-Sāḥabah wa al-Rāshidīn*, *al-Qadā' wa al-Qadar*, *Risālah fī al-Hudūth*, *al-Laṭā'if al-Ghiyāthiyyah*, *Shifā' al-'Ay min Khilāf*, *al-Khalq wa al-Ba'th*, *al-Akhlaq*, *al-Risālah al-Šāḥabiyah*, *al-Risālah al-Majdiyyah*, *'Ismah al-Anbiyā'*, *Maṣādir Iqlīdās*, *Fī al-Handasah*, *Nafthah Maṣdūr*, *Risālah fī Dham al-Dunyā*, *al-Ikhtibārāt al-'Alā'iyyah fī Ta'thirāt al-Samāwiyyah*, *Iḥkām al-Aḥkām*, *al-Riyāḍ al-Mūniqah*, *Risālah fī al-Nafs wa al-Rūh*, *Muhaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimān*, *Tariqah fī al-Khilāf*, *al-Milāl wa al-Nihāl*, *al-Āyāt al-Bayyināt*, *Risālah fī al-Tanbīh 'alā Ba'd al-Asrār al-Mūda'ah fī Ba'd Suwar al-Qur'an*, *Sharḥ 'Uyūn al-Hikmah*, *Risālah fī al-Jawhar al-Fard*, *Risālah fī al-Raml*, *Masā'il al-Tib*, *al-Zubdah fī 'ilm al-Kalām*, *al-Firāsah*, *al-Mulakhkhas fī al-Falsafah*, *al-Mabāhith al-'Imādiyyah fī al-Maṭālib al-Mā'ādiyyah*, *al-Masā'il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn*, *Risālah fī al-Nubuwwāt*, *Nihāyah al-Ījāz fī Dirāyah al-Ījāz*, *al-Bayān wa al-Burhān fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaygh wa al-Tugyān fī 'Ilm al-Kalām*, *'Uyūn al-Masā'il al-Najāriyah*, *Taḥṣīl al-Haq*, *Mu'akkhażāt 'alā al-Najāh*, *Tahzīb al-Dalā'il wa 'Uyūn al-Masā'il fī 'Ilm al-Kalām*, *Irshād al-Naẓār ilā Laṭā'if al-Asrār fī 'Ilm al-Kalām*. Terdapat juga beberapa tulisan al-Rāzī yang tidak sempat dilengkapnya, antaranya: *Sharḥ Saqt al-Zind*, *Sharḥ Kulliyāt al-Qānūn*, *Sharḥ al-Wajīz li al-Imām al-Ghazālī*, *Fī Ibṭāl al-Qiyās*, *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, *al-Jāmi' al-Kabīr fī Tib*, *Sharḥ al-Mufaṣṣal li al-Zamakhshārī*, *al-Tashrīḥ min al-Ra's ila al-Halq*. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar bin al-Husayn, *al-Masā'il al-Khamsūn fī Usūl al-Dīn*, tahqiq. Ahmad Ḥijāzī al-Saqā (Qaherah: al-Maktabah al-Thaqāfi, t.t.), 3-7. Di samping itu, terdapat juga karya dinisbahkan kepada al-Rāzī namun tidak disepakati oleh ulama al-Shafi'iyyah kerana menjadi kontroversi kepada al-Rāzī iaitu kitab *al-Sir al-Maktūm fī Mukhāṭabah al-Shams wa al-Nujūm*. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharḥ Asmā' Allah al-Husnā li al-Rāzī*, tahqiq. Ṭaha 'Abd al-Ra'ūf Sa'ad (Kaherah: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, 2011), 12.

<sup>67</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Shahr Quwāhūmā*, tahqiq. Muḥammad Şagħir Hasan al-Ma'sūmī (Pakistan: Maṭbū'ah Ma'had al-Abhāth al-Islāmiyyah, 1968), v.

<sup>68</sup> Lihat surah al-An'ām 6: 93 yang bermaksud: "...dan (sungguh ngeri) sekiranya engkau melihat ketika orang-orang yang zalim itu dalam penderitaan sakratul maut (ketika hendak putus nyawa),

lafaz *al-nafas* pula bermaksud udara yang keluar dan masuk dalam badan melalui mulut dan hidung.<sup>72</sup>

Kedua, dari sudut istilah, al-Jurjānī (w.718H) dan al-Kashānī (w.730H) menjelaskan bahawa *al-nafs* merujuk kepada *jawhar* seni yang berunsur panas yang membawa potensi kehidupan dan pergerakan yang mengikut kehendak. Ahli bijak pandai (*al-hakīm*) menamakannya sebagai *al-rūh al-hayawānī* sebagai perantara di antara jantung (*al-qalb*) iaitu *al-nafs al-nātiqah* dengan badan.<sup>73</sup> Ia juga merupakan *jawhar* yang bersifat menerangi dan beredar dalam badan manusia melalui saluran darah.<sup>74</sup> Terdapat tiga bentuk hubung kait di antara *jawhar* jiwa dengan badan di bawah pengurusan Allah SWT. Pertama, apabila cahaya jiwa meliputi keseluruhan juzuk badan secara zahir dan batin, maka ia dinamakan sebagai sedar (*al-yaqazah*). Kedua, apabila terputus cahayanya dari zahir badan sahaja dan tidak lengkap (*al-inqīṭā’ al-nāqis*), maka ia dinamakan sebagai tidur (*al-nawm*). Ketiga, apabila

---

sedang malaikat-malaikat pula menghulurkan tangan mereka (memukul dan menyeksa orang-orang itu) sambil berkata (dengan menengking dan mengejek): “Keluarkanlah nyawa kamu (dari tubuh kamu sendiri); pada hari ini kamu dibalas dengan azab seksa yang menghina (kamu) sehina-hinanya, disebabkan apa yang telah kamu katakan terhadap Allah dengan tidak benar, dan kamu pula (menolak dengan) sompong takbur akan ayat-ayat keteranganNya”. Lihat juga ayat lain yang menjelaskan bahawa *al-nafs* bermaksud *al-rūh* pada surah al-Baqarah 2: 235 dan surah al-Ma’idah 5: 116. Al-Aṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Husayn bin Muḥammad al-Rāghib, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, tahqiq.Şafwān ‘Adnān Dāwūdī, (Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah, 1992), 818.

<sup>69</sup> Al-Aṣfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 818; Fairūzābādī, Majd al-Dīn, *al-Qāmūs al-Muhiṭ*, cet. ke-4 (Mesir: Maṭba’ah Dār al-Ma’mūn, 1938), 2: 255; *Kamus Besar Arab Melayu Dewan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 2404.

<sup>70</sup> Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muhiṭ*, 2: 255; *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*, 2404.

<sup>71</sup> Sila lihat al-Aṣfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 818; Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muhiṭ*, 2: 255.

<sup>72</sup> Al-Aṣfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 818.

<sup>73</sup> Al-Jurjānī, ‘Abū Ḥaṣān ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī al-Ḥusaynī, *al-Ta’rīfāt* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 239; Al-Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq bin Aḥmad, *Mu’jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, tahqiq ‘Abd al-Khāliq Mahmud (Kaherah: Maktabah al-Adab, 2007), 100. Al-Kāshānī menjelaskan lagi bahawa *al-rūh al-hayawānī* juga diumpamakan oleh Allah SWT dalam al-Qur’ān sebagai pokok zaitun yang disifatkan dengan keberkatan yang berterusan bagi menjelaskan martabat kemuliaan seseorang insan berpotensi untuk dipertingkatkan. Ia juga bukannya berasal dari ‘ālam al-arwāḥ dan bukannya dari alam jasad. Al-Kāshānī, *Mu’jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, 100-101.

<sup>74</sup> Al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt*, 115-116 & 239.

terputus cahayanya dari badan secara keseluruhannya (*al-inqīṭā’ al-kullī*), maka dinamakan sebagai mati (*al-mawt*).<sup>75</sup>

Di dalam al-Qur'an, lafaz *al-nafs* secara tunggal disebut sebanyak 116 kali, manakala lafaz *nūfūs* pula sebanyak dua kali dan lafaz *anfus* sebanyak 153 kali.<sup>76</sup> *Al-nafs*, dikaitkan dengan keimanan dan kekuatan dan ia juga digambarkan dalam al-Qur'an bersifat dengan sifat yang pelbagai antaranya taqwah, tenang (*al-tāma’ nīnah*), reda, rendah diri (*al-tadarru’*), takut, yakin, mengutamakan orang lain, memperdaya, hasad, benci, khianat, jahat dan was was. Ia juga bertanggungjawab menanggung bebanan taklif dan menerima ganjaran pahala dan azab.<sup>77</sup>

Berdasarkan pengertian yang dinyatakan, secara umumnya *al-nafs* merujuk kepada *al-rūḥ al-hayawānī* yang merupakan suatu *jawhar* seni yang berunsur panas yang membawa potensi kehidupan dan pergerakan yang mengikut kehendak dan menjadi tunggangan bagi *al-nafs al-nāṭiqah* ketika berhubung dengan jasad. Ia juga merupakan mukallaf hakiki di dunia dan boleh bersifat dengan pelbagai sifat sama ada yang terpuji atau terkeji. Perbahasan lanjut mengenai *al-nafs* akan disentuh dalam bab kedua, ketiga dan keempat.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 239. Kenyataan sedemikian juga adalah selari dengan tafsiran al-Rāzī ketika beliau mengupas ayat dari Surah al-Zumar 24: 42 yang bermaksud: "Allah (yang Menguasai segala-galanya), Ia mengambil dan memisahkan satu-satu jiwa dari badannya, jiwa orang yang sampai ajalnya semasa matinya, dan jiwa orang yang tidak mati dalam masa tidurnya; kemudian Ia menahan jiwa orang yang Ia tetapkan matinya dan melepaskan balik jiwa yang lain (ke badannya) sehingga sampai ajalnya yang ditentukan". Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghayb*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2005) 9: 5726. Persoalan mengenai keluarnya jiwa dari badan dalam kedua-dua keadaan tersebut iaitu kematian dan tidur, turut dibicarakan kepada masyarakat awam supaya mereka mendapat serba sedikit pengetahuan berkaitan keadaan jiwa dalam diri masing-masing. Lihat perbahasan lanjut dalam Rābiḥ Luṭī Juma'ah, "al-Nāhiyyah al-Rūhiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm", *Ālam al-Rūḥ Majallah al-'Ilm al-Rūhi al-Hadīth*, 12 (Oktober 1948), 11-18.

<sup>76</sup> 'Ā'ishah 'Abd al-Rahmān, *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur'āniyyah* (Kaherah; Dār al-Ma'ārif, 1969), 145.

<sup>77</sup> 'Ā'ishah 'Abd al-Rahmān, *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur'āniyyah*, 145-147.

#### 1.7.4 *Al-rūh*

Perbincangan mengenai definisi *al-rūh* juga dilihat dari dua sudut. Pertama, dari sudut bahasa iaitu lafaz *al-rūh* dan *al-rawh* berasal dari perkataan yang sama dan membawa beberapa makna antaranya kenikmatan, rezeki, angin yang segar.<sup>78</sup>

Kedua, dari sudut istilah, *al-rūh* mempunyai beberapa pengertian. Pertama, menurut al-Asfahānī, al-Kashānī dan Fairūzabādī ia merupakan nama bagi jiwa (*al-nafs*)<sup>79</sup> dan disebut juga sebagai jiwa yang berkata-kata (*al-nafs al-nāṭiqah*).<sup>80</sup> Kedua, ia merupakan suatu unsur seni bagi manusia yang bersendirian (*al-laṭīfah al-insāniyyah al-mujarradah*).<sup>81</sup> Ketiga, *al-rūh* juga merujuk kepada sesuatu yang menerima potensi kehidupan, pergerakan, tindakan dan yang memperoleh manfaat serta mengelak daripada kemudaratannya.<sup>82</sup> Pandangan ini dilihat selari dengan pengertian *al-rūh al-insānī* yang dikemukakan oleh al-Jurjānī iaitu *al-rūh* merupakan sesuatu yang tidak mampu diketahui hakikatnya oleh akal manusia, yang merupakan suatu yang halus dan seni dalam diri manusia, yang mengetahui dan yang mengcerap sesuatu maklumat. Ia bergerak dalam badan manusia melalui *al-rūh al-hayawānī*.<sup>83</sup> Roh ini ada yang wujud bersendirian (sama ada belum berada dalam badan manusia atau telah berpisah daripada badan manusia) dan ada yang berada

<sup>78</sup> Al-Asfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 369; Rohaida Abdul Rahim, Asmadi Ya’kub, “Al-Rūh Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah” dalam *Jurnal Usuluddin*, Bil 26, (Julai 2007), 150-151; *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*, 985; al-Musayyar, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 26.

<sup>79</sup> Al-Asfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 369; Al-Kāshānī, *Mu’jam Iṣṭilāhāt al-Šūfiyyah*, 143; Fairūzabādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, 1: 224.

<sup>80</sup> Al-Kāshānī, *Mu’jam Iṣṭilāhāt al-Šūfiyyah*, 143.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Al-Asfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 369; Rohaida Abdul Rahim, Asmadi Ya’kub, “Al-Rūh Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah”, 150-151.

<sup>83</sup> *Al-rūh al-hayawānī* merujuk kepada suatu jisim seni yang berasal dari jantung manusia dan beredar ke seluruh badan manusia melalui saluran darah. Al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt*, 115-116.

dalam badan manusia.<sup>84</sup> Keempat, dari aspek ilmu kedoktoran *al-rūh* bermaksud *al-rūh al-hayawāni* iaitu suatu jisim seni yang berasal dari jantung manusia dan beredar ke seluruh badan manusia melalui saluran darah.<sup>85</sup> Ia juga menerima potensi kehidupan dan pencerapan maklumat.<sup>86</sup>

Di dalam al-Qur'an, perkataan *al-rūh* disebut sebanyak 21 kali<sup>87</sup> dengan membawa pelbagai pengertian<sup>88</sup> antaranya merujuk kepada malaikat Jibril a.s.,<sup>89</sup> al-Qur'an,<sup>90</sup> wahyu,<sup>91</sup> pemeliharaan dan jaminan Allah SWT kepada hambaNya yang

<sup>84</sup> Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, 116.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Al-Kāshānī, *Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyyah*, 143. Definisi tersebut dilihat selari dengan pandangan al-Ghazālī ketika beliau menjelaskan makna *al-rūh*. Menurut beliau terdapat beberapa pengertian bagi lafadz *al-rūh*. Pertama, ia merujuk kepada suatu unsur panas yang seni (*al-bukhār al-latīf*) yang bergerak naik dari tempat puncanya (*al-manba'*) iaitu jantung ke otak melalui urat (*al-'urūq*) dan seterusnya melalui perantaraan urat juga ia bergerak dari otak ke seluruh anggota badan. Ia berfungsi pada setiap tempat berdasarkan gabungan dan persediaannya untuk bertindak dan ia juga merupakan kenderaan bagi sifat hidup. Beliau mengumpamakan *al-rūh* sebagai sumber cahaya (*al-sirāj*) dan sifat hidup yang terdapat padanya umpama cahaya (*daw'*). Ia bertindak kepada tubuh badan sepertimana sumber cahaya menerangi setiap penjuru rumah. Kedua, ia juga merujuk kepada ciptaan Allah SWT yang merupakan gedung atau tempat (*māhal*) bagi segala ilmu pengetahuan, wahyu dan ilham. Ia tergolong dalam jenis (*jins*) malaikat yang berbeza daripada alam jasmani dan ia juga merupakan *jawhar* yang berdiri dengan sendirinya tanpa menumpang kepada *jawhar* yang lain. Ketiga, ia juga merujuk kepada *Rūh al-Quds*. Keempat, ia juga merujuk kepada al-Qur'an. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad, *Ma'ārij al-Quds*, 41.

<sup>87</sup> Rohaida Abdul Rahim, Asmadi Ya'kub, "Al-Rūh Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah", 151; al-Musayyar, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 26; 'Ā'ishah 'Abd al-Rahmān, *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur'āniyyah*, 144; 'Izat 'Abd al-'Azīz al-Tawīl, *Fī al-Nafs wa al-Qur'ān al-Karīm* (Alexandria: al-Maktab al-Jāmi'i al-Hadīth, 1982), 54; M. Ali Chasan Umar, *Ruh Apa dan Di Mana? Digali Dari al-Qur'an dan al-Hadits* (Semarang: CV. Toha Putra, 1982), 11.

<sup>88</sup> Lihat Fairuzābādī, *al-Qāmūs al-Muhiṭ*, 224; lihat juga al-Qudāh, Sharaf, *Matā Tunfakh al-Rūh fī al-Janīn*, terj. Zulkifli Mohd Yusoff (Kuala Lumpur: Prospecta Printers Sdn. Bhd., 2007), 1-6; Rohaida Abdul Rahim, Asmadi Ya'kub, "Al-Rūh Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah," 151-153.

<sup>89</sup> Lihat surah al-Qadr 97: 4 yang bermaksud: "Pada malam itu, turun malaikat dan Jibril dengan izin Tuhan mereka kerana membawa segala perkara (yang ditakdirkan berlakunya pada tahun yang berikut)". Lihat juga surah al-Nahl 16: 102, surah al-Shu'arā' 26: 193 dan surah Maryam 19: 17.

<sup>90</sup> Lihat surah al-Shūrā 42: 52 yang bermaksud: "Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) - Al-Qur'an sebagai roh (yang menghidupkan hati perintah Kami; engkau tidak pernah mengetahui (sebelum diwahyukan kepadamu): Apakah kitab (al-Qur'an) itu dan tidak juga mengetahui apakah iman itu; akan tetapi Kami jadikan al-Qur'an: cahaya yang menerangi, Kami beri petunjuk dengannya sesiapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) adalah memberi petunjuk dengan al-Qur'an itu ke jalan yang lurus." Al-Qur'an memberikan panduan kehidupan kepada semua manusia secara keseluruhan dan melaluinya juga manusia mendapat kehidupan yang bahagia di dunia dan akhirat.

<sup>91</sup> Lihat surah Ghāfir 40: 15 yang bermaksud: "Dialah yang Maha Tinggi darjah kebesaranNya, yang mempunyai Arash (yang melambangkan keagungan dan kekuasaanNya); Ia memberikan wahyu dari hal perintahNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya di antara hamba-hambaNya (yang telah dipilih menjadi rasulNya), supaya ia memberi amaran (kepada manusia) tentang hari pertemuan."

ikhlas,<sup>92</sup> Nabi Isa a.s.<sup>93</sup> dan peringkat penciptaan Nabi Adam a.s. yang terakhir.<sup>94</sup>

Oleh itu dapat diketahui bahawa istilah *al-rūh* tidak hanya membawa satu pengertian sahaja, akan tetapi ia mempunyai beberapa makna bergantung kepada konteks penggunaan ayat seperimana yang telah dinyatakan.

Berdasarkan kepada definisi yang dikemukakan, pengertian *al-rūh* boleh diklasifikasikan kepada beberapa sudut. Dari sudut hakikat *al-rūh*, ia tidak mampu diketahui oleh akal manusia dan merupakan suatu unsur seni yang terdapat dalam badan manusia yang menerima potensi kehidupan, yang mengetahui, yang mencerap maklumat, yang bertindak, yang menerima manfaat dan mengelak dari kemudaratian. Namun dari sudut ilmu kedoktoran, ia merupakan sesuatu jisim yang halus dan seni di dalam diri manusia yang berasal dari jantung manusia dan beredar dengan perantaraan saluran darah ke seluruh badan. Perbahasan lanjut mengenai *al-rūh* akan disentuh dalam bab kedua dan keempat.

Seterusnya pengkaji akan mengupas persoalan berkaitan hukum syarak melakukan kajian tentang roh. Persoalan ini dilihat penting untuk dijawab sebelum kajian ini diteruskan dengan lebih lanjut. Jawapan kepada persoalan ini adalah berpandukan kepada ayat al-Qur'an iaitu:

---

<sup>92</sup> Lihat surah al-Mujādalah 58: 22 yang bermaksud: "...mereka (yang setia) itu, Allah telah menetapkan iman dalam hati mereka, dan telah menguatkan mereka dengan semangat pertolongan daripadaNya..."

<sup>93</sup> Lihat surah al-Nisā' 4: 171 yang bermaksud: "...Sesungguhnya al-Masiḥ ‘Isā Ibn Maryam itu hanya seorang pesuruh Allah dan kalimah Allah yang telah disampaikanNya kepada Maryam, dan (ia juga tiupan) roh daripadaNya..."

<sup>94</sup> Lihat surah al-Hijr 15: 29 yang bermaksud: "Kemudian apabila Aku sempurnakan kejadiannya, serta Aku tiupkan padanya roh dari (ciptaan) Ku, maka hendaklah kamu sujud kepadaNya". Ahmad al-Musayyar mengatakan apabila kejadian Nabi Adam a.s. telah lengkap, maka dijadikan kehidupan baginya. Jelas beliau lagi tiupan yang dimaksudkan oleh ayat tersebut ialah peringkat terakhir penciptaan Nabi Adam a.s. dan bukannya bermaksud berlakunya tiupan dan adanya objek yang ditiup. Ungkapan tiupan tersebut hanyalah tamsilan tentang Nabi Adam a.s. yang sebelumnya adalah makhluk yang kaku kemudian dijadikan hidup, berperasaan dan boleh bertutur. Al-Musayyar, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 29.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الْرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيٍّ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ  
 آعْلَمُ إِلَّا قَلِيلًا ٨٥

Bermaksud: Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan: “Roh itu dari perkara urusan Tuhanmu; dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja”.

Surah al-Isrā’ 17: 85

Para ulama berselisih pandangan berkenaan hukum mengkaji tentang roh dan titik perselisihan tersebut adalah pada memahami maksud *al-rūh* dalam ayat berkenaan, dan hubung kait antara ayat-ayat sebelum dan selepasnya. Adakah jawapan daripada Nabi Muhammad s.a.w. berdasarkan kepada ayat tersebut menunjukkan bahawa Baginda tidak mengetahuinya, atau sebaliknya iaitu ayat tersebut menjelaskan bahawa Baginda mengetahuinya dan jawapan daripada ayat tersebut membicarakan tentang hakikat roh yang sebenarnya hanya diketahui oleh Allah SWT sahaja?<sup>95</sup> Secara umumnya pandangan mereka boleh diklasifikasikan kepada dua kumpulan.

Pertama, yang menolak pengkajian tentang roh. Mereka melihat roh yang dimaksudkan pada ayat tersebut ialah roh manusia dan hukumnya terbahagi kepada dua.

- i. Sunat kerana tiada sandaran wahyu dan tindakan tersebut juga dilihat kurang beradab dengan Allah SWT kerana bagi mereka persoalan roh merupakan perkara ghaib yang hanya diketahui melalui syarak dan tiada dalil naqli yang menjelaskannya. Apabila Nabi Muhammad

---

<sup>95</sup> Al-Sammān, Rātib ‘Abd al-Wahhāb, *Wa Yas’alūnak ‘An al-Rūh Madkhāl Ila al-Naẓariyyah al-Rūhiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1997), 17; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Tafsīr al-Kabīr*, 7: 4308.

s.a.w. tidak menyampaikan perkara tersebut daripada Allah SWT, maka adalah lebih utama untuk tidak membicarakannya.<sup>96</sup>

- ii. Makruh kerana roh merupakan perkara yang dipendamkan pengetahuannya oleh Allah SWT. Ini berdasarkan pandangan sesetengah mereka yang berpendapat roh termasuk dalam *amr* iaitu alam abstrak yang tidak dapat dicerap oleh pancaindera dan bukan termasuk dalam alam material. Oleh itu ilmu manusia hanya terbatas kepada alam material sahaja tidak mampu untuk mengetahui alam abstrak dan demikianlah yang dimaksudkan melalui firman Allah SWT yang bermaksud, “dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja”.<sup>97</sup>

Kedua, yang membenarkan pengkajian tentang roh dan kumpulan ini juga terbahagi kepada dua.

- i- Mereka yang mengatakan bahawa roh yang disoal dalam ayat tersebut ialah roh manusia. Pendapat ini turut dipilih oleh al-Rāzī dan beliau menyatakan bahawa jawapan yang diberikan tersebut merupakan jawapan yang paling tepat. Menurut al-Rāzī perbahasan mengenai roh menyentuh banyak persoalan antaranya ialah apakah hakikat roh? Adakah wujud bertempat atau tidak? Adakah ia bersifat qadim atau baru? Adakah ia kekal atau binasa selepas kematian jasad? Apakah hakikat kebahagiaan dan kesengsaraan bagi roh? Justeru jawapan yang diberikan pada ayat berikutnya iaitu “Katakan: Roh itu dari perkara urusan Tuhanku” dilihat telah menjawab dua

---

<sup>96</sup> Al-Musayyar, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 16.

<sup>97</sup> *Ibid.*

persoalan daripada persoalan-persoalan dalam perbahasan roh iaitu berkenaan hakikat roh dan sifatnya sama ada qadim atau baru.<sup>98</sup>

Di samping itu, berdasarkan jawapan yang sama iaitu “Katakan: Roh itu dari perkara urusan Tuhanku”, maka terdapat beberapa andaian boleh dihadirkan untuk membuktikan kajian tentang roh adalah tidak dilarang. Andaian pertama, roh termasuk dalam urusan perbuatan dan ciptaan Allah SWT. Penghujung ayat itu iaitu, “Dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja”, tidak menunjukkan larangan membuat pengkajian tentang roh, malah ia membuktikan bahawa persoalan roh termasuk dalam ruang lingkup ilmu pengetahuan yang boleh dicari. Ini kerana senario masyarakat Arab pada masa itu ramai yang buta huruf dan keupayaan akal mereka tidak mampu untuk mendapatkan maklumat yang lebih tentang alam. Justeru al-Qur'an menyatakan demikian bersesuaian dengan perihal mereka pada masa itu. Andaian kedua, ayat tersebut tidak menjawab persoalan mengenai hakikat roh kerana soalan yang dikemukakan oleh mereka berbentuk ejekan dan memperolok. Terdapat banyak persoalan daripada golongan musyrikin dalam bentuk ejekan tidak dijawab oleh Allah SWT.<sup>99</sup> Andaian ketiga,

<sup>98</sup> Lihat kupasan lanjut oleh al-Rāzī dalam membuktikan bahawa hakikat roh adalah berbeza dengan jisim dan ‘araḍ dan roh adalah baru bukannya *qadim*. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 7: 4308-4309; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Wa Yas’alūnak ‘an al-Rūḥ li al-Imām al-Rāzī Min Tafsīrih Mafātiḥ al-Ghayb*, tahqiq. Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Hallāwī (Kaherah: Maktabah al-Qur'an), 18-23.

<sup>99</sup> Sebagai contoh sila lihat surah al-Isra' 17: 90-93 yang bermaksud: “Dan mereka berkata: “Kami tidak sekali-kali akan beriman kepadamu (Wahai Muhammad), sehingga engkau memancarkan mata air dari bumi, bagi kami (90). Atau (sehingga) engkau mempunyai kebun dari pohon-pohon tamar dan anggur, kemudian engkau mengalirkan sungai-sungai dari celah-celahnya dengan aliran yang terpancar terus-menerus (91).Atau (sehingga) engkau gugurkan langit berkeping-keping atas kami, sebagaimana yang engkau katakan (akan berlaku), atau (sehingga) engkau bawakan Allah SWT dan malaikat untuk kami menyaksikannya (92). Atau (sehingga) engkau mempunyai sebuah rumah terhias dari emas, atau (sehingga) engkau naik ke langit, dan kami tidak sekali-kali akan percaya tentang kenaikanmu ke langit sebelum engkau turunkan kepada kami sebuah kitab yang dapat kami

jawapan tersebut seolah-olah menyatakan penanda arah bahawa untuk mendapatkan maklumat berkenaan roh dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya, seseorang itu hendaklah beriman kepada Allah SWT dan Rasul terlebih dahulu supaya mereka mendapat panduan dan pedoman melalui al-Qur'an dan Hadith, bukannya melalui falsafah dan pemerhatian semata-mata.<sup>100</sup>

- ii. Mereka yang mengatakan roh yang disoal itu adalah al-Qur'an. Al-Rāzī turut menukilkan pandangan berserta hujah yang menyokongnya ketika beliau mengupas ayat berkenaan.<sup>101</sup> Pandangan ini juga dipilih oleh Ahmad al-Musayyar kerana melihat kepada hujah-hujah yang jelas antaranya ialah bukti daripada ayat al-Qur'an sendiri yang menunjukkan penamaan al-Qur'an sebagai roh.<sup>102</sup> Selain itu dari sudut kesinambungan ayat-ayat dalam surah al-Isrā' itu sendiri yang sedang membicarakan mengenai al-Qur'an. Sebelum ayat ke 85, ia telah didahului oleh lebih sepuluh ayat yang menceritakan tentang nikmat al-Qur'an, keperluan Nabi Muhammad s.a.w. berpegang kepada al-Qur'an dan penerangan bahawa al-Qur'an

---

membacanya". Ayat berkenaan menunjukkan soalan yang dikemukakan oleh golongan musyrikin kepada Nabi Muhammad s.a.w. Maka jawapan yang diberikan Allah SWT pada ayat berikutnya yang bermaksud: "Katakanlah (wahai Muhammad): "Maha Suci Tuhanmu! Bukankah Aku ini hanya seorang manusia yang menjadi Rasul? (93)." Andaian pertama dan kedua tersebut turut dipersetujui oleh Dr Sharaf al-Quḍāh ketika beliau menjelaskan hukum mendalami rahsia roh. Sila lihat al-Quḍāh, Sharaf, *Matā Tunfakh al-Rūḥ fī al-Janīn*, 7-9.

<sup>100</sup> Lihat lanjut dalam al-Musayyar, *al-Rūḥ fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 21-22. Lihat juga al-Sammānī, *Wa Yas'alūnak 'An al-Rūḥ*, 17.

<sup>101</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr*, 7: 4309-4310; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Wa Yas'alūnak 'an al-Rūḥ*, 24-25.

<sup>102</sup> Lihat surah al-Shūrā 42: 52 yang bermaksud: "Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) - Al-Quran sebagai roh (yang menghidupkan hati perintah Kami; engkau tidak pernah mengetahui (sebelum diwahyukan kepadamu): apakah Kitab (al-Quran) itu dan tidak juga mengetahui apakah iman itu; akan tetapi Kami jadikan al-Quran: cahaya yang menerangi, Kami beri petunjuk dengannya sesiapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) adalah memberi petunjuk dengan al-Quran itu ke jalan yang lurus." Al-Qur'an memberikan panduan kehidupan kepada semua manusia secara keseluruhan dan melaluiinya juga manusia mendapat kehidupan yang bahagia di dunia dan akhirat."

adalah penawar bagi orang Islam. Begitu juga dengan sepuluh selepasnya yang menyentuh berkenaan mukjizat al-Qur'an dan cabarannya terhadap golongan manusia dan jin. Oleh itu, perkara tersebut menjadi alasan kuat untuk beliau lebih cenderung mengatakan maksud roh dalam ayat berkenaan adalah al-Qur'an.<sup>103</sup>

Selain itu terdapat beberapa pendapat yang lain yang dinukilkan oleh al-Rāzī dan boleh dijadikan sandaran untuk menyokong pandangan yang membenarkan pengkajian terhadap roh.<sup>104</sup> Antaranya;

- i. Persoalan tentang roh bukanlah persoalan yang besar jika dibandingkan dengan persoalan akidah yang menyentuh tentang Allah SWT, sifat-sifat dan perbuatanNya serta penolakan terhadap keraguan yang ditimbulkan oleh musuh-musuh Islam. Justeru apabila persoalan berkenaan akidah dan mengenali Allah SWT merupakan perkara yang tidak mustahil bahkan telah dibahaskan dan dihayati oleh para nabi dan ulama Muslim,<sup>105</sup> maka apakah penghalang yang menghalang daripada membicarakan berkenaan roh serta mengenalinya?<sup>106</sup> Semestinya ia boleh dilakukan dan tidak dilarang. Jika tidak, apakah faedah Allah SWT

<sup>103</sup> Lihat lanjut dalam al-Musayyar, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 23-24; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr*, 7: 4309-4310; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Wa Yas'alūnak 'an al-Rūh*, 24-25. Pandangan ini juga disokong oleh Shaykh Maḥmūd Shaltūt di mana beliau mengatakan bahawa surah al-Isrā' 17: 85 tidak menunjukkan pengharaman mengkaji tentang roh, kerana maksud *al-rūh* pada ayat tersebut ialah al-Qur'an. Ini dapat dilihat pada surah al-Syūrā 42: 52 di mana Allah SWT sendiri menamakan al-Qur'an dengan istilah *rūh* di samping kesinambungan ayat sebelum dan selepas daripada surah al-Isrā' 17: 85 turut membuktikannya. Al-Sammān, *Wa Yas'alūnak 'An al-Rūh*, 18.

<sup>104</sup> Lihat lanjut dalam al-Musayyar, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 18-21.

<sup>105</sup> Perbahasan berkenaan akidah adalah bertepatan dengan tuntutan al-Qur'an sendiri, contohnya pada ayat dari surah Muhammad 47: 19 yang bermaksud: "Oleh itu, maka tetapkanlah pengetahuanmu dan keyakinanmu (wahai Muhammad) bahawa sesungguhnya tiada Tuhan yang berhak disembah melainkan Allah, dan mintalah ampun kepadanya bagi salah silap yang engku lakukan, dan bagi dosa-dosa orang-orang yang beriman - lelaki dan perempuan; dan (ingatlah), Allah mengetahui akan keadaan gerak-geri kamu (di dunia) dan keadaan penetapan kamu (di Akhirat)."

<sup>106</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr*, 7: 4308; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Wa Yas'alūnak 'an al-Rūh*, 17; al-Musayyar, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, 18-21; al-Sammān, *Wa Yas'alūnak 'An al-Rūh*, 17.

memerintahkan manusia agar meneliti dan mengkaji diri mereka sendiri

supaya dapat mengenal Allah SWT.<sup>107</sup>

- ii. Perbahasan roh telah dibicarakan oleh golongan ahli falsafah dan Mutakallimin yang kerdil ilmunya. Jika jawapan Baginda s.a.w. itu membawa maksud Baginda s.a.w. tidak mengetahui mengenai roh, maka semestinya perkara itu merendahkan martabat dan kedudukan Baginda s.a.w. yang merupakan seorang yang paling mengetahui (*a'lam al-'ulamā'*) dan bijaksana.<sup>108</sup>
- iii. Roh dalam ayat tersebut adalah merujuk kepada roh (malaikat yang sangat besar) yang telah disebut dalam al-Qur'an bahawa ia akan bangun bersama para malaikat di hari kiamat. Manakala roh manusia bukanlah termasuk dalam perkara ghaib, malah ia telah dibincangkan oleh pengikut agama lain.<sup>109</sup>

Berpandukan kepada pandangan yang dikemukakan, maka pengkaji lebih cenderung kepada pandangan yang membenarkan pengkajian tentang roh kerana hujahnya adalah lebih komprehensif dan selaras dengan tuntutan al-Qur'an dan hadith yang menggesa untuk memikirkan tentang ciptaan Allah SWT dan mencari

<sup>107</sup> Lihat surah al-Rūm 30: 8 yang bermaksud: “Patutkah mereka merasa cukup dengan mengetahui yang demikian sahaja, dan tidak memikirkan dalam hati mereka, (supaya mereka dapat mengetahui), bahawa Allah tidak menciptakan langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya itu melainkan dengan ada gunanya yang sebenar, dan dengan ada masa penghujungnya yang tertentu, (juga untuk kembali menemui Penciptanya)? dan sebenarnya banyak di antara manusia, orang-orang yang sungguh ingkar akan pertemuan dengan Tuhan mereka.” Lihat juga surah al-Dhāriyat 51: 20-21 yang bermaksud: “dan pada bumi ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan dan kekuasaan Allah) bagi orang-orang (yang mahu mencapai pengetahuan) yang yakin (20) Dan juga pada diri kamu sendiri, maka mengapa kamu tidak mahu melihat serta memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)?” Al-Qur'an dan Hadith juga menyarankan manusia untuk berfikir tentang makluk termasuk diri manusia sendiri agar dapat mengetahui kebenaran, mengambil iktibar dan memanfaatkan apa yang diciptakan oleh Allah SWT sesuai dengan tujuan penciptaan manusia sebagai khalifah. Muhammad 'Izz al-Dīn Tawfiq, *al-Ta'sīl al-Islāmī li al-Dirāsāt al-Nafsiyyah*, cet. Ke-3. (Kaherah: Dār al-Salām, 2012), 66-68.

<sup>108</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr*, 7: 4310; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Wa Yas'alūnak 'an al-Rūh*, 17; al-Sammān, *Wa Yas'alūnak 'An al-Rūh*, 17.

<sup>109</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr*, 7: 4310; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Wa Yas'alūnak 'an al-Rūh*, 25-27.

hikmah di sebaliknya. Seterusnya menghayati ilmu tersebut dan menyedari hakikat diri yang merupakan hamba lantas berusaha mengenali Allah SWT dengan lebih mendalam bagi menumbuhkan ketaqwaan kepadaNya.

### 1.7.5 *Al-quwwah*

*Al-quwwah* merupakan lafaz tunggal, manakala lafaz jamak baginya ialah *qūwā* yang merujuk kepada beberapa maksud. Dari sudut Bahasa ia merujuk kekuasaan (*al-qudrat*), kecenderungan untuk wujud bagi sesuatu (*tahayyu' al-mawjūd fi al-shay'*)<sup>110</sup> atau disebut juga sebagai potensi, tenaga, keupayaan melakukan kerja-kerja berat dan sumber aktiviti tindakan.<sup>111</sup> Apabila istilah ini disandarkan kepada sesuatu, maka ia merujuk kepada kekuatannya, contohnya apabila disandarkan kepada Allah SWT, maka ia membawa maksud kekuatan Allah SWT, begitu juga dengan kekuatan badan, kekuatan hati dan kekuatan luaran. Selain itu, ia juga bermaksud sifat malaikat Jibril a.s. yang kuat.<sup>112</sup>

Dari sudut istilah pula khususnya penggunaan lafaz *quwwah* dalam disiplin ilmu falsafah, ia bermaksud potensi dan terdapat dua makna yang berlainan daripada penggunaan lafaz tersebut. Pertama, ia merujuk kepada sesuatu potensi yang telah ada akan tetapi belum digunakan. Kedua, ia merujuk kepada potensi seseorang yang mampu melakukan sesuatu. Contohnya pada ayat seseorang itu merupakan penulis dengan potensinya (*fulān kātib bi al-quwwah*). Jika merujuk kepada makna yang pertama, ia bermaksud seseorang itu telah mempunyai potensi dan kemahiran

<sup>110</sup> Al-Asfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, 693-694.

<sup>111</sup> Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, 179; *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*, 1960. Al-Jurjānī turut menyatakan klasifikasi *al-quwwah* kepada *al-quwwah al-ṭabī'iyyah*, *al-quwwah al-nafsāniyyah*, *al-quwwah al-aqlīyyah*, *al-quwwah al-bā'ithah*, *al-quwwah al-fā'ilah*, *al-quwwah al-'āqilah* dan lain-lain. Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, 179.

<sup>112</sup> Lihat surah al-Takwīr 81: 20 yang bermaksud: “yang kuat gagah, lagi berkedudukan tinggi di sisi Allah yang mempunyai Arasy”.

menulis, akan tetapi ia masih belum menggunakannya. Manakala jika merujuk kepada makna yang kedua, ia tidak bermaksud seseorang itu telah mempunyai kemahiran menulis, sebaliknya bermaksud ia mampu mempelajari ilmu penulisan.<sup>113</sup>

Berdasarkan definisi yang dikemukakan, secara umumnya *al-quwwah* merujuk kepada kekuasaan dan potensi atau daya yang terdapat dalam diri sesuatu yang hidup untuk menghasilkan aktiviti dan tindakan. Lafaz tersebut juga adalah sinonim dalam perbincangan disiplin ilmu falsafah berbanding disiplin ilmu yang lain. Perbahasan lanjut mengenai *al-quwwah* juga akan disentuh dalam bab seterusnya iaitu bab kedua, ketiga dan keempat.

#### **1.7.6 *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā.***

*Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* merupakan naskhah manuskrip berkaitan ilmu akhlak hasil karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang diperoleh oleh Dr. Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma‘ṣūmī di Perpustakaan Bodleian Oxford, Inglaterra (Tenggara England) pada tahun 1951 M. Naskhah ini telah ditahqiq oleh beliau dan diterbitkan oleh Ma‘had al-Abḥāth al-Islāmiyyah di Islamabad, Pakistan pada tahun 1968. Penyusunan karya ini ditentukan sendiri oleh al-Rāzī di mana beliau membahagikan perbahasannya kepada dua kategori. Pertama, berkaitan dengan perihal jiwa manusia; kedua, berkaitan rawatan penyakit yang berhubung dengan syahwat dan kecenderungan yang negatif.<sup>114</sup> Namun kajian ini memfokuskan kepada sebahagian daripada kategori yang pertama sahaja yang menyentuh berkenaan konsep jiwa.

---

<sup>113</sup> Al-Asfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, 694.

<sup>114</sup> Pengkaji akan mengupas dengan lebih lanjut berkaitan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* dalam bab ketiga.

Justeru, perbincangan dalam huraian definisi tajuk ini menjelaskan bahawa kajian ini memfokuskan kepada konsep jiwa menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang merangkumi perbahasan jiwa (*al-nafs*), roh (*al-rūh*), potensi (*al-quwwah*) jiwa dan tema-tema yang berkaitan dengannya berdasarkan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* di samping karya al-Rāzī yang lain.

## 1.8 SKOP DAN BATASAN KAJIAN

Dalam kajian ini, pengkaji akan memberikan tumpuan khusus terhadap objektif yang telah digariskan iaitu mengkaji konsep jiwa menurut al-Rāzī yang terdapat dalam karyanya iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*. Pengkaji juga akan meninjau karya-karya al-Rāzī yang lain seperti *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, *Lubāb al-Ishārāt*, *al-Maṭālib al-Āliyah min al-‘Ilm al-Ilahi*, *al-Firāsah* juga karya agung beliau iaitu *al-Tafsīr al-Kabīr* bagi mendapatkan pandangan beliau dengan lebih komprehensif dan lengkap.

Pengkaji juga memfokuskan pandangan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī dalam teori kajian kerana kedua-duanya merupakan tokoh pemikir Islam yang berkaliber dalam disiplin ilmu psikologi. Berkaitan biografi al-Rāzī, pengkaji tidak akan menyentuhnya dalam satu bab yang berasingan tetapi hanya mengupasnya dalam bahagian pengertian tajuk sahaja kerana telah banyak perbincangan yang dibuat dalam kajian yang dilakukan berkaitan beliau.

## 1.9 KAJIAN LITERATUR

Terdapat beberapa kajian lepas berbentuk tesis, disertasi, artikel dan buku berkenaan al-Rāzī dan konsep jiwa, namun pengkaji akan menyoroti sebahagian daripadanya

khususnya yang menyentuh tema yang telah dipilih iaitu Fakhr al-Dīn al-Rāzī, konsep jiwa dan kitab berkaitan *al-nafs* atau *al-rūh*.

### 1.9.1 Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Telah banyak perbincangan yang dilakukan mengenai ketokohan dan pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī khususnya di peringkat Ijazah Doktor Falsafah dan Sarjana meliputi pelbagai aspek merangkumi bidang akidah, tafsir dan sosial. Antaranya ialah kajian yang dibuat oleh Hanapi bin Hj Mohd Nor,<sup>115</sup> Aswadi,<sup>116</sup> Siti Norzidah Abd Basir,<sup>117</sup> Ahmad Nazri bin Zainol<sup>118</sup> dan Mohd Manawi bin Mohd Akib.<sup>119</sup> Selain itu terdapat banyak karya yang ditulis berkenaan tokoh ini.

Buku tulisan ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-‘Ammārī yang bertajuk *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī ḥayātuhu wa ḥathāruhu*. Buku ini memaparkan biografi al-Rāzī secara menyeluruh serta menyentuh tentang ketokohan dan sumbangannya dalam pelbagai disiplin ilmu seperti Ilmu Kalam, Fiqh, Usul Fiqh, Falsafah dan Mantik, ilmu perubatan dan lain-lain yang dikumpulkan dari kitab-kitab biografi tokoh. Buku ini juga menjawab persoalan-persoalan kontroversi yang ditimbulkan oleh sesetengah pihak yang dilihat cuba menggugat kredibiliti dari aspek keilmuan beliau dalam bidang kepakarannya yang telah diiktiraf khususnya berkaitan karya magnum opusnya iaitu kitab *al-Tafsīr al-Kabīr*, dan dari aspek akidahnya melalui wasiat terakhir beliau. Hasil tulisan al-Rāzī dan murid-murid beliau juga turut

<sup>115</sup> Hanapi bin Hj Mohd Nor, “Pemikiran Fakhr al-Din al-Razi Tentang Ilmu dan Hubungannya dengan Kesejahteraan Sosial” (Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2000).

<sup>116</sup> Aswadi, “Konsep Syifā’ Dalam *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhruddīn al-Rāzī” (Tesis kedoktoran, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007).

<sup>117</sup> Siti Norzidah Abd Basir, “Analisa ayat-ayat *mutashabihat* di dalam kitab *Tafsīr al-Kabīr* karangan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī” (Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003).

<sup>118</sup> Ahmad Nazri bin Zainol, “Tafsiran Ayat-ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah” (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2010).

<sup>119</sup> Mohd Manawi bin Mohd Akib, “Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī Tentang Syurga Berdasarkan *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghayb*” (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2011).

disenaraikan. Buku ini dilihat hanya memaparkan biografi al-Rāzī, ketokohan beliau dalam pelbagai disiplin ilmu pada zamannya dan sumbangan beliau melalui karya-karya dan murid-muridnya tanpa membahaskan tentang konsep jiwa dan persoalan-persoalan sekitarnya.<sup>120</sup>

Kajian berkaitan pandangan al-Rāzī berkenaan salah satu tema utama dalam perbahasan falsafah iaitu Epistemologi telah ditulis oleh Muḥammad al-‘Arabī Bu‘zīzī yang bertajuk *Naẓariyyah al-Ma‘rifah ‘ind al-Rāzī min Khilāl Tafsīrih*. Hakikatnya, keutamaan perbahasan Epistemologi sememangnya ditekankan dalam agama Islam sendiri bagi menilai sesuatu ilmu dan meneliti sumber ilmu manakah yang paling benar tanpa terdapat sebarang keraguan. Dalam karya ini, penulis menyentuh berkenaan biografi al-Rāzī, karya tafsir beliau iaitu *Mafātiḥ al-Ghayb*, persoalan ilmu pengetahuan (*al-ma‘rifah*) yang terdapat dalam al-Qur’ān, kepentingan dan kemuliaan ilmu serta pembahagiannya, sumber-sumber ilmu yang terdiri daripada pancaindera, akal, penelitian dan lain-lain secara umum. Tulisan ini juga turut menyentuh pandangan al-Rāzī mengenai persoalan jiwa dan penekanan lebih tertumpu kepada peranan jiwa dalam mencerap ilmu pengetahuan. Namun begitu, tulisan ini dilihat lebih menitikberatkan persoalan ilmu pengetahuan dan hanya menyentuh serba sedikit persoalan jiwa.<sup>121</sup>

Karya Khadījah Ḥammādī al-‘Abd Allāh bertajuk *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Bayna al-Ashā‘irah wa al-Mu‘tazilah*. Dalam buku ini, penulis menonjolkan ketokohan al-Rāzī sebagai ulama Ilmu Kalam yang bermazhab Ashā‘irah. Oleh itu, persoalan-persoalan penting bagi mengenal pasti manhaj beliau

<sup>120</sup> Al-‘Ammārī, ‘Alī Muḥammad Ḥasan, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Ḥayātuhu wa Āthāruhu* (UAE: al-Majlis al-Ālā li al-Shū‘ūn al-Islāmiyyah, 1969).

<sup>121</sup> Bu‘zīzī, Muḥammad al-‘Arabī, *Naẓariyyah al-Ma‘rifah ‘ind al-Rāzī min Khilāl Tafsīrih* (Beirūt: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1999).

seperti pendirian al-Rāzī tentang penelitian akal dan kepentingannya dalam mengenal Allah SWT, keutamaan dalil naqli dalam isu akidah dan hubungannya dengan dalil aqal diketengahkan. Persoalan di sekitar tema ketuhanan (*al-ilahiyāt*) seperti persoalan kewujudan Allah SWT, sifat *salbiyyah*, sifat *thubūtiyyah* dan perbuatan Allah juga turut dibincangkan. Di samping itu, pandangan al-Rāzī berkenaan persoalan di sekitar tema alam seperti penciptaan alam, *jawhar*, masa, tempat, asbab musabab dan adat juga dinyatakan.<sup>122</sup>

Walaupun terdapat persoalan mengenai insan dalam bab terakhir di dalam buku ini, namun perbahasannya tidak begitu mendalam serta tidak menyentuh mengenai potensi jiwa. Tulisan ini membuat penelitian dan perbandingan bagi persoalan tersebut dengan tokoh Ashā‘irah yang lain seperti al-Ash‘arī (w.324H), al-Bāqillānī (w.403H), Ibn Fūrak (w.406H), Abū Ishāq al-İsfaraynī (w. 418H), al-Juwaynī (w.478H), al-Ghazālī (w.505H) dan lain-lain bagi melihat sejauhmana kesinambungan pendirian al-Rāzī dengan mereka di samping perbandingan dengan tokoh Muktazilah antaranya Abū Huzayl al-‘Allāf (w.235H), Abū Hāshim al-Jubbā’ī (w.323H) dan al-Qādī ‘Abd al-Jabbār (w.415H) bagi mengenal pasti perbezaan manhaj yang digunakan. Oleh itu, pengkaji melihat tulisan ini lebih memfokuskan kepada penelitian pemikiran dan manhaj al-Rāzī dalam bidang Ilmu Kalam sebagai seorang Ashā‘irah dan tanpa menyentuh persoalan jiwa secara menyeluruh.<sup>123</sup>

<sup>122</sup> Khadijah Hammādī al-‘Abd Allah, *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Bayna al-Ashā‘irah wa al-Mu’tazilah*, (Lubnān: Dār al-Nawādir, 2012). Karya ini merupakan tesis PhD beliau yang telah dibentangkan di Jabatan Falsafah Islamiyah, Kuliah Darul Ulum, Universiti Kaherah pada tahun 2005 dan beliau memperoleh anugerah *al-Sharf al-Ūlā*.

<sup>123</sup> Khadijah Hammādī, *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*.

### **1.9.2 Konsep jiwa**

Manakala berkaitan tema konsep jiwa pula, terdapat beberapa kajian mengenainya menurut pemikiran tokoh Ilmuwan Islam telah dilakukan di peringkat Ijazah Doktor Falsafah dan Sarjana. Tema berkenaan dibincangkan secara khusus dan sebahagian besar persoalan mengenainya turut dikupas.

Kajian PhD oleh Muhammad Yasir Nasution bertajuk *Konsep Manusia menurut al-Ghazaliy sebagai Terkandung dalam Buku-Buku Falsafat dan Tasawufnya* bertujuan melihat pandangan al-Ghazālī mengenai kewujudan manusia, potensi-potensinya, kemampuan manusia untuk mengetahui dan mewujudkan perbuatan berdasarkan potensi yang dimiliki, kesempurnaan manusia dan jalan-jalan yang harus dilalui bagi mencapainya dan hubungan antara jasad dengan jiwa melalui karya-karya Falsafah dan Tasawufnya. Kajian ini mendapati bahawa konsep manusia menurut al-Ghazālī didasari oleh Falsafah, Syarak, Tasawuf dan Ilmu kalam Asha‘irah. Dari sudut Falsafah, ia memberi landasan yang kuat tentang manusia dalam falsafah Islam yang memberi kesimpulan bahawa manusia adalah makhluk metafizik yang berjalan secara eskatologi dalam penyempurnaan dirinya menuju Tuhan. Dari sudut Tasawuf pula, ia membuktikan bahawa *al-dhawq* sebagai jalan yang paling meyakinkan untuk mencapai kesempurnaan yang tertinggi. Dari sudut Syarak, ia menyajikan batasan-batasan serta ajaran-ajaran praktik dalam penyempurnaan diri dan dari sudut Ilmu Kalam, ia mewarisi faham kemutlakan kekuasaan dan kehendak Tuhan sebagai *Fā‘il Mukhtār* dan tiada perkongsian manusia dalam mewujudkan perbuatannya dari sudut hakikatnya.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia menurut al-Ghazaliy sebagai terkandung dalam Buku-Buku Falsafat dan Tasawufnya” (Tesis kedoktoran, UPSI, 1987).

Kajian ini juga mendapati bahawa terdapat konsep-konsep berkenaan manusia yang terdapat dalam karya Falsafah al-Ghazālī yang turut ditemui dalam karya-karya Tasawufnya. Antaranya ialah, pertama, manusia terdiri dari jiwa, roh dan badan namun hakikat manusia ialah jiwanya. Kedua, jiwa merupakan suatu hakikat yang berdiri sendiri dan mempunyai sifat-sifat utama yang berbeza dengan badan kerana jiwa dan badan berasal dari dunia yang berbeza. Jiwa berasal dari dunia metafizik, tidak bersifat material, tidak berbentuk, mempunyai potensi untuk mengetahui dan bergerak serta kekal. Manakala badan pula merupakan suatu yang berasal dari dunia fizikal, bersifat material, berbentuk, tidak mempunyai potensi dan tidak kekal. Jiwa berhubung kait dengan badan ketika perpaduan sel benih lelaki dan wanita memenuhi syarat untuk dapat berhubung dengannya. Hubungan jiwa dengan badan terputus dengan sebab kematian dan bertemu kembali di akhirat. Ketiga, potensi-potensi yang dimiliki manusia pada hakikatnya tidak memberi kesan. Ia terikat dengan kehendak mutlak Tuhan. Pengetahuan dan perbuatan manusia adalah terikat dengan kehendakNya. Sebab musabab yang dilihat oleh pancaindera hanyalah memperlihatkan tradisi Tuhan dalam penciptaan dan ia tidak membatasi kehendak dan kekuasaan mutlakNya. Keempat, tujuan kehidupan manusia adalah kebahagiaan di akhirat. Manusia mempunyai sifat dasar iaitu mengetahui hakikat-hakikat dan hakikat yang tertinggi ialah Tuhan. Keterikatan manusia dengan jasad menyebabkan manusia tidak dapat mengetahui hakikat Tuhan dengan sempurna dan kesempurnaan tersebut akan berlaku setelah mati. Pengenalan terhadap Tuhan di akhirat tergantung kepada tingkat kesempurnaan diri di dunia. Kelima, kesempurnaan diri di dunia dilakukan dengan menempatkan potensi-potensi yang rendah yang dimiliki manusia, *al-mutakhayyilah*, *al-shahwah* dan *al-ghadab* di bawah potensi yang tertinggi iaitu akal jika menurut karya Falsafah dan *al-dhawq*

jika menurut karya Tasawuf, mewujudkan akhlak yang baik dan melakukan ibadat dan mengingati Tuhan.<sup>125</sup>

Di samping itu terdapat beberapa konsep di dalam karya Falsafah al-Ghazālī yang mengalami perubahan dalam karya Tasawufnya. Antaranya, pertama, dalam karya Falsafahnya, potensi tertinggi manusia yang membolehkannya menerima limpahan dari dunia abstrak ialah akal yang tertinggi iaitu *al-'aql al-mustafād*. Namun di dalam karya Tasawufnya *al-'aql al-mustafād* digantikan dengan *al-dhawq* kerana akal terbatas kepada potensi berfikir argumentatif (*burhānī*) yang hanya dapat mencerap konsep dari fenomena tanpa dapat mencerap hakikat-hakikat. Kedua, kesempurnaan diri dalam karya Falsafahnya lebih bersifat keduniaan dengan melihat hubungan dengan masyarakat dan penguasa adalah sebahagian daripada penyempurnaan diri. Manakala dalam karya Tasawufnya, hubungan dengan masyarakat dan penguasa dianggap sebagai gangguan bagi kegiatan penyempurnaan diri. Dalam kegiatan penyempurnaan diri, ia memerlukan bimbingan seorang *murshid* yang harus dipatuhi secara mutlak. Ketiga, dalam karya Falsafahnya, kesempurnaan tertinggi potensi manusia adalah kemampuan berhubungan dengan Akal Aktif, manakala dalam karya Tasawufnya, manusia yang paling sempurna ialah yang mencapai tempat yang dekat sekali dengan Tuhan.<sup>126</sup> Oleh itu, kajian tersebut didapati berbeza dengan kajian yang dilakukan oleh pengkaji dari sudut tokoh di mana Fakhr al-Dīn al-Rāzī merupakan tokoh ensiklopedik yang turut mengupas persoalan konsep jiwa dari aspek yang lebih luas berdasarkan disiplin ilmu Falsafah, Ilmu Kalam dan Ilmu Tafsir. Namun begitu, dapatan kajian ini juga meninjau pandangan al-Ghazālī tersebut sebagai perbandingan.

---

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Ibid.

Kajian PhD yang dibuat oleh Abdullah Faruq Nasution pula bertujuan melihat gambaran umum pemikiran Muḥammad Zakariyyā al-Rāzī dan Sigmund Freud. Adakah pemikiran mereka merupakan lanjutan daripada pemikiran ahli falsafah sebelumnya? Adakah pemikiran al-Rāzī tentang unsur-unsur yang mempengaruhi kehidupan manusia dapat dibandingkan dengan teori keperibadian oleh Freud dan di manakah persamaan dan perbezaannya? Kajian tersebut mendapati bahawa pemikiran al-Rāzī berkaitan manusia terdapat dalam karya beliau iaitu *al-Tibb al-Rūhāni* dan karya-karyanya yang lain. Ia merupakan rincian dan tambahan yang lebih konkret daripada konsep keperibadian manusia yang pernah dilakukan oleh pemikir sebelumnya. Beliau berpendapat bahawa terdapat tiga unsur kehidupan manusia iaitu unsur *al-nāṭiqah*, *al-shahwāniyyah* dan *al-ghaḍabiyyah* di mana semua itu perlu diintegrasikan secara adil bagi melahirkan peribadi yang baik. Jika unsur *al-shahwāniyyah* lebih dominan dan tidak berinteraksi dengan dua unsur yang lain, maka ia akan melahirkan watak manusia yang tidak sedar dan tidak malu. Al-Rāzī menyebutkan contoh ketidaksedaran manusia itu dengan ungkapan lalai (*al-gahflah*), keliru dan lupa (*al-sahw*). Namun jika unsur *al-shahwāniyyah* ini dapat diperingatkan oleh *al-nafs al-nāṭiqah*, maka peringatan tersebut disebut oleh al-Rāzī dengan ungkapan mengingat kembali (*al-tazakkur*), dan jika unsur *al-ghaḍabiyyah* turut membantu *al-nafs al-nāṭiqah*, maka teguran itu disebut sebagai membangunkan yang tidur atau menegur yang lalai (*al-tayaqqūz*).<sup>127</sup>

Menurut Freud pula dalam teori psikoanalisisnya terdapat tiga unsur yang juga dapat mempengaruhi peribadi manusia iaitu energi yang merupakan sebahagian dari *Id* yang bersifat animalistik dan berkeinginan yang selalu tidak realistik, *Ego*

<sup>127</sup> Abdullah Faruq Nasution, “Filsafat Manusia dan implementasinya dalam analisis psikologi: Perbandingan antara Konsep al-Razi dan S. Freud” (Tesis kedoktoran, UPSI, 1995).

yang merupakan daya rasional yang berupaya mempertahankan hakikat manusia sebagai *al-ḥayawān al-nāṭiq* dan *Superego* yang berfungsi membantu dan menyokong ego agar selalu bertahan dan memberi teguran jika ego keliru dalam bertindak. Justeru kajian mendapati bahawa keperibadian yang sihat terhasil apabila seseorang dapat mengendalikan ketiga-tiga unsur tersebut dengan seimbang dan harmoni, manakala keperibadian yang menyimpang pula berlaku apabila ketiga-tiga unsur tersebut tidak menurut analisis yang ditentukan dalam teori psikoanalisis. Dalam perbandingan pemikiran di antara kedua-dua tokoh ini, kajian mendapati bahawa pemikiran al-Rāzī dibangunkan daripada pemikiran tokoh ahli falsafah sebelumnya dan teori berkenaan diperkuuhkan melalui eksperimen kedoktoran yang dilakukan. Berbanding Freud, susunan teori pemikirannya tentang manusia dilihat berdasarkan kepada bahan-bahan kajian lapangan kedoktorannya dan didapati wujud persamaan di antara gambaran beliau dengan gambaran al-Rāzī sebelumnya.<sup>128</sup> Oleh yang demikian, pengkaji mendapati kajian tersebut berbeza dengan kajian yang dilakukan oleh pengkaji dari sudut tokoh dan objektif kajian di mana kupasannya berkaitan unsur atau sistem yang mempengaruhi peribadi manusia.

Manakala Wan Suhaimi Wan Abdullah dalam kajian PhDnya yang bertajuk Abu al-Barakat's Psychology: Critical Edition of The Section on Soul (al-Nafs) From al-Mu'tabar fi al-Hikmah with Analysis and Translation of Selected Texts, menganalisis persoalan jiwa menurut seorang tokoh psikologi Islam iaitu Abū al-Barakāt al-Baghdādī (w. 1164M). Kajian mendapati bahawa Abū al-Barakāt menambah baik pendekatan yang digunakan dalam perbahasan jiwa khususnya dalam mengemukakan definisi jiwa, pembuktian terhadap kewujudan jiwa, hakikat

---

<sup>128</sup> *Ibid.*

jiwa yang merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi-potensi jiwa dan kesatuan jiwa. Beliau dilihat lebih berhati-hati dalam meneliti pendekatan hujah yang dikemukakan oleh pemikir Muslim terdahulu dan beliau membuat penambahbaikan dan pembetulan jika terdapat kelemahan kesilapan padanya. Pendekatan beliau tersebut dijejaki secara langsung dan tidak langsung oleh pemikir Muslim setelah beliau seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan al-Suhrawardī, Ibn Taymiyyah dan Mullā Ṣadrā. Kajian ini juga membuat terjemahan teks yang berkaitan dengan persoalan jiwa dari karya tersebut iaitu *Kitāb al-Nafs* ke dalam Bahasa Inggeris serta membuat suntingan ke atas beberapa manuskrip teks berkenaan yang diperoleh dari beberapa perpustakaan di Istanbul, Kaherah dan Syria.<sup>129</sup> Oleh yang demikian, pengkaji mendapati masih ada perbezaan kajian ini dengan kajian yang dijalankan oleh pengkaji. Walaupun kajian ini mengupas hampir semua isu dalam persoalan jiwa akan tetapi isu kebahagiaan jiwa tidak disentuh secara khusus di samping tokoh yang dirujuk adalah berbeza.

Di samping itu terdapat juga buku berkaitan konsep jiwa yang ditulis. Sebahagian daripadanya memuatkan perbincangan mengenai konsep jiwa berbentuk pemikiran individu dan sebahagian lagi berbentuk kompilasi pemikiran tokoh-tokoh psikologis Muslim.

Terdapat sebuah buku dalam Bahasa Indonesia bertajuk *Imam Ar-Razi Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*<sup>130</sup> yang merupakan terjemahan bagi *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā* secara keseluruhan. Terdapat dua bahagian dalam buku tersebut di mana bahagian pertama menyentuh perbahasan

<sup>129</sup> Wan Suhaimi Wan Abdullah, “Abu al-Barakat’s Psychology: Critical Edition of The Section on Soul (al-Nafs) From al-Mu’tabar fi al-Hikmah with Analysis and Translation of Selected Texs”. (Tesis kedoktoran, ISTAC, 2007).

<sup>130</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Imam Ar-Razi Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*, terj. H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahhar (Surabaya: Risalah Gusti, 2000).

tentang konsep jiwa manakala bahagian kedua menyentuh perbahasan penyucian jiwa daripada sifat-sifat tercela. Namun pengkaji mendapat terdapat beberapa terjemahan yang kurang tepat dan tidak konsisten dalam edisi tersebut.<sup>131</sup>

Buku tulisan Munā Aḥmad Abū Zayd yang bertajuk *al-Insān fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Dirāsah Muqāranah fī Fikr al-‘Āmirī* membahaskan pandangan salah seorang ahli falsafah Muslim yang lahir pada awal kurun ke-4 Hijrah iaitu Abū Muḥammad bin Muḥammad bin Yūsuf al-‘Āmirī al-Naysābūrī berkenaan jiwa dengan menyentuh perbahasan takrif jiwa, asal permulaannya, tabiatnya, potensinya, hubung kaitnya dengan jasad dan akal. Turut dibincangkan juga berkenaan ilmu pengetahuan (*al-ma’rifah*) menurut al-‘Āmirī dengan melihat kepada pengisbatan ilmu pengetahuan, jalan-jalan untuk memperolehnya serta ulasan dan komentar daripada al-‘Āmirī. Penulis juga menyentuh beberapa isu dalam persoalan ilmu pengetahuan menurut al-‘Āmirī, antaranya berkenaan klasifikasi ilmu pengetahuan di mana ia dibahagikan kepada dua jenis iaitu ilmu pengetahuan pancaindera (*al-ma’rifah al-hissiyah*) iaitu ilmu yang bersumberkan alat pancaindera dan ilmu pengetahuan akli (*al-ma’rifah al-‘aqliyyah*) iaitu ilmu yang bersumberkan tanggapan akal dan ia mempunyai kelebihan berbanding ilmu pengetahuan pancaindera. Turut dibincangkan juga berkenaan kesepaduan di antara ilmu melalui *zawqiyyah* dengan ilmu pengetahuan akli. Selain itu, terdapat beberapa persoalan lain yang dilihat berkaitan dengan perbahasan insan menurut pandangan al-‘Āmirī turut dikupas antaranya ialah hubungan Allah SWT dengan insan, perbuatan insan sama ada ianya berlaku mengikut ketetapan Tuhan sepermata fahaman Jabariyyah atau pilihan sendiri, kebahagiaan merupakan kebaikan yang mutlak bagi manusia

<sup>131</sup> Huraian lanjut berserta contoh dikemukakan oleh pengkaji dalam bab ketiga pada subtopik 3.3 Pembahagian *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*.

dan persoalan mengenai pengakhiran manusia.<sup>132</sup> Namun begitu, tulisan tersebut dilihat hanya mengupas persoalan berkenaan insan dan isu-isu sekitarnya menurut al-Āmirī sahaja dan jelas bahawa ia berbeza dengan kajian yang dilakukan oleh pengkaji dengan berpaksikan kepada pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Hāshim Abū al-Hasan ‘Alī Hasan dalam karyanya pula mengetengahkan pandangan Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī tentang jiwa merangkumi pengertiannya, hakikat dan kewujudannya, potensi jiwa, kesatuan jiwa dan lain-lain. Selain itu, dikupas juga persoalan pengetahuan manusia (*al-ma‘rifah al-insāniyyah*), qada’ dan qadar, perbuatan manusia, kekekalan jiwa, kebangkitan jasmani pada hari akhirat dan perpindahan jiwa dari satu badan ke badan yang lain di dunia atau kelahiran semula (*al-tanāsukh*). Perbincangan yang dibawa oleh beliau adalah berbeza daripada ahli falsafah sebelumnya di mana pandangan yang dilontarkan adalah hasil daripada gabungan antara falsafah *al-mashā’iyyah* yang bersandar kepada metode pembuktian akal (*al-burhān*) dengan Tasawuf yang berpandukan kepada metode merasai (*al-dhawq*)<sup>133</sup> dan bukan berpandukan kepada ahli falsafah sebelumnya semata-mata.<sup>134</sup> Pengkaji mendapati bahawa walaupun tulisan ini menyajikan perbincangan yang menarik tentang psikologi, akan tetapi tokoh yang dipilih adalah

<sup>132</sup> Munā Ahmād Abū Zayd, *al-Insān fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Dirāsah Muqāranah fī Fikr al-Āmirī* (Beirût: al-Mu‘assasah al-Jāmi‘iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1994).

<sup>133</sup> Dari sudut bahasa ia bermaksud ‘mengetahui hakikat sesuatu setelah merasainya’ (*ikhtibār al-shay’ min jihhah ta‘aṭum*). Namun menurut Ibn ‘Arabī, *al-dhawq* di sisi golongan sufi ‘merupakan jalan atau cara bagi mengetahui sesuatu, di mana hakikat sesuatu perkara (yang hanya diketahui melalui *al-dhawq*) itu tidak akan dapat diketahui kecuali melalui cara merasainya’ (*tariq al-‘irfān, wa haithu lā yumkin ma‘rifah ma yuntajju ‘an al-dhawq illā bi al-dhawq*). Para ulama Tasawuf juga membahagikan *al-zawq* kepada dua iaitu *dhawq khayālī* dan *dhawq ‘aqlī*. Lihaturaian lanjut dalam Su‘ād al-Hakīm, *al-Mu‘jam al-Ṣūfi al-Hikmah fī Hudūd al-Kalimah* (Lubnan: Dandarah li al-Ṭaba‘ah wa al-Nashr, 1981), 492-494.

<sup>134</sup> Hāshim Abū al-Hasan ‘Alī Hasan, *al-Insān ‘inda Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī* (Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2009). Beliau ialah Muḥammad bin Ibrāhīm al-Qawāmī yang dikenali sebagai al-Mullā Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. Beliau dilahirkan pada tahun 979 H bersamaan 1571 M di Bandar Shiraz, Parsi (Iran) dan meninggal dunia pada tahun 1050 H bersamaan 1642 M di Basrah ketika pulang dari menunaikan haji. Beliau merupakan antara ahli falsafah Muslim yang terkemudian yang muncul di Iran.

berlainan daripada tokoh yang menjadi subjek pengkaji dan semestinya terdapat perbezaan pemikiran di antara mereka.

Di samping itu, terdapat juga buku yang memuatkan kompilasi pandangan psikologis Muslim karangan Muḥammad Uthmān Najātī yang bertajuk *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘inda al-‘Ulamā’ al-Muslimīn*. Buku ini memaparkan pandangan pemikir Muslim berkaitan konsep jiwa (psikologi), antaranya al-Kindī, Abū Bakar al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Miskawayh, Ikhwān al-Ṣafā, Ibn Sīnā, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Bājah, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan lain-lain. Ketika membentangkan pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī berkaitan konsep jiwa, pengarang menyentuh aspek-aspek berkaitan tabiat jiwa,<sup>135</sup> potensi jiwa,<sup>136</sup> kesatuan jiwa,<sup>137</sup> epistemologi ilmu, kelazatan dan kesakitan, kebahagiaan, ilmu firasat<sup>138</sup> dan rawatan

<sup>135</sup> Jiwa adalah suatu *jawhar* yang berbeza dengan badan, setiap anggota badan merupakan alat dan kelengkapan bagi jiwa dan hubung kait jiwa dengan badan adalah sebagai pelaksana dan pentadbir. Sepertimana seorang tukang kayu yang menghasilkan tindakan yang berbeza-beza dengan perantaraan alat-alat yang berbeza-beza, begitu juga jiwa yang melihat dengan perantaraan mata, mendengar dengan perantaraan telinga, berfikir dengan perantaraan otak, dan bertindak dengan perantaraan hati. Maka semua anggota badan tersebut merupakan alat-alat dan kelengkapan bagi jiwa. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 32-33. Lihat juga Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 245-246.

<sup>136</sup> Potensi jiwa terbahagi kepada tiga. Pertama; potensi tumbuhan (*al-nabātiyyah*) iaitu potensi yang terdapat pada tumbuhan, haiwan dan manusia. Terdapat tiga pembahagian dalam potensi ini iaitu potensi pemakanan (*al-ghāziyah*) yang berfungsi menghuraikan makanan kepada bentuk jisim, potensi pembesaran (*al-nāmiyah*) yang berfungsi menyandarkan jisim kepada anggota dan potensi membiak (*al-muwallidah*). Kedua; potensi kehidupan (*al-hayawāniyyah*) yang terbahagi kepada dua iaitu potensi bergerak (*al-muharikah*) dan potensi mencerap (*al-mudrikah*). Ketiga; potensi insani (*al-insāniyyah*) yang terbahagi kepada dua iaitu potensi teori (*al-naṣariyyah*) dan potensi amali (*al-amaliyyah*). Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 74-78; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 246-250. Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduha*, 211.

<sup>137</sup> Dalam persoalan ini, pandangan al-Rāzī selari dengan pendapat Aristotle yang menjelaskan bahawa jiwa adalah satu dan terbit daripadanya pelbagai potensi yang berbeza berdasarkan kepada tindakan dan perbuatan yang berbeza. Pandangan ini berlainan dengan pandangan tokoh ahli falsafah sebelumnya seperti Galen yang membahagikan jiwa kepada tiga. Pertama, jiwa yang berfikir (*al-nafs al-nuṭqiyah*) yang bergantung kepada otak (*al-dimagh*). Kedua, jiwa yang marah (*al-nafs al-ghābiyah*) yang bergantung kepada jantung (*al-qalb*). Ketiga, jiwa yang bershahwat (*al-nafs al-shahwāniyyah*) yang bergantung kepada hati (*al-kabd*). Lihat Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 250.

<sup>138</sup> Firasat dari sudut bahasa bermaksud penelitian, dan dari sudut istilah *ahl al-haqīqah* bermaksud mendedah perkara yang yakin dan penyerahan perkara yang ghaib (*mukāshafah al-yaqīn wa mu‘āyanah al-ghayb*). Al-Jurjānī, *al-Ta‘rifāt*, 168. Al-Rāzī membahagikan ilmu firasat kepada dua. Pertama, terhasilnya lintasan di dalam hati terhadap seseorang bahawa dia seorang yang berkelakuan dan berakhlik sedemikian tanpa terdapat petunjuk dari gerakan jasmaninya dan tanpa tanda-tanda yang boleh dicerap oleh pancaindera. Pecahan ini tidak dibahaskan oleh al-Rāzī. Kedua, pendalilan

bagi akhlak yang buruk.<sup>139</sup> Namun perbincangan yang dibawa adalah secara mendatar tanpa penelitian dan perbahasan yang menyeluruh dan terperinci.

Begitu juga dengan Muḥammad Shahātah Rabi‘, buku beliau juga memuatkan kompilasi psikologis Muslim. Beliau mengupas persoalan psikologi menurut psikologis Muslim pada zaman pertengahan mengikut kronologi yang bermula dari al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Miskawayh, Ikhwān al-Šafā, Ibn Ṣinā, al-Ghazālī, Ibn bājah, Ibn Ṭufayl dan al-Rāzī. Penulis juga turut menyentuh sejarah disiplin psikologi yang bermula dari zaman Yunani bagi menjelaskan kesinambungan perbincangan dalam disiplin tersebut dan menonjolkan secara ringkas kelompongan yang terdapat dalam perbahasan psikologi barat moden. Menurut beliau lagi sarjana Barat sengaja menenggelamkan nama tokoh-tokoh psikologi Muslim dan sumbangan mereka bagi meraih perhatian dunia untuk melihat mereka sebagai kiblat dalam semua bidang ilmu. Perbahasan psikologi menurut tokoh Muslim termasuk al-Rāzī turut dikupas secara menyeluruh dengan menyentuh aspek makna jiwa serta dalil yang membuktikan kewujudannya, hubung kait jiwa dengan jasad, kekekalannya, potensinya dan bagaimana perpautan antara ilmu psikologi dengan ilmu akhlak dalam merawat penyakit rohani. Semua aspek tersebut disentuh akan tetapi hanya secara mendatar dan tidak terperinci.<sup>140</sup> Pengkaji melihat walaupun buku ini banyak menyentuh aspek-aspek psikologi, namun

---

berdasarkan keadaan zahir jasad seseorang yang boleh dicerap oleh pancaindera terhadap akhlak dan keadaan batinnya. Ilmu ini telah dibahaskan oleh Aristotle dan al-Rāzī telah menulis sebuah karya yang merupakan ringkasan dari karya Aristotle dan beliau membuat penambahan padanya. Beliau mengatakan bahawa ilmu ini bersandarkan kepada cabang ilmu *tabī‘ī* yang merupakan salah satu cabang ilmu falsafah. Ilmu ini juga telah dibuat kajian dan percubaan dan keberhasilannya adalah sepertimana keputusan yang diperoleh oleh kajian para doktor iaitu dari aspek ketepatannya. Lihat Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 259-261.

<sup>139</sup> Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘inda al-Ulamā’ al-Muslimīn* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1993).

<sup>140</sup> Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafṣī ‘inda ‘Ulamā’ al-Muslimīn*, cet. ke-3 (Alexandria: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyah, 2006).

perbincangannya tidak begitu mendalam memandangkan ramai tokoh yang dikemukakan oleh penulisnya.

Seterusnya terdapat sebuah buku suntingan Mohd Zaidi Ismail yang membincangkan berkaitan butiran-butiran penting dalam pemikiran tiga tokoh ilmuwan Islam iaitu Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Abū Barakāt al-Baghdādī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī berkaitan peranan potensi atau daya khayal (imaginasi) dalam menjana dan merangsang daya cipta insan. Meskipun wujud kesepakatan di kalangan mereka berhubung ciri dan kebolehan khayaliah pada diri insan namun terdapat perbezaan dari sudut sumber kewujudan potensi tersebut. Contohnya al-Baghdādī dan al-Rāzī mengatakan bahawa kebolehan tersebut berpunca dari jiwa insan atau roh dan bukannya dari deria dalaman yang digolongkan sebangsa dengan jiwa haiwaniah. Pendirian ini dinilai oleh mereka sebagai lebih hampir dengan kerangka wahyu yang meletakkan peranan jiwa dan *qalb* sebagai suatu yang mendasar dalam proses kefahaman dan pencapaian ilmu. Capaian potensi dan daya imaginasi manusia bukan sekadar berkait dengan hal ehwal reka cipta yang berbentuk keduniaan sahaja bahkan lebih utama lagi peranannya dalam menyampaikan gambaran kebenaran yang datang dari agama. Pandangan mengenai potensi atau daya khayal ini juga penting bagi menolak pandangan empirikisme sains dan psikologi moden yang cenderung mengaitkan segala tindakan manusia dengan anggota jasmani dan menolak hakikat kewujudan jiwa rohaniah yang sangat mendasar dalam perbahasan ilmu jiwa Islam.<sup>141</sup> Justeru, perbahasan yang terdapat dalam buku ini dilihat hanya menyentuh sebahagian kecil sahaja daripada persoalan-persoalan dalam perbahasan konsep jiwa yang disentuh dalam kajian pengkaji.

---

<sup>141</sup> Mohd Zaidi Ismail, *Kreativiti & Imaginasi Dalam Psikologi Islam* (Kuala Lumpur: IKIM, 2011).

Selain itu, Muḥammad Husaynī Abū Sa‘dah pula menghasilkan sebuah buku yang membahaskan pandangan al-Rāzī tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan perbahasan jiwa, antaranya ialah kewujudan dan konsep jiwa (*al-nafs*), kaitannya dengan jasad, asal usul jiwa, kekekalannya dan perihalnya di akhirat. Walaupun buku ini mengetengahkan pemikiran al-Rāzī berkaitan persoalan jiwa hampir menyeluruh, namun tulisan ini tidak membicarakan tentang potensi-potensi yang terdapat pada jiwa, sebaliknya hanya menyebutnya sepintas lalu sahaja. Tulisan ini juga turut mengutarakan beberapa pandangan daripada tokoh ahli falsafah yang lain sebagai perbandingan dengan pandangan al-Rāzī.<sup>142</sup> Justeru, pengkaji mendapati walaupun tulisan ini telah mengupas banyak persoalan jiwa menurut al-Rāzī akan tetapi ia masih mempunyai titik perbezaan dengan kajian yang dilakukan oleh pengkaji iaitu dari sudut persoalan tentang potensi jiwa di mana ia dilihat merupakan salah satu persoalan yang penting dan perlu diketengahkan supaya perbincangan mengenai konsep jiwa lebih lengkap dan sempurna.

Buku *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah* tulisan Muḥammad Sayyid Ahmād al-Musayyar pula memuatkan kupasan mengenai roh dan dipersembahkan melalui dua bab yang utama, pertama, perihal roh dalam kehidupan dunia. Dalam bab ini penulis mengutarakan perbincangan mengenai hakikat roh dengan memaparkan pandangan yang menolak kewujudan roh atau yang mentafsirkan erti roh dengan tafsiran yang membantalkan kewujudan roh secara bersendirian dan pandangan yang menerima kewujudan roh dan mengakui adanya roh sebagai kewujudan yang tersendiri seterusnya komentar daripada penulis. Selain itu, ia juga merangkumi perbincangan lain seperti kelahiran roh, hubungan roh

<sup>142</sup> Muḥammad Husaynī Abū Sa‘dah, *al-Nafs wa Khulūduha ‘inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Kaherah: Sharkah al-Šafā li al-Ṭaba‘ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989).

dengan jasad dan keadaan roh di alam barzakh selepas berlaku kematian. Perbincangan tersebut dimuatkan dengan pandangan daripada tokoh ahli falsafah dan Mutakallim serta disusuli oleh kritikan dan ulasan daripada penulis. Kedua, perihal roh pada hari akhirat. Dalam bab ini terdapat kupasan tentang persoalan kebangkitan dari kalangan mereka yang menolak kebangkitan jasmani dan yang menerima. Seterusnya turut dimuatkan pembuktian kebangkitan jasmani oleh golongan Mutakallim serta metodologi al-Qur'an dalam memperkatakan tentang kebangkitan.<sup>143</sup> Pengkaji mendapati perbincangan dalam tulisan ini berlainan dengan kajian yang dijalankan kerana perbahasan roh dalam tulisan tersebut tidak memfokuskan kepada pandangan al-Rāzī, di samping beberapa persoalan lain seperti potensi jiwa tidak kemukakan.

Akhir sekali, karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang bertajuk *Kitāb al-Rūh* juga dilihat oleh pengkaji. Umumnya karya ini menyentuh persoalan roh dari dua aspek, pertama, keadaan roh di alam kubur dan isu-isu yang berkaitan dengannya seperti roh mengenali mereka yang menziarahi dan memberi salam kepadanya, roh orang yang beriman saling bertemu dan berziarah sesama mereka, sementara roh orang diazab sehingga tiada kesempatan untuk berbuat demikian, roh bagi orang yang masih hidup dapat bertemu dengan roh orang yang telah meninggal dalam mimpi dan lain-lain lagi. Selain itu, ia juga membahaskan sebab roh diazab, penyelamat bagi roh di alam kubur, soalan Munkar Nakir adakah khusus kepada orang Muslim dan munafiq sahaja atau semua manusia dan lain-lain lagi. Setiap perbahasan tersebut disertakan dengan sandaran daripada al-Qur'an dan Hadith serta pandangan ulama. Kedua, persoalan mengenai hakikat roh, asal kejadiannya, adakah

---

<sup>143</sup> Al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Aḥmad, *al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, cet. ke-3. (Kaherah: Dar al-Ma‘arif, 2002).

roh dan jiwa merupakan suatu yang sama atau sebaliknya, dan adakah manusia terdiri dari satu jiwa atau tiga jiwa. Penulis hanya menyentuh setiap persoalan tersebut dengan membentangkan pandangan dari kedua-dua pihak iaitu yang menyokong dan yang menolaknya secara umum dengan komentar yang ringkas.<sup>144</sup> Oleh yang demikian, pengkaji melihat karya ini lebih tertumpu kepada perbahasan mengenai keadaan roh di alam kubur. Sementara persoalan dalam perbahasan jiwa tidak dikupas dengan mendalam khususnya persoalan potensi-potensi dalaman jiwa dan di situlah perbezaan di antara perbincangan karya ini dengan kajian yang dilakukan oleh pengkaji.

Berdasarkan kepada tinjauan terhadap kajian terdahulu dan karya mengikut tema-tema di atas, pengkaji mendapati bahawa belum terdapat kajian khusus berkaitan al-Rāzī dan konsep jiwa (psikologi) berdasarkan karya beliau iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*. Kajian-kajian PhD berkaitan psikologi yang ditemui adalah menurut tokoh Islam yang berbeza iaitu Muḥammad Zakariyyā al-Rāzī, Abū Barakāt al-Baghdādī dan Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī.

Berkaitan buku-buku yang membahaskan tentang konsep jiwa pula, penulis mendapati bahawa terdapat sebuah karya dalam Bahasa Arab oleh Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah yang keseluruhannya membincangkan tentang jiwa (*al-nafs*) menurut al-Rāzī, akan tetapi tidak menyentuh berkenaan potensi jiwa sedangkan ia merupakan elemen penting dalam meneliti kerangka pemikiran al-Rāzī mengenai konsep jiwa. Manakala karya Muḥammad al-‘Arabī Bu‘zīzī pula lebih kepada persoalan Epistemologi menurut al-Rāzī dengan penumpuan terhadap peranan jiwa dalam mencerap ilmu pengetahuan. Sementara karya Muḥammad Shahatah pula

---

<sup>144</sup> Al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Ibn Qayyim, *Kitāb al-Rūh*, tahqīq Muḥammad Muḥammad Tāmir (Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyyah, 2004).

membahaskan persoalan tersebut menurut al-Rāzī tidak mendalam. Begitu juga karya dalam bahasa Melayu yang disunting oleh Mohd Zaidi Ismail hanya menyentuh sebahagian kecil potensi jiwa menurut al-Rāzī tanpa menyebut perihal dan konsep jiwa. Selain itu, karya-karya lain sama ada dari kalangan ulama Islam dan barat hanya melibatkan perbahasan konsep jiwa secara umum tanpa memfokuskan kepada perbahasan konsep jiwa dan potensinya menurut seorang pemikir Muslim secara khusus seperti al-Rāzī.

Justeru, penulis merasakan kajian ini amat penting dan ia merupakan satu kajian baru yang perlu dilakukan bagi mendedahkan konsep jiwa menurut al-Rāzī berdasarkan karyanya iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā* serta terjemahan ke dalam Bahasa Melayu yang setakat diketahui juga merupakan terjemahan Melayu pertama bagi teks tersebut sebagai bahan rujukan khususnya bagi para pengkaji yang kurang mahir dalam penguasaan Bahasa Arab dan kepada masyarakat umumnya. Walaupun terdapat satu terjemahan karya tersebut dalam Bahasa Indonesia oleh H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahhar yang bertajuk “*Ruh dan Jiwa: Tinjauan Filosofi Dalam Perspektif Islam*” terbitan Risalah Gusti, akan tetapi terdapat istilah-istilah yang diterjemahkan tidak konsisten dan kurang tepat.<sup>145</sup>

## 1.10 METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini merupakan kajian perpustakaan atau *library research*. Oleh itu, pengkaji menggunakan dua metode bagi memastikan bahawa segala maklumat yang

---

<sup>145</sup> Pengkaji akan mengutarakan contoh petikan berkaitan dalam bab ketiga.

terkumpul adalah tepat dan bersesuaian dengan kajian iaitu metode pengumpulan data dan analisa data.

### **1.10.1 Metode Pengumpulan Data**

Bersesuaian dengan kajian perpustakaan yang dilakukan dalam penulisan ini, pengkaji menggunakan metode dokumentasi iaitu merujuk dokumen-dokumen yang berbentuk bahan-bahan bertulis seperti disertasi ilmiah, kertas kerja, buku, kamus, dan ensiklopedia yang berkaitan.<sup>146</sup> Pengkaji menggunakan metode ini dalam usaha mendapatkan fakta-fakta yang tepat berkaitan bibliografi al-Rāzī, latar belakang *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, pandangan pemikir Muslim tentang psikologi seperti Ibn Sīnā dan al-Ghazālī berdasarkan karya-karya mereka dan kompilasi pandangan-pandangan mereka dari aspek psikologi seperti kitab *al-Dirasāt al-Nafṣaniyyah 'inda al-'Ulamā' al-Muslimīn*. Selain itu, pemikiran al-Rāzī tentang perkara tersebut juga dirujuk pada karya-karya beliau yang lain seperti *al-Maṭālib al-Āliyah min al-'Ilm al-Ulūhiyah*, *al-Rūh al-Arwāh al-'Ulyā wa al-Arwāh al-Suflā*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, *Mafātiḥ al-Ghayb* dan lain-lain. Metode ini digunakan dalam bab pertama, kedua, ketiga dan keempat.

### **1.10.2 Metode Analisis Data**

Data-data yang diperoleh dianalisis mengikut metode-metode yang tertentu. Proses analisis ini sangat penting untuk membuat analisis, kesimpulan serta rumusan dari data-data yang diperoleh. Antara metode analisis yang digunakan adalah metode

---

<sup>146</sup> Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan Dalam Pengajaran Islam* (Selangor: Kamil & Shakir Sdn. Bhd., 2009), 68.

induktif, deduktif dan komparatif yang berlandaskan kepada kaedah analisis kandungan.

Metode induktif merupakan satu proses menganalisis data yang bersifat khusus untuk mencapai kepada kesimpulan yang bersifat umum.<sup>147</sup> Oleh itu, kaedah ini digunakan dalam membantu pengkaji untuk mendapatkan maklumat sebenar yang berkaitan kajian dan memudahkan pengkaji dalam proses penganalisisan dan perumusan. Secara khususnya, metode ini digunakan dalam membentuk konsep jiwa dan potensi-potensinya pada bab kedua dan keempat.

Manakala metode deduktif pula adalah satu proses menganalisis data yang bersifat umum untuk mencapai kepada kesimpulan yang bersifat khusus.<sup>148</sup> Kaedah ini juga diaplikasikan khususnya dalam membentuk landasan teori dan menganalisis konsep jiwa dan potensinya yang terdapat dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* dan karya lain al-Rāzī pada bab kedua dan keempat.

Sementara metode komparatif merupakan proses membuat perbandingan dan penilaian terhadap beberapa data dan fakta yang didapati dalam sesuatu penyelidikan. Metode ini digunakan bagi mencari persamaan dan perbezaan dengan kaedah membandingkannya.<sup>149</sup> Hasil perbandingan tersebut dijadikan rumusan demi memperoleh fakta yang lebih tepat dan jelas. Ia diaplikasikan oleh pengkaji khususnya dalam bab kedua, ketiga dan keempat.

<sup>147</sup> Mohd Michael Abdullah, *Pemikiran Kritis* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 103. Lihat juga Hashim Haji Musa, *Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu Satu Pengenalan* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001), 34.

<sup>148</sup> Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Intel Multimedia Publication, 2001), 82.

<sup>149</sup> Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah: Amalan Dalam Pengajaran Islam* (Selangor: Kamil & Shakir Sdn. Bhd., 2007), 71.

## **1.11 SUSUNAN PENULISAN**

Kajian ini dibahagikan kepada lima bab. Setiap bab membincangkan secara terperinci mengenai kajian pengkaji berkaitan dengan konsep jiwa menurut pemikir Muslim khususnya pada kurun keempat, keenam dan ketujuh Hijrah. Tujuan kajian ilmiah ini juga untuk melihat kerangka pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī berkenaan konsep jiwa khususnya berdasarkan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Qūwāhumā* dan umumnya berdasarkan karya-karya beliau yang lain.

### **BAB SATU: PENDAHULUAN**

Dalam bab ini, pengkaji menggarapkan dan menghuraikan tujuan kajian ini dibuat. Bab ini akan dapat memberi input dan gambaran awal kepada pembaca mengenai kajian ini dilakukan. Ia dimulakan dengan penerangan mengenai latar belakang kajian dan permasalahan kajian. Kemudian disusuli dengan persoalan kajian, objektif kajian serta kepentingan kajian dilakukan. Beberapa istilah dan pengertian mengenai tajuk dihuraikan secara umum oleh pengkaji seperti latar belakang al-Rāzī secara ringkas, *al-nafs*, *al-rūh*, *al-quwwah* dan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Qūwāhumā*. Pengkaji juga turut menyatakan skop serta batasan kajian untuk memberi gambaran awal mengenai kajian ini dihuraikan. Selain itu, pengkaji turut meninjau beberapa kajian lepas yang berkaitan dengan tajuk pengkaji. Akhirnya bab ini diakhiri dengan pecahan bab mengikut kronologi dan kesimpulan.

### **BAB DUA: KONSEP JIWA MENURUT PEMIKIR MUSLIM**

Bab kedua ini akan membincangkan beberapa aspek yang berkaitan dengan konsep jiwa menurut tokoh pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā yang merupakan pemikir terulung berkenaan konsep jiwa dalam disiplin ilmu Falsafah dan al-Ghazālī

yang merupakan tokoh terkemuka Islam yang bukan sahaja mendalami disiplin ilmu Falsafah bahkan disiplin ilmu Tasawuf. Hal ini akan memudahkan pengkaji untuk membuat perbandingan di antara keduanya. Bab ini dimulakan dengan pendahuluan, kemudian disusuli dengan perbincangan ketokohan Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī dalam disiplin ilmu psikologi. Dalam topik ini juga pengkaji turut membahaskan kewujudan jiwa menurut pemikir Muslim, definisi jiwa, hakikat jiwa, asal kejadiannya yang merupakan makhuk yang bersifat baru dan kekekalananya. Seterusnya, perbincangan ini dilanjutkan dengan perbahasan hubungan jiwa dengan jasad dalam beberapa ruang lingkup seperti kaitan antara jiwa dengan jasad, penghubung antara jiwa dengan jasad dan setiap jasad mempunyai satu jiwa. Pengkaji turut memuatkan dalam bab ini dengan perbincangan tentang kekekalan jiwa, perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad dan kebangkitannya pada hari akhirat. Bab ini juga membincangkan mengenai potensi jiwa yang dirujuk oleh Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī sebagai jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabātiyyah*), jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) dan jiwa insani (*al-nafs al-insāniyyah*) serta peranannya dalam merealisasikan kehendak jiwa. Kemudian, bab ini diakhiri dengan subtopik kebangkitan jiwa di akhirat dan kebahagiaan jiwa serta kesimpulan.

### **BAB TIGA: TERJEMAHAN TEKS PILIHAN DARI *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ***

Dalam bab tiga, pengkaji mengetengahkan terjemahan dan anotasi teks pilihan dari *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Qūwāhumā*. Bab ini dimulakan dengan pendahuluan dan disusuli dengan latar belakang serta pembahagian *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Qūwāhumā*. Dalam bab ini juga pengkaji turut menyatakan kaedah terjemahan teks yang digunakan dan teks terjemahan yang

dipilih berdasarkan perbincangannya yang menyentuh isu-isu perbahasan dalam kajian ini. Seterusnya pengkaji mempersembahkan terjemahan dan anotasi teks yang terdiri daripada sembilan fasal bermula dari fasal keempat sehingga fasal kedua belas. Bab ini diakhiri dengan penutup.

#### **BAB EMPAT: KONSEP JIWA MENURUT AL-RĀZĪ BERDASARKAN ANALISIS TEKS PILIHAN DARIPADA *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARH QUWĀHUMĀ***

Bab ini merupakan dapatan pemikiran al-Rāzī berkaitan konsep jiwa berdasarkan analisis teks pilihan daripada *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Qūwāhumā* khususnya dan karya-karyanya yang lain umumnya serta perbandingan dengan pemikiran Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Bab ini dimulakan dengan pendahuluan dan disusuli dengan analisis empat tema utama konsep jiwa berdasarkan teks pilihan iaitu, 1) Hakikat jiwa yang merangkumi fasal keempat, kelima, kelapan dan kesepuluh. 2) Hubung kait jiwa dengan jasad yang merangkumi fasal keenam. 3) Potensi jiwa yang merangkumi fasal ketujuh dan kesembilan. 4) Kebahagiaan jiwa yang merangkumi fasal kesebelas dan kedua belas. Dalam analisis setiap tema utama tersebut, didahului dengan analisis umum textual kemudian diikuti dengan analisis tema utama teks seterusnya disusuli dengan analisis tema-tema yang berkaitan bagi setiap tema utama analisis untuk membuka pemikiran al-Rāzī berkaitan konsep secara menyeluruh. Bab ini diakhiri dengan kesimpulan.

#### **BAB LIMA: PENUTUP**

Dalam bab terakhir ini, pengkaji akan mengemukakan kesimpulan dari keseluruhan perbincangan kajian. Pengkaji juga akan mengulas beberapa saranan yang dicadangkan.

## **1.12 KESIMPULAN**

Bab ini memperkenalkan konsep-konsep dalam kajian pengkaji bagi memberi gambaran dan kefahaman asas kepada pembaca mengenai kajian yang akan dibuat. Penjelasan mengenai beberapa aspek utama kajian seperti latar belakang masalah kajian, permasalahan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, serta metodologi kajian dibincangkan sebagai pengukuhan kepada kajian ini.

## BAB DUA: KONSEP JIWA MENURUT PEMIKIR MUSLIM

### 2.1 PENDAHULUAN

Bab ini akan membincangkan persoalan konsep jiwa<sup>150</sup> atau psikologi menurut pemikir Muslim khususnya Ibn Ṣīnā w. 428H dan al-Ghazālī w. 505H. Antara tema yang akan dibentangkan dalam bab ini ialah tentang ketokohan Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī dalam disiplin ilmu psikologi, kewujudan jiwa, definisi dan hakikat jiwa, jiwa adalah baru, kekekalan jiwa, hubungan antara jiwa dan jasad, bilangan jiwa dalam setiap jasad, potensi jiwa, kesatuan jiwa dan perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad.

### 2.2 KETOKOHAN IBN ṢĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ DALAM DISIPLIN ILMU PSIKOLOGI

Persoalan jiwa merupakan di antara tema terpenting yang dibincangkan oleh Ibn Ṣīnā sehingga didapati hampir 30 risalah ditulis mengenainya. Beliau amat menekankan persoalan ini kerana baginya, sesiapa yang mengenali diri sendiri, maka dia akan mengenali Tuhan yang merupakan sumber kebahagiaan di dunia dan akhirat. Begitu juga sebaliknya sesiapa yang lalai dan tidak mengenali dirinya, nescaya dia tidak akan mengenali Tuhan dan ia menjadi asbab kepada kecelakaannya di akhirat kelak. Ibn Ṣīnā terkenal sebagai tokoh Ahli falsafah Muslim terkenal yang menguasai disiplin ilmu psikologi dan menghasilkan karya yang banyak dalam bidang tersebut. Beliau berusaha menggabungkan pandangan disiplin tersebut dari sudut bidang kedoktoran dan falsafah, menyatukan pemikiran

<sup>150</sup> Perbincangan konsep jiwa dalam kajian ini lebih tertumpu kepada aspek jiwa manusia sepetimana yang terdapat dalam tema perbahasan ahli falsafah Yunani dan Muslim terdahulu, berbeza dengan barat yang lebih menekankan aspek potensi dan tingkah laku manusia. Lihat Rabi', Muhammad Shahatah, *al-Turāth al-Nafsi*, 28; Rafy Sapuri, *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Modern*, 2; Saporah Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh, *Pemikiran Kritis Mengupas Isu-isu Semasa*, 11; Malik Badri, *Konflik Ahli Psikologi Islam*, 27 & 53-57. Oleh itu, pengkaji akan menggunakan istilah jiwa bagi merujuk kepada lafadz *al-nafs* dalam perbincangan kajian ini.

Aristotle dan Plato serta mengumpulkan pandangan daripada falsafah Timur dan Barat.<sup>151</sup>

Pemikiran psikologi beliau secara komprehensif dapat dilihat dalam karya *al-Shifā'* di mana terdapat satu bahagian yang membincangkannya secara khusus, di samping karya-karya lain seperti *al-Najāt* iaitu ringkasan daripada *al-Shifā'*, *al-Ahwāl al-Nafs*, *al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah fī al-Nafs*, *Risālah fī Ma‘rifah al-Nafs al-Nātiqah wa Aḥwālihā*, *Ishārāt wa al-Tanbīhāt* dan lain-lain. Walaupun pandangan beliau dalam disiplin ini terkesan daripada pandangan al-Fārābī, namun perbahasan Ibn Sīnā mengenainya adalah lebih mendalam dan terperinci. Pandangan beliau tersebut juga memberi pengaruh yang besar kepada perbincangan ilmu psikologi dalam kalangan Sarjana Eropah sama ada secara langsung daripada beliau ataupun daripada al-Ghazālī. Di antara mereka ialah Gundissalinuss, Albert Le Grand, Saint Thomas d'Aquin, Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Duns Scott dan Descartes.<sup>152</sup>

Begitu juga dengan al-Ghazālī, beliau juga merupakan antara pemikir Muslim yang sangat memberi penekanan terhadap ilmu psikologi dan beliau menekuninya tidak sepertimana ahli falsafah terdahulu yang hanya melihatnya sebagai salah satu tema ilmu pengetahuan semata-mata. Sebaliknya beliau mempelajarinya berteraskan kefahaman agama yang mendalam dan melihat ilmu psikologi sebagai mukaddimah dan penghubung yang boleh membawa seseorang untuk mengenal Allah SWT, mengetahui rahsia kejadian alam, perutusan para nabi dan wahyu, alam akhirat dan kemuncak kebahagiaan di sana iaitu melihat Allah

<sup>151</sup> Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1991), 116.

<sup>152</sup> Najātī, Muhammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 117; Rabī‘, Muhammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 316-317; Muhammad Fakhr al-Dīn ‘Abd al-Mu‘ūfi, “Nazariyyah al-Nafs ‘inda Ibn Sīnā wa al-Fārābī” (Disertasi Sarjana, Kaherah: Universiti ‘Ain Sham, 1987), i.

SWT. Pendirian beliau tersebut adalah berdasarkan kepada firman Allah SWT dalam surah Fuṣṣilat, 41:53:

سَنُرِيهِمْ إِذَا يَتَبَّعُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ  
الْحَقُّ أَوْلَمْ يَكُفِيرُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Bermaksud: Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa al-Qur'an adalah benar. Belumkah ternyata kepada mereka kebenaran itu dan belumkah cukup (bagi mereka) bahawa Tuhanmu mengetahui dan menyaksikan tiap-tiap sesuatu?

Menurut beliau, terdapat dua kategori ilmu pengetahuan yang boleh dikeluarkan daripada perbahasan psikologi. Pertama, ilmu psikologi khususnya berkaitan potensi jiwa *al-hayawāniyyah* dan *al-insāniyyah* yang dinukilkkan daripada ahli falsafah sebelumnya seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Ini dapat dilihat di mana sebahagian besar pandangan al-Ghazālī berkaitan potensi jiwa tersebut dalam karya *Ma‘ārij al-Quds* merupakan nukilan beliau daripada karya Ibn Sīnā iaitu *al-Najāt* dan *Aḥwāl al-Nafs*. Kedua, ilmu psikoterapi yang terdiri daripada perbincangan mengenai latihan jiwa (*riyādah al-nafs*), pendidikan akhlak (*tahdhīb al-akhlāq*) dan cara merawat akhlak yang tercela. Ilmu ini disusun oleh al-Ghazālī sendiri sebagai usaha dalam membentuk peribadi Muslim yang mulia dan melalui aplikasi ilmu ini juga seorang Muslim dianugerahkan ilmu pengetahuan mengenal Allah SWT kerana jiwnya telah suci daripada segala sifat buruk dan layak untuk diisi dengan ilmu ma‘rifah Allah.<sup>153</sup>

<sup>153</sup> Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 32-33; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 166-167.

Karya al-Ghazālī yang dirujuk mengenai psikologi boleh diklasifikasikan kepada dua iaitu karya falsafah dan tasawuf.<sup>154</sup> Antara karya falsafahnya yang utama dalam persoalan ini ialah *Ma‘ārij al-Quds fī Madārij Ma‘rifah al-Nafs*<sup>155</sup> di mana ia memuatkan dasar pandangan al-Ghazālī mengenai hakikat manusia. Sementara karya falsafahnya yang lain seperti *Tahāfut al-Falāsifah*<sup>156</sup> turut dirujuk untuk membantu dalam memperjelaskan pandangannya dalam karya tersebut. Manakala karya tasawufnya yang utama dalam persoalan ini ialah *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*<sup>157</sup> kerana ia ditulis ketika beliau menempuh cara hidup sufi. Sementara karya tasawufnya yang lain seperti *al-Risālah al-Ladunniyyah*,<sup>158</sup> *Mishkāt al-Anwār*, dan

---

<sup>154</sup> Karya falsafah merujuk kepada karya yang mengandungi kenyataan bahawa akal manusia dan kemampuannya yang tertinggi mampu mengenal hakikat-hakikat melalui sumbernya iaitu akal aktif sepertimana pandangan ahli falsafah pada zamannya. Manakala karya tasawufnya pula merujuk kepada karya yang menunjukkan bahawa pengetahuan tentang hakikat hanya diperoleh melalui latihan kerohanian dan intuisi (*al-dhawq*). Lihat Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 17.

<sup>155</sup> Kitab *Ma‘ārij al-Quds* memuatkan pandangan al-Ghazālī yang hampir lengkap mengenai jiwa dan akal manusia sehingga perbahasananya boleh disebutkan sebagai disiplin ilmu psikologi Islam. Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 9. Terdapat kontroversi berkenaan buku ini di mana ada sesetengah sarjana meraguinya sebagai karya al-Ghazālī seperti Montgomery Watt dan Muhammad Yūsuf Mūsā. Namun perkara itu telah dijawab oleh sarjana-sarjana lain termasuk Sulaymān Dūnyā dengan alas-alasan kukuh yang menunjukkan bahawa buku tersebut adalah karangan al-Ghazālī. Contohnya jika dibandingkan buku tersebut dengan buku *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, dari aspek istilah-istilah yang digunakan di dalamnya untuk perbahasan konsep jiwa adalah tidak berbeza dengan istilah dan pengertiannya yang digunakan dalam buku *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Begitu juga dengan pembahagian terhadap keadaan jiwa kepada *al-nafs al-muṭma’innah*, *al-nafs al-lawwāmah*, *al-nafs al-ammārah bi al-sū’* dan pengertiannya yang ditulis dalam kedua-dua buku tersebut adalah sama. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 18; Dūnyā, Sulaymān, *al-Haqīqah fī Naṣar al-Ghazālī*, cet. Ke-2, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1965), 105.

<sup>156</sup> Kitab *Tahāfut al-Falāsifah* ditulis oleh al-Ghazālī bagi menjelaskan kesalahan manhaj akal yang dijadikan sandaran oleh ahli falsafah dalam beberapa perbahasan falsafah. Beliau tidak menolak keseluruhan pandangan falsafah bahkan menjelaskan bahawa sebagiannya bertepatan dengan agama. Al-Ghazālī menyebut dalam pengantar pertama *Tahāfut al-Falāsifah* bahawa sumber pengetahuan berkenaan bidang ilmu falsafah yang paling dipercayai ialah melalui nukilan dan suntingan terhadap falsafah Yunani yang dilakukan oleh al-Fārābī dan Ibn Ṣīnā. Justeru, ini memberi isyarat bahawa sumber pengetahuannya berkenaan ilmu falsafah adalah melalui kedua-dua tokoh tersebut. Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, tahqiq: Sulaymān Dūnyā, cet. Ke-4, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1966), 20; Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 9.

<sup>157</sup> Kitab *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* pula dikarang oleh al-Ghazālī bagi melatih sifat ikhlas dalam diri manusia dengan menerangkan tentang asas, kesan, sebab dan tujuan sifat ikhlas tersebut. Susunan penulisan kitab ini juga lebih teratur dengan dibahagikan kepada bahagian dan subtopik yang lebih kecil supaya mudah dibaca dan difahami. Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 9.

<sup>158</sup> Buku ini juga turut menjadi kontroversi di mana terdapat sarjana yang meraguinya sebagai karya al-Ghazālī kerana dilihat banyak persamaan pada teksnya dengan karya *Risālah fī al-Nafs wa al-Rūh* karangan Ibn ‘Arābī. Namun perkara ini terjawab apabila dijumpai manuskrip *al-Risālah al-*

*Kīmyā’ al-Sa‘ādah* dijadikan pelengkap bagi menjelaskan pengertian-pengertian yang kurang jelas dalam *Iḥyā’*.<sup>159</sup>

Dalam sejarah pemikiran Islam, pandangan-pandangan yang mendasari mengenai manusia ditemui dalam disiplin ilmu falsafah dan tasawuf yang memandang manusia secara umumnya terdiri daripada dua unsur iaitu jasmani dan rohani. Mereka juga mengakui bahawa hakikat manusia sebenarnya adalah dari sudut rohaninya dan kesempurnaan serta ketinggian martabat manusia dicapai dengan penajaman potensi yang dimiliki.<sup>160</sup> Bagi golongan ahli falsafah, kesempurnaan jiwa dicapai dengan penajaman potensi berfikir sehingga dapat berhubung dengan akal aktif (*al-‘aql al-fa‘āl*) yang merupakan sumber pengetahuan. Manakala bagi golongan tasawuf pula, jiwa disebut dengan istilah *al-rūh* dan *al-qalb* yang mana mereka berusaha mencapai kesempurnaan tertinggi sehingga memperoleh pengetahuan tentang Hakikat Yang Tertinggi melalui *al-dhawq*. Bagi mereka akal bukanlah potensi terpenting kerana usaha penyempurnaan diri bukanlah melalui proses intelektual, sebaliknya melalui penajaman potensi intuisi dan emosi.<sup>161</sup>

### 2.3 KEWUJUDAN JIWA

Kewujudan jiwa merupakan suatu perkara fitrah yang diterima dan diakui oleh setiap individu sama ada dia seorang yang berilmu atau sebaliknya. Penerimaan dan

---

*Ladunniyyah* yang mana tarikhnya lebih awal daripada kelahiran Ibn ‘Arābī. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 25.

<sup>159</sup> Al-‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm, *Širāt al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh* (Damsyik: Dār al-Fikr, t.t), 203-204; Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 24.

<sup>160</sup> Lihat lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 2 & 3.

<sup>161</sup> Lihat lanjut dalam Al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyyah” dalam *Majmū‘ Rasa‘il al-Ghazālī*, tahqiq. Ibrāhīm Amin Maḥmūd, (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t), 241; Mūsā, Muḥammad Yūsuf, *Falsafah al-Akhlaq fī al-Islām* (Kaherah: Maktabah al-Khānjī, 1963), 209-213; Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 4-5 & 76-77; Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971), 1-2.

pengakuan tersebut tidak memerlukan pendalilan dan penelitian mendalam, malahan memadai dengan sekilas pandang sahaja, seseorang itu dapat mengakuinya. Akan tetapi jika seseorang ingin mensabitkan kewujudan jiwa, maka dia memerlukan hujah dan pendalilan kerana ia merupakan suatu perkara yang rumit.<sup>162</sup>

Pensabitan kewujudan jiwa dengan dalil merupakan asas utama bagi mentafsirkan tindakan dan perlakuan<sup>163</sup> yang berlaku pada diri manusia di mana dalam huraihan dan pentafsiran bagi setiap perlakuan tersebut akan berpijak pada satu hakikat, iaitu di dalam diri manusia terdapat suatu asas yang dianggap sebagai sumber bagi kewujudan manusia dan juga perlakuan mereka. Oleh itu, perbahasan mengenai kewujudan jiwa dan usaha mensabitkan kewujudannya dengan dalil sepetimana yang terdapat dalam disiplin ilmu falsafah, dilihat amat perlu bagi menjelaskan kaitan antara aspek jiwa dan fizikal manusia.<sup>164</sup>

Dari sudut agama Islam, Allah SWT menyuruh manusia agar meneliti kewujudan diri mereka sendiri kerana ia merupakan kunci kepada mengenaliNya.<sup>165</sup> Ini menunjukkan bahawa persoalan jiwa merupakan suatu persoalan yang amat penting bagi manusia untuk mengenali identiti sebenar mereka.

<sup>162</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah min al-‘Ilm al-Ilāhī*, tahqiq Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 7: 21; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Rūh al-Arwāḥ al-‘Ulyā wa al-Arwāḥ al-Suflā*, tahqiq: Aḥmad al-Saqā, (Kaherah: Madbouly al-Saghir, 2007), 41; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba’īn fī Usūl al-Dīn*, (Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1986), 2: 18; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 29.

<sup>163</sup> Antara perlakuan tersebut ialah seperti berfikir, mengetahui, mencerap maklumat, memahami, berkehendak, memilih, bertindak dan lain-lain.

<sup>164</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 30.

<sup>165</sup> Surah Fuṣḥat (41: 53) yang bermaksud: “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahawa al-Qur'an itu adalah benar..”. Ini kerana tiada suatu yang lebih hampir kepada diri manusia melainkan jiwanya. Apabila seseorang mengenali jiwa yang mentadbir jasadnya, dia akan mendapat gambaran dan maklumat yang jelas tentang dirinya dari sudut keagamaan dan kejadiannya seterusnya dapat mengenali Tuhan yang melantiknya sebagai khalifah. Jika dia tidak mengenali dirinya terlebih dahulu bagaimana dia dapat mengenali Tuhan yang menciptanya. Bahkan apabila diteliti kepada ayat al-Qur'an berkaitan ganjaran pahala dan pembalasan di neraka, audien yang ditujukan dalam ayat-ayat yang berkaitan ialah jiwa dan bukannya jasad manusia. *Ibid.*, 31.

Persoalan ini dilihat sebagai persoalan penting oleh Ibn Sīnā di mana beliau mengatakan bahawa ia merupakan persoalan utama yang perlu dibahaskan dalam perbincangan mengenai jiwa.<sup>166</sup> Selain menukilkan beberapa dalil daripada ahli falsafah sebelumnya, Ibn Sīnā juga turut mendatangkan dalil akal yang diilhamkan oleh beliau sendiri yang dinamakan sebagai dalil seseorang yang terbang atau tergantung di awangan (*burhān al-rajul al-ṭā’ir aw al-mu’allaq fī al-faḍā’*). Secara ringkasnya, dalil tersebut berbunyi “jika kita gambarkan seseorang yang diciptakan dengan sempurna berbekalkan potensi akli dan jasmani, kemudian ditutup wajahnya sehingga dia tidak dapat melihat sesuatu dan ditinggalkan berada terawang-awang di udara atau pada ruang kosong di mana jasmaninya tidak dapat merasai sesuatu walaupun sebarang geseran, tetapi dia tetap tidak meragui kewujudannya walaupun tanpa suatu pun pembuktian melalui sentuhan pada jasmaninya bagi mensabitkan kewujudannya”. Ini menjelaskan bahawa keyakinan kewujudan itu didorong oleh perkara lain yang bukan bersifat jasmani iaitu jiwa.<sup>167</sup> Dalil ini juga turut dikemukakan oleh al-Ghazālī dalam karyanya *al-Ma’ārij al-Quds*.<sup>168</sup>

Di samping itu, terdapat tiga dalil akal lain yang dilihat sebagai dalil utama dikemukakan oleh Ibn Sīnā dan turut dinukilkhan juga oleh al-Ghazālī. Pertama, dalil semula jadi atau dinamakan sebagai *al-burhān al-ṭabī’ī* di mana beliau bersandar kepada konsep pergerakan manusia yang terhasil menurut kehendak dan pilihannya dan juga dengan konsep pencerapan (*al-idrāk*) maklumat yang membezakan manusia dengan haiwan. Ibn Sīnā melihat pergerakan dan pencerapan tersebut

<sup>166</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā’ al-Fan al-Sādis min al-Tabi’iyāt* (Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, 1988), 9; Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 116.

<sup>167</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharh al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, tahqīq. ‘Alī Riḍā, (Tehran: University Mc Gill, 1383), 2: 202-203; Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 2:181; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsiyyah ‘ind al-Muslimīn; Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah* (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1982), 122.

<sup>168</sup> Al-Ghazālī, *Ma’ārij al-Quds*, 14 & 46-47.

semestinya berpunca dari asas yang berlainan daripada jasad dan anggotanya, dan tentunya asas bagi perkara tersebut adalah jiwa dari sudut hakikat.<sup>169</sup> Secara umumnya, dalil ini membezakan antara jiwa dengan jasad di mana jasad bukanlah sumber yang menghasilkan pergerakan, sebaliknya pergerakan jasad tersebut terhasil daripada sumber yang lain iaitu jiwa. Di samping membuktikan kewujudan jiwa, dalil ini juga berperanan bagi membuktikan perbezaan di antara jiwa dengan jasad.<sup>170</sup>

Kedua, dalil berterusan (*al-burhān al-istimrār*) yang bersandar kepada konsep entiti (*huwiyyah*)<sup>171</sup> jiwa dan zatnya<sup>172</sup> yang sabit dan tetap walaupun anggota badan manusia mengalami perubahan, pergantian, penambahan dan pengurangan sepanjang kehidupannya. Ibn Ṣīnā menyatakan dalam salah satu risalahnya iaitu *Risālah fī Ma‘rifah al-Nafs al-Nātiqah wa Aḥwālihā* di mana jika seseorang menahan dirinya dengan hanya mengambil makanan yang sedikit, badannya akan menyusut, namun jiwnya tetap kekal tidak berubah. Maka ini mensabitkan bahawa jiwa adalah wujud, kekal, berterusan dan berbeza dengan badan yang sentiasa mengalami perubahan. Secara ringkasnya dalil berterusan (*al-burhān al-istimrār*) ini membuktikan bahawa jiwa berbeza dari jasad dengan menggambarkan jiwa sentiasa kekal dan berterusan sepertimana ia sejak asal

<sup>169</sup> Isitilah hakikat di sini merujuk kepada penjelasan bagi suatu perkara yang telah sabit kewujudannya di alam nyata. Lihat al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt*, 195; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā’*, 9; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 100-102; Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 12 & 42; Muḥammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 43; Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 118-119; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Ṣīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 119.

<sup>170</sup> Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 318.

<sup>171</sup> Istilah entiti atau *huwiyyah* merujuk kepada penjelasan bagi suatu yang membezakannya daripada yang lain. Maka *huwiyyah* di sini menggambarkan keadaan jiwa yang tersendiri dan berbeza dengan perkara yang lain. Lihat al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt*, 195.

<sup>172</sup> Istilah zat merujuk kepada apa yang mengkhususkan sesuatu dan membezakannya daripada yang lain. Lihat al-Jurjānī, *al-Ta‘rīfāt*, 110.

penciptaan seingga akhir hayatnya, walaupun badannya sentiasa mengalami perubahan.<sup>173</sup>

Ketiga; dalil “aku” dan kesatuan fenomena tindakan jiwa (*al-burhān al-anā wa wahdah al-żawāhir al-nafsiyyah*). Secara umumnya dalil ini menunjukkan bahawa apabila seseorang individu membicarakan tentang dirinya atau tentang orang lain, maka subjek yang dimaksudkan ialah jiwanya dan bukan jisim atau jasadnya. Ketika dia berkata “aku berjalan” atau “aku tidur”, tidak terlintas dalam fikirannya tentang pergerakan kakinya atau kerdipan matanya, malah yang menjadi fokusnya ialah hakikat dirinya atau jiwanya. Ini dapat dilihat dalam salah satu risalah Ibn Ṣīnā di mana beliau menyatakan bahawa semasa seseorang dalam keadaan sibuk dengan sesuatu pekerjaan, maka dia hanya mengingati dirinya sehingga berkata “aku melakukan demikian” dan pada waktu yang sama dia terlupa atau tidak memberi perhatian kepada apa yang dilakukan oleh anggota badannya. Justeru, secara logiknya apa yang diingati dan diketahui itu adalah berbeza daripada apa yang tidak diingati atau dilupai (*al-ma'lūm bi al-fi'l ghayr mā huwa maghfūl 'anh*), maka ini membuktikan bahawa jiwa adalah berbeza daripada badan sekaligus mensabitkan kewujudan jiwa dalam diri manusia.<sup>174</sup> Ini bermakna, dalil ini berdasarkan kepada segala tindakan, emosi dan aktiviti pemikiran manusia seperti kata-kata, isyarat, perasaan takjub, suka duka, berfikir, membezakan antara perkara yang baik dan buruk dan sebagainya sehingga timbul persoalan tentang siapakah yang memiliki dan mengawal semua potensi ini? Maka jawapannya ialah jiwa.

<sup>173</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 183; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 14, 46 & 55; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 43-44; Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 320; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 118; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 105; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Ṣīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 119-120.

<sup>174</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 184; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 47; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 44; Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 318-319; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Ṣīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 120.

Di samping dalil akal tersebut, al-Ghazālī turut menekankan pendalilan berbentuk naqli bagi mensabitkan kewujudan jiwa dan dinyatakan dalam karyanya *Ma‘ārij al-Quds*. Muḥammad Ḥusaynī menganggap bahawa al-Ghazālī merupakan ahli falsafah Muslim pertama yang memasukkan dalil syarak sebagai sandaran bagi mensabitkan kewujudan jiwa dan belum pernah dinyatakan oleh ahli falsafah Muslim sebelum beliau.<sup>175</sup> Pandangan ini berbeza dengan Aḥmad Shams al-Dīn menyatakan bahawa dalil syarak tersebut telah dinyatakan oleh Ibn Ṣīnā dalam karyanya *Risālah fī Ma‘rifah al-Nafs al-Nātiqah wa Aḥwālihā*.<sup>176</sup> Melihat kepada kedua-dua kenyataan tersebut, pengkaji mendapati walaupun secara zahir penulisannya seolah-olah terdapat pertembungan di antara keduanya, namun dari sudut maksud yang ingin disampaikan adalah selari iaitu mensabitkan jiwa menurut pemahaman agama tanpa dinyatakan nas daripada dalil syarak sama ada dari al-Qur'an dan Hadith.

Ini kerana apabila diteliti kembali kenyataan yang terdapat dalam karya Ibn Ṣīnā tersebut, didapati tiada istilah ‘shara’ yang ditulis dan ia lebih menjurus kepada nukilan pandangan dari ahli agamawan seperti *al-Hukamā’ al-Ilahiyyīn* dan *Aṣḥāb al-Mukāshafah* yang melihat jiwa dari aspek rohani, peranannya dan hubung kaitnya dengan Tuhan tanpa dihadirkan dalil syarak dalam perbahasan tersebut. Begitu juga dengan al-Ghazālī, di mana walaupun beliau menulis dengan jelas istilah ‘shara’ dalam perbahasan itu, namun beliau juga tidak menghadirkan dalil syarak dalam perbahasan tersebut. Beliau hanya menyatakan bahawa hukum syarak yang berbentuk suruhan dan larangan serta perkhabaran tentang perihal yang berlaku

<sup>175</sup> Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 45.

<sup>176</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 183.

hari akhirat semuanya ditujukan kepada jiwa manusia.<sup>177</sup> Ini menjelaskan bahawa kedua-dua tokoh tersebut cuba mensabitkan kewujudan jiwa itu melalui isyarat yang difahami dari kehendak syarak tanpa mendatangkan nas dari dalil syarak dalam perbahasan mereka dalam subtopik berkenaan.

Walaupun setiap individu dapat meyakini kewujudan jiwa di dalam dirinya secara *badihi*, namun persoalan ini turut dilihat oleh pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Ini kerana persoalan ini merupakan pintu utama kepada perbahasan seterusnya dalam disiplin psikologi atau konsep jiwa. Berdasarkan kupasan di atas, didapati bahawa hujah dan pandangan yang dikemukakan oleh mereka dalam mensabitkan kewujudan jiwa dilihat selari dan ia membuktikan bahawa jiwa merupakan asas utama bagi kewujudan manusia dan juga perlakuan mereka.

## 2.4 PERBINCANGAN HAKIKAT JIWA

Dalam perbahasan ini, pengkaji akan mengupas persoalan tentang hakikat jiwa menurut pandangan pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī antaranya, definisi jiwa, hakikat jiwa, sifatnya yang baru serta kekekalanannya.

Perbahasan mengenai hakikat jiwa merupakan perbahasan yang lebih rumit berbanding perbahasan dalam membuktikan kewujudan jiwa. Muḥammad Ḥusaynī menjelaskan bahawa terdapat tiga faktor utama yang menyebabkan wujudnya perbezaan pendekatan dalam perbahasan tersebut. Pertama, manhaj yang dipilih dalam pengkajian;<sup>178</sup> kedua, pegangan kepada sumber rujukan Islam iaitu al-Qur'an dan Hadith

<sup>177</sup> Al-Ghazālī, *Ma 'arif al-Quds*, 15; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 45.

<sup>178</sup> Para pemikir Islam tidak bersandar kepada suatu manhaj tertentu dalam kajian mereka, bahkan sebaliknya. Jika dilihat kepada manhaj yang digunakan oleh para Mutakallim, mereka meletakkan nas-nas keagamaan dan hakikat keimanan sebagai dasar dan kemudian menggunakan akal bagi membuktikan serta menyokongnya. Sebaliknya golongan ahli Falsafah pula mendahulukan

berkenaan hakikat dan tabiat jiwa;<sup>179</sup> ketiga, terkesan dengan sumber rujukan *turāth* yang digunakan oleh mereka.<sup>180</sup> Ketiga-tiga faktor tersebut perlu dilihat saling melengkapi antara satu sama lain dan inilah dasar yang melahirkan pelbagai pendekatan dan pandangan mengenai *al-nafs* yang meliputi perbahasan tabiat jiwa, *māhiyyahnya*, baru atau qadimnya jiwa dan kekekalanjiwa.<sup>181</sup>

#### 2.4.1 Definisi jiwa

Berdasarkan kepada penelitian karya Ibn Sīnā, terdapat dua pendekatan yang ditelusuri oleh beliau dalam membincangkan persoalan psikologi khususnya dalam memberikan definisi jiwa. Pertama, pendekatan material dengan melihat persoalan ini dibawah tema *al-‘Ilm al-Tabī’ī* sepertimana yang terdapat dalam *al-Shifā’* dan *al-Najāt*. Ia merupakan pendekatan yang dominan dalam perbincangan tersebut kerana inti perbahasannya yang berkisar tentang jiwa dan jisim.<sup>182</sup> Kedua, pendekatan rohani

---

penghujahan akal dan menjadikannya sebagai kayu ukur dalam menerima atau menolak pandangan dan pemikiran yang sampai kepada mereka. Manakala golongan Sufi pula, manhaj mereka berbeza dengan manhaj para Mutakallim dan ahli Falsafah di mana mereka berpegang kepada gerak hati (*al-qalb*), perasaan (*al-dhawq*) dan ilham (*al-wijdān*). Mereka lebih menerima cerapan maklumat dan hakikat yang diperoleh daripada *kashf* dan *dhawq* melalui latihan dan mujahadah mereka. Al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Ātif, *Tajdīd fī al-Madhāhib al-Falsafiyah wa al-Kalāmiyyah*, cet. Ke-6, (Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1993), 21-30; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 100-101.

<sup>179</sup> Sesungguhnya al-Qur'an dan Hadith banyak membicarakan secara jelas tentang tabiat *al-nafs* dan *māhiyyahnya*. Contohnya dalam persoalan roh, al-Qur'an menjelaskan bahawa tabiat dan hakikat roh itu adalah merupakan urusan Allah SWT yang tidak akan dapat dicapai oleh akal manusia seperti mana firmanNya dalam surah al-Isrā' (17: 85). Namun, jika diteliti pada ayat-ayat lain yang mengandungi lafaz *al-rūh*, ia merujuk kepada makna yang pelbagai bergantung kepada ayat. Begitu juga lafaz *al-nafs*, *al-rūh* dan *al-insān*, al-Qur'an melihat lafaz *al-insān* sebagai satu zat yang terdiri daripada gabungan *al-nafs*, *al-rūh* dan badan. Manakala kebanyakan lafaz *al-nafs* dan *al-rūh* pula disebut dengan merujuk kepada pelbagai makna dan tafsiran yang berbeza. Maka jelaslah bahawa lafaz *al-nafs*, *al-rūh* banyak disebut dalam al-Qur'an dengan membawa pengertian yang amat luas merangkumi tabiat dan *māhiyah* keduanya. Oleh yang demikian, lahirlah pelbagai pandangan dan pendapat mengenainya. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 99-100.

<sup>180</sup> Terkesan dengan rujukan *turāth* yang digunakan oleh pemikir Muslim pada waktu itu sama ada *turāth Islami* dan juga *turāth Yunani*. Tidak dapat dinafikan lagi bahawa sedikit sebanyak pemikir Islam terkesan dengan *turāth Yunani* dalam persoalan ini khususnya dengan pemikiran Plato, Aristotle dan Plotinus. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 99-100.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>182</sup> Jiwa dan jisim merupakan dua unsur yang tidak berpisah dan bersatu seperti mana bersatunya *ṣūrah* dan *hayūlā* di samping hubung kait yang rapat di antara jiwa dan jasad dalam menghasilkan reaksi diri dan pemikiran. Begitu juga dengan emosi seperti perasaan takut, marah dan gembira di mana ia tidak dapat ditunjukkan oleh jiwa secara bersendirian sebaliknya merupakan situasi dan

dengan melihat persoalan ini berdasarkan pemikiran ahli Sufi dan ahli Falsafah iaitu Plato yang berdiri di atas teori limpahan (*al-fayd*) di mana Ibn Ṣīnā melihat jiwa sebagai *jawhar rūḥānī* yang turun dari *al-Ālam al-‘Alawī* ke badan secara terpaksa. Ia merupakan limpahan daripada Pencipta dan kebahagiaannya hanya akan tercapai setelah ia berpisah dari badan yang dianggap sebagai penjara baginya. Pendekatan ini terdapat dalam karyanya *al-Qaṣīdah al-‘Ayniyyah*,<sup>183</sup> *al-Najāt* dan *Aḥwāl al-Nafs*.<sup>184</sup>

Justeru, dalam memberikan definisi jiwa, Ibn Ṣīnā mengupasnya menurut kedua-dua pendekatan tersebut. Dari sudut material beliau mengatakan bahawa jiwa merupakan penyempurna awal<sup>185</sup> bagi jisim *ṭabi’i*<sup>186</sup> yang mempunyai alat<sup>187</sup> dan

---

perihal dalaman atau kejiwaan seseorang yang hanya dapat ditonjolkan melalui tindak balas badan. Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 317-318. Lafaz *hayūlā* dari sudut Bahasa adalah berasal daripada perkataan Yunani iaitu *al-hay’ah al-’ūlā* yang bermaksud asal atau material asas (*al-asl wa al-maddah*) bagi sesuatu. Dari sudut istilah pula, ia merujuk kepada *jawhar* pada suatu jisim yang menerima percantuman dan perpisahan daripada *ṣūrah*, dengan kata lain ia merupakan tempat bagi *ṣūrah*. Manakala lafaz *ṣūrah* pula merujuk kepada suatu *jawhar* seni yang tidak sempurna kewujudannya secara realiti (*bi al-fī’l*) tanpa tempat (iaitu *hayūlā*) baginya. Al-Jurjānī, *al-Ta’rifāt*, 139 & 253.

<sup>183</sup> *Al-Qaṣīdah* ini dikarang oleh Ibn Ṣīnā bagi menggambarkan sebahagian besar pemikiran psikologinya dalam bentuk syair. Di antara sharah yang masyhur bagi qasidah ini ialah syarah yang dilakukan oleh Muḥammad al-Munāwī. *Al-Qaṣīdah* ini juga merupakan salah satu sumber yang menunjukkan pendekatan rohani Ibn Ṣīnā dalam perbahasan psikologi di mana terdapat di dalamnya idea daripada pemikiran sufi dan Plato. Gaya Bahasa dan sastera yang digunakan dalam syair itu adalah amat baik dan menyamai taraf sasterawan terkenal. Walaupun terdapat mereka yang meragui *al-Qaṣīdah* tersebut daripada tulisan Ibn Ṣīnā namun keraguan tersebut terjawab dengan keaslian idea pada syair tersebut adalah milik Ibn Ṣīnā sendiri. Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 377.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 317-318.

<sup>185</sup> Penyempurna awal merujuk kepada asas pertama (*al-mabdā’ al-awwal*) yang menjelaskan sesuatu *al-jins* seperti *al-hayawān* kepada bentuk spesis (*al-naw’*) secara realiti seperti *al-hayawān al-nātiq* atau manusia. Manakala penyempurna kedua pula merujuk kepada perkara-perkara yang terhasil daripada sesuatu spesis seperti melihat, merasa dan bertindak bagi manusia. Ibn Ṣīnā menjelaskan maksud *al-kamāl al-awwal* dengan lebih umum berbanding dengan apa yang dimaksudkan oleh Aristotle yang mengatakan maksud penyempurna awal itu sebagai *ṣūrah* bagi jisim *ṭabi’i* dan asas atau sumber bagi tindakan yang hidup (*mabdā’ af’al al-hayawiyah*). Menurut Ibn Ṣīnā, tidak semua jiwa bermaksud *ṣūrah* bagi jisim atau badan kerana ia membawa kepada satu pemahaman bahawa kewujudan jiwa bergantung kepada jisim atau badan untuk wujud dan ia akan binasa bersama dengan kebinasaan badan. Sebaliknya, jika dilihat kepada jiwa yang berkata-kata (*al-nafs al-nātiqah*), ia terpisah daripada badan kerana ia merupakan *jawhar ‘aqlī* dan *jawhar rūḥānī* yang boleh wujud tanpa menumpang pada badan. Ia juga mencerap objek akal (*al-ma’qūlāt*) dengan zatnya tanpa perantara alat-alat dari anggota badan, tidak sepertimana *al-hass* (pancaindera @ potensi inderia) yang zahir dan batin yang perlu kepada bantuan alat dari anggota badan untuk mencerap maklumat. Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 50-52; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā’*, 14; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 107-108; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsat al-Nafsāniyah*, 118.

<sup>186</sup> Jisim *ṭabi’i* ialah jisim makhluk yang bernyawa dan ia berbeza dengan jisim *ṣinā’i*. Jisim *ṭabi’i* merupakan kategori *jins* dan setelah dimasukkan jiwa ke dalamnya, ia bertukar menjadi kategori *naw’*. Ini bermaksud jiwa menyempurnakan jisim *ṭabi’i* yang asalnya dalam kategori *jins* iaitu *al-*

berpotensi menerima kehidupan<sup>188</sup> (*kamāl awwal li jism ṭabi'i āli dhī hayat bi al-quwwah*). Berdasarkan kupasan ini, maka jiwa boleh dilihat dari dua aspek iaitu sebagai penyempurna makhluk yang hidup (*kamāl al-kā'in al-hayy*) dan sebagai sumber setiap tindakan bagi semua kehidupan (*maṣdar al-af'āl al-hayawiyah fī jami'i al-aḥyā'*).<sup>189</sup>

Ibn Sīnā juga menjelaskan bahawa jiwa terbahagi kepada tiga kategori berdasarkan kepada potensinya dan setiap satu daripadanya mempunyai definisi yang tersendiri. Pembahagian ini juga turut dinyatakan oleh al-Ghazālī. Pertama, jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabātiyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabi'i* yang mempunyai alat dari sudut menerima dan memproses makanan (*yataghadhdhī*), membesar (*yanmū*) dan membiak (*yuwallid*). Kedua, jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabi'i* yang mempunyai alat dari sudut mencerap perkara *juziyyāt* dan bertindak mengikut kehendak. Ketiga, jiwa manusia (*al-nafs al-insāniyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabi'i* yang mempunyai alat dari sudut melakukan tindakan berdasarkan

---

*hayawān* menjadi insan dalam kategori *naw'* iaitu *al-hayawān al-nāṭiq*. Jisim *ṭabi'i* ialah jisim yang wujud secara semula jadi tanpa kaitan dan campur tangan daripada tindakan dan pilihan kita seperti jisim manusia, pohon kayu dan besi. Manakala jisim *sīnā'i* pula wujud hasil daripada tindakan dan perbuatan manusia seperti jisim katil dan kerusi yang direkabentuk daripada tindakan dan pilihan manusia. Dalam konteks manusia, penyempurna kedua ini merujuk kepada kepelbagaiannya sifat dan tindakan manusia yang muncul melalui alat-alat tertentu iaitu anggota badan yang terdapat pada dirinya. Rabi', Muhammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 325; Najātī, Muhammad Uthman, *al-Dirāsat al-Nafsāniyah*, 118.

<sup>187</sup> Jiwa mempunyai alat yang bertindak dengan perantaraan anggota tubuh badan manusia.

<sup>188</sup> Iaitu *al-nafs* berpotensi menerima dan meneruskan kehidupan dengan berlakunya tumbesaran dan pemakanan yang diambil serta dengan cerapan pancaindera dan tindakan yang dilakukan. Ibn Sīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 56.

<sup>189</sup> Muhammad Shahatah Rabi' menukilkan pandangan Ibn Sīnā mengenai fungsi jiwa bagi setiap kehidupan. Justeru, jiwa merupakan sumber fungsi *al-ghdhā'*, *al-numū* dan *tawlīd* bagi tumbuhan, sumber fungsi *al-ghdhā'*, *al-numū*, *tawlīd*, *al-iḥsās* dan *al-ḥarakah* bagi haiwan dan sumber fungsi *al-ghdhā'*, *al-numū*, *tawlīd*, *al-iḥsās*, *al-ḥarakah* dan *al-ta'aqqul* bagi manusia. Berdasarkanuraian sedemikian, maka jiwa dilihat sebagai sumber bagi tindakan dan perbuatan bagi setiap kehidupan. Lihat Rabi', Muhammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 327.

pilihan akalnya dan membuat keputusan berdasarkan maklumat yang dicerap secara abstrak (*al-umūr al-kullīyyah*).<sup>190</sup>

Semua tindakan daripada ketiga-tiga kategori tersebut terhasil daripada potensi tambahan pada jisim *ṭabi’i* yang disebut sebagai penyempurna awal kerana jisim *ṭabi’i* tersebut menuntut kesempurnaan melaluinya dan berpindah daripada kewujudannya secara potensi (*al-wujūd bi al-quwwah*) kepada kewujudannya secara realiti (*al-wujūd bi al-fī'l*).<sup>191</sup>

Oleh yang demikian, selain mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal apabila dinisbahkan ia kepada kategori yang hidup (*al-jīns al-hayawāni*), jiwa juga merupakan potensi (*quwwah*) apabila dinisbahkan kepada perbuatan dan tindakannya, dan juga merupakan *sūrah* apabila dinisbahkan kepada material yang ditumpanginya.<sup>192</sup>

Dari aspek rohani pula, Ibn Sīnā menjelaskan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar rūhāni*<sup>193</sup> yang berdiri dengan sendirinya.<sup>194</sup> Justeru dalam persoalan ini, dapat dilihat bagaimana Ibn Sīnā cuba mengharmonikan kedua-dua pendekatan tersebut dalam kupasan beliau tanpa menafikan salah daripada satunya. Berdasarkan kupasan di atas, didapati beliau menjelaskan bahawa jiwa merupakan *jawhar* dari aspek zatnya dan pada masa yang sama ia juga merupakan penyempurna awal, *sūrah* dan potensi dari aspek kaitannya jisim.

<sup>190</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57; Ibn Sina, *Kitāb al-Najāt fī al-Hikmah al-Manṭiqiyah wa al-Ṭabi’iyah wa al-Ilahiyah*, ed. Mājid Fakhri (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 197; al-Ghazālī, *Ma’ārij al-Quds*, 44-45.

<sup>191</sup> Mādī, Mahmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 109.

<sup>192</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 10-11; Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 117; Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 2:181.

<sup>193</sup> Jiwa didefinisikan sebagai *jawhar* kerana ia dapat berdiri dengan sendirinya, manakala *rūhāni* pula menunjukkan bahawa jiwa dapat mencerap perkara yang dapat dicerap oleh akal (*al-ma’qūlāt*) yang berbentuk subjektif dan tidak berjisim. Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 2:181; Ja’far Āl Yāsīn, *Failasūf ‘Ālam, Dirāsah Taḥliliyyah li Ḥayah Ibn Sīnā wa Fikruhu al-Falsafī* (Beirūt: Dār al-Andalus, 1984), 180.

<sup>194</sup> Mādī, Mahmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 109. Lihat kupasan lanjut dalam subtopik 2.4.2 Hakikat Jiwa.

Menurut Ibn Ṣīnā lagi, istilah jiwa (*al-nafs*) digunakan ketika ia berada dalam badan dan aktif menghasilkan sebarang tindakan, akan tetapi dari aspek *jawharnya* yang khusus tanpa berada dalam badan, ia disebut sebagai akal (*al-‘aql*), sementara istilah *al-nafs* disebut hanya sekadar metafora sahaja.<sup>195</sup>

Pendefinisian jiwa dari kedua-dua aspek tersebut turut ditelusuri oleh al-Ghazālī. Dari aspek rohani, beliau menjelaskan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar* dan disokong bersama hujah *naqli* dan akal.<sup>196</sup> Namun dari aspek material, beliau menjelaskan bahawa jiwa didefinisikan sebagai penyempurna awal adalah lebih tepat berbanding potensi dan *ṣūrah* di samping menegaskan bahawa perkongsian istilah jiwa (*al-nafs*) pada jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa manusia adalah dari aspek nama sahaja. Ini kerana dari aspek rohaninya, jiwa tertinggi (*al-nufūs al-falakiyyah*) bertindak tanpa melalui alatan, hidup tanpa melalui potensi pemakanan dan pertumbuhan, mencerap maklumat tanpa melalui potensi pencerapan sepertimana yang terdapat pada jiwa hidupan, berkata-kata tanpa melalui potensi berkata-kata pada jiwa manusia.<sup>197</sup>

Berdasarkan kepada keterangan di atas, secara umumnya didapati bahawa Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī mempunyai pandangan yang selari dalam mendefinisikan jiwa sebagai suatu *jawhar rūhāni*, manakala dari aspek material pula dilihat al-Ghazālī lebih cenderung mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal sahaja berbanding Ibn Ṣīnā yang memberi definisi jiwa sebagai penyempurna awal, potensi dan *ṣūrah* bergantung kepada spesis, tindakan dan material yang ditumpanginya.

#### 2.4.2 Hakikat jiwa

Dalam perbahasan hakikat *al-nafs* terdapat dua pendekatan utama yang diguna oleh para pemikir Muslim. Pertama, pendekatan material (*al-ittijah al-māddī*).

<sup>195</sup> Ibn Ṣīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 53.

<sup>196</sup> Lihat lanjut dalam al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 44-45.

<sup>197</sup> Lihat *ibid.*, 45.

Pendekatan ini diaplikasikan oleh kebanyakan Mutakallimin daripada Muktazilah<sup>198</sup> dan Ashā‘irah<sup>199</sup> yang melihat bahawa *al-nafs* adalah suatu jisim atau sesuatu yang bersifat jisim (*shay’ jismāni*) yang kekal dan binasa bersama badan.<sup>200</sup>

Kedua, pendekatan rohani (*al-ittijah al-rūhi*) yang dipelopori oleh kebanyakan golongan ahli Falsafah dan Sufi serta sebilangan kecil daripada Mutakallimin.<sup>201</sup> Mereka mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *jawhar rūhāni* yang tersendiri dan halus, ia berdiri dengan zatnya dan berlainan daripada jisim. Ia juga merupakan zat insan dan hakikatnya. Di antara ahli falsafah yang mendatangkan bukti dan hujah melalui pendekatan ini di sebelah Timur Arab (*al-mashriq*) ialah Ibn Ṣinā, al-Ghazālī, Abū Barakāt al-Baghdādī, al-Rāzī dan al-Suhrawardī manakala di sebelah Barat Arab (*al-maghrib*) pula ialah Ibn Tufayl dan Ibn Rushd.<sup>202</sup>

<sup>198</sup> Antaranya ialah Abū al-Huzail al-‘Allāf yang berpandangan bahawa insan ialah suatu peribadi atau individu yang dilihat dan secara zahirnya dapat dicerap oleh pancaindera manusia. Begitu juga Ibrāhīm al-Nazzām al-Mu‘tazilī yang mengatakan bahawa *al-rūh* adalah suatu jisim atau jisim-jisim yang halus (*ajsām latīfah*) yang terdapat dalam badan dan bergerak di dalamnya. Ia merupakan satu *jawhar* yang tidak berbeza dan bertentangan. Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Tāhir bin Muḥammad, *al-Farq bayna Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Minhum*, tahqiq. Muḥammad Uthmān (Kaherah: Maktabah Ibn Ṣinā, 1988), 122-123; al-Zāhirī, Abī Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad, Ibn Ḥazm, *al-Faṣl Fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Nihāl*, cet. Ke-2, tahqiq. ‘Abd al-Rahmān ‘Umayrah (Beirut: Dār al-Jīl, 1996), 5: 201-203.

<sup>199</sup> Antaranya Abū Ḥasan al-Ash‘arī yang dilihat cenderung dengan pendekatan ini dan Abū Bakr al-Bāqillānī secara jelas mengatakan bahawa *al-nafs* ialah udara (*al-nasīm*) yang keluar masuk melalui pernafasan dan juga merupakan asas kehidupan dan kedua-dua (*al-nasīm* dan *al-hayah*) adalah ‘*arad*. Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 106.

<sup>200</sup> Begitu juga sebahagian ahli Falsafah lain mengatakan bahawa *al-nafs* adalah jisim yang mempunyai ukuran panjang dan lebar. Selain itu mereka juga menisahkan kepada jisim tersebut dengan penisbahan yang dibuat kepada *al-nafs* iaitu berpengetahuan, berkemampuan, mencerap, hidup dan bertindak. Di samping itu, Ibn al-Rawandī dan sebahagian para doktor (*al-ṭibbā’*) melihat bahawa jiwa adalah satu zat yang bersifat material yang merujuk kepada perihal dalam jantung (*al-qalb*) seolah-olah sebahagian darinya dan ia merupakan asas kepada kehidupan badan manusia. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 106; al-Rāzī, *Muhaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhkhirīn*, (al-Azhar: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.t.), 223; al-Zāhirī, Ibn Ḥazm, *al-Faṣl*, 5: 201.

<sup>201</sup> Di antara mereka ialah Ma‘mar bin ‘Abbād al-Salmī al-Muktazilī dan al-Juwaynī. Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Arba’īn fī Usūl al-Dīn*, 2: 27; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 106.

<sup>202</sup> Di samping itu, terdapat juga pandangan ketiga iaitu pandangan pertengahan antara pendekatan material dan pendekatan rohani iaitu mereka yang mengatakan bahawa *al-nafs* bukan suatu *jawhar* dan juga bukan ‘*arad*. Selain itu, terdapat juga pandangan yang dipelopori oleh para doktor dan sebahagian golongan Mushabbihah yang mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan gabungan antara empat unsur iaitu tanah, air, api dan angin atau ia adalah keseluruhan badan atau ia adalah roh yang halus yang berada di jantung (*al-qalb*) atau di otak (*al-dimāgh*). Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 107; al-Rāzī, *Muhaṣṣal*, 224; al-Jawziyyah, Ibn Qayyim, *Kitāb al-Rūh*, 204-206.

Justeru dalam perbahasan ini, setelah menjelaskan perihal manusia yang terdiri daripada dua unsur iaitu jasad yang bersifat material dan jiwa yang bersifat rohani, Ibn Sīnā dan al-Ghazālī turut mengemukakan beberapa hujah bagi membuktikan bahawa hakikat dan *māhiyyah* jiwa merupakan *jawhar rūhāni*<sup>203</sup> dan bukannya suatu jisim atau suatu yang bersifat jisim.

Pertama, hujah dari sudut cerapan maklumat atau objek akal (*al-ma‘qūlāt*). Potensi akal berperanan mencerap maklumat yang abstrak atau mengabstrakkan (*tajrīd*) maklumat daripada sebarang ikatan material yang lazim mendampinginya seperti *al-kam*, *al-ayn*, *al-wad'* dan lain-lain. Oleh itu, semestinya maklumat berkenaan terlepas daripada ikatan tersebut. Ini menjelaskan bahawa apabila maklumat yang di itu adalah abstrak tanpa terikat dengan sebarang ikatan material maka ini menatijahkan mustahil maklumat tersebut bertempat pada jisim. Dengan demikian, perkara tersebut membuktikan bahawa pencerapnya adalah bersifat rohani.<sup>203</sup>

Kedua, hujah dari sudut pencerapan yang berterusan. Hujah ini menjelaskan bahawa aktiviti lasak yang dilakukan oleh potensi inderia secara berterusan akan melemahkan anggota jasad bahkan boleh merosakkannya. Contohnya apabila seseorang memandang kepada cahaya yang amat terang, kemudian terus mengalihkan pandangannya kepada sesuatu dalam cahaya yang kelam nescaya potensi inderia pada matanya menjadi lemah dan tidak mampu untuk melihatnya. Begitu juga yang berlaku kepada pendengaran. Akan tetapi apa yang berlaku kepada potensi akal adalah sebaliknya, di mana apabila potensi akal sentiasa aktif mencerap maklumat yang rumit dan berterusan dalam menyelesaikan permasalahan akliah, ia akan bertambah kuat dan

---

<sup>203</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 216-217; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 51; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 109-110; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 122.

memudahkannya untuk mencerap maklumat yang lebih mudah.<sup>204</sup> Ini membuktikan bahawa hakikat potensi akal adalah berbeza dengan dengan hakikat inderia.

Ketiga; hujah dari sudut kecerdasan yang berterusan pada potensi akal dan kelemahan yang dialami oleh potensi inderia. Apabila dilihat kepada realiti yang berlaku kepada kebanyakan jasad manusia yang telah mencecah umur 40 tahun, sesetengah potensi inderianya akan mula menjadi lemah manakala potensi akalnya akan bertambah kuat. Jika kesempurnaan potensi akal bergantung kepada potensi inderia, nescaya potensi akal akan turut mengalami apa yang terjadi kepada potensi inderia.<sup>205</sup> Perkara sedemikian membuktikan bahawa hakikat potensi akal adalah berlainan dengan hakikat potensi inderia.

Ketiga-tiga hujah akal tersebut membuktikan bahawa jiwa tidak berbentuk jasmani, sebaliknya berbentuk rohani yang mencerap *al-ma'qūlāt*. Jiwa tidak menjadi lemah seperti mana yang dialami oleh organ dan anggota jasad apabila digunakan berterusan dalam tempoh yang lama atau setelah usia seseorang itu melepassi usia 40 tahun, sebaliknya jiwa akan menjadi semakin matang dan kuat melalui pengalaman yang dilaluinya.

Selain hujah akal, al-Ghazālī turut membuktikannya melalui hujah naqli. Menurut beliau gambaran yang dinyatakan oleh al-Qur'an khususnya berkaitan balasan di akhirat sama ada berbentuk jasmani (pembalasan ke atas jasad itu terjadi ketika jiwa dikembalikan bersamanya) dan rohani (seperti kesedihan dan penyesalan) adalah jelas

<sup>204</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 216; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 110; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 123.

<sup>205</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 216; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 55; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 110. Terdapat dua tugas utama jiwa dalam badan manusia iaitu mengurus kemasyhahatan jasad dan berfikir. Namun begitu, kebanyakan jiwa tidak mampu untuk menyempurnakan kedua-dua tugas tersebut pada waktu yang sama. Jika jiwa sibuk mengurus perihal jasad, maka aktiviti berfikir akan terbantut dan lemah, begitu juga sebaliknya. Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 56; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 124.

membuktikan jiwa adalah suatu *jawhar*.<sup>206</sup> Tambah beliau lagi, hujah yang dikemukakan oleh Ibn Ṣīnā tersebut masih mempunyai kelemahan serta kurang meyakinkan kerana ia berdasarkan akal semata-mata.<sup>207</sup>

Berdasarkan kepada hujah yang dikemukakan tersebut, jelaslah bahawa hakikat dan *māhiyyah* jiwa menurut Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī merujuk kepada suatu *jawhar rūhāni* yang tersendiri. Pandangan tersebut juga turut menjelaskan bahawa jiwa bukanlah suatu jisim seterusnya membuktikan jiwa adalah berbeza daripada badan dan anggota badan manusia.

#### 2.4.3 Jiwa adalah baru

Persoalan mengenai status jiwa sama ada ia adalah qadim atau baru turut dibahaskan oleh para pemikir Muslim dan juga para ahli falsafah. Pelbagai hujah dan bukti diketengahkan bagi menguatkan pandangan masing-masing. Terdapat dua pendekatan yang ditelusuri oleh mereka dalam persoalan ini. Pertama, pendekatan yang mengatakan bahawa jiwa adalah qadim. Ini berdasarkan pemahaman mereka pada definisi jiwa iaitu jiwa merupakan suatu *jawhar rūhāni* yang tersendiri dan tidak berjisim. Mereka yang mengikuti pendekatan ini terbahagi kepada dua iaitu, yang mengatakan bahawa jiwa adalah qadim secara mutlak yang bebas daripada sebarang sebab dan pemberi kesan (*al-mu'aththir*);<sup>208</sup> dan yang mengatakan bahawa jiwa adalah

<sup>206</sup> Al-Ghazālī, *Ma 'arif al-Quds*, 45-46. Lihat juga huraikan al-Ghazālī berkenaan suruhan dan larangan yang terdapat dalam al-Qur'an yang bersifat maknawi dan tidak berjisim dan ber'*arad* hanya dapat dicerap oleh *jawhar* yang juga tidak bersifat jisim dan ber'*arad* iaitu jiwa. Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 242.

<sup>207</sup> Di samping menuikkan pandangan ahli falsafah berkenaan, al-Ghazālī turut mengkritik dan menjelaskan kelemahan hujah tersebut. Lihat lanjut dalam al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 256-273; Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 198-201.

<sup>208</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'āliyah*, 7: 114; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 229.

*qidam nisbī* iaitu jiwa telah wujud terlebih dahulu sebelum ia wujud dalam badan dan jiwa merupakan makhluk ciptaan Allah SWT.<sup>209</sup>

Kedua, pendekatan yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru. Pendekatan ini dipelopori oleh kebanyakan pemikir Muslim dan ahli falsafah. Terdapat tiga kelompok pandangan dalam pendekatan ini iaitu, mereka yang mengatakan bahawa jiwa dicipta pada satu tempoh masa terdahulu sebelum penciptaan badan; dan mereka yang mengatakan bahawa jiwa dicipta setelah selesai penciptaan badan; serta mereka yang mengatakan bahawa jiwa dicipta bersama ketika diciptakan badan.<sup>210</sup> Kelompok terakhir ini terbahagi kepada dua, pertama, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara sandaran (*hudūthan idāfiyyan*) iaitu penciptaan jiwa bersandarkan kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad; dan kedua, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki (*hudūthan haqīqiyyan*) iaitu jiwa diciptakan daripada ia tiada ('adam) dan tidak bergantung kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad.<sup>211</sup>

Dalam persoalan ini, Ibn Sīnā dan al-Ghazālī berpandangan bahawa jiwa adalah baru dan al-Ghazālī dilihat bersepakat dengan Ibn Sīnā dalam mengemukakan hujah akal. Mereka menelusuri pendekatan Aristotle yang terlebih dahulu menyangkal pandangan yang mengatakan bahawa jiwa telah wujud sebelum penciptaan badan. Menurut mereka setiap jiwa adalah sama dari sudut *māhiyyah* dan *shūrah*. Justeru, jika jiwa telah wujud sebelum badan maka semestinya diandaikan keadaan jiwa tersebut sama ada berbilang-bilang<sup>212</sup> atau tunggal<sup>213</sup> dan kedua-dua andaian tersebut adalah

<sup>209</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘āliyah*, 7: 114; Kebanyakan mereka yang berpegang dengan pendekatan ini mengakui bahawa berlakunya *tanāsukh* iaitu perpindahan jiwa dari satu badan kepada badan yang lain setelah badan itu mati dan binasa. Lihat juga al-Baghdādī, Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mu’tabar fī al-Hikmah* (Hyderabad: Jam’iyah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Uthmāniyyah, 1357), 2: 368; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 230.

<sup>210</sup> Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 230.

<sup>211</sup> Lihat lanjut dalam *ibid.*, 230-231.

<sup>212</sup> Jika diandaikan jiwa wujud berbilang-bilang sebelum penciptaan badan, semestinya setiap jiwa itu berbeza di antara satu sama lain dari aspek *māhiyyah* dan *shūrah*nya. Maka andaian sebegini adalah mustahil kerana *māhiyyah* dan *shūrah* bagi setiap jiwa sebelum ia memasuki badan adalah sama dan tidak berbeza. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222; Māqdī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 112; al-Ghazālī,

mustahil kerana ia bercanggah dengan pendirian mereka bahawa setiap jiwa adalah sama dari sudut *māhiyyah* dan *sūrah*.<sup>214</sup>

Akan tetapi apabila berinteraksi dengan hujah naqli khususnya pada surah al-Hijr 15: 29 yang bermaksud, “Kemudian apabila Aku sempurnakan kejadiannya, serta Aku tiupkan padanya roh dari (ciptaan) Ku, maka hendaklah kamu sujud kepadanya,” maka di sana terdapat perbezaan pandangan di antara Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī. Menurut Ibn Ṣīnā, jiwa diciptakan bersama penciptaan badan yang sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai kenderaan dan alat baginya.<sup>215</sup> Beliau juga menjelaskan bahawa jiwa berasal daripada *al-‘Aql al-Fa ‘āl*<sup>216</sup> yang diturunkan ke dalam badan.<sup>217</sup>

Berbeza dengan al-Ghazālī, beliau menyatakan bahawa jiwa diciptakan ketika penciptaan badan telah sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai

---

Tahāfut al-Falāsifah, 275; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 242; al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Āṭif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, cet ke-2, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1973), 181.

<sup>213</sup> Jika diandaikan jiwa yang wujud sebelum penciptaan badan adalah tunggal, maka andaian tersebut adalah mustahil kerana jika terdapat dua badan yang memerlukan kepada dua jiwa. Apabila berhadapan dengan keadaan sebegini, semestinya berlaku dua kemungkinan, pertama; jiwa yang tunggal tersebut akan dibahagikan kepada dua dan perkara ini adalah mustahil kerana jiwa bukanlah suatu jisim yang berbentuk serta boleh dibahagikan akan tetapi ia merupakan suatu *jawhar*. Kedua; jiwa yang tunggal tersebut memasuki ke dalam kedua-dua badan tersebut dan perkara ini juga adalah mustahil kerana ia akan menyebabkan dua individu berkongsi memori pengetahuan dan kejahiran yang sama. Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222; Māqī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 112; al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 276; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 241-242; al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Āṭif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 181.

<sup>214</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 109; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 112; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 241-242.

<sup>215</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222-223; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 113; Ibn Ṣīnā, *al-Mabda’ wa al-Ma ‘ād*, tahqiq: ‘Abd Allah Nūrānī (Tehran: Mu’assasah Muṭāla’at Islāmī, Universiti McGill, 1363), 107; Ibn Ṣīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma ‘ād*, tahqiq: Ḥasan ‘Āṣī (Tehran: Tibrīzī, 1386), 123-125; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 125; al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Āṭif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 182.

<sup>216</sup> *Al-‘Aql al-Fa ‘āl* juga dikenali sebagai Akal Aktif iaitu suatu “akal” yang sentiasa berada dalam keadaan aktif, yang merupakan sumber pencerahan akal manusia dalam memahami pelbagai ilmu pengetahuan. Ia disifatkan oleh Abū al-Barakāt al-Baghdādī sebagai “penyempurna diri-diri manusia” dan nisbah akal ini dengan diri manusia seumpama nisbah “matahari kepada penglihatan” yang membantu memperkuatkan upaya penganggapan objek akal (*idrāk al-ma ‘qūlāt*); atau seumpama nisbah cermin yang bergambar dikiaskan dengan cermin “kosong” yang apabila dihadapkan di antara satu sama lain, akan terzahir padanya apa yang ada pada cermin bergambar itu. Wan Suhaimi Wan Abdullah, “Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Baghdadi” dalam Kreativiti dan Imaginasi dalam Psikologi Islami, (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 33.

<sup>217</sup> Al-Munāwī, Muḥammad ‘Abd al-Ra‘ūf, *al-Nafs wa al-Rūh al-Musammā Sharh al-‘Aqīdah al-‘Ayniyyah*, tahqiq. Aḥmad Farīd al-Muzīdī, (Kaherah: Dār al-Āfāq al-‘Arabiyyah, 2012), 53-55; Ibn Ṣīnā, *al-Mabda’ wa al-Ma ‘ād*, 108.

kenderaan dan alat baginya. Jiwa dicipta ketika sel benih yang telah menyatu (*al-nutfah*) telah memenuhi persyaratan untuk menerimanya. Keadaan memenuhi syarat untuk menerima jiwa disebut *al-istiwā'* yang diambil dari surah al-Hijr 15: 29 dan penciptaan jiwa ke dalam *al-nutfah* disebut *al-nafkh*. *Al-nafkh* difahami dengan melihat dari dua sudut, pertama, dari sudut Tuhan iaitu bermaksud kemurahan Tuhan (*al-Jūd al-Ilāhī*) yang memberi wujud kepada segala sesuatu yang mempunyai sifat menerima wujud; dan kedua, dari sudut *al-nutfah* iaitu bermaksud kesempurnaan keadaannya untuk menerima sehingga jiwa tercipta pada *al-nutfah* oleh Tuhan tanpa terjadi suatu perubahan kepada Tuhan. Maka wujudlah individu manusia yang bertanggungjawab atas dirinya sendiri sepanjang keduanya berhubungan. Ini menunjukkan bahawa hakikat jiwa bagi setiap individu adalah sama tetapi berbeza dari aspek hasil hubung kait antara jiwa dengan badan.<sup>218</sup>

Justeru, ini menunjukkan bahawa sebab kewujudan ('*illah al-wujūd*) bagi jiwa bukanlah kesempurnaan kondisi (*istiwā'*) *al-nutfah*, sebaliknya disebabkan oleh sifat Tuhan yang Maha Pemurah (*al-Jūd al-Ilāhī*). Kesempurnaan *al-nutfah* hanyalah syarat dan bukan sebab. Oleh itu, hubungan antara jiwa dengan badan bukanlah hubungan sebab dan akibat. Jika dilihat *al-nutfah* itu sebagai sebab kewujudan jiwa, ia bererti memandang badan lebih sempurna berbanding jiwa kerana dalam tradisi falsafah, sebab dianggap lebih sempurna berbanding akibat. Kewujudan dan kesempurnaan sesuatu akibat datang dari sebab. Al-Ghazālī tidak memandang sedemikian sebaliknya mengatakan jiwa lebih sempurna dari badan kerana ia berasal dari dunia yang lebih tinggi.<sup>219</sup>

<sup>218</sup> Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 115. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 101.

<sup>219</sup> Lihat lanjut dalam al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 276. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 101.

Ini menjelaskan bahawa Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī berpendapat bahawa jiwa adalah baru setelah setiap andaian yang sebaliknya telah dibuktikan bahawa ia adalah mustahil. Walaupun demikian, masih terdapat perbezaan pandangan di antara kedua-dua tokoh ini di mana Ibn Ṣīnā melihat kesempurnaan kondisi *al-nutfah* sebagai sebab dan sandaran bagi penciptaan jiwa. Ia berbeza dengan al-Ghazālī yang dilihat menjulang hujah naqli dengan mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki yang bersifat baru yang bergantung kepada Kekuasaan dan Kehendak Allah SWT untuk menciptanya. Selain itu, pandangan al-Ghazālī dilihat lebih tepat dengan realiti hari ini di mana meskipun kebanyakan individu yang dilahirkan di dunia ini adalah sempurna tubuh badannya, akan tetapi terdapat juga individu yang dilahirkan dalam keadaan yang kurang sempurna fizikalnya dan ini membuktikan bahawa jiwa dicipta berdasarkan kepada Kehendak Allah SWT dan bukannya berdasarkan kesempurnaan kondisi *al-nutfah*.

#### **2.4.4 Jiwa adalah kekal**

Isu berkenaan kekekalan jiwa juga turut dibincangkan oleh para psikologis Muslim yang berpendapat jiwa adalah *jawhar* dan berlainan daripada jasad. Manakala bagi mereka yang berpendapat jiwa adalah sama dengan jasad pula semestinya tidak menyentuh isu ini kerana bagi mereka, jiwa tidak kekal dan akan binasa bersama jasad apabila berlakunya kematian.

Bagi Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī, mereka berpandangan bahawa jiwa adalah kekal dan pelbagai hujah dikemukakan bagi membuktikannya. Al-Ghazālī banyak menukilkan hujah akal yang dikemukakan oleh Ibn Ṣīnā dalam membuktikan kekekalan jiwa. Hujah tersebut adalah berdasarkan kepada pendirian Ibn Ṣīnā yang mengatakan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar rūḥāni* yang tersendiri dan selagi mana jiwa adalah berbeza

daripada jisim, maka tidak mungkin pengakhiran sesuatu jisim itu merupakan pengakhiran bagi jiwa.<sup>220</sup>

Pengkaji akan menyatakan hujah-hujah utama tersebut secara ringkas di mana ia boleh dibahagikan kepada tiga hujah utama dan ia turut dinukilkan oleh al-Ghazālī. Pertama, yang menyentuh hubung kait antara jiwa dengan badan yang berbentuk pengurusan dan pentadbiran sahaja di mana jiwa yang mentadbir dan mengurus jasad. Apabila berlaku kematian jasad, maka hanya urusan pengurusan dan pentadbiran tersebut yang terputus dan ia tidak menyebabkan kematian jiwa. Mereka turut mendatangkan beberapa andaian berkaitan hubung kait di antara jiwa dengan jasad yang akan menyebabkan kematian kedua-duanya sekaligus dan beliau membuktikan bahawa ia tidak berlaku kepada jiwa dengan jasad.<sup>221</sup> Kedua, yang berkaitan dengan hakikat jiwa itu sendiri yang merupakan suatu yang seni dan bukannya tersusun daripada beberapa komponen, oleh yang demikian suatu yang seni tidak akan binasa.<sup>222</sup> Ketiga,

<sup>220</sup> Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma'ād*, 143.

<sup>221</sup> Hujah pertama ini menyentuh hubung kait antara jiwa dengan badan dan bagaimana kematian atau kemusnahan (*fasad*) badan tidak melazimi kematian jiwa. Menurut Ibn Sīnā hubung kait yang menyebabkan kematian pada kedua-dua pihak ialah ketika mana diandaikan berlakunya hubung kait berbentuk spesis (*naw*) pada jiwa dan badan iaitu sama ada hubung kait yang sekufu pada kewujudan jiwa dan badan ('*alāqah al-takāfū*' fī *al-wujūd*), hubung kait di mana jiwa adalah terkemudian daripada badan pada kewujudannya ('*alāqah al-ta'akhkhar* fī *al-wujūd*) dan hubung kait di mana jiwa adalah lebih awal wujud berbanding badan ('*alāqah al-mutaqaddam* fī *al-wujūd*). Menurut beliau, ketiga-tiga andaian tersebut adalah batil dan tiada satu pun andaian tersebut terjadi dalam hubung kait di antara jiwa dengan badan kerana hubung kait yang berlaku di antara jiwa dengan badan adalah dari sudut pengurusan dan pentadbiran semata-mata, maka jiwa tetap kekal setelah kematian badan. Tambah al-Ghazālī, apabila berlaku kematian jasad, pengurusan dan pentadbiran yang dikendalikan oleh *al-rūh al-hayawānī* yang berpusat di jantung akan terputus kerana *al-rūh al-hayawānī* itu turut mati. Ini kerana dari sudut yang lain, *al-rūh al-hayawānī* itu juga merupakan potensi bagi jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) sekaligus sebagai alat bagi jiwa sepetimana anggota luaran dan dalaman jasad yang lain. Lihat lanjut dalam Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 224; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 223; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 120-122; al-Ghazālī, "al-Risalah al-Ladunniyyah," 241-242; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 281; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 113-116; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsat fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 125; Badawī, 'Abd al-Rahmān, *Mawsū'ah al-Hadārah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah: al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Hadārah al-'Arabiyyah* (Beirüt: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nashr, 1987), 59-61.

<sup>222</sup> Hujah kedua ini membuktikan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar rūhānī* yang tidak akan binasa setelah ia wujud dan ia bukan tersusun daripada mana-mana gabungan (*ghayr murakkab*). Justeru, badan yang tersusun daripada pelbagai anggota adalah berlainan daripada jiwa dan ini jelas membuktikan bahawa kebinasaan badan tidak melazimi kebinasaan jiwa bahkan ia kekal. Lihat lanjut Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 228; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 226; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 123-124; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 281; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 116-117; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsat fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 125.

yang bersangkut paut dengan hakikat jiwa yang berasal dari alam azali dan kekal, oleh itu jiwa adalah kekal kerana setiap yang berasal daripada alam yang kekal itu adalah kekal.<sup>223</sup>

Di samping menukilkan hujah akal tersebut, sebagai seorang Mutakallim, al-Ghazālī juga turut membawa hujah naqli bagi membuktikan kekekalan jiwa bahkan beliau meletakkannya pada awal perbincangan dalam persoalan ini dengan bersandarkan kepada surah Āli ‘Imrān 3: 169 yang bermaksud “dan jangan sekali-kali engkau menyangka orang-orang yang terbunuh (yang gugur shahid) pada jalan Allah SWT itu mati, (mereka tidak mati) bahkan mereka hidup (secara istimewa) di sisi Tuhan mereka dengan mendapat rezeki”. Menurut al-Ghazālī, ayat itu membuktikan bahawa orang yang syahid masih hidup dan mendapat keistimewaan daripada Allah SWT berbentuk rezeki dan ketenangan seterusnya membuktikan bahawa jiwa masih kekal walaupun badannya telah binasa.<sup>224</sup>

Selain itu, al-Ghazālī turut menjelaskan bahawa kekekalan jiwa juga sabit melalui mimpi yang benar. Di samping itu, senario kebanyakan masyarakat beragama yang lain juga turut menyakini kekekalan jiwa dan ini menunjukkan bahawa ia adalah benar kerana mustahil mereka berpaku dalam perkara yang tidak benar.<sup>225</sup>

Beliau juga turut menjelaskan kesinambungan di antara persoalan kekekalan jiwa ini dengan persoalan kebangkitan di akhirat melalui akal. Menurut beliau, oleh kerana persoalan kebangkitan diketahui dan diyakini berdasarkan syarak serta

<sup>223</sup> Hujah ketiga pula berkaitan dengan hakikat jiwa yang merupakan suatu *jawhar* yang berasal daripada alam *al-‘Uqūl al-Mufāraqah* yang bersifat kekal. Maka apabila jiwa itu muncul daripada *al-‘aql al-fa‘āl* yang merupakan satu *jawhar* akli yang azali dan kekal, nescaya jiwa yang berasal daripadanya turut kekal bersama kekekalaninya. Lihat lanjut al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharh al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, 2:514; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 281; Mādī, Maḥmūd, *Fi Falsafah Ibn Sīnā*, 117; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 125.

<sup>224</sup> Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 119. Bandingkan juga pembuktian al-Ghazālī melalui surah al-Fajr (89: 28) bahawa jiwa adalah kekal. Al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyyah,” 243. Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 282.

<sup>225</sup> Lihat kupasan lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 282-283.

berhubung kait dengan persoalan iman, justeru bagi memudahkan seseorang memahami persoalan itu hendaklah dia terlebih dahulu meyakini bahawa jiwa adalah kekal dan tidak binasa bersama kematian badan.<sup>226</sup>

Oleh yang demikian, jelaslah bahawa jiwa adalah kekal setelah kematian jasad. Hujah akal yang telah dikemukakan oleh Ibn Ṣīnā dilihat selaras dengan syarak dan diakui oleh al-Ghazālī serta dinukilkan oleh beliau. Di samping itu, al-Ghazālī juga turut mendatangkan hujah syarak bagi membuktikan jiwa adalah kekal selepas kematian jasad dan menempatkannya pada awal perbahasan beliau.

## 2.5 HUBUNGAN ANTARA JIWA DENGAN JASAD

Persoalan kaitan di antara jiwa dengan jasad menempati kedudukan yang penting khususnya bagi mereka yang mengakui bahawa manusia terdiri daripada dua unsur yang mempunyai perbezaan yang ketara iaitu jiwa dan jasad.<sup>227</sup> Manakala bagi mereka yang menganggap manusia itu merujuk kepada anggota jasmani semata-mata atau sebagai sebatian (*al-mazāj*) di antara jiwa dengan jasad atau menganggap jiwa sebagai ‘*arad*’<sup>228</sup> bagi jisim, maka mereka tidak menitikberatkan persoalan ini kerana mudah bagi mereka untuk memahami hubung kait tersebut dan bagaimana jiwa dan jasad saling memberi kesan di antara satu sama lain.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 287.

<sup>227</sup> Bagi mereka yang berpendapat bahawa manusia terdiri dari dua unsur yang berbeza iaitu jiwa berunsur *jawhar rūhāni* dan jasad yang berunsur material, mereka berpandangan bahawa terdapat sesuatu yang berperanan sebagai penghubung di antara dua unsur yang berbeza tersebut yang dikenali sebagai *al-rūh al-hayawāni*. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 184.

<sup>228</sup> ‘*Arad* merujuk kepada suatu yang tidak boleh wujud bersendirian sebaliknya memerlukan tempat bagi menzahirkan dirinya seperti warna yang memerlukan jisim sebagai tempat baginya menzahirnya diri. Ia terbagai kepada dua kategori, pertama; yang bersama dengan zat jisim (*qārr al-dhāt*) iaitu juzuk-juzuknya berhimpun bersama dengan zat ketika ia wujud seperti warna putih dan hitam. Kedua; tidak bersama dengan zat jisim (*ghayr qārr al-dhāt*) iaitu juzuk-juzuknya tidak berhimpun bersama dengan zat ketika ia wujud seperti bergerak dan diam. Namun perbahasan ini lebih merujuk kepada maksud kategori yang pertama. Al-Jurjānī, *al-Ta’rifāt*, 151.

<sup>229</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 184.

Jika diteliti, wujudnya perbezaan pandangan di kalangan Pemikir terdahulu berkenaan kaitan jiwa dengan jasad adalah kerana dua sebab, sebab pertama, pendirian mereka tentang hakikat jiwa. Sebab kedua, pendirian mereka mengenai persoalan kekekalan jiwa.<sup>230</sup>

Secara umumnya terdapat dua pendekatan dalam perbahasan ini. Pendekatan pertama, mereka yang berpandangan bahawa hubung kait jiwa dengan jasad sebagai hubung kait *jawhariyyah* yang tidak dapat dipisahkan. Bagi mereka, jiwa dan jasad mempunyai hubung kait yang kuat di mana kewujudan salah satu daripadanya mempengaruhi kewujudan yang lain dan kedua-duanya saling memberi kesan di antara satu sama lain.<sup>231</sup> Terdapat dua golongan yang menggunakan pendekatan ini, iaitu yang melihat hubung kait *jawhariyyah* itu sebagai hubung kait *hayūlā wa śūrah*,<sup>232</sup> dan, yang melihatnya sebagai hubung kait kesatuan dan kesepaduan (*hulūl wa mutaddākhilah*).<sup>233</sup>

Pendekatan kedua, mereka yang berpandangan bahawa hubung kait di antara jiwa dengan jasad sebagai hubung kait mendarang ('alāqah 'ariḍiyah) yang bersifat sementara. Ia juga disebut sebagai hubung kait pengurusan dan pentadbiran jiwa dalam jasad.<sup>234</sup> Sepertimana pendekatan yang pertama, mereka yang menelusuri pendekatan

<sup>230</sup> Kebanyakan mereka yang meyakini bahawa jiwa adalah kekal berpandangan bahawa hubung kait antara jiwa dengan jasad adalah secara hubung kait mendarang yang bersifat sementara ('alāqah 'ariḍiyah mu'aqqatah). Manakala mereka yang menolak kekekalan jiwa pula memandang hubung kait itu secara *jawhariyyah* ('alāqah *jawhariyyah*). Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 184.

<sup>231</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 185.

<sup>232</sup> Kelompok ini mengatakan bahawa jiwa merupakan *śūrah* bagi jasad. Mereka melihat jiwa dan jasad seperti *hayūlā* dan *śūrah* yang merupakan dua *jawhar* yang tidak lengkap (*nāqiṣān*) dan saling berhajat kepada satu sama lain untuk menjadi sempurna agar dapat wujud secara nyata. Ini juga menunjukkan bahawa kewujudannya bergantung di antara satu sama lain dan begitu dengan kebinasaannya di mana ia akan melibatkan kedua-duanya sekali. Justeru, kedua-duanya saling memberi dan menerima kesan di antara satu sama lain. Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 187.

<sup>233</sup> Kelompok ini mengatakan bahawa jiwa adalah suatu jisim atau suatu yang berbentuk jisim dan kemudiannya bersatu di dalam jasad. Jiwa dilihat sebagai suatu yang bersifat panas (*ajzā' hārrah*) yang menyusup ke dalam badan, beredar di dalamnya seterusnya menghasilkan kehidupan dan pergerakan. Oleh itu, hubung kait yang terjadi di antara jiwa dengan jasad adalah amat kuat. Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 188-189.

<sup>234</sup> Mereka yang berpandangan sedemikian juga turut mengakui kekekalan jiwa di mana apabila berlaku kematian jasad, maka pengurusan dan pentadbiran tersebut terputus dan ia tidak menyebabkan kematian jiwa.

kedua ini juga terbahagi kepada dua kelompok dan titik perbezaan di antara kelompok tersebut adalah pada pegangan mereka tentang sejauh mana pengaruh jiwa terhadap jasad dalam hubung kait tersebut. Kelompok pertama mengatakan badan lebih berpengaruh<sup>235</sup> dalam menghasilkan sebarang tindakan manakala kelompok kedua pula mengatakan jiwa lebih berpengaruh.<sup>236</sup>

Ibn Ṣīnā dilihat mengetuai kelompok pertama yang menegaskan bahawa jiwa dan jasad mempunyai hubung kait berbentuk pengurusan dan pentadbiran. Menurut beliau, jasad secara bersendirian tidak memberi apa-apa manfaat sebaliknya jiwa boleh hidup bersendirian walaupun tanpa jasad. Perkara tersebut terbukti apabila berlakunya kematian, jasad akan hancur dan binasa manakala jiwa masih kekal dan diangkat ke alam yang lain dan menjalani kehidupan sama ada bahagia atau sengsara.<sup>237</sup> Ini menunjukkan bahawa keperluan jasad kepada jiwa adalah lebih tinggi berbanding sebaliknya.<sup>238</sup>

Namun setelah jasad berhubung kait dengan jiwa, jasad dan anggotanya dilihat sebagai suatu keperluan daruri dalam merealisasikan kehendak jiwa sama ada berupa tindakan ataupun pencerapan yang berbentuk potensi kepada realiti. Jasad dan anggotanya juga turut dilihat sebagai suatu keperluan daruri bagi jiwa dalam persediaannya untuk menerima kesempurnaan daripada akal aktif (*al-‘Aql al-Fa‘āl*) di

<sup>235</sup> Di antara mereka yang mengatakan badan dan anggotanya lebih berpengaruh dalam menghasilkan sebarang tindakan ialah al-Kindī, Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 186.

<sup>236</sup> Di antara mereka yang mengatakan jiwa pula lebih berpengaruh dalam menghasilkan sebarang tindakan ialah Ikhwān al-Safā, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, al-Suhrawardī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 186.

<sup>237</sup> Ibn Ṣīnā, *al-Adḥawiyah fī al-Ma‘ād*, 105-112. Perbahasan lanjut berkenaan perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad akan dibincangkan dalam subtopik 2.9. Perihal Jiwa Setelah Daripada Jasad.

<sup>238</sup> Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 124.

mana setelah jiwa berhubung dengan jasad, akal akan menjadi sempurna setelah melalui latihan kerohanian dan penyucian jiwa.<sup>239</sup>

Begitu juga dengan al-Ghazālī, pandangan beliau dilihat selari dengan Ibn Sīnā dalam persoalan ini. Beliau turut menyatakan beberapa analogi bagi menggambarkan keadaan jiwa yang mengurus dan mentadbir badan seperti raja yang memerintah rakyat sesebuah negara.<sup>240</sup> Hubungan ini jelas adalah dari sudut interaksi di mana yang berperanan ialah raja sementara rakyat hanyalah alat yang digunakan untuk mencapai tujuan. Badan tidak mempunyai tujuan pada dirinya akan tetapi tujuannya muncul apabila ia dihubungkan dengan jiwa iaitu sebagai alat untuk merealisasikan potensi-potensinya. Ini tidak bererti badan tidak mempunyai pengaruh terhadap jiwa, sebaliknya ada hubungan dan pengaruh di antara keduanya.<sup>241</sup>

Dari aspek pengurusan dan pentadbiran jiwa terhadap jasad pula, timbul persoalan bagaimana hubung kait tersebut berlaku kerana jiwa dan jasad merupakan dua hakikat yang berbeza. Bagaimanakah jiwa yang merupakan *jawhar rūhāni* mentadbir dan mengurus sesuatu yang berjisim? Adakah sempurna pengurusan antara keduanya dan bagaimana keduanya dapat berinteraksi sehingga terjadinya tindakan dan perbuatan pada diri seseorang? Justeru, bagi mengatasi persoalan tersebut, Ibn Sīnā dan al-Ghazālī

<sup>239</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 220-221; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 218-220; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 190. Jika diteliti pada keseluruhan pandangan Ibn Sīnā dalam perbahasan jiwa ini, terdapat beberapa pandangannya yang dilihat tidak selari. Contohnya bagi persoalan hubung kait jiwa dengan jasad, terdapat beberapa pandangan beliau dalam perbahasan lain yang tidak selari dengannya. Pertama; persoalan hakikat jiwa di mana Ibn Sīnā mengatakan salah satu definisi jiwa ialah sebagai *sūrah* bagi jasad. Definisi tersebut mirip dengan pendirian mereka yang mengatakan hubung kait jiwa dengan jasad sebagai hubung kait *jawhariyyah*. Ia juga dilihat tidak selari dengan pandangan beliau sendiri dalam persoalan kekekalan jiwa di mana beliau berpandangan bahawa jiwa kekal setelah kematian jasad, sedangkan jika jiwa merupakan *sūrah* bagi jasad, semestinya jiwa akan turut mati bersama kematian jasad. Kedua; Ibn Sīnā mengatakan bahawa jiwa merupakan atas (*al-mabdā'*) bagi setiap potensi, cerapan dan tindakan jasad. Pandangan ini tidak selari dengan pandangan beliau sendiri dalam persoalan hubung kait jiwa dengan jasad di mana beliau mengatakan potensi dan anggota jasad lebih mempengaruhi aktiviti dan tindakan jiwa. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 229; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 246-247; Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 191.

<sup>240</sup> Al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 105-106; al-Ghazālī, "Kimya' al-Sa'ādah" dalam *Majmū' Rasā'il al-Ghazālī*, tahqiq. Ibrāhīm Amin Maḥmūd, (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t), 451.

<sup>241</sup> Lihat lanjut dalam al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 106-108; al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 243.

mengatakan bahawa terdapat suatu perantara yang mempunyai tabiat khusus yang membolehkannya menjadi penghubung di antara jiwa dengan jasad iaitu *al-rūh al-hayawāni*.<sup>242</sup>

Menurut Ibn Ṣīnā, hakikat *al-rūh* tersebut hampir menyerupai hakikat jiwa yang bersifat rohani dan ia merupakan suatu jisim paling halus yang berunsur panas yang terhasil daripada gabungan khusus yang berlaku di jantung kerana jantung merupakan anggota jasad pertama diciptakan ketika proses kejadian manusia. Ia berperanan sebagai perantara dan penggerak bagi setiap potensi dalam jasad dan berpusatkan jantung sebagai tempat berlakunya interaksi di antara jiwa dengan jasad.<sup>243</sup>

Al-Ghazālī juga turut menjelaskan perihal yang sama ketika beliau menyatakan beberapa definisi bagi *al-rūh*.<sup>244</sup> Tambah beliau lagi, *al-rūh al-hayawāni* tersebut wujud dalam diri setiap haiwan dan manusia dan ia tidak membawa kepada ilmu mengenali keesaan Tuhan. Ia semata-mata berkhidmat kepada jiwa dan ia akan berakhir dengan kematian jasad. Di samping itu, ia juga dilihat sebagai kenderaan bagi setiap potensi bagi jiwa hidupan, manakala kenderaan untuk potensi bagi jiwa tumbuhan pula ia disebut sebagai *al-rūh al-ṭabi'i*.<sup>245</sup>

<sup>242</sup> Lihat lanjut dalam Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 261-262; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 230; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 41.

<sup>243</sup> Lihat lanjut dalam Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 261-262; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 230.

<sup>244</sup> Al-Ghazālī menghuraikan *al-rūh al-hayawāni* sebagai suatu unsur panas yang seni (*al-bukhār al-ṭaṭīf*) yang bergerak naik dari sumbernya (*al-manba'*) iaitu jantung ke otak melalui urat (*al-'urūq*) dan seterusnya melalui perantaraan urat juga ia bergerak dari otak ke seluruh anggota badan. Ia juga merupakan kenderaan bagi potensi hidupan. Al-Ghazālī mengumpamakannya sebagai sumber cahaya (*al-sirāj*) yang berperanan dalam dalam badan manusia seperti mana sumber cahaya menerangi setiap penjuru rumah. Lihat lanjut definisi lain bagi *al-rūh* dalam al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 41; al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 242.

<sup>245</sup> Al-Ghazālī juga menjelaskan bahawa istilah *al-rūh al-hayawāni* tersebut disebut oleh ahli sufi sebagai nafsu (*al-nafs*). Ini kerana apabila dilihat kepada ayat al-Qur'an yang menyebut perihal nafsu manusia, ia merujuk kepada potensi syahwat dan kemarahan, contohnya dalam surah Yūsuf (12: 53). Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 241-242.

Manakala perbahasan tentang kelompok kedua yang menegaskan bahawa jiwa lebih mempengaruhi jasad pula akan disentuh dengan lebih lanjut dalam bab analisis nanti.

Kenyataan demikian menunjukkan Ibn Ṣīnā dan al-Għażali berpandangan hubung kait di antara jiwa dengan jasad adalah dari aspek pengurusan dan pentadbiran sahaja yang berbentuk mendatang atau ‘*ariḍi* sahaja. Pandangan ini diambil berdasarkan pegangan mereka yang mengakui bahawa hakikat jiwa merupakan suatu *jawhar* yang berlainan daripada jasad. Justeru, apabila berlaku kematian jasad, hubung kait tersebut akan terhenti dan ia tidak mempengaruhi keadaan jiwa bahkan ia kekal. Di samping itu, perantara yang bertanggungjawab dalam proses pengurusan tersebut dikenali sebagai *al-rūḥ al-hayawāni* yang mempunyai sifat khusus dan membolehkannya bertindak sebagai penghubung di antara jiwa yang bersifat rohani dengan jasad yang bersifat jisim.

## 2.6 BILANGAN JIWA DALAM SETIAP JASAD

Secara umumnya terdapat dua pendekatan utama yang ditelusuri oleh para pemikir dalam membahaskan bilangan jiwa dalam jasad seseorang. Pertama, yang mengatakan bahawa terdapat berbilang jiwa dalam jasad seseorang. Mereka yang berpendirian sedemikian berbeza pandangan dalam menentukan bilangan jiwa sama ada ia terdiri daripada sekumpulan juzuk yang tidak dapat dihitung<sup>246</sup> atau ia dapat dibahagikan kepada tiga jiwa iaitu jiwa *al-shahwāniyyah*, *al-ghaḍabiyyah* dan *al-nāṭiqah* yang mempunyai tindakan tersendiri yang khusus.<sup>247</sup>

<sup>246</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā*', 247. Mereka yang berpandangan sedemikian ialah golongan Rawaqiyun dan al-Nazzām. Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 155.

<sup>247</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā*', 247. Pandangan ini dipegang oleh Galen dan Plato. Al-Rāzi, Fakhr al-Dīn, *al-Matalib al-'Aliyah*, 7: 96; al-Tilimsāni, Sharf al-Dīn 'Abd Allah bin Muhammad al-Fihri al-Miṣri, *Sharḥ Ma 'ālim Uṣūl al-Dīn li al-Rāzi*, tahqiq: Nizār Ḥammadī, ('Amman, Dār al-Fath li-al-Dirasāt wa al-Nashr, 2010), 584; Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 156.

Kedua, yang mengatakan bahawa setiap jasad hanya mempunyai satu jiwa sahaja. Mereka yang menelusuri pendekatan kedua ini berbeza pandangan dalam menghuraikan ketunggalan jiwa tersebut. Golongan pertama, mereka mengatakan bahawa jiwa merupakan sebahagian daripada *al-nafs al-kulliyah* yang diumpamakan seperti sinaran yang berpunca daripada matahari; golongan kedua, mereka yang mengatakan bahawa jiwa manusia adalah tunggal. Jiwa adalah *jawhar* yang tersendiri dan merupakan asas dan sumber (*mabdā'*) yang melimpahkan pelbagai potensi jiwa sama ada yang berbentuk zahir dan batin;<sup>248</sup> manakala golongan ketiga, mereka mengatakan bahawa jiwa merupakan suatu zat yang tersendiri dan melakukan setiap tindakan dan aktiviti dengan perantaraan alat-alatan.<sup>249</sup>

Pendekatan kedua tersebut ditelusuri oleh Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī dengan menjelaskan bahawa jiwa manusia adalah tunggal dan ia merupakan sumber (*mabdā'*) bagi pelbagai potensi dan aktivitinya yang berpusat di jantung. Pendirian tersebut dapat dilihat dalam perbahasan mereka berkaitan potensi jiwa yang lebih menekankan penjelasan tentang kepelbagaian potensi khususnya potensi yang mencerap maklumat melalui lima deria dalaman bagi jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) dengan menetapkan setiap potensi tersebut pada bahagian tertentu dalam jasad dengan aktivitinya yang tertentu.<sup>250</sup>

Seterusnya, persoalan ini disusuli dengan perbahasan tentang adakah jiwa adalah sama atau berbeza pada sudut *māhiyyah* dan spesis? Perbahasan ini muncul sebagai salah satu topik dalam disiplin ilmu kejiwaan pada pertengahan kurun keenam hijrah.

<sup>248</sup> Lihat lanjut dalam Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 247, 251. Di antara mereka yang berpandangan bahawa jiwa sebagai sumber bagi segala potensi ialah al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 156.

<sup>249</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 246; di antara mereka yang berpandangan sedemikian ialah Abū al-Barakāt al-Baghdādī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 157.

<sup>250</sup> Lihat lanjut dalam Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 201-202; Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 61-62; Ibn Ṣīnā, *'Uyūn al-Hikmah*, cet. Ke-2, tahqiq. 'Abd al-Rahmān Badawī (Beirūt: Dār al-Qalam, 1980), 38; Al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 63-66.

Terdapat dua tanda kemunculan persoalan tersebut. Pertama, menerusi karya al-Ghazālī iaitu *Ma ‘ārij al-Quds* di mana terdapat kenyataan beliau dengan jelas bahawa setiap jiwa adalah berbeza dari sudut *māhiyyahnya* berserta pembahagiaannya;<sup>251</sup> dan kedua, menerusi apa yang dinyatakan oleh al-Shahrustānī di dalam *al-Milal wa al-Nihāl* berkenaan perbezaan pandangan di antara golongan al-Ṣā’ibah dengan al-Ḥunafā’ tentang persoalan tersebut.<sup>252</sup> Namun persoalan ini mula dibahaskan dengan teliti berserta hujah oleh Abū al-Barakāt al-Baghdādī.<sup>253</sup>

Oleh itu, jika dilihat kembali kepada pandangan Ibn Ṣinā, beliau berpendapat bahawa setiap jiwa adalah sama pada sudut *māhiyyah* dan tabiatnya. Perbezaan di antara satu jiwa dengan jiwa yang lain hanyalah berdasarkan perkara yang menyusul (*al-‘ariq*) atau tindakan serta aktiviti yang terhasil oleh manusia ekoran daripada perbezaan jasad

<sup>251</sup> Al-Ghazālī mengklasifikasikan jiwa kepada tiga bentuk. Pertama; jiwa para nabi yang suci daripada kekotoran maksiat, cerdas dan tanpa perlu kepada penelitian bahkan dilimpahkan dengan ilmu pengetahuan dan hujah daripada oleh Allah SWT. Ia mempergunakan dan memanfaatkan jasad dan bukan sebaliknya dan bertindak di bawah bimbingan akal Kedua; jiwa orang yang bodoh iaitu jiwa yang dibekalkan dengan keyakinan dan potensi imaginasi yang rapuh dan lemah di mana walau sebanyak mana pun dia berfikir tentang sesuatu perkara, ia tidak akan dapat mengingatinya kerana kelemahan dan kerapuhan tersebut. Ketiga; jiwa pertengahan di antara dua bentuk jiwa di atas. Ia boleh mencerap ilmu pengetahuan melalui perantaraan badan dan potensinya selama mana ia masih bersama dengan badan. Setelah ia berpisah daripada badan, ia akan bersendirian sama ada sebagai jiwa bersih atau sebaliknya. Jiwa sebegini mempunyai banyak tingkatan dan martabat yang tidak dapat dihitung. Lihat al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 78-79.

<sup>252</sup> Golongan al-Ṣā’ibah berpandangan bahawa setiap jiwa manusia adalah sama pada sudut *māhiyyah* dan spesis (*al-naw’*). Manakala golongan al-Ḥunafā’ pula berpandangan sebaliknya dan mereka mengategorikan jiwa kepada tiga bentuk iaitu jiwa para nabi dan malaikat, jiwa yang baik dan jiwa yang jahat. Kebaikan dan kejahatan yang dimiliki oleh jiwa sama ada secara fitrah atau melalui usaha yang dilakukan dan setiap bentuk jiwa tersebut adalah berbeza pada sudut *māhiyyahnya*. Al-Shahrustānī, Abī al-Fatḥ Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa al-Nihāl*, cet. Ke-3, tahqīq. Aḥmad Fahmī Muḥammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992) 2: 339-343; Muḥammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 164.

<sup>253</sup> Al-Baghdādī mensabitkan bahawa setiap jiwa adalah berbeza pada sudut *māhiyyah* dan spesis. Dalam hujahnya, beliau menggesa supaya meneliti kepada kepelbagaiannya peribadi individu yang terdiri daripada mereka yang alim dan jahil, kuat dan lemah, mulia dan hina, baik dan jahat dan sebagainya. Menurut beliau, perbezaan tersebut bermula pada asal fitrah kejadian manusia itu sendiri dan ini membuktikan bahawa wujud perbezaan di antara hakikat setiap jiwa tersebut. Pendirian ini juga dilihat sebagai asas bagi menolak pegangan Ibn Ṣinā dan pengikutnya yang menganggap *al-Aql al-Fa‘āl* sebagai penyebab kewujudan setiap jiwa. Al-Baghdādī, Abū al-Barakāt, *al-Kitāb al-Mu’tabar*, 2: 383-384, 3: 152; Muḥammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 166-167. Lihat juga pandangan al-Baghdādī berkaitan persoalan ini dalam Wan Suhaimi Wan Abdullah, “Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Baghdaði,” 37.

dan potensinya, bukan pada hakikat *māhiyyahnya*.<sup>254</sup> Dari sudut yang lain pula, kecenderungan Ibn Ṣīnā terhadap pandangan Aristotle dalam mendefinisikan jiwa sebagai *ṣūrah* juga dilihat sejajar dengan pandangannya dalam persoalan ini di mana setiap jiwa (*ṣūrah*) adalah sama sebelum menumpang kepada sesuatu *hayūlā*.<sup>255</sup>

Pendapat beliau tersebut juga tidak dikukuhkan dengan sebarang hujah dan ini menunjukkan bahawa persoalan ini tidak ditekankan oleh beliau sepetimana persoalan yang lain berkaitan ilmu kejiwaan ini.<sup>256</sup> Namun di dalam *Ma‘ārij al-Quds*, didapati al-Ghazālī mengemukakan beberapa hujah bagi mempertahankan pendapat tersebut serta menjawab beberapa andaian kontradik yang diketengahkan. Menurut beliau perbezaan jiwa adalah pada sudut aktiviti yang terhasil ketika ia mengurus jasad dan tidak melibatkan *māhiyyah* sepetimana perbezaan di antara air sejuk dengan air panas.<sup>257</sup>

Ini menunjukkan bahawa Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī bersepakat mengatakan setiap manusia hanya mempunyai satu jiwa dan ia berperanan sebagai sumber bagi segala potensi dan tindakan manusia. Di samping itu, mereka juga turut menjelaskan hakikat jiwa bagi setiap individu adalah sama. Walaupun secara zahirnya didapati banyak perbezaan watak di antara seseorang individu dengan individu yang lain namun, perbezaan tersebut hanyalah dari aspek rupa bentuk dan tindakan yang dilakukan setelah jiwa menguruskan hal ehwal badan.

<sup>254</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222. Lihat juga Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Hadārah al-‘Arabiyyah*, 58.

<sup>255</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 165.

<sup>256</sup> Lihat komentar tersebut oleh al-Rāzī dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 383; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 166.

<sup>257</sup> Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 110-111; Walaupun terdapat kenyataan oleh al-Ghazālī dalam kitab yang sama berkenaan wujudnya perbezaan pada sudut *māhiyyah* di antara jiwa para nabi dengan jiwa orang awam dan orang bodoh, namun pengkaji beranggapan bahawa berkemungkinan beliau hanya sekadar menyatakan pandangan tersebut sahaja kerana tiada penolakan pandangan yang dikemukakan oleh beliau terhadap pegangan Ibn Ṣīnā dalam persoalan ini sebaliknya al-Ghazālī turut mengemukakan hujah bagi menyokongnya.

## 2.7 POTENSI JIWA

Ibn Ṣīnā turut membincangkan persoalan potensi atau daya yang terdapat dalam jisim *ṣinā’i* yang memainkan peranan utama dalam setiap tindakan yang terhasil daripadanya seperti bergerak, diam, memelihara generasi dan lain-lain. Ini kerana menurut beliau, jisim tidak melakukan sesuatu dengan sendirinya tetapi melalui potensi yang diciptakan di dalamnya.<sup>258</sup>

Dan seharusnya kita telah ketahui bahawa jiwa adalah tunggal dan berdasarkan potensi yang terdapat padanya, Ibn Ṣīnā membahagikannya kepada tiga kategori berdasarkan kepada aktiviti utama jiwa iaitu jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa insani.<sup>259</sup> Kesemua jiwa tersebut mempunyai potensi dan peranan tersendiri. Potensi tersebut juga mempunyai kedudukan yang bermula dari potensi yang paling rendah iaitu pemakanan kemudian meningkat kepada potensi yang lebih tinggi iaitu pencerapan dan berfikir. Peranan potensi yang tinggi akan berhasil apabila peranan potensi yang rendah berfungsi.<sup>260</sup> Contohnya potensi berfikir dan mencerap dalam diri seseorang individu akan berfungsi setelah jasadnya mendapat apa yang diperlukan daripada peranan potensi pemakanan, tumbesaran dan lain-lain.

Perbahasan tentang potensi jiwa ini adalah agak kompleks kerana mempunyai banyak pembahagian dan pengkaji akan cuba mengemukakannya dengan lebih mudah agar dapat difahami dengan baik. Pembahagian jiwa menurut Ibn Ṣīnā;

- 1- Jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabātiyyah*) yang merujuk kepada penyempurnaan awal bagi jisim *ṭabi’i* yang mempunyai alat dari sudut menerima dan memproses makanan

<sup>258</sup> Māqī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 119.

<sup>259</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197.

<sup>260</sup> Māqī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 121;

(*yataghadhdhi*), membesar (*yanmū*) dan membiak (*yuwallid*).<sup>261</sup> Beliau menjelaskan bahawa jiwa tumbuhan mempunyai tiga potensi yang dikongsikan bersama di antara jiwa manusia, jiwa hidupan dan jiwa tumbuhan iaitu potensi pemakanan (*al-quwwah al-ghādhiyyah*),<sup>262</sup> pertumbuhan (*al-manamiyyah*)<sup>263</sup> dan pembiakan (*al-muwallidah*).<sup>264</sup> Ketiga-tiga potensi ini mempunyai peranan dan kesinambungan di mana potensi pemakanan berperanan untuk memelihara diri individu, potensi pertumbuhan berperanan bagi melengkapkan fizikal individu dan potensi pembiakan pula berperanan mengekalkan generasinya. Berbekalkan fitrah sukakan kepada kekekalan yang dilimpahkan oleh Tuhan dalam diri setiap sesuatu yang hidup, maka setiap sesuatu yang hidup termasuk individu manusia akan memelihara dirinya dan berusaha untuk mengekalkan generasinya. Justeru, potensi pemakanan dibekalkan berfungsi untuk menggantikan apa yang telah terurai dalam diri seseorang individu, potensi pertumbuhan pula bertindak dalam proses tumbesaran manakala potensi pembiakan pula berperanan membentuk organ dan badan manusia mengikut saiz dan rupa tertentu sebagai penyambung keturunan bagi individu yang telah meninggal.<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 44. Berdasarkan penelitian terhadap karya *Ma‘ārij al-Quds*, al-Ghazālī hanya menyebut secara ringkas berkaitan potensi tumbuhan, namun beliau menghuraikan secara terperinci berkaitan potensi hidupan dan potensi insani.

<sup>262</sup> Potensi *al-ghādhiyyah* ialah potensi yang berperanan menghuraikan makanan (*al-ghadhā*) bagi merupabentuk seperti jisim untuk menggantikan apa yang terurai daripada jisim yang telah sedia ada. Potensi ini dibantu oleh empat potensi di bawahnya iaitu penarik (*al-jādhībah*), pemegang (*al-māsīkah*), pencerna (*al-hādimah*) dan penolak (*al-dāfi‘ah*). Potensi-potensi tersebut “menarik” makanan, menyimpan dan menahannya pada suatu tempat untuk tempoh tertentu, melakukan penyesuaian ke atas makanan tersebut sebelum menyalurkannya kepada mana-mana bahagian badan yang sesuai dan yang memerlukannya. Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57 & 68; Wan Suhaimi Wan Abdullah, “Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Baghdadi,” 43. Lihat huraian lanjut berkenaan aktiviti potensi ini dalam Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafṣī*, 332.

<sup>263</sup> Potensi *al-manamiyyah* ialah potensi yang berperanan menambah bagi ukuran dan saiz jisim yang telah sedia ada agar bersesuaian dengan ukuran semula jadi untuk mencapai kesempurnaan dalam tumbesarnya. Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 58. Lihat huraian lanjut berkenaan aktiviti potensi ini dalam Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafṣī*, 333.

<sup>264</sup> Potensi *al-muwallidah* ialah potensi yang berperanan mengasingkan suatu juzuk daripada jisim yang sedia ada yang dilihat berpotensi menyerupainya seterusnya bertindak mencipta dan menggabungkannya sehingga menjadi satu jisim yang baru yang serupa dengannya. Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 58. Lihat huraian lanjut berkenaan aktiviti potensi ini dalam Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafṣī*, 334.

<sup>265</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 157; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 123.

2- Jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) yang merujuk kepada penyempurnaan awal bagi jisim *tabī'i* yang mempunyai alat dari sudut mencerap perkara *juziyyāt* dan bertindak mengikut kehendak.<sup>266</sup> Jiwa ini mempunyai dua potensi yang dikongsikan bersama di antara jiwa manusia dan jiwa hidupan sahaja iaitu potensi penggerak (*al-muḥarrikah*) dan pencerap (*al-mudrikah*). Setiap potensi ini terbahagi kepada dua bahagian.

2.1- Potensi penggerak (*al-muḥarrikah*) terbahagi kepada dua, pertama, potensi pencetus (*al-quwwah al-bā‘ithah*) yang disebut juga sebagai kecenderungan (*al-quwwah al-nuzu‘iyah*) iaitu potensi yang mencorakkan gambaran dalam fikiran sama ada untuk mendapatkan sesuatu atau menghindari daripadanya seterusnya mendorong untuk mencetuskan pergerakan. Potensi ini berpecah kepada dua cabang iaitu potensi *shahwāniyyah* yang berperanan mencetuskan pergerakan untuk mendapatkan kelazatan daripada sesuatu; dan potensi kemarahan (*ghadabiyyah*) yang berperanan mencetuskan pergerakan untuk mengelak daripada sesuatu yang memudaratkan. Kedua, potensi pembuat (*fā‘ilah*) iaitu potensi yang menyampaikan kepada saraf dan otot untuk bergerak mengikut kehendak jiwa.<sup>267</sup>

2.2 - Manakala potensi pencerap (*al-mudrikah*) juga terbahagi kepada dua, pertama; potensi yang mencerap maklumat melalui luaran atau deria luaran yang lima iaitu melalui penglihatan (*al-baṣar*), pendengaran (*al-sam‘*), bauan (*al-sham*), rasa (*al-dhawq*) dan sentuhan (*al-lams*).<sup>268</sup> Menurut Ibn Ṣinā lagi,

<sup>266</sup> Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 57; Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 197; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 44.

<sup>267</sup> Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 198-200; Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 58-60; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 57.

<sup>268</sup> Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 200-202; Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 61-62; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 60. Terdapat pandangan Ibn Ṣinā yang mengatakan bahawa jumlah deria luaran itu ialah lapan. Ini kerana beliau mengambil kira pecahan daripada deria sentuhan yang mempunyai empat potensi yang berbeza iaitu potensi yang membezakan di antara sejuk dengan panas, yang membezakan di antara kering dengan basah, yang membezakan di antara pepejal dengan cecair dan yang membezakan di

majoriti benda hidup mempunyai kelima-lima deria tersebut namun terdapat juga yang hanya memiliki sebahagiannya sahaja. Walaupun demikian, deria rasa dan sentuhan merupakan deria yang daruri berbanding deria yang lain.<sup>269</sup> Oleh itu kita dapat i jika terdapat benda hidup yang tidak mempunyai deria penglihatan atau deria pendengaran atau deria bauan akan tetapi ia mempunyai deria rasa dan sentuhan.

Kedua, potensi yang mencerap maklumat melalui lima deria dalaman yang dikenali sebagai deria pengumpul (*al-hiss al-mushtarak*),<sup>270</sup> *al-muṣawwirah aw al-khayyāliyyah*,<sup>271</sup> imaginasi atau berfikir (*al-mutakhayyilah aw al-mufakkirah*),<sup>272</sup> *al-wahmiyyah*<sup>273</sup> dan memori (*al-dhākirah aw al-ḥāfiẓah*).<sup>274</sup> Fungsi potensi ini boleh dibahagikan kepada dua, pertama; mencerap gambaran luaran objek *al-maḥsūsāt* iaitu objek yang dapat dicerap oleh deria (*ṣuwar al-*

---

antara kasar dengan lembut. Namun dalam kupasan dan perbincangannya selepas itu beliau hanya menekankan lima sahaja. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 198; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 60.

<sup>269</sup> Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 202.

<sup>270</sup> Deria pengumpul (*al-hiss al-mushtarak*) atau fantasi (*fanṭāsiyā*) merupakan potensi yang terletak pada sudut hadapan otak dan berperanan mengumpulkan semua gambaran objek tanggapan yang diperoleh melalui deria luaran. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 201; Ibn Ṣinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 61; Ibn Ṣinā, ‘Uyūn al-Hikmah, 38; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 64.

<sup>271</sup> Deria *al-muṣawwirah* atau *al-khayyāliyyah* merupakan potensi yang juga terletak pada sudut hadapan otak dan peranannya ia memelihara gambaran yang terdapat di *al-hiss al-mushtarak* setelah ketidaaan *al-maḥsūsāt* dan mengasingkannya daripada gambaran lain yang baru dicerap oleh deria luaran. Bermaksud ia berfungsi sebagai penjaga segala gambaran yang benar dan bermanfat daripada *al-maḥsūsāt*. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 201; Ibn Ṣinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Ṣinā, ‘Uyūn al-Hikmah, 38; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 65.

<sup>272</sup> Deria imaginasi atau berfikir (*al-mutakhayyilah aw al-mufakkirah*) merupakan potensi yang terletak pada sudut pertengahan otak yang berperanan mereka cipta gambaran daripada imaginasi dengan menyusun dan menggabungkan sebahagian gambaran atau memisahkannya. Istilah imaginasi merujuk kepada potensi yang terdapat pada haiwan apabila potensi *al-wahmiyyah* diaktifkan, manakala istilah berfikir (*al-mufakkirah*) merujuk kepada potensi yang terdapat pada manusia apabila dia berfikir. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 201; Ibn Ṣinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Ṣinā, ‘Uyūn al-Hikmah, 39.

<sup>273</sup> Deria *al-wahmiyyah* merupakan potensi yang terletak dihujung pertengahan otak yang berperanan mencerap makna yang terdapat pada *al-maḥsūsāt*. Seperti potensi yang terdapat pada seekor kambing yang membolehkannya memahami bahawa serigala adalah musuh yang perlu dijauhi. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 202; Ibn Ṣinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Ṣinā, ‘Uyūn al-Hikmah, 38; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 65.

<sup>274</sup> Deria memori (*al-dhākirah aw al-ḥāfiẓah*) merupakan potensi yang terletak pada penghujung otak yang berperanan sebagai memori yang menyimpan makna yang dicerap oleh potensi *al-wahmiyyah*. Kepentingan potensi memori dengan potensi *al-wahmiyyah* adalah sepertimana kepentingan potensi *al-muṣawwirah* dengan potensi *al-hiss al-mushtarak* di mana kedua-duanya berfungsi sebagai penyimpan maklumat yang diperoleh. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 202; Ibn Ṣinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Ṣinā, ‘Uyūn al-Hikmah, 38; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 65.

*maḥsūsāt*). Kedua; berfungsi mencerap makna daripada *al-maḥsūsāt* (*ma ‘āni al-maḥsūsāt*). Fungsi pertama ini melibatkan peranan daripada deria luaran dan dalaman di mana deria luaran akan mencerap gambaran tersebut terlebih dahulu kemudian menghantarkannya kepada deria dalaman. Manakala fungsi kedua hanya melibatkan peranan deria dalaman sahaja. Contohnya seekor kambing yang mencerap gambaran seekor serigala dari aspek rupa bentuk dan warnanya serta menyimpan memori tersebut melalui deria luaran dan dalamnya. Kemudian ia memahami bahawa serigala tersebut adalah berbahaya baginya melalui deria dalaman semata-mata dan seterusnya ia menjauhkan diri daripadanya.<sup>275</sup>

Pembahagian deria dalaman tersebut kepada lima adalah berdasarkan kepada peranannya yang masing-masing berbeza dalam memproses gambaran-gambaran luaran yang didapati melalui indera luaran sebelum ilmu yang terbit dari semua itu terhasil dalam jiwa manusia.<sup>276</sup>

Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī juga mengaitkan pelbagai deria dalaman yang berlainan tersebut dengan kedudukan jasmaninya di dalam otak manusia. Contohnya deria pengumpul (*al-hiss al-mushtarak*) dan *al-muṣawwirah/ al-khayyāliyyah* terletak di bahagian hadapan otak, sementara *al-mutakhayyilah/ al-mufakkirah* dan *al-wahāmiyyah* terletak di tengah otak dan *al-dhākirah/ al-ḥāfiẓah* terletak di bahagian belakang otak.<sup>277</sup>

Kesemua potensi luaran dan dalaman tersebut akan berfungsi dengan baik apabila anggota atau alat yang menjadi tempat baginya iaitu mata, telinga, hidung, kulit,

<sup>275</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 201-202; Māqdī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣīnā*, 126.

<sup>276</sup> Mohd Farid Mohd Shahran, “Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Rāzī” dalam Kreativiti dan Imagination dalam Psikologi Islami, (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 58.

<sup>277</sup> Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 201-202; Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 61-62; Ibn Ṣīnā, ‘Uyūn al-Hikmah, 38; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 64-65. Lihat juga Mohd Farid Mohd Shahran, “Kreativiti dan Imagination dalam Pengamatan al-Rāzī,” 58-59.

lidah dan otak adalah sempurna. Sebaliknya jika anggota tersebut mengalami kecederaan, maka akan menyebabkan fungsi potensi yang terletak padanya menjadi terbantut dan terhad.<sup>278</sup>

3- Jiwa insani (*al-nafs al-insāniyyah*)<sup>279</sup> atau jiwa rasional yang merujuk kepada penyempurnaan awal bagi jisim *ṭabi'i* yang mempunyai alat dari sudut melakukan tindakan berdasarkan pilihan akalnya dan membuat keputusan berdasarkan maklumat yang dicerap secara keseluruhan atau *universal (kulliah)*.<sup>280</sup> Jiwa insani mempunyai dua potensi yang khusus baginya sahaja kerana ia berkait rapat dengan aktiviti akal. Pertama, potensi amali ('āmilah) atau disebut juga sebagai akal amali (*al-'aql al-'amali*). Akal amali ini merupakan potensi yang menjadi sumber bagi menggerakkan badan manusia untuk melakukan aktiviti yang tertentu berdasarkan pertimbangan dan tuntutan pemikirannya,<sup>281</sup> dan perilaku yang berhasil daripada disebut sebagai akhlak;<sup>282</sup> dan kedua, potensi teori ('ālimah) atau disebut juga sebagai akal *nazari* (*al-'aql al-nazari*). Potensi teori merupakan potensi akli yang mencerap dan mencetak gambaran atau resmi yang bersifat *kullī* (*al-suwar al-kulliyah*) secara abstrak tanpa terikat dengan

<sup>278</sup> Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 128.

<sup>279</sup> *Al-nafs al-insāniyyah* atau *al-nafs al-nātiqah* merupakan istilah khusus yang digunakan oleh ahli falsafah (*al-hukamā'*) ketika membincangkan persoalan ini. Manakala golongan sufi pula merujuknya dengan istilah *al-rūh* dan *al-qalb*. Di dalam al-Qur'an pula, ia dirujuk dengan istilah *al-nafs al-muṭma'innah* dan *al-rūh al-amr*. Menurut al-Ghazālī, semua istilah tersebut berbeza dari sudut penamaan sahaja, sedangkan dari sudut makna ia merujuk kepada perkara sama. Al-Ghazālī, "al-Risalah al-Ladunniyyah," 241.

<sup>280</sup> Ibn Sīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 57; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 44-45.

<sup>281</sup> Akal ini dapat dilihat pada tiga sudut, pertama; apabila ia dikiaskan kepada potensi kecenderungan yang berfungsi mencetuskan tindakan dan emosi (*fi'l wa infi'āl*) manusia seperti perasaan malu, ketawa, menangis dan sebagainya. Kedua; apabila ia dikiaskan kepada potensi berfikir (*al-mutakhayyilah*) dan *al-mutawakkilah* yang membolehkan manusia untuk merancang dan menguruskan perkara yang bermanfaat atau sebaliknya dan melakukan aktiviti perusahaan seperti bertani, bermiaga dan lain-lain. Ketiga; apabila ia dikiaskan kepada akal *nazari* atau jiwanya sehingga melahirkan pendapat dan pandangan yang baik dan masyhur di kalangan manusia seperti mengatakan bahawa sifat menipu dan zalim adalah sifat terkeji, sifat benar dan adil adalah sifat terpuji dan lain-lain. Potensi ketiga ini dilihat perlu diutamakan dan mengatasi potensi yang lain. Jika ia diketepikan maka akan lahirlah tindakan manusia yang disebut sebagai akhlak buruk, sebaliknya jika ia diutamakan maka akan membuaikan akhlak yang terpuji. Ibn Sīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 63; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 202-203; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 67-68 & 74; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 128-129; 'Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 125-126.

<sup>282</sup> Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 127.

material (*al-mujarradah ‘an al-maddah*), jika gambaran tersebut belum bersifat abstrak (*mujarradah*), maka potensi ini bertindak mengabstrakkan atau *mentajrid*kannya sehingga gambaran itu tiada kaitan dengan sesuatu material atau objek ilmu itu. Oleh itu potensi ini berfungsi mencerap gambaran yang bersifat *kullī* secara abstrak tanpa terikat dengan material atau objek (*al-mujarradah ‘an al-maddah*) atau bertindak *mentajrid*kannya.<sup>283</sup>

Akal *nazari* terbahagi kepada beberapa tingkatan berdasarkan kepada dua bentuk penerimaan *al-suwar al-kulliyah*, sama ada berbentuk potensi (*al-quwwah*) atau berbentuk realisasi (*al-fī'l*).

Bagi bentuk yang pertama, terdapat tiga tingkatan akal *nazari* yang merujuk kepada pembahagian tahap potensi. Potensi terbahagi kepada tiga tahap.

- i- Potensi *hayūlāni* mutlak (*al-quwwah al-hayūlāniyyah al-muṭlaqah*) iaitu potensi sedia ada yang mutlak tanpa disusuli oleh sebarang tindakan seperti potensi untuk menulis yang sedia ada dalam diri seorang budak kecil walaupun dia tidak pernah belajar untuk menulis. Dalam keadaan ini potensi *nazari* hanya berada dalam berbentuk sedia ada seperti keadaan jiwa yang hanya mencerap

<sup>283</sup> Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 203-204; Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 63-68; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 68. Pentajridan maklumat ini pada dasarnya merupakan kegiatan diri insan, melalui peringkat-peringkat potensi kekuatan inderia dan aklinya, untuk memisahkan resmi (*ṣūrah* atau *form*) sesuatu sasaran atau objek ilmu bukan sahaja daripada bahan mentah (*māddah* atau *matter*) sasaran itu tetapi juga daripada sebarang ikatan atau kaitan material yang lazim mendampinginya sehingga pada tahap tertinggi, resmi maknawinya yang bersifat *kullī* (atau *universal*; bukan *juz’i*, nor *particular*) terhasil dan ditanggap oleh diri yang berkenaan itu. Lihat Zaidi Ismail, “Kreativiti dan Imagination dalam Pengamatan al-Ghazzālī” dalam Kreativiti dan Imagination dalam Psikologi Islami, (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 19.

objek akal (*al-ma'qūlāt*). Ketika ini ia dinamakan sebagai *al-'aql al-hayūlāni*<sup>284</sup>

atau *al-'aqal bi al-quwwah* dan ia wujud dalam diri setiap individu manusia.<sup>285</sup>

ii- Potensi kemungkinan (*al-quwwah al-mumkinah*) iaitu potensi ini mengalami proses penyempurnaan sehingga ia hampir merealisasikan potensi itu dalam bentuk tindakan seperti potensi menulis yang terdapat pada budak kecil yang telah mengenali pen dan beberapa huruf. Dalam keadaan ini potensi *nazari* boleh mengetahui sesuatu maklumat secara *badīhi* melalui akal ketika ia mencerap objek akal pertama (*al-ma'qūlāt al-'ūlā*) atau premis pertama (*al-muqaddimāt al-'ūlā*)<sup>286</sup> tanpa memerlukan penelitian seperti keyakinan kita bahawa ‘semua adalah lebih besar daripada sebahagian’. Ketika ini ia dinamakan sebagai *al-'aql bi al-malakah*.<sup>287</sup>

iii- Potensi sempurna (*al-quwwah al-kamāliyyah*) iaitu keadaan potensi yang telah lengkap dengan peralatan yang diperlukan dan bersedia untuk direalisasikan pada bila-bila masa seperti potensi yang terdapat dalam diri seorang penulis ketika dia belum mahu menulis. Dalam keadaan ini potensi *nazari* telah memperoleh *al-ma'qūlāt al-thāniyah*<sup>288</sup> akan tetapi ia tidak ditonjolkan bahkan ia disimpan dan ia boleh direalisasikan pada ketika mana

<sup>284</sup> Ia dinamakan sebagai akal *hayūlā* kerana ia diumpamakan seperti *hayūlā* di mana ia adalah zat tersendiri yang boleh wujud walaupun tanpa sebarang *sūrah* atau *form*. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 204; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 69.

<sup>285</sup> Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 204; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 69; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣinā*, 130-131; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Ṣinā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 126; Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥadārah al-'Arabiyyah*, 56.

<sup>286</sup> Iaitu butiran-butiran ilmu yang sedia ada atau telah diperoleh bagi memungkinkan akal mencapai ilmu yang baru. Lihat Zaidi Ismail, “Kreativiti dan Imagination dalam Pengamatan al-Ghazzālī,” 24.

<sup>287</sup> Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 204; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 69; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Ṣinā*, 131; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Ṣinā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 126; Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥadārah al-'Arabiyyah*, 56.

<sup>288</sup> *Al-ma'qūlāt al-thāniyah* adalah pengetahuan yang diperoleh melalui proses berfikir. ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Ṣinā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127.

yang dikehendaki. Ketika ini ia dinamakan sebagai *al-‘aql bi al-fi‘l* kerana potensi akal telah siap sedia untuk digunakan.<sup>289</sup>

Manakala bagi bentuk yang kedua pula terdapat satu tingkatan iaitu *al-‘aql al-mustafād* iaitu keadaan di mana gambaran objek akal yang abstrak yang dicerap oleh potensi *nazari* berbentuk realisasi dan hadir pada akal fikirannya berterusan.<sup>290</sup> Perbezaan di antara *al-‘aql bi al-fi‘l* dengan *al-‘aql al-mustafād* ialah gambaran *kullī* yang terdapat pada *al-‘aql bi al-fi‘l* masih terpendam dan ia boleh dikeluarkan dan difikirkan pada bila-bila masa manakala gambaran yang terdapat pada *al-‘aql al-mustafād* hadir dalam bentuk realisasi. Namun terdapat satu lagi tingkatan bagi potensi *nazari* ini iaitu *al-‘aql al-qudsī* yang merupakan potensi yang mencerap gambaran *kullī* aras tinggi daripada tingkatan *al-‘aql bi al-malakah* dan tidak dimiliki oleh semua manusia kecuali para nabi dan rasul.<sup>291</sup>

Oleh demikian, umumnya terdapat empat tingkatan akal *nazari* iaitu *al-‘aql al-hayūlāni*, *al-‘aql bi al-malakah*, *al-‘aql bi al-fi‘l* dan *al-‘aql al-mustafād*.<sup>292</sup> Sebahagiannya berbentuk potensi (*bi al-quwwah*) dan sebahagian yang lain berbentuk realisasi (*bi al-fi‘l*). Justeru, perpindahannya daripada bentuk potensi kepada realisasi tidak akan sempurna melainkan melalui perantaraan akal aktif (*al-‘aql al-fa‘āl*).<sup>293</sup>

<sup>289</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 205; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 69; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 132; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127; Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥadārah al-‘Arabiyyah*, 57.

<sup>290</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 205; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 70; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 132; ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127; Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥadārah al-‘Arabiyyah*, 57.

<sup>291</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 205; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 70; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 134; Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥadārah al-‘Arabiyyah*, 57. Bandingkan juga penjelasan berkenaan *al-Rūh al-Qudsī* yang merujuk kepada potensi akal para nabi dan rasul yang mulia dalam al-Ghazālī, “Mishkāt al-Anwār” dalam *Majmū‘ Rasā’il al-Ghazālī*, tahqiq. Ibrāhīm Amin Maḥmūd, (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t), 306.

<sup>292</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 203; Ibn Sīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 65.

<sup>293</sup> ‘Ursūqī, Muḥammad Khayr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127.

Ibn Ṣīnā juga turut menjelaskan bahawa kedua-dua potensi insani ini amat penting bagi manusia. Potensi amali berperanan yang memberi petunjuk kepada perilaku dan tindakan manusia yang disebut sebagai akhlak sementara potensi teori pula berperanan dalam mencerap ilmu pengetahuan bagi menyempurnakan *jawhar* jiwa.<sup>294</sup>

Berdasarkan kupasan berkaitan potensi yang terdapat pada ketiga-tiga pembahagian jiwa tersebut, dapat difahami bahawa jiwa yang terdapat dalam diri manusia mempunyai beberapa tingkatan. Jiwa tumbuhan berada pada kedudukan terendah berdasarkan peranannya hanya menguruskan kelangsungan hidup jisim dari sudut pemakanan, pembesaran dan pembiakan. Seterusnya disusuli oleh jiwa hidupan yang turut memiliki peranan jiwa tumbuhan tersebut dan ditambah dengan peranan pencerapan yang khusus baginya sahaja. Peranan pencerapan ini mewujudkan rasa sama ada lazat atau sakit seterusnya mencetuskan pendorong untuk mencapai kelazatan tersebut atau menghindar daripada kesakitan. Fenomena ini tidak akan terjadi melainkan dengan adanya kemampuan untuk bergerak dan ini menunjukkan bahawa jiwa hidupan ini mampu untuk bergerak dan berpindah. Kemudian diikuti oleh jiwa insani yang bukan sahaja memiliki peranan jiwa tumbuhan dan jiwa hidupan bahkan ia mempunyai peranannya tersendiri yang khusus dan terpenting iaitu yang dimainkan oleh potensi akal. Potensi akal tersebut membezakan jiwa insani dengan dua jiwa yang lain sebelumnya. Potensi ini membolehkannya mencerap maklumat sama ada tanpa perlu berfikir seperti keyakinan kita bahawa ‘semua adalah lebih besar daripada sebahagian’ dan ‘dua sifat yang berlawanan tidak akan terjadi pada sesuatu dalam waktu yang sama’ atau melalui proses berfikir yang tepat sepertimana yang terdapat dalam kaedah mantik dan sebagainya.

---

<sup>294</sup> Al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 68.

Walaupun Ibn Ṣīnā menjelaskan dengan panjang lebar berkenaan pembahagian jiwa tersebut, namun ia tidak bermakna jiwa-jiwa itu terpisah di antara satu sama lain sebaliknya jiwa adalah satu dan ia merupakan sumber (*mabdā*) kepada segala potensi manakala semua tindakan terhasil menunjukkan kepelbagaian fenomena yang terjadi pada jiwa yang satu. Penjelasan Ibn Ṣīnā dalam persoalan ini yang meliputi pembahagian jiwa, definisi dan peranannya diakui oleh al-Ghazālī berserta huraian dan penjelasan tambahan olehnya kerana beliau melihat perkara ini tidak bersalah dengan syarak bahkan ia terbukti melalui adat dan ketetapan Allah (*sunnah Allah*).<sup>295</sup>

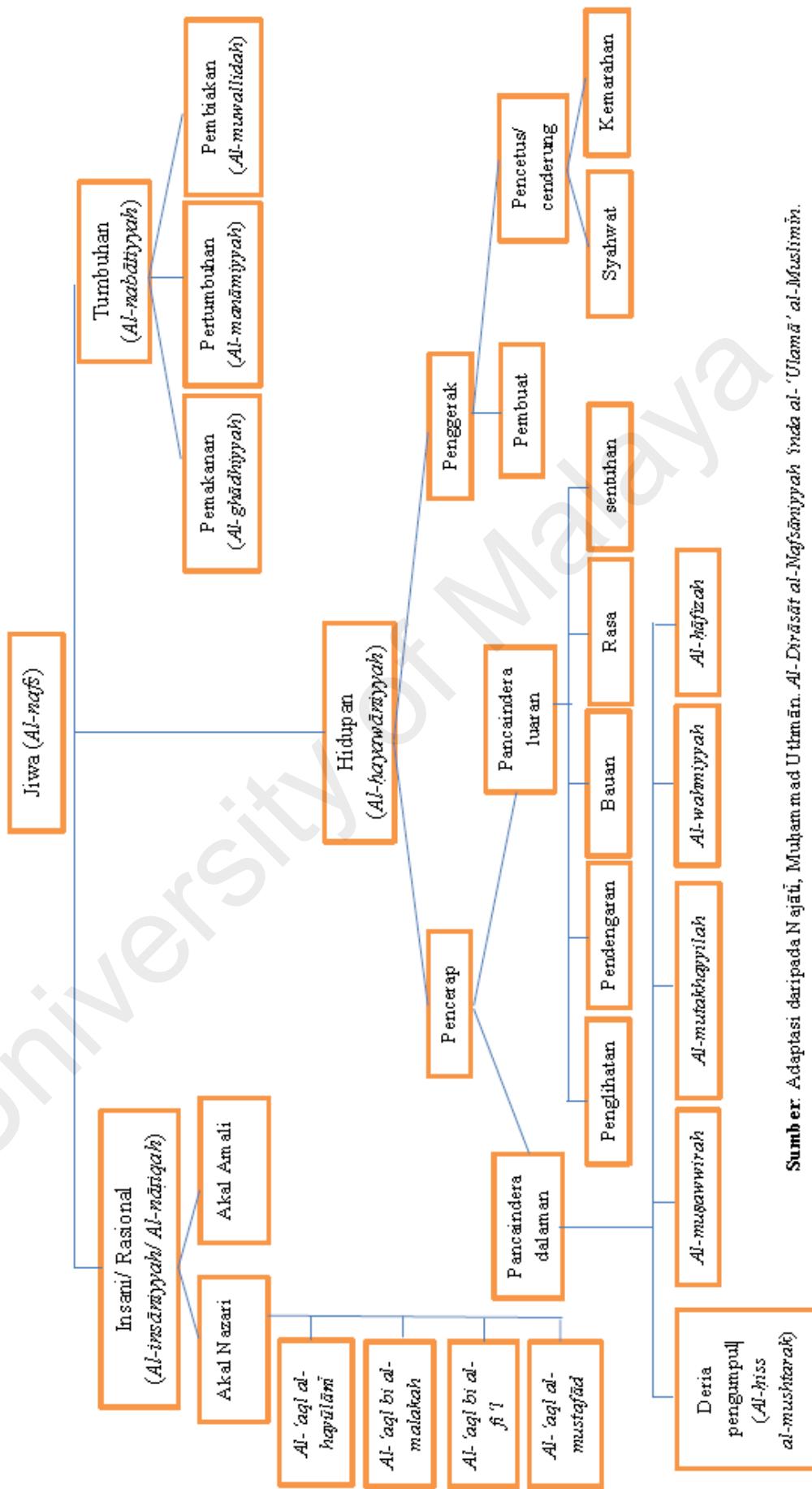
Bagi Ibn Ṣīnā, kesempurnaan jiwa dicapai dengan penajaman potensi berfikir sehingga dapat berhubung dengan akal aktif (*al-‘aql al-fa‘āl*) yang merupakan sumber pengetahuan. Manakala bagi al-Ghazālī pula, jiwa dapat mencapai kesempurnaan tertinggi apabila jiwa memperoleh pengetahuan tentang Hakikat Yang Tertinggi melalui *al-dhawq*. Bagi mereka akal bukanlah potensi yang terpenting kerana usaha penyempurnaan diri bukanlah melalui proses intelektual, sebaliknya melalui penajaman potensi intuisi dan emosi.<sup>296</sup>

Keseluruhan perbincangan di atas dapat digambarkan melalui sinopsis sebagaimana yang digambarkan dalam Rajah 1 di bawah.

<sup>295</sup> Lihat lanjut perbahasan potensi jiwa menurut al-Ghazālī dalam al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 44-70. Walaupun terdapat pandangan al-Ghazālī berkaitan konsep jiwa yang bertentangan dengan pandangan ahli falsafah, namun beliau juga banyak mengambil pandangan dari ahli falsafah seperti Ibn Ṣīnā, contohnya berkaitan definisi jiwa dan pembahagiannya jiwa. Ini kerana definisi dan pembahagian jiwa sedemikian sudah menjadi milik umum dan bukanlah milik Ibn Ṣīnā secara khusus bahkan jika diteliti dengan lebih jauh pandangan tersebut sampai kepada Aristotle. Lihat Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 4-5 & 76-77.

<sup>296</sup> Lihat lanjut dalam Rabī‘, Muhammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 432-434; Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 4-5 & 76-77.

Rajah 1: Potensi Jiwa Menurut Ibn Sina dan Al-Ghazali



Sumber: Adaptasi daripada Nasīfi, Muhamad Utman. *Al-Dīrāsāt al-Nafsiyyah* in da al-'Ulamā' al-Muslimin.

Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993.

## 2.8 KESATUAN JIWA

Menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, setiap potensi jiwa bukanlah bersendirian dan terasing di antara satu sama lain, akan tetapi ia saling berganding bahu dan bantu-membantu dalam menghasilkan satu sistem pengurusan yang harmoni dalam tindakan dan pembesaran manusia. Sesetengah daripada potensi tersebut berperanan sama ada sebagai ketua, pekerja dan ketua sekaligus pekerja yang berkhidmat bagi yang lain.<sup>297</sup>

Dalam rantaian kedudukan potensi jiwa, potensi bagi jiwa *al-nafsāniyyah* terletak pada kedudukan yang tertinggi. *Al-'aql al-mustafād*<sup>298</sup> merupakan ketua sementara yang potensi lain pula berkhidmat baginya. Dalam kedudukan tersebut juga didapati *al-'aql bi al-malakah* berkhidmat bagi *al-'aql bi al-fī'l* dan *al-'aql al-hayūlānī* pula berkhidmat bagi *al-'aql bi al-malakah*. Keempat-empat potensi ini merupakan potensi yang khusus bagi akal *naẓārī* dan potensi ini menerima khidmat daripada akal amali yang mentadbir urusan fizikal badan.<sup>299</sup>

Seterusnya bagi potensi jiwa hidupan (*al-haywāniyyah*) pula, potensi yang terdapat padanya turut mempunyai tingkatan sepertimana jiwa *al-nafsāniyyah*. Bagi akal amali, ia menjadi ketua bagi *al-wahm* dan dari sudut yang lain pula *al-wahm* menjadi ketua bagi dua potensi, pertama, yang berada pada tingkatan selepasnya iaitu *al-dhākirah* yang berperanan sebagai memori yang menyimpan makna yang

<sup>297</sup> Ibn Sīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 67-68; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 108. Lihat juga Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsat al-Nafsāniyyah*, 122 & 183-184; Rabi'ī, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 348 & 431.

<sup>298</sup> Ibn Sina turut mengatakan bahawa *al-'aql al-quds* merupakan ketua bagi setiap potensi jiwa. Ibn Sīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 67. Dari aspek tasawuf, al-Ghazālī melihat akal berkhidmat bagi jiwa yang disebut sebagai *al-qalb*. Menurut beliau, tujuan *al-qalb* diciptakan berbekalkan potensi dan jasad adalah untuk mencapai keredaan Allah SWT dan melihatNya di akhirat. Al-Ghazālī, "Kimyā' al-Sa'ādah," 451.

<sup>299</sup> Ibn Sīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 67-68; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 108; lihat juga al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 241.

dicerap oleh potensi *al-wahmiyyah*, kedua; yang berada pada tingkatan sebelumnya iaitu semua potensi bagi jiwa hidupan. Sementara itu potensi *al-mutakhayyilah* atau *al-mufakkirah* juga menjadi ketua bagi dua potensi, pertama; *al-khayyāliyyah* atau *al-muṣawwirah* yang berperanan mereka cipta gambaran daripada imaginasi dengan menyusun dan menggabungkan sebahagian gambaran atau memisahkannya. Kedua, *al-bā‘ithah* atau *al-nuzū‘iyah* yang menerima arahan daripada *al-mutakhayyilah* dan seterusnya mengarahkan anggota badan untuk bertindak. Potensi *al-khayyāliyyah* juga menjadi ketua bagi *al-hiss al-mushtarak* dan *al-hiss al-mushtarak* menjadi ketua bagi pancaindera luaran yang lima. Bagi potensi *al-bā‘ithah* atau *al-nuzū‘iyah* pula, ia menerima khidmat daripada potensi syahwat dan kemarahan. Manakala potensi syahwat dan kemarahan pula menerima khidmat daripada potensi *al-muḥarrikah* yang berperanan menggerakkan anggota badan.<sup>300</sup>

Manakala bagi jiwa tumbuhan yang merupakan tingkatan terendah dalam kedudukan jiwa manusia pula, didapati bahawa setiap potensi jiwa tumbuhan ini berkhidmat kepada jiwa hidupan. Potensi jiwa tumbuhan juga mempunyai tingkatan berdasarkan peranannya dalam memberi khidmat dan sebagai ketua di antara satu sama lain. Potensi pemakanan berkhidmat kepada potensi tumbesaran, dan potensi tumbesaran berkhidmat kepada potensi pembiakan. Bagi potensi pemakanan, ia menerima khidmat daripada potensi *al-jādhibah*, *al-māsikah*, *al-hādimah* dan *al-dāfi‘ah*.<sup>301</sup> Tambah al-Ghazālī, setiap potensi tumbuhan tersebut berkhidmat bagi jasad, manakala jasad pula berkhidmat bagi *al-rūh al-hayawānī* dengan menerima menuruti potensi jiwa hidupan.<sup>302</sup>

<sup>300</sup> Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 68; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 108.

<sup>301</sup> Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 68; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 108-109.

<sup>302</sup> Al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyyah,” 241.

Berdasarkan penjelasan tersebut, jelaslah bahawa Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī mempunyai pandangan yang selari tentang hubung kait di antara setiap potensi yang terdapat dalam jiwa manusia umumnya dan dalam setiap jiwa tumbuhan, hidupan dan manusia khususnya. Walaupun potensi tersebut mempunyai peranan yang tersendiri namun ia saling tolong menolong di antara sama lain dan bekerjasama dalam merealisasikan segala aktiviti jiwa. Kenyataan tersebut juga turut membuktikan bahawa segala potensi hanyalah alatan bagi jiwa dalam melakukan tindakannya.

## 2.9 PERIHAL JIWA SETELAH BERPISAH DARIPADA JASAD

Dalam persoalan ini, pengkaji akan mengupas dari dua aspek iaitu berkenaan isu kebangkitan (*al-ma’ād*) dan kebahagiaan jiwa di akhirat. Kedua-dua aspek tersebut merupakan di antara perkara *sam’iyyāt* yang hanya diketahui melalui lisan para rasul a.s. Terdapat dua asas utama yang menjadi dasar kepada perbahasan ini, pertama; fikrah tanggungjawab dan pembalasan,<sup>303</sup> kedua; fikrah kekekalan jiwa dan kebangkitan.<sup>304</sup> Kedua-duanya dilihat selari dengan tiga dasar utama yang digambarkan oleh al-Qur'an tentang perihal yang berlaku pada hari akhirat iaitu, pertama, setiap individu memikul tanggungjawab dan mendapat pembalasan bagi

<sup>303</sup> Insanlah satu-satunya di antara makhluk yang hidup di dunia ini yang dibebankan dengan tanggungjawab atau taklif. Mereka dibekalkan dengan tabiat khusus melalui akal yang membolehkan mereka berfikir, memahami sesuatu dan membezakan antara kebaikan dan keburukan melalui pemikiran, amalan dan tindakan. Setiap tindakan dan perbuatan mereka tersebut akan disusuli dengan pembalasan sama ada berbentuk ganjaran pahala ataupun seksaan. Sebaliknya tanggungjawab dan pembalasan sedemikian tidak dibebankan ke atas makhluk hidup yang lain kerana tiadanya tabiat khusus tersebut dalam diri mereka. Begitu juga dengan kanak-kanak, orang gila dan orang yang bodoh, perihal mereka pada waktu itu adalah paling hampir dengan perihal haiwan yang bertindak tanpa didasari oleh akal fikiran. Oleh itu, mereka digugurkan daripada bebanan tanggungjawab dan pembalasan di akhirat. Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 349.

<sup>304</sup> Fikrah ini turut menjadi salah satu dasar kepada perbahasan perihal jiwa setelah berpisah dari jasad. Ini kerana kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat hanya dibahaskan oleh golongan yang meyakini bahawa jiwa adalah berbeza daripada jasad dan kekal setelah berpisah daripada jasad. Namun bagi golongan yang mengatakan bahawa jiwa merujuk kepada jasad dan mati bersama dengan kematian jasad, perbahasan mereka tidak menyentuh mengenai kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa di akhirat kerana mereka mengingkari kekekalan jiwa. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 349.

setiap perbuatannya;<sup>305</sup> kedua, kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat berlaku ke atas rohani dan jasmani;<sup>306</sup> ketiga, menolak fahaman *tanāsukh* sebagai jalan bagi memperoleh ganjaran dan pembalasan.<sup>307</sup>

### 2.9.1 Kebangkitan jiwa

Persoalan berkenaan kebangkitan jiwa merupakan di antara perbahasan yang dititik beratkan oleh pemikir Muslim. Ini kerana maklumat yang dicapai daripada

<sup>305</sup> Antara ayat al-Qur'an yang berkaitan ialah surah Fuṣṣilat 41: 46 yang bermaksud: "Sesiapa yang mengerjakan amal soleh maka faedahnya akan terpulang kepada dirinya sendiri, dan sesiapa yang berbuat kejahanan maka bahayanya akan menimpa dirinya sendiri dan Tuhanmu tidak sekali-kali berlaku zalim kepada hamba-hambanya." Lihat juga surah Āli 'Imrān 3: 30 dan surah Maryam 19: 95.

<sup>306</sup> Al-Qur'an menggambarkan pembalasan yang berlaku di akhirat berbentuk rohani dan jasmani. Ganjaran rohani digambarkan dengan pujian, ketenangan, keselamatan dan keamanan yang diperoleh di syurga. Antara ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ganjaran rohani ialah surah al-Fajr 89: 28-30 yang bermaksud: "Kembalilah kepada Tuhanmu dengan keadaan engkau berpuas hati (dengan snyikmat yang diberikan) lagi diredhai (di sisi Tuhanmu)! Serta masuklah engkau dalam kumpulan hamba-hambamu yang berbahagia. Dan masuklah ke dalam syurgaKu!." Lihat juga surah al-Hijr 15: 46.

Al-Qur'an juga menggambarkan kemuncak kebahagiaan rohani ialah melihat Allah SWT di syurga sepetimana yang dinyatakan dalam surah al-Qiyāmah 75: 22-23 yang bermaksud: "Pada hari akhirat itu, muka (orang-orang yang beriman) berseri-seri, melihat kepada Tuhannya".

Adapun kesengsaraan rohani pula digambarkan dalam bentuk lakinat dan kemurkaan Allah kepada mereka serta terseksa dengan kekesalan dan kehinaan. Antara ayat al-Quran yang berkaitan dengan kesengsaraan rohani ialah surah al-Naḥl 16: 27 yang bermaksud: "Sesungguhnya kehinaan hari ini dan azab seksa, adalah tertimpa kepada orang-orang yang kafir." Lihat juga surah al-Shūrā 42:16 dan surah Āli 'Imrān 3: 87.

Manakala kebahagiaan dan kesengsaraan jasmani pula banyak digambarkan oleh al-Qur'an di mana ianya adalah berbeza daripada apa yang pernah dilihat dan dirasai di dunia. Antara bentuk kenikmatan jasmani yang dijanjikan kepada golongan bertaqwah ialah dalam bentuk makanan dan minuman yang enak, pakaian yang indah, sungai-sungai yang mengalir dan bidadari. Begitu juga sebaliknya, iaitu bentuk kesengsaraan jasmani yang dijanjikan kepada golongan kafir antaranya mendapat azab neraka dan sebagainya. Terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menyatakan sedemikian antaranya dalam surah al-Wāqi'ah, al-Ghāshiyah, al-Furqān, al-Hāqqah, al-Insān dan lain-lain. Lihat lanjut dalam Mohd Manawi Mohd Akib, "Pemikiran Fakhr al-Din al-Razi Tentang Syurga Berdasarkan Tafsir *Mafātiḥ al-Ghayb*" (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2011), 74-184.

<sup>307</sup> Penolakan terhadap fahaman *tanāsukh* sebagai wasilah bagi mendapat pembalasan di akhirat ini dapat dilihat pada ayat yang menegaskan bahawa jiwa tidak akan dikembalikan ke dunia untuk kali kedua. Banyak ayat yang menggambarkan keadaan pada hari akhirat di mana golongan kafir memohon untuk dikembalikan semula ke dunia untuk beribadah setelah mereka menyaksikan azab namun perkara tersebut adalah mustahil. Antara ayat yang berkaitan ialah surah al-An‘ām : 27-28 yang bermaksud: "Dan sungguh ngeri jika engkau melihat ketika mereka didirikan di tepi neraka (untuk menyaksikan azabnya yang tidak terperi), lalu mereka berkata: "Wahai kiranya kami dikembalikan ke dunia, dan kami tidak akan mendustakan lagi ayat-ayat keterangan Tuhan kami, dan menjadilah kami dari golongan yang beriman." (Mereka mengatakan yang demikian bukanlah kerana hendak beriman) bahkan setelah nyata kepada mereka apa yang mereka selalu sembunyikan dahulu, dan kalau mereka dikembalikan ke dunia sekalipun, tentulah mereka akan mengulangi lagi apa yang mereka dilarang dari melakukannya, dan sesungguhnya mereka adalah tetap pendusta." Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 352-355.

perbahasan ini akan diteliti dan dijadikan sebagai garis panduan dan sempadan bagi setiap manusia yang beragama khususnya setiap Muslim dalam mengharungi kehidupan di dunia ini.

Secara umumnya terdapat beberapa pandangan dalam kalangan pemikir Muslim berkaitan dengan kebangkitan di akhirat. Terdapat pandangan yang mengatakan bahawa hanya berlaku kebangkitan jasad sahaja, kebangkitan roh sahaja, kebangkitan jasad dan roh, pandangan yang meragui persoalan kebangkitan dan juga pandangan yang mengingkarinya.<sup>308</sup> Perbahasan ini turut dicermati oleh tokoh ahli falsafah Muslim. Walaupun sebelum ini kita dapat al-Ghazālī bersepakat dengan Ibn Sīnā dalam persoalan jiwa adalah baru dan kekal, namun dalam persoalan kebangkitan ini dapat dilihat terdapat perbezaan pandangan di antara kedua-dua tokoh ini sehingga menyentuh berkaitan hukum akidah.

Dalam permulaan perbahasan ini, Ibn Sīnā terlebih dahulu mensabitkan bahawa kebangkitan manusia di akhirat adalah merupakan suatu perkara yang pasti berlaku berdasarkan dalil syarak.<sup>309</sup> Seterusnya beliau menjelaskan kelemahan pandangan yang mengatakan tentang berlakunya kebangkitan jasad sahaja<sup>310</sup> dan

<sup>308</sup> Lihat lanjut dalam al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Ātif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 223-224; Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 91-96.

<sup>309</sup> Lihat lanjut hujah yang dikemukakan dalam Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 329.

<sup>310</sup> Dalam karya beliau iaitu *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, Ibn Sīnā menjelaskan bahawa golongan yang berpandangan sebegini beranggapan bahawa *jawhar* manusia ialah merujuk kepada badannya sendiri sehingga mengingkari bahawa jiwa dan roh itu merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri. Bagi mereka, badan manusia mendapat kehidupan kerana diciptakan kehidupan di dalamnya dan bukannya kerana wujudnya jiwa di dalam badan. Menurut beliau, seseorang manusia tidak dianggap sebagai manusia dari sudut materialnya (*māddah*) akan tetapi dari sudut *sūrah* (iaitu salah satu definisi bagi jiwa menurut Ibn Sīnā) yang wujud dalam material itu dan segala perbuatan yang berhasil daripada manusia tersebut adalah berpunca daripada kewujudan *sūrah* tersebut. Apabila *sūrah* tersebut telah berpisah, maka material manusia akan kembali kepada tanah. Justeru, apabila dibangkitkan semula manusia daripada material tersebut, maka akan berhasil *sūrah* yang baru bagi manusia itu seterusnya menjadikan identitinya adalah berlainan dengan manusia yang terdahulu. Maka pembalasan yang diterima selepas kebangkitan jasad itu adalah tidak adil menurut Ibn Sīnā kerana ia berlaku ke atas individu yang berbeza walaupun materialnya sama akan tetapi *sūrah*nya adalah berbeza. Tambah beliau lagi, dalil syarak yang menjelaskan berlakunya kebangkitan jasad di akhirat kelak yang menjadi sandaran utama golongan ini hanyalah sekadar perumpamaan dan tamsilan sahaja untuk

juga kebangkitan jasad dengan roh<sup>311</sup> di akhirat. Sebaliknya menurut beliau kebangkitan yang berlaku pada hari akhirat nanti adalah kebangkitan roh sahaja. Secara umumnya, pendirian tersebut diambil oleh Ibn Sīnā adalah berdasarkan kepada penolakan beliau terhadap berlakunya *tanāsukh*<sup>312</sup> bagi roh dan dengan melihat kepada konsep keadilan ganjaran dan hukuman di akhirat.<sup>313</sup>

Manakala pandangan beliau yang mengatakan bahawa roh sahaja yang akan dibangkitkan di akhirat pula adalah berpaksikan kepada pendirian beliau berkenaan hakikat dan tabiat jiwa yang merupakan suatu *jawhar rūhāni* yang berbeza daripada hakikat dan tabiat jasmani.<sup>314</sup> Selain itu, beliau juga melihat bahawa apa yang dinyatakan oleh syarak berkenaan kebangkitan di akhirat dalam bentuk jasmani itu hanyalah sebagai analogi untuk memudahkan orang awam untuk memahami persoalan ini.<sup>315</sup>

---

memberikan kefahaman kepada manusia berkenaan perkara tersebut. Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 97-98, 103-104; al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Ātif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 233.

<sup>311</sup> Menurut Ibn Sīnā, kelazatan hakiki ialah kelazatan rohani yang dikecap oleh jiwa dan bukannya kelazatan jasmani. Justeru apabila jika jiwa masih berada dalam badan di akhirat, maka perkara sedemikian merupakan satu bentuk kesengsaraan bagi jiwa kerana terhalang untuk mengecapi kelazatan yang hakiki di sana. Oleh itu, perkara yang diketahui melalui syarak berkaitan kebangkitan di akhirat, kenikmatan syurga dan kesengsaraan neraka berbentuk jasmani seperti bidadari, buah-buahan, kebun yang mempunyai sungai yang mengalir, api neraka, rantai besi, pergantian kulit yang telah dibakar dengan kulit yang baru dan lain-lain merupakan satu keperluan kepada masyarakat awam supaya dapat memahaminya seterusnya menjadikan ia sebagai pendorong dan sempadan di dunia. Di samping itu, beliau mengatakan jika di akhirat kelak roh dikembalikan kepada jasad, maka ia melibatkan beberapa keaiban. Pertama, dari sudut jasad itu sendiri di mana jika roh dikembalikan kepada jasad asalnya di dunia dahulu maka semestinya rupa bentuk jasad tersebut tidak sempurna dan amat mengerikan seperti terputus tangannya dan kekurangan anggota tubuh yang lain kerana jasadnya mungkin telah dimakan oleh manusia lain sepetimana puak Kanibal sehingga menjadi darah daging pemakan itu. Ataupun mungkin juga jasad yang telah meninggal tersebut ditanam kemudian materialnya terurai menjadi nutrien dan menjadi baja bagi pokok yang tumbuh di sampingnya dan seterusnya menjadi makanan bagi jasad yang lain. Kedua; dari sudut kesulitan untuk menentukan kembalinya roh kepada jasad di mana apabila dibangkitkan kerana material (*maddah*) jasad itu pernah membawa dua jiwa (*sūrah*) pada waktu yang berlainan semasa di dunia. Keadaan sebegini akan menyebabkan berlakunya *tanāsukh* dan menurut Ibn Sīnā perkara tersebut tidak berlaku kepada roh dan jiwa. Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 105, 107-108, 110, 112; al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Ātif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 235-236.

<sup>312</sup> Lihat lanjut Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 108, 114-126.

<sup>313</sup> Lihat lanjut Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 103-104.

<sup>314</sup> Sila rujuk perbahasan ini dalam subtopik 2.4.2 Hakikat Jiwa.

<sup>315</sup> Selain itu beliau juga menjelaskan bahawa persoalan kebangkitan ini sememangnya hanya dapat disabitkan melalui syarak dengan membenarkan apa yang dibawa oleh para rasul. Walaupun

Ini menunjukkan bahawa Ibn Ṣinā lebih mengangkat urusan kenikmatan akal berbanding kenikmatan jasad seperti mana beliau meletakkan kedudukan akal lebih tinggi berbanding dengan kedudukan pancaindera sebagai sumber dalam persoalan ilmu Epistemologi.<sup>316</sup> Justeru, ia juga menunjukkan bahawa pandangan beliau berkaitan kebangkitan adalah lebih cenderung berpaksikan akal yang melihat sesuatu kejadian dari sudut asbab musabbab atau kebersebaban<sup>317</sup> semata-mata berbanding syarak.

Berbeza dengan al-Ghazālī,<sup>318</sup> di mana pandangan beliau berpaksikan kepada tiga pegangan utama, iaitu ‘sesuatu perkara itu adalah harus dan mungkin berlaku’,

---

kebanyakan gambaran kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat didatangkan berbentuk jasmani, namun terdapat juga yang berbentuk rohani iaitu kebahagiaan dan kesengsaraan yang difahami menurut akal dan juga *al-qiyās al-burhāni*. Oleh itu kebahagiaan dan kesengsaraan rohani juga adalah sabit melalui qias daripada perkhabaran nabi. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 326. Di samping, kecenderungan para Ahli falsafah Muslim yang membuktikan bahawa kebahagiaan rohani adalah lebih besar berbanding kebahagiaan jasmani dan kesempurnaan kelazatan rohani yang dikecap pada hari kebangkitan kelak tidak dapat dibandingkan walaupun sedikit dengan kelazatan yang terdapat di dunia ini seperti mana mustahil dibandingkan kelazatan yang dikhatusukan kepada para malaikat iaitu kelazatan merasai keagungan dan kebesaran Allah SWT serta berdamping di sisiNya dengan kelazatan yang dikhatusukan kepada binatang (*al-bahā’im wa al-sibā’*) yang hanya berbentuk jasmani seperti kelazatan makan, minum dan jimak. Ibn Sina, *al-Adhawiyah fī al-Ma’ād*, 149.

<sup>316</sup> Al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Āṭif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 237-238.

<sup>317</sup> Menurut al-Ghazālī, konsep kebersebaban termasuk salah satu daripada empat masalah falsafah *ṭabi’i* yang menyalahi syarak. Ahli falsafah *ṭabi’i* melihat hubungan di antara sebab dan musabab sebagai pelaziman secara kenescayaan (*darūrī*) dan mereka juga mendakwa bahawa pewujudan sebab tanpa musabab, juga musabab tanpa sebab tidak termasuk dalam kudrat atau *imkān*. Ini membawa kepada pemahaman yang menghadkan Kekuasaan Allah SWT dan menafikan bahawa Allah SWT bersifat sebagai Pelaku Bebas (*Fā’il Muhktār*) serta berpotensi untuk mengingkari mukjizat kerana melihat sesuatu yang terjadi adalah berdasarkan kebersebaban semata-mata. Justeru, al-Ghazālī membidas fahaman tersebut dan mengatakan bahawa pelaziman di antara sebab dan musabab hanyalah berstata adat semata-mata bukan kenescayaan. Lihat lanjut dalam Azmil bin Zainal Abidin, “Wacana *Rubūbiyyah* Allah Menurut Al-Ghazālī Dalam Menangani Dimensi *Ghā’iyyah* Filsuf Muslim: Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih Daripada Kitab *Tahāfut al-Falāsifah*,” (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2011), 288-296.

<sup>318</sup> Perbahasan persoalan kebangkitan (*al-ma’ād*) menurut al-Ghazālī dapat dilihat dalam karya beliau seperti *Tahāfut al-Falāsifah*, *al-Munqidh min al-Dalāl*, *Faṣal al-Tafarruqah bayn al-Islām wa al-Zindiqah*, *al-Madmūn al-Saghīr* dan *al-Madmūn al-Kabīr*. Kesungguhan beliau meneliti pandangan Ahli falsafah Muslim berkenaan persoalan ini menunjukkan bahawa beliau sememangnya menekuni dan menguasai persoalan ini dengan baik dari sudut syarak dan falsafah. Seterusnya membuktikan bahawa kritikan yang dikemukakan terhadap pandangan Ahli falsafah tersebut setelah itu bukan sekadar dakwaan al-Ghazālī semata-mata. Al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Āṭif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 239. Walaupun persoalan kebangkitan ini dibahaskan pada bahagian akhir dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, namun ia merupakan persoalan utama yang ditekankan oleh al-Ghazālī sehingga beliau mengafirkkan ahli falsafah Muslim seperti al-Fārābī dan Ibn Ṣinā kerana pandangan mereka menolak kebangkitan jasmani dan mensabitkan rohani sahaja yang akan menerima ganjaran dan balasan di akhirat adalah bersalah dengan pegangan dasar Muslimin. Kenyataan sedemikian

‘menafikan kewajipan berpegang sebab musabbab’ dan ‘kekuasaan Allah SWT yang mutlak dan tidak terikat dengan undang-undang kebersebaban di mana Dia mampu dan bebas melakukan apa sahaja terhadap hambaNya di alam dunia dan akhirat’.<sup>319</sup>

Al-Ghazālī tidak menafikan perihal kekekalan jiwa setelah berpisah daripada jasad dan menerima bahawa terdapatnya kenikmatan yang lebih besar daripada kenikmatan jasmani di akhirat. Akan tetapi beliau tidak bersetuju dengan Ibn Ṣinā yang mendakwa bahawa pengetahuan berkenaan kebangkitan di akhirat hanya dapat diketahui melalui akal semata-mata dengan menundukkan syarak di bawah kedudukan akal sehingga mengingkari kebangkitan jasad, kewujudan syurga dan neraka sepetimana yang digambarkan oleh al-Qur'an dan juga mengingkari kelazatan dan kesengsaraan jasmani di syurga dan neraka dengan mengatakan bahawa ia hanyalah tamsilan dan analogi semata-mata.<sup>320</sup> Di samping itu, tindakan Ibn Ṣinā tersebut juga adalah bersalah dengan pegangan majoriti umat Islam yang meyakini kebangkitan jasmani di akhirat.<sup>321</sup>

Selain itu, al-Ghazālī turut mempersoalkan apakah penghalang daripada berlakunya kenikmatan atau kesengsaraan jasmani dan rohani sekaligus di akhirat? Menurut beliau, walaupun perkara tersebut merupakan suatu yang *mungkin* akan tetapi ia diketahui melalui al-Qur'an<sup>322</sup> dan Hadith,<sup>323</sup> justeru ia wajib diakui dan

---

menjelaskan mereka mengingkari kebangkitan jasmani dan mendustai apa yang dinyatakan oleh syariat Islam. Ibn Ṣinā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma'ād*, 67.

<sup>319</sup> Al-'Irāqī, Muḥammad 'Ātif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 245.

<sup>320</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 287.

<sup>321</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 282; al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl*, tahqiq. Jamīl Ṣalībā & Kāmil 'Ayyad, cet. Ke-7 (Beirut: Dar al-Andalus, 1967), 84; Al-'Irāqī, Muḥammad 'Ātif, *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, 240.

<sup>322</sup> Di antara ayat al-Qur'an yang menggambarkan kenikmatan syurga ialah surah al-Sajadah, 32: 17 yang bermaksud: “Maka tidak ada seseorang pun yang mengetahui satu persatu persediaan yang telah dirahsiakan untuk mereka dari segala jenis nikmat yang amat indah dipandang dan menggembirakan, sebagai balasan bagi amal soleh yang mereka telah kerjakan.” Ayat ini menjelaskan bahawa manusia tidak mengetahui sesekali dapat mengetahui perkara tersebut keseluruhannya.

diimani. Tambah beliau lagi, kenikmatan jasmani sepetimana digambarkan dalam sumber tersebut tidak menafikan wujudnya kelazatan rohani di akhirat bahkan gabungan di antara kedua-dua kenikmatan tersebut akan menjadikan kenikmatan yang dikecap oleh orang yang beriman sepetimana yang dijanjikan adalah lebih sempurna, dan begitu juga sebaliknya iaitu kesengsaraan yang dikecap oleh orang yang mengingkariNya.<sup>324</sup>

Manakala dakwaan Ibn Sīnā yang mengatakan bahawa dalil naqli tersebut hanyalah tamsilan dan analogi<sup>325</sup> turut disanggah oleh al-Ghazālī. Penolakan beliau terhadap dakwaan tersebut berdasarkan dua sudut. Pertama, sastera Arab, di mana kebiasaannya lafaz yang perlu ditakwil ialah lafaz yang mempunyai kesamaran (*al-tashbih*), manakala lafaz yang menggambarkan sifat syurga dan neraka berserta perinciannya adalah jelas dan tidak perlu ditakwil. Kedua; mensucikan Allah SWT dari sifat makhluk, di mana jika terdapat hujah yang menggambarkan seolah-olah Allah SWT menyerupai makhluk seperti mengambil ruang, bertempat, mempunyai tangan, mata, bersemayam dan lain-lain, maka ia perlu ditakwil kepada makna yang selayaknya bagi Allah SWT. Sedangkan hujah yang menjelaskan gambaran janji Allah SWT di akhirat kelak tidak berkaitan dengan persoalan kesucian Zat dan SifatNya bahkan ia merupakan perkara *mungkin* yang tidak mustahil berlaku dengan

<sup>323</sup> Di antara Hadith yang menggambarkan kenikmatan syurga ialah sabda Nabi Muhammad s.a.w. yang bermaksud: “Disediakan bagi hambaKu yang soleh dengan pelbagai kenikmatan yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas dalam hati dan fikiran manusia”. Lihat juga hadith seumpamanya dalam al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrāhīm, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī” dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, cet. Ke-3, ed. Ṣālih bin ‘Abd ‘Azīz Āl al-Shaykh, (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 405, (Kitāb al-Tafsīr, Sūrah al-Sajadah, Bāb Qaulihi Falā Ta’lamu Nafs mā Ukhfiya lahum min Qurrata A‘yun, hadith no. 4779).

<sup>324</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 289-290.

<sup>325</sup> Lihat lanjut dakwaan tersebut dalam Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 98-103.

sifat Allah SWT Yang Maha Berkuasa, maka hujah tersebut wajib diimani secara zahir tanpa perlu ditakwil.<sup>326</sup>

Al-Ghazālī juga menyanggah pandangan ahli falsafah Muslim yang menafikan berlakunya kebangkitan jasmani termasuk Ibn Ṣinā. Menurut al-Ghazālī, ayat al-Qur'an dan Hadith yang menceritakan tentang azab kubur dan kebangkitan di akhirat adalah menunjukkan tentang kebangkitan jasad. Tambah beliau lagi, pada hari tersebut, roh akan dikembalikan kepada jasad dan berkemungkinan roh akan dikembalikan kepada mana-mana jasad sama ada jasad yang sama materialnya seperti di dunia ataupun daripada material yang lain atau daripada material yang diciptakan semula di akhirat. Bagi al-Ghazālī identiti seseorang itu kekal pada jiwanya dan bukan pada jasadnya sepetimana kekalnya jiwa seseorang sejak dia kecil sehingga dewasa, walaupun jasadnya mengalami perubahan seperti membesar, gemuk, kurus dan lain-lain.<sup>327</sup>

Terdapat beberapa tokoh mutakhir seperti Sulaymān Dunyā dan Fathullah Khalif cuba mempertahankan Ibn Ṣinā dengan mengatakan bahawa beliau juga turut mengakui kebangkitan jasmani. Namun Hassan ‘Āṣi menjawabnya dengan mengatakan bahawa sememangnya telah sabit bahawa Ibn Sina mengingkari kebangkitan jasmani dan kebangkitan rohani bersama dengan jasmai melalui karyanya dan juga pendiriannya tentang ‘alam yang tiada permulaan’ (*qidām ‘ālam*) yang menatijahkan fahaman mustahilnya berlaku kebangkitan jasmani, ‘mendahulukan kebersebaban’ (*asbaqiyah al-‘illah al-mādiyyah*) yang menghadkan kekuasaan dan kehendak Allah SWT, ‘pengetahuan Allah SWT secara umum dan bukan secara terperinci’ (*‘ilm Allah bi al-kulliyyāt dūn al-juz’iyyāt*) yang

<sup>326</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 292-293.

<sup>327</sup> *Ibid.*, 299.

menafikan pengetahuan Allah SWT terhadap setiap aktiviti hambaNya. Pendirian beliau sedemikian jelas menafikan berlakunya kebangkitan jasmani di samping mengukuhkan lagi pandangannya tentang kebangkitan rohani semata-mata yang kemuncaknya akan mengecapi kebahagiaan dan berhubung dengan *al-'Aql al-Fa‘āl* bagi yang berjaya memperoleh ilmu pengetahuan yang benar di dunia dan merana dalam kesengsaraan bagi yang tidak memperolehnya.<sup>328</sup>

Demikianlah pandangan pemikir Muslim berkenaan persoalan kebangkitan di akhirat. Sanggahan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī terhadap pandangan Ibn Ṣīnā dalam persoalan ini dilihat bertujuan agar golongan ahli falsafah Muslim tidak hanya berpegang bahawa roh sahaja yang akan dibangkitkan di akhirat untuk diadili, akan tetapi agar mereka dapat juga menerima dan memadukan kebangkitan jasmani dan rohani di akhirat dengan meletakkan sumber wahyu pada tempat yang selayaknya.

### **2.9.2 Kebahagiaan jiwa**

Dalam kalangan pemikir Muslim, golongan yang membincangkan perbahasan ini boleh dibahagikan kepada tiga kelompok, pertama, yang mengatakan kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat hanya berbentuk jasmani. Mereka terdiri daripada golongan Mutakallimin yang berpandangan bahawa kebangkitan hanya terjadi kepada badan sahaja dan melihat kelazatan dan kesengsaraan yang dirasai oleh jasmani adalah lebih besar berbanding rohani. Mereka menjadikan al-Qur'an dan Hadith sebagai sandaran dan hanya berpegang dengan zahir nas semata-mata. Kedua, yang mengatakan kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat adalah dalam bentuk rohani sahaja di antaranya ialah ahli falsafah Muslim seperti Ibn Ṣīnā. Beliau

---

<sup>328</sup> Lihat lanjut dalam Ibn Ṣīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 62-67.

melihat kebaikan dan kelazatan yang dikecap oleh rohani adalah lebih sempurna dan lebih baik berbanding jika dikecap oleh jasmani. Di sisi mereka, gambaran kenikmatan dan kesengsaraan yang berbentuk jasmani dalam al-Qur'an adalah merupakan *tamthil* sahaja dan bukannya hakikat sebenar. Ketiga, yang mengatakan kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat adalah dalam bentuk rohani dan jasmani. Mereka bersetuju dengan ahli falsafah yang berpegang kepada pembalasan rohani akan tetapi mereka juga berpandangan bahawa pembalasan ke atas jasmani juga adalah suatu perkara yang harus. Antara mereka ialah al-Ghazālī, Abū al-Barakāt al-Baghdādī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan sebahagian daripada Mutakallimin dan Sufi. Pendekatan yang mereka telusuri merupakan usaha mereka untuk menggabungkan antara pandangan falsafah dengan nas-nas agama.<sup>329</sup>

Namun, dalam membahaskan tentang kebahagiaan jiwa, Ibn Ṣīnā<sup>330</sup> dan al-Ghazālī menjelaskan bahawa setiap potensi manusia mempunyai kelazatan dan kesakitan yang khusus baginya.<sup>331</sup> Apabila potensi tersebut memperoleh apa yang bertepatan dengan fitrahnya, maka ia akan menghasilkan kebaikan (*al-khayr*) dan kesempurnaan (*al-kamāl*) bagi potensi tersebut dan tahap kesempurnaan itu menentukan tahap kelazatan yang diperoleh. Sebagai contoh, kelazatan bagi potensi syahwat dapat dikecap apabila ia memperoleh apa yang disukai melalui pancaindera luarannya, kelazatan potensi marah pula dikecap apabila ia dapat menghindari daripada perkara yang tidak disukai, kelazatan potensi memori (*al-hāfiẓah*) pula

<sup>329</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 356-361.

<sup>330</sup> Menurut Ibn Ṣīnā istilah bahagia (*al-sa'ādah*) dan sengsara (*al-shaqāwah*) adalah merujuk kepada perihal yang dirasai oleh jiwa di akhirat, manakala kebahagiaan dan kesengsaraan yang dirasai bersama tubuh badan semasa di dunia disebut sebagai kelazatan (*ladhdhah*) dan kesakitan (*alam*). Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 128.

<sup>331</sup> Al-Ghazālī turut menjelaskan kelazatan mata adalah dengan melihat pemandangan yang indah, telinga dengan mendengar bunyi yang merdu, lidah dengan menuturkan kata-kata yang baik, *al-rūh al-ṭabi'i* dengan mengecapi kelazatan makanan dan minuman dan *al-rūh al-muṭma'innah* atau *al-nafs al-nātiqah* dengan menuntut ilmu yang benar dan mengharap keredaan Allah SWT sepanjang hayatnya. Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 243-244; al-Ghazālī, "Kīmyā' al-Sa'ādah," 455.

dikecap apabila ia mengingati memori yang disukai daripada masa lalu. Manakala kesakitan bagi setiap potensi tersebut dirasai apabila berlaku situasi yang sebaliknya.<sup>332</sup>

Oleh kerana potensi akal merupakan potensi yang tertinggi dan mulia bagi jiwa manusia, maka kesempurnaan yang diperolehnya juga merupakan kesempurnaan yang tertinggi.<sup>333</sup> Kesempurnaan yang khusus bagi potensi akal ialah dengan terhasil dan tercetaknya gambaran atau resmi setiap objek akal (*sūwar jami’ al-ma’qūlāt*). Ketika itu ia merasai kelazatan akli yang paling tinggi dan tidak dapat dibandingkan dengan kelazatan yang dirasai oleh potensi jasadi, syahwat dan kemarahan.<sup>334</sup> Ini menjelaskan bahawa kelazatan maknawi adalah lebih utama berbanding kelazatan jasadi menurut beliau.

Akan tetapi manusia terhalang daripada merasai kelazatan akli kerana mereka terjerumus dalam kelazatan inderia, syahwat dan kemarahan yang lebih berbentuk jasadi. Apabila mereka dapat berpaling daripada kelazatan tersebut dan berusaha mencerap objek akal (*al-ma’qūlāt*) atau ilmu pengetahuan, maka ia akan sampai kepada martabat *al-‘ql al-mustafād* dan hampir kepada *al-‘aql al-fa‘āl* yang melimpahkan kepadanya ilmu pengetahuan secara langsung. Ini adalah kelazatan tertinggi yang mungkin dapat dikecap oleh manusia dalam kehidupannya di dunia. Di samping itu, manusia juga perlu memperbaiki jati diri sehingga berakhlaq dengan

<sup>332</sup> Ibn Ṣīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 128; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 328; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 148.

<sup>333</sup> Ibn Ṣīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 128.

<sup>334</sup> Tambahan lagi, setiap perkara mempunyai kelazatan yang khusus mengikut tabiat yang diciptakan baginya seperti kelazatan mata dirasai apabila dapat melihat gambar yang indah dan kelazatan telinga dikecap apabila dapat mendengar bunyi yang merdu. Bagi kelazatan jiwa pula ialah dengan mengenal Allah SWT dan tahap kelazatan tersebut semakin bertambah apabila ilmu dan ma’rifahnya bertambah. Ini kerana tiada sesuatu kewujudan yang lebih hebat berbanding Allah SWT, dan tiada ilmu yang lebih mulia selain daripada ilmu mengenaliNya. Justeru tiada kelazatan yang lebih besar berbanding kelazatan tersebut. Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 144.

budi pekerti yang mulia yang disebut sebagai *al-fadīlah*<sup>335</sup> bagi melengkapkan kebahagiaan yang hakiki.<sup>336</sup>

Bagi mereka yang bersungguh-sungguh mencapai kesempurnaan dan kelazatan potensi akal dalam kehidupannya di dunia dengan mempelajari ilmu akidah yang benar, berkemungkinan ia akan dapat melengkapkan lagi kesempurnaan tersebut di akhirat dan merasai kemuncak kelazatan dan kemuliaan iaitu kebahagiaan di syurga apabila mendapat apa yang diketahui sebelum ini adalah benar. Namun, bagi mereka yang hanya sibuk mencari kelazatan bagi potensi inderia, syahwat dan kemarahan semasa di dunia, semestinya dia tidak akan dapat mengecapi kelazatan potensi akli dan tidak memperoleh kebahagiaan di akhirat sebaliknya akan merasai kesengsaraan di sana.<sup>337</sup>

Berkenaan dengan tingkatan kebahagiaan jiwa di akhirat pula, pengetahuan mengenainya tidak sampai kepada peringkat ilmu yakin kerana ia sekadar bergantung kepada ilmu *zannī* dan pandangan atau andaian yang lebih rajih. Namun, para ulama hanya menggambarkan tingkatan tersebut secara umum sahaja dengan terdapatnya menyatakan perbezaan di antara jiwa yang bahagia dengan jiwa yang sengsara di akhirat kelak.<sup>338</sup>

<sup>335</sup> Iaitu bersifat sederhana di antara dua sifat yang buruk iaitu melampau (*ifrāt*) dan pasif (*tafrīt*) dengan tidak melampau mengikut kehendak potensi syahwat dan kemarahan (melampau) dan tidak mengabaikan kehendak keduanya (pasif) bahkan meletakkan potensi akal sebagai penilai bagi memberi keputusan yang lebih tepat bagi menghasilkan perihal jiwa yang berakhhlak mulia dan suci. Lihat Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 331; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 144.

<sup>336</sup> Ibn Ṣīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 135-136; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 331-332; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 152. Lihat juga huraian al-Ghazālī yang menjelaskan bahawa kesempurnaan bagi kebahagiaan bergantung kepada hikmah dan kesederhanaan jiwa dalam menguruskan potensi syahwat, kemarahan dan akal. Al-Ghazālī, “Kīmyā’ al-Sa‘ādah,” 452.

<sup>337</sup> Ibn Ṣīnā, *Ahwāl al-Nafs*, 133 & 138; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 330; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 154. Lihat kupasan lanjut dalam al-Ghazālī, “Kīmyā’ al-Sa‘ādah,” 455.

<sup>338</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 378.

Ini menunjukkan bahawa tahap kebahagiaan jiwa yang tertinggi di akhirat adalah kebahagiaan yang dikecap ekoran daripada kelazatan potensi akal atau kelazatan rohani, sekiranya ia digunakan dengan sebaiknya untuk mendapatkan ilmu pengetahuan yang benar serta membawa kepada taqwa kepada Allah SWT dan menjadikannya berakhlak mulia. Sebaliknya jika potensi akal tersebut diabaikan dan hanya dipenuhi potensi yang lain bagi mengecapi kelazatan jasadi semata-mata, maka jiwa tersebut akan berhadapan dengan kecelakaan dan kesengsaraan kerana menyesali atas tindakannya yang hanya mengejar kelazatan yang tidak kekal dan tidak menyediakan bekalan di akhirat.

## 2.10 KESIMPULAN

Secara umumnya Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī didapati mempunyai pandangan yang hampir selari dalam membicarakan perbahasan yang berkaitan konsep jiwa. Menurut mereka, jiwa merupakan suatu *jawhar rūhānī* yang bersifat baru dan kekal setelah kematian jasad. Hubung kait di antara jiwa dengan jasad adalah berbentuk ‘*ariḍī*’ iaitu pada aspek pengurusan dan pentadbiran semata-mata melalui perantara yang dikenali sebagai *al-rūh al-hayawānī*.

Mereka juga bersepakat mengatakan setiap manusia hanya mempunyai satu jiwa dan ia berperanan sebagai sumber bagi segala potensi dan tindakan manusia. Di samping itu, mereka juga turut menjelaskan hakikat jiwa bagi setiap individu adalah sama. Walaupun secara zahirnya didapati banyak perbezaan watak di antara seseorang individu dengan individu yang lain namun, perbezaan tersebut hanyalah dari aspek rupa bentuk dan tindakan yang dilakukan setelah jiwa menguruskan hal ehwal badan.

Jiwa juga mempunyai tiga potensi utama yang disebut sebagai jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa insani. Kebahagiaan jiwa yang tertinggi di akhirat adalah kebahagiaan yang dikecap ekoran daripada kelazatan potensi akal atau kelazatan rohani, sekiranya ia digunakan dengan sebaiknya untuk mendapatkan ilmu pengetahuan yang benar serta membawa kepada taqwa kepada Allah SWT dan menjadikannya berakhlak mulia.

Namun tidak dinafikan terdapat juga perbezaan pandangan di antara mereka dalam beberapa perbahasan. Pertama, dalam mendefinisikan jiwa dari aspek material di mana al-Ghazālī lebih cenderung mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal sahaja berbanding Ibn Ṣīnā yang mendefiniskannya sebagai penyempurna awal, potensi dan *sūrah* bersandarkan kepada tindakan dan material yang ditumpanginya. Kedua, berkenaan tabiat jiwa yang baru di mana Ibn Ṣīnā meletakkan kesempurnaan kondisi *al-nutfah* sebagai sebab dan sandaran bagi penciptaan jiwa. Berbeza dengan al-Ghazālī yang lebih menjulang hujah naqli dan mengatakan jiwa adalah baru secara hakiki bergantung kepada Kekuasaan dan Kehendak Allah SWT untuk menciptanya. Ketiga, dalam persoalan kebangkitan jiwa di akhirat di mana Ibn Ṣīnā mengatakan hanya roh sahaja yang akan dibangkitkan dan beliau melihat kenyataan syarak berkenaan kebangkitan di akhirat berbentuk jasmani itu sebagai tamsilan dan analogy bagi memudahkan orang awam untuk memahami persoalan ini. Berbeza dengan al-Ghazālī, beliau berpendapat jiwa akan dibangkitkan di akhirat bersama dengan jasad sama ada jasad yang sama materialnya seperti di dunia ataupun daripada material berbeza yang diciptakan semula di akhirat.

## **BAB TIGA: TERJEMAHAN TEKS PILIHAN DARI *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ***

### **3.1 PENDAHULUAN**

Bab ini akan mengutarakan perbincangan berkenaan latar belakang salah satu karya al-Rāzī iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* yang memuatkan perbahasan berkenaan jiwa manusia secara khusus dan komprehensif serta terjemahannya ke dalam Bahasa Melayu. Di samping itu turut dinyatakan juga pembahagian karya tersebut dan kaedah terjemahan yang dijalankan serta teks pilihan yang akan diterjemahkan.

### **3.2 LATAR BELAKANG *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARḤ QUWĀHUMĀ***

*Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* merupakan naskhah manuskrip berkaitan ilmu akhlak hasil karya seorang tokoh psikologis, ahli kalam dan mufasir yang masyhur iaitu al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang meninggal pada 606 H. Manuskrip tersebut bernombor Ar. Ms. Hunt 534 dan diperoleh oleh Dr. Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma‘ṣūmī di Perpustakaan Bodleian Oxford, Inglaterra (Tenggara England) pada tahun 1951 M. Manuskrip ini didapati berada dalam satu jilid bersama dengan beberapa kitab lain yang dimulai dengan kitab *al-Najāt* karangan al-Shaykh al-Rāzī ibn Sīnā. Manuskrip *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* ini terletak pada susunan kitab yang kedua bermula dari halaman 257 sehingga 295 dengan tulisan yang berbeza daripada kitab yang pertama.<sup>339</sup>

Al-Ma‘ṣūmī menegaskan bahawa manuskrip *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* sememangnya karya al-Rāzī dan amat tepat dinisbahkan kepada

<sup>339</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwā humā*, taḥqīq. Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma‘ṣūmī (Pakistan: Maṭbū‘ah Ma‘had al-Abhāth al-Islamiyyah, 1968), v.

beliau. Al-Ma‘ṣūmī berpandangan sedemikian berdasarkan kepada dua perkara, pertama; kerana terdapat tulisan yang jelas pada halaman pertamanya yang menyatakan bahawa ia adalah karangan al-Rāzī; “dan ia (kitab) adalah bagi Imām al-Rāzī”. Kedua; berdasarkan kepada gaya bahasa dan penyusunan kata-kata al-Rāzī yang mahir dalam berhujah melalui dalil naqli dan akal dalam karya tersebut. Tambah al-Ma‘ṣūmī lagi, manuskrip tersebut juga adalah berbeza daripada karya yang dikarang oleh Abī ‘Abd Allāh bin Mandah iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh* dan karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah iaitu kitab *al-Rūh*.<sup>340</sup>

Selain itu, al-Ma‘ṣūmī turut mendapati ia juga berbeza daripada manuskrip al-Rāzī yang bertajuk *Risālah fī al-Nafs* yang terdapat dalam senarai bibliografi manuskrip oleh Fu’ad Sayyid di Kaherah dan berbeza daripada manuskrip yang tidak diketahui penulisnya bertajuk *Risālah fī al-Rūh wa al-Nafs* yang terdapat dalam senarai bibliografi oleh Levi Della Vida di koleksi manuskrip Vatican, Rom.<sup>341</sup> Beliau juga telah menjelaki beberapa naskhah kitab yang berkaitan antaranya seperti kitab *al-Nafs wa al-Rūh* yang terdapat dalam *Kashf al-Zunūn*. Namun al-Ḥāfi Khalīfah mengatakan bahawa ia merupakan ringkasan yang dibuat oleh al-‘Alā’ī dengan pembahagian kitab tersebut lebih daripada dua kategori sedangkan manuskrip al-Rāzī ini hanya dibahagikan kepada dua kategori sahaja. Begitu juga dengan dua risalah berkaitan *al-Nafs* yang dinisbahkan oleh Brockelmann kepada al-Rāzī iaitu *al-Funūn* yang terdapat di Alexandria dan *Risālah fī al-Nafs wa Tahqīq Ziyārah al-Qubūr* yang terdapat di Universiti Fatih, Istanbul, kedua-duanya adalah berbeza daripada manuskrip ini. Ini membuktikan

<sup>340</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, vi.

<sup>341</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, vi.

bahawa manuskrip ini sukar diperoleh dan sehingga ke hari ini masih belum terdapat naskhah lain berkaitan kitab tersebut.<sup>342</sup>

Metode penulisan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* ini mempunyai keistimewaan tersendiri dan berbeza daripada kitab akhlak yang lain. Walaupun ia memuatkan kompilasi pandangan daripada Aristotle dan Galen berkaitan ilmu alam semula jadi (*al-ṭabi‘iyāt*), ilmu anatomi (*‘ilm al-tashrīḥ*) dan ilmu psikologi (*al-nafsiyyāt*) berserta hujah-hujah yang meyakinkan dengan penuh akademik, namun ia tidak mengetepikan dasar-dasar agama Islam yang berkaitan dengannya. Menurut al-Rāzī, penelitian dan hujah akal adalah tidak bertentangan dengan hujah naqli, malahan ia memandu akal untuk menerima kebenaran yang dibawa oleh syarak.

Dalam perbincangan tersebut, al-Rāzī meletakkan asas agama Islam sebagai kayu ukur dalam menilai semula kebenaran hujah yang dikemukakan oleh Aristotle dan Galen. Beliau membahaskan dengan terperinci persoalan tersebut dengan berpandukan ayat al-Qur'an dan Hadith serta menerima hujah akal yang dikemukakan oleh mereka jika ia bertepatan dengan dasar agama Islam. Namun, jika terdapat perbezaan pandangan di antara hujah naqli dan akal, beliau akan menjulang hujah naqli serta mengemukakan kekuatan hujah tersebut di samping menyatakan kelemahan hujah lawannya.

### **3.3 PEMBAHAGIAN *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARH QUWĀHUMĀ***

Penyusunan karya ini ditentukan sendiri oleh al-Rāzī di mana beliau membahagikan perbahasannya kepada dua kategori:

---

<sup>342</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, vii.

- I. Pertama, berkaitan dengan perihal jiwa manusia antaranya menyentuh tentang martabat manusia dalam kalangan *al-mawjūdāt*,<sup>343</sup> tingkatan roh manusia, hakikat jiwa berserta dalil naqli bagi membuktikannya, penghubung antara jiwa dengan jasad adalah jantung berserta dalil naqli dan akal, perbincangan tentang potensi-potensi jiwa dan lain-lain. Kategori pertama ini disusun dalam 12 fasal.<sup>344</sup>
- II. Kedua, berkaitan rawatan penyakit yang berhubung dengan syahwat dan kecenderungan yang negatif. Perbahasan dalam kategori ini disusun dalam 20 fasal dengan menyentuh pelbagai penyakit rohani antaranya cintakan harta dan pangkat, sifat bakhil, riyak serta tingkatan ahli riyak dan cara rawatannya serta penjelasan berkaitan kelonggaran yang diberikan dalam agama (*rukhsah*) dalam menyembunyikan dosa yang pernah dilakukan. Perbahasan berkenaan rawatan penyakit rohani bukan sahaja diambil oleh al-Rāzī melalui karya-karya ulama terdahulu seperti kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imām al-Ghazālī, malah al-Rāzī turut membuat penambahbaikan dari sudut penerangan bagi rawatan penyakit tersebut berserta hujah yang kuat dari sumber al-Qur'an dan falsafah seterusnya menjadikan karya ini lebih hebat berbanding karya yang lain dalam disiplin ilmu akhlak.<sup>345</sup>

Pengkaji memilih karya ini kerana ia merupakan salah satu karya yang kurang dikaji dan sehingga hari ini masih belum ada edisi terjemahan dalam Bahasa Melayu. Selain itu, karya ini juga mengumpulkan perbahasan psikologi dengan struktur yang lengkap merangkumi perbahasan hakikat jiwa, potensi jiwa, kesatuan

<sup>343</sup> Al-Rāzī membahagikan *al-mawjūdāt* berdasarkan tiga aspek, pertama; aspek tabiat dan syahwat (*al-tabi'iyyah wa al-shahwah*), kedua; aspek kewujudan dan penciptaannya (*al-wujūd wa al-khalq*), ketiga; aspek kesempurnaan dan kekurangan (*al-kamāl wa al-nuqṣān*).

<sup>344</sup> Lihat keseluruhan karya al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*.

<sup>345</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, xi.

jiwa dan juga rawatan bagi merawat dan memupuk jiwa manusia agar berakhlak baik sekaligus bagi mencapai nilai mutlak iaitu kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Terdapat dua edisi cetakan kitab ini dalam Bahasa Arab di mana kedua-duanya merujuk kepada suntingan al-Ma‘ṣūmī. Pertama, cetakan daripada Ma‘had al-Abḥāth al-Islāmiyyah di Islamabad, Pakistan pada tahun 1968. Kedua, cetakan daripada Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah di Kaherah, Mesir pada tahun 2009. Walaupun dari sudut isi kandungan dan susunan perenggan bagi kedua-dua edisi ini didapati sama tanpa ada sebarang penambahan atau pengurangan, namun terdapat sedikit perbezaan di antara kedua-dua cetakan ini. Pertama, penambahbaikan dari sudut penyusunan tajuk pada isi kandungan dalam cetakan edisi kedua dengan lebih teratur dan jelas. Kedua, dalam cetakan edisi kedua tidak disertakan bersama indeks al-Qur'an, Hadith dan jadual ralat sepertimana yang terdapat dalam edisi pertama pada halaman 199-209.

Pengkaji mendapati walaupun cetakan edisi kedua ditampilkan dengan lebih teratur akan tetapi ia hanya merupakan satu usaha percetakan semula karya tersebut tanpa usaha pembetulan beberapa kesilapan penulisan sepertimana yang dinyatakan dalam jadual ralat pada cetakan edisi pertama. Oleh itu, pengkaji merujuk kepada cetakan edisi yang pertama bagi terjemahan teks pilihan ke dalam Bahasa Melayu bagi mengenal pasti kesilapan penulisan yang terdapat dalam karya tersebut agar menghasilkan terjemahan yang lebih tepat.

Sehingga hari ini hanya terdapat dua edisi terjemahan bagi karya tersebut. Pertama, edisi terjemahan Bahasa Inggeris yang bertajuk *Imām Rāzī's 'ilm al-*

*Akhlāq*<sup>346</sup> yang diterjemahkan oleh al-Ma‘ṣūmī. Kedua, edisi terjemahan Bahasa Indonesia yang bertajuk *Imam Ar-Razi Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*<sup>347</sup> yang diterjemahkan oleh H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahhar. Dalam cetakan edisi Bahasa Inggeris turut disertakan anotasi dan komentar oleh al-Ma‘ṣūmī bagi sesuatu isu terpilih pada nota akhir. Begitu juga dengan cetakan edisi Bahasa Indonesia, penjelasan dan komentar tersebut turut diterjemahkan.

Pengkaji mendapati, walaupun edisi Bahasa Indonesia dilihat hampir dengan Bahasa Melayu, akan tetapi agak sukar bagi orang Melayu membaca dan memahaminya lebih-lebih lagi apabila terdapat perbahasan yang dibincangkan dalam bentuk falsafah. Selain itu, terdapat beberapa terjemahan yang kurang tepat dan tidak konsisten dalam edisi tersebut. Sebagai contoh, pengkaji membawa satu petikan terjemahan sebagai perbandingan.

Teks Bahasa Arab:<sup>348</sup>

احتى جالنوس بأن معدن الإدراك والفهم هو الدماغ بوجوه:  
«الحجة» الأولى أن الدماغ منبت الأعصاب، والأعصاب آلة الإدراك، وما كان منشأ آلية الإدراك وجب أن يكون معدن لقوة الإدراك، فهذه مقدمات ثلاثة:

Terjemahan Bahasa Melayu

[Maka] Galen berhujah mengatakan bahawa sesungguhnya tempat punca (*ma'dan*) [bagi sifat] pencerap maklumat (*al-idrāk*) dan kefahaman ialah di otak dengan pelbagai [hujah].

<Hujah> pertama [Galen]: Sesungguhnya otak [adalah] tempat tumbuh (*manbat*) segala saraf, dan saraf-saraf [merupakan] alat pencerap maklumat. Bila mana [otak merupakan] tempat pencetus

<sup>346</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Imām Rāzī's 'Ilm al-Akhlāq*, terj. M. Ṣaghīr Ḥasan Ma'ṣūmī, cet. ke-2 (Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1985).

<sup>347</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Imam Ar-Razi Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*, terj. H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahhar (Surabaya: Risalah Gusti, 2000). Karya ini merupakan terjemahan daripada edisi Bahasa Inggeris.

<sup>348</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 63.

(*manshā'*) alat pencerap maklumat, [maka] wajiblah ia [juga] merupakan tempat punca (*ma'dan*) bagi potensi pencerap maklumat, maka [pembuktian hujah] ini [disertakan] dengan tiga premis:

Terjemahan Bahasa Indonesia:<sup>349</sup>

Galen telah membantah bahwa sumber persepsi dan pemahaman adalah otak, dan inilah beberapa alasannya:

*Alasan pertama:* Otak adalah tempat sumber (asal-mula) otot-otot yang mana merupakan organ persepsi (daya penggarap, daya penglihatan). Sesuatu yang menyebabkan organ untuk mengetahui (menyadari) mesti dilihat sebagai suatu sumber potensi daya tanggap (persepsi). Di sini, lalu tersedia tiga premis.

Terdapat perbezaan terjemahan yang jelas pada kalimah *al-a'sāb* di mana ia diterjemahkan sebagai otot-otot dalam edisi Indonesia, sedangkan terjemahan yang lebih tepat ialah saraf atau neuron.<sup>350</sup> Di samping itu, dalam terjemahan ini juga pengkaji cuba untuk menggunakan keistimewaan bahasa penerima iaitu Bahasa Melayu dengan mengekalkan sifat-sifat asal teks pilihan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*.

### 3.4 KAEDAH TERJEMAHAN TEKS

Dalam usaha terjemahan teks pilihan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, pengkaji cuba mengekalkan dan meraikan gaya bahasa asal kitab tanpa mengabaikan gaya Bahasa Melayu. Namun, keunikan gaya Bahasa Arab dan topik perbincangan teks sumber menimbulkan sedikit kesulitan dan mempengaruhi gaya bahasa terjemahan yang dihasilkan ini. Dari sudut susunan dan pembahagian perenggan, terjemahan yang dihasilkan ini adalah sepenuhnya berdasarkan susunan edisi suntingan ilmiah yang dilakukan oleh al-Ma'sūmī. Ini bertujuan memudahkan usaha rujukan kepada teks sumbernya. Istilah asal yang digunakan oleh al-Rāzī kadang kala dikekalkan sekiranya perlu dan ditulis dalam kurung bulat (..), manakala kata-

<sup>349</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Imam Ar-Razi Ruh dan Jiwa*, 135.

<sup>350</sup> Kamus BesarArab-Melayu Dewan (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 1561, entri *العصب*.

kata tambahan oleh pengkaji yang bertujuan menjelas dan melengkapkan struktur ayat pula ditulis dalam kurung siku [...]. Di samping itu pengkaji turut menyusun semula ayat-ayat dalam teks sumber kepada gaya Bahasa Melayu dengan menggantikan tanda-tanda koma kepada noktah ataupun sebaliknya supaya lebih difahami tanpa menghilangkan maksud asal teks sumber tersebut.

Selain itu, setiap ayat al-Qur'an dan Hadith Nabi Muhammad s.a.w. dinyatakan surah, nombor ayat dan sumbernya. Bagi menjelaskan lagi teks yang diterjemah, pengkaji juga membuat nota tambahan (anotasi) istilah, kenyataan dan nukilan pandangan al-Rāzī dalam karyanya yang lain<sup>351</sup> serta komentar terpilih dalam terjemahan edisi Bahasa Inggeris. Keadaan sebegini adalah bagi memberi peluang kepada para pembaca meneliti lebih lanjut persoalan yang dibincangkan dan pendirian al-Rāzī sendiri terhadap isu tersebut dalam karya-karyanya yang lain.<sup>352</sup>

### 3.5 TEKS TERJEMAHAN PILIHAN

Teks yang dipilih untuk terjemahan adalah bermula dari fasal keempat sehingga fasal kesepuluh. Pemilihan tersebut adalah berdasarkan perbahasan yang dilihat lebih tertumpu kepada persoalan jiwa dan perbahasan-perbahasan yang berkaitan dengannya seperti mana yang terdapat dalam objektif kajian ini.

<sup>351</sup> Antara karya al-Rāzī yang dilihat sebagai perbandingan ialah *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, *al-Arba 'īn fī Uṣūl al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, *al-Tafsīr al-Kabīr*, *Sharh 'Uyūn al-Hikmah*, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl* dan lain-lain.

<sup>352</sup> Kaedah terjemahan teks ini diadaptasi daripada analisis Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Falsafah al-Kindī Tentang Akal: Analisis Awalan dan Terjemahan *Risālah fī al-'Aql*", *Jurnal AFKĀR*, Bil. 1 (Jun 2000), 86.

## 3.6 TERJEMAHAN TEKS

### 3.6.1 Fasal Keempat

Fasal keempat

[Kenyataan] pada membahaskan tentang *māhiyyah*<sup>353</sup> *jawhar*<sup>354</sup> jiwa  
(*māhiyyah jawhar al-nafs*).

Ketahuilah bahawa apa yang diisyaratkan oleh setiap individu kepada dirinya dengan kata-kata: “saya telah datang”, “saya telah beredar”, “saya mendengar”, saya faham” dan “saya telah lakukan” [merujuk kepada] suatu yang berlainan [daripada] tubuh badan zahir yang boleh dicerap oleh pancaindera (*al-zāhir al-mahsūrah*), dan pembuktian ke atasnya [adalah dengan] dalil akal dan dalil naqli.<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> Istilah *māhiyyah* merujuk kepada istilah ‘mā huwa’ atau ‘mā hiya’ yang maksud hakikat sesuatu. Lafaz *māhiyyah* kebiasaannya merujuk kepada perkara *al-muta’aqqal* iaitu terhasilnya gambaran bahawa *māhiyyah* adalah suatu yang adalah tersendiri bagi orang yang berakal (*ḥuṣūl māhiyyah mujarradah li al-‘aqil*) dan zatnya adalah sesuatu yang tersendiri (*dhātuh mujarradah li dhātih*), seperti *māhiyyah* bagi insan adalah suatu yang hidup yang berkata-kata (*al-hayawān al-nātiq*) serta meyakini bahawa perkara itu adalah nyata dan realiti (*al-wujūd al-khāriji*). Jika penjelasan bagi perkara *al-muta’aqqal* tersebut dilihat dari sudut jawapan bagi soalan apakah ia (*mā huwa*), maka ia dinamakan *al-māhiyyah*, jika ia merujuk kepada suatu perkara yang telah sabit kewujudannya di alam nyata ia dinamakan hakikat (*al-haqīqah*), jika ia dijelaskan bagi membezakannya daripada yang lain dinamakan *huwiyyah*, jika penjelasan itu hendak menjelaskannya sebagai tempat bagi benda baru (*al-hawādith*) dinamakan *al-jawhar*. Al-Jurjāni, *al-Ta’rifat*, 195. Al-Ghazālī, *Ma’ārij al-Quds*, 47; *Al-Mu’jam al-‘Arabi al-Asāsi* (Jāmi’ah al-Duwal al-‘Arabiyyah: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm, 2003), 1115. Dengan demikian, yang disebut *al-māhiyyah*, *al-haqīqah*, *al-huwiyyah* dan *al-jawhar* merupakan suatu zat yang tetap dalam kewujudan sesuatu, yang membezakannya dari yang lainnya dan ia bukan sesuatu yang bersifat material. Menurut kamus besar Arab Melayu, lafaz *al-māhiyyah* juga merujuk kepada hakikat sebenar sesuatu yang diambil daripada perkataan *mā huwa* atau *mā hiyā*. *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*, 2274.

<sup>354</sup> Al-Rāzī mendefinisikan *jawhar* sebagai sesuatu yang wujud tanpa tempat (*al-mawjūd lā fī al-mawdū’*) iaitu hakikat suatu *jawhar* itu apabila ia wujud, ia bersendirian dan tidak memerlukan tempat. Al-Rāzī, Fakhr al-Din, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 1: 137-138. Ketika menghuraikan definisi *jawhar* iaitu suatu yang wujud tanpa tempat, al-Rāzī turut menjawab tanggapan yang mempersoalkan adakah Allah Ta’ala juga merupakan *jawhar* kerana Allah Ta’ala wujud tanpa bertempat? Menurut beliau definisi tersebut hanya diguna pakai bagi sesuatu yang mana hakikatnya (*māhiyyah*) adalah berbeza daripada wujud, sehingga ia boleh dikatakan tidak bertempat ketika ia wujud. Namun, huraian tersebut tidak boleh disandarkan kepada Allah Ta’ala kerana ia adalah *wājib al-wujūd* dan kewujudanNya itu adalah merupakan hakikatNya. Lihat lanjut dalam Al-Rāzī, Fakhr al-Din, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 1: 141-142. Lihat juga Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 128.

<sup>355</sup> Dalam fasal keempat ini, al-Rāzī hanya memuatkan hujah akal bagi membuktikan bahawa jiwa adalah berlainan daripada jasad. Manakala hujah naqli pula beliau datangkan dalam fasal kelima dalam kitab berkenaan.

Adapun [pembuktian melalui] dalil akal [terdiri] daripada beberapa cara: Pertama, sesungguhnya kami mengatakan bahawa jiwa itu adalah satu, dan apabila ia adalah satu, [maka] wajiblah ia berlainan daripada tubuh badan ini dan juga [berlainan daripada] setiap satu juzuk daripada juzuk-juzuk [badan].

[Huraian bagi premis pertama iaitu “Sesungguhnya jiwa itu adalah satu”]

Adapun premis pertama, iaitu kami katakan: Sesungguhnya jiwa itu adalah satu. Maka di sini kami berada di antara dua maqam [iaitu kaedah pembuktian]. [Pertama;] kami mendakwa [dalam membuktikan premis tersebut] melalui *al-'ilm al-badihi*<sup>356</sup> dan [kedua;] kami kemukakan [pendalilan] hujah (*al-burhān*) ke atas kebenaran dakwaan tersebut.

Adapun [pada maqam] yang pertama iaitu [pembuktian melalui] pendakwaan *al-badihiyāh*, kami katakan: Apa yang dimaksudkan bagi jiwa adalah apa yang diisyaratkan oleh setiap individu kepada zat dirinya yang khusus dengan perkataan: “saya”, dan setiap individu mengetahui [perkara ini] secara *darūrah* (kenescayaan dan semestinya). Apabila seseorang mengisyaratkan kepada dirinya yang khusus dengan katanya: “saya”, maka [jelaslah bahawa] sesungguhnya apa yang diisyaratkan kepadanya (*al-mushār ilayh*) adalah satu dan tidak berbilang-bilang.

---

<sup>356</sup> Ilmu terbahagi kepada dua kategori, pertama; *al-'ilm al-qadīm* yang merujuk kepada salah satu sifat *ma'āni* bagi Allah SWT “Yang Maha Mengetahui” yang berdiri pada zatNya dan tidak boleh dibandingkan dengan ilmu baru yang terdapat pada manusia. Justeru, ilmu yang dimiliki oleh manusia itu sama sekali tidak terlepas daripada Ilmu Tuhan bahkan berpunca daripada IlmuNya. Kedua; *al-'ilm al-hādīth* yang merujuk kepada ilmu baru yang terdapat pada hamba dan ia terbahagi kepada tiga jenis. 1) Ilmu *badihi* (*self-evident* atau *apriori propositions*) yang merujuk kepada suatu ilmu yang dapat diketahui tanpa perlu kepada sebarang premis atau proposisi (*muqaddimah*) seperti ilmu seseorang berkenaan kewujudan dirinya atau keseluruhan adalah lebih besar daripada sebahagiannya. 2) Ilmu *darūri* yang merujuk kepada suatu ilmu yang dapat diketahui tanpa perlu kepada proposisi seperti ilmu yang berhasil melalui pancaindera luaran yang lima. 3) Ilmu *istidlālī* yang merujuk kepada suatu ilmu yang berhasil setelah didatangkan proposisi seperti ilmu yang mensabitkan wujudnya pencipta dan barunya ‘*arad*. Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfat*, 157-158; Mohd Zaidi Ismail, “Faham Ilmu Dalam Islam: Pengamatan Terhadap Tiga Takrifan Utama Ilmu” dalam *Afkār*, Bil 10, (Mac 2009), 45-46.

Maka, jika dikatakan: Kenapa harus bagi sesuatu yang diisyaratkan kepadanya itu satu, sedangkan ia tersusun daripada unsur [dan anggota] yang banyak? Kami katakan: Sesungguhnya, kami tidak perlu pada tahap ini untuk menjawab persoalan tersebut, bahkan kami katakan bahawa perkataan “saya” yang merujuk kepada apa yang diisyaratkan itu adalah satu sebagaimana yang maklum secara *dariūrī*. Adapun [setelah diyakini bahawa] ia adalah satu, maka [persoalan] adakah ia satu yang tersusun daripada beberapa unsur ataupun ia adalah satu pada dirinya, zatnya definisinya dan hakikatnya, adalah [persoalan] yang tidak perlu [dibahaskan] pada tahap ini.<sup>357</sup>

Adapun pada maqam kedua pula iaitu maqam pendalilan, dan [dalil yang] menjelaskan berkaitan jiwa [adalah satu, terdiri daripada] pelbagai hujah:

[Hujah] pertama: Sesungguhnya sifat marah, ketika ia berada [dalam diri], [ia] terjadi ketika cuba menolak apa yang bercanggah (*daf' al-munāfi*) dan mendapatkan [apa yang] bersesuaian, dengan syarat [diri] merasai [atau mengetahui] keadaan sesuatu itu bersesuaian [dengannya] atau bercanggah.

Maka potensi kemarahan merupakan potensi yang menafikan suatu yang bercanggah secara pilihan dan bertujuan, kerana tujuan itu kadang-kadang adalah untuk menarik [atau mendapatkan] dan kadang-kadang untuk menolak, dengan syarat [setelah] merasai [atau mengetahui] sesuatu itu. Maka sesuatu yang dihukum bahawa ia bercanggah secara pilihan, semestinya [hukum tersebut diputuskan] setelah dirasai [atau diketahui bahawa] ia bercanggah, dan [suatu] yang marah semestinya ia pada ‘aynnya mengetahui (*mudrik*), dan [begitu juga suatu] yang

---

<sup>357</sup> Menurut andaian al-Rāzī, jika terdapat persoalan yang cuba diajukan bagi meragui premis pertama, nescaya persoalan tersebut tidak perlu dihiraukan kerana premis pertama tersebut telah terbukti dan diyakini secara *badiḥī*.

menyukai (*yashtahī*) semestinya ia [juga] mengetahui (*mudrik*). Maka telah sabit dengan bukti ini bahawa sesungguhnya pencerap maklumat (*al-idrāk*), kemarahan dan syahwat [adalah] tiga sifat bagi satu zat dan bukannya sifat yang berbeza bagi tempat [iaitu zat] yang berbeza.

Hujah kedua: Sesungguhnya apabila kami menganggap dua *jawhar* yang berasingan, [maka] setiap satu daripada keduanya mempunyai perbuatan [atau fungsi] khusus yang berasingan. [Apabila] salah satu *jawhar* itu aktif dengan perbuatannya yang khusus, ia tidak akan menghalang *jawhar* kedua untuk turut aktif dengan perbuatannya yang khusus.

Apabila telah sabit demikian, maka kami mengatakan bahawa; jika tempat pemikiran [terletak] pada satu *jawhar*, tempat kemarahan [terletak] pada *jawhar* kedua dan tempat syahwat [pula terletak] pada *jawhar* ketiga, [maka] wajib [pada akal kami] bahawa jika potensi kemarahan itu aktif, [ia] tidak akan menghalang potensi syahwat untuk aktif dan begitu juga sebaliknya, tetapi [perkara] seterusnya adalah batil. [Kerana] sesungguhnya jika seseorang insan sedang mengaktifkan syahwat dan cenderung ke arahnya, [maka] ia [insan tersebut] akan terhalang dari mengaktifkan kemarahan dan kecenderungan ke arahnya, dan begitu juga sebaliknya. [Oleh itu] maka kami telah mengetahui bahawa ketiga-tiga perkara ini [iaitu fikiran, kemarahan dan syahwat] bukanlah suatu asas (*mabādi'*) yang berasingan, bahkan ia merupakan sifat-sifat yang berlainan bagi satu *jawhar*. Maka tidak mengapa [apabila] *jawhar* tersebut mengaktifkan salah satu fungsi sifat-sifat berkenaan, [ia] menghalang sifat-sifat yang lain untuk aktif.

Hujah ketiga: Sesungguhnya apabila kami mengetahui sesuatu, kadang-kadang pengetahuan itu menjadi sebab terhasilnya syahwat [iaitu kecenderungan

mendapatkannya] dan kadang-kadang menyebabkan terhasilnya kemarahan. Jika *jawhar* pengetahuan (*al-mudrik*) itu berbeza daripada [*jawhar*] kemarahan dan juga [*jawhar*] syahwat, ketika pemunya [iaitu *jawhar*] pencerap maklumat (*ṣāḥib al-idrāk*) mengetahui [sesuatu perkara], [maka] pemunya [iaitu *jawhar*] syahwat dan juga pemunya [iaitu *jawhar*] kemarahan tidak akan mengetahui [perkara itu]. Maka wajib [pada akal kami] bahawa sesungguhnya tidak akan menuruti daripada pengetahuan tersebut [akan dua keadaan], jika tidak terhasil syahwat, akan terhasil kemarahan. Dan bila mana terhasilnya ketertiban ini, kami sedia maklum bahawa sesungguhnya pemunya [iaitu *jawhar*] pencerap maklumat pada zatnya [ia juga] merupakan pemunya [iaitu *jawhar*] syahwat dan pemunya [iaitu *jawhar*] kemarahan.

Hujah keempat: Sesungguhnya hakikat suatu yang hidup (*al-hayawān*)<sup>358</sup> adalah berjisim, memiliki<sup>359</sup> jiwa, [ia] mencerap sesuatu melalui pancaindera dan bergerak dengan kemahuannya. Maka jiwa tidak mungkin bergerak dengan kemahuannya [semata-mata] melainkan [setelah] muncul pendorong [yang mendorong jiwa tersebut untuk bertindak], dan pendorong tersebut semestinya mempunyai persepsi [atau mengetahui] kebaikan dan cenderung untuk memperolehnya atau [mengetahui] keburukan dan cenderung untuk menolaknya. Maka [pernyataan] ini menuntut bahawa [jiwa yang merupakan] penggerak dengan

<sup>358</sup> Di dalam kitab *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, istilah yang dicetak ialah *al-insān* yang bermaksud manusia. Manakala di dalam kitab *al-Nafs wa al-Rūh* pula, istilah yang digunakan ialah *al-hayawān* yang bermaksud suatu yang hidup. Justeru, pengkaji lebih cenderung mengekalkan istilah yang terdapat di dalam karya *al-Nafs wa al-Rūh* kerana maksudnya lebih bersifat umum dan istilah tersebut juga digunakan secara konsisten oleh al-Razi dalam perbincangan beliau di dalam kitab ini. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 29; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 97. Lihat juga penggunaan istilah sedemikian dalam hujah al-Rāzī seterusnya, al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 30 dan dalam terjemahan pada halaman 141.

<sup>359</sup> Begitu juga dengan istilah ini, di mana perkataan yang dicetak dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh* ialah *dūn* yang bermaksud tanpa. Manakala di dalam kitab *al-Maṭālib al-‘Āliyah* pula ialah *dhū* yang bermaksud memiliki. Berdasarkan penelitian, pengkaji lebih cenderung kepada istilah yang terdapat di dalam karya *al-Maṭālib al-‘Āliyah* kerana maksudnya lebih tepat berbanding perkataan *dūn* kerana ia membawa maksud yang bertentangan dengan konteks perbincangan. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 29; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 97.

kemahuannya, [pada masa yang sama] adalah pada ‘aynnya [atau zatnya] yang mencerap [dan mengetahui] kebaikan dan keburukan, juga [mengetahui] perkara yang tidak memudaratkan dan yang memudaratkan.

Maka telah sabit daripada apa yang telah kami nyatakan bahawa sesungguhnya jiwa manusia merupakan suatu yang satu, dan telah sabit bahawa jiwa tersebut [juga] yang melihat, mendengar, menghidu, merasa dan menyentuh. Dan ia [iaitu jiwa] juga disifatkan pada *aynnya* [atau *zatnya*] dengan [sifat] khayalan, berfikir, mengingati, menguruskan badan dan mentransformasinya.

[Huraian bagi premis kedua iaitu “jiwa berbeza daripada badan dan bukan sesuatu [iaitu sebahagian] daripada juzuk-juzuk badan”].

Apabila kamu telah mengetahui perkara sedemikian, maka kami berpindah untuk mensabitkan premis kedua iaitu apabila perkara itu sedemikian [iaitu jiwa adalah satu], [maka] jiwa berbeza daripada badan dan bukan sesuatu [iaitu sebahagian] daripada juzuk-juzuk badan.

Adapun [pada menyatakan] sesungguhnya jiwa itu wajib [pada akal manusia bahawa] bukan [merujuk kepada] keseluruhan badan. Maka [dalilnya ialah] kerana kami mengetahui secara *darūrah*, sesungguhnya potensi penglihatan tidak meliputi (*ghayr sāriyah*) semua juzuk-juzuk badan. Begitu juga potensi pendengaran, rasa, bau, berfikir, ingatan, khayalan, syahwat dan kemarahan. [Setiap potensi berkenaan tidak berada pada setiap juzuk-juzuk badan]. Dan pengetahuan berkenaan potensi-potensi berkenaan tidak meliputi seluruh juzuk badan merupakan pengetahuan secara *badiḥī*, bahkan ia [iaitu pengetahuan berkenaan] merupakan antara pengetahuan secara *badiḥī* yang paling jelas.

Adapun [pada menyatakan] sesungguhnya jiwa itu wajib [pada akal manusia bahawa] ia bukanlah ibarat [atau merujuk] kepada sesuatu [iaitu sebahagian] daripada juzuk-juzuk badan. Maka dalil [pertama] bagi kenyataan tersebut ialah sesungguhnya kami mengetahui secara *darūri* bahawa tiada pada badan manusia satu bahagian yang pada *aynnya* [atau zatnya] disifatkan dengan pelbagai sifat seperti [sifat] penglihatan, pendengaran, rasa, pemikiran dan ingatan. Malahan telah sedia maklum sejak dari dahulu sehingga kini bahawa [sifat] penglihatan dikhkusukan dengan mata [yang merupakan salah satu juzuk badan], dan begitu juga perkataan [iaitu pandangan] berkaitan dengan sifat-sifat pencerap maklumat (*al-idrākāt*) dan perbuatan-perbuatan (*al-af'āl*) yang lain [iaitu setiap sifat tersebut dikhkusukan dengan salah satu juzuk-juzuk badan yang tertentu].

[Dalil kedua] ataupun sesungguhnya dikatakan bahawa terdapat di dalam badan, satu bahagian yang dikhkusukan dengan semua sifat pencerap maklumat (*al-idrākāt*) dan setiap perbuatan (*al-af'āl*). Maka hasil [maklumat berdasarkan] ilmu *darūri* menjelaskan bahawa ia [iaitu bahagian tersebut] tidak wujud. Maka sabitlah bahawa sesungguhnya [hanya] jiwa manusia [sahaja yang merupakan] suatu yang satu yang bersifat dengan segala sifat-sifat pencerap maklumat (*al-idrākāt*) dan segala perbuatan-perbuatan (*al-af'āl*). Maka sabitlah [juga] secara *badiḥī* bahawa seluruh badan manusia tidak sedemikian [iaitu tidak bersifat dengan segala sifat-sifat pencerap maklumat (*al-idrākāt*) dan segala perbuatan-perbuatan (*al-af'āl*)], dan [begitu juga] suatu bahagian dari juzuk-juzuk badan tidak sedemikian. Maka ketika itu, terhasillah keyakinan bahawa sesungguhnya jiwa merupakan suatu yang berbeza daripada badan ini dan [berbeza] dengan setiap satu juzuk-juzuknya. Dan itulah yang dikehendaki [iaitu penjelasan sedemikian].

Dan untuk kami memperakui pembuktian-pembuktian [terhadap kenyataan bahawa “jiwa itu adalah satu dan ia berlainan daripada tubuh badan dan juga berlainan daripada setiap satu juzuk daripada juzuk-juzuk badan”] itu dengan ibarat [iaitu dengan hujah tambahan] yang lain. Maka kami katakan [sebagai hujah pertama]:<sup>360</sup> Sesungguhnya kami mengetahui secara *darūrah* bahawa sesungguhnya apabila kami melihat sesuatu, kami mengetahuinya, apabila kami mengetahuinya, kami [cenderung] menyukainya atau membencinya. Maka apabila kami menyukainya kami menggerakkan badan-badan kami untuk mendekatinya. Maka semestinya telah jelas bahawa sesungguhnya [*jawhar*] yang melihat kepada yang demikian itu, dan [*jawhar*] yang mengetahuinya serta [*jawhar*] yang menyukai dan [*jawhar*] yang aktif mendekatinya adalah [*jawhar* yang] satu. [Ini] kerana, jika yang melihat itu adalah suatu [*jawhar*], yang mengetahui adalah suatu [*jawhar* yang] kedua, yang menyukai itu adalah suatu [*jawhar* yang] ketiga dan yang bergerak itu adalah suatu [*jawhar* yang] keempat, [nescaya *jawhar*] yang melihat tidak akan mengetahui, dan [*jawhar*] yang mengetahui tidak akan menyukai, dan [*jawhar*] yang menyukai tidak akan bergerak. Tetapi telah maklum bahawa sesungguhnya penglihatan merupakan suatu yang tidak menuntut suatu yang lain [menjadi] mengetahui dan [juga] tidak menuntut suatu yang lain menyerupainya.

Dan juga [bahawa] sesungguhnya kami juga telah mengetahui secara *darūrah* bahawa orang yang melihat (*al-rā'i*) objek (*al-mur'iyyāt*) [dikenali dengan ganti diri ] “saya”. Dan sesungguhnya apabila saya melihatnya [iaitu objek], saya

<sup>360</sup> Hujah pertama ini dinyatakan oleh al-Rāzī sebagai hujah yang kuat bagi mensabitkan bahawa “jiwa itu adalah satu”. Lihat kenyataan al-Rāzī dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 33 dan dalam terjemahan ini pada halaman 141. Manakala hujah yang seterusnya iaitu hujah kedua hingga keenam dikemukakan bagi membuktikan bahawa “jiwa berlainan daripada tubuh badan dan juga berlainan daripada setiap satu juzuk daripada juzuk-juzuk badan.” Lihat kenyataan al-Rāzī dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 33-43 dan dalam terjemahan ini pada halaman 141-160.

mengetahuinya, dan apabila saya mengetahuinya maka saya menyukainya, dan apabila saya menyukainya, saya [bertindak untuk] mendapatkannya, dan saya menggerakkan anggota-anggota [badan] untuk mendekatinya. Dan kami juga telah mengetahui secara *darūrah* bahawa yang disifatkan dengan penglihatan, pengetahuan, syahwat dan pergerakan tersebut [merupakan] suatu yang satu, bukannya banyak.

Maka para cendiakawan mengatakan bahawa suatu yang hidup (*al-hayawān*)<sup>361</sup> semestinya mempunyai deria dan bergerak dengan kehendaknya. Oleh itu jika ia [iaitu *al-hayawān*] tidak sesekali mencerap sesuatu, ia tidak dapat merasai [atau mengetahui] bahawa dirinya tertarik [dengannya sesuatu itu] atau dirinya perlu menjauhinya. Jika ia tidak merasai [atau mengetahui] sedemikian, terhalang dirinya menjadi berkehendak untuk mendekati atau menjauhi. Maka telah sabit bahawa suatu yang bergerak dengan kehendaknya, maka sesungguhnya pasti ia mempunyai deria, dan sabit [juga] bahawa pencerap bagi semua sifat pencerap maklumat (*al-idarākāt*), dan pencetus (*al-mubāshir*) bagi pergerakan semua anggota [badan] merupakan suatu yang satu pada insan. Ini kerana, apabila kami berkata-kata [tentang sesuatu], [langkah] pertama kami memikirkan maknanya, kemudian kami hendak memperkenalkan makna tersebut kepada orang lain sebagai [langkah] kedua. Kemudian, berdasarkan pilihan kami, kami memasukkan huruf-huruf dan suara-suara sebagai [langkah] ketiga untuk memperkenalkan kepada orang melalui perantaraan huruf-huruf dan suara-suara tersebut akan makna yang telah kami ketahui.

---

<sup>361</sup> *Al-hayawān* bermaksud jisim yang membesar dan mempunyai pancaindera dan bergerak dengan kehendaknya. *Al-Mu'jam al-'Arabi al-Asāsi*, 373.

Apabila telah sabit [demikian], maka kami katakan [iaitu sebagai andaian pertama]:<sup>362</sup> Jika tempat ilmu dan pencerapan maklumat (*al-idrāk*) adalah sama pada [tempat] huruf-huruf dan suara-suara, [maka] semestinya dikatakan bahawa tempat ilmu dan pencerap-pencerap maklumat adalah terletak pada kerongkong atau laring (*al-ḥanjarah*), anak tekak atau uvula (*al-lahāt*) dan lidah. Dan telah diketahui secara *darūrah* bahawa perkara tersebut bukan sedemikian.

Jika kami katakan [iaitu sebagai andaian kedua]: Sesungguhnya tempat ilmu dan pencerap-pencerap maklumat ialah di hati<sup>363</sup> (*al-qalb*), dan tempat bagi huruf-huruf dan suara juga ialah di hati (*al-qalb*), maka [tanggapan] demikian juga telah diketahui terbatal secara *darūrah*.

[Dan] jika kami katakan [iaitu sebagai andaian ketiga]: Sesungguhnya tempat perbualan (*al-kalām*) ialah pada kerongkong, anak tekak dan lidah, dan tempat ilmu-ilmu (*al-‘ulūm*) dan pencerap-pencerap maklumat ialah di hati (*al-qalb*) dan otak (*al-dimāgh*), dan tempat potensi ialah di saraf-saraf (*al-aṣāb*), tendon-tendon (*al-awṭār*) dan otot-otot (*al-‘adālāt*), [maka] kami telah memisahkan perkara ini kepada bahagian-bahagian (*al-a‘dā’*) yang berlainan, akan tetapi kami telah membatalkan [tanggapan] sedemikian [sebelum ini].

Dan sesungguhnya kami telah menjelaskan bahawa sesungguhnya pencerap (*al-mudrik*) bagi setiap perkara yang dicerap (*al-mudrakāt*) dengan [perantaraan]

<sup>362</sup> Al-Rāzī menyenaraikan tiga andaian berkenaan kedudukan dan tempat bagi ilmu, pencerap maklumat, huruf dan suara, namun ketiga-tiga andaian tersebut terbukti tidak tepat dan telah terjawab dalam hujah al-Rāzī sebelum ini.

<sup>363</sup> Di dalam Kamus Dewan, didapati istilah hati merujuk kepada beberapa maksud antaranya; 1) organ dalam badan yang berwarna perang kemerahan-merahan terletak di dalam perut di bahagian sebelah kanan yang bertindak mengeluarkan hempedu, mengawal kandungan gula dalam darah dan lain-lain. 2) jantung, 3) batin iaitu tempat perasaan, pengertian dan seumpamanya yang lebih merujuk kepada jiwa dan sifatnya, 4) bahagian tengah buah-buahan, pokok dan lain-lain. *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 520. Dalam kalangan masyarakat Melayu, istilah hati juga adalah sinonim dengan istilah hati. Justeru penggunaan istilah ‘hati’ dalam perbincangan ini dan selanjutnya adalah merujuk kepada maksud kedua dan ketiga bergantung kepada konteks ayat.

pencerap-pencerap maklumat (*al-idrākāt*), dan penggerak (*al-muharrīk*) bagi setiap gerakan (*al-tahriķāt*) adalah merupakan suatu yang satu. Maka tidak sesekali sabit [tanggapan di atas], kecuali dikatakan bahawa tempat [sifat] pencerap maklumat (*al-idrāk*) di badan adalah [pada] suatu yang berbeza daripada anggota-anggota [badan] (*al-a‘dā’*), dan sesungguhnya anggota-anggota ini berfungsi (*jāriyah*) sebagai alat dan kelengkapan baginya. Maka [sebagai contoh], sebagaimana seorang tukang kayu melakukan pekerjaan-pekerjaan yang berbeza-beza dengan perantaraan alat-alat yang berbeza, begitu juga jiwa yang melihat dengan [perantaraan] mata, mendengar dengan telinga, berfikir dengan otak dan bertindak dengan hati (*al-qalb*). Maka kesemua anggota-anggota tersebut adalah alat-alat dan kelengkapan baginya [iaitu jiwa], dan zat jiwa [adalah] satu *jawhar* yang berbeza daripadanya, berpisah darinya dengan zat, [dan ia] berkaitan dengannya sebagai perkaitan pengurusan (*al-taṣaruf*) dan pentadbiran (*al-tadbīr*).

Dan hujah ini merupakan bukti yang kukuh (*burhān qāhir*) dalam mensabitkan kehendak tersebut. [iaitu jiwa itu adalah satu].

Hujah kedua.<sup>364</sup> Jika insan [iaitu jiwa] diibaratkan sebagai jasad, [maka terdapat dua kemungkinan] sama ada setiap juzuk daripada juzuk-juzuk [jasad]nya [bersifat dengan sifat] hidup, pengetahuan, kekuatan dan kehendak <atau tidak> [sedemikian iaitu setiap satu daripada sifat tersebut berada pada beberapa juzuk badan yang lain]. Dan kedua-dua bahagian [iaitu kemungkinan] tersebut adalah terbatal. Maka terbatallah pandangan yang mengatakan bahawa insan itu diibaratkan sebagai jasad.

---

<sup>364</sup> Hujah kedua ini sehingga hujah keenam dikemukakan oleh al-Rāzī sebagai hujah tambahan bagi membuktikan bahawa jiwa adalah berlainan daripada tubuh badan dan juga berlainan daripada setiap satu juzuk daripada juzuk-juzuk badan.

Adapun pembatalan bahagian [iaitu kemungkinan] yang pertama adalah kerana ia menuntut bahawa setiap juzuk daripada juzuk-juzuk badan ini masing-masing [mempunyai sifat] hidup, mengetahui, berkehendak, mempunyai kekuatan tersendiri secara berasingan. [Jika demikian] maka sesungguhnya seorang insan tidak hanya mempunyai satu sifat hidup, tidak hanya mempunyai satu sifat kekuatan, bahkan mempunyai banyak kehidupan, pengetahuan dan kekuatan. Dalam hal ini, lenyaplah [kaitan antara] seseorang insan dan orang ramai yang mempunyai perhubungan [kemasyarakatan seperti bantu membantu] di antara satu sama lain melalui salasilah yang satu. Tetapi kami telah ketahui secara *darūrah* kesalahan pandangan ini kerana [realitinya] saya mendapati diri saya mempunyai satu zat dan kehidupan yang satu, bukannya kehidupan yang berbilang. [Ini juga] kerana jika ditakdirkan bahawa setiap juzuk daripada jasad hidup berasingan, maka setiap satu [juzuk] daripadanya tidak akan mengetahui keadaan kawannya [iaitu juzuk badan yang lain]. Maka harus [terjadi situasi di mana] salah satu juzuk berkeinginan untuk bergerak ke suatu sudut, dan satu bahagian yang lain pula hendak bergerak ke sudut yang lain, nescaya pada ketika itu berlaku pertembungan [kehendak] di antara juzuk-juzuk badan yang satu sepetimana yang terjadi kepada dua individu. Dan batilnya pandangan ini telah diketahui secara *darūrah*.

Manakala pembatalan bahagian kedua pula adalah [kerana] ia menuntut keberadaan satu sifat tertentu pada banyak tempat [di dalam satu jasad], dan [tanggapan sedemikian juga] adalah terbatal secara *darurah*. Ini kerana jika satu sifat boleh berada pada tempat yang banyak pada satu-satu masa, [maka] ia juga membolehkan satu jisim berada pada tempat yang banyak pada satu-satu masa, dan [tanggapan] itu adalah terbatal secara *darūrah*. Sesungguhnya [seandainya] ditakdirkan satu sifat tertentu berada pada tempat yang banyak pada satu-satu masa,

[nescaya] pada masa itu setiap satu juzuk daripada juzuk-juzuk [badan] adalah hidup, berpengetahuan dan berkuasa. Maka perkara sebegini akan kembali kepada keadaan di mana satu badan mempunyai jiwa yang berbilang (*unās*) dan bukannya jiwa yang satu (*insān wāhid*). Apabila telah zahir batilnya kedua-dua bahagian ini, sabitlah bahawa sesungguhnya insan [iaitu jiwa] bukan [merujuk] kepada badan.

Maka jika mereka berkata:<sup>365</sup> Mengapa tidak harus dikatakan bahawa, sesungguhnya [sifat] hidup yang berada pada satu juzuk [badan] menuntut semua juzuk [badan] untuk hidup? Kami [al-Rāzī] katakan bahawa: [Pernyataan] demikian adalah batil, kerana tiada erti bagi [sifat] hidup melainkan terdapat tempat bagi sifat hidup itu atau *the state of being alive* (*al-hayyiyah*), dan [begitu] juga tiada [erti] bagi sifat ilmu melainkan terdapat tempat bagi sifat pengetahuan itu atau *the state of knowing* (*al-‘ālimiyah*). Melainkan, sesungguhnya kami katakan: Jika terdapat pada semua juzuk, tempat bagi sifat hidup (*al-hayyiyah*) dan tempat bagi sifat pengetahuan (*al-‘ālimiyah*), maka terhasil satu sifat [sama ada *al-hayyiyah* atau *al-‘ālimiyah* yang berfungsi] pada tempat yang berbilang, dan [pernyataan] ini ada mustahil. Dan jika terhasil pada setiap juzuk, tempat bagi sifat hidup secara berasingan dan tempat bagi sifat pengetahuan secara berasingan, [maka pernyataan ini] kembali kepada apa yang telah kami sebutkan iaitu seseorang insan mempunyai banyak jiwa dan [pernyataan] itu adalah terbatal secara *darūrah*.

Hujah ketiga: Jika sesuatu yang diisyaratkan oleh seseorang insan dengan perkataannya “saya” [itu adalah suatu yang] wujud dan bertempat (*mawjūd mutaḥayyiz*), [nescaya] tidak akan menyusuli sesuatu yang diisyaratkan kepada dirinya dengan perkataan “saya” dan [pada masa yang sama] ia mengetahui [dan

---

<sup>365</sup> Al-Rāzī mendatangkan andaian persoalan yang mempertikaikan pandangan beliau, seterusnya dijawab oleh beliau dalam perenggan yang sama.

menyedari] sesuatu yang bertempat [iaitu anggota badannya], akan tetapi [kenyataan] yang berikutnya [iaitu nescaya tidak akan menyusuli sesuatu yang diisyaratkan kepada dirinya dengan perkataan “saya” dan pada masa yang sama ia mengetahui dan menyedari sesuatu yang bertempat iaitu anggota badannya] adalah yang dusta, maka kenyataan yang terdahulu [iaitu jika sesuatu yang diisyaratkan oleh seseorang insan dengan perkataannya “saya” itu adalah suatu yang wujud dan bertempat juga] adalah dusta.

*Bayān al-shartīyyah:* Sesungguhnya jika sesuatu yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan “saya” [merupakan suatu yang] bertempat yang khusus, [nescaya] suatu yang mengambil tempat itu [merupakan] salah satu daripada juzuk *al-māhiyyah* [iaitu jiwa], dan [semestinya akan] menghalang terhasilnya ilmu pengetahuan [dan kesedaran] bagi *al-māhiyyah* [iaitu jiwa] kecuali ketika ia mengetahui [dan menyedari] bahawa ia adalah bertempat.

Adapun [dalam] menjelaskan pendustaan kenyataan yang seterusnya [iaitu dan semestinya akan menghalang terhasilnya ilmu pengetahuan dan kesedaran bagi *al-māhiyyah* iaitu jiwa kecuali ketika ia mengetahui dan menyedari bahawa ia adalah bertempat], maka [kenyataan tersebut adalah dusta] kerana ketika seseorang insan sedang fokus kepada sesuatu yang penting, dia akan berkata: saya berfikir dan saya berta’akkul dan saya memahami, dan dalam keadaan demikian dia mengetahui [keadaan] dirinya yang khusus, [pada masa yang sama juga] ia terlupa menghadirkan *māhiyyah* yang bertempat dan berbentuk [iaitu jasadnya di dalam fikirannya], dan [penjelasan] tersebut membuktikan kebenaran kenyataan kami.

Jika dipersoalkan: [Persoalan pertama.]<sup>366</sup> Apakah dalil bagi [kenyataan] sesungguhnya seseorang yang mengetahui melalui *al-māhiyyah*, wajib [juga] baginya mengetahui melalui juzuk-juzuknya? [Persoalan kedua.] Kemudian mereka katakan, kenapa tidak harus dikatakan: Juzuk-juzuknya yang khusus [merupakan] *māhiyyah* yang melazimnya [untuk] bertempat dengannya, dan *māhiyyah* yang melazimi (*al-lāzim*) [adalah] berlainan daripada *māhiyyah* yang dilazimi (*al-malzūm*), dan berdasarkan ketentuan sedemikian, ia tidak akan melazimkan pengetahuan diri kami yang khusus dengan pengetahuan *māhiyyah* yang bertempat.

Kemudian kami [iaitu al-Rāzī] katakan: [Jika demikian] kami tidak boleh menerima [kenyataan] bahawa kami berfikir dengan zat kami yang khusus [dalam pada masa yang sama] kami lupa kepada makna bentuk dan bertempat [iaitu jasad kami].<sup>367</sup>

[Persoalan ketiga.] Katanya; sesungguhnya kami katakan [kenyataan] “saya ketahui, saya fahami dan saya berfikir” [berlaku dalam] keadaan saya tidak lupa kepada makna bertempat dan berbentuk.

Kami [iaitu al-Rāzī] katakan: Kenapa tidak harus dikatakan bahawa ilmu pengetahuan [tentang sesuatu] secara terperinci [boleh terhasil] walaupun ia tiada di hadapan mata, sedangkan ilmu pengetahuan [yang diperoleh melalui cara tersebut] sememangnya banyak terhasil.<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> Terdapat empat persoalan yang dikemukakan oleh al-Rāzī sebagai andaian reaksi terhadap hujah ketiga beliau. Walau bagaimanapun, persoalan tersebut dijawab secara langsung oleh beliau bagi menghilangkan keraguan yang timbul.

<sup>367</sup> Ini merupakan jawapan spontan oleh al-Rāzī terhadap persoalan pertama dan kedua. Namun, hujah balas terperinci beliau didatangkan setelah keempat-empat persoalan tersebut dinyatakan.

<sup>368</sup> Dalam jawapan spontan ini juga, al-Rāzī menyatakan seseorang boleh memikirkan sesuatu dengan teliti walaupun perkara tersebut tiada di hadapan matanya, sekaligus mematahkan keraguan daripada persoalan ketiga tersebut.

[Persoalan keempat]. Kemudian kami katakan: Sepertimana kami mengetahui zat kami yang khusus [dalam] keadaan [kami] lupa kepada jisim [iaitu jasad], maka begitu juga ketika zat [iaitu jiwa] kami yang khusus berfikir dalam keadaan lupa menghadirkan [atau menyedari kewujudan] *māhiyyah* jiwa, dan keadaan terlupa menghadirkan [sesuatu] merupakan suatu perkara *mawjūd* [iaitu tindakan ‘terlupa’ itu wujud dalam fikiran] dan ia [iaitu *mawjūd* itu] bukan suatu berjisim dan juga bukan suatu yang bersifat jisim. Maka apa yang kamu sebutkan kepada kami [daripada hujah kamu], ia kembali semula ke atas kamu.

Dan jawapan bagi [persoalan] pertama: Sesungguhnya tiada hakikat bagi sesuatu yang tersusun [iaitu jasad] melainkan [terdiri] daripada juzuk-juzuk [iaitu anggota badan]. Maka seseorang yang mengetahui sesuatu yang tersusun tersebut, [nescaya] tidak mustahil baginya juga mengetahui juzuk-juzuk tersebut. Jika tidak, ia melazimkan bagi sesuatu yang satu itu diketahui dan tidak diketahui pada masa yang sama, dan perkara sebegini adalah mustahil.

[Jawapan bagi persoalan] kedua: Sesungguhnya kami ketahui secara *darūri* bahawa zat kami berdiri dengan sendirinya [tanpa bertempat]. Jika kami jadikannya [sebagai suatu zat] yang bertempat yang saling melazimi, nescaya wajiblah bahawa bertempat merupakan [salah] satu sifat daripada sifat-sifat jiwa dan zat kami, dan [kenyataan] sedemikian adalah mustahil. [Ini] kerana jika bertempat itu merupakan satu sifat bagi sesuatu yang lain, nescaya sesuatu yang lain tersebut sama ada [i:] ia bertempat yang melazimkannya berhajat kepada suatu tempat yang lain dan seterusnya [akan] melazimkan rantaian (*al-tasalsul*) atau [ii:] jika ia tidak bertempat, [nescaya] ia tidak berkait dengan tempat (*al-wad'*) dan juzuk. [Sedangkan] bertempat [merupakan sifat yang] khusus [dan ia berhubung kait] dengan tempat dan

juzuk, [justeru] bersatunya (*hulūl*) sesuatu yang [sememangnya berhajat kepada] tempat dengan sesuatu yang tiada tempat baginya adalah [suatu perkara yang] mustahil.

[Jawapan bagi persoalan] ketiga: Sesungguhnya ilmu pengetahuan tentang sesuatu adalah ibarat kepada menghayatinya dengan dapat membezakan di antaranya dengan yang lain. Apabila jiwa kami boleh berfikir dalam keadaan kami lupa tentang [jasad kami yang] bertempat dan berbentuk serta tanpa menyedarinya, maka terhasilah tujuan tersebut [iaitu jiwa berbeza daripada badan dan bukan sesuatu iaitu sebahagian daripada juzuk-juzuk badan].

[Jawapan bagi persoalan] keempat: Diri saya adalah ibarat kepada zat saya yang tersendiri dan khusus, maka mustahil saya mengenali zat saya yang khusus dalam keadaan saya tidak lupa tentang diri saya, bahkan mungkin [juga] saya mengenali diri saya dalam keadaan saya tidak lupa tentang ciri-cirinya [iaitu jiwa saya] yang tidak bertempat dan bukan suatu keadaan yang bertempat. Melainkan kami katakan bahawa [kenyataan:] [“]sesuatu [yang terdapat] pada si fulan [adalah] tidak bertempat dan bukan [juga] suatu keadaan yang bertempat[”] adalah ibarat kepada menafikan bahawa [sesuatu yang] selain daripadanya adalah berbeza dengan zatnya yang khusus kerana hakikat bagi sesuatu yang wujud bukanlah ‘ayn bagi ketiadaan [sesuatu] yang selain daripadanya. Maka sabitlah bahawa penafian tersebut adalah berlainan daripada zat yang khusus itu. Maka tidak mengapa [dikatakan bahawa] harus [terhasilnya] ilmu pengetahuan bagi zat yang khusus itu [iaitu jiwa] dalam keadaan ia lupa [pada jasadnya] berdasarkan kepada [kaedah] penafian tersebut.

Dan sesungguhnya kami telah buktikan, jika ditetapkan bahawa jiwa merupakan suatu jisim yang khusus, [semestinya] jisim tersebut merupakan suatu juzuk daripada juzuk-juzuk suatu *māhiyyah*. [Justeru, jika kami teruskan] dengan ketetapan tersebut, [nescaya] ia menegah [hakikat] jiwa [untuk] menyedari [dan mengetahui sesuatu perkara] dalam keadaan ia terlupa kepada jisim [iaitu jasadnya], maka jelaslah perbezaan tersebut.

Hujah keempat: [Pada menyatakan] sesungguhnya jiwa (*insān*) bukannya ibarat [iaitu merujuk] kepada jasad. Sesungguhnya kami katakan: Juzuk-juzuk jasad ini sentiasa melalui [proses] perubahan, dan apa yang diisyaratkan kepadanya oleh setiap orang dengan perkataan “saya” [adalah] sentiasa kekal [iaitu tidak berubah].

Adapun premis pertama [iaitu juzuk-juzuk jasad ini sentiasa berlaku perubahan], maka telah jelas. Ini kerana jasad insan merupakan *jawhar* yang bersifat lembap. Apabila sifat panas bertindak ke atas sifat kelembapan, ia [sifat kelembapan] akan hilang melalui proses pengewapan (*al-bukhārāt*). Oleh itu, wajib [pada akal kami] berlaku proses penguraian (*in hilāl*) dalam badan insan. Oleh sebab demikian, badan insan berhajat kepada makanan bagi mengantikan apa yang telah terurai. Maka sabitlah bahawa proses penguraian sentiasa berlaku dalam badan insan. Begitu juga [jika dilihat] pada keadaan badan insan semasa masih bayi (*tīfl*), timbangannya hanya seberat satu *manā*<sup>369</sup> [bersamaan 2.42 kg] atau dua *manā* (*manayn*) [bersamaan 4.84 kg] atau tiga *manā* (*amnā'*) [bersamaan 7.26 kg], dan keadaan fizikal insan setelah dewasa, kadang-kadang [timbangannya] mencecah tujuh puluh *manā* [bersamaan 169.4 kg] atau lebih. Dan demikian mewajibkan [pada akal] bahawa juzuk-juzuknya [iaitu badan, mengalami proses] perubahan. Begitu

---

<sup>369</sup> *Manā* merupakan sukatan timbangan pada zaman dahulu yang menyamai 2 kati atau 2.42 kg.

juga [badan] insan, kadang-kadang yang gemuk menjadi kurus dan kembali menjadi gemuk. Maka sesungguhnya juzuk-juzuk [badan juga] mengalami perubahan [iaitu] dengan penambahan dan pengurangan. Dan begitu juga kami [boleh] menyaksikan dan merasai keadaan juzuk-juzuk jasad yang mengalami proses penguraian disebabkan oleh [pengeluaran] peluh dan kelembapan yang lain. Maka sabitlah sesungguhnya jasad sentiasa mengalami [proses] penguraian.

Adapun premis kedua: Iaitu sesungguhnya apa yang diisyaratkan kepadanya oleh setiap orang dengan perkataan “saya”, tidak melalui [proses] perubahan. Dan perkara ini adalah jelas kerana [“]saya ketahui secara *darūrah* bahawa sesungguhnya saya sekarang ini [adalah] ‘ayn [iaitu zat] sepertimana saya yang wujud sejak 20 tahun lepas[”]. Dan [badan] insan, apabila dipotong dua tangannya, dua kakinya, dicungkil dua biji matanya, sesungguhnya ia mengetahui secara *dariūrah* bahawa sesungguhnya ia [masih lagi merupakan] ‘ayn [iaitu zat] insan yang wujud sebelum itu [iaitu sebelum dipotong dua tangannya, dua kakinya, dicungkil dua biji matanya]. Maka sabitlah apa yang kami nyatakan: Sesungguhnya jasad berserta juzuk-juzuknya [sentiasa] melalui [proses] perubahan, dan sabit [juga] sesungguhnya apa yang diisyaratkan kepadanya oleh setiap orang dengan perkataan “saya” adalah ‘ayn<sup>370</sup> [iaitu zat] bagi jasad dan berlainan daripada setiap juzuk-juzuk jasad”.

---

<sup>370</sup> Pengkaji melihat kemungkinan berlaku kesilapan cetakan pada istilah ‘ayn, dan istilah yang lebih tepat ialah *ghayr*. Ini berdasarkan kepada topik perbincangan dalam hujah keempat ini membuktikan bahawa jiwa adalah berlainan daripada jasad melalui dua premis di atas. Sekiranya istilah ‘ayn diterima pakai, semestinya ia bertentangan dengan apa yang cuba dibuktikan oleh al-Rāzī dalam hujah keempat tersebut iaitu jiwa adalah berbeza daripada jasad dan juga setiap juzuk-juzuk jasad serta berbeza dengan dua premis tersebut. Akan tetapi, setelah membuat semakan di antara edisi cetakan Pakistan ini pada halaman 38 dengan edisi baru yang dicetak oleh Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah di Kaherah, Mesir didapati istilah ‘ayn dikekalkan pada halaman 55 dan begitu juga dalam terjemahan Bahasa Inggeris pada halaman 98. Namun pengkaji lebih cenderung beranggapan bahawa berlaku kesilapan cetakan berdasarkan alasan di atas, dan berkemungkinan terjemahan Bahasa Inggeris dan edisi cetakan Mesir tersebut hanya merujuk kepada edisi cetakan Pakistan semata-mata tanpa membuat penelitian kepada topik perbincangan.

Dan ketahuilah bahawa sesungguhnya masih terdapat satu lagi soalan<sup>371</sup> di sini [yang belum dijawab] iaitu: Kenapa tidak harus dikatakan bahawa juzuk [badan] yang boleh disentuh [iaitu dicerap oleh pancaindera, juga] merangkumi juzuk-juzuk asal yang kekal sejak permulaan umur sehingga akhir [umur]nya turut terpelihara daripada kecacatan dan penguraian?

Adapun segala juzuk [badan] yang lain sesungguhnya ia melalui [proses] penguraian dan perubahan, dan insan [pula] adalah ibarat kepada juzuk-juzuk asal tersebut. Melainkan sesungguhnya kami katakan: Telah jelas pada segala takdir-takdir itu [iaitu sebagaimana yang terdapat pada hujah-hujah di atas], bahawa sesungguhnya insan bukan ibarat [atau merujuk] kepada jasad yang boleh disentuh dan [bukan merujuk kepada] rangka [tubuh] yang zahir. Manakala persoalan bahawa ia [iaitu insan] ibarat [atau merujuk] kepada juzuk-juzuk khusus yang berperanan dalam penambahan [iaitu pembentukan dan penyusunan] jasad, maka kami katakan: Golongan ahli falsafah telah menolak andaian sebegini dengan dua premis.

Salah satu daripada keduanya [iaitu premis pertama]: Sesungguhnya semua jisim adalah sama (*mutamāthilah*), dan buktinya ialah sesungguhnya semua jisim tanpa diragui adalah sama pada tabiat pembentukan (*al-hajmiyyah*) dan pertumbuhan (*al-imtidād*). [Manakala premis kedua pula] jika jiwa bersalah [daripada jisim] setelah itu dari sudut *māhiyyah*, [nescaya] apa yang bersalah itu adalah berbeza dengan apa yang dikongsikan [oleh jisim iaitu pada aspek pembentukan dan pertumbuhan] adalah tidak mustahil. Maka lazimlah bahawa pengkhususan [sifat bagi jiwa] itu adalah berbeza daripada tabiat pembentukan dan pertumbuhan [bagi jisim]. Jika begitu, [dapat diandaikan bahawa] sama ada setiap

<sup>371</sup> Ini juga merupakan persoalan sebagai reaksi terhadap hujah keempat yang diandaikan oleh al-Rāzi.

satu daripada kedua-dua iktibar tersebut [iaitu pembentukan dan pertumbuhan jisim] adalah zat dan yang seterusnya adalah sifat. [Bahagian pertama dalam menghuraikan andaian di atas,] dan [andaian] yang pertama [iaitu pembentukan dan pertumbuhan adalah zat] adalah mustahil, kerana berdasarkan ketetapan [andaian] ini, ia menjelaskan bahawa tabiat pembentukan dan pertumbuhan merupakan dua zat yang berasingan.

[Dan] kemuncak apa [yang dibincangkan] dalam bab ini [akan menatijahkan] terhasilnya zat yang lain dalam kewujudan itu, melainkan zat yang terhasil tersebut tidak mewajibkan terjadinya perbezaan dengan zat yang pertama dan ketika itu pandangan tersebut kembali kepada [kenyataan] bahawa setiap jisim adalah sama.

Dan bahagian kedua [dalam menghuraikan andaian di atas], iaitu menyatakan salah satu daripada iktibar tersebut [iaitu pembentukan dan pertumbuhan jisim] adalah jisim dan yang seterusnya adalah sifat. Maka kami katakan: sama ada dikatakan bahawa tabiat pembentukan adalah zat, [justeru jisim baru] yang terhasil merupakan zat yang berbeza atau [dikatakan] <sesungguhnya> [tabiat] pembentukan yang terhasil [dan yang dikongsikan oleh jisim] adalah sifat. Jika [diandaikan seperti mana andaian] pertama, maka ketika itu setiap zat adalah sama dalam kesempurnaan *māhiyyahnya*, melainkan ia hanya berbeza dari sudut sifat-sifatnya yang mendatang, dan [andaian] tersebut tidak [menjadi] penghalang pandangan kami [iaitu semua jisim adalah sama]. Jika [diandaikan seperti mana andaian] kedua, ia akan melazimkan [tabiat] pembentukan dan bertempat sebagai sifat dan kami telah membatalkan pandangan sedemikian. Maka sabitlah melalui pendalilan ini bahawa setiap jisim adalah sama.

Dan premis ketiga [pula]: Sesungguhnya [Tuhan yang] *wājib al-wujūd* pada zatNya telah memberi limpahan [rahmatNya] secara umum, dan perkara sedemikian menghalang adanya pengkhususan pada salah satu daripada dua jisim dengan [sifat yang] khusus [yang mengekalkannya daripada mengalami penguraian dan perubahan], dan sesungguhnya tidak terhasil juga [pengkhususan sifat yang mengekalkannya daripada mengalami penguraian dan perubahan] pada [jisim] yang kedua. Dan premis [ketiga] ini adalah berbentuk perbincangan falsafah semata-mata.

Apabila telah sabit demikian, maka kami katakan: Juzuk-juzuk asal badan tersebut adalah sama dengan juzuk-juzuk kecil (*fur‘iyah*) dari sudut kesempurnaan *māhiyyah* dan hakikatnya. Maka nisbah keadaan [juzuk] yang wajib terurai baginya adalah sama, dan [kami juga] terhalang daripada mengatakan bahawa sesungguhnya [Tuhan yang] *wājib al-wujūd* pada zatNya mengkhususkan sebahagian juzuk-juzuk dengan mengekal dan memeliharanya daripada terurai kerana [berdasarkan kepada] apa yang kami telah nyatakan bahawa limpahannya adalah secara umum dan [terjadinya] pengkhususan sedemikian adalah mustahil. Apabila perkara tersebut adalah sedemikian, dan sabitlah bahawa terhasilnya penguraian dalam setiap juzuk badan, maka tertegahlah soalan tersebut.

Hujah kelima: Apa yang diisyaratkan kepadanya oleh setiap orang dengan perkataan “saya” telah diketahui bahawa keadaannya [yang] kadang-kadang lupa tentang semua juzuk fizikal [badan] yang zahir dan batin. Maka, sesungguhnya seorang insan ketika sedang mengamati sesuatu yang penting, kadang-kadang dia berkata: “Saya berfikir” dan “saya mendengar” di mana ketika sedang berkata-kata sedemikian, ia lalai [terlupa] tentang raut wajahnya, tangannya, hatinya, otaknya dan semua anggotanya [iaitu badannya]. Dan apa yang dirasai [atau diketahui] (*al-*

*mash 'ur bih*) adalah berbeza daripada apa yang dilalaikan tentangnya (*al-maghfūl 'anh*). Jika tidak, lazimnya ia [seorang insan itu] akan membenarkan suatu yang mana keadaannya telah dia ketahui dan tidak ketahui. Maka lazimnya [pernyataan sebegini] menghimpunkan dua pernyataan yang bertentangan berkaitan suatu perkara, dan ia adalah mustahil. Dan bukti ini, sesungguhnya dilengkapkan dengan [merujuk] kembali kepada apa yang telah kami sebutkan dalam hujah ketiga.<sup>372</sup>

Hujah keenam: Sesungguhnya apabila kami meneliti keadaan jiwa, kami dapati [bahawa] keadaannya [adalah] berbeza daripada keadaan jisim dan itu menunjukkan bahawa jiwa bukannya jisim, dan pengakuan ke atasnya adalah [terdiri dari] beberapa cara [pembuktian].

[Pembuktian] pertama: Sesungguhnya setiap jisim yang terhasil padanya lakaran atau gambaran (*ṣūrah*) selepas [terdapatnya] gambaran yang lain daripada jenis (*jīns*) gambaran yang pertama, [gambaran tersebut] tidak akan terhasil kecuali selepas hilang gambaran yang pertama daripadanya [iaitu jisim] kesemuanya. Contohnya seperti lilin (*al-shām'*), apabila terhasil padanya lakaran segi tiga, maka sesungguhnya ia [lakaran segi tiga itu] menghalang terhasilnya lakaran segi empat dan bulatan kecuali setelah hilang [atau terhapus] lakaran yang pertama daripadanya. Kemudian sesungguhnya kami dapati bahawa keadaan penerimaan jiwa terhadap gambaran-gambaran [dalam bentuk] pemikiran adalah berbeza daripada [keadaan jisim yang menerima lakaran] itu. Sesungguhnya jiwa yang tidak [pernah] menerima gambaran [dalam bentuk] pemikiran, [menyebabkan] ia susah menerima [walaupun] sesuatu daripada gambaran pemikiran. [Tetapi] jika ia telah menerima satu gambaran [pemikiran, maka] penerimaannya terhadap gambaran kedua [dan

---

<sup>372</sup> Sila rujuk al-Rāzī, *al-Nafs wa al-Rūh*, 34-37 dan dalam terjemahan ini pada halaman 146-150.

seterusnya] menjadi lebih mudah. Dan apabila ia telah menerima gambaran ketiga, penerimaan gambaran ketiga semakin mudah. Berbeza [dengan keadaan jisim], sesungguhnya gambaran-gambaran [yang terhasil] pada jiwa tidak akan hilang selama-lamanya serta tidak mengalami sebarang kelemahan dari semasa ke semasa. Bahkan setiap kali apabila ia [iaitu jiwa] menerima gambaran-gambaran yang banyak, [maka] sifat yang terdahulu [menjadi] semakin kuat dan jelas. Inilah sebab seorang insan semakin bertambah kefahaman dan pengetahuannya, [di mana] setiap kali bertambah [kefahaman dan pengetahuan], [maka bertambahlah] kepakaran (*irtiyād*) dan menonjol dalam ilmu pengetahuan. Maka sabitlah bahawa interaksi [atau keadaan] jiwa terhadap gambaran-gambaran akal adalah berbeza daripada penerimaan [atau interaksi] jisim terhadap gambaran-gambaran [atau lakaran-lakaran], dan itu menjelaskan bahawa sesungguhnya jiwa bukannya jisim.

[Pembuktian] kedua: Sesungguhnya [aktiviti] berfikir dan penelitian yang mendalam secara berterusan memberi kesan terhadap jiwa dan kesan terhadap badan.

Adapun kesannya terhadap jiwa ialah ia [dapat] mengeluarkan potensi yang terdapat dalam jiwa kepada tindakan, iaitu [potensi] *ta‘aqqulāt* dan *idrakāt*. Setiap kali [aktiviti] berfikir itu banyak, [maka] hasil keadaan ini [iaitu manifestasi potensi berfikir kepada tindakan] adalah lebih sempurna, dan itu adalah kemuncak kesempurnaan, kemuliaan dan keindahannya [iaitu jiwa].

Adapun kesannya terhadap badan pula ialah ia akan menyebabkan penguasaan jiwa ke atas badan dan [menyebabkan] badannya menjadi kurus, dan keadaan sebegini jika berterusan akan menyebabkan gangguan mental (*al-mālikhūyā*) dan kemasuhan badan [iaitu mati].

Maka telah sabit dengan apa yang telah nyatakan bahawa sesungguhnya [aktiviti] berfikir itu mewajibkan [dari aspek akal] jiwa itu hidup [iaitu aktif], mulia serta indah. Dan ia juga mewajibkan [dari aspek akal] kematian badannya, [seperti terdapat] kekurangan [pada berat badannya] dan kurus. Jika jiwa itu adalah badan, [maka] sesuatu perkara [contohnya aktiviti berfikir] yang dinisbahkan kepada sesuatu perkara [iaitu manusia] akan menjadi sebab kesempurnaan dan kekurangannya bersama-sama juga [menjadi sebab] hidup dan matinya secara bersama, dan [pernyataan] sedemikian adalah mustahil.

[Pembuktian] ketiga: Sesungguhnya kami menyaksikan bahawa berkemungkinan badan insan yang lemah dan kurus, apabila dizahirkan kepadanya cahaya daripada cahaya-cahaya ‘ālam al-Quds, dan dimanifestasikan (*tajallī*) kepadanya [dengan] rahsia daripada rahsia-rahsia alam ghaib, [maka] terhasil kepada insan tersebut potensi yang hebat dan penguasaan yang kuat. Dan [setelah itu, dia] tidak dihiraukan dengan kehadiran para sultan yang hebat, tidak terkesan dengan kehadiran para askar yang ramai dan [tidak terkesan] dengan keadaan huru hara yang dahsyat serta [potensinya] tidak dapat disabitkan dengan sukatan dan timbangan.

Dan jika jiwa bukan suatu yang berbeza daripada badan, [nescaya] jiwa itu hidup dan menjadi kuat dengan suatu yang berlainan daripada apa yang menghidupkan badan. Jika tidak [demikian], bagaimana perkara tersebut [iaitu jiwa itu hidup dan menjadi kuat dengan suatu yang berlainan daripada apa yang menghidupkan badan] adalah sedemikian. Malahan [jika] seseorang membuat penelitian dengan penelitian yang sebenar, [nescaya dia] akan mengetahui bahawa setiap perkara yang menjadi sebab kepada kehidupan badan dan kekuatannya, maka

ia [juga merupakan] sebab kepada kematian jiwa dan kelemahannya. Dan setiap perkara yang menjadi sebab kepada kehidupan jiwa dan kekuatannya, maka ia [juga merupakan] sebab kepada kematian badan dan kelemahannya.

[Pembuktian] keempat: Sesungguhnya bagi golongan yang sedang mengikuti proses penyucian jiwa (*al-riyadāt wa al-mujāhadah*, setiap kali mereka meneliti [dan bersungguh-sungguh] dalam menundukkan kekuatan badan dan dengan melaparkan pancaindera [dengan tidak mengikut hawa nafsu], [maka] dikuatkan bagi mereka potensi-potensi kerohanian dan terserlah rahsia-rahsia [bagi] mereka dengan ilmu makrifat ketuhanan (*al-ma'ārif al-ilāhiyah*).

Dan setiap kali seseorang insan lebih fokus [dan bersungguh-sungguh] dalam [aspek] pemakanan, minuman dan menuaikan kehendak syahwatnya, [maka] ia menjadi seperti binatang dan [ia] kekal diharamkan daripada kesan-kesan [mendapat kelebihan-kelebihan yang terdapat dalam] berkata-kata, akal, pemahaman dan ilmu makrifat.

Dan jika jiwa bukan suatu yang berlainan daripada badan, [di mana] sesungguhnya kebahagiannya [iaitu jiwa] adalah berlainan daripada kebahagiaan badan, dan kekuatannya berbeza daripada kekuatan badan. Jika tidak [demikian], bagaimana perkara tersebut adalah sedemikian [iaitu apabila kekuatan jiwa bertambah nescaya kekuatan badan akan menjadi lemah dan begitu juga sebaliknya].

[Pembuktian] kelima: Sesungguhnya [bagi] seorang insan, [ketika dalam] keadaan tidur, badannya menjadi lemah [tetapi] jiwanya [menjadi] kuat sehingga sesungguhnya ketika [dalam] keadaan tidur, [jiwa boleh] menjangkau apa [iaitu perkara] yang tidak dapat dijangkau ketika dalam keadaan [ia] terjaga. Jika jiwa

bukan suatu yang berlainan daripada jasad,<sup>373</sup> [maka] terhalanglah daripada terjadi keadaan tidur sedemikian.

Maka ini [merupakan] himpunan daripada apa yang telah kami ringkaskan dan kami hasilkan dalam mensabitkan bahawa jiwa merupakan suatu yang berlainan daripada jasad. Adapun dalil-dalil yang telah kami nyatakan sebelum ini, [sesungguhnya ia merupakan apa yang] telah kami ringkaskannya dalam kitab-kitab kami, dan kami telah membahaskannya dan kami menolaknya [iaitu pandangan-pandangan yang bertentangan] dengan apa [iaitu bukti-bukti kami, sehingga] lenyap daripada orang yang berkata [atau yang bertanya] perasaan syak dan ragu-ragu.

[Pembuktian] keenam: Telah berkata sebahagian daripada mereka [iaitu para pengkaji psikologi], apabila kami mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan jiwa [atau disiplin psikologi], kami mendapatinya [iaitu jiwa] melakukan aktiviti dengan zatnya tanpa berhajat kepada badan, kerana seseorang insan apabila mencerap sesuatu dengan akal, sesungguhnya ia tidak mencerapnya melalui [perantaraan] alat [atau pancaindera] badan sepertimana dicerap warna-warni melalui [perantaraan] mata, dan bau-bauan melalui [perantaraan] hidung. Sesungguhnya juzuk [badan] yang terdapat padanya jiwa, tidak menjadi panas dan tidak menjadi sejuk dan tidak berubah ketika menerima gambaran-gambaran akal.

[Tamat terjemahan fasal keempat].

### 3.6.2 Fasal kelima

#### Fasal kelima

<sup>373</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, ayat yang dicetak adalah bermaksud ‘jika jiwa adalah sesuatu yang berlainan daripada jasad’. Namun, pengkaji beranggapan bahawa ayat yang tepat ialah ‘jika jiwa bukan suatu yang berlainan daripada jasad’ kerana lebih menepati kesinambungan perbahasan tersebut. Pengkaji juga mengandaikan bahawa di sana berlaku sedikit kesilapan atau keguguran perkataan. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 42.

[Kenyataan] bagi [membahaskan tentang] dalil-dalil yang diambil manfaatnya daripada al-Qur'an (*al-Kitāb al-Ilahi*) bagi mensabitkan bahawa sesungguhnya jiwa adalah suatu yang berlainan daripada jasad.

Ketahuilah bahawa sesungguhnya al-Qur'an (*al-Kitāb al-Ilahi*) menunjukkan kebenaran kehendak ini [iaitu sesungguhnya jiwa adalah suatu yang berlainan daripada jasad] terdiri daripada pelbagai hujah:

Hujah pertama: Sesungguhnya al-Qur'an menunjukkan bahawa sesungguhnya sesuatu yang diisyaratkan kepadanya merupakan jiwa yang khusus, [yang] kekal selepas kematian badan, [yang] hidup, berkuasa [dan] berakal. Firman [Allah] Ta'ala ketika menggambarkan sifat para *shuhadā'* [pada Surah Ali 'Imrān 3: 169-170] iaitu:

وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ

Bermaksud: Janganlah kamu mengira bahawa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhan mereka dengan mendapat rezeki (169). Mereka dalam keadaan gembira..., (170).

Dan firman [Allah Ta'ala] ketika menggambarkan sifat orang yang diazab [pada Surah al-Mu'min 40: 46] iaitu:

النَّارُ يُعَرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ...

Bermaksud: Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang..., (46).

Dan firman [Allah Ta'ala pada Surah Nūh 71: 25] iaitu:

أَغْرِقُوا فَادْخُلُوا نَارًا ...

Bermaksud: Mereka ditenggelamkan lalu dimasukkan ke neraka..., (25).

Dan nas-nas tersebut menjelaskan bahawa sesungguhnya apa yang diisyaratkan kepadanya adalah merupakan jiwa yang kekal selepas kematian badan, [yang] hidup [dan] mencerap [atau merasa] kesakitan dan kelazatan.

Adapun sesungguhnya jasad yang diisyaratkan kepadanya tidak hidup selepas mati, dan [perkara] ini telah diketahui secara *darūrah*. Dan jika kami mengharuskan bahawa ia [iaitu jasad yang telah mati] hidup, maka harus juga sepertinya [iaitu untuk hidup] bagi semua benda beku (*jamādāt*) dan demikian adalah dalil *al-safastah*<sup>374</sup> [yang jelas kesalahannya].

Dan apabila telah jelas dua premis [di atas],<sup>375</sup> kami ketahui bahawa sesungguhnya yang diisyaratkan kepadanya dengan kata-kata kami: “Jiwa ini”, bukanlah ia merujuk [kepada] badan ini, dan bukan kepada salah satu anggota daripada anggota-anggota badan. Maka kami terpaksa akur kepada pengetahuan bahawa sesungguhnya badan ini mati termasuk semua juzuk-juzuk dan bahagian-bahagiannya.

Dan saya amat hairan dengan mereka yang mengingkari kewujudan jiwa, kerana kebenaran al-Qur'an dan nas-nasnya berkaitan ganjaran baik di [alam] kubur dan penderitaannya, hari perhimpunan (*al-hashr*) dan kebangkitan (*al-nashr*),

---

<sup>374</sup> Dalil licik Yunani yang boleh menundukkan lawan.

<sup>375</sup> Premis pertama merujuk kepada kenyataan “sesungguhnya apa yang diisyaratkan kepadanya adalah merupakan jiwa yang kekal selepas kematian badan, yang hidup dan mencerap atau merasai kesakitan dan kelazatan. Manakala premis kedua pula merujuk kepada kenyataan “sesungguhnya jasad yang diisyaratkan kepadanya tidak hidup selepas mati, dan perkara ini telah diketahui secara *darūrah*.”

[kesemuanya] dapat diterima dan masuk akal dengan sebab pensabitan [kewujudan] jiwa dan penyaringan daripada [segala] cacian, *shubhāt* dan kesamaran [berkaitan jiwa]. Dan jika tidak disabitkan [kewujudan] jiwa, [maka] akan didatangkan kesamaran-kesamaran dan diperbesar-besarkan cacian daripada apa yang dikemukakan oleh golongan yang mengingkari [kewujudan] jiwa sehingga mereka terjebak dalam kegelapan yang dahsyat.

Hujah kedua: FirmanNya [dalam Surah al-An‘ām 6: 93] iaitu:

أَخْرِجُوهُ أَنفُسَكُمْ  
...  
*Akhrijuhu Anfusكم*

Bermaksud: Keluarkanlah nyawamu..., (93)

Dan [nas] ini jelas [menunjukkan] bahawa sesungguhnya jiwa adalah suatu yang berlainan daripada jasad, ia [iaitu jiwa] berhubung kait dengannya [iaitu jasad] pada suatu ketika dan bercerai daripadanya pada ketika yang lain.

Firman [Allah] Ta‘ala [dalam Surah al-Fajr 89: 17-18] iaitu:

يَتَّبَعُهَا الْنَّفْسُ الْمُطَمِّنَةُ  أَرْجَعَهُ إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً

 مَرْضِيَةً

Bermaksud: Hai jiwa yang tenang, (27). Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diredhaiNya, (28).

Dan [dalil] ini menjelaskan bahawa sesungguhnya jiwa tidak mati dengan kematian badan, bahkan kembali dari jasad ke alam *al-Quds wa al-Jalāl*.

Dan firman [Allah Ta‘ala] lagi [dalam Surah al-An‘ām 6: 61-62] iaitu:

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ  
ثُمَّ رُدُوا إِلَىٰ اللَّهِ مَوْلَانُهُمُ الْحَقِّ ...

Bermaksud: Sehingga apabila datang kematian kepada salah seorang di antara kamu, ia diwafatkan oleh malaikat-malaikat kami, dan malaikat-malaikat kami itu tidak melalaikan kewajibannya, (61). Kemudian mereka (hamba Allah) dikembalikan kepada Allah, Penguasa mereka yang sebenarnya... (62).

Dan [dalil] ini menjelaskan bahawa sesungguhnya apa yang diisyaratkan kepadanya merupakan jiwa yang khusus (*al-insān al-makhṣūs*) [yang] tidak mati ketika kematian badan, bahkan ia [iaitu jiwa] dikembalikan dari jasad ke alam *al-Quds* dan ke hadrat *al-Jalāl*.

Dan adapun lafadz kembali (*al-rujū'*) kepada Allah ketika kematian, maka ia [iaitu lafadz kembali tersebut] terdapat dalam al-Qur'an dengan jumlah yang banyak. Semua itu menjelaskan bahawa sesungguhnya apa yang [dikenali] sebagai jiwa (*insān*), pada hakikatnya tidak mati ketika kematian badan, bahkan kembali dari alam dunia dan alam pancaindera ke alam akhirat. Dan semua [dalil] itu menunjukkan bahawa sesungguhnya jiwa merupakan suatu yang berbeza daripada jasad.

Hujah ketiga: Sesungguhnya [Allah] Ta'ala telah menyatakan peringkat penciptaan jasmani manusia [melalui] firman[Nya dalam Surah al-Mu'minūn 23: 12-14] iaitu:

وَلَقَدْ حَلَقْنَا أَلِّي نَسَنَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً  
 فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ حَلَقْنَا الْنُطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ  
 مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَمًا فَكَسَوْنَا الْعِظَمَ لَحْمًا ...

Bermaksud: Dan sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah, (12). Kemudian kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kukuh (iaitu rahim), (13). Kemudian air mani itu kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu kami bungkus dengan daging...(14)

Dan kami tidak ragu-ragu bahawa peringkat [penciptaan] yang berbeza-beza ini terjadi pada keadaan jasmani.

Kemudian, ketika [Allah] Ta‘ala berkehendak menyatakan [tentang] tiupan roh, [Allah Ta‘ala] berfirman [dalam Surah al-Mu’minūn 23: 14, yang merupakan sambungan ayat d atas] iaitu:

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ... ﴿٤﴾

Bermaksud: Kemudian kami jadikan dia makhluk yang lain..., (14).

Dan [dalil] ini jelas [menunjukkan] bahawa sesungguhnya apa yang berkait dengan tiupan roh [merupakan] *jins* yang lain, berlainan daripada apa yang [dinyatakan] sebelum ini [yang menyentuh] peringkat-peringkat yang berbeza yang terjadi pada keadaan jasmani.

Dan [kenyataan] itu menunjukkan bahawa sesungguhnya roh bukan dari *jins* badan. Jika saya katakan hujah ini kepada kamu:<sup>376</sup> Sesungguhnya Allah Ta‘ala berfirman [dalam Surah al-Mu’minūn 23: 12, iaitu:

...خَلَقْنَا آلِّي نَسَنَ مِنْ سُلْنَلَةٍ مِنْ طِينٍ

Bermaksud: ...Kami telah menciptakan manusia dari suatu sari pati (berasal) dari tanah.

Dan perkataan *min* [dalam ayat tersebut] membawa maksud sebahagian, dan ini menunjukkan bahawa sesungguhnya jiwa (*insān*) adalah sebahagian daripada bahagian-bahagian [iaitu campuran] tanah. [Manakala] kamu mengatakan bahawa sesungguhnya ia [iaitu jiwa] adalah suatu yang berlainan darinya [iaitu tanah]. [Sedangkan pernyataan] ini adalah jelas berdasarkan nas al-Qur'an (*al-kitāb al-karīm*).

[Maka] kami katakan: [Perkataan *min* dalam ayat] demikian adalah menunjukkan jarak yang sangat jauh (*ghāyah al-bu‘d*), kerana perkataan “*min*” pada asalnya adalah untuk menjelaskan permulaan tujuan (*ibtidā’ al-ghāyah*), [sepertimana] kamu katakan: Saya telah keluar dari Basrah ke Kufah. Maka firmanNya [dalam Surah al-Mu’minūn 23: 12] yang bermaksud: *Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah*, membawa maksud permulaan penciptaan bagi insan [itu terhasil] daripada saripati tanah. Dan kami katakan kewajipannya [iaitu wajib pada akal kami menerima bahawa permulaan penciptaan insan yang terhasil dari saripati tanah], kerana Allah Ta‘ala telah nyatakan peringkat-peringkat dalam proses percampuran [iaitu penciptaan] badan.

<sup>376</sup> Persoalan berkaitan aspek bahasa ini merupakan keraguan yang diandaikan al-Rāzī sebagai reaksi terhadap pegangan al-Rāzī yang mengatakan bahawa jiwa merupakan *mahiyyah* jiwa adalah berbeza daripada jasmani. Namun, beliau terus menyatakan jawapan baginya.

Kemudian ditiupkan ke dalamnya roh. Maka [di sini] permulaan penciptaan itu [iaitu insan] adalah dari saripati tanah [dan bukan menunjukkan insan itu sebahagian daripada tanah]. Maka sabitlah sesungguhnya apa yang mereka nyatakan [iaitu persoalan] itu adalah terbatal (*fāsid*).

Hujah keempat: Sesungguhnya Allah Ta‘ala membezakan di antara alam roh ('ālam al-arwāh) dengan alam jasad ('ālam al-ajsād), kemudian [turut] membezakan [alam] *al-amr* daripadanya [iaitu alam-alam tersebut]. Dan [kenyataan] sedemikian menuntut bahawa [alam] *al-amr* itu bebas (*mubrā*) daripada sukanan (*al-taqdīr*) dan isipadu (*al-hajmīyah*).

Kemudian sesungguhnya Allah Ta‘ala menjelaskan dalam ayat yang lain bahawa roh tersebut berasal dari 'ālam *al-amr*,<sup>377</sup> dan bukannya dari alam makhluk ('ālam *al-khalq*) [atau alam material]. Maka firman [Allah Ta‘ala dalam Surah al-Isrā' 17: 85] iaitu:

... قُلِ الْرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...

Bermaksud: ...katakanlah: “Roh itu termasuk urusan Tuhanmu...”

Dan [dalil] ini menunjukkan bahawa sesungguhnya *jawhar* roh adalah dari 'ālam *al-amr*, dan sesungguhnya ia bebas dari berisipadu (*al-hajmīyah*), mengambil ruang (*al-tahayyuz*) dan sukanan (*al-taqdīr*).

Hujah kelima: Firman Allah Ta‘ala [dalam surah al-Hijr 15: 29] iaitu:

<sup>377</sup> 'Ālam *al-amr* turut disebut sebagai 'ālam *al-Ilahi*. Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 56.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ...

Bermaksud: Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)Ku..., (29).

[Allah Ta‘ala] telah membezakan antara peringkat penciptaan (*al-taswiyah*) [jasad] dengan tiupan roh. Maka peringkat penciptaan adalah ibarat kepada penciptaan bahagian-bahagian badan, anggota-anggotanya dan proses perubahan daripada percampuran [benih lelaki dan wanita]. Setelah [Allah Ta‘ala] membezakan di antara tiupan roh dengan peringkat penciptaan [jasad], seterusnya [Allah Ta‘ala] menyandarkan roh kepada diriNya. Itu menunjukkan bahawa sesungguhnya roh merupakan satu *jawhar* yang mulia, [dan] bukan dari *jins* jasad. Dan demikianlah yang dikehendaki [iaitu roh bukannya dari *jins* jasad].

Hujah keenam: FirmanNya Ta‘ala [dalam Surah al-Shams 91: 7-8] iaitu:

وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّنَهَا ﴿فَأَلْهَمَهَا جُورَهَا وَتَقْوَنَهَا﴾

Bermaksud: Dan jiwa serta penyempurnaan (ciptaannya), (7). Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, (8).

Dan ayat ini jelas dalam [membuktikan] kewujudan jiwa yang disifatkan dengan [sifat] pencerap maklumat (*al-idrāk*) dan bergerak (*al-taḥrīk*) sekaligus. [Ini dapat dilihat] kerana ilham diibaratkan [sebagai hasil] daripada [sifat] *al-idrāk*, manakala kefasikan dan ketaqwaan pula adalah dua perbuatan [yang merupakan hasil daripada *al-taḥrīk*]. Maka ayat ini jelas dalam [membuktikan] sesungguhnya jiwa merupakan suatu yang satu, disifatkan dengan [sifat] pencerap maklumat dan disifatkan juga dengan perbuatan fasik pada suatu ketika dan perbuatan taqwa pada suatu ketika

yang lain. Dan telah diketahui bahawa sesungguhnya tiada pada setiap [anggota] badan yang disifatkan dengan sifat pencerap maklumat dan perbuatan sekaligus dan tiada [juga pada] satu anggota [tertentu] daripada anggota-anggota badan yang disifatkan dengan semua sifat pencerap maklumat (*al-idrākāt*) dan semua perbuatan (*al-af'āl*) [sekaligus]. Maka semestinya [perlu] mensabitkan [bahawa terdapat] satu *jawhar* [lain] yang disifatkan dengan semua perkara tersebut [iaitu semua sifat pencerap maklumat dan semua perbuatan].

Dan daripada apa [iaitu dalil-dalil] yang hampir [iaitu menguatkan] bukti ini ialah firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Insān 76: 2] iaitu:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَنَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا

بَصِيرًا

Bermaksud: Sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dari setitis mani yang bercampur (antara benih lelaki dan perempuan) yang kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), kerana itu kami jadikan dia mendengar dan melihat, (2).

Maka [dalil] ini jelas dalam membuktikan bahawa jiwa merupakan suatu yang disifatkan, dan sesungguhnya ia diuji dengan taklifan dan perintah ketuhanan (*al-takālīf al-ilāhiyah wa al-awāmir al-rabbāniyah*) - dan sesungguhnya jiwa itu disifatkan dengan [sifat] pendengaran dan penglihatan.

Dan telah diketahui bahawa seluruh badan tidak sedemikian, maka sesungguhnya tidak mungkin dikatakan: Sesungguhnya badan insan itu menerima taklifan daripada Allah Ta‘ala dengan [melakukan] perbuatan-perbuatan [dan meninggalkan [laranganNya] dan begitu juga] tangannya, kakinya, dahinya, matanya, hidungnya atau lidahnya yang menerima taklifan tersebut. Maka

sesungguhnya ilmu *darūri* telah menghasilkan [ilmu pengetahuan] bahawa apabila kami menyuruh seorang insan dengan satu suruhan dan melarangnya daripada melakukan satu perbuatan, maka suruhan dan larangan ini tidak ditujukan kepada salah satu anggota daripada anggota-anggota badannya dan tidak juga kepada semua [anggota badan]nya, bahkan [ia ditujukan kepada] suatu yang [bersifat] mengurus yang sabit dengan seluruh jisim [badan] iaitu <jiwa> (*al-nafs*) yang bergerak [mengendali] (*sāriyah*) dalam seluruh jisim tersebut, [dan] terhasil juga [pengendalian tersebut] pada setiap satu daripada juzuk-juzuk badan, [dan jiwa itulah] disifatkan dengan sifat [dan taklifan] tersebut.

Dan bila mana diakui dan dijelaskan bahawa sesungguhnya pencerap maklumat, kefahaman, dan taklifan tidak ditujukan kepada suatu daripada anggota-anggota [badan] ini, [maka] kami ketahui sesungguhnya tidak mungkin dikatakan: Suatu yang disifatkan merupakan satu anggota, dibenarkan ke atas ‘aynnya [iaitu satu anggota itu] bahawa sesungguhnya ia mendengar, melihat, menerima taklifan, menerima perintah, menerima ganjaran pahala, menerima balasan buruk. [Ini kerana] sesungguhnya firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Insān 76: 2] yang bermaksud: “*Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat,*” membuktikan bahawa sesungguhnya jiwa (*insān*) adalah suatu yang satu yang berlainan daripada jasad, [dan berlainan] dengan setiap satu daripada juzuk-juzuk jasad dan bahagian-bahagiannya. Dan demikianlah yang dikehendaki. Jika mereka kembali [menyanggah] kenyataan

demikian] dengan mengatakan:<sup>378</sup> Sesungguhnya firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Insān 76: 2] iaitu:

إِنَّا خَلَقْنَا أَلْأَنْسَنَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ...  


Bermaksud: Sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dari setitis mani yang bercampur (antara benih lelaki dan perempuan)..., (2).

Menunjukkan bahawa sesungguhnya insan adalah sebahagian daripada percampuran air mani lelaki dan perempuan dan daripada setitis mani, kerana lafaz “min” [dalam ayat tersebut] bermaksud sebahagian.

Maka kami katakan: Sesungguhnya [persoalan sebegini] telah dijawab sebelum ini dengan apa [iaitu jawapan] yang tidak meninggalkan kepada orang yang berakal [sebarang] keraguan dan kesamaran.

Hujah ketujuh: FirmanNya Ta‘ala [dalam Surah al-Hashr 59:19] iaitu:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَنُوهُمْ أَنْفُسَهُمْ ...  


Bermaksud: Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada mereka sendiri..., (19).

Dan telah diketahui bahawa sesungguhnya salah seorang daripada orang-orang yang berakal tidak akan melupai rangka yang [dapat] dilihat dan juga jasad yang [dapat] disentuh. Maka itu menunjukkan bahawa sesungguhnya jiwa yang dilupai oleh insan ketika kejahilannya [adalah] suatu yang lain, berlainan daripada badan.

---

<sup>378</sup> Sepertimana dalam hujah naqli ketiga, al-Rāzī menyatakan andaian sangkalan yang mungkin diajukan bagi meragui keterangan beliau dalam hujah keenam ini dan sangkalan tersebut terus dijawab oleh beliau bagi menjelaskan lagi pendapatnya.

Hujah kelapan: Sabdanya [Nabi Muhammad Sallallahu] ‘alayh wa sallam yang bermaksud: “*Siapa yang mengenali dirinya, [ia] mengenali Tuhanmu.*”<sup>379</sup> Dan telah datang dalam kitab-kitab Allah yang telah diturunkan (*kutub Allah al-munazzalah*) bermaksud:<sup>380</sup> “*Wahai insan, kenalilah dirimu, [nescaya] kamu mengenali Tuhanmu.*” Jika apa yang dikehendaki bagi [maksud] diri (*al-nafs*) adalah badan yang dapat dilihat dan rangka yang dapat disentuh, kenapa [perlu] kami diperintahkan agar mengenalinya kerana mengenalinya [iaitu badan ini] telah terhasil secara *daruri*, dan menghasilkan apa yang telah terhasil [adalah] mustahil.

Hujah kesembilan: [Terdapat] banyak Hadith yang diriwayatkan, menjelaskan bahawa sesungguhnya jiwa kekal, faham, berkata-kata dan berfikir setelah kematiannya [iaitu badannya]. Dan sabda Nabi Muhammad Sallallahu ‘alayh wa sallam yang bermaksud: *Para nabi-nabi Allah, mereka tidak mati, tetapi dipindahkan dari satu alam (dār) ke alam (dār) [yang lain].*<sup>381</sup> Dan sabda Baginda Sallallahu ‘alayh wa sallam [lagi] dalam khutbahnya yang panjang yang bermaksud: *Sehingga apabila dibawa mayat di atas kerandanya, dan telah berpisah ruhnya [ketika] di atas keranda tersebut, lalu [mayat] itu berkata: Wahai isteriku! Dan wahai anakku!,* dan [seterusnya sebagaimana yang] diriwayatkan [dalam] Hadith

<sup>379</sup> Kenyataan tersebut bukan Hadith daripada Nabi Muhammad s.a.w., akan tetapi ia merupakan kalam hikmah yang masyhur di kalangan ahli ilmu. Ia tidak bertentangan dengan kehendak al-Qur'an bahkan selaras dengan kehendak ayat-ayat al-Qur'an yang menggesa manusia meneliti kejadian diri mereka sendiri sebagai wasilah untuk mengenal Allah SWT sepermulaan dalam surah Fuṣṣilat, 41: 53 yang bermaksud “Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa al-Qur'an adalah benar,” dan surah al-Dhāriyāt, 51: 21 yang bermaksud “dan juga pada diri kamu sendiri. maka mengapa kamu tidak mahu melihat serta memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)?.”

<sup>380</sup> Kenyataan ini juga tiada dalam al-Qur'an, namun pengkaji mengandaikan bahawa berkemungkinan ia terdapat di dalam kitab nabi-nabi terdahulu ekoran maksud kenyataan itu juga bertepatan dengan al-Qur'an yang menyeru agar manusia memerhatikan dan mengenali hakikat diri supaya dapat mengenali Tuhan. Selain itu, kenyataan tersebut juga bertepatan dengan firman Allah SWT dalam surah al-Ḥashr 59: 19 yang bermaksud “dan janganlah kamu menjadi seperti orang-orang yang telah melupakan Allah, lalu Allah menjadikan mereka melupakan diri mereka. Mereka itulah orang-orang yang fasik.” Ayat ini memberi peringatan bahawa kealpaan mereka terhadap Allah SWT menunjukkan kealpaan mereka terhadap jiwa mereka.

<sup>381</sup> Lihat juga kenyataan sedemikian dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 9: 5967.

tersebut. Dan dikeluarkan dalil (*wajh istidlāl*) dengannya [iaitu Hadith tersebut] bahawa sesungguhnya Nabi Muhammad Sallallahu ‘alayh wa sallam secara jelas menyatakan sesungguhnya apabila mayat telah berada di atas keranda, dan masih kekal di sana sesuatu yang masih hidup [yang] menyeru dengan katanya: Wahai isteriku! Dan wahai anakku!. Dan telah diketahui sesungguhnya isteri [yang diseru] itu, adalah isterinya dan anak [yang diseru] itu, adalah anaknya. Dan [si mati] yang mengumpulkan harta dari sumber yang halal dan haram [semasa hidupnya], kekal berterusan hak dan tanggungjawab [perbuatan tersebut ke atasnya] dan di lehernya. [Kenyataan] itu [bukan sekadar] kiasan, bahkan [turut] menjelaskan bahawa insan, [walaupun] sesungguhnya jasadnya [telah] menjadi mayat dan dibawa di atas keranda, tetapi insan yang khusus [iaitu jiwa masih] kekal, hidup, bercakap dan faham.<sup>382</sup> Dan ia [iaitu kenyataan di atas] jelas pada menyatakan bahawa sesungguhnya ia [iaitu jiwa] adalah suatu yang berlainan daripada jasad yang [boleh] disentuh dan [juga] rangka yang [boleh] dilihat.

Apabila kamu telah mengataui kesinambungan pendalilan daripada Hadith tersebut [sebagai bukti] bagi mensabitkan jiwa, [maka kamu juga] mungkin mengeluarkan dalil daripada Hadith-Hadith lain daripada *jins* ini [iaitu berkaitan roh dan jasad], [dengan dalil yang banyak sehingga] terkeluar dari batasan dan hitungan.

Hujah kesepuluh: Sesungguhnya Allah Ta‘ala berfirman [dalam Surah al-Baqarah 2:30] iaitu:

<sup>382</sup> Kenyataan al-Rāzī ini juga bertepatan dengan Hadith Nabi Muhammad s.a.w. sepetimana yang diriwayatkan oleh Muslim yang menjelaskan bahawa walaupun jasad seseorang individu telah menjadi mayat, namun jiwnya masih dapat mendengar dan memahami. Lihat Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim al-Qushayrī, “Şahîḥ Muslim” dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, 1175, (Kitāb al-Jannah wa Ṣifat Na‘imihā wa Ahlihā, Bāb ‘Arḍ Maq‘ad al-Mayyit min al-Jannah aw al-Nār ‘alayh wa Isthbāt ‘Adhāb al-Qabr wa al-Ta‘awwūdh minh, Hadith no. 7222).

## إِنَّ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...

Bermaksud: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi..., (30).

Dan seorang insan tidak akan menjadi khalifah melainkan apabila dia mengetahui apa yang berlaku dalam alam ini, kemudian membolehkan dia menguruskan melalui keadaan [berilmu pengetahuan] tersebut dengan penafian [iaitu melarang kemungkaran] dan pensabitan [iaitu menyuruh kepada kebajikan]. Maka suatu yang dihukumkan ke atasnya (*al-mahkūm ‘alayh*) itu [sebagai] khalifah Allah Ta‘ala di bumiNya, semestinya disifatkan dengan sifat pencerap maklumat (*al-idrāk*) dan perbuatan (*al-af‘al*).

Kemudian Allah Ta‘ala menerangkan [dalam Surah al-Baqarah 2: 31] iaitu:

 وَعَلَمَ إِدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ...

Bermaksud: Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya..., (31).

bahawa Allah Ta‘ala yang mengajarkan kepadanya [yang dihukum ke atasnya (*al-mahkūm ‘alayh*)] dengan segala nama dan hakikat.

Maka sabitlah bahawa sesungguhnya suatu yang dihukum ke atasnya itu bahawa dialah khalifah, yang wajib mengetahui segala keadaan alam jisim [dan] menguruskannya, dan wajib dia pada ‘aynnya [mengetahui perkara] alam ghaib dan rahsia-rahsia alam ghaib (*asrār malakūt*). Maka insan adalah suatu *jawhar* yang satu yang disifatkan dengan segala sifat, [manakala] badan [pula] tidak sedemikian, dan tidak terdapat pada badan satu anggota pun yang disifatkan dengan segala perkara itu. Maka wajiblah diputuskan bahawa sesungguhnya *jawhar* jiwa (*insān*) pada

zatnya [merupakan] suatu perkara yang berlainan daripada seluruh badan [dan daripada] setiap satu anggota-anggota dan bahagian-bahagiannya.

Dan kami akhiri dalil-dalil daripada al-Qur'an yang [bersifat] pembuktian ini dengan bentuk [hujah] yang meyakinkan. Kami telah sabitkan sesungguhnya akal yang sejahtera menyaksikan bahawa kami menyandarkan setiap satu daripada anggota-anggota [badan] kepada diri kami. Maka kami katakan: Tangan saya, kaki saya, hati saya [dan] otak saya. Dan [sesungguhnya] penyandar (*al-mudāf*) adalah berbeza daripada yang disandarkan kepadanya (*al-mudāf ilayh*).

Maka kami telah ketahui bahawa sesungguhnya jiwa merupakan suatu yang berbeza daripada anggota-anggota [badan]. Maka jika mereka katakan:<sup>383</sup> kadang-kadang kami juga berkata begini: Diri saya (*nafsi*) dan zat saya (*dhāti*), dan [kata-kata] sebegini ini menuntut [kepada] mengatakan bahawa diri [dan zat seseorang] adalah suatu berlainan daripada jiwanya (*nafs mughāyirah li nafsih*), dan [pernyataan] sebegini adalah mustahil.

Dan jawabnya [ialah] sesungguhnya [lafaz] *al-nafs* kadang-kadang dikehendaki dengannya makna yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan “saya”, dan kadang-kadang dikehendaki dengannya [sebagai] badan yang [boleh] disentuh (*al-juththah al-mahsūrah*) dan rangka yang [boleh] dilihat.

Adapun *al-nafs* dengan makna yang pertama [iaitu yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan “saya”], maka telah jelas akal menyaksikan bahawa sesungguhnya tidak mungkin disandarkan ia [*al-nafs*] kepada dirinya [*nafsih*]. Maka sesungguhnya tidak mungkin disandarkan makna yang diisyaratkan kepadanya

<sup>383</sup> Ini merupakan persoalan sanggahan terhadap hujah akal al-Rāzī dalam fasal kelima ini yang diandaikan oleh beliau dan jawapan bagi sanggahan tersebut dinyatakan oleh beliau pada perenggan berikutnya.

dengan perkataan “saya” kepada [apa yang] berlainan daripada maknanya [iaitu yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan “saya”].

Adapun *al-nafs* dengan makna kedua [iaitu sebagai badan yang boleh disentuh (*al-juththah al-maḥsūrah*) dan rangka yang boleh dilihat], maka boleh disandarkannya kepada makna yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan “saya” kerana badan ini [diibaratkan] seperti kerajaan (*al-mamlakah*) bagi makna yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan “saya”.

Apabila telah sabit demikian, maka kami katakan: Apabila kami menyebut “diri saya (*nafsi*) dan zat saya (*dhāti*)”, [maka] wajib [makna] yang dikehendaki daripada *al-nafs* itu ialah makna kedua bukannya makna pertama sehingga [iaitu agar] tidak melazimi [darinya] pertentangan. Dan dengan penentuan sedemikian, gugurlah soalan demikian.

[Tamat terjemahan fasal kelima].

### 3.6.3 Fasal keenam

#### Fasal keenam

[Kenyataan] pada membahaskan bahawa sesungguhnya penghubung

bagi *jawhar al-nafs* ialah jantung<sup>384</sup> (*al-qalb*), dan dengan

<sup>384</sup> Sepertimana yang telah dinyatakan dalam notakaki bernombor 357, istilah *al-qalb* diterjemahkan sebagai hati dan di dalam Kamus Dewan, istilah hati merujuk kepada empat maksud antaranya; 1) organ dalam badan yang berwarna perang kemerah-merahan terletak di dalam perut di bahagian sebelah kanan yang bertindak mengeluarkan hempedu, mengawal kandungan gula dalam darah dan lain-lain. 2) jantung, 3) batin iaitu tempat perasaan, pengertian dan seumpamanya yang lebih merujuk kepada jiwa dan sifatnya, 4) bahagian tengah buah-buahan, pokok dan lain-lain. *Kamus Dewan Edisi Keempat*, 520. Dalam kalangan masyarakat Melayu, istilah hati juga sinonim dengan istilah jantung. Justeru, dalam perbincangan berkaitan hubung kait awal jiwa dengan jasad, pengkaji memilih untuk menggunakan istilah jantung kerana ia dilihat lebih tepat dengan perbahasan ini. Namun terjemahan daripada ayat al-Qur'an dan Hadith yang menggunakan istilah ‘hati’ dalam perbincangan selanjutnya dalam fasal ini adalah merujuk kepada maksud kedua dan ketiga bergantung kepada konteks ayat.

perantaraan jantung, ia [iaitu *jawhar al-nafs*] berhubung dengan segala anggota [badan].

Mazhab jumhur daripada *al-muhaqqiqin* dan *ashāb al-mukāshafah* [menyatakan bahawa] sesungguhnya jantung (*al-qalb*) adalah ketua yang mutlak bagi segala anggota-anggota [badan]. Dan sesungguhnya jiwa berhubung kait dengannya [iaitu *al-qalb*] pada awalnya, dan melalui perantaraan hubung kait tersebut, [maka] jiwa [dapat] berhubung kait dengan segala anggota-anggota [badan]. Dan [pandangan] ini adalah [pandangan] mazhab Aristotle dan pengikutnya dari kalangan mereka yang bijaksana (*al-hukamā'*). Dan [terdapat] satu puak yang menyatakan bahawa sesungguhnya insan adalah ibarat daripada himpunan tiga jiwa iaitu:

1. Jiwa syahwat (*al-nafs al-shahwāniyah*), dan hubung kaitnya yang awal adalah dengan hati (*al-kabd*).
2. Jiwa kemarahan (*al-nafs al-ghadbiyah*), dan hubung kaitnya yang awal adalah dengan jantung (*al-qalb*).
3. Jiwa berkata-kata dan bijaksana (*al-nafs al-nātiqah al-hakīmah*) dan hubung kaitnya yang awal adalah dengan otak, dan ini [merupakan pandangan daripada] mazhab sekumpulan para doktor seperti Galen dan pengikutnya.

[Dalil] yang menunjukkan kepada kebenaran bagi pandangan yang pertama [iaitu daripada mazhab jumhur yang mengatakan bahawa sesungguhnya penghubung bagi *jawhar al-nafs* ialah jantung (*al-qalb*)] terdiri daripada pelbagai sudut [iaitu hujah] daripada al-Qur'an, al-Hadith dan logik akal.

#### **[Dalil naqli]**

Adapun dalil-dalil al-Qur'an maka ia terdiri daripada pelbagai sudut [iaitu hujah]:

[Hujah] pertama: Firman Allah Ta'ala [dalam Surah al-Baqarah 2: 97] iaitu:

قُلْ مَنْ كَارَتْ عَدُوًا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ ...  
٩٧

Bermaksud: Katakanlah: "Barang siapa yang menjadi musuh Jibril, maka Jibril itu telah menurunkannya (iaitu al-Qur'an) ke dalam hatimu"..., (97).

Dan [firman Allah Ta'ala] dalam Surah Shu'arā' 26: 192-194, iaitu:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ١٩٢ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ أَلَّا مِنْ ١٩٣ عَلَىٰ  
قَلْبِكَ ...  
١٩٤

Bermaksud: Dan sesungguhnya al-Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, (192). Dia dibawa turun oleh *al-Rūh al-Amīn* (iaitu Jibril), (193). Ke dalam hatimu (Muhammad) ..., (194).

Maka dua ayat ini secara jelas [menunjukkan] bahawa sesungguhnya al-Qur'an (*al-tanzīl*) dan wahyu keduanya [diturunkan] ke atas *al-qalb*, dan [kenyataan] ini menuntut kepada [menyatakan] bahawa audiens (*al-mukhāṭab*) dan penerima balasan (*al-mu'āqab*) adalah *al-qalb*.

Hujah kedua: Firman Allah Ta'ala [dalam Surah Qaf 50: 37] iaitu:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ  
شَهِيدٌ ١٩٥

Bermaksud: Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai

hati atau yang menggunakan pendengarannya, sedang dia menyaksikannya.

Maka ayat ini menunjukkan dengan jelas bahawa sesungguhnya tempat [aktiviti] ingatan dan kefahaman adalah di *al-qalb*.

Dan ketahuilah, sesungguhnya ayat ini merangkumi [hikmah atau] kesenian yang ajaib (*laṭīfah ‘ajībah*), dan penjelasannya [iaitu kesenian yang ajaib itu] akan menjadi sempurna apabila didatangkan persoalan. Maka dikatakan: Sesungguhnya *al-wāw al-‘āṭīfah* lebih layak dengan firman Allah Ta‘ala iaitu: أَوْ أَلْقَى الْسَّمْعَ

berbanding *al-wāw al-qāsimah*. Ini kerana sesungguhnya terhasilnya peringatan (*al-dhikrā*) semestinya padanya (peringatan itu) terhimpun daripada dua perkara: [Pertama,] semestinya padanya (peringatan itu) [terdapat himpunan] dari aspek [tumpuan] hati (*al-qalb*), dan [kedua,] semestinya padanya (peringatan itu) [terdapat himpunan] dari aspek tumpuan pendengaran. Ini kerana, hati adalah ibarat sebagai tempat mencerap hakikat-hakikat, dan tumpuan pendengaran [pula] ibarat sebagai kesungguhan [dan usaha] dalam menghasilkan maklumat dan pengetahuan [iaitu peringatan] tersebut.

Dan telah diketahui bahawa sesungguhnya semestinya [peringatan itu akan terhasil dengan himpunan] dari dua perkara tersebut sekaligus, maka menyatakan [huruf *wāw* dalam ayat di atas] sebagai *al-wāw al-qāsimah* di sini lebih layak berbanding menyatakan[nya] sebagai *al-wāw al-‘āṭīfah*, akan tetapi kami katakan: Malah yang sebenar adalah sesungguhnya *al-wāw al-qāsimah* lebih layak (*awlā*) berbanding *al-wāw al-‘āṭīfah*.

Dan huraiannya<sup>385</sup> ialah sesungguhnya potensi akli itu terbahagi kepada dua bahagian: [Bahagian pertama] daripadanya merupakan [potensi akli] yang paling sempurna dan mulia, dan ia berlainan daripada setiap [pecahan] potensi akli yang lain dari sudut *al-kam* dan *al-kayf* – adapun [yang dimaksudkan dengan] *al-kam* ialah kerana banyaknya terhasil proposisi secara *badihi*, pengamatan pancaindera dan empirikal, manakala [yang dimaksudkan dengan] *al-kayf* [pula] ialah kerana susunan proposisi tersebut yang menatijahkan kebenaran adalah mudah dan cepat.

Apabila kamu telah ketahui [perkara] ini, maka kami katakan: Contoh [bagi bahagian pertama] ini [ialah] jiwa *al-Qudsî* dan potensi akli ketuhanan (*al-nafs al-qudsiyyah wa al-quwwah al-'aqliyyah al-ilâhiyyah*) yang tidak perlu [melalui proses] pembelajaran dan pertolongan yang lain bagi memperoleh ilmu pengetahuan tentang hakikat sesuatu, akan tetapi contoh ini amatlah jarang dan sedikit [berlaku].

Adapun bahagian kedua [pula]: yang tidak sedemikian [iaitu berbeza daripada bahagian pertama], maka ia berhajat kepada usaha bagi memperoleh ilmu [dengan proses] berfikir serta kekal terpelihara daripada kesilapan dan kegelinciran [fahaman].

Apabila kamu telah ketahui [kenyataan] ini, maka kami katakan: FirmanNya [Allah] Ta'ala [dalam Surah Qaf 50: 37] iaitu:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ...

<sup>385</sup> Ini merupakan huraian al-Râzî terhadap jawapannya yang menentukan bahawa lafaz *al-wâw* dalam ayat tersebut ialah *al-wâw al-qâsimah*. Dalam huraian ini al-Râzî menjelaskan justifikasi pemilihan lafaz tersebut sebagai *al-wâw al-qâsimah* dengan pembahagian potensi akal menurut beliau.

Bermaksud: Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati...

adalah mengisyaratkan kepada bahagian [potensi akli yang] pertama.

Dan sesungguhnya [kalimah] *al-qalb* disebut dengan lafaz *nakirah* bagi menunjukkan bahawa perihal *al-qalb* tersebut adalah pada kemuncak kemuliaan dan keagungan – dan [kewujudan] mereka yang mempunyai *al-qalb* ini merupakan kewujudan yang mulia dan ia amat jarang terjadi.

Dan adapun firmanNya [Allah] Ta‘ala [pada sambungan ayat di atas] iaitu:

أَوْ أَلْقَى الْسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

Bermaksud: atau yang menggunakan pendengarannya, sedang dia menyaksikannya.

adalah mengisyaratkan kepada bahagian [potensi akli yang] kedua, yang memerlukan <di dalamnya [iaitu menuntut ilmu pengetahuan]> usaha dan pertolongan lain, dan kaedah ini adalah rahsia [atau hikmah] yang terbina daripada [aplikasi] ilmu mantik, dan sesungguhnya amat diakui [kaitannya] dalam ayat tersebut – maka hujah naqli ini diperkuuhkan lagi melalui huraihan al-Qur'an, maka semestinya [hujah tersebut] amat jelas dan nyata. Dan apabila [potensi akli] bahagian pertama amat jarang sekali [ditemui], dan kebiasaannya [ditemui potensi akli] bahagian kedua, [maka] semestinya suruhan yang menyeluruh daripada kebanyakan ayat [al-Qur'an] ialah [suruhan supaya] menuntut dan berusaha [untuk mencari ilmu pengetahuan], maka [bertepatan dengan] Firman [Allah Ta‘ala dalam surah al-Hajj 22: 46]:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ إِذَا  
 يَسْمَعُونَ بِهَا

Bermaksud: Bukankah ada baiknya mereka mengembara di muka bumi supaya - dengan melihat kesan-kesan yang tersebut - mereka menjadi orang-orang yang ada hati yang dengannya mereka dapat memahami, atau ada telinga yang dengannya mereka dapat mendengar?

Maka FirmanNya [yang bermaksud] “Bukankah ada baiknya mereka mengembara di muka bumi,” menyuruh manusia supaya menuntut dan bersungguh-sungguh dalam berusaha. Dan ahli Mantik mengatakan bahawa bahagian pertama [daripada potensi akli], walaupun ia tidak memerlukan [ilmu] mantik [iaitu proses berfikir bagi mendapatkan ilmu pengetahuan], akan tetapi ia amat jarang didapati, dan majoritinya [didapati potensi akli] bahagian kedua, yang mana semuanya berhajat kepada [ilmu] mantik [bagi mendapatkan ilmu pengetahuan]. Maka perhatikanlah kepada rahsia [dan hikmah] yang amat mendalam [daripada aplikasi ilmu mantik] ini, bagaimana ia mendapatinya [iaitu potensi akli] mempunyai tingkatan berdasarkan lafaz-lafaz al-Qur'an.

Hujah ketiga: [Terdapat banyak] ayat-ayat yang menunjukkan bahawa sesungguhnya tuntuan hak pembalasan [terhadap manusia] adalah berdasarkan apa [yang berlaku] dalam hati [iaitu perbuatan hati] daripada [kelakuan manusia yang berbentuk] usaha dan tuntutan. Maka firman Allah Ta'ala [dalam Surah al-Baqarah 2: 225] iaitu:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا

كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ...

Bermaksud: Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu..., (225).

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Hajj 22:37] iaitu:

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ الْتَّقْوَىٰ مِنْكُمْ



Bermaksud: Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya..., (37).

Kemudian [Allah Ta‘ala] menyebut pada ayat yang lain [menjelaskan] bahawa sesungguhnya tempat ketaqwaan ialah di hati, firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Hujurāt 49: 3] iaitu:

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبُهُمْ لِلتَّقْوَىٰ ...

Bermaksud: ... Mereka itulah orang-orang yang telah diuji hati mereka oleh Allah untuk bertakwa..., (3).

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-‘Ādiyāt 100: 10] iaitu:

وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ

Bermaksud: Dan dilahirkan apa yang ada di dalam dada, (10).

Hujah keempat: Sesungguhnya tempat akal ialah di hati (*al-qalb*). Apabila demikian, [maka] yang disuruh, yang dilarang, yang menerima hukuman, yang diberi pahala ialah hati (*al-qalb*).

Apa yang kami katakan: Sesungguhnya tempat akal ialah [di] hati (*al-qalb*), berdasarkan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Hājj 22: 46] iaitu:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ...

Bermaksud: Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami..., (46).

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-A‘rāf 7: 179] iaitu:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ...

Bermaksud: Mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah)...., (179).

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah Qaf 50: 37] iaitu:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ...

Bermaksud: Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati ..., (37).

[Lafaz hati dalam ayat di atas] bermaksud akal, dan sebutan [lafaz atau] nama (*ism*) hati bagi maksud akal [sepertimana dalam ayat di atas] adalah penamaan keadaan dengan [menyebut] nama tempat [iaitu apa yang dikehendaki daripada maksud ayat tersebut ialah keadaan yang berlaku di hati, tetapi yang disebut hanyalah tempatnya sahaja iaitu hati (*al-qalb*)].

Dan juga [dalil-dalil yang menjelaskan] sandaran gandingan ilmu kepada hati ialah, antaranya firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Baqarah 2: 10] iaitu:

 فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ...

Bermaksud: Dalam hati mereka ada penyakit..., (10).

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Baqarah 2: 7] iaitu:

 خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ...

Bermaksud: Allah telah memateri hati mereka..., (7).

[Dan firman Allah Ta‘ala dalam Surah al-Baqarah 2: 88] iaitu:

 وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ...

Bermaksud: Dan mereka berkata: “Hati kami tertutup”..., (88).

[Dan firman Allah Ta‘ala dalam Surah al-Nisā’ 4: 155] iaitu:

 بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ...

Bermaksud: Bahkan, sebenarnya Allah telah mengunci mati hati mereka karena kekafiran mereka..., (155).

[Dan firman Allah Ta‘ala dalam Surah al-Tawbah 9: 64] iaitu:

 تَحْذِيرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي

 قُلُوبِهِمْ ...

Bermaksud: Orang-orang yang munafik itu takut akan diturunkan terhadap mereka sesuatu surat yang menerangkan apa yang tersembunyi dalam hati mereka..., (64).

[Dan firman Allah Ta‘ala dalam Surah al-Muṭaffifīn 83: 14] iaitu:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ...

Bermaksud: Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka..., (14).

[Dan firman Allah Ta‘ala dalam Surah Muhammad 47: 24] iaitu:

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبِ أَقْفَالِهِمْ

Bermaksud: Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Quran atau hati mereka terkunci?

[Dan firman Allah Ta‘ala dalam Surah al-Hajj 22:46] iaitu:

فِإِنَّهُمْ لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَرُ وَلِكِنْ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي  
الْأَصْدُورِ

Bermaksud: Kerana sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.

Maka ayat-ayat tersebut menunjukkan bahawa sesungguhnya tempat akal, kefahaman, kejahilan, kelalaian adalah di hati. Dan setiap yang demikian [iaitu ayat-ayat berkenaan] menunjukkan kepada apa yang telah kami katakan.

Hujah kelima: Firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Isra’ :36] iaitu:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا

Bermaksud: Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan dipertanggungjawab.

Telah diketahui bahawa sesungguhnya pendengaran dan penglihatan keduanya tidak berfaedah melainkan [dengan] apa yang disampaikan oleh keduanya kepada hati –

maka persoalan [yang ditujukan] kepada keduanya [sepertimana dalam ayat di atas] pada hakikatnya adalah persoalan [yang ditujukan] kepada hati – dan penelitiannya [iaitu kepada pernyataan tersebut] adalah pada firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Mu’min 40:19] iaitu:

يَعْلَمُ حَابِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تَخْفِي الْأَصْدُورُ  
١٩

Bermaksud: Dia mengetahui (pandangan) mata yang khianat dan apa yang disembunyikan oleh hati.

Dan telah diketahui bahawa pandangan mata yang khianat tidak akan berlaku melainkan dengan disertakan oleh hati [iaitu dengan perasaan]. Dan diperakui daripadanya [iaitu pernyataan tersebut dengan] firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Nahl 16:78] iaitu:

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئَدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ  
٧٨

Bermaksud: Dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.

Maka dikhatusukan ketiga-tiga [sifat] ini [yang] dilazimi hujah ke atasnya [dan manusia] diminta agar bersyukur darinya [iaitu kurniaan ketiga-tiga sifat tersebut]. Dan kamu telah ketahui bahawa sesungguhnya tiada faedah pada pendengaran dan penglihatan melainkan dengan apa yang disampaikan oleh keduanya kepada hati, kerana hati merupakan penentu (*al-qādī*) dan hakim kepadanya. Dan penelitiannya [iaitu kepada pernyataan tersebut] ialah pada firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Ahqāf 46: 26] iaitu:

وَلَقَدْ مَكَنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَنَّكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا  
وَأَبْصَرًا وَأَفْئَدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا  
أَفْعَدُهُمْ مِنْ شَيْءٍ ...

Bermaksud: Dan sesungguhnya kami telah meneguhkan kedudukan mereka dalam hal-hal yang kami belum pernah meneguhkan kedudukanmu dalam hal itu dan kami telah memberikan kepada mereka pendengaran, penglihatan dan hati; tetapi pendengaran, penglihatan dan hati mereka itu tidak berguna sedikit pun bagi mereka..., (26).

Maka Allah Ta‘ala menjadikan ketiga-tiga [sifat] ini [sebagai] pelengkap kepada apa yang melazimi mereka dalam hujahNya. Dan maksud daripada kesemua (*al-kull*) [iaitu kesemua dalil di atas] ialah hati (*al-fu’ād*) merupakan penentu dalam semua (*al-kull*) [iaitu semua tindakan, berdasarkan] apa yang disampaikan kepadanya melalui pendengaran dan penglihatan. Dan diperakui daripadanya [iaitu pernyataan tersebut dengan] firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Baqarah 2: 7] iaitu:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ ...

Bermaksud: Allah telah memateri hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka..., (7).

Maka [Allah Ta‘ala] mengenakan azab melazimi [dari tindakan] ketiga-tiga [sifat] ini. Dan penelitiannya [iaitu kepada pernyataan tersebut] ialah pada firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-A‘rāf 7: 179] iaitu:

هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ هَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبَصِّرُونَ هَا ...

Bermaksud: Mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan

mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah)…, (179).

Dan dikeluarkan dalil (*wajh istidlāl*) daripada ayat ini bahawa sesungguhnya maksud ayat ini adalah menjelaskan bahawa sesungguhnya tidak terdapat ilmu kepadanya [iaitu pendengaran, penglihatan dan hati] pada asalnya, walaupun disabitkan ilmu itu pada selain hati seperti mensabitkannya dalam hati, [maka ia masih] belum melengkapi [atau menepati] objektif [yang mengatakan bahawa sesungguhnya hati hanya penghubung pertama bagi *jawhar al-nafs*].

Hujah keenam: Sesungguhnya apabila Allah Ta‘ala menyebut [tentang] iman dalam al-Qur‘an, [Allah Ta‘ala] menyandarkannya [iaitu iman] kepada hati (*al-qalb*). Firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Mā’idah 5: 41] iaitu:

قَالُوا إِنَّا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ...

Bermaksud: Orang-orang yang mengatakan dengan mulut mereka: “Kami telah beriman”, padahal hati mereka belum beriman..., (41).

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Nahl 16:106] iaitu:

إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَبْدُهُ، مُطْمِئِنٌ بِالْإِيمَانِ ...

Bermaksud: Kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (Dia tidak berdosa)..., (106).

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Hujurāt 49:14] iaitu:

وَلَمَّا يَدْخُلُ الْأَيَمْنُ فِي قُلُوبِكُمْ ...

Bermaksud: Kerana iman itu belum masuk ke dalam hatimu..., (14)

Dan firman Allah Ta‘ala [dalam Surah al-Mujādalah 58: 22] iaitu:

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ ...

Bermaksud: Meraka itulah orang-orang yang telah menanamkan keimanan dalam hati mereka..., (22).

Maka sabitlah [berdasarkan dalil-dalil di atas] bahawa sesungguhnya tempat ilmu (*al-ma‘rifah*) ialah di hati (*al-qalb*), dan apabila demikian [maka sabitlah bahawa] tempat kehendak-kehendak (*al-irādāt*) adalah di hati (*al-qalb*) kerana kehendak [itu tercetus] dengan syarat [setelah terdapat ilmu]. Apabila [telah sabit] bahawa tempat ilmu dan kehendak ialah di hati (*al-qalb*), [maka sabitlah juga bahawa] pencetus (*al-fā‘il*) ialah hati (*al-qalb*). Apabila [nyata] demikian, [maka] ia [iaitu hati] merupakan audiens (*al-mukhāṭab*), penerima ganjaran (*al-muthāb*) dan penerima balasan (*al-mu‘āqab*).

Dan ketahuilah bahawa sesungguhnya sesiapa yang berdalilkan ayat-ayat demikian [sebagai hujah bagi membuktikan bahawa penghubung bagi *jawhar al-nafs* ialah hati (*al-qalb*)], [maka] dia juga mampu mendapati [hujah-hujah yang lain] dalam jenis [atau konteks] yang sama daripada ayat-ayat al-Qur'an.

Dan adapun [dalil] al-Hadith [pula], diriwayatkan oleh al-Nu‘mān bin Bashīr, beliau berkata: Aku mendengar Rasulullah Sallallahu ‘alayh wa sallam bersabda: “Ketahuilah! Sesungguhnya dalam jasad ini terdapat seketul darah, apabila ia elok, [maka] eloklah jasad keseluruhannya, dan jika ia rosak, [maka]

rosaklah jasad keseluruhannya, ketahuilah! Ia adalah hati,<sup>386</sup> dan anggota-anggota lain menurutinya”.

Dan diriwayatkan bahawa sesungguhnya ketika Usāmah membunuh seorang kafir yang berkata: *Lā Ilah illā Allāh*, maka Nabi [Muhammad] Sallallahu ‘alayh wa sallam bertanya kepadanya ketika dia [iaitu Usāmah] mengingkari ke atasnya [kalimah shahadah orang kafir berkenaan lalu] dia membunuhnya, dan dia menganggap bahawa sesungguhnya dia [iaitu orang kafir itu] berkata demikian kerana takut [dibunuh]. Maka Nabi [Muhammad] Sallallahu ‘alayh wa sallam berkata kepadanya: Adakah kamu membelah hatinya?<sup>387</sup> Dan [dalil dari sumber Hadith] ini menunjukkan bahawa sesungguhnya *al-ma’rifah* dan keimanan merupakan urusan hati. Dan Nabi [Muhammad] Sallallahu ‘alayh wa sallam pernah berdoa: Wahai Tuhan yang membolak balikkan hati! Sabitkan hatiku di atas [landansan] agamamu.<sup>388</sup> Dan [doa] ini jelas [menunjukkan sepertimana yang] dikehendaki [iaitu sesungguhnya penghubung bagi *jawhar al-nafs* ialah hati].

### [Dalil akal]

Adapun dalil-dalil akal pula, maka baginya terdapat pelbagai hujah.

[Hujah] pertama: Sesungguhnya kami katakan: Jiwa insani (*al-nafs al-insāniyyah*) adalah satu, apabila demikian [maka] wajiblah [pada akal kami menyatakan] bahawa anggota utama [bagi badan] ialah jantung (*al-qalb*).

<sup>386</sup> Lihat Hadith lengkap dalam al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī” dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, 6, (Kitāb al-Īmān, Bāb Faḍl Man Isbtabrā’ li Dinh, Hadith no. 52).

<sup>387</sup> Lihat Hadith seumpamanya dalam al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī” dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, 573, (Kitāb al-Dīyāt, Bāb Wa Man Aḥyāhā, Hadith no. 6872).

<sup>388</sup> Lihat Hadith seumpamanya dalam al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm, “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī” dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, 615, (Kitāb al-Tawḥīd, Bāb Muqallib al-Qulūb, Hadith no. 7391).

[Huraian premis pertama]

Adapun premis pertama (*al-muqaddimah al-'ūlā*) iaitu penjelasan berkaitan sesungguhnya jiwa insani adalah satu, maka kami telah nyatakan bukti-bukti bagi [menyokong] premis ini pada fasal [keempat] yang merangkumi dalil-dalil bagi mensabitkan jiwa [adalah satu], maka tidak perlu diulang [bukti-bukti berkenaan bagi menyokong premis ini].<sup>389</sup> Melainkan kami akan sebutkan di sini hujah-hujah mereka yang mengatakan [terdapat] berbilang-bilang jiwa dan kami menjawabnya.

Mereka katakan:<sup>390</sup> Kami dapati [bahawa] jiwa yang mentadbir bagi urusan pemakanan wujud pada [jiwa] tumbuhan (*al-nabāt*)<sup>391</sup> berasingan daripada jiwa kemarahan. Dan kami dapati jiwa kemarahan [juga] wujud pada kebanyakan haiwan tanpa [jiwa] yang berkata-kata [*al-nāṭiqah*]. Kemudian kami dapati kesan ketiga-tiga [jiwa tersebut] wujud pada insan. Maka kami ketahui bahawa sesungguhnya setiap satu daripada ketiga-tiga [jiwa tersebut] merupakan *jawhar* yang berasingan dengan dirinya, bersendirian pada zatnya tetapi berkumpul dalamnya [iaitu jasad].

Dan jawapan kami ialah sesungguhnya telah sabit dalam disiplin ilmu mantik [dalam perbahasan *māhiyyah*] bahawa sesungguhnya *al-māhiyāt al-mukhtalifah* boleh berkongsi [dan] tertumpu kepada jejak [iaitu asas dan *jawhar*] yang sama. Dan apabila telah sabit [kenyataan] ini, maka kami katakan: Kenapa tidak harus dikatakan bahawa jiwa pertumbuhan (*al-nafs al-nabātiyah*) berbeza daripada jiwa insani (*al-nafs al-insāniyah*) pada *māhiyyah*, kemudian ia [iaitu jiwa insani]

<sup>389</sup> Lihat bukti-bukti sedemikian dalam fasal keempat dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 27-30 & 31-33 dan dalam terjemahan ini pada halaman 133-138 & 140-143.

<sup>390</sup> Ini merupakan hujah mereka yang mengatakan bahawa di dalam badan manusia terdapat tiga jiwa yang berasingan. Hujah ini seterusnya dijawab oleh al-Rāzī dalam perenggan berikutnya.

<sup>391</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhūmā*, istilah yang dicetak ialah *al-thabāt*, manakala di dalam karya *al-Maṭālib al-Āliyah* pula istilah yang dicetak ialah *al-nabāt*. Namun pengkaji lebih cenderung menterjemahkan makna daripada istilah *al-nabāt* kerana melihatnya lebih sesuai dengan kesinambungan ayat dan perbahasan yang diutarakan. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 57; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 97.

berkongsi dengannya [iaitu jiwa pertumbuhan] dalam perkara pemakanan dan pengurusannya, walaupun ia [iaitu jiwa insani] berbeza daripadanya [iaitu jiwa pertumbuhan] pada urusan-urusan yang lain. Dan [sebagai contoh] sesungguhnya ia [iaitu jiwa insani] mampu untuk mengurus keadaan berfikir (*al-aḥwal al-manṭiqiyah*), sedangkan jiwa pertumbuhan tidak mampu berbuat demikian, dan demikian juga perbahasan pada potensi kemarahan.

Jika mereka katakan;<sup>392</sup> Bagaimana jiwa yang satu boleh menjadi sumber kepada perbuatan-perbuatan yang berbeza?. [Maka] kami katakan: Kenapa tidak harus demikian dengan sebab [perantaraan] alat-alat yang berbeza?. Dan demikianlah jawapan bagi keraguan mereka yang bersalahannya padanya [iaitu sesungguhnya jiwa insan adalah satu].

[Huraian premis kedua].

Adapun premis kedua: Iaitu kami katakan: Apabila jiwa itu satu, [maka] anggota yang utama ialah jantung (*al-qalb*). Maka dalil ke atasnya [iaitu premis ini] ialah sesungguhnya anggota terawal yang dicipta dalam badan ialah jantung (*al-qalb*), apabila demikian [maka] wajib [pada akal kami mengatakan bahawa] jantung (*al-qalb*) merupakan anggota utama.

Dan dalil [yang] mengesahkan premis pertama [iaitu sesungguhnya anggota terawal yang dicipta dalam badan ialah jantung (*al-qalb*)] adalah melalui eksperimen (*al-tajribah*) dan *al-qiyās*:

---

<sup>392</sup> Persoalan ini diandaikan oleh al-Rāzī sebagai rentetan daripada persoalan mereka yang mempertikaikan bilangan jiwa di dalam jasad manusia sebelum ini dan seterusnya terus dijawab oleh al-Rāzī.

Adapun [pendalilan melalui] eksperimen: Sesungguhnya para saintis (*ashāb al-tajārib*) telah menyaksikannya.

Dan adapun [pendalilan melalui] *al-qiyās*: Iaitu sesungguhnya air mani merupakan jisim yang terbentuk daripada [unsur] tanah (*arḍiyah*), air (*mā'iyah*), udara (*hawā'iyyah*) dan api (*nāriyah*). Maka [unsur] udara dan api lebih mendominasi padanya [iaitu mani] dan buktinya ialah sesungguhnya warna putih yang lembap (*bayād al-ruṭūbah*) [pada air mani] terjadi disebabkan oleh percampuran unsur udara padanya sepetimana yang berlaku ketika ia sejuk (*al-bard*).<sup>393</sup> Maka wajib [warna] putih [pada] air mani kerana sebab tersebut, dan [bagi] menguatkan lagi apa yang kami nyatakan [ialah] sesungguhnya air mani apabila ia terdedah kepada kesejukan [iaitu unsur air], ia menjadi semakin cair dan hilang [warna] putihnya kerana kesejukan itu sifatnya lebih berat dan tebal (*awlā bi al-takthīf*). Demikian menunjukkan bahawa keputihannya [iaitu air mani] adalah kerana apa yang bercampur dengannya daripada juzuk-juzuk api dan udara. Maka apabila [air mani] terdedah kepada kesejukan, juzuk-juzuk [atau unsur-unsur] api dan udara terpisah daripadanya [air mani] dan hilang [warna] putihnya.

Setelah kamu mengetahui [perkara] ini, maka kami katakan: Sesungguhnya Allah Ta‘ala menentukan juzuk-juzuk [atau unsur-unsur] tanah dan air yang terdapat pada air mani [dengan] menjadikannya [sebagai] asas (*madah*) kepada anggota-anggota [badan manusia], dan [Ia menentukan] juzuk-juzuk udara dan api [dengan] menjadikannya [sebagai] asas (*madah*) kepada roh-roh jika juzuk-juzuk yang ringan dan berat tersebut bercampur antara satu sama lain sejak azali (*awwal al-amr*), tetapi

<sup>393</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhūmā*, istilah yang dicetak ialah *al-zabad* yang bermaksud keju. Manakala di dalam kitab *al-Maṭālib al-‘Āliyah* pula ialah *al-bard* yang bermaksud sejuk. Justeru, pengkaji lebih cenderung kepada istilah yang terdapat di dalam karya *al-Maṭālib al-‘Āliyah* kerana maksudnya lebih sesuai dengan isu yang dibincangkan. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 59; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 98.

[Allah menjadikan] perhubungan suami isteri [sebagai] sebab percampuran [juzuk-juzuk tersebut], maka juzuk-juzuk yang ringan bercampur antara satu sama lain dan juzuk-juzuk yang berat [bercampur] antara satu sama lain.

Dan apabila [unsur yang] ringan cepat terurai dan pudar, [maka] perlu kepada kebijaksanaan Tuhan menjadikan juzuk yang ringan tersebut di pertengahan [sebagai embrio] dan menjadikan juzuk-juzuk yang berat sebagai pelindung baginya [juzuk yang ringan] dan ketika itu terjadilah semua [juzuk tersebut] seperti bola yang bulat. Dan dalaman bola tersebut dipenuhi oleh juzuk-juzuk yang ringan [yang terdiri daripada juzuk-juzuk] udara dan api, dan luarannya [bola] terjadi (*mutawallad*)<sup>394</sup> daripada juzuk-juzuk yang berat. Dan itulah tempat di mana apabila ia sempurna, ia merupakan jantung (*qalb*). Maka oleh sebab inilah telah berkata ahli ilmu anatomi: Anggota manusia pertama yang tercipta ialah jantung (*al-qalb*) dan anggota terakhir yang mati ialah jantung (*al-qalb*).

Apabila telah sabit [perkara] ini, maka kami katakan: Apabila jantung merupakan anggota utama yang dicipta, dan jantung juga merupakan tempat berkumpul juzuk-juzuk yang diciptakan daripadanya roh-roh (*al-arwāḥ*). Dan eksperimen klinikal turut menunjukkan bahawa penghubung pertama bagi jiwa ialah *al-rūḥ*.<sup>395</sup> [Maka] lazimlah bahawa [berlaku] interaksi antara jiwa dengan jantung sebelum ia berinteraksi dengan anggota [badan] yang lain, dan dengan perantaraan

<sup>394</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*, istilah yang dicetak ialah *mu'talif*. Manakala di dalam kitab *al-Maṭālib al-'Āliyah* pula ialah *mutawallad*. Justeru, pengkaji lebih cenderung kepada istilah yang terdapat di dalam karya *al-Maṭālib al-'Āliyah* kerana maksudnya lebih sesuai dengan isu yang dibincangkan. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 59; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 99.

<sup>395</sup> Menurut al-Rāzī, *al-rūḥ* merupakan penghubung pertama bagi jiwa sekaligus merupakan alat utama bagi jiwa dalam menghasilkan segala tindakan dan cerapan maklumat. Ia menjadi penghubung antara jiwa dengan potensi-potensi jiwa dan seterusnya membolehkan potensi-potensi mengaktifkan setiap organ bagi menghasilkan tindakan dan cerapan maklumat dengan sempurna. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 321 & 408.

jantung, jiwa berinteraksi dengan segala anggota [badan]. Maka sabitlah bahawa anggota utama yang mutlak dalam badan ialah jantung (*al-qalb*).

Hujah kedua:<sup>396</sup> [iaitu kenyataan] pada mensabitkan kehendak ini [iaitu sesungguhnya penghubung bagi *jawhar al-nafs* ialah jantung (*al-qalb*)], sesungguhnya para bijak pandai (*al-'uqalā'*) tidak mengatakan kefahaman, pencerap maklumat (*al-idrāk*) dan ilmu melainkan [ia terletak] pada sudut jantung (*al-qalb*) - maka kami telah ketahui bahawa sesungguhnya jantung (*al-qalb*) [merupakan] tempat ilmu dengan perantaraan jiwa yang berhubung kait, dan hubung kaitnya [adalah] dengan jantung (*al-qalb*). Apabila tempat ilmu ialah jantung (*al-qalb*), [maka] tempat kehendak disyaratkan dengan [tempat yang terletak padanya] ilmu [iaitu di jantung (*al-qalb*)]. Apabila tempat kehendak adalah di jantung (*al-qalb*), [maka] tempat kemampuan (*al-qudrah*) untuk bertindak adalah [di] jantung (*al-qalb*). Maka sabitlah bahawa sesungguhnya tempat bagi segala sifat tersebut [iaitu sifat faham, pencerap maklumat, ilmu, kehendak, kemampuan dan bertindak] adalah [di] jantung (*al-qalb*).

Galen berkata:<sup>397</sup> [Adalah] diterima bahawa sesungguhnya jantung (*al-qalb*) [adalah] tempat [bagi sifat] marah, dan adapun ia [iaitu jantung (*al-qalb*)] merupakan tempat [bagi sifat] ilmu, maka [ia] adalah salah. Dan jawapan [al-Rāzī] baginya [iaitu pernyataan Galen tersebut], ialah sesungguhnya [sifat] kemarahan [berfungsi untuk] menolak suatu yang bercanggah, dan [tindakan] menolak suatu yang bercanggah semestinya ia dirasai [atau diketahui] bahawa ia bercanggah. Maka apabila diterima bahawa sesungguhnya jantung (*al-qalb*) merupakan tempat [bagi

<sup>396</sup> Hujah kedua ini merupakan sambungan daripada hujah pertama terjemahan ini pada halaman 190.

<sup>397</sup> Al-Rāzī mengemukakan pandangan Galen yang hanya bersetuju bahawa jantung merupakan tempat bagi sifat marah dan sebaliknya menafikan bahawa jantung juga merupakan tempat bagi ilmu. Namun, pandangan Galen tersebut terus dijawab oleh al-Rāzī dalam perenggan yang sama.

sifat] marah, [maka] lazimlah diterima bahawa sesungguhnya jantung (*al-qalb*) [juga] merupakan tempat [bagi sifat] ilmu dan pencerap maklumat.

Hujah ketiga: Tiada pertikaian bahawa sesungguhnya jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) semestinya [mempunyai sifat] merasa (*hassārah*) [iaitu mengetahui] dan bertindak dengan kehendak (*mutaḥarrikah bi al-irādah*). Apabila jiwa berhubung kait dengan jantung (*al-qalb*), maka semestinya ia memberi faedah kepadanya [iaitu jantung] dengan [terhasilnya] rasa [iaitu pengetahuan] dan tindakan yang menurut kehendak (*al-harākah al-irādiyah*). Maka ia menuntut kepada menjadikan jantung (*al-qalb*) mengikut [maklumat yang dicerap oleh] pencerap maklumat, rasa dan potensi bertindak. Dan ini membantalkan pandangan Galen [yang mengatakan]: Sesungguhnya *al-hayūlā*<sup>398</sup> bagi pencerap maklumat dan tindakan yang mengikut kehendak adalah dari otak bukannya jantung (*al-qalb*).

Hujah keempat: Sesungguhnya [sifat] rasa dan tindakan mengikut kehendak terhasil dengan suhu yang panas [pada badan manusia], bukannya dengan suhu yang sejuk [iaitu apabila manusia telah mati] kerana ia [iaitu suhu yang] menghalang keduanya [iaitu sifat rasa dan tindakan mengikut kehendak dari turut berfungsi]. Dan pembuktian atas kebenaran apa yang telah kami nyatakan itu [adalah melalui] eksperimen klinikal.

Apabila telah sabit demikian, maka kami katakan: Jantung (*al-qalb*) adalah sumber yang mencetus kepanasan dan otak [pula adalah sumber yang mencetus]

<sup>398</sup> Lafaz *hayūlā* dari sudut bahasa adalah berasal daripada perkataan Yunani iaitu *al-hay'ah al-'ūlā* yang bermaksud asal atau material asas (*al-aṣl wa al-maddah*) bagi sesuatu. Dari sudut istilah pula, ia merujuk kepada *jawhar* pada suatu jisim yang menerima percantuman dan perpisahan daripada *ṣūrah*, dengan kata lain ia merupakan tempat bagi *ṣūrah*. Manakala lafaz *ṣūrah* pula merujuk kepada suatu *jawhar* seni yang tidak sempurna kewujudannya secara realiti (*bi al-fī'l*) tanpa tempat (iaitu *hayūlā*) baginya. Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, 139 & 253. Dalam konteks ini, Galen berpendapat bahawa otak merupakan tempat asal atau punca utama bagi aktiviti berfikir.

untuk kesejukan. Maka dijadikan jantung (*al-qalb*) itu sebagai asas kepada [sifat] rasa dan tindakan mengikut kehendak [adalah] lebih utama berbanding dijadikan otak [sebagai] asas bagi keduanya.

Hujah kelima: Setiap seorang apabila berkata: “Saya”, maka sesungguhnya ia mengisyaratkan dengan katanya: “Saya” kepada dadanya di sudut jantung (*al-qalb*)nya. Dan ini menunjukkan bahawa setiap seorang mengetahui secara *darurah* bahawa sesungguhnya apa yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan “saya” terhasil [iaitu diisyaratkan] di jantung (*al-qalb*) [dan] bukan pada anggota [badan] yang lain.

Hujah keenam: Kesan yang paling jelas dari [fungsi] jiwa yang berkata-kata (*al-nafs al-nāṭiq*) [ialah] kata-kata (*al-nuṭq*), maka wajiblah sumber bagi jiwa yang berkata-kata adalah tempat yang daripadanya [menjadi] sumbernya [iaitu kata-kata], dan dibangkitkan alat untuk berkata-kata. Tetapi alat untuk berkata-kata adalah suara, dan sesungguhnya suara diterbitkan melalui proses pengeluaran nafas dan ia adalah tindakan jantung (*al-qalb*), kerana jantung (*al-qalb*) dimasukkan dengan udara yang nyaman dan sejuk untuk proses respirasi atau pernafasan (*al-tarwiḥ*)- apabila udara sejuk tersebut telah dipanaskan dan ditiup keluar. Maka apabila kemasukan nafas dan pengeluarannya [berlaku] di jantung (*al-qalb*), [maka] sandaran proses ini kepada jantung (*al-qalb*) adalah lebih utama dari sandarannya pada otak kerana sesungguhnya ia tidak berhajat langsung kepada [peranan] otak untuk [proses] pernafasan.

Galen berkata: Suara tidak dibangkitkan dari jantung (*al-qalb*), bahkan dari otak, dan ia mengemukakan bukti ke atasnya [iaitu pernyataan tersebut] dengan tiga bentuk [hujah].

[Hujah Galen yang] pertama: Sesungguhnya alat pertama bagi suara ialah laring (*al-hanjarah*), dengan hujah sesungguhnya apabila kamu mengeluarkan saluran paru-paru (bronkus) yang terletak di bawah laring, [maka] tidak akan didengari langsung suara daripada haiwan tersebut selepas itu. Maka sabitlah bahawa alat bagi suara ialah laring, dan laring terdiri dari tiga tulang rawan (*ghadārif*) dan tulang-tulang rawan ini bergerak dengan [sebab tindakan] otot-otot ('*adalāt*) yang banyak, dan otot-otot ini bergerak dengan [sebab tindakan] saraf-saraf (*al-a'sāb*), dan saraf-saraf terhasil dari otak - maka sabitlah bahawa pelaku bagi suara ialah otak.

[Hujah Galen yang] kedua: Sesungguhnya kami melihat otot perut mengembang ketika proses mengeluarkan suara dengan suara yang kuat [iaitu dengan menarik nafas lebih dalam], manakala jantung (*al-qalb*) sesungguhnya ia tidak merasa letih ketika proses mengeluarkan suara itu.

[Hujah Galen yang] ketiga: Sesungguhnya jantung (*al-qalb*), jika didedahkan ia kemudian digenggam, [perbuatan ini] tidak membatalkan [iaitu meniadakan] pada haiwan akan suaranya. Dan jika didedahkan otak, kemudian digenggam, [maka] terbatallah pada keadaan tersebut akan suara haiwan. Maka sabitlah bahawa sesungguhnya sumber bagi suara adalah otak, bukannya jantung (*al-qalb*). Dan di sudut ini, hujah-hujah ini [turut] menjadi hujah bahawa sesungguhnya tempat potensi berkata-kata ialah otak.

Dan jawapan [bagi hujah Galen di atas ialah] sesungguhnya kami telah menjelaskan dengan hujah yang kuat bahawa sesungguhnya sumber [bagi pengeluaran] suara ialah jantung (*al-qalb*).<sup>399</sup>

Dan kemuncak bagi bab ini [iaitu berkaitan pengeluaran suara], sesungguhnya [fungsi] otak sememangnya diperlukan dalam perbuatan ini dan [begitu juga dengan fungsi] paru-paru, dan ini [iaitu keperluan kepada peranan otak dalam proses pengeluaran suara tersebut] tidak mempengaruhi pandangan kami [bahawa jantung merupakan sumber utama dalam penghasilan suara, sekaligus mematahkan hujah Galen yang mengatakan otak sebagai tempat bagi potensi berkata-kata].

Hujah ketujuh: Sesungguhnya jantung (*al-qalb*) terletak pada tempat yang hampir kepada [tempat] pertengahan [dalam struktur] badan, dan ini [menjelaskan bahawa] ia layak [dikenali] sebagai ketua yang mutlak sehingga setiap suatu yang terbit darinya [yang terdiri] dari potensi-potensi [menyusur] sampai kepada segenap bahagian badan dengan pembahagian yang adil. Dan otak [pula] terletak pada [tempat] yang tertinggi [dalam struktur] badan, dan ini menafikan terhasilnya maksud demikian [iaitu pembahagian potensi-potensi yang adil kepada segenap bahagian badan].

Hujah kelapan: Manusia menyifatkan jantung (*al-qalb*) dengan [sifat] bijak dan bodoh, maka [ada kalanya] mereka katakan kepada si fulan: *qalb* [yang] bijak (*qalb dhakīy*), dan kepada si fulan: *qalb* [yang] bodoh (*qalb balīd*).

<sup>399</sup> Lihat lanjut hujah al-Rāzī terhadap perbincangan ini dalam *al-Maṭālib al-‘Āliyah* di mana beliau menjelaskan bahawa suara terhasil bersama keluarnya nafas, dan anggota utama yang berperanan dalam proses pernafasan ialah jantung. Maka sabitlah dengan jelas bahawa jantung merupakan anggota utama dan sebab hakiki dalam proses penghasilan suara. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 100.

Dan Galen katakan: Apabila manusia menyifatkan [seseorang] sebagai insan yang mempunyai jantung (*al-qalb*) yang kuat, maka mereka maksudkan daripadanya ialah keberanian.

Dan apabila mereka mengatakan bahawa si fulan [itu mempunyai] jantung (*al-qalb*) yang lemah atau tidak mempunyai jantung (*al-qalb*), maka maksud [dari pernyataan] tersebut ialah pengecut. [Maka] jawapan [al-Rāzī] ke atas pernyataan Galen itu] ialah, sesungguhnya ini [iaitu pernyataan di atas] menunjukkan bahawa sesungguhnya jantung (*al-qalb*) itu adalah tempat [bagi sifat] kemarahan, dan ini tidak menafikan bahawa jantung (*al-qalb*) juga [merupakan] tempat [bagi sifat] kefahaman dan ilmu.

[Hujah Galen bagi membuktikan otak adalah sumber bagi kefahaman dan sifat pencerap maklumat]

[Maka] Galen berhujah mengatakan bahawa sesungguhnya tempat punca (*ma'dan*) [bagi sifat] pencerap maklumat (*al-idrāk*) dan kefahaman ialah otak dengan pelbagai [hujah].

<Hujah> pertama [Galen]: Sesungguhnya otak [adalah] tempat tumbuh (*manbat*) segala saraf, dan saraf-saraf [merupakan] alat pencerap maklumat. Bila mana [otak merupakan] tempat pencetus (*manshā'*) alat pencerap maklumat, [maka] wajiblah ia [juga] merupakan tempat punca (*ma'dan*) bagi potensi pencerap maklumat, maka [pembuktian hujah] ini [disertakan] dengan tiga premis:

Adapun premis pertama (*al-muqaddimah al-'ūlā*) ialah sesungguhnya otak [adalah] tempat tumbuh saraf. Dan hujahnya ialah sesungguhnya terdapat banyak saraf yang di otak, manakala jantung (*al-qalb*) pula, sesungguhnya tidak terdapat

padanya melainkan saraf yang sedikit. Apabila [telah sabit] demikian, wajiblah otak itu merupakan tempat pencetus kepada saraf-saraf.

Adapun premis kedua (*al-muqaddimah al-thāniyyah*) ialah sesungguhnya saraf-saraf [merupakan] alat-alat [bagi sifat] merasa (*ālāt al-his*) [iaitu mengetahui] dan tindakan yang menurut kehendak. Maka dalil ke atasnya ialah: Jika kamu dedahkan saraf dan kamu ikatnya dengan kuat, kamu akan dapati [bahagian] terendah daripada tempat ikatan kuat tersebut, sesungguhnya [ikatan tersebut] telah membatalkan padanya [iaitu tempat terendah itu] rasa dan tindakan. Dan apa yang lebih tinggi darinya [iaitu tempat ikatan] dari apa yang menuju ke sudut otak, sesungguhnya ia [ikatan tersebut] tidak membatalkan darinya [iaitu ikatan tersebut] rasa dan tidak [membatalkan juga] tindakan. Dan ini menunjukkan bahawa sesungguhnya alat rasa dan tindakan yang menurut kehendak ialah saraf.

Adapun premis ketiga (*al-muqaddimah al-thālithah*) ialah sesungguhnya apabila otak merupakan tempat pencetus alat rasa dan tindakan yang mengikut kehendak, wajiblah ia juga merupakan tempat punca bagi potensi rasa dan tindakan yang mengikut kehendak. Dan dalil ke atasnya ialah sesungguhnya apabila potensi rasa dan tindakan yang mengikut kehendak adalah berhubung daripada otak, [maka] sabitlah bahawa sesungguhnya tempat tumbuh (*al-manba'*) dan tempat punca bagi potensi tersebut ialah otak.

Hujah kedua [Galen]: Hujah yang kami [iaitu al-Rāzī] ringkaskannya bagi [hujah] Galen iaitu kami katakan: Kami [iaitu Galen] tidak perlu menerangkan bahawa tempat tumbuh saraf adalah di otak atau di jantung (*al-qalb*). Bahkan kami [iaitu Galen] katakan: Jika potensi pancaindera (*quwwah al-hiss*) dan tindakan yang mengikut kehendak (*al-harakah al-irādiyyah*) berfungsi dari jantung ke otak, dan

apabila kami mengikat saraf tersebut dengan ikatan yang kuat, wajiblah [akal mendapatkan] bahawa potensi pancaindera dan tindakan tersebut kekal di sudut jantung dan terbatal dari sudut otak, akan tetapi perkara yang terjadi adalah sebaliknya. Maka kami telah ketahui bahawa potensi pencaindera dan tindakan mengikut kehendak tersebut bergerak dari otak ke jantung dan tidak bergerak dari jantung ke otak. Hujah ini tidak memerlukan kepada sebarang premis sepertimana yang kami telah nyatakan pada hujah pertama, dan [hujah] itu merupakan yang terbaik.

Hujah ketiga bagi Galen: Katanya [bahawa] telah sepakat ahli bijak pandai (*al-hukamā'*) dan para doktor (*al-ātibbā'*) bahawa pembawa [atau penggerak] bagi potensi pancaindera (*quwā al-hiss*) dan [potensi] tindakan [ialah] suatu jisim yang seni (*jism latīf*) yang bergerak di dalam saraf-saraf iaitu *al-rūh*. Oleh yang demikian, kami katakan bahawa otak merupakan sumber (*mabdā'*) bagi *al-rūh* tersebut adalah lebih utama berbanding jantung (*al-qalb*). Ini kerana kami dapati pada otak tersebut [terdapat] suatu ruang yang kosong, dan jantung tidak sedemikian kerana rongga bahagian kanan daripada jantung tersebut dipenuhi dengan darah, begitu juga rongganya di sebelah kiri. Maka dia [iaitu Galen] meyakini bahawa di dalamnya [iaitu otak] dipenuhi dengan *al-rūh*.

Galen mengatakan [lagi]: Perkara tersebut bukan sedemikian [iaitu menurut Galen, jantung bukanlah sumber bagi *al-rūh*). Sesungguhnya apabila jantung [bagi sesuatu haiwan] dibedah dan dikeluarkan tanpa dipotong serta dikoyakkan penutupnya, haiwan tersebut tidak akan mati dalam keadaan itu sehingga engkau boleh menyentuh jantung tersebut bagi tempoh yang lama. Engkau melihatnya dalam keadaannya yang telah dibedah, engkau menyaksikannya dan engkau mendapati degupan jantungnya dalam keadaan tersebut adalah sama sepertimana

degupan jantungnya sebelum itu. Malah terdapat satu syarat [bagi mengekalkan degupan jantung tersebut] iaitu jika ia terdedah kepada keadaan yang sejuk, degupan jantungnya menjadi perlahan, lemah dan tidak seimbang.

Apabila engkau telah ketahui sedemikian, maka kami [iaitu Galen] katakan: Apabila kami menebak rongga kiri [jantung] pada keadaan tersebut, akan mengalir darah daripadanya. Jika di dalamnya terdapat *al-rūh* yang meliputinya, maka wajiblah [pada akal mengatakan] bahawa tidak mengalir daripadanya darah sahaja. Jika rongga tersebut sebahagiannya terdiri daripada *al-rūh* dan sebahagian yang lain ialah darah, wajiblah *al-rūh* yang akan keluar terlebih dahulu kemudian disusuli pula darah yang mengalir selepasnya. Dan wajib juga [pada akal mengatakan] bahawa darah tidak akan mengalir [terlebih dahulu] dalam keadaan tersebut. [Namun] apabila darah telah mengalir [secara langsung] dalam keadaan tersebut maka kami ketahui bahawa rongga kiri tersebut [juga] dipenuhi dengan darah.

Dan juga [tambah Galen], sesungguhnya [apabila diperhatikan kepada] haiwan yang telah mati, kami dapati rongga kiri daripada jantungnya berkaitan [iaitu turut dipenuhi] dengan darah.

Adapun otak, jirim [yang meliputinya] adalah [berbentuk] tengkorak dan semestinya terdapat pada pecahan-pecahan tersebut [ruang bagi] juzuk-juzuk *al-rūh*.

Hujah keempat [Galen]: Akal adalah potensi yang paling mulia dan wajiblah kedudukannya terletak pada kedudukan yang paling mulia dan tertinggi. Maka wajiblah kedudukan akal terletak pada otak, seumpama kedudukan seorang raja yang hebat yang tinggal di istana yang tinggi. Begitu juga dengan segala

pancaindera yang terdapat di sekitar kepala, seolah-olah khadam kepada otak yang berada di sekelilingnya mengikut martabatnya.

Dan juga [tambah Galen], kedudukan kepala dalam badan [umpama] kedudukan langit dengan bumi. Sepertimana langit yang merupakan tempat [bagi alam] rohani, begitu juga dengan otak yang merupakan tempat bagi akal.

[Jawapan balas al-Rāzī terhadap hujah Galen].

Dan jawapan [al-Rāzī]<sup>400</sup> bagi hujah [Galen] yang pertama adalah dari beberapa sudut:

[Sudut] pertamanya [iaitu sebagai asas utama pegangan al-Rāzī], kami tidak menerima bahawa tempat tumbuh bagi saraf ialah otak. Dia [iaitu Galen] mengatakan bahawa saraf-saraf mempunyai [bilangan yang] banyak dan kekuatannya ialah ketika di otak dan kekurangan serta kelemahannya ialah ketika di jantung. Kehendak kamu [iaitu Galen] ini tidak memberi manfaat melainkan apabila kamu kumpulkan kepadanya dengan *muqaddimah* atau proposisi yang lain iaitu sesungguhnya banyak dan kuat [sesuatu itu] ketika ia berdekatan dengan puncanya manakala kurang dan lemah [sesuatu itu] ialah ketika di penghujungnya. Sesungguhnya kami katakan bahawa proposisi tersebut adalah tidak berbentuk hujah (*ghayr burhāniyyah*) malah ia disangkal melalui beberapa bentuk [iaitu]:

[Sangkalan] Pertama, sesungguhnya saraf yang terdapat dalam rongga mata adalah halus di tempat tumbuh (*al-manshā'*), apabila ia sampai ke bahagian bawah

<sup>400</sup> Al-Rāzī tidak menisahkan jawapan tersebut kepada dirinya dalam perbahasan ini sama ada dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā* dan *al-Maṭālib al-'Aliyah*. Walaupun jawapan balas tersebut merupakan nukilan beliau daripada pandangan Aristotle, namun pengkaji beranggapan bahawa al-Rāzī bersetuju dengan jawapan tersebut kerana ia selaras dengan pegangan beliau dalam isu berkaitan. Tindakan beliau yang mengekalkan penisihan jawapan tersebut kepada Aristotle dilihat sebagai sifat amanah dan objektif al-Rāzī dalam akademik dan ilmunya.

tulang yang terletaknya bebola mata, ia menjadi tebal dan lebar. Kenyataan ini menyangkal proposisi tersebut.

[Sangkalan] Kedua, sesungguhnya benih (*al-juththah*)<sup>401</sup> yang menumbuhkan batang pokok adalah jauh lebih lemah berbanding batang pokok, maka kenapakah tidak harus saraf halus yang terdapat di jantung diandaikan sebagai benih yang menumbuhkan saraf-saraf yang banyak di otak.

[Sangkalan] Ketiga, jika kata-kata Galen tersebut adalah benar, nescaya wajiblah dikatakan: Sesungguhnya punca urat *al-dawārib* (*al-'urūq al-dawārib*) ialah dahan yang rendang dan berbelit-belit (*al-shujnah*)<sup>402</sup> seumpama jaring (*al-shabkah*) yang terletak di otak bukannya di jantung kerana (*al-shujnah*) daripada urat *al-dawārib* (*al-'urūq al-dawārib*) tersebut, bilangannya hampir tidak dapat dihitung seumpama akar [serabut] bagi pokok. Maka sabitlah bahawa proposisi yang dipegang oleh mereka tersebut disangkal dengan tiga bentuk gambaran itu.

[Pandangan yang dinukulkan oleh al-Rāzī bahawa pembuluh darah dan saraf berasal daripada jenis yang sama dan berpunca di jantung].

Sudut kedua [bagi menjawab hujah Galen yang pertama]: Kami [iaitu al-Rāzī] menerima [pandangan yang mengatakan] bahawa [jumlah yang] banyak dan

<sup>401</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, istilah yang dicetak ialah *al-juththah*. Manakala di dalam kitab *al-Maṭālib al-'Āliyah* pula ialah *al-habbah*. Justeru, pengkaji lebih cenderung kepada istilah yang terdapat di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* kerana kedua-duanya membawa maksud yang sama iaitu benih semaihan di samping mengekalkan istilah yang terdapat dalam karya yang diterjemah. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 66; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 105.

<sup>402</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, istilah yang dicetak ialah *al-shujnah* yang bermaksud dahan yang rending dan berbelit-belit. Manakala di dalam kitab *al-Maṭālib al-'Āliyah* pula ialah *al-nasījah* yang bermaksud sesuatu yang ditenun. Kedua-dua istilah tersebut dilihat membawa maksud yang hampir sama iaitu sesuatu dengan jumlah yang banyak pada suatu tempat bagi menggambarkan keadaan jumlah saraf yang amat banyak di otak. Justeru, pengkaji lebih cenderung kepada istilah yang terdapat di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* kerana kedua-duanya membawa maksud yang sama di samping mengekalkan istilah yang terdapat dalam karya yang diterjemah. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 66; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 105.

kuat [sesuatu itu] tidak akan terhasil kecuali di puncanya yang banyak. Dan tidak disangkal lagi bahawa jantung merupakan punca (*manbat*) [bagi terhasilnya] pembuluh darah [iaitu urat-urat yang membawa darah keluar daripada jantung ke seluruh badan], kemudian tidak syak lagi bahawa jirim pembuluh darah merupakan jenis yang sama dengan jirim saraf. Apabila demikian, maka tidak hairanlah jika saraf terhasil daripadanya [iaitu jantung].

Maka [kenyataan] demikian [dikukuhkan melalui] tiga proposisi: Adapun proposisi pertama[:] Sesungguhnya jantung merupakan tempat terhasilnya pembuluh darah dan perkara sedemikian telah disepakati.

Dan [proposisi] kedua[:] Sesungguhnya [jirim] pembuluh darah merupakan jenis [yang sama dengan jirim] saraf. Dan dalil ke atasnya ialah jirim urat berpecah dan terbahagi kepada serpihan berat yang tiada deria padanya, ia merupakan nadi tanpa darah yang tidak mempunyai deria pada dirinya. Dan saraf juga sedemikian pada semua sifatnya, yang menunjukkan bahawa jirim saraf [juga] tidak mempunyai deria pada dirinya. Sesungguhnya sekiranya kamu ketatkan saraf dengan ikatan iaitu [dengan] ikatan yang kuat, nescaya bahagian bawah daripada tempat yang diikat tersebut kehilangan deria, dan [perkara] sedemikian menunjukkan bahawa *jawhar* saraf tidak mempunyai deria pada dirinya. Dan sesungguhnya ikatan yang kuat tersebut telah menggerakkan potensi deria ke bahagian [anggota badan] yang lain - maka sabitlah bahawa pembuluh darah dan saraf berkongsi pada sifat tersebut [iaitu tidak mempunyai deria pada dirinya], dan ini membuktikan secara jelas bahawa *jawhar* pembuluh darah adalah daripada kategori (*jins*) *jawhar* saraf.

Proposisi ketiga: iaitu kenyataan yang menjelaskan bahawa sekiranya perkara tersebut adalah sedemikian [iaitu *jawhar* pembuluh darah dan saraf daripada

kategori yang sama] nescaya bolehlah dikatakan [bahawa] sesungguhnya saraf terhasil daripada pembuluh darah.

Dan penjelasan [bagi proposisi ketiga itu:] Sesungguhnya [peranan] pembuluh darah bergerak naik dari jantung ke otak [adalah] sama ada untuk menyampaikan darah ke *jawhar* otak atau menyampaikan *al-rūh* kepadanya dan bagi [menghuraikan proses] kedua-dua ketentuan [dan peranan] tersebut, sesungguhnya bagi pembuluh darah yang bergerak naik tersebut semestinya ia akan berpecah dan mengecil sehingga menjadi serpihan lembut dan halus. Maka dalam keadaan tersebut, apabila ia sampai ke bahagian bawah otak dan bahagian-bahagian yang berkaitan, semestinya pembuluh darah yang lembut dan halus tersebut saling balut membaluti di antara satu sama lain seterusnya [menjadikan] juzuk-juzuknya saling bergabung di antara satu sama lain dan membentuk saraf. Seterusnya ia bergerak turun daripada otak ke bahagian badan yang paling bawah badan [iaitu pergerakannya daripada otak sehingga ke kaki], dan ia menggunakan serpihan tersebut bagi urusan yang lain iaitu menyampaikan maklumat daripada otak atau impuls (*al-arwāḥ al-dimāghiyah*) ke seluruh badan. Lebih-lebih lagi para bijak pandai (*al-hukamā'*) dan para doktor telah bersepakat di atas satu proposisi iaitu sesungguhnya [secara] semula jadi, apabila sesuatu [yang semula jadi] berjumpa dengan alat yang sedikit, nescaya ia tidak mengubah keadaannya bagi [membolehkannya] menyediakan alat yang banyak, maka [berdasarkan] jalan tersebut, pembuluh darah boleh menjadi saraf.

Apabila punca atau tempat tumbuh bagi urat ialah jantung, [nescaya] wajiblah jantung juga merupakan punca bagi saraf berdasarkan jalan yang telah

kami sebutkan – dan pandangan ini dipelopori oleh golongan yang besar daripada pengikut Aristotle.

[Jawapan balas Galen yang mempertahankan bahawa saraf dan pembuluh darah bukan berasal dari sumber yang sama]

[Namun] Galen memberi jawapan balas bagi pandangan tersebut [yang mengatakan pembuluh darah dan saraf berasal daripada punca yang sama] dari dua aspek: [Jawapan balas Galen] pertama: Berkata [Galen]: [Sesungguhnya] dalil yang menunjukkan bahawa saraf bukan daripada kategori (*jins*) pembuluh darah adalah [terdiri daripada] beberapa sudut:

[Sudut] pertama: Sesungguhnya pembuluh darah bernadi, [manakala] saraf [pula] tidak bernadi.

[Sudut] kedua: Sesungguhnya pembuluh darah berongga, [manakala] saraf [pula] tidak berongga melainkan sedikit.

[Sudut] ketiga: Sesungguhnya pembuluh darah membawa darah dengan bukti bahawa sesungguhnya apabila pembuluh darah berlubang, ia akan menyebabkan pemiliknya mengalami pendarahan, [manakala] saraf [pula] tidak membawa darah langsung.

[Sudut] keempat: Sesungguhnya pembuluh darah terdiri daripada dua kumpulan – salah satu daripadanya terurai kepada pecahan-pecahan yang bergerak melintang dan berbentuk bulatan [dalam badan], dan satu lagi terurai kepada pecahan-pecahan yang kekal dalam pergerakan memanjang [dalam badan] – manakala saraf [pula] terurai kepada serat putih yang tidak berdarah dan ia kekal dalam pergerakan memanjang [dalam badan].

[Sudut] kelima: Sesungguhnya jika kamu mengikat saraf, [maka] hasilnya ialah hilangnya deria dan pergerakan yang mengikut kehendak (*al-harakah al-irādiyyah*), [tetapi] ia tidak membatakan pergerakan nadi, dan jika kamu mengikat pembuluh darah, [maka] akan terbatal [pergerakan] nadi [tetapi] tidak membatakan deria dan pergerakan.

[Sudut] keenam: Sesungguhnya fungsi saraf dihalang oleh pelbagai [faktor] – tidakkah kamu melihat sesungguhnya saraf yang membawa potensi melihat ke *sath al-jalidiyyah*, [akan] terhenti fungsinya ketika waktu tidur. Dan begitu juga dengan semua pancaindera zahir yang lain – adapun pembuluh darah pula fungsinya adalah sentiasa berterusan. Maka sabitlah dengan [dalil-dalil tersebut yang membuktikan] bahawa pembuluh darah bukan daripada kategori (*jins*) saraf.

[Jawapan balas Galen] kedua daripada jawapan balas bagi pandangan tersebut [yang mengatakan pembuluh darah dan saraf berasal daripada punca yang sama], Galen berkata: Sesungguhnya asal pembuluh darah yang terhasil daripada jantung itu terbahagi kepada dua – [satu] kumpulan bergerak naik ke bahagian kepala, dan [satu] kumpulan [lagi] bergerak turun ke hujung badan – dan kumpulan yang bergerak turun ke hujung badan, tidak diragui lagi bahawa ia berpecah kepada urat yang halus, kemudian ia hilang setelah itu [iaitu setelah ia berpecah menjadi urat yang halus] tanpa berubah menjadi saraf.<sup>403</sup> Maka wajiblah keadaan yang sedemikian juga terjadi kepada [kumpulan] pembuluh darah yang bergerak naik ke [bahagian] otak yang berkenaan.

[Sangkalan daripada pendukung Aristotle terhadap jawapan balas Galen di atas yang dinukilkan oleh al-Rāzī]

---

<sup>403</sup> Bandingkan juga hujah berkenaan dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 106

Berkata pendukung Aristotle [bagi menyangkal jawapan balas Galen]: Adapun jawapan balas yang pertama [daripada Galen] adalah sangat lemah, kerana sifat yang disebutkan bagi pembuluh darah itu merupakan [sifat sementara] yang terhasil ketika ia bergerak naik ke otak dan fungsinya [iaitu pembuluh darah] di *jawharnya* [iaitu otak].<sup>404</sup>

Mengapa tidak kamu [iaitu Galen] katakan bahawa setelah ia kembali daripada *jawhar* otak dan bergerak turun menuju ke bahagian bawah badan, [ia] masih kekal dengan sifat sedemikian? Dan penjelasannya [iaitu sangkalan daripada pendukung Aristotle] ialah sesungguhnya apa yang dimaksudkan dengan penciptaan pembuluh darah dengan sifat tersebut [sepertimana] yang kamu sebutkan itu berlaku ketika pembuluh darah bergerak naik membawa darah ke *al-rūh* daripada jantung ke *jawhar* otak. Apabila maksud tersebut terhasil [iaitu setelah darah sampai ke otak], tabiat pembuluh darah bersedia menerima alatan lain bagi [bagi membolehkannya] menyampaikan *jawhar al-rūh* daripada otak [bergerak turun] ke bahagian bawah badan kerana serpihan [yang terhasil ketika pembuluh darah bergerak ke otak] tidak boleh menjadi alat [dan perantara] dalam tindakan ini [iaitu pergerakan daripada otak ke bahagian bawah badan], melainkan dengan membatalkan sifat yang terdapat pada serpihan tersebut [terlebih dahulu, dan] berkemungkinan besar tabiat pembuluh darah itu membatalkan sifat berkenaan daripadanya seterusnya menghasilkan sifat lain yang sesuai bagi tindakan kedua [iaitu pergerakannya daripada otak ke bahagian bawah badan], dan perkara tersebut semestinya begitu. Dan bagaimana tidak kami katakan sedemikian, [kerana] ketika pembuluh darah tersebut memainkan

<sup>404</sup> Dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, al-Rāzī hanya menyebut bahawa pandangan ini merupakan nukilan daripada pendukung Aristotle bagi menyangkal hujah Galen dalam isu berkaitan. Namun dalam karya *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, al-Rāzī dilihat secara jelas menyatakan bahawa pandangan Galen dalam isu berkaitan adalah lemah dan ini secara tidak langsung membuktikan bahawa pandangan al-Rāzī adalah selari dengan pandangan pendukung Aristotle dalam perbahasan ini. Sila rujuk al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 106.

peranannya di *jawhar* otak, tidak syak lagi bahawa ia berpecah dan [membentuk serpihan yang] sangat kecil, maka berkemungkinan besar ia terkesan dengan tabiat jirim otak, [lalu merubah] sifatnya kepada sifat lain yang layak dengan tindakan kedua. Lebih-lebih lagi ketika ia menjadi serpihan yang sangat kecil, [sifatnya] tidak berbeza langsung dengan serpihan saraf – dan pandangan kami kekal di sana [iaitu pandangan kami adalah sedemikian]. Melainkan apabila pembuluh darah yang sangat kecil tersebut bergerak kembali daripada otak menuju ke bahagian bawah badan, fizikalnya menyerupai benang-benang halus yang berpintal di antara satu sama lain – dan terhasil daripada kumpulan benang-benang yang halus tersebut akan saraf-saraf yang khusus yang dapat dicerap oleh pancaindera (*al-aṣāb al-makhṣūṣah al-maḥsūṣah*). Dan andaian ini tidak langsung tidak membantalkan pandangan Galen.

Adapun pandangannya [iaitu jawapan balas Galen] yang kedua, maka ia juga adalah lemah, kerana ketika *al-arwāḥ al-qalbiyyah* bergerak naik ke *jawhar* otak melalui [pecahan dan serpihan] pembuluh darah yang sangat halus, dan ia menetap di dalam *jawhar* [otak] itu, pembuluh darah tersebut berubah tabiatnya disebabkan oleh [fungsi dan] tindak balasnya di dalam *jawhar* otak dan percampurannya dengan otak tersebut. Kemudian tabiat [pembuluh darah] tersebut berhajat kepada alat [yang lain] bagi [membolehkannya] menyampaikan *al-arwāḥ al-dimāghiyah* daripada otak ke bahagian bawah badan. Ketika ini semestinya tabiat [pembuluh darah] tersebut mendapati bahawa [terdapat] alat [lain] bagi tindakan kedua. Berbeza dengan juzuk [serpihan pembuluh darah] yang bergerak turun daripada pembuluh darah [daripada jantung] ke bahagian bawah badan. Ia [juga] tidak bersambung dengan mana-mana anggota lain yang boleh mengubah tabiatnya. Dan pada bahagian bawah badan [juga] tidak memerlukan alat bagi serpihan pembuluh darah [untuk bergerak dari jantung ke bahagian bawah badan, sepetimana alat yang

terdapat pada tindakan kedua dalam pergerakan turun saraf dari otak ke bahagian bawah badan] – maka jelaslah perbezaan di antara dua gambaran tersebut [iaitu gambaran yang terjadi di antara kumpulan pembuluh darah yang bergerak dari jantung dan naik ke atas kepala dengan kumpulan pembuluh darah yang bergerak dari jantung dan turun ke bawah badan. Maka ini merupakan kenyataan [dan jawapan balas] lengkap oleh Aristotle bagi dalil Galen yang mengatakan bahawa tempat tumbuh [dan punca] bagi saraf ialah di otak.

[Hujah pendukung Aristotle yang dinukilkhan oleh al-Rāzī bahawa sumber saraf ialah di jantung].

Kemudian pendukung Aristotle membawa hujah [bagi membuktikan] bahawa tempat tumbuh [atau punca] bagi saraf ialah di jantung. Mereka katakan bahawa pergerakan mengikut kehendak (*al-harakah al-irādiyyah*) semestinya melalui alat yang [bersifat] kenyal dan kuat, dan otak [pula], tiada pada jirimnya sesuatu yang bersifat kenyal dan kuat.

Adapun jantung, ia terdiri daripada pelbagai [sifat] kenyal; di antaranya [ialah] dagingnya yang sangat kenyal dan lebih kenyal berbanding daging-daging yang lain.

Dan di antaranya [juga ialah] terdapat pelbagai ligamen (*al-ribāṭāt*) dan {organ} padanya dengan kadar yang banyak.

Dan di antaranya [juga ialah] apabila berlaku pergerakan yang berterusan, wajiblah [pada akal kami menyatakan] jirimnya lebih kuat daripada jirim daging. Apabila demikian, {maka dengan} menyatakan bahawa jantung sebagai punca bagi

saraf yang merupakan alat bagi pelbagai pergerakan yang kuat, adalah lebih utama berbanding menyatakan otak sebagai punca baginya.

Galen menjawab hujah [pendukung Aristotle] tersebut dari dua sudut [iaitu]:

[Sudut] pertama: Sesungguhnya qias tersebut menunjukkan bahawa tempat tumbuh saraf ialah di jantung, [manakala] secara fizikalnya (*al-hiss*) menunjukkan bahawa tempat tumbuh saraf ialah di otak, dan [pembuktian] secara fizikal adalah lebih kuat berbanding qias.

[Sudut] kedua: Sesungguhnya *hayūlā* yang menggerakkan saraf-saraf bukanlah saraf [itu sendiri], tetapi ia adalah organ, dan organ terbentuk daripada saraf, ligamen, membran (*al-agħshiyyah*) dan daging yang menempel kepada tulang [atau anggota yang bersifat kenyal].<sup>405</sup> Saraf memberi manfaat kepada potensi deria dan pergerakan mengikut kehendak, [manakala] saraf yang bersama dengan ligamen dan membran pula memberi manfaat [dari sudut] kekuatan dan keselamatan daripada terputus. Berdasarkan ketetapan tersebut, maka tiada halangan bagi mengatakan bahawa otak merupakan tempat tumbuh bagi saraf.

Pendukung Aristotle [membalas semula jawapan Galen dengan] berkata: Adapun jawapan pertama [Galen] adalah lemah kerana [pembuktian] secara fizikal hanya menunjukkan banyak dan kuatnya saraf ketika di otak, manakala sedikit dan lemahnya saraf ketika di jantung.

Maka kami telah menjelaskan bahawa kenyataan sedemikian masih tidak membuktikan bahawa otak merupakan tempat tumbuh bagi saraf.

<sup>405</sup> Penulis menyatakan penambahan ini berdasarkan perbandingan hujah yang dikemukakan oleh al-Rāzī dalam perbahasan yang sama di dalam karya *al-Maṭālib al-‘Āliyah*. Penambahan tersebut bertujuan memudahkan pembaca untuk memahami isu berkenaan. Sila rujuk al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 108.

Adapun [jawapan Galen yang] kedua juga adalah sangat lemah kerana Galen berhujah bahawa saraf yang tebal dan banyak berada pada tempat lahirnya [atau tempat tumbuhnya iaitu otak].

Dan pendukung Aristotle menyangkalnya, maka mereka katakan: Jika kenyataan itu ditunjukkan [atau dibandingkan dengan] kata-kata kamu [ sebelum ini yang mengatakan] bahawa [jirim] otak adalah lembut, [nescaya] saraf yang kuat terhalang untuk tumbuh daripadanya, bahkan perihal saraf yang kuat dan kenyal yang sama dengan perihal jantung yang kuat dan kenyal [jelas] menunjukkan bahawa saraf itu tumbuh daripada jantung. Maka gugurlah kata-kata Galen keseluruhannya.

Maka demikianlah kesimpulan perdebatan yang berlaku di antara dua kumpulan [dalam membuktikan] bahawa tempat tumbuh saraf adalah di otak atau di jantung.<sup>406</sup>

[Jawapan balas tambahan oleh al-Rāzī terhadap hujah Galen].

Kategori kedua daripada jawapan [al-Rāzī] terhadap keraguan [yang dilontarkan oleh] Galen.<sup>407</sup>

[Jawapan balas bagi hujah Galen yang pertama]. Sesungguhnya kami katakan: [Seandainya] kami menerima [kenyataan kamu] bahawa tempat tumbuh saraf ialah otak, dan kami menerima bahawa saraf merupakan alat bagi [potensi] deria dan pergerakan, akan tetapi mengapa tidak kamu katakan bahawa lazim

<sup>406</sup> Perdebatan yang dimaksudkan bermula pada halaman 63-73 dalam teks *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāḥumā* dan dalam terjemahan ini pada halaman 200-214.

<sup>407</sup> Jawapan balas al-Rāzī ditujukan kepada hujah Galen yang cuba membuktikan bahawa otak adalah sumber bagi kefahaman dan sifat pencerap maklumat yang bermula pada halaman 63-66 dalam teks *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāḥumā* dan dalam terjemahan ini pada halaman 200-204.

daripada [kenyataan kamu] itu bahawa otak [juga] merupakan punca bagi potensi deria dan pergerakan mengikut kehendak.

Maka penjelasannya ialah [telah kami buktikan] benarlah bahawa punca bagi [potensi] deria dan pergerakan [mengikut kehendak] ialah jantung. Kemudian otak memindahkan alat kedua kepada jantung agar dimanfaatkan alat tersebut oleh potensi deria dan pergerakan [yang berpunca] dari jantung. Apabila [jelas bahawa] andaian ini adalah benar, [nescaya] gugurlah kata-kata [dan hujah] Galen keseluruhannya.

Adapun jawapan [balas] bagi hujah [Galen] kedua yang [dilihat amat] menyokong pandangan Galen, iaitu hujah[nya] yang kami telah ringkaskan, [maka] kami katakan [bagi jawapan balas kami] kenapa tidak harus dikatakan bahawa *al-rūh al-qalbi* merupakan [suatu unsur yang bersifat] paling panas. Apabila terdapat laluan yang terbuka di antara [jantung] dengan otak, [unsur] kesejukan daripada otak sampai kepada [jantung]. Maka [keadaan jantung] menjadi seimbang dan bersedia menerima potensi deria dan pergerakan. Adapun jika laluan itu disekat<sup>408</sup> [contohnya diikat, maka] terputuslah kesan [daripada unsur] kesejukan otak tersebut dan tidak hairanlah [jantung] tidak lagi bersedia menerima potensi deria dan pergerakan. Maka terbatallah potensi tersebut dari sudut jantung, dan tidak terbatal [potensi tersebut] dari sudut otak kerana terdapat banyak pembuluh darah di otak yang mana semuanya membawa potensi [yang berunsur] kepanasan daripada jantung kepada [potensi] deria dan pergerakan.

<sup>408</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhūmā*, istilah yang dicetak ialah *ufsida* yang bermaksud dirosakkan, manakala di dalam karya *al-Maṭālib al-‘Āliyah* pula istilah yang dicetak ialah *unsidda* yang bermaksud disekat. Namun pengkaji lebih cenderung kepada maksud disekat kerana melihatnya lebih sesuai dengan kesinambungan ayat dan perbahasan yang diutarakan. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 73; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 109.

Adapun jawapan [balas] bagi hujah ketiga [Galen], iaitu kami katakan jika kata-kata [Galen itu] benar, maka ia membawa kepada andaian bahawa di jantung tidak mempunyai *al-rūh*. [Sedangkan] Galen tidak mempertikai bahawa jantung merupakan tempat asal bagi *al-arwāh al-hayawaniyyah*. Dan dia juga turut menerima bahawa *al-rūh al-hayawānī* bergerak naik daripada jantung ke otak dan ia menjadi *rūh nafsānī nutqī*.

Adapun jawapan [balas] bagi hujah keempat [Galen], iaitu kami katakan bahawa sesungguhnya [pandangan Galen tersebut] kurang meyakinkan. Dan kami telah sebutkan daripada pihak kami [hujah yang meyakinkan daripada] kategori [persoalan] yang sama bahkan [hujah kami] lebih kuat daripadanya. Maka demikianlah pengakhiran kata-kata [dan] kritikan [kami] dalam permasalahan ini.<sup>409</sup>

Ketahuilah sesungguhnya Galen telah mengarang sebuah buku yang diberi tajuk *Hippocrates dan Plato* yang bertujuan [membicarakan tentang] persoalan ini. Ia merupakan sebuah buku yang tebal dan saya [iaitu al-Rāzī] telah meneliti dan saya keluarkan hadiah [iaitu mutiara] daripadanya pandangannya dan saya kumpulkannya dalam pelbagai aspek seperitimana yang kamu lihat [pada] apa yang saya nyatakan di sini.

[Tamat terjemahan fasal keenam].

### 3.6.4 Fasal ketujuh

#### Fasal Ketujuh

[Kenyataan] pada mensyarahkan potensi-potensi jiwa.

---

<sup>409</sup> Sila rujukuraian lanjut bagi hujah keempat ini dalam al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 108-110.

Ketahuilah bahawa sesungguhnya jiwa insani (*al-nafs al-insāniyyah*) mempunyai potensi-potensi pertumbuhan (*quwā nabātiyyah*), potensi-potensi hidupan (*quwā hayawāniyyah*) dan potensi-potensi insani (*quwā insāniyyah*).

Adapun potensi-potensi pertumbuhan: Ketahuilah bahawa sesungguhnya jasad insan dijadikan daripada [percampuran] mani dan [ovum] darah haid (*dam al-tamth*) di mana kedua-duanya merupakan *jawhar* yang panas atau hangat (*hār*) dan lembap (*ratb*). Oleh itu selagi mana badan insan masih bernyawa, ia [bersifat] panas dan lembap. [Bagi suatu *jawhar* yang bersifat] kepanasan, apabila ia berinteraksi dengan kelembapan, [sifat] kepanasan akan hilang kerana unsur-unsur kepanasan telah terungkai daripada *jawhar* tersebut dan menyebabkan *jawhar* tersebut akan menjadi layu dan terurai. Maka Pencipta yang Maha Bijaksana mengetahui perkara tersebut telah menyediakan di dalamnya [iaitu jasad] dengan potensi pengurai makanan (*al-quwwah al-ghadhiyah*) yang membekalkan nutrien bagi menggantikan bahagian-bahagian [atau nutrien] yang telah terungkai [dan mereput].

Apabila kamu mengetahui perkara ini, maka kami katakan: Semestinya [terdapat] potensi yang menarik (*quwwah jādhībah*)<sup>410</sup> makanan [yang diambil] dan

---

<sup>410</sup> Potensi *al-jādhībah* ialah potensi yang menarik makanan (*al-ghadhā'*). Dalam diri seseorang individu, potensi ini terletak pada perut (*al-ma'dah*), rahim dan seluruh anggota badan. Bagi membuktikan potensi tersebut terletak pada perut, al-Rāzī membawa hujah secara saintifik dan logik. Beliau mengatakan bahawa pergerakan makanan yang masuk ke dalam mulut seseorang adalah secara paksaan dan bukannya dengan kehendak dan tabiat makanan itu sendiri. Perkara ini jelas di mana makanan tidak mempunyai sifat kehendak bagi membolehkannya bergerak sendiri ke perut. Begitu juga dengan tabiat makanan, di mana bukan kerana tabiat dan sifatnya yang berat yang membolehkannya bergerak dari kedudukannya yang berada di atas sehingga menurun ke bawah. Ini kerana jika seseorang individu diterbalikkan sehingga kepalanya ke bawah dan kakinya ke atas, maka dia masih boleh menelan sesuatu makanan dengan sempurna. Oleh itu sabitlah bahawa pergerakan makanan ke perut adalah secara paksaan iaitu melalui tarikan dari perut itu sendiri yang menarik makanan kepadanya dan bukannya melalui penolakan makanan yang dilakukan oleh seseorang. Ini terbukti di mana apabila seseorang sangat lapar, esofagus dan perutnya akan menarik makanan daripada mulut sehingga kunnyahan berlaku adalah cepat tanpa disedari. Begitu juga ketika dia sedang menikmati makanan yang lazat, tarikan yang berlaku pada esofagus dan perut bagi menarik makanan tersebut ke perut adalah cepat. Sebaliknya apabila ia memakan makanan yang kurang digemari, ia akan dapatiti bahawa tarikan daripada esofagus dan perutnya adalah lambat dan sukar baginya untuk menelan makanan tersebut sehingga kadang-kadang menyebabkannya muntah kerana tiada tarikan

potensi pemegang (*quwwah māsikah*)<sup>411</sup> bagi mengekalkan nutrisi [makanan] yang telah ditarik, [dan] potensi yang mengurus [potensi pengurus] dan memproses [makanan] sehingga [terhasil nutrien yang] bertepatan bagi menggantikan nutrient yang telah terurai. [Manakala melalui] potensi tolakan (*quwwah dāfi‘ah*)<sup>412</sup> pula, ia menolak lebihan juzuk-juzuk makanan yang tidak sesuai bagi badan seseorang. Setelah itu, terhasillah nutrien-nutrien yang elok bagi menggantikan tempat nutrien yang telah terurai. [Oleh itu,] semestinya terdapat potensi [pengganti juzuk yang

---

dari perut. Maka sabitlah bahawa makanan memasuki dalam badan seseorang disebabkan oleh potensi tarikan dari perutnya. Manakala bagi menjelaskan bahawa potensi tarikan terdapat pada setiap organ dan anggota dalaman badan pula ialah dari aspek biologi. Al-Rāzī menjelaskan bahawa darah yang terdapat dalam badan manusia mengandungi elemen-elemen yang berbeza-beza dan menjadi keperluan kepada anggota-anggota badan yang tertentu. Jika setiap anggota badan tidak mempunyai potensi tarikan tersendiri, pasti ia tidak dapat membezakan mana-mana elemen khusus yang sentiasa diperlukan. Ini merupakan bukti yang kukuh bagi mensabitkan kewujudan potensi tarikan pada setiap organ dan anggota dalaman badan manusia. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 248-249.

<sup>411</sup> Potensi pemegang atau *al-māsikah* turut terdapat pada perut dan seluruh anggota badan manusia. Jika di perut, potensi ini berperanan memastikan ruangan di dalam perut dipenuhi secara sempurna dengan makanan sehingga tidak terdapat ruangan udara di dalamnya. Kenyataan ini bukan bermakna perlunya memenuhi ruangan perut dengan makanan yang banyak, akan tetapi sekiranya hanya terdapat sedikit makanan di dalam perut, potensi ini akan bertindak dengan lebih kuat dengan memastikan dinding perut merapati makanan tersebut dan membuatkan keadaan perut menjadi padat. Sekiranya potensi ini lemah, ia akan menyebabkan perut berkeroncong (*qarāqir*) kerana ketidakpadatan perut tersebut. Begitu juga keadaannya jika seseorang menanam implan (*al-zar’*) bagi mencegah kehamilan, di mana potensi ini menjadi lemah bagi menarik benih untuk disenyawakan. Bukti kewujudan potensi tersebut dalam perut dapat dilihat apabila kita memberi makanan yang lembap seperti dedak kepada haiwan dan kita bedah perutnya pada waktu itu. Kita akan dapat perutnya dipenuhi dengan makanan dan hujung perutnya iaitu pilorus (*al-bawwāb*) berfungsi menghalang makanan tersebut bergerak ke usus kecil. Namun, jika kita membedah perutnya selepas makanan itu dicernakan dari perut, kita akan dapat sisa makanan yang lebih berat dan besar saiznya telah berada pada usus kecil (*al-am ‘ā*) berbanding zat makanan yang lebih ringan dan kecil yang kekal di perut. Apabila kita dapat sedemikian iaitu zat makanan yang lebih halus yang secara logiknya bergerak turun ke usus, masih kekal di perut sementara sisa makanan yang lebih berat dan besar yang secara logiknya kekal di perut, tetapi ia turun ke usus kecil, ia membuktikan bahawa wujudnya potensi *al-māsikah* di dalam perut. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 249-250.

<sup>412</sup> Potensi tolakan atau *al-dāfi‘ah* yang terdapat di perut dan organ badan manusia dibuktikan melalui dua pembuktian. Pertama, apabila seseorang mengalami muntah, berlaku pergerakan pada perutnya dari tempatnya ke atas dan turut melibatkan keseluruhan ususnya (*al-ahshā’*). Begitu juga ketika berlaku proses perkumuhan atau pembuangan air besar, usus kecil dan usus besar bergerak dari tempatnya ke bawah. Kedua, darah yang dikembalikan kepada organ-organ badan manusia mengandungi tiga unsur yang saling bercampur. Maka setiap organ akan mengambil unsur darah yang sesuai dengannya. Jika tiada potensi tolakan bagi menolak unsur yang tidak diperlukan, maka unsur tersebut akan kekal bersama dengan organ tersebut dan akan menimbulkan komplikasi. Apabila perkara sedemikian tidak berlaku, maka sabitlah bahawa wujudnya potensi tersebut. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 253-254.

terurai] yang berperanan bagi menggantikan nutrien yang terurai tersebut. Proses ini akan menjadi lengkap apabila menepati tiga perkara [iaitu]:

Pertama, juzuk-juzuk makanan [atau nutrisi] yang diambil membekalkan nutrien yang diperlukan oleh anggota [bagi menggantikan nutrien yang telah teruai].

Kedua, [nutrien yang terhasil] melekat [dan sesuai] dengannya.

Ketiga, [nutrien yang terhasil] adalah sama dan serupa dengannya.

Dengan terkumpulnya ketiga-tiga perkara tersebut, terhasilah aktiviti tumbesaran [yang dikendalikan oleh potensi tumbesaran] dan potensi-potensi lain secara berasingan daripada nutrisi setelah ia sampai kepada *jawhar* anggota yang serupa dengannya. Dan dibahagikan daripadanya juga potensi pembiakan (*al-muwālidah*)<sup>413</sup> yang berperanan dalam aktiviti pembiakan (*fi'l al-tawlīd*). Maka demikianlah penjelasan yang kami sediakan berkenaan potensi pertumbuhan.

Di sana, terdapat ahli bijak pandai (*al-hukamā'*) yang beranggapan bahawa potensi-potensi [yang terdapat dalam aktiviti potensi pertumbuhan] adalah berbeza kerana berpegang kepada asas tidak akan berhasil daripada yang satu [tindakan] melainkan [daripada] satu [potensi] (*al-wāhid lā yaṣdur 'anhu illā al-wāhid*). [Di samping itu, terdapat juga] sebahagian daripada mereka yang berkata bahawa dalam perkara tersebut [iaitu dalam aktiviti potensi pertumbuhan] hanya terdapat satu potensi sahaja dan perbezaan tindakan yang terjadi disebabkan oleh tingkatan atau lapisan (*al-sharā'iṭ*) [yang dilalui]. Maka pada permulaan [aktiviti pertumbuhan],

<sup>413</sup> Potensi *al-Muwālidah* ialah potensi yang mengasingkan suatu juzuk daripada jisim yang telah sedia ada yang telah disiapkan dengan potensi untuk menyerupainya. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 247. Al-Rāzī turut menukilkan definisi potensi *al-muwālidah* menurut Ibn Ṣinā iaitu potensi yang mengambil sebahagian juzuk yang berpotensi menyerupainya daripada jisim yang telah sedia ada sebagai persediaan bagi melahirkan suatu jisim lain yang serupa dengannya. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 236.

potensi tersebut menarik [makanan yang diambil], selepas ia menarik, ia menahan [makanan] dan selepas ia menahan, ia menguruskan [makanan tersebut] dengan dihadam dan diurai [zat makanan kepada nutrisi]. Setelah itu, ia menolak sisa makanan yang berbahaya. Perkara ini terjadi setelah proses penghasilan *jawhar* darah yang dibekalkan daripada juzuk darah yang matang ke atas *jawhar* anggota yang asli dan kemudian ia melekat dengannya. [Penerangan ini menjelaskan] potensi hanyalah satu tetapi mempunyai aktiviti yang berlainan kerana tingkatan dan keadaan yang dilaluinya.

Adapun potensi hidupan pula, maka ia [terbahagi kepada dua] sama ada potensi penggerak (*muḥarrakah*) atau pencerap maklumat (*mudrikah*). Jika ia merupakan [potensi] penggerak, maka ia [terbahagi kepada dua] sama ada penggerak secara langsung (*mubāsharah li al-taḥrīk*) atau pencetus ke atasnya (*bā’ithah ‘alayh*) [iaitu untuk menghasilkan pergerakan]. Adapun [potensi] penggerak secara langsung, maka ia merupakan potensi yang terdapat dalam otot-otot [badan manusia] yang menghasilkan pergerakan ada kalanya untuk menarik dan ada kalanya untuk menolak.

Adapun [potensi] pencetus pula, ia mempunyai beberapa peringkat: Peringkat pertama [iaitu bermula] daripada potensi [yang terdapat] dalam otot-otot ialah kehendak yang kuat (*al-irādah al-jāzimah*) dan pengharapan yang kuat (*al-shawq al-jāzim*). Kehendak yang tegas tersebut lahir [sama ada ekoran] daripada [sifat] suka (*shahwah*) [seterusnya menghasilkan tindak balas pada] potensi tersebut [untuk mencetuskan tindakan yang] berkaitan bagi mendapatkan apa yang bersesuaian [dengan kemahuannya] atau daripada [sifat] marah yang [mencetuskan tindakan yang] berkaitan bagi menolak apa yang bercanggah [daripada

kemahuannya]. [Sifat] suka dan marah tersebut lahir daripada kesedaran (*shu‘ūr*) [dan pengetahuan] seorang insan itu berkenaan dengan sesuatu [sama ada] yang bersesuaian [dengan kemahuannya] atau yang bercanggah [daripada kemahuannya]. Maka apabila terhasil kesedaran bahawa sesuatu itu bersesuaian [dengan kemahuannya, maka] terjadilah ke atasnya [peringkat-peringkat tindak balas seterusnya pada potensi tersebut bagi mencetuskan] kecenderungan [untuk mendapatkan sesuatu itu] ekoran daripada perasaan tersebut, [sebaliknya] jika terhasil kesedaran bahawa sesuatu itu bercanggah [daripada kemahuannya, maka terjadi juga ke atasnya peringkat-peringkat tindak balas pada potensi tersebut bagi mencetuskan] sifat marah ekoran daripada perasaan tersebut.

Ekoran itu, kesedaran tersebut [mencetuskan kehendak dan pengharapan yang kuat] dalam bentuk tindakan dan kadang-kadang dalam bentuk fikiran.

Adapun potensi pencerap maklumat [pula], maka [ia juga terbahagi kepada dua] sama ada potensi pencerap maklumat yang zahir (*al-quwā al-mudrikah al-zāhirah*) iaitu pancaindera yang lima, atau potensi pencerap maklumat yang batin (*al-quwā al-mudrikah al-bātinah*) iaitu di sisi mereka [ada] lima. Dan jalan [atau pembahagian] yang tepat kami katakan: Potensi pencerap maklumat yang batin ini [terbahagi kepada dua fungsi] sama ada [sebagai] pencerrap atau [sebagai] pengurus (*mutaṣarrifah*).

Adapun [potensi pencerap maklumat batin yang berfungsi sebagai] pencerap, maka [ia terbahagi kepada dua] sama ada [berfungsi] sebagai pencerap [maklumat berbentuk] gambaran [yang diperoleh melalui] pancaindera, iaitu potensi yang mengumpulkan di dalamnya gambaran [yang dicerap melalui] pancaindera yang lima dan ia dinamakan di sisi mereka sebagai *al-hiss al-mushtarak*, atau [berfungsi]

sebagai pencerap [maklumat berbentuk] makna-makna *juz'iyāt* yang tidak dapat dicerap melalui pancaindera akan tetapi ia [iaitu makna-makna *juz'iyāt* tersebut] berdiri pada sesuatu yang dapat dicerap oleh pancaindera (*al-maḥṣūsāt*). Contohnya [apabila] kami menghukumkan [bahawa] sesungguhnya seseorang itu [sebagai] benar dan [seseorang] yang lain [pula sebagai] musuh dan potensi ini dinamakan di sisi mereka sebagai *al-waham*. Kemudian setiap satu daripada kedua-dua [jenis] potensi ini mempunyai perbendaharaan atau memori (*khazānah*). Maka perbendaharaan bagi *al-hiss al-mushtarak* ialah khayalan (*al-khayāl*), dan perbendaharaan bagi *al-waham* ialah ingatan (*al-hāfiyah*). Dan jumlah daripada [kedua-dua potensi dan perbendaharaannya] adalah empat.

Adapun [potensi pencerap maklumat batin yang berfungsi sebagai] pengurus pula, maka ia merupakan potensi yang mengendalikan [maklumat yang berbentuk] gambaran-gambaran *juz'iyah* dan makna-makna *juz'iyah* dengan [cara] menyusun[nya] dengan teratur (*bi al-tarkīb*) pada suatu ketika dan menganalisis[nya] (*al-taḥlīl*) pada ketika yang lain, dan ia dinamakan sebagai potensi pemikir (*al-mufakkirah*). Maka inilah ia [penjelasan mengenai] lima pancaindera yang batin.

Adapun jiwa insani [pula] mereka katakan: Baginya [terbahagi kepada] dua potensi: [Potensi] teori (*nazariyyah*) dan [potensi] amali ('*amaliyyah*).

Adapun [potensi] teori, maka ia [merupakan] potensi yang [mana dengan kewujudannya], *jawhar* jiwa bersedia untuk menerima gambaran atau resmi secara abstrak tanpa terikat dengan sebarang material (*al-kulliyah al-mujarradah*).<sup>414</sup>

---

<sup>414</sup> Jika gambaran tersebut belum bersifat abstrak (*mujarradah*), maka potensi ini bertindak mengabstrakkan atau mentajrīdakannya sehingga gambaran itu tiada kaitan dengan sesuatu material

Adapun [potensi] amali [pula], maka ia [merupakan] potensi yang [mana dengan kewujudannya], *jawhar* jiwa bersedia untuk mentadbir badan ini dan bersiap sedia bagi menjaga dan memperelok [bagi mengekalkan] kepentingannya. Maka demikianlah pandangan bagi menjelaskan potensi insani.

Dan ketahuilah sesungguhnya golongan failasuf mengasingkan (*farrā'ū*) pandangan-pandangan [di atas] berdasarkan kepada [jumlah] potensi-potensi. Maka mereka menyandarkan setiap perbuatan tertentu kepada potensi tertentu. Kemudian mereka mendakwa bahawa sesungguhnya terdapat sebahagian potensi berbentuk jasmani (*quwā jasmāniyyah*) dan sebahagian [yang lain]nya berbentuk rohani (*quwā rūhāniyyah*). Adapun kami [pula] sesungguhnya kami telah sabitkan di dalam kitab-kitab kami [bahawa] sesungguhnya seluruh pencerap maklumat (*al-idrākāt*) bagi *jawhar* jiwa dan seluruh tindakan bagi *jawhar* jiwa, dan seluruh anggota daripada anggota-anggota badan adalah alat bagi jiwa berdasarkan kepada perbuatan khusus daripada tindakan-tindakannya. Maka alat [untuk] jiwa bagi melihat ialah mata, dan bagi mendengar ialah telinga, dan bagi bertutur ialah lidah. Apabila kami telah mengakui dalil-dalil yang membuktikan kesahihan perbuatan tersebut dalam kebanyakan kitab kami, [maka] tidak perlu kami mengulangi [dalil-dalil berkenaan] dalam bab ini.

[Tamat terjemahan fasal ketujuh]

---

atau objek ilmu itu. Oleh itu potensi ini berfungsi mencerap gambaran yang bersifat *kullī* secara abstrak tanpa terikat dengan material atau objek (*al-mujarradah ‘an al-maddah*) atau bertindak mentajridkannya. Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 203-204; Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 63-68; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 68. Pentajridan maklumat ini pada dasarnya merupakan kegiatan diri insan, melalui peringkat-peringkat potensi kekuatan inderia dan aklinya, untuk memisahkan resmi (*ṣūrah* atau *form*) sesuatu sasaran atau objek ilmu bukan sahaja daripada bahan mentah (*maddah* atau *matter*) sasaran itu tetapi juga daripada sebarang ikatan atau kaitan material yang lazim mendampinginya sehingga pada tahap tertinggi, resmi maknawinya yang bersifat *kullī* (atau *universal*; bukan *juz’ī*, nor *particular*) terhasil dan ditanggap oleh diri yang berkenaan itu. Lihat Zaidi Ismail, “Kreativiti dan Imagination dalam Pengamatan al-Ghazzālī” dalam Kreativiti dan Imagination dalam Psikologi Islami, (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 19.

### 3.6.5 Fasal kelapan

#### Fasal kelapan

[Kenyataan] pada membahaskan berkaitan lafaz-lafaz dan ibarat-ibarat.

Di sini [iaitu dalam perbincangan karya ini] terdapat empat lafaz: iaitu jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), roh (*al-rūh*) dan jantung (*al-qalb*).

Adakalanya lafaz-lafaz tersebut disebut dan dikehendaki [maksud] dengannya [sebagai] *jawhar al-nafs*, dan adakalanya disebut dan dikehendaki daripadanya selain daripada itu [iaitu maksud yang lain daripada *jawhar al-nafs*].

Adapun [lafaz] *al-nafs*, adakalanya disebut dan dikehendaki [maksud] dengannya [sebagai] akhlak yang buruk, dan [lafaz] *al-'aql* disebut dan dikehendaki dengannya [sebagai] ilmu pengetahuan yang daruri (*al-'ulūm al-darūriyyah*), dan [lafaz] *al-qalb*<sup>415</sup> disebut dan dikehendaki [maksud] dengannya [sebagai] satu anggota khusus [iaitu jantung] yang dapat dicerap oleh pancaindera (*al-'adw al-makhsūs al-mahsūs*). Maka istilah-istilah tersebut hendaklah diketahui [dan difahami] sesuai dengan konteks ayat disebabkan penggunaan struktur ayat.

[Tamat terjemahan fasal kelapan].

<sup>415</sup> Dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, lafaz yang dicetak ialah *al-rūh*, namun pengkaji beranggapan bahawa lafaz yang lebih tepat ialah *al-qalb* kerana makna kedua *al-qalb* iaitu jantung lebih sesuai dengan ayat seterusnya yang menggambarkannya sebagai sesuatu anggota atau organ yang boleh dicerap oleh pancaindera. Sedangkan makna kedua *al-rūh* pula merujuk kepada unsur seni (*al-jism al-latīf*) yang berada dalam jantung dengan fungsinya umpama cahaya yang menerangi rumah, akan tetapi ia tidak dapat dicerap oleh pancaindera. Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa *al-rūh* juga berperanan sebagai penghubung di antara jiwa dengan dengan segala potensi yang merupakan alat bagi jiwa. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 78; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 321 & 408; al-Jurjānī, *al-Ta'rifāt*, 116.

### 3.6.6 Fasal kesembilan

#### Fasal kesembilan

[Kenyataan] berkenaan penisahan potensi-potensi tersebut kepada *jawhar al-nafs*.

Ketahuilah bahawa sesungguhnya dalam bab ini, para ulama menyebutkan banyak perumpamaan dan contoh:

Perumpamaan pertama (*al-mithāl al-awwal*) iaitu sesungguhnya *jawhar al-nafs* [diumpamakan] sebagai raja dan badan [diumpamakan] sebagai kerajaannya. Raja ini [mempunyai] dua [kategori] tentera, [iaitu] tentera yang dilihat melalui mata kasar (*al-baṣā’ir*) iaitu anggota [badan] yang zahir dan tentera yang dilihat melalui mata hati (*al-abṣār*) iaitu potensi-potensi yang tersebut.

Dan ketahuilah sesungguhnya kewujudan potensi *ma’nawi*<sup>416</sup> ini adalah bagi menyempurnakan kemaslahatan jiwa dan bagi menyempurnakan kemaslahatan badan [perlu kepada peranan] <potensi> yang lain.

Adapun jenis yang pertama daripada [potensi] *ma’nawi* ialah kesempurnaan jiwa berkata-kata (*kamāl al-nafs al-nāṭiqah*) dalam mengetahui kebenaran (*al-haq*) dan kebaikan (*al-khayr*)<sup>416</sup> dengan tujuan beramal dengannya. Akan tetapi amalan baik<sup>417</sup> disyaratkan juga dengan cahaya *al-‘Irfān*, maka perkara terpenting bagi jiwa ialah berusaha mendapatkan *al-‘Irfān*. Walaupun ia [iaitu jiwa] diciptakan pada awal

<sup>416</sup> Dalam teks ditulis dengan *al-hayyaz* bermaksud bertempat. Namun pengkaji beranggapan di sana berlaku kesilapan cetakan titik dan lebih cenderung beranggapan bahawa perkataan yang tepat ialah *al-khayr* kerana kesinambungan perkataan dan ayat selepasnya menunjukkan sedemikian. Begitu juga apabila dibandingkan dengan karya beliau yang lain, jelas menunjukkan sedemikian. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 429-430; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 168; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, tahqiq Dr Ahmad Hijazi al-Saqi (Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986), 185.

<sup>417</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 429-430; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 168; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, 185.

kejadiannya adalah kosong daripada mengetahui kebanyakan perkara akan tetapi ia diberikan pancaindera zahir dan batin sehingga apabila jiwa mencerap melalui perantara pancaindera tersebut akan perkara-perkara yang boleh dicerap oleh pancaindera (*al-mahsūsāt*) [iaitu maklumat], ia menyedari perkongsian di antaranya [iaitu sesuatu maklumat] dengan objek material. Maka *jawhar* jiwa dapat membezakan di antara apa yang [menyebabkan] berlakunya perkongsian di antara sesuatu dan apa yang membezakannya. Pada ketika ini, terhasillah bagi jiwa gambaran atau resmi secara abstrak (*al-ṣūrah al-mujarradah*) [tanpa terikat dengan sebarang material].

Kemudian, *ṣūrah* tersebut [terbahagi] kepada dua kategori: [salah satu] daripadanya [iaitu] apa yang semata-mata gambarannya (*mujarrad taṣawwurātiḥā*) itu mewajibkan [dalam] penentuan pemikiran [seseorang] (*jazm al-dhihn*) bagi menyandarkan sebahagian daripadanya kepada sebahagian [yang lain] dengan menafi atau mengisbat. Dan [pecahan kedua] daripadanya tidak sedemikian. Dan [kategori] pertama merupakan [ilmu] *badiḥī* (*al-badiḥīyāt*) dan [ilmu *badiḥī*] ini wajib diiktiraf kewujudannya. Ini adalah kerana jika ilmu ini tidak [diiktiraf] wujudnya, nescaya penentuan pemikiran [seseorang] memerlukan bantuan [pendalilan] yang lain dalam setiap isu, maka [perkara sebegini] akan melazimkan sama ada *al-dūr* atau *al-tasalsul*.

Kategori kedua; iaitu apa yang semata-mata gambarannya tidak mewajibkan penentuan pemikiran [seseorang] bagi menafi atau mengisbat. Ia merupakan ilmu pengetahuan [yang diperolehi melalui usaha] penelitian. Maka sabitlah bahawa jika tiada pancaindera (*al-hawās*) tersebut, maka jiwa tidak boleh menghasilkan pengetahuan sama ada secara *bahidi* mahupun secara penelitian. Oleh itu, dikatakan: Sesiapa yang kehilangan deria maka dia telah kehilangan ilmu, dan [kenyataan] ini

menjelaskan bantuan pancaindera dalam penyempurnaan *jawhar* jiwa. Adapun bantuannya dalam penyempurnaan badan pula, berdasarkan kepada perkara yang kami telah jelaskan bahawa sesungguhnya [sifat] badan berunsur panas dan lembap menyebabkannya sentiasa [mengalami] penguraian (*al-tahlīl*) dan kelayuan (*al-dhubūl*), maka disebabkan itu ia berhajat kepada penggantian bagi apa yang telah terurai dan semestinya [dalam perkara itu] ia boleh membezakan di antara apa yang sesuai baginya dengan apa yang tidak serasi.

Maka pancaindera ini memberikan bantuan kepada insan dalam menghasilkan pendirian [dan keputusan] terhadap apa yang memberi manfaat kepadanya dan yang memberi mudarat kepadanya. Maka pada ketika ini ia menjalankan fungsi untuk mendapatkan apa yang memberi manfaat dan menolak apa yang mendatangkan mudarat. Maka inilah penjelasan [bagi] bantuan pancaindera tersebut dalam penyempurnaan *jawhar* badan.

Dan ketahuilah sesungguhnya usaha adalah [tindakan] dalam memperelok kepentingan *jawhar* jiwa. Ini kerana apabila jiwa telah masuk ke alam jasmani, ia akan berusaha untuk mendapatkan ilmu yang bermanfaat dan amalan soleh, dan setiap alatan bagi jiwa dalam [menghasilkan] usaha itu ialah badan. Apabila alat tersebut tidak elok, maka pengusaha tidak mampu untuk berusaha. Maka sabitlah bahawa kesibukan [atau tindakan] untuk mengelokkan kepentingan badan [juga merupakan] usaha dalam mengelokkan kepentingan jiwa.

Perumpamaan kedua: [Kedudukan] jantung (*al-qalb*) dalam badan adalah seumpama seorang pemerintah (*al-wālī*), manakala potensi-potensi dan anggota tubuhnya seumpama kerajaan. [Kedudukan] potensi akliyah yang berfikir (*al-quwwah al-‘aqliyyah al-mufakkirah*) pula seumpama penunjuk jalan dan penasihat

(*al-mushir al-nāṣīḥ*), [sifat] syahwat pula seumpama hamba yang membawa makanan ke kota (*al-madīnah*), [sifat] marah pula seumpama polis. Kemudian, [sifat] syahwat yang diumpamakan sebagai pembawa makanan ke kota kadang-kadang terdiri daripada orang yang berperangai buruk, licik dan penipu memainkan watak sebagai penasihat akan tetapi nasihatnya menjurus kepada keburukan yang dahsyat, [makanan yang dibawanya merupakan] racun yang membunuh. Secara adatnya ia [memainkan peranan dalam] mempertikaikan urusan menteri penasihat dalam menguruskan pentadbirannya. Sepertimana kewajipan bagi raja yang berakal [memastikan] menteri penasihatnya [tidak terpengaruh dan] berkuasa ke atas hamba pembawa makanan yang menipu itu dan juga ke atas polis supaya mereka tidak mencampuri [urusan dan] hak menteri, agar tenteram urusan [pentadbiran] di kota, maka begitu jugalah [keadaannya] dengan jiwa yang berkata-kata (*al-nafs al-nāṭiqah*) apabila ia menuntut cahaya [iaitu pandangan] daripada cahaya [iaitu pandangan yang berpandukan] akal dan menuntut sumber cahaya daripada sumber cahaya ilmu dan hikmah serta menjadikan [sifat] syahwat dan kemarahan ditakluki [dan mengikut perintahnya], nescaya tenteramlah urusan kehidupan jasmani. Sesiapa yang menyimpang daripada jalan [kaedah] ini adalah sepertimana mereka yang telah dinyatakan dalam firman Allah Ta’ala pada haknya iaitu:

أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ رَهْوَنٌ ...

Bermaksud: Dengan yang demikian, bagaimana fikiranmu (Wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan yang dipatuhi<sup>418</sup>nya..

<sup>418</sup> Maksud lengkap bagi ayat tersebut ialah: “Dengan yang demikian, bagaimana fikiranmu (Wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan yang dipatuhiinya, dan ia pula disesatkan oleh Allah kerana diketahuinya (bahawa ia tetap kufur ingkar), dan dimeterai pula atas pendengarannya dan hatinya, serta diadakan lapisan penutup atas penglihatannya? maka siapakah lagi yang dapat memberi hidayah petunjuk kepadanya sesudah Allah (menjadikan dia

Surah al-Jāthiyah, 45: 23.

Dan firman [Allah Ta‘ala]:

وَاتَّبَعَ هَوَانَهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ ...

Bermaksud: ..dan menurut hawa nafsunya; maka bandingannya adalah seperti anjing..<sup>419</sup>

Surah al-A‘rāf, 7: 176.

Dan firman [Allah Ta‘ala]:

وَنَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤١﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ

Adapun orang yang takutkan keadaan semasa ia berdiri di mahkamah Tuhan (untuk dihitung amalnya), serta ia menahan dirinya dari menurut hawa nafsu, (40) maka sesungguhnya syurgalah tempat kediamannya. (41)<sup>420</sup>

Surah al-Nāzi‘at, 79: 40.

Perumpamaan ketiga: Badan diumpamakan sebagai kota, jiwa yang berkata-kata diumpamakan sebagai raja (*al-mālik*), pancaindera (*al-hawās*) zahir dan batin diumpamakan sebagai tentera, anggota badan diumpamakan sebagai rakyat, [sifat] syahwat dan kemarahan diumpamakan sebagai musuh yang mempertikai urusan pemerintahan dan berusaha menghancurkan rakyatnya. Jika raja berniat untuk menakluki [dan mengalahkan] musuh tersebut, [maka] tenteramlah kerajaannya dan

---

berkeadaan demikian)? Oleh itu, mengapa kamu (wahai orang-orang yang ingkar) tidak ingat dan insaf?”

<sup>419</sup> Maksud lengkap bagi ayat tersebut ialah: “Dan kalau Kami kehendaki nescaya Kami tinggikan pangkatnya dengan (sebab mengamalkan) ayat-ayat itu. Tetapi ia bermati-matian cenderung kepada dunia dan menurut hawa nafsunya, maka bandingannya adalah seperti anjing. Jika engkau menghalaunya, ia menghulurkan lidahnya termengah-mengah, dan jika engkau membiarkannya, ia juga menghulurkan lidahnya termengah-mengah. Demikianlah bandingan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah kisah-kisah itu supaya mereka berfikir.”

<sup>420</sup> Maksud lengkap bagi ayat tersebut ialah: “Adapun orang yang takutkan keadaan semasa ia berdiri di mahkamah Tuhan (untuk dihitung amalnya), serta ia menahan dirinya dari menurut hawa nafsu, (40) maka sesungguhnya syurgalah tempat kediamannya. (41)”

terangkatlah [iaitu tiadalah] permusuhan [dalam pemerintahannya]. Sepertimana firman Allah Ta‘ala:

فَضَّلَ اللَّهُ الْجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ

درجة ...

Bermaksud: Allah melebihkan orang-orang yang berjuang dengan harta benda dan jiwa mereka atas orang-orang yang tinggal duduk (tidak turut berperang kerana uzur) dengan kelebihan satu darjah...<sup>421</sup>

Surah al-Nisā’, 4: 95.

Jika dia [iaitu raja] tidak mempertikai [tindakan] musuhnya, maka tercemarlah kerajaannya dan terganggu pemerintahannya serta mengakibatkan urusannya [iaitu kerajaannya] ke lembah kebinasaan.

Perumpamaan keempat: Diumpamakan jiwa yang berkata-kata (*al-nafs al-natiqah*) sebagai penunggang kuda yang menunggang [kuda] untuk memburu, maka [sifat] syahwatnya diumpamakan sebagai kudanya, [sifat] kemarahannya diumpamakan sebagai anjingnya. Apabila penunggang kuda tersebut merupakan seorang yang cerdik dan cekap, kudanya mematuhi arahan dan boleh ditunggang [dengan baik], anjingnya terdidik maka ia telah menghampiri kejayaan. Akan tetapi apabila dirinya kekok [dalam menunggang kuda], kudanya degil dan anjingnya

<sup>421</sup> Maksud lengkap bagi ayat tersebut ialah: “Tidaklah sama keadaan orang-orang yang duduk (tidak turut berperang) daripada kalangan orang-orang yang beriman - selain daripada orang-orang yang ada keuzuran - dengan orang-orang yang berjihad (berjuang) pada jalan Allah (untuk membela Islam) dengan harta dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjuang dengan harta benda dan jiwa mereka atas orang-orang yang tinggal duduk (tidak turut berperang kerana uzur) dengan kelebihan satu darjah, dan tiap-tiap satu (daripada dua golongan itu) Allah menjanjikan dengan balasan yang baik (syurga), dan Allah melebihkan orang-orang yang berjuang atas orang-orang yang tinggal duduk (tidak turut berperang dan tidak ada sesuatu uzur) dengan pahala yang amat besar.”

mengalami kecederaan maka kudanya tidak akan bergerak di bawah [arahan]nya mengikut kehendaknya dan anjingnya tidak dilepaskan mengikut petunjuknya. Maka [pada ketika itu] dia sepatutnya [akan] mendapat kecelakaan berbanding mendapat apa yang dikehendaki.

Perumpamaan kelima: Ketahuilah sesungguhnya badanmu nisbahnya seperti nisbah sebuah rumah yang sempurna yang engkau bina, engkau sempurnakan, engkau dirikan, engkau simpan khazanahmu [di dalamnya] dan engkau bukakan pintunya. Engkau persiapkan di dalamnya [dengan] segala apa yang dikehendaki oleh [setiap] tuan rumah. Maka kepala [bagi jasadmu] itu umpama bilik yang tertinggi di dalam rumah itu dan rongga (*al-thaqb*) yang terdapat di kepala [seperti lubang hidung, telinga] dan lubang (*al-manāfidh*) [yang terdapat pada badanmu] itu umpama lubang angin. Bahagian paling dalam pada bilik itu [yang diumpamakan sebagai bahagian tengah otakmu] adalah umpama cahaya [yang menyinari] dalam rumah itu, dan mata[mu] umpama pintu bilik, dan hidung[mu] umpama gerbang (*al-tāq*) yang terletak di atas pintu bilik, dan dua bibir[mu] umpama dua daun pintu [bilik], dan gigi[mu] umpama pengawal [pintu], dan lidah[mu] umpama penghadang [pintu], dan tulang belakang[mu] umpama dinding kuat yang mengukuhkan rumah itu, dan wajah[mu] umpama hadapan rumah, dan mata air (*al-rayyah*) yang sejuk yang menarik perhatian jiwa umpama rumah atau tempat bermalam pada musim panas (*al-bayt al-ṣayfī*), dan pergerakan jiwa di dalamnya umpama udara yang berhembus di dalam tempat bermalam pada musim panas, dan jantung (*al-qalb*) dengan fitrahnya yang bersifat panas seperti tempat bermalam pada musim sejuk, dan perut[mu] berserta makanan yang telah matang di dalamnya umpama dapur, dan hati[mu] (*al-kabid*) serta darah yang terhasil di dalamnya umpama tempat minuman (*bayt al-sharāb*), dan urat[mu] yang mengalir di dalamnya darah umpama tuan

rumah, dan limpa[mu] serta apa yang terdapat di dalamnya yang [berwarna] kehitaman umpama penapis yang meninggalkan di dalamnya pati (*al-durdiyāt*), dan hempedu[mu] dengan apa yang terdapat di dalamnya [yang berwarna] kekuningan umpama tempat senjata (*bayt al-silāh*), dan usus[mu] dengan apa yang terdapat di dalamnya daripada makanan umpama tandas, dan pundi kencing[mu] dengan apa yang ada di dalamnya daripada air kencing umpama tempat kumbahan (*bayt al-bīr*), dan dua laluan najis di bahagian bawah badan[mu] umpama tempat yang keluar daripadanya kotoran tempat itu, dan dua kaki[mu] umpama tunggangan yang taat (*al-markab al-muṭī'*), dan tulang[mu] yang didirikan jasad [dengannya] padanya umpama kayu yang didirikan rumah [dengannya], dan daging[mu yang terdapat] di antara tulang umpama tanah, dan saraf[mu] yang menghubungkan di antara tulang belulang umpama *al-ṣanādīq*. Maka Maha Suci [Allah], dengan menyempurnakan di dalam rumah [iaitu] badanmu dengan panduan daripada jiwamu yang berkata-kata (*nafsik al-nāṭiqah*), [maka ia akan mengecapi] kemaslahatan dan perkara yang menarik. Maka demikianlah apa yang berhubung dengan perkara-perkara penting [yang perlu ada bagi menyempurnakan] rumah tersebut.

Kemudian, sesungguhnya jiwa berkata-kata (*al-nafs al-nāṭiqah*) yang berada dalam rumah tersebut umpama pemilik dan pengurus. Maka ia melihat dengan [iaitu perantaraan] mata, mendengar dengan telinga, menghidu dengan hidung, merasa dengan lidah, berkata-kata dengan mulut, memegang dengan dua tangan, melakukan sesuatu kerja dengan jari-jemari, berjalan dengan dua kaki, melutut di atas dua lutut, duduk di atas dua papan punggung, tidur di atas dua tulang belikat, bersandar dengan belakang badan, memikul barang yang berat di atas dua bahu, berkhayal dengan [iaitu perantaraan] bahagian hadapan otak, berfikir dengan bahagian tengah otak, mengingat dengan bahagian belakang otak, bersuara dengan laring, menghirup

udara dengan paru-paru, mengunyah dengan gigi, menelan dengan *al-marā*. Dan [penjelasan tersebut membawa] maksud bahawa melalui setiap alatan dan perkakas [iaitu anggota badan] tersebut, [manusia] dapat berhias [atau berkelakuan] dengan perhiasan ilmu iaitu berperilaku [mulia] dengan perilaku [yang berdasarkan] ilham (*al-irfan*), [seterusnya] menjadikan jiwanya itu bernafas [iaitu berperilaku] dengan jiwa *al-malakūt* dan dihiasi dengan cahaya ketuhanan (*nūr al-lāhūt*).

Kemudian, Allah Ta‘ala menyerahkan urusan pentadbiran kerajaan ini kepada tiga ketua [iaitu]:

Salah satu daripadanya adalah [potensi] syahwat dan tapuk [pemerintahan dan] kekuasaannya (*sultānatuhā*) adalah di hati (*al-kabid*) dan peredarannya bersama dengan [pergerakan] darah dalam urat yang tetap (*al-‘urūq al-sākinah*). Dan inilah makna bagi sabda [Nabi Muhammad Sallallahu] ‘alayh wa sallam [yang bermaksud]: “Sesungguhnya syaitan bergerak [dalam diri] anak Adam melalui peredaran darah.” Dan oleh yang demikian, potensi syahwat (*al-quwwah al-shahwāniyyah*) tidak akan beredar daripada hati kecuali bersama [dengan peredaran] darah di dalam urat.

Dan ketua yang kedua daripadanya adalah potensi kemarahan dan tempatnya di jantung (*al-qalb*) dan ia bergerak dalam urat yang bergerak (*al-‘urūq al-mutaharrikah*) ke seluruh sudut badan.

Dan ketua yang ketiga [adalah] potensi kejiwaan yang mentadbir (*al-quwwah al-nafsāniyyah al-mudabbirah*) dan tempatnya di otak (*al-dimagh*), dan dia beredar dalam setiap [organ dan] anggota ke seluruh sudut badan.

Kemudian, ketiga-tiga ketua tersebut bukanlah terdiri daripada sesuatu yang berlainan dan tersendiri, bahkan ia merupakan cabang yang mencapah daripada usul yang satu – dan dahan-dahan yang tumbuh daripada pokok yang satu, dan [umpama] satu sumber mata air yang terhasil daripadanya tiga batang sungai, dan [umpama] seorang ayah yang dilahirkan daripadanya anak-anak yang ramai, dan [umpama] seorang lelaki yang melakukan tiga pekerjaan yang dinamakan dengan tiga pekerjaan: [iaitu] tukang besi (*al-ḥaddād*), tukang emas (*al-ṣā’igh*) dan tukang bina (*al-binā’*).

Maka ketiga-tiga [ketua] tersebut seumpama raja-raja bagi pihak [atau kawasan] tertentu yang dipimpin oleh seorang raja yang lebih besar [pengaruh dan kekuasaannya]. Maka [potensi] syahwat diumpamakan perbuatannya seperti perbuatan wanita, kanak-kanak dan orang bodoh apabila mereka tidak dihiraukan oleh ibu bapa dan suami mereka. Dan [potensi] kemarahan diumpamakan perbuatannya seperti penembak dan pembunuh apabila mereka tidak dihiraukan oleh rajanya. Dan potensi kejiwaan yang mentadbir pula diumpamakan perbuatannya seperti tindakan para *hukama’*, *fuqaha’* dan orang yang melakukan kebaikan dan kebenaran.

[Tamat terjemahan fasal kesembilan].

### 3.6.7 Fasal kesepuluh

#### Fasal kesepuluh

[Kenyataan] pada [menjelaskan] sesungguhnya jiwa berkata-kata (*al-nafs al-nātiqah*), adakah ia [merupakan] suatu yang sama pada [sudut] spesis (*al-naw’*) atau berlainan pada [sudut] spesis (*al-naw’*)?

Muhammad bin Zakariyyā telah menukilkan [pandangan] daripada pemikir terdahulu (*al-qudamā'*) terutamanya Plato, [bahawa] sesungguhnya semua *al-nufūs al-insāniyyah* [adalah] sama pada *jawhar* dan *māhiyyah* nya tetapi kerana alatan yang berbeza, [maka] berbezalah perbuatannya. Dan oleh kerana mazhab ini [berpandangan sedemikian, maka] mereka mengharuskan berlakunya *tanāsukh* ke atas jiwa.

Adapun al-Shaykh Abū ‘Alī bin Sīnā, maka beliau menukilkan [pandangan] daripada Aristotle dan pengikutnya [yang mengatakan] bahawa jiwa manusia (*al-nufūs al-bashariyah*) [adalah] spesis (*naw'*) yang berbeza pada sudut *māhiyyah* dan hakikat dengan setiap jiwa yang hidup (*nufūs sā’ir al-hayawānāt*), tetapi jiwa manusia [merupakan] satu *māhiyyah* [yang sama] pada [sudut] spesis (*naw'*). Dan sesungguhnya ia [iaitu jiwa manusia] saling berbeza di antara satu sama lain dari [sudut] kecerdikan (*al-dhakā'*), kebodohan (*al-baladah*), sopan santun, melampau dan segala akhlak lain yang disebabkan oleh perbezaan gabungan unsur-unsur (*al-amzijah*) tubuh badan. Maka inilah yang dilihat oleh al-Shaykh Abū ‘Alī. Dan terdapat sebahagian daripada ahli bijak pandai terdahulu (*qudamā' al-hukamā'*) dan sekumpulan daripada [golongan] terkini [mengatakan bahawa] sesungguhnya jiwa insani manusia (*al-nafs al-nāṭiqah al-bashariyyah*) [merupakan] jenis (*jins*) yang terdapat di bawahnya pelbagai spesis (*anwā'*). [Justeru] berkemungkinan sebahagiannya saling berbeza antara satu sama lain pada [sudut] *māhiyyah*, zat, tabiat dan hakikat. Maka sebahagiannya [iaitu jiwa manusia] adalah baik kerana zatnya dan sebahagiannya [pula] adalah jahat kerana zatnya.

Kemudian mereka yang berkata dengan pandangan itu [iaitu jiwa manusia merupakan jenis (*jins*) yang terdapat di bawahnya pelbagai spesis (*anwā'*)] meragui

adakah terhasil [atau terdapat] dalam kewujudan ini dua jiwa yang sama dan sempurna pada *māhiyyah* [tetapi] tidak [sempurna] pada hakikat atau tidak terdapat sedemikian [iaitu dua jiwa yang sama dan sempurna pada *māhiyyah* tetapi tidak sempurna pada hakikat]. Bahkan [menurut pandangan itu] setiap jiwa, [merupakan spesis yang saling berbeza dan setiap] spesisnya (*naw'uhā*) itu hanya terhasil [atau terdapat] pada satu individu sahaja.

Dan ketahuilah, sesungguhnya sabda Nabi [Muhammad Sallallahu 'alayh wa sallam] menunjukkan bahawa jiwa manusia mungkin berbeza pada sudut *māhiyyahnya*. [Dalil naqli pertama] sabda [Nabi Muhammad Sallallahu] 'alayh wa sallam [yang bermaksud]: "Manusia adalah sumber galian, sepetimana sumber galian emas dan perak".<sup>422</sup> Dan [dalil naqli kedua] sabda [Nabi Muhammad Sallallahu 'alayh wa sallam yang bermaksud]: "Jiwa merupakan tentera yang terlatih" (*al-nufūs junūd al-mujannadah*).<sup>423</sup> Dan [dalil naqli ketiga,] firman [Allah Ta'ala] dalam Kitab Tuhan [iaitu al-Qur'an]:

فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

Bermaksud: Allah menciptakan manusia (dengan keadaan bersedia dari semula jadinya) untuk menerimanya, tidaklah patut ada sebarang perubahan pada ciptaan Allah itu...

Surah al-Rum, 30:30

<sup>422</sup> Hadith berkenaan menunjukkan terdapat perbezaan akhlak pada diri manusia. Ada mereka yang dipersiapkan dengan sifat-sifat yang terpuji dan ada juga yang sebaliknya. Lihat Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim al-Qushayrī, "Ṣaḥīḥ Muslim" dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Shārif al-Kutub al-Sittah*, 1137, (Kitāb al-Birr wa al-Ṣillah wa al-Adāb, Bāb al-Arwāḥ Junūd Mujannadah, Hadith no. 6709). Lihat juga Hadith seumpamanya dalam al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī" dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Shārif al-Kutub al-Sittah*, 285, (Kitāb al-Manāqib, Bāb al-Manāqib, Hadith no. 3496).

<sup>423</sup> Lihat Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim al-Qushayrī, "Ṣaḥīḥ Muslim" dalam *Mawsū'ah al-Ḥadīth al-Shārif al-Kutub al-Sittah*, 1137, (Kitāb al-Birr wa al-Ṣillah wa al-Adāb, Bāb al-Arwāḥ Junūd Mujannadah, Hadith no. 6708 & 6709).

Dan [dalil akal pertama] yang menunjukkan bahawa jiwa berkata-kata [atau jiwa insani] ada kalanya mungkin berbeza pada sudut *māhiyyah* dan hakikat adalah sesungguhnya kami melihat [atau mendapati] insan ada kalanya telah diciptakan (*majbūl*) dengan sifat buruk dan jahat, walaupun insan tersebut berusaha melawan (*al-mujāhadah*) [sifat buruk dan jahat tersebut], tidak mungkin [berlaku] penambahbaikan ke atasnya [dan] tidak merubah asal tabiat negatifnya. Bahkan ada kalanya dengan sebab *al-mujāhadah* atau sebab menahan (*al-jawājir*) [diri dari bersifat negatif], ia dapat meninggalkan perbuatan tersebut dan [masih] tidak dapat membuangnya. Adapun jika dia meninggalkan *al-mujāhadah* dan membiarkan dirinya [bertindak] dengan sifat asal yang diciptakan baginya, maka dia akan kecenderungan kepada kejahatan tersebut. Dan juga mungkin [dengan sebab *al-mujāhadah* atau sebab menahan diri dari bersifat negatif], berganjak *mījāznya* daripada berunsur kepanasan kepada kesejukan dan daripada kelembapan kepada kekeringan atau sebaliknya, dan sifat asal yang ada dalam penciptaannya tidak berubah.

Dan juga [iaitu dalil akal kedua yang menunjukkan bahawa jiwa insani ada kalanya mungkin berbeza pada sudut *māhiyyah* dan hakikat, adalah] terdapat insan yang [bersifat] bakhil secara fitrahnya, kemudian dia menjadi penguasa di bumi dan khazanah dunia, maka sesungguhnya tidak akan hilang daripada *jawhar* jiwanya sifat bakhil itu. Dan terdapat [juga insan] yang bersifat pemurah secara fitrahnya, maka jika dia menjadi orang paling fakir dan ia memperoleh sedikit harta, maka sesungguhnya tidak akan hilang daripada *jawhar* fitrahnya sifat pemurah itu.

[Dalil akal ketiga yang menunjukkan bahawa jiwa insani ada kalanya mungkin berbeza pada sudut *māhiyyah* dan hakikat]. Bila mana kami melihat

keadaan asal ini yang tidak berganjak dan tidak merubah gabungan (*al-amzijah*) dan tidak [berubah] dengan berbezanya guru (*wa lā bi ikhtilāf al-mu‘allimīn*) < kami ketahui > bahawa sesungguhnya ia adalah daripada kelaziman asal *māhiyyah* (*lawāzim al-māhiyyah al-aṣliyyah*) – maka apabila kami melihat dua jiwa yang sama dari sudut pemurah, bakhil, lemah, kuat dan sifat-sifat yang lain, maka demikian itu tidak menunjukkan kepada persamaan kedua-dua jiwa tersebut pada kesempurnaan [atau keseluruhan] *māhiyyahnya* [kerana] telah sabit bahawa sesungguhnya [walaupun terdapat] banyak perkara yang saling berbeza [pada suatu zat], ia tidak menghalang perkongsiannya [atau persamaannya] pada kebanyakan kelaziman yang lain. Maka berdasarkan [kenyataan] ini tidak mungkin kami katakan secara putus mengenai persamaan dari setiap aspek bagi jiwa, bahkan masih wujud andaian [terdapatnya perbezaan jiwa] pada asal *al-kull* (*aṣl al-kull*).

Mereka yang berkata tentang kesamaan jiwa manusia pada sudut *māhiyyah* mengemukakan hujah bahawa tidak syak lagi sesungguhnya ia [iaitu jiwa] adalah sama pada sudut jiwa yang berkata-kata [atau jiwa insani]. Walaupun ia berbeza selepas itu pada [sudut] perkara lain yang berhubung kait dengannya, [semestinya] apa yang dikongsikan [persamaan] itu [pada *māhiyyah* jiwa] adalah berlainan dengan apa yang berbeza [dan tersendiri pada *māhiyyahnya*]. Maka perkara ini melazimkan berlakunya penyusunan (*al-tarkīb*) pada zat bagi setiap jiwa-jiwa.<sup>424</sup>

<sup>424</sup> Pengkaji beranggapan bahawa ini merupakan hujah daripada mereka yang berpandangan selari dengan Ibn Sīnā yang cuba menyangkal pandangan yang berpendapat bahawa jiwa adalah berbeza pada sudut *māhiyyah* dan hakikatnya. Justeru dalam sangkalan ini, mereka menjelaskan bahawa apabila wujud perbezaan diantara jiwa yang sama pada sudut *māhiyyah* dengan jiwa yang berbeza pada sudut *māhiyyah*, maka perkara tersebut menunjukkan bahawa *māhiyyah* jiwa itu adalah jisim kerana ia tersusun daripada beberapa komponen lain dan bukannya suatu *jawhar* tersendiri.

Dan setiap [sesuatu] yang tersusun maka ia adalah jisim, maka [ini membawa maksud] jiwa berkata-kata adalah jisim, [dan perkara] ini adalah menyalahi [definisi jiwa yang merupakan suatu *jawhar* tersendiri].

Ketahuilah sesungguhnya hujah ini adalah lemah kerana beberapa aspek [iaitu]:

Pertama, tiada makna bagi jiwa melainkan ia [berkaitan dengan] urusan mentadbir badan ini, dan perihalnya yang mentadbir badan ini [merupakan] sifat sandaran yang mendarang (*idāfi ‘ariqī*). Maka kenapa tidak harus dikatakan bahawa *jawhar* jiwa adalah berbeza pada kesempurnaan [atau keseluruhan] zatnya, dan perkongsiannya adalah pada sifat luaran yang mendarang (*al-siffah al-‘aridiyyah al-khārijiyah*), dan berdasarkan ketentuan ini [maka] ia tidak melazimkan berlaku penyusunan pada *māhiyyahnya*. Maka unsur seni yang wujud dan berbeza (*al-basā’it al-mawjūdah al-mukhtalifah*) pada keseluruhan *māhiyyah* itu adalah saling berkongsi pada aspek kewujudan, sebutan dan diketahui dan ia tidak melazimi berlaku penyusunan darinya [iaitu dari perkongsian itu].

Kedua, kami menerima [pandangan] bahawa sesungguhnya jiwa-jiwa manusia (*al-nufūs al-bashariyyah*) adalah sama pada sifat zatnya, kemudian [kami juga menerima pandangan bahawa] ia juga saling berbeza pada sifat zatnya, maka tidak mengapa [perkara ini] melazimi bahawa jiwa tersusun pada sudut *māhiyyahnya*. Maka kenapa kamu katakan penyusunan [pada *māhiyyah* jiwa] ini adalah mustahil?

Adapun pandangannya [yang mengatakan bahawa] setiap sesuatu yang tersusun adalah jisim merupakan perkara yang tidak disabitkan oleh hujah (*al-*

*burhān*). Dan apa yang menunjukkan kepada perkataan kami [ini] ialah [berdasarkan pandangan] para *hukamā'* yang mengatakan *jawhar* merupakan jenis (*al-jins*) [dan] termasuk di bawahnya lima bahagian: akal, jiwa, jisim, *ṣūrah* dan *hayūlā*.

Maka kami katakan: Akal berkongsi dengan jisim pada sudut tabiat, jenis dan *jawhar* (*al-ṭabi'iyyah*, *al-jinsiyyah* *al-jawhariyyah*), dan ia berbeza daripadanya dalam pengkhususan [sifatnya] yang berfikir. Maka akal *al-mujarrad* (*al-'aql al-mujarrad*) adalah tersusun (*murakkab*) dan saling berkongsi pada sudut *māhiyyahnya* walaupun ia bukan jisim. Maka begitu juga di sini [iaitu dalam perbincangan ini].

[Tamat terjemahan fasal kesepuluh].

### 3.6.8 Fasal kesebelas

#### Fasal kesebelas

[Kenyataan] pada menyatakan sesungguhnya kelazatan '*aqliyyah* (*al-ladhdhāt al-'aqliyyah*) lebih mulia dan sempurna berbanding kelazatan *hissiyyah* [atau inderia] (*al-ladhdhāt al-hissiyyah*).

Ketahuilah bahawa sesungguhnya [unsur] yang mendominasi bagi sifat semula jadi (*al-tabā'i*) adalah nafsunya, dan sesungguhnya kelazatan yang paling kuat [atau tinggi] dan kebahagiaan yang paling sempurna [ialah] kelazatan orang yang paling banyak makan (*al-mit'am*), pernikahan (*al-mankah*) dan memiliki kekuasaan (*al-mulk*). Maka [tahap] kelazatan itu tidak akan berkurangan, [walaupun dia] tidak memperoleh [makanan daripada] pemberi makanan yang lazat di akhirat, dan tidak memperoleh pernikahan yang diingini di sana. [Akan tetapi] pandangan ini tergelincir [atau tertolak] di sisi [golongan] sufi (*al-muhaqqiqīn*) dan ahli *al-*

*mujāhadah*, dan yang menunjukkan [kepada perkara demikian] terdiri daripada pelbagai hujah [iaitu]:

Hujah pertama [ialah] jika kebahagiaan insan bergantung kepada [tahap] menuaikan syahwat dan mengikut [sifat] kemarahan maka haiwanlah yang lebih kuat dalam bab ini, [yang] lebih banyak mengecapi kelazatan [jasmani] dan lebih kuat [dan tinggi] berbanding insan. Maka singa lebih kuat [dari aspek] mengikut kemarahan, dan burung kakak tua (*al-‘usfir*) lebih kuat [dari aspek] pernikahan berbanding manusia, dan apabila [jelas bahawa] perkara tersebut tidak berlaku [kepada insan, maka] kami ketahui bahawa kebahagiaan insan tidak bergantung kepada perkara tersebut.

Hujah kedua ialah setiap perkara [yang] merupakan sebab bagi terhasilnya kebahagiaan dan kesempurnaan,<sup>425</sup> maka setiap kali perkara [dan sebab] tersebut semakin banyak terhasil, [semestinya] kebahagiaan dan kesempurnaan [juga turut] lebih banyak terhasil. Jika dengan menuaikan syahwat perut (*al-baṭn*) dan kemaluhan (*al-farj*) merupakan sebab bagi kesempurnaan perihal insan dan kebahagiaannya, maka [seseorang] insan itu apabila semakin banyak dia sibuk dengan menuaikan syahwat perut dan kemaluannya semestinya dia menjadi insan yang paling sempurna dan paling tinggi darjatnya, akan tetapi perkara tersebut adalah batil. Ini kerana [bagi] seseorang insan apabila dia makan, hanya sekadar hajatnya sahaja, jika dia melampauinya nescaya ia memberi mudarat dan dianggap demikian itu sebagai suatu keburukan dan pelahap dan begitu juga kenyataan bagi

<sup>425</sup> Kesempurnaan (*al-kamāl*) dan kelazatan (*al-ladhdhah*) merupakan suatu hakikat yang sama. Menurut al-Rāzī, kelazatan merupakan sebab terhasilnya kesempurnaan bagi keadaan orang yang mengecapinya, dan sesuatu yang merupakan sebab bagi terhasilnya kesempurnaan, maka ia merupakan sesuatu yang lazat. Akan tetapi dari aspek bahasa, kedua-dua istilah tersebut merujuk kepada spesifikasi yang tersendiri iaitu istilah ‘kelazatan’ merujuk kepada kelazatan jasmani, manakala istilah kesempurnaan pula merujuk kepada kelazatan rohani. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 20.

setiap kelazatan badan [yang lain]. Apabila demikian, sabitlah bahawa sesungguhnya kesibukan menunaikan syahwat bukanlah daripada [urusan yang menambahkan] kebahagiaan dan kesempurnaan bahkan hanya sekadar memenuhi hajat.

Hujah ketiga [ialah] sesungguhnya [nikmat] kelazatan makan dan minum yang dikecap oleh manusia [turut] dikongsi [dan dikecap] juga oleh semua benda hidup (*al-hayawān*) <termasuklah> [martabat yang] terendah daripadanya. Jika ia [iaitu kelazatan makan dan minum] merupakan kebahagiaan dan kesempurnaan, wajiblah [pada akal kami mengatakan bahawa] tiada keisitimewaan bagi manusia dalam perkara itu berbanding dengan semua benda hidup (*al-hayawān*). Maka sesungguhnya kumbang (*al-ju‘al*) [juga] mengecapi kelazatan dengan memakan baja tanah (*al-sirjīn*) sepetimana manusia mengecapi kelazatan dengan [merasai kemanisan] gula dan seumpamanya.

Dan [bagi] menguatkan [kenyataan] ini, kami katakan: Jika kebahagiaan manusia bergantung dengan kelazatan inderia (*al-hissiyyah*) itu, wajiblah [pada akal kami mengatakan bahawa] manusia merupakan benda hidup yang terendah dan terhina (*akhas al-hayawān*), dan kenyataan itu [iaitu “manusia merupakan benda hidup yang terendah dan terhina”] telah sedia maklum adalah tidak betul (*al-fasād*) secara *dariūri*. Begitu juga dengan [proposisi] awal [iaitu “jika kebahagiaan manusia bergantung dengan kelazatan inderia,”] adalah tidak betul], maka ia [iaitu kedua-kedua proposisi di atas] tidak saling melazimi.

Maka kami katakan: Sesungguhnya haiwan yang rendah [martabatnya] berkongsi dengan manusia dalam [mengecapai] kelazatan inderia badani (*al-ladhāhāt al-hissiyyah al-badaniyyah*), tetapi [bagi] manusia [tahap] kelazatan itu

mengalami pengurangan disebabkan kerana terhasilnya potensi akal. Sesungguhnya orang yang berakal apabila dia merenung kepada masa lalu, jika [kelazatan yang dikecap] pada masa lalu merupakan kelazatan yang baik (*ladhiidha ṭayyiba*), maka hatinya akan menderita kerana telah kehilangannya, jika [kelazatan yang dikecap] merupakan [kelazatan yang] tidak disukai dan menyakitkan, hatinya akan menderita kerana mengingatkannya – jika dia merenung kepada keadaan semasa, maka dia tidak reda dengan apa yang terhasil [atau diperoleh] bahkan dirinya sangat berharap (*yatma'*) untuk menambah [kelazatan] baginya. Jika dia merenung kepada masa depan, dia tidak mengetahui bagaimana keadaannya pada masa depan, maka dia diselubungi oleh perasaan takut yang amat. Maka sabitlah bahawa semua haiwan yang rendah [martabatnya] berkongsi dengan manusia dalam [kebolehan mengecapai] kelazatan inderia badani (*al-ladhdhāt al-ḥissiyah al-badaniyyah*), tetapi [bagi] manusia [tahap] kelazatan itu mengalami pengurangan disebabkan akal, dan [sebaliknya tahap] kelazatan [yang dikecap oleh] semua haiwan tidak mengalami pengurangan dan mereka tidak memikirkannya kerana mereka tidak berakal.

Dan telah sedia maklum bahawa kesempurnaan yang terhasil dengan syarat ia sunyi daripada [berlakunya sebarang] pengurangan adalah lebih mulia berbanding terhasilnya [kesempurnaan yang bercampur] bersama kekurangan. Dan itu menunjukkan bahawa jika kelazatan inderia badani itu mewajibkan [terhasilnya] kesempurnaan pada keadaan semasa, nescaya manusia adalah lebih rendah martabatnya berbanding semut, ulat dan lalat. Dan apabila kenyataan berikut adalah batil, [maka] kami ketahui bahawa kelazatan inderia [hanya] mewajibkan [terhasilnya] kesenangan (*al-ghibṭah*) dan kebahagiaan [tetapi tidak mewajibkan terhasilnya kesempurnaan bagi kebahagiaan].

Hujah keempat [ialah] sesungguhnya kelazatan inderia ini, jika dikaji mengenainya [akan diketahui bahawa] ia bukanlah [suatu kelazatan] kerana zatnya, bahkan ia terhasil ketika tertolaknya kesakitan (*daf' al-ālām*) – dan dalil ke atasnya ialah sesungguhnya manusia apabila mereka berasa sangat lapar, nescaya kelazatan [yang dirasai] ketika makan adalah sempurna (*atamm*), dan apabila rasa lapar itu kurang, nescaya kelazatan [yang dirasai] ketika makan adalah sedikit. Dan [begitu] juga apabila jarak tempoh [bagi] manusia untuk [melakukan] jimak (*al-wiqā'*) semakin lama dan benih mani berkumpul dalam tempat simpanannya (*aw'iyyatih*), maka terhasillah di tempat simpanan tersebut gelora yang kuat, pertambahan [kandungan benihnya] dan berat[nya]. Dan apabila keadaan sebegini sering [berlaku] nescaya kelazatan yang terhasil ketika ditolak mani tersebut adalah lebih kuat. Dan oleh sebab itu kelazatan jimak bagi mereka yang panjang jarak tempoh di antara jimaknya adalah lebih sempurna berbanding bagi mereka yang dekat jarak tempoh jimaknya – maka sabitlah bahawa keadaan tersebut yang dianggap sebagai kelazatan jasmani pada hakikatnya bukanlah [kelazatan] kecuali menolak kesakitan – dan begitulah juga [kenyataan] bagi kelazatan yang terhasil dengan sebab pemakaian baju, maka sesungguhnya ia tidak dianggap sebagai kelazatan kecuali dengan tertolaknya [rasa] sakit [yang berpunca daripada] kepanasan dan kesejukan.

Dan bila mana telah sabit bahawa kelazatan jasmani itu tidak terhasil melainkan [dengan] menolak kesakitan, maka kami katakan: Kebahagiaan manusia bukanlah ibarat daripada terangkatnya kesakitan, kerana makna itu [kebahagiaan manusia] terhasil ketika ketiadaannya [iaitu dengan ketiadaan penolakan kesakitan]. Maka sabitlah bahawa kebahagiaan hakiki bagi manusia adalah [suatu] perkara yang berlainan daripada keadaan ini [iaitu keadaan bagi kebahagiaan jasmani].

Hujah kelima ialah sesungguhnya manusia berkongsi dengan semua benda hidup (*al-hayawānāt*) dari aspek makan, minum, jimak dan menyakitkan musuhnya. Dan tidak syak lagi bahawa sesungguhnya [manusia itu jika dilihat] dari aspek bahawa dia adalah manusia adalah lebih mulia berbanding [jika dilihat] dari aspek bahawa dia benda yang hidup (*hayawān*). Maka pelaziman [wujudnya] persamaan dari aspek kemuliaan dan aspek kehinaan dalam mensabitkan suatu kemuliaan dan kesempurnaan, merupakan suatu perkara yang mustahil.

Hujah keenam [ialah] ilmu *darūrī* telah menghasilkan [ilmu pengetahuan] bahawa keseronokan malaikat dan kebahagiaan mereka adalah lebih mulia berbanding keseronokan semua benda hidup [sama ada] yang berterbangan [di udara], yang berenang [di air] serta debu dan serangga.

Kemudian tiada pertikaian <pada> [mengatakan bahawa] sesungguhnya para malaikat tidak merasai kelazatan makan, minum dan jimak. Dan <tidak> [kami katakan] benda hidup yang hina (*al-hayawānāt al-khasīsah*) adalah lebih mulia keadaannya dan lebih tinggi darjatnya berbanding malaikat *al-muqarrabīn*. Dan ketika mana kenyataan itu [iaitu “benda hidup yang hina lebih mulia berbanding malaikat] adalah batil secara *badihi*, [maka] kami ketahui bahawa proposisi yang awal [iaitu kebahagiaan bergantung kepada kelazatan jasmani] juga adalah batil.

Dan ketahuilah sesungguhnya di sini, apa yang lebih kuat dan lebih tinggi darjatnya daripada apa yang kami nyatakan – sesungguhnya tidak boleh dinisbahkan kesempurnaan *Wājib al-Wujūd*, Keagungannya dan Kemuliaannya kepada keadaan yang selain daripadanya – di samping itu, kelazatan yang hina (*al-ladhāhāt al-khasīsah*) adalah terlarang [dan mustahil berlaku] ke atasnya – maka kami ketahui

bahawa sesungguhnya kesempurnaan dan kemuliaan [boleh] terhasil dalam keadaan [tertentu] tanpa [terikat oleh] keberhasilan kelazatan jasadi.

Maka jika mereka katakan: Sesungguhnya kesempurnaan itu hanya terhasil pada sifat ketuhanan [sahaja], akan tetapi terhasilnya sifat ketuhanan pada diri mahkluk adalah mustahil, maka kami katakan: Tidak dipertikaikan bahawa terhasilnya sifat ketuhanan pada diri mahkluk adalah mustahil, tetapi Rasulullah Sallallahu ‘alayh wa sallam bersabda [yang bermaksud]: “Berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah”,<sup>426</sup> maka kami wajib mengetahui makna berakhlak tersebut sehingga diketahui sesungguhnya kesempurnaan bagi keadaan manusia adalah terhasil disebabkan oleh berakhlak tersebut [iaitu melatih diri untuk bersifat dengan sifat-sifat ketuhanan yang mulia] bukan disebabkan oleh kelazatan jasmani. Dan maklumlah bahawa berakhlak tersebut tidak akan terhasil melainkan melalui memutuskan [iaitu menahan diri daripada terlalu mengikut] hajat [dan hawa nafsu], banyak melakukan kebajikan dan kebaikan bukannya melalui banyaknya makan dan minum.

Hujah ketujuh [ialah] sesungguhnya mereka yang menghukumkan bahawa kebahagiaan manusia terhasil dengan [mengecapi] kelazatan badan ini, apabila mereka melihat seorang manusia berpaling daripada mencari kelazatan [badan] ini seperti sentiasa melazimi puasa dan berpada-pada dengan apa yang diperoleh [serta] kuat keyakinan mereka padanya [iaitu keyakinan pada rezeki yang telah ditetapkan], [maka] mereka menyangka manusia itu bukan dari spesis manusia bahkan dari

<sup>426</sup> Terdapat pandangan yang mengatakan bahawa kenyataan tersebut bukanlah Hadith. Akan tetapi maksud daripada kenyataan itu adalah selari dengan Hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang menjelaskan bahawa Baginda s.a.w. diutuskan adalah untuk menyempurnakan akhlak manusia, dan semestinya akhlak yang dituntut oleh Baginda s.a.w. adalah akhlak mulia yang berpandukan kepada ajaran Allah SWT yang Maha Mulia. Lihat al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrāhīm, “Šaḥīḥ al-Bukhārī” dalam *Mawsū’ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, 290, (Kitāb al-Manāqib, Bāb Ṣifat al-Nabi, Hadith no. 3559).

kelompok malaikat dan mereka menganggap diri mereka sebagai orang yang rugi dan hina berbanding manusia itu. Dan apabila mereka melihat seorang manusia yang bersungguh-sungguh mendapatkan makan, minum dan jimat [sehingga] diketahui dengan kesungguhannya mendapatkan sebab keadaan [iaitu kelazatan badan] ini, [semestinya] dia berpaling daripada [menuntut] ilmu, [mengerjakan] ibadat dan [bersifat] zuhud, [maka] mereka menghukumkan ke atasnya sebagai [bersifat] binatang (*al-bahīmiyyah*), tidak mempunyai sifat malu (*al-khallā'ah*), pemalas (*al-baṭālah*), hina (*al-khizy*) dan lemah (*al-nakkāl*). Jika tidak diputuskan dengan akal mereka bahawa kesibukan untuk memperoleh kelazatan jasad itu [merupakan suatu yang] tidak bernilai, rendah dan hina, dan sesungguhnya memberi perhatian untuk bangkit dan berpaling daripadanya [iaitu mencari kelazatan jasmani] adalah suatu kebahagiaan dan kesempurnaan – sepertimana yang telah kami katakan, [nescaya] wajib mereka menghukumkan ke atas orang yang berpaling dari mendapatkan kelazatan itu sebagai orang rugi dan lemah serta [menghukumkan] ke atas orang yang bersungguh-sungguh mendapatkannya [iaitu kelazatan jasmani] sebagai orang yang mendapat kebahagiaan dan kesempurnaan. Dan apabila perkara yang berlaku tidak sedemikian bahkan sebaliknya, [maka] kami ketahui kebenaran apa yang kami nyatakan.

Hujah kelapan [ialah] setiap perkara yang menjadikan seseorang mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan, wajib baginya untuk [atau sewajarnya dia] tidak merasa malu untuk mendedahkannya bahkan wajib baginya [atau sewajarnya dia] berbangga dengan mendedahkannya dan [menanggapnya] sebagai suatu kejayaan dengan melakukannya.

Dan kami ketahui secara *daruri* sesungguhnya setiap orang berakal tidak berbangga dengan banyaknya [aktiviti] makan, minum, jimak dan kesibukannya dengan menghabiskan waktu dan masa pada perbuatan tersebut. Dan begitu juga manusia tidak melakukan jimak melainkan dalam keadaan yang tersembunyi. Adapun ketika kehadiran orang ramai, tiada seorang pun daripada orang yang berakal yang mendapati dirinya terus melakukannya [iaitu jimak]. Dan demikian itu menunjukkan bahawa ia [iaitu kesibukan mendapatkan kelazatan jasmani] merupakan perbuatan yang rendah [martabatnya] dan [merupakan] perbuatan yang sepatutnya dianggap sebagai sesuatu yang memalukan.

Dan juga, sesungguhnya sudah menjadi adat bagi orang yang bodoh [sekalipun] untuk tidak berdalih di antara mereka melainkan [ketika berbicara] tentang jimak. Walaupun terdapat seorang lelaki daripada orang bodoh itu bebas menceritakan di hadapan sekumpulan orang ramai bagaimana si fulan berjimak dengan isterinya, [nescaya] lelaki itu merasa malu dengan perkataannya dan perbuatan itu juga menyakitkan [perasaan] orang yang mendengar. [Maka] setiap perkara itu menunjukkan bahawa perbuatan tersebut [iaitu kelazatan jasmani] bukanlah daripada [perkara yang membawa kepada] kesempurnaan dan bukan juga kebahagiaan, bahkan ia merupakan amalan yang batil dan perbuatan yang [dipandang] hodoh.

Hujah kesembilan [ialah bagi] setiap haiwan yang lebih cenderung untuk makan dan minum dengan banyak, [semestinya] penerimaannya untuk berlatih adalah lebih sedikit dan [menjadikan] nilainya di sisi manusia adalah sedikit. [Manakala] setiap haiwan yang kurang kecenderungannya untuk makan dan minum, [semestinya] ia lebih cepat untuk menerima latihan dan [menjadikan] nilainya di sisi

manusia adalah lebih banyak. Adakah kamu tidak melihat bahawa sesungguhnya kuda yang mendapat latihan, berkemahiran dalam selok-belok pererangan dan belari kencang, maka ia dibeli dengan harga yang tinggi. Dan kuda yang kurus lebih kencang berlari berbanding kuda yang gemuk dan berlemak, dan [begitulah] setiap kuda yang tidak menerima latihan tidak [mampu melakukan] aktiviti tersebut. Dan [ketika] diletakkan di belakangnya pelana dan membawa barang berat, [maka] menyamai di antaranya dengan keldai [seterusnya] tidak dibeli kecuali dengan harga yang sedikit. Maka [oleh itu,] jika keadaan haiwan yang tidak berkata-kata [dan tidak berakal] tidak dapat menonjolkan kelebihan dan manfaatnya disebabkan oleh makan dan minum [yang berlebihan], malahan [yang ditonjolkan ialah] perkara lain, maka apakah pula tanggapan kamu terhadap haiwan yang berkata-kata [dan berakal?]

Hujah kesepuluh [ialah] penduduk di hujung bumi, oleh kerana tidak sempurna akal, akhlak dan ilmu pengetahuan mereka, [maka] tidak mengapa bagi mereka berada dalam kemuncak kehinaan. Adakah kamu tidak perhatikan sesungguhnya penduduk pertama di rantau ini (*al-iqlīm al-awwal*) ialah [satu bangsa daripada Sudan] iaitu *al-zunūj* dan penduduk di rantau ke tujuh (*al-iqlīm al-sābi'*) iaitu *al-ṣaqālibah*, apabila [kamu dapati] sedikit sahaja monumen mereka yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan yang sebenar dan akhlak yang mulia, [maka] tidak mengapa diakui oleh akal kami tentang sempadan tingkatan [pemikiran mereka] dan rendahnya martabat mereka. Adapun penduduk di tengah pusat dunia (*sukkān wasṭ al-ma'mūr*) yang telah mencapai ilmu pengetahuan yang benar dan akhlak yang mulia [maka] tidak mengapa bagi setiap orang mengakui mereka sebagai kelompok manusia yang terbaik. Dan demikian menunjukkan bahawa sesungguhnya kelebihan manusia dan kesempurnaan tidak terzahir kecuali

melalui ilmu pengetahuan dan akhlak yang tinggi bukannya melalui [banyaknya perbuatan] makan, minum dan jimak.

[Tamat terjemahan fasal kesebelas].

### 3.6.9 Fasal kedua belas

#### Fasal kedua belas

[Kenyataan] pada mensyarahkan apa yang terdapat pada kelazatan inderia [adalah terdiri] daripada pelbagai celaan dan kekurangan.

Ketahuilah sesungguhnya sesuatu itu kadang-kadang dicela kerana zatnya dan kadang-kadang dicela [disebabkan] kerana perkara yang lain. Dan [kecelaan bagi] kelazatan inderia terdiri daripada dua sudut.

[Sudut pertama.] Sama ada ia tercela kerana zatnya, maka [bukti] yang menunjukkan ke atasnya adalah [seperti] berikut:

[Bukti] pertama: Iaitu [bukti yang] merupakan usul dan yang dipegang (*al-'umda*) dalam bab ini [iaitu] sesungguhnya kelazatan ini bukanlah pada hakikatnya bahkan ia terhasil [berdasarkan sejauh mana keberkesanan tindakan itu] menolak [atau menghilangkan] kesakitan. Sesungguhnya tiada makna bagi kelazatan makan kecuali [dengan] menolak kesakitan [akibat] lapar, dan tiada makna bagi kelazatan jimak kecuali menolak [kesakitan] orang yang berkeinginan syahwat apabila jumlah air maninya banyak dan tertahan di kantung maninya serta memenuhinya sehingga menghasilkan kegeloraan dan kesakitan. Maka [dengan] keluarnya air tersebut akan menghilangkan kesakitan itu. Dan [begitu juga] tiada makna bagi kelazatan pakaian melainkan [dengan fungsinya yang] menepis peritnya kepanasan dan kesejukan.

Bahkan kami katakan: Sesungguhnya manusia apabila hendak menunaikan hajat seperti air kecil atau air besar, maka kemungkinan dia tidak dapat melakukan sedemikian atas sebab-sebab luaran. Maka ketika itu, air tersebut semakin banyak disebabkan [penambahan] sisa-sisa makanan yang terdapat dalam perut [sehingga dia berasa sakit], selepas merasai kesakitan yang kuat itu, jika dia mampu menolak [kesakitan itu], dia akan mendapati kelazatan yang besar dan ketenangan yang sempurna. Bila mana kesakitan yang dialami kerana menahannya itu kuat, [nescaya] kelazatan [yang didapati] dengan mengeluarkannya adalah lebih kuat dan banyak. Dan [kenyataan] demikian telah menunjukkan bahawa terhasilnya kelazatan itu [ketika] tertolaknya kesakitan. Apabila engkau telah ketahui [perkara] ini, maka jelaslah kepada kamu bahawa perkara yang disangkakan oleh sebahagian manusia sebagai kelazatan [sebenarnya] bukanlah dengan hakikatnya bahkan ia merupakan usaha untuk menghilangkan kesakitan dan kesibukan seseorang dalam perkara itu [akan menimbulkan] kesakitan yang lain. Apabila [perkara tersebut adalah] sedemikian, maka [jelaslah bahawa kelazatan itu] sama sekali bukanlah kebahagiaan dan kesempurnaan.<sup>427</sup>

[Bukti] kedua: Sesungguhnya sesuatu perkara itu, apabila keinginan untuk mendapatkannya kuat, nescaya kelazatan yang diperoleh dengan [mendapatkan]nya adalah lebih kuat dan [begitu juga] sebaliknya, apabila keinginan untuk mendapatkannya sedikit dan lemah nescaya kelazatan yang diperoleh dengan [mendapatkan]nya adalah sedikit. Adakah kamu tidak perhatikan [jika] kamu membaling rantai mutiara di hadapan seekor anjing, ia tidak mengendahkannya kerana ia tiada hajat kepadanya, dan [sebaliknya] jika kamu membaling tulang

---

<sup>427</sup> Ini merupakan huraian lanjut al-Rāzī berkaitan hujah akal yang pertama bagi membuktikan bahawa kelazatan inderia adalah tercela kerana zatnya.

kepadanya, ia akan melompat kepadanya dan merampasnya [bahkan] ia [akan] berjuang bermati-matian dengan sesiapa yang cuba merebutnya. Dan manusia [pula] adalah sebaliknya, sesungguhnya dia gembira dan menginginkan rantai mutiara itu dan dia menikmatinya sama ada dengan menjadikannya sebagai perhiasan atau mengambil manfaat daripada nilainya [dengan menjualnya]. Dan jika dilemparkan tulang kepadanya, dia tidak mengendahkannya kerana tidak berhajat kepadanya. Maka sabitlah bahawa kelazatan dan tuntutan itu bergantung mengikut kadar keinginan, dan sesungguhnya hajat [dan keinginan] itu merupakan penyakit (*āfat*), ujian (*mīhnah*) dan bencana (*baliyyah*). Dan sesuatu perkara itu tidak akan sempurna hasilnya melainkan dengan [adanya] bencana dan ujian, [dan] perkara itu [iaitu situasi tentang rantai mutiara di atas] juga sedemikian. Maka sabitlah bahawa kelazatan jasadi adalah seumpama *al-khabīṣ*<sup>428</sup> yang beracun dalam badan yang dinikmati kemanisannya, sedangkan ia adalah ilusi (*waham*) bagi racun yang membunuh.

Dan seseorang individu akan berkata bahawa kerangka [atau gambaran] ini adalah menjurus kepada [membuktikan] kelazatan rohani, walau bagaimanapun kami akan katakan: Jawapan berkenaan [pembuktian bagi kelazatan rohani] akan dinyatakan nanti.

[Bukti] ketiga: Kelazatan tersebut adalah bertempoh mengikut perihal jiwa yang menentukannya sebagai kelazatan dan sesungguhnya kelazatan semasa menikmatinya tidak berhasil kecuali ketika permulaan ia berlaku, jika ia berterusan [maka] kelazatan menikmatinya (*iltidhādh*) tidak akan kekal. Dan sebab terjadinya sedemikian ialah sesungguhnya kelazatan itu dianggap sebagai kelazatan dengan

<sup>428</sup> *Al-khabīṣ* merupakan sejenis makanan manis yang daripada gandum, kurma dan majerin. *Al-Mu'jam al-'Arabi al-Asāsi*, 379.

tercapainya apa yang disukai (*idrāk al-malā’im*) dan berasa teruja dengannya (*infi ‘āl ‘anh*), dan perkara ini tidak berhasil melainkan pada permulaan kejadian itu. Adapun setelah itu iaitu keadaannya adalah berterusan dan tetap dan dalam keadaan tetap [dan berterusan] itu tidak akan berhasil perasaan teruja. Maka [pada ketika itu,] tidak akan berhasil penghayatan (*al-shu‘ūr*) dan apabila tidak berhasil penghayatan maka tidak akan berhasil kelazatan.

[Bukti] keempat: Sesungguhnya manusia, apabila kelazatan tersebut telah memenuhi hajatnya dan memadai [bagi]nya, maka dia tidak lagi merasakan kelazatan selepas daripada itu dengan apa yang digunakan itu bahkan dia merasa bosan dengannya. Kemudian, setelah muncul rasa bosan jika dibebankan ke atasnya untuk memenuhinya sekali lagi [nescaya] dia akan merasakan kesakitan dengannya. Maka sesungguhnya jika dia makan dengan sempurna dan dibebankan setelah itu dengan makanan lain [nescaya] dia [akan] merasakan kesakitan dengannya. Dan sesiapa yang telah selesai menunaikan [tuntutan] jimak, kemudian dibebankan ke atasnya untuk mengulanginya [nescaya] dia akan merasakan kesakitan daripadanya. Dan ini menunjukkan bahawa kelazatan tersebut tiada padanya kebaikan dan kebahagiaan, bahkan ia dimanfaatkan ketika berhasilnya keinginan kepadanya. Maka ketika hilang keinginan tersebut, perkara sedemikian menjadi suatu bebanan dan menyebabkan kemalasan (*kallā wa ballā*) ke atas jiwa dan roh.

[Bukti] kelima: Perkara yang diinginkan kelazatan dan kebaikan padanya semasa di dunia kadang-kadang disifatkan dengan sifat yang tidak disukai dan dijauhi [oleh manusia] dan [semestinya] ia akan menjadi sedemikian. Adakah kamu tidak melihat sesungguhnya gandum sebelum ia menjadi gandum, ia merupakan gandum yang rosak (*hīnṭah ‘afinnah*) dalam tanah yang lembap yang menumbuhkan

tunas yang mengambil nutrisi daripada air yang kotor dan baja. Kemudian setelah [gandum itu] matang dan dimasak [sebagai] makanan, ia dimakan [dan] bercampur di dalam mulut [pemakan] dengan air liur dan lelehan daripada mulut yang jika dilihat oleh pemakan akan mengotorkan [mulut dan hidung] pemakannya. Setelah itu ia [iaitu gandum] akan kembali kepada pengakhirannya iaitu berbau busuk (*almantan*) dan [menjadi] sesuatu yang dijauhi. Dan begitu juga dengan daging, manisan dan buah-buahan, maka orang yang berakal apabila dia meneliti padanya, ia akan dapati [makanan itu] sebenarnya adalah suatu yang berasal daripada benda yang busuk, *jawharnya* yang kotor dan berasal daripada suatu yang telah buruk, melainkan sesungguhnya Allah Ta‘ala telah meminjamkannya dengan warna [yang menarik], bau [yang enak] dan rasa [yang sedap] bagi tempoh yang sedikit sekadar masa yang diperlukan oleh mukallaf untuk mengambil manfaat dengannya supaya [mendapat] tenaga daripadanya untuk mentaati Allah [Ta‘ala] dan kemaslahatan hidup. Kemudian ia [iaitu makanan tersebut] akan kembali kepada asal tabiatnya yang kotor dan busuk.

[Bukti] keenam: Sesungguhnya [dengan] kerakusan [mengejar] kelazatan [inderia] tersebut akan menafikan makna kemanusiaan [dalam diri manusia]. Ini kerana seorang insan akan menjadi manusia dengan memperoleh cahaya akal [iaitu menggunakan akal fikiran], mengetahui alam ghaib dan mendapat cahaya ketuhanan [iaitu petunjuk dan hidayah daripada Allah Ta‘ala]. Maka apabila manusia itu kembali kepada [mengejar] kelazatan jasadi, [keadaan tersebut] akan mengeruhkan potensi akal, menghalang pintu ilmu pengetahuan, menjadikan sifat kebinatangan menguasai dirinya dan sifat kemanusiaan hilang [daripadanya]. Dan apabila kemuliaan manusia yang kembali kepada kelazatan inderia itu membantalkan makna

kemanusiaan, sabitlah bahawa kesibukan dengannya [iaitu mencari kelazatan inderia] merupakan kemuncak bagi perkara yang dicela.

[Bukti] ketujuh: Sesungguhnya asal [hakiki bagi] keadaan manusia ialah menyibukkan dirinya untuk mengenal Allah Ta‘ala, menghadapkan diri kepadaNya dan tenggelam dalam kecintaanNya. Kemudian kesibukan manusia yang kembali mencari kelazatan jasadi dan kebaikan inderia akan menghalangnya untuk beribadah kepada Allah [Ta‘ala] dan menegahnya untuk mengingati Allah [Ta‘ala]. Dan apabila ilmu pengetahuan merupakan semulia-mulia martabat daripada ciptaan [Allah Ta‘ala] dan kelazatan inderia menghalang [untuk mencapai]nya, [nescaya] kelazatan tersebut adalah serendah-rendah perkara secara *darūrī*, kerana apabila [sabit bahawa] sesuatu perkara itu adalah paling mulia, [maka perkara yang menjadi] lawannya yang cuba menolak dan memalingkan [manusia] daripada mencapainya adalah paling hina. Maka pendekatan ini membuktikan bahawa dunia adalah tercela pada zatnya.

Maka adapun pendekatan yang membuktikan [sudut kedua] bahawa ia [kelazatan inderia] adalah tercela [berdasarkan] perkara-perkara yang melaziminya adalah banyak, dan kami tunjukkan sebahagian [daripada penyebab]nya: Maka kami katakan:

[Sebab] pertama: Sesungguhnya ia [iaitu kelazatan inderia] adalah cepat hilang [dan] hampir dengan pengakhiran. Dan telah diketahui sesungguhnya manusia apabila mencintai sesuatu kemudian [setelah] ia dapat bertemu dengan yang cintainya, menikmati kelazatan bersama yang cintai dan berseronok dengan pergaulan bersamanya. Kemudian sesungguhnya [apabila yang dicintai itu] berpisah dengannya dan meninggalkannya, [maka] dia akan merasai kesakitan disebabkan

perpisahan itu dan tempoh kesakitan yang terhasil disebabkan perpisahannya itu menyamai dengan tempoh dia menikmati kelazatan yang terhasil disebabkan pertemuannya [sebelum itu]. Dan apabila keadaannya adalah sedemikian, maka setiap kali kecintaan kepada dunia itu adalah kuat dalam kehidupan dunia ini, [maka] kesakitan yang terhasil kerana perpisahan dengannya setelah kematian dan penyesalan yang sama di sana [iaitu di akhirat] adalah lebih kuat dan lebih tinggi. Kemudian dengan terhasilnya persamaan dari sudut tersebut [iaitu persamaan tempoh kelazatan dan kesakitan yang terhasil, maka] terhasillah pandangan yang dipilih atau pemberat (*al-tarjīh*) [iaitu tempoh yang lebih lama dirasai] di pihak kesakitan. Maka [telah sabit bahawa] kelazatan tersebut akan terputus [berakhir] dan kesakitan tersebut [pula] tidak terputus [bahkan kekal]. Maka oleh sebab itu, kelazatan jasmani dihukumkan sebagai suatu yang tercela di sisi orang yang berakal.

[Sebab] kedua:<sup>429</sup> Sesungguhnya kelazatannya adalah tidak tulen bahkan ia bercampur dengan pelbagai kesakitan dan penyesalan. Bahkan jika manusia membuat penelitian, dia akan dapati bahawa kelazatan itu hanyalah umpama setitik air berbanding kesakitan yang umpama lautan yang tidak mempunyai pantai, dan kami amat memberi penekanan agar meyakini pandangan yang dipilih (*al-tarjīh*) ini.

Maka kami katakan: Pandangan yang ditarjihkan ini adalah terhasil daripada beberapa pendekatan [iaitu]:

---

<sup>429</sup> Sebab kedua ini merupakan perincian bagi sebab pertama yang membuktikan bahawa kelazatan inderia tidak tulen pada zatnya bahkan terdapat kecelaan dan kekurangan di sebaliknya iaitu kesakitan yang lebih lama dirasai dalam diri manusia setelah kehilangan kelazatan tersebut.

[Pendekatan] pertama:<sup>430</sup> Sesungguhnya [punca] kemudaratan [iaitu kesakitan dan penyesalan] itu adalah tiga; [berpunca] dari masa lalu, [berpunca dari] masa kini dan [berpunca daripada ramalan untuk masa] akan datang:

Adapun [kemudaratan yang berpuncal] dari masa lalu, maka kami katakan: [Sesungguhnya] keadaan yang terhasil bagi manusia pada masa lalu, sama ada dikatakan sebagai sebab kebahagiaan dan kelazatan atau sebagai sebab kelazatan dan kesakitan atau tidak menyebabkan kedua-duanya. Maka jika kami tentukan [atau andaikan] bahawa ia akan menyebabkan kebahagiaan dan kesenangan, sama ada dikatakan bahawa ia akan kekal atau tidak kekal maka sesungguhnya ia [sememangnya] menyebabkan kebahagiaan, dan [kami turut andaikan bahawa] ia kekal sehingga sekarang. Maka telah dimaklumi bahawa tiada martabat [bagi kebahagiaan itu] melainkan [jika] ia berada pada martabat-martabat yang tiada pengakhiran, [yang] merupakan [martabat] tertinggi dan paling sempurna daripadanya [iaitu berbanding martabat-martabat yang lain]. Dan oleh itu, setiap kali manusia berseronok dengan kebahagiaan tersebut yang terhasil pada masa lalu dan kekal sehingga masa kini, [maka akan] terhasil dalam hatinya kesedaran akan martabat-martabat yang tidak pernah dikecap dan yang tidak pernah dicapainya, maka timbulah dalam hatinya pelbagai penyesalan disebabkan oleh apa yang terlepas daripada [kelekaannya berseronok dengan] kebahagiaan itu.

Adapun jika keadaan yang lalu menyebabkan kebahagiaan, kemudian ia tidak kekal bahkan luput, maka apabila manusia mengingati martabat yang telah tiada itu, [nescaya] dia diselubungi oleh api penyesalan di dalam hatinya disebabkan

---

<sup>430</sup> Dalam pendekatan pertama ini al-Rāzī menjelaskan kelazatan inderia sebagai punca kepada kesakitan dan penyesalan.

oleh keluputan keadaan tersebut setelah dia memperolehnya [dahulu] dan [kerana] kehilangannya setelah daripada kewujudannya [dahulu].<sup>431</sup>

Adapun jika keadaan tersebut tidak menyebabkan [sama ada] kebahagiaan atau kesengsaraan, maka dalam situasi sedemikian, keadaan tersebut [digolongkan sebagai] perkara yang sia-sia dan tiada faedah padanya – dan setiap kali manusia mengingati keadaan tersebut, dia mengetahui bahawa dia telah membuang masa [dengan] perkara yang [menjadikan] umurnya berlalu dengan sia-sia [dengan perkara yang] tiada faedah dengannya, sedangkan [pada waktu tersebut] dia mungkin boleh menghabiskan masanya dengan berusaha mencapai kebahagiaan yang tinggi dan darjat yang terpuji. Dan pada ketika itu, dia diselubungi oleh api penyesalan dalam hatinya dengan sebab telah mensia-siakan umurnya. Kemudian, mungkin dia telah melihat orang yang serupa dengannya yang telah berusaha bersungguh-sungguh pada umurnya yang lalu dalam menuntut kemuliaan dan telah berjaya disebabkan kesungguhan dan usahanya [serta] berjaya mendapatkan pangkat yang tinggi dan martabat yang mulia. Maka apabila dia melihat dirinya dalam keadaan yang rendah dan hina berbeza daripada orang yang seumpamanya, [nescaya] kematiannya adalah dalam kesedihan dan menyesal. Maka sabitlah bahawa kesakitan yang dirasai dalam [mengingati] keadaan yang lepas tersebut tidak memberi sebarang faedah melainkan hanya kesedihan dan penyesalan.

---

<sup>431</sup> Dalam kupasan ini, al-Rāzī hanya menghuraikan kesakitan dan penyesalan yang terjadi sekiranya kelazatan inderia dilihat sebagai punca pada masa lalu bagi kebahagiaan dan kelazatan yang kekal dan sementara sahaja. Manakala kupasan yang menghuraikan kesakitan dan penyesalan yang terjadi sekiranya kelazatan inderia dilihat sebagai punca pada masa lalu bagi kelazatan dan kesakitan pula tidak didapati. Pengkaji beranggapan bahawa tindakan al-Rāzī sedemikian adalah kerana secara logik, semestinya terjadi kesakitan dan penyesalan dalam diri seseorang yang telah berhadapan dengan kelazatan yang bercampur dengan kesakitan pada masa lalu. Justeru, sekiranya diimbas dan diingat kembali kepada keadaan tersebut, pastilah semakin bertambah kesakitan dan penyesalannya.

Adapun [kemudaratan yang berpunca dari masa kini atau] keadaan [dan masa] yang berlaku sekarang (*al-rāhinah al-qā'imah*), maka ia merupakan suatu perkara yang ajaib (*amr 'ajīb*) kerana keadaan ini semestinya merupakan [satu tempoh di antara] pengakhiran bagi masa yang lalu dan permulaan bagi masa akan datang. Dan apabila [berlaku] sedemikian, [maka] masa tersebut terpisah [kepada dua], dan perkara ini tidak terjadi. Jika [diandaikan] waktu tersebut terpisah, nescaya sebahagian perkara akan terpapar terlebih dahulu berbanding yang lain, dan pada ketika ini setiap perkara tersebut tidak [dianggap sebagai sesuatu yang] terjadi pada masa kini dan [andaian] ini adalah bersalah [dengan realiti].

Apabila kamu telah mengetahui perkara ini, jelaslah bahawa tidak mungkin [dikatakan] tempoh yang hanya sekadar kerdipan mata [dianggap sebagai] masa yang berlaku sekarang (*hādir*) kerana tempoh itu [hanya] melibatkan [tempoh bagi] pergerakan kelopak mata di atas permukaan mata hitam (*sāth al-hadaqah*), dan permukaan mata hitam terbahagi kepada pembahagiaan yang tiada penghujungnya di sisi *al-Hukamā'* dan kepada pembahagian yang banyak dan ada pengakhirannya di sisi mereka yang lain. Dan berdasarkan ketetapan ini, masa yang berlaku sekarang (*al-ān al-hādir*) merupakan satu bahagian daripada pelbagai bahagian yang tidak dapat dihitung dalam setiap kerdipan mata. Dan tempoh masa yang singkat ini tidak dapat digambarkan oleh akal dan tidak dapat ditanggapi oleh pancaindera dan khayalan. Maka [manusia] terhalang untuk mendapatkan kenikmatan dan keseronokan yang hakiki dalam tempoh tersebut. Dan selain daripada *al-ān* [tersebut, iaitu] yang tidak terbahagi, sebahagiannya merupakan masa telah berlalu dan sebahagiannya merupakan masa akan datang, [maka] kedua-dua perkara itu tidak berlaku dalam realiti. Maka sabitlah bahawa perkara tersebut yang kamu

sangkakan sebagai kebahagiaan, sebenarnya tidak sedemikian pada dirinya bahkan ia hanyalah khayalan yang buruk dan sangkaan yang batil.<sup>432</sup>

[Pendekatan] kedua: [Yang menghuraikan kemudaratan yang berpunca daripada ramalan untuk masa akan datang pula], sesungguhnya adat manusia iaitu [apabila berhadapan dengan] setiap sesuatu yang terhasil dan wujud secara nyata di sisinya, sesungguhnya dia tidak menikmatinya dan tidak mempunyai kecenderungan hati kepadanya [iaitu untuk menikmatinya] bahkan dia tidak akan menikmatinya kecuali [sesuatu itu wujud di sisinya itu] akan hilang (*wijdān al-mafqūd wa ṭalab al-ma‘dūm*) [dan berakhir jika dia menikmatinya]. Maka kami ketahui sesungguhnya manusia tidak akan menikmati dengan sesuatu yang terhasil pada waktu itu. Adapun pada masa akan datang, [dia tidak mengetahui] sama ada [perkara itu] bertepatan atau bersalah dengan [kemahuan]nya. Dan apabila begitu, kami tidak sepatutnya menunggu pada masa hadapan akan perkara yang [berkemungkinan] menyebabkan [lahirnya] perasaan takut dan panik yang dahsyat. Maka sabitlah dengan apa yang kami nyatakan itu bahawa zaman itu [terbahagi kepada] tiga – masa lalu, masa kini dan masa hadapan.

Dan [jika] manusia melihat kepada salah satu daripadanya [iaitu daripada pembahagian zaman itu], [nescaya] ia [tetap] mewajibkan kekecewaan (*al-ghamm*) yang kuat, penyesalan, kesakamin, kebencian (*al-nafrāh*) dan ketakutan yang bersanggatan – maka sabitlah dengan apa yang kami nyatakan itu bahawa sesungguhnya manusia tidak terlepas daripada [perasaan] kecewa dan sedih bagi keadaan tersebut. [Justeru pendekatan pertama dan kedua di atas merupakan perkara

---

<sup>432</sup> Dalam kupasan ini, al-Rāzī membutkikan bahawa amat sukar untuk mengecapi kelazatan dan kebahagiaan pada keadaan yang berlaku sekarang kerana menurut beliau, tempoh tersebut amatlah singkat.

pertama daripada perkara-perkara yang mewajibkan (*al-mūjib al-awwal*) kesakamin dan penyesalan].

Perkara kedua daripada perkara-perkara yang mewajibkan (*al-mūjib al-thāni*) yang mewajibkan manusia dikuasai oleh kekecewaan dan kesedihan. Sesungguhnya dalam kehidupan manusia ialah sama ada saling bergaul sesama manusia atau hidup bersendirian.

Adapun yang pertama [iaitu kehidupan yang saling bergaul sesama manusia], maka sesungguhnya ia merupakan sebab yang kuat bagi [wujudnya] perasaan kecewa, sedih dan gelisah. [Ini kerana] sesungguhnya pergaulan itu mewajibkan [terjadinya] pertikaian (*al-munāza‘ah*) sama ada pada masa itu dan masa akan datang dan juga [pertikaian] sama ada dalam setiap perkara atau sebahagianya. Dan pertikaian akan mewajibkan hati setiap yang bertikai itu ditakluk, dan penaklukan (*al-maqhūriyyah*) itu mewajibkan [wujudnya] perasaan kecewa dan sedih.

Adapun yang kedua iaitu kehidupannya yang bersendirian daripada manusia lain juga adalah perkara yang paling kuat mewajibkan [wujudnya] kekecewaan kerana sesungguhnya manusia diciptakan bukan untuk menyempurnakan kemaslahatannya semata-mata tetapi juga [menyempurnakan kemaslahatan] bersama masyarakat yang ramai. Maka apabila manusia tinggal berseorangan daripada masyarakat tersebut [akan] berbezalah kemaslahatannya – maka sabitlah bahawa kehidupan manusia dengan bergaul bersama orang lain mewajibkan [wujudnya] rasa sesak dan gelisah, begitu juga dengan kehidupan berseorangan yang mewajibkan perasaan gelisah dan kemurungan (*al-ka’ābah*). Maka sabitlah bahawa sesungguhnya [manusia] tidak sunyi daripada kerisauan (*al-humūm*) dan kesakitan.

Perkara ketiga daripada perkara-perkara yang mewajibkan kekecewaan dan kesedihan, iaitu sesungguhnya manusia itu [terbahagi kepada tiga kedudukan iaitu] sama ada paling sempurna berbanding orang lain atau saling menyamai atau paling lemah berbanding orang lain. Jika dia paling sempurna daripada orang lain [bermakna] orang lain itu mempunyai kekurangan. Dan [maksud] kekurangan itu ialah “sesuatu yang dibenci pada zatnya dan tidak disukai pada ‘aynnya” (*mabghūd li dhātih makrūh li ‘aynih*) – maka [sesuatu] kekurangan itu tidak memungkinkan ia untuk menolak kekurangan tersebut daripada dirinya kecuali [hanya dapat] membatalkan kesempurnaan yang terdapat pada yang lain. Dan “apa yang menjadi kelaziman bagi sesuatu yang dituntut bagi zatnya adalah menjadi tuntutan juga” (*mā kāna min lawāzim al-maṭlūb li dhātih yakūn aiḍan maṭlūban*). Maka oleh itu orang yang mempunyai kekurangan akan berhelah dengan berusaha untuk membatalkan kesempuraan orang yang sempurna sama ada dengan [cara] membatalkan [kesempurnaan itu] dari diri dan zatnya atau dengan [cara] menyembunyikan kesempurnaan itu daripada dilihat oleh mata manusia. Dan setiap satu daripada kedua-dua [cara] itu merupakan keadaan [dan usaha untuk] menafikan kesempurnaan daripada orang yang sempurna dan [perkara ini] mewajibkan munculnya kesedihan, kesakitan hati dan menggangu fikiran [orang yang sempurna itu].

Adapun bagi manusia yang saling menyamai [dari sudut kesempurnaan dan kekurangan], maka kami katakan: Kesempurnaan itu merupakan suatu yang disukai pada zatnya, maka tidak hairanlah [jika] setiap seorang daripada kedua-kedua mereka yang mempunyai persamaan ini mempunyai kehendak yang tekad (*hāzimah*) untuk menjadikan dirinya paling sempurna, paling tinggi dan mulia berbanding yang lain, akan tetapi keadaan setiap seorang daripada mereka menjadi lebih tinggi

berbanding yang lain adalah mustahil [kerana telah ditentukan keadaan mereka yang saling setara antara satu sama lain]. Maka oleh sebab itu, semestinya akan berlaku permusuhan dan pergaduhan yang sengit di antara mereka berdua. Dan kamu telah ketahui sesungguhnya permusuhan merupakan sebab terhasilnya ketakutan, kekecewaan dan kegelisahan. Begitu juga dengan kedua-dua orang yang setaraf ini, jika salah seorang daripada keduanya itu dikalahkan (*marjūḥ*) maka hatinya akan terasa sangat sakit. [Ini] kerana kekalahan itu sendiri tidak disukai pada zatnya, dan oleh itu [kewujudannya itu] ia menyakitkan hati. Dan jika [salah seorang daripada keduanya itu] mengatasinya (*rājīḥ*), ia menyakitkan hati orang yang kalah – kemudian orang yang kalah tersebut akan berusaha semampu mungkin untuk menghilangkan kekalahan (*al-marjūḥiyah*), tetapi dengan hilangnya kekalahan itu mewajibkan hilangnya kemenangan pada [pihak] yang menang, dan perkara sedemikian tidak disukai olehnya [iaitu pemenang] pada zatnya. Maka pemenang tersebut [juga akan merasa] takut kehilangan sifat tersebut daripadanya, dan ketakutan itu mewajibkan [wujudnya] kesakitan. Maka sabitlah sesungguhnya apabila seseorang datang bersama orang yang setaraf dengannya, maka mereka tidak terlepas daripada kekecewaan dan penyesalan – adapun yang kalah, [kesakitan yang dialami] dinisbahkan kepada [situasi] yang berlainan [daripada yang dialami oleh pemenang]. Setiap kali orang yang kalah melihat kepada pemenang, dia akan melihat kepada apa yang terdapat bersamanya [yang terdiri] daripada kepujian, kebahagiaan dan keseronokan [dan seterusnya] dia mendapati dirinya terlarang daripadanya [iaitu kepujian, kebahagiaan dan keseronokan], maka tidak syak lagi [pada masa itu] dia diselubungi oleh api penyesalan di dalam hatinya – sementara pemenang [pula] menjadikan orang yang kalah sentiasa berada dalam kegelisahan dan [sebagai] objeknya untuk disakiti dan semua itu merupakan perkara yang mengecewakan hati.

Maka sabitlah sesungguhnya sama ada [kedudukan] manusia itu [adalah] paling sempurna berbanding orang lain atau saling menyamai atau paling lemah berbanding orang lain, maka sesungguhnya mereka tidak terlepas langsung daripada sifat kecewa, kesal, gelisah dan sakit hati.

Perkara keempat daripada perkara-perkara yang mewajibkan kekecewaan dan kesedihan, ialah sesungguhnya tidak syak lagi bahawa manusia mempunyai akal yang [berperanan] memberi petunjuk baginya dan hawa nafsu yang menolaknya (*yarudduh*) [dari petunjuk]— dan hawa nafsu yang menolak itu mempunyai pembantu yang ramai iaitu syahwat, sifat marah, sifat tamak (*al-ħirṣ*), pancaindera luaran dan dalaman.

Adapun akal, maka tiada sifat pada *jawhar* jiwa yang menguatkannya, maka [kenyataan] akal adalah lebih lemah berbanding hawa nafsu adalah tidak mustahil oleh sebab ini – dan juga [sifat] manusia sejak dari awal fitrahnya adalah mengikut kelazatan inderia, dipandu olehnya dan menuju kepadanya.

Adapun cahaya akal tidak akan terzahir padanya <melainkan> setelah [melalui] beberapa tempoh daripada [peningkatan] umurnya dan mereka katakan: Ilmu [pengetahuan] semasa kecil umpama ukiran pada batu – dan ahli bijak pandai [juga] berkata: Sesungguhnya [proses] pengulangan merupakan sebab terhasilnya bakat dan kemahiran akal (*al-malakāt al-‘aqliyyah*). Dan apabila [kenyataan tersebut adalah] demikian, [maka] tarikan (*injidhāb*) jiwa kepada kelazatan inderia adalah lebih sempurna [dan kuat] berbanding tarikannya kepada kelazatan akli. Dan tiada makna bagi [peranan] hawa nafsu melainkan menarik [dan menuntut jiwa] kepada kelazatan jasmani dan kebahagiaan inderia, maka sabitlah bahawa sudut hawa nafsu adalah lebih mengatasi berbanding sudut akal dengan lebih banyak.

Apabila kamu telah ketahui perkara ini, maka kami katakan: Tuntutan yang kami nyatakan itu merupakan kebiasaan aktiviti manusia [yang terjadi] kerana tuntutan hawa nafsu [yang terdiri] daripada jenis tindakan yang tercela. Kemudian, sesungguhnya setelah manusia melakukan perbuatan [yang tercela itu] dan selesai daripadanya [kemudian] meninggalkannya, akalnya akan kembali tenang daripada gangguan hawa nafsu. Maka ketika itu barulah manusia menyedari dan mengingati kembali keburukan [perbuatannya], tingkah laku bodohnya dan keterlibatannya dalam perkara yang tidak disukai dan tercela. Akan tetapi sesungguhnya dia mengingati kembali dengan akalnya akan keburukan tersebut setelah perkara itu berlaku dan selepas dia melakukannya [dan] tidak mungkin dia dapat mencegah dan menghalangnya. Maka tidaklah kekal bersama manusia itu melainkan penyesalan dan perasaan malu (*al-khajāl*).

Dan setelah kami telah jelaskan bahawa perbuatan manusia mengikut tuntutan hawa nafsu adalah lebih dominan dan *al-rājih* berdasarkan apa yang telah kami kemukakan, [maka] sesungguhnya keadaan manusia [yang] berkekalan dalam kekecewaan dan penyesalan [juga] adalah yang paling dominan dan *al-rājih*. Dan itu menunjukkan bahawa sesungguhnya manusia wajib berada dalam dominasi keadaannya yang sentiasa melazimi penyesalan sebanyak [jumlah] nafas yang dihembuskan (*al-zafarāt*).

Perkara kelima daripada perkara-perkara yang mewajibkan kekecewaan [dan kesedihan], iaitu sesungguhnya tingkatan kebahagiaan dan kepujian yang tiada penghujung serta [usaha manusia untuk] mendapatkan sesuatu yang tiada pengakhiran adalah mustahil, [dan kenyataan ini] memberikan natijah bahawa terhasilnya kesemua darjat [kemuliaan] bagi manusia adalah mustahil. Maka telah

sabit sesungguhnya [penggunaan] akal secara berulang-ulang akan menghasilkan bakat dan kemahiran (*al-malakah*) – maka, apabila seseorang manusia itu lebih banyak memfokuskan ketekunannya kepada [mendapatkan] kelazatan jasmani, [nescaya] kecenderungannya kepada kelazatan itu adalah lebih banyak dan kuat – dan apabila kecenderungannya kepada kelazatan [jasmani] itu adalah kuat, [nescaya] tuntutannya untuk mendapatkan apa yang telah hilang [daripada kelazatan jasmani] adalah kuat – dan apabila [kami telah ketahui bahawa] terhasilnya martabat yang tiada pengakhiran baginya [iaitu manusia] adalah mustahil, [maka] kelaziman pada pengakhiran perkara itu [iaitu ketekunan dan kecenderungan yang kuat kepada kelazatan] ialah kekalnya tuntutan yang kuat tersebut di samping terhalangnya daripada memperoleh yang dituntut [iaitu martabat yang tiada pengakhiran, dan] demikian itu mewajibkan [wujudnya] kesakitan yang tidak terhenti.

Dan sabitlah bahawa sesungguhnya kecenderungan kepada kelazatan itu mewajibkan kesakitan apabila ditakdirkan berhasil [kelazatan itu], adapun apabila ditakdirkan tidak berhasil, maka terhasilnya kesakitan adalah lebih jelas [dirasa] – dan oleh sebab itu, telah berkata sebahagian *al-Hukamā' al-Muhaqqiqīn*: Sesiapa yang hendak bebas daripada [kongongan] keduniaan [tetapi masih terikat hatinya] dengan keduniaan, sepertimana seseorang yang memadamkan api dengan menggunakan jerami. Maka sabitlah bahawa kelazatan dunia tidak sunyi daripada [menyebabkan] kekecewaan juga kesedihan dan semuanya merupakan kesakitan tidak terhenti (*ālām wa asqām*).

Kemudian, jika kamu merenung dan keadaan orang fakir, kamu fikirkan urusan mereka, apa yang mereka rasa [daripada] perasaan yang tidak menentu, berhadapan dengan perkara yang menyakitkan, adanya niat untuk bermusuhan dan

sentiasa dalam kesedihan, dan kamu dapati [semua itu] umpama lautan yang tidak bertepi [yang ditempuhi dalam kehidupan mereka], manakala kelazatan yang dikecap bagi manusia [iaitu orang fakir] itu umpama setitis air di lautan. Maka sabitlah dengan apa yang kami nyatakan sesungguhnya kelazatan jasad bercampur dengan kesakitan berpanjangan yang memeritkan, maka tidak menjadi kesalahan [dikatakan] bahawa kelazatan jasad adalah tercela berdasarkan pendekatan ini.

Sebab ketiga daripada sebab-sebab luaran yang mewajibkan dunia itu tercela ialah sesungguhnya kebanyakan manusia yang menjadi hina pada jiwanya, kekuatannya dan keturunannya adalah mereka yang mengatasi dalam [mendapatkan] kebahagiaan jasmani berbanding mereka yang mulia pada jiwanya, akalnya, keturunannya dan agamanya. Maka [bagi menguatkan kenyataan] ini, telah bersabda [Nabi Muhammad] Sallallahu ‘alayh wa sallam [yang bermaksud]: “Seandainya dunia ini mempunyai nilai di sisi Allah [Ta‘ala] sebesar sayap nyamuk, nescaya [Allah Ta‘ala] tidak akan memberi minum seteguk pun kepada orang kafir”.<sup>433</sup>

Adapun sebab keempat, iaitu [kecelaan yang] khusus [bagi] kelazatan jasmani; di mana apabila kamu menutupi atau memenuhi kelompongan atau kekurangan yang terdapat pada kelazatan jasmani, [nescaya] akan terbuka kepada kamu kelompongan lain yang lebih banyak dan perkara ini berterusan sehingga tiada penghujungnya. Contohnya, [apabila] seorang manusia merasa terdapat kelemahan pada dirinya tentang sesuatu [seperti kelemahan dari segi pengangkutan] dan [lantas] dia membeli seekor kuda. Maka pada ketika itu dia perlu [mendapatkan] pembantu untuk menguruskan kudanya, perlu mencari pekan bagi mendapatkan makanan untuk kudanya dan perlu [menyediakan] kandang untuk ditempatkan kudanya.

<sup>433</sup> Lihat Hadith semumpamanya dalam al-Tirmidī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm, “Jāmi‘ al-Tirmidī” dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, 1885, (Abwāb al-Zuhud, Bāb Mā Jā‘a Fī Hawān al-Dunyā ‘alā Allah ‘Azza wa jalla, Hadith no. 2320).

Kemudian, keinginannya kepada setiap sesuatu daripada keperluan itu telah membuka kepadanya pelbagai pintu keperluan yang lain pula [malah] lebih banyak daripada apa yang telah disebutkan – dan begitulah [perihalnya] sehingga tiada pengakhiran. Dan oleh sebab ini dinukilkan daripada [Nabi] Isa ‘alayh al-salām telah bersabda: “Sesungguhnya kepentingan dunia tidak menjadi sempurna dengan pembaikan dan penyempurnaan, akan tetapi ia menjadi sempurna dengan meninggalkannya dan berpaling daripadanya.”

[Tamat terjemahan fasal kedua belas].

### **3.7 KESIMPULAN**

Fasal-fasal yang terpilih dalam terjemahan ini menggambarkan pegangan al-Rāzī mengenai hakikat jiwa, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa dan kebahagiaannya. Keempat-empat tema tersebut mempunyai kaitan rapat dalam perbincangan konsep jiwa. Di samping itu, ia juga menonjolkan sikap objektif beliau terhadap pandangan psikologis terdahulu dalam berhujah. Sebagai seorang psikologis Muslim, beliau amat menjulang hujah naqli dan sangat teliti terhadap hujah akal yang dikemukakan oleh psikologis terdahulu. Beliau dilihat membuktikan kelemahan hujah akal yang didapati kurang meyakinkan seterusnya mengemukakan hujah yang lebih kuat. Pengkaji telah berusaha menterjemahkan teks ini dengan mengekalkan jaluran ayat teks asalnya dalam bentuk literal menurut *uslūb* Bahasa Arab. Kefahaman terhadap inti pati teks berkenaan menuntut kepada analisis sebagaimana perbincangan bab seterusnya.

## **BAB EMPAT: KONSEP JIWA MENURUT AL-RĀZĪ BERDASARKAN ANALISIS TEKS PILIHAN DARIPADA *KITĀB AL-NAFS WA AL-RŪH WA SHARH QUWĀHUMĀ***

### **4.1 PENDAHULUAN**

Dalam bab ini pengkaji mengemukakan analisis teks pilihan daripada *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* yang telah diterjemahkan di dalam bab ketiga. Analisis dilakukan menurut perbahasan konsep jiwa sepetimana turutan dan gaya persembahan al-Rāzī dalam kitab tersebut yang melibatkan empat tema utama iaitu hakikat jiwa, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa dan kebahagiaan jiwa serta persembahan di dalam bab kedua. Bab ini didahului dengan analisis umum textual yang diterjemahkan mengikut tema utama tersebut demi memudahkan kefahaman terhadap teks. Seterusnya disusuli dengan analisis tema utama teks secara perbandingan dengan perspektif pemikir Muslim. Di samping itu, tema-tema lain berkaitan konsep jiwa menurut al-Rāzī berdasarkan karya-karyanya yang lain turut dibincangkan bagi melengkapkan perbahasan tersebut.

### **4.2 ANALISIS HAKIKAT<sup>434</sup> JIWA**

Analisis ini merujuk kepada fasal keempat, kelima, kelapan dan kesepuluh daripada teks terjemahan. Terdapat dua tema utama yang dibahaskan daripada fasal-fasal tersebut iaitu jiwa adalah berbeza daripada jasad dan *māhiyyah* jiwa bagi setiap manusia adalah berbeza.

---

<sup>434</sup> Menurut al-Rāzī, istilah *al-nafs* dan *al-dhāt* adalah merujuk kepada satu kefahaman yang sama iaitu hakikat sesuatu. Begitu juga dengan istilah *al-anā* yang digunakan oleh manusia bagi mengisyaratkan kepada dirinya juga merujuk kepada kefahaman tersebut. Kenyataan itu terbukti dari aspek bahasa sendiri dimana dikatakan “jiwa bagi sesuatu ialah merujuk kepada hakikatnya” (*nafs al-shay' haqiqatuh*) dan juga melalui penggunaannya dalam al-Qur'an sepetimana dalam surah al-An'am, 6: 12 di mana penggunaan lafadz *al-nafs* yang disandarkan kepada sifat Rahmat Allah SWT adalah merujuk kepada zat dan hakikat Allah SWT itu sendiri. Beliau turut menegaskan bahawa perkara tersebut sememangnya diakui secara daruri tanpa perlu kepada penelitian dan pembuktian. Oleh itu, istilah *al-anā*, *al-nafs* dan *al-dhāt* adalah merujuk kepada makna yang sama. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 404.

#### 4.2.1 Analisis umum tekstual

Sebelum membahaskan persoalan hakikat jiwa, al-Rāzī terlebih dahulu membincangkan tentang martabat dan kedudukan insan dalam kalangan makhluk yang wujud (*al-mawjūdāt*)<sup>435</sup> dalam tiga fasal terawal daripada kitab tersebut. Beliau menerangkan hikmah penciptaan manusia dan kelebihan mereka berdasarkan surah al-Baqarah, 2: 30 yang bermaksud: “Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak ketahuinya.”<sup>436</sup> Menurut beliau, hikmah terbesar daripada penciptaan manusia ialah menggambarkan kesempurnaan sifat Pemurah dan Rahmat Allah SWT.<sup>437</sup> Selain itu, al-Rāzī turut menyenaraikan tiga kelebihan yang Allah SWT kurniakan hanya kepada manusia di antaranya, pertama, kekuatan potensi akal untuk memuji dan mensucikan Allah SWT adalah lebih besar berbanding kerosakan dan pertumpahan darah yang mungkin berlaku daripada sifat syahwat dan marah. Kedua, manusia juga dikurniakan perasaan seronok dan bahagia (*al-bahjah wa al-sa‘ādah*) yang tidak diperoleh oleh malaikat dan haiwan.<sup>438</sup> Ketiga; manusia dikurniakan

<sup>435</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa *al-mawjūdāt* terbahagi kepada empat kategori, pertama; yang dikurniakan akal, hikmah tetapi tidak dikurniakan tabiat dan syahwat iaitu para malaikat. Kedua; yang tidak dikurniakan akal, hikmah, tetapi dikurniakan tabiat dan syahwat iaitu setiap benda yang hidup (*al-hayawān*) kecuali manusia. Ketiga; yang tidak dikurniakan akal, hikmah, tabiat dan syahwat iaitu tumbuhan dan *al-jamādāt*. Keempat; yang dikurniakan akal, hikmah, tabiat dan syahwat iaitu manusia. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 3-4.

<sup>436</sup> Petikan lengkap bagi ayat tersebut ialah: “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat; “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi.” Mereka bertanya (tentang hikmat ketetapan Tuhan itu dengan berkata): “Adakah Engkau (ya Tuhan kami) hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah (berbunuh-bunuhan), padahal kami sentiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak ketahuinya.”

<sup>437</sup> Kesempurnaan sifat Pemurah Allah SWT dapat dilihat pada gandingan yang Allah SWT kurniakan kepada unsur tanah yang hina untuk membawa roh mulia yang disandarkan kepadaNya. Manakala kesempurnaan sifat RahmatNya pula dapat dilihat pada anggota tubuh manusia yang dipersiapkan dengan pengurus iaitu jiwa yang bertindak berdasarkan ilham yang benar sehingga boleh mengarah anggota badan agar berfungsi ke arah mentauhidkan Allah SWT walaupun diri manusia itu telah dibekalkan dengan syahwat, sifat marah dan akhlak yang buruk. Berlainan dengan malaikat di mana penciptaannya menggambarkan kesempurnaan sifat Berkuaasa Allah SWT berdasarkan kesempurnaan sifat kekuasaan dan pemeliharaan daripada kesilapan yang dikurniakan kepada mereka. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 10.

<sup>438</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa perasaan seronok dan bahagia dirasai oleh manusia apabila mereka memperoleh kembali sesuatu yang telah hilang bahkan jika sesuatu yang hilang itu merupakan perkara yang pernah membahagiakan mereka, semestinya gelora penderitaan sepanjang

kelebihan untuk mencapai satu kedudukan yang mulia di sisi Allah SWT iaitu maqam rindu (*al-shawq*).<sup>439</sup> Selain itu, al-Rāzī juga turut menjelaskan bahawa terdapat tiga tingkatan bagi jiwa manusia, pertama, *al-sābiqūn* dan *al-muqarrabīn*,<sup>440</sup> kedua, *aṣḥāb al-yamīn al-muqtaṣidūn*<sup>441</sup> dan ketiga, *aṣḥāb al-shimāl* dan *al-zālimūn*.<sup>442</sup> Perbincangan ini dilihat sebagai permulaan bagi al-Rāzī dalam menggambarkan kedudukan dan kelebihan yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada manusia sebelum beliau menyentuh dengan lebih mendalam tentang psikologi manusia sepertimana yang terdapat dalam karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* dan boleh dirujuk pada terjemahannya pada bab ketiga.

Dalam bab ketiga yang memuatkan terjemahan teks terpilih daripada *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā*, terdapat empat fasal khusus yang menyentuh persoalan hakikat jiwa iaitu fasal keempat, kelima, kelapan dan kesepuluh. Dua fasal yang terawal iaitu fasal keempat dan kelima memaparkan

---

kehilangannya amat dirasai, maka keseronokan ketika memperolehnya kembali merupakan kemuncak bagi keseronokan mereka. Tambah al-Rāzī lagi, keseronokan dan kebahagiaan sedemikian tidak dikurniakan kepada malaikat dan hidupan yang lain. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 9-10.

<sup>439</sup> Menurut al-Rāzī, terdapat dua kategori rindu. Pertama; kerinduan terhadap sesuatu yang pernah dilihat dan dicerap olehnya seperti ilmu mengenal Allah SWT. Oleh kerana tabiat manusia yang alpa, semestinya mereka terlalai daripada sentiasa kekal beribadah kerana tergoda dengan keduniaan dan menyebabkan berlakunya pengurangan dalam pengabdianya kepada Allah SWT. Justeru, apabila mereka dilimpahi dengan petunjuk dan rahmat Allah SWT, mereka rindu untuk berusaha mencapai pengabdian yang sempurna kepadaNya. Sedangkan *ma'rifah* dan pengabdian malaikat terselamat daripada sebarang kekurangan kerana mereka diciptakan tanpa godaan daripada sifat syahwat dan marah, maka mereka tidak berpeluang untuk merasai ‘rindu’ tersebut. Kedua; kerinduan untuk mengetahui sifat-sifat keindahan selebihnya yang terdapat pada yang dirindu sepertimana kerinduan untuk mengetahui dengan lebih lanjut sifat-sifat kesempurnaan Allah SWT setelah dia mengetahui beberapa sifat kesempurnaanNya melalui perkhabaran Rasul. Tambah al-Rāzī, kedua-dua kategori tersebut boleh terjadi kepada manusia, namun bagi malaikat berkemungkinan hanya terjadi kategori yang kedua sahaja kerana malaikat tidak pernah lalai daripada pengetahuan dan *ma'rifah* mereka terhadap Allah SWT. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 4-9.

<sup>440</sup> Tingkatan ini merupakan tingkatan jiwa tertinggi yang hanya menghadap kepada alam ilahi dan tenggelam dalam cahaya dan ilmu ketuhanan (*al-anwār al-ṣamadiyyah wa al-ma'ārif al-ilahiyah*). Menurut al-Rāzī, jalan untuk mencapai tingkatan ini adalah melalui ilmu latihan kerohanian. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 26.

<sup>441</sup> Tingkatan pertengahan ini merupakan tingkatan bagi jiwa yang berpaling kepada dua alam. Pertama; alam yang tinggi (*al-'ālam al-a'lā*) melalui pengabdian dan kerendahan diri kepada Allah SWT, kedua; alam yang rendah (*al-'ālam al-asfal*) melalui urusan pentadbiran pengurusan dalam jasad. Ilmu yang menunjukkan jalan bagi tingkatan ini ialah ilmu akhlak. *Ibid*.

<sup>442</sup> *Ibid*.

kenyataan beliau berkaitan *māhiyyah* jiwa yang berlainan daripada jasad. Dalam fasal keempat, al-Rāzī hanya memuatkan hujah akal yang berbentuk *badiḥī* dan *burhānī* bagi membuktikan bahawa jiwa adalah satu dan ia berlainan daripada jasad dan salah satu daripada anggota jasad.<sup>443</sup> Kemudian hujah akal tersebut diperkuuhkan dengan enam hujah akal yang menyusulinya.<sup>444</sup> Manakala sepuluh hujah naqli daripada al-Qur'an dan Hadith berserta kupasan lanjut oleh beliau dimuatkan dalam fasal kelima.

Dalam fasal kelapan pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat empat istilah yang digunakan bagi merujuk kepada *jawhar* jiwa iaitu *al-nafs*, *al-'aql*, *al-rūh* dan *al-qalb*. Namun dari sudut yang lain, kadang-kadang setiap istilah merujuk kepada pengertian tersendiri seperti istilah *al-nafs* dirujuk sebagai akhlak buruk, *al-'aql* dirujuk kepada ilmu daruri dan *al-qalb* dirujuk kepada jantung yang boleh disentuh. Seterusnya beliau mengingatkan juga bahawa maksud istilah tersebut hendaklah difahami bersesuaian dengan konteks ayat.

Persoalan *māhiyyah* jiwa di antara manusia turut dibincangkan oleh al-Rāzī. Dalam fasal kesepuluh, beliau menukilkan beberapa pandangan yang berkaitan serta pandangan yang dipersetujuinya. Setelah itu beliau menyusuli perbincangan tersebut dengan hujah naqli daripada al-Qur'an dan Hadith serta dua hujah akal bagi membuktikan kebenaran pandangan yang dipilih. Beliau juga mengemukakan beberapa andaian persoalan terhadap hujah akalnya berserta jawapan balas daripada beliau.

<sup>443</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 27-31 dan dalam terjemahan teks pada halaman 133-140.

<sup>444</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 31-43 dan dalam terjemahan teks pada halaman 140-160.

#### **4.2.2 Analisis tema utama teks**

Dalam subtopik ini, pengkaji menganalisis dua tema utama teks iaitu jiwa adalah berlainan daripada jasad dan *māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia adalah berlainan.

##### **4.2.2.1 Jiwa adalah berlainan daripada jasad**

Al-Rāzī memulakan perbahasan hakikat jiwa di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* dengan mendatangkan satu kenyataan asas yang dapat difahami secara spontan oleh setiap manusia berakal iaitu apa yang diisyaratkan oleh setiap individu kepada dirinya dengan kata-kata seperti “saya telah datang”, “saya mendengar” dan “saya faham” adalah merujuk kepada aspek dalaman manusia iaitu jiwa dan ia merupakan suatu yang berlainan daripada tubuh badan yang boleh dicerap oleh pancaindera.<sup>445</sup> Ini menggambarkan metode penulisan beliau yang sederhana di dalam kitab ini dalam memberi kefahaman kepada masyarakat awam berkaitan hakikat jiwa.

Seterusnya dalam membuktikan bahawa jiwa adalah berbeza daripada jasad, al-Rāzī terlebih dahulu mendatangkan dua premis, pertama, “sesungguhnya jiwa itu adalah satu”, kedua, “jiwa berbeza daripada badan dan bukan sesuatu atau sebahagian daripada juzuk-juzuk badan”.

Kedua-dua premis ini kemudiannya disusuli dengan bukti dan huraihan secara *badiḥī* dan *burhānī* sehingga kenyataan beliau itu dapat diterima dengan yakin. Bagi mengukuhkan premis pertama secara *badiḥī*, al-Rāzī menjelaskan bahawa setiap

<sup>445</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 27 dan dalam terjemahan teks pada halaman 133. Lihat juga hujah metode sedemikian dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 21; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Rūh al-Arwāḥ al-‘Ulyā wa al-Arwāḥ al-Suflā*, 41; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba ‘īn fi Uṣūl al-Dīn*, 2: 18.

individu semestinya mengetahui apabila seseorang mengisyaratkan kepada dirinya dengan perkataan “saya”, maka ia menunjukkan kepada ketunggalan dirinya. Justeru, secara spontan manusia mengetahui ketunggalan jiwa mereka.<sup>446</sup> Manakala secara *burhāni* pula, al-Rāzī mengemukakan empat hujah bagi membuktikan bahawa jiwa adalah satu. Pembuktian tersebut menyentuh beberapa perspektif. Pertama, potensi marah, syahwat, mencerap maklumat merupakan sifat dan alat bagi jiwa. Kedua, setiap potensi jiwa saling bahu membahu dan kerjasama dalam merealisasikan sesuatu tindakan. Ketiga, hanya terdapat satu *jawhar* dalam jasad iaitu jiwa di mana apabila seseorang individu mengetahui sesuatu, semestinya pengetahuan tersebut menjadi sebab kepadanya sama ada untuk menyukainya atau sebaliknya. Seandainya pengetahuan, sifat marah dan suka itu masing-masing merupakan *jawhar* yang berlainan, nescaya tidak akan terjadi keharmonian dalam tindakan jasad seseorang khususnya apabila setiap *jawhar* tersebut menuntut untuk aktif pada masa yang sama.<sup>447</sup> Pengkaji mendapati keempat-empat hujah tersebut saling berkait dalam menguatkan premis pertama. Hujah-hujah tersebut akhirnya membuktikan bahawa hanya terdapat satu jiwa di dalam badan manusia yang melakukan perbuatan zahir seperti melihat, mendengar, merasa, menyentuh dan juga yang melakukan aktiviti dalaman seperti berfikir, berkhayal dan lain-lain.

Seterusnya bagi mengukuhkan premis kedua pula berkenaan “jiwa berbeza daripada badan dan bukan sesuatu atau sebahagian daripada juzuk-juzuk badan”, al-Rāzī menjelaskan bahawa secara *darūri*, manusia mengetahui bahawa setiap potensi inderia zahir yang lima, aktiviti berfikir, ingatan, khayalan, syahwat, dan kemarahan tidak berada pada setiap juzuk badan. Bahkan semua itu merupakan

<sup>446</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 27 dan dalam terjemahan teks pada halaman 133-134.

<sup>447</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 28-29 dan dalam terjemahan teks pada halaman 135-138.

potensi jiwa sekaligus merupakan alat bagi jiwa yang hanya berfungsi apabila ia lengkap dan sempurna sepetimana potensi penglihatan berfungsi apabila mata seseorang itu sempurna, pendengaran berfungsi apabila telinganya sempurna dan begitulah seterusnya.<sup>448</sup> Sebahagian potensi tersebut diaktifkan bersetujuan dengan pengurusan jiwa di dalam badan sepetimana digunakan gergaji apabila seseorang hendak memotong kayu. Pengetahuan sebegini menunjukkan bahawa jiwa bukan merujuk kepada keseluruhan badan, malahan ia merupakan pentadbir tunggal dalam pengurusan badan.

Begitu juga dalam membuktikan jiwa bukanlah suatu juzuk daripada juzuk-juzuk badan, al-Rāzī menegaskan bahawa secara *darūrī* juga tidak terdapat pada satu juzuk badan manusia yang disifatkan dengan semua sifat pencerap maklumat (*al-idrākāt*) dan setiap perbuatan (*al-af'āl*). Justeru sabitlah bahawa hanya jiwa manusia sahaja yang bersifat dengan segala sifat pencerap maklumat dan segala perbuatan<sup>449</sup> di samping menunjukkan ketelitian al-Rāzī dalam memberikan penerangan yang jelas dan tepat berkenaan jiwa yang merupakan suatu *jawhar*. Maka jelaslah bahawa jiwa merupakan suatu yang berbeza daripada badan ini dan juga berbeza daripada setiap satu juzuk-juzuknya. Kedua-dua premis tersebut membuktikan bahawa jiwa adalah berlainan daripada jasad.

Al-Rāzī mengukuhkan lagi penghujahannya dalam persoalan ini dengan mengetengahkan satu hujah akal bagi mengukuhkan lagi premis pertamanya<sup>450</sup> dan

<sup>448</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 30 dan dalam terjemahan teks pada halaman 138-139.

<sup>449</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 30 dan dalam terjemahan teks pada halaman 139-140.

<sup>450</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 31-33 dan dalam terjemahan teks pada halaman 140-143.

lima hujah akal bagi mengkonkritkan lagi premis keduanya.<sup>451</sup> Didapati terdapat dua hujah akal al-Rāzī yang dilihat hampir selari dengan hujah yang digunakan oleh Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī dalam membuktikan perbezaan jiwa daripada jasad. Namun hujah yang dikemukakan oleh al-Rāzī dilihat lebih terperinci dengan disusuli andaian persoalan serta jawapan balas oleh beliau.<sup>452</sup>

Dalam penghujahan ini, pengkaji mendapati bahawa al-Rāzī merupakan seorang yang terkedepan dalam meneliti hujah di mana beliau turut menyatakan andaian persoalan yang timbul daripada beliau sendiri sebagai reaksi terhadap hujah yang dikemukakan olehnya, seterusnya terus dijawab oleh beliau.<sup>453</sup> Situasi sedemikian dilihat bertujuan agar menatijahkan kuatnya keyakinan dan penerimaan terhadap hujah akal yang diutarakan.

Sebagai seorang pemikir Muslim, semestinya al-Rāzī menjadikan sumber ilmu yang mutlak sebagai sandaran utama dalam setiap pandangannya. Dalam perbahasan ini, al-Rāzī meletakkan dalil naqli ini dalam satu fasal khusus iaitu fasal kelima yang terdiri daripada lapan hujah daripada al-Qur'an dan dua hujah daripada Hadith berbanding Ibn Ṣīnā yang hanya membawa satu hujah naqli.<sup>454</sup>

Ketika mengemukakan hujah naqli, terdapat beberapa ayat al-Qur'an atau Hadith digabungkan oleh al-Rāzī dan diletakkan di bawah satu hujah. Ini bermakna di bawah satu hujah naqli, kadang-kadang terdapat kombinasi daripada beberapa

<sup>451</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 33-43 dan dalam terjemahan teks pada halaman 143-160.

<sup>452</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 183-184; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 14, 46-47 & 55; lihat hujah keempat dan hujah kelima dalam fasal keempat teks terjemahan al-Rāzī dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 37-40 dan terjemahan teks pada halaman 150-155.

<sup>453</sup> Sila rujuk sebahagian daripada andaian tersebut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 32, 34, 35-37, 38-39 dan terjemahan teks pada halaman 142, 145-150, 152--154.

<sup>454</sup> Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 185; lihat fasal kelima al-Rāzī dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 43-51 dan dalam terjemahan teks pada halaman 160-175.

ayat al-Qur'an dan Hadith bergantung kepada skop perbincangan di dalam hujah tersebut.

Fasal ini merupakan sambungan hujah dan pembuktian daripada fasal keempat yang membuktikan jiwa adalah berlainan daripada jasad. Di sini, al-Rāzī juga menekankan bahawa kepercayaan dan pegangan kepada ayat al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan persoalan pembalasan di alam kubur dan hari kebangkitan merupakan faktor utama bagi meyakini kewujudan jiwa.<sup>455</sup>

Secara umumnya, hujah naqli yang dikemukakan menyentuh beberapa aspek yang mengisyaratkan bahawa jiwa adalah berlainan daripada jasad. Antaranya berkenaan hubung kait jiwa dengan jasad pada satu tempoh dan berpisah daripadanya pada tempoh yang lain. Begitu juga berkenaan perihal jiwa juga tidak mati ketika berlakunya kematian jasad. Kenyataan sedemikian jelas difahami berdasarkan kupasan al-Rāzī terhadap lafaz kembali (*al-rujū'*) yang khususnya pada surah al-Fajr 89: 17-18.<sup>456</sup> Menurut al-Rāzī, lafaz itu disebut pada banyak tempat di dalam al-Qur'an dan ia menunjukkan bahawa jiwa tidak mati tetapi ia berpindah dari alam dunia ke alam akhirat, sedangkan jasad dikembalikan ke dalam tanah dan masih di alam dunia.<sup>457</sup>

<sup>455</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 44 dan dalam terjemahan pada halaman 162-163. Lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 76. Di samping itu al-Rāzī juga turut mengupas dengan teliti secara logik bagi mematahkan hujah mereka yang beranggapan bahawa jiwa adalah merujuk kepada badan atau sesuatu juzuk daripada badan. Ini kerana tanggapan sedemikian adalah tidak selaras dengan ajaran agama Islam khususnya dalam persoalan kebangkitan dan pembalasan kerana bagi mereka jiwa akan hancur dan binasa bersama kematian jasad. Di samping itu, tanggapan itu juga menatihahkan kedudukan manusia pada martabat terendah berbanding haiwan serta menganggap bahawa penciptaan manusia adalah sia-sia. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 73-75.

<sup>456</sup> Ayat ini bermaksud; "Hai jiwa yang tenang, (27). Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diredhaiNya, (28)."

<sup>457</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 44-45 dan di dalam terjemahan teks pada halaman 163-164. Lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 77-78.

Selain itu, kejadian jiwa yang berbeza daripada proses kejadian jasad yang digambarkan al-Qur'an juga turut mengukuhkan kenyataan beliau.<sup>458</sup> Hujah kelima dalam fasal kelima merupakan hujah yang kuat dari sudut naqli bagi membuktikan bahawa jiwa adalah berlainan daripada jasad. Ia membuktikan bahawa proses kejadian jasad manusia hanya melibatkan urusan fizikal semata-mata, sedangkan jiwa pula berbeza di mana ia merupakan suatu *jawhar rūhāni* yang mulia dan ditupkan ke dalam jasad.<sup>459</sup> Hujah ini juga merupakan satu-satunya hujah naqli Ibn Sīnā dalam karyanya *Aḥwal al-Nafs* ketika membuktikan perbezaan jiwa daripada jasad, namun tiada kupasan lanjut dilakukan oleh beliau berbanding al-Rāzī yang turut mengupas dan mentafsir ayat tersebut.<sup>460</sup> Tambahan pula huraian beliau terhadap ayat berkenaan sememangnya diakui ekoran beliau juga diiktiraf kepakarannya sebagai seorang tokoh Mufasir.<sup>461</sup>

Begitu juga dengan taklifan yang dibebankan ke atas manusia di mana ia tidak ditujukan kepada anggota badan, sebaliknya kepada sesuatu yang bertindak mengurus dan mentadbir seluruh badan iaitu jiwa yang mempunyai sifat mendengar, melihat, mengetahui dan bertindak.<sup>462</sup> Ini juga membuktikan bahawa sememangnya jiwa mempunyai pelbagai sifat sepertimana yang dimanifestasikan oleh badan, dan jiwa adalah berlainan daripada badan. Di samping itu, kenyataan al-Qur'an yang menjelaskan bahawa ketika manusia lupa kepada Allah SWT semasa jahilnya,

<sup>458</sup> Sila rujuk hujah ketiga hingga kelima al-Rāzī dalam fasal kelima, al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 45-46 dan di dalam terjemahan teks pada halaman 164-167.

<sup>459</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 46 dan di dalam terjemahan teks pada halaman 167. Lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 78. Bandingkan juga dengan kupasan yang dinyatakan oleh al-Attas dalam al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *On Justice and The Nature of Man* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2015), 32-36.

<sup>460</sup> Lihat Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 185; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 46 dan di dalam terjemahan teks pada halaman 167.

<sup>461</sup> Bandingkan juga dengan kupasan al-Rāzī terhadap surah al-Mu'minūn 23: 12-14, surah al-Isrā' 17: 85 dan surah al-Hijr 15: 29 dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 8: 4821, 7: 3897-3913 & 4020.

<sup>462</sup> Lihat hujah keenam dalam fasal kelima dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 46-48 dan dalam terjemahan teks pada halaman 167-170.

mereka sebenarnya lupa kepada jiwa mereka iaitu melupai tanggungjawab terhadap hak jiwa mereka dan bukannya lupa kepada jasadnya kerana secara logiknya mustahil manusia lupa kepada jasadnya.<sup>463</sup>

Sebagai tokoh ilmu Kalam, al-Rāzī menutup fasal kelima ini dengan hujah akal yang bersifat meyakinkan dari aspek bahasa dan perbualan harian manusia bagi membuktikan bahawa jiwa adalah berlainan daripada jasad. Beliau menjelaskan bahawa perkataan sandaran seperti ‘tangan saya,’ ‘kaki saya,’ ‘hati saya,’ dan lain-lain menunjukkan bahawa hakikat ‘tangan’, ‘kaki’ dan ‘hati’ tersebut adalah berlainan dengan ‘saya.’ Bagi menguatkan lagi hujah tersebut, beliau mengandaikan soalan sanggahan terhadap hujah itu seterusnya dijawab oleh beliau. Tujuan dinyatakan andaian soalan-soalan tersebut adalah bagi menyempurnakan kekuatan hujahnya di samping menghilangkan sebarang syubhah dan keraguan.<sup>464</sup>

Hujah lain al-Rāzī bagi membuktikan bahawa jiwa adalah berlainan daripada jasad juga dapat dilihat dalam karyanya yang lain. Sebelum membincangkan dengan lebih lanjut tema ini, al-Rāzī terlebih dahulu menyatakan perbezaan pandangan dalam kalangan ahli bijak pandai (*al-'uqalā'*) mengenai hakikat *al-nafs*. Beliau mengklasifikasikan pandangan-pandangan berkaitan kepada dua pendekatan utama,<sup>465</sup> pertama, pendekatan material yang mengatakan bahawa jiwa merupakan

<sup>463</sup> Lihat hujah ketujuh dalam fasal kelima dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 48 dan dalam terjemahan teks pada halaman 170.

<sup>464</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 50 dan dalam terjemahan teks pada halaman 174-175. Lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maqālib al-'Āliyah*, 7: 80-81.

<sup>465</sup> Dalam *al-Maqālib al-'Āliyah*, al-Rāzī menyatakan bahawa pendekatan yang membicarakan tentang hakikat jiwa boleh dibahagikan kepada tiga. Pertama; pendekatan yang mengatakan bahawa *al-nafs* adalah jisim, kedua; yang mengatakannya sebagai ‘*araḍ* yang bergerak dalam jisim, ketiga; yang mengatakannya sebagai *jawhar* yang tersendiri dan berbeza daripada dua pendekatan sebelumnya. Namun, penulis hanya menyenaraikan dua pendekatan sahaja iaitu pendekatan yang pertama dan ketiga kerana terdapat banyak pandangan yang menyokongnya. Manakala pendekatan kedua pula menurut al-Rāzī ia tidak dapat diterima oleh akal manusia dan dalam kalangan ahli falsafah kerana secara *darūrinya* manusia mengetahui bahawa *al-nafs* bukan ‘*araḍ* yang bergerak

suatu jisim. Pendekatan ini terbahagi pula kepada dua iaitu pertama, yang mengatakan bahawa jiwa adalah tubuh badan seseorang dan pandangan ini dipelopori oleh kebanyakan ahli mutakallimin,<sup>466</sup> dan kedua, yang mengatakan bahawa *al-nafs* adalah jisim khusus yang wujud dalam tubuh badan seseorang.<sup>467</sup>

Kedua, pendekatan rohani iaitu pendekatan yang mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri, ia bukannya jisim dan bukan ‘*arad* yang bergerak di dalam jisim. Pendekatan ini dipelopori oleh kebanyakan agamawan bijak pandai (*al-hukamā’ al-ilāhiyyīnwa ahl millah*) antaranya daripada golongan ahli Sunnah seperti al-Ghazālī, Syiah seperti Abū Sahl al-Nawbakhtī, Muktazilah seperti Ma‘mar bin ‘Abbād al-Salmī dan juga kebanyakan daripada golongan ahli Falsafah dan ahli Tasawuf.<sup>468</sup>

Pendekatan yang kedua ini turut dipilih oleh al-Rāzī dalam perbahasannya mengenai hakikat *al-nafs*. Beliau terlebih dahulu meneliti pandangan dan hujah yang dibawa dalam pendekatan yang pertama dengan menukilkannya dalam karya beliau.<sup>469</sup> Ini menjelaskan bahawa al-Rāzī telah mengkaji hujah tersebut dan

---

dalam jisim. Lihat lanjut al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 22 & 61-61; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Arba’ īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 27.

<sup>466</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 21; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Arba’ īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 18.

<sup>467</sup> Al-Rāzī menyatakan terdapat beberapa pandangan dalam menjelaskan jisim tersebut, antaranya ialah, pertama; ia merupakan gabungan empat unsur utama dalam badan manusia. Kedua; ia merupakan darah. Ketiga; ia merupakan darah seni (*al-dam al-laṭīf*) yang berpunca dari sebelah kiri hati manusia dan bergerak dalam arteri seterusnya ke seluruh anggota badan. Keempat; ia merupakan roh yang bergerak naik dari jantung (*al-qalb*) ke otak untuk mengaktifkan daya hafalan, pemikiran dan ingatan. Kelima; ia merupakan suatu juzuk yang tidak boleh dipecahkan yang terletak di dalam jantung (*al-qalb*). Keenam; ia merupakan jisim nurani yang mulia dan seni (*jism nūrāni ‘alawī khafīf*) yang hidup dengan zatnya, bergerak dalam anggota tubuh manusia sepertimana api yang bergerak dalam arang. Ketujuh; ia merupakan juzuk asli yang kekal dalam tubuh badan manusia sejak dari permulaan umur sehingga akhir hayatnya. Kelapan; ia merupakan anggota-anggota utama yang asas dalam kehidupan. Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 22; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Arba’ īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 24-27.

<sup>468</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 22; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Arba’ īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 27.

<sup>469</sup> Al-Rāzī menukilkan sembilan hujah daripada pandangan yang mengatakan bahawa jiwa merupakan *jawhar* yang berjisim atau tubuh badan manusia. Antaranya yang mengatakan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar* berjisim, yang bersifat mengetahui, berfikir, mengingati, melihat,

mengenal pasti tahap kekuatan dan kelemahan yang terdapat padanya. Seterusnya beliau mendatangkan hujahnya yang lebih meyakinkan bagi menolak hujah yang lemah di samping mempertahankan pendekatannya dalam mensabitkan hakikat *al-nafs*.<sup>470</sup>

Terdapat sepuluh hujah akal di dalam *al-Maṭālib al-Āliyah* bagi membuktikan bahawa jiwa adalah suatu *jawhar* yang tersendiri dan berlainan daripada tubuh badan manusia sama ada keseluruhan atau sebahagiannya. Di antaranya ialah hujah yang membuktikan bahawa ‘saya’ adalah kekal seperti mana sejak dari dilahirkan sehingga akhir hayat. Maka sabitlah bahawa jasad manusia sama ada sebahagian atau keseluruhannya adalah tidak kekal, sebaliknya ‘saya’ adalah kekal. Secara *darūrīnya*, telah sedia maklum bahawa sesuatu yang kekal bukanlah ‘ayn bagi sesuatu yang tidak kekal. Ini menunjukkan bahawa *al-nafs* adalah suatu yang berlainan daripada tubuh badan manusia dan setiap anggotanya.<sup>471</sup>

Selain itu, terdapat juga hujah yang membuktikan bahawa jika jiwa merujuk kepada tubuh badan manusia atau salah satu anggota tubuh badan manusia, maka hari pembangkitan dan pembalasan baik dan buruk tidak akan terjadi dan persoalan

---

mendengar, merasa, marah, bergerak, diam dan sebagainya. Oleh itu, sesuatu yang bersifat sedemikian tidak lain ialah tubuh badan manusia atau sesuatu jisim yang berada dalam tubuh badan manusia. Maka semestinya jiwa (*al-nafs*) merupakan tubuh badan manusia atau sesuatu jisim yang berada di dalamnya. Seterusnya hujah yang mengatakan bahawa sesungguhnya para hukama’ bersepakat mendefinisikan insan sebagai suatu *jawhar* yang berjisim yang mempunyai enam sifat utama iaitu makan, tidur, membiak, mempunyai pancaindera, bertindak dengan kehendaknya dan berkata-kata. Maka semestinya jiwa atau *al-nafs* merupakan suatu jisim yang bersifat dengan enam sifat tersebut dan pandangan yang mengatakan jiwa adalah suatu *jawhar* yang tersendiri (*al-jawhar al-mujarrad*) dan tidak berjisim adalah bertentangan dengan kenyataan ini. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 26-34.

<sup>470</sup> Lihat lanjut al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 61-62, 73-75.

<sup>471</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 60-61. Lihat juga hujah keempat dalam fasal keempat dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 37 dan dalam terjemahan teks pada halaman 150-154.

kekekalan jiwa selepas kematian badan juga tidak akan berlaku kerana jiwa telah binasa bersama kebinasaan badan.<sup>472</sup>

Dua contoh hujah akal di atas jelas menunjukkan pendekatan rohani yang digunakan oleh al-Rāzī dalam membahaskan hakikat jiwa yang berbeza daripada jasad. Beliau memberikan penerangan yang tepat serta mudah diterima oleh akal manusia bagi membuktikan bahawa jiwa bukannya jisim dan bukan ‘araq yang bergerak di dalam jisim, malahan ia merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri. Pendekatan rohani ini juga ditelusuri oleh Ibn Sīnā dan al-Ghazālī ketika mereka membincangkan persoalan ini.<sup>473</sup>

Jelas di sini bahawa dalam persoalan ini, al-Rāzī memilih pendekatan yang sama dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī iaitu pendekatan rohani dengan mengatakan jiwa merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri. Al-Rāzī juga turut mengemukakan penolakan terhadap pendekatan material yang mengatakan jiwa adalah tubuh badan

<sup>472</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 73.

<sup>473</sup> Lihat Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 216-217 dan al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 51. Lihat juga Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 109-110 & Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 122. Namun al-Ghazālī mengatakan bahawa hujah yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā masih mempunyai kelemahan serta kurang meyakinkan kerana ia berdasarkan akal semata-mata. Lihat lanjut dalam al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 256-273; Hammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 198-201. Menurut Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah, terdapat dua faktor yang mendorong al-Rāzī dalam meneliti isu hakikat jiwa. Pertama; kerana beliau ingin membantah pandangan yang mengatakan bahawa jiwa manusia adalah bersifat material (*mādiyah al-nafs al-insāniyyah*), jiwa ialah badan atau gabungan antara jiwa dan badan, atau jiwa adalah potensi-potensi atau jiwa adalah suatu jisim atau suatu yang bersifat jisim. Ini kerana al-Rāzī melihat jiwa dari sudut yang berbeza iaitu jiwa adalah suatu *jawhar* yang bersifat rohani (*jawhar mujarrad rūḥī*). Kedua; dalil dan hujah yang dikemukakan oleh ahli falsafah sebelumnya masih tidak dapat memberi keyakinan yang sepenuhnya kepada beliau. Oleh itu beliau bertindak menyemak semula hujah tersebut dengan menyatakan titik kekuatan dan kelebihannya. Setelah itu, al-Rāzī membawa hujah dan bukti yang lebih jelas berkaitan hakikat jiwa yang bertepatan dengan mensabikan kekekalan jiwa selepas kematian dan kebinasaan badan. Beliau menggunakan pendekatan rohani (*ittijah al-rūḥī*) dengan menolak terlebih dahulu pandangan yang dibawa oleh pendukung yang berpegang dengan pendekatan material dan seterusnya beliau menjawab melalui pendekatan rohani yang mensabikan bahawa jiwa adalah suatu *jawhar rūḥānī*. Kedua-dua pendekatan ini iaitu penolakan hujah yang salah dan kurang tepat serta mengemukakan jawapan balas yang lebih jelas dan meyakinkan adalah merupakan petanda yang jelas tentang manhaj hakiki al-Rāzī. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 108.

dan jisim khusus dalam tubuh badan manusia melalui hujah akal yang sememangnya dapat diterima oleh akal yang sihat.

Justeru, analisis teks terjemahan ini mendapati perbahasan berkenaan tema ini telah dibahaskan oleh Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, namun tidak terperinci sepertimana al-Rāzī. Pengkaji juga mendapati bahawa Ibn Sīnā menyentuh persoalan ini secara khusus dalam karyanya *Aḥwāl al-Nafs* dengan dikemukakan tiga hujah sahaja.<sup>474</sup> Manakala di dalam *Ma'ārij al-Quds* pula al-Ghazālī tidak membincangkannya secara khusus, tetapi menyentuhnya secara tidak langsung dalam perbincangan tema jiwa adalah suatu *jawhar*.<sup>475</sup> Berbeza dengan al-Rāzī, beliau mengupas persoalan ini dengan terperinci bersandarkan kepada pelbagai hujah akal dan naqli dalam dua fasal yang khusus di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* di samping karyanya yang lain seperti *al-Maṭālib al-Āliyah*.<sup>476</sup>

Umumnya, hujah akal dan naqli dalam fasal keempat dan kelima ini menyentuh salah satu tema dalam persoalan konsep jiwa iaitu hakikat jiwa yang merupakan suatu *jawhar* yang berlainan daripada jasad. Secara ringkasnya, jiwa merupakan suatu *jawhar* tersendiri yang berbeza daripada jasad dan berbeza daripada juzuk-juzuk anggota jasad. Ia berperanan mengurus dan mentadbir jasad, segala potensi dan anggota jasad merupakan alat baginya, kekuatan jiwa adalah berlainan daripada kekuatan jasad dan keadaan jiwa kekal tanpa melalui sebarang perubahan sepertimana jasad. Begitu juga apabila berlaku kematian kepada seseorang, walaupun jiwa telah meninggalkan jasad ia masih boleh mencerap

<sup>474</sup> Lihat Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 183-185.

<sup>475</sup> Lihat al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 45-47. Lihat juga subtopik 2.3 dan 2.4..

<sup>476</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 27-51 dan dalam terjemahan teks pada halaman 133-175; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 76-81.

maklumat dan merasai kelazatan dan kesengsaraan, sedangkan jasadnya pula akan binasa di dalam kubur.

Selain itu, dari sudut yang lain hujah-hujah yang dikemukakan juga secara tidak langsung turut menjadi hujah kepada beberapa tema lain dalam persoalan hakikat jiwa antaranya ialah definisi jiwa,<sup>477</sup> kewujudan jiwa,<sup>478</sup> kekekalan jiwa,<sup>479</sup> potensi jiwa dan<sup>480</sup> kesatuan jiwa.<sup>481</sup> Namun pengkaji tidak mengkategorikan tema lain tersebut sebagai tema utama teks kerana ia tidak menjadi fokus perbincangan di dalam kedua-dua fasal berkenaan. Oleh itu, tema lain tersebut juga akan dianalisis selepas ini bagi memperlihatkan perbahasan konsep jiwa al-Rāzī secara komprehensif.

#### **4.2.2.2 *Māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia adalah berlainan**

Berkaitan dengan persoalan *māhiyyah* jiwa dari sudut spesis (*al-naw'*) pula, al-Rāzī terlebih dahulu membawa beberapa pandangan iaitu, pertama, yang mengatakan bahawa setiap jiwa adalah sama pada sudut *māhiyyahnya* dan perbezaan tindakan yang terhasil di antara manusia adalah kerana berbezanya jasad yang

<sup>477</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 33 dan dalam terjemahan teks pada halaman 143. Di sini al-Rāzī mengemukakan definsi jiwa dari sudut pendekatan rohani iaitu jiwa merupakan suatu *jawhar* tersendiri yang berlainan daripada jasad. Kupasan lanjut berkaitan definisi jiwa menurut al-Rāzī akan dibahaskan selepas ini dalam subtopik 4.2.3.2

<sup>478</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 44 dan dalam terjemahan teks pada halaman 160-162. Dalam huraihan hujah ini al-Rāzī menegaskan keyakinan kepada kewujudan jiwa merupakan perkara utama bagi memahami ayat-ayat al-Qur'an khususnya isu *sam'iyyāt* yang menyentuh perbincangan ganjaran baik di alam kubur dan penderitaannya, hari perhimpunan (*al-ḥashr*) dan kebangkitan (*al-nashr*).

<sup>479</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 44 dan dalam terjemahan teks pada halaman 160-162.

<sup>480</sup> Kebanyakan hujah akal dan naqli yang dikemukakan adalah berkaitan potensi jiwa sama ada potensi hidupan dan potensi insani, contohnya lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 28-31 dan dalam terjemahan teks pada halaman 135-141.

<sup>481</sup> Perbincangan kesatuan jiwa merupakan perbahasan tentang kerjasama di antara potensi-potensi jiwa iaitu potensi tumbuhan, potensi hidupan dan potensi insani dalam menghasilkan sesuatu perkara sama ada berbentuk pemikiran atau tindakan. Ia juga turut dibahas oleh Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, namun terdapat sedikit perbezaan istilah yang digunakan di mana Ibn Sīnā menyebutnya sebagai jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa insani dan turut diikuti oleh al-Ghazālī. Berlainan daripada al-Rāzī, di mana beliau menyebutnya sebagai potensi kerana bagi al-Rāzī kesemua potensi tersebut adalah sama peranannya seperti anggota jasad iaitu sebagai alat bagi jiwa.

merupakan alatan yang digunakan oleh jiwa. Menurut al-Rāzī, pandangan ini mengharuskan berlakunya *tanāsukh* ke atas jiwa. Kedua, mengatakan bahawa *māhiyyah* bagi setiap jiwa manusia adalah sama, akan tetapi ia berlainan daripada *māhiyyah* jiwa hidupan yang lain. Pandangan kedua ini dilihat selari sebagaimana pendapat yang pertama dengan pandangan bahawa semua *māhiyyah* bagi jiwa manusia adalah sama. Ketiga, mengatakan bahawa *māhiyyah* setiap jiwa manusia adalah berbeza, oleh itu perbezaan tingkah laku dalam kalangan mereka disebabkan oleh perbezaan *māhiyyah* tersebut.<sup>482</sup> Di dalam *al-Maṭālib al-Āliyah*, terdapat juga pandangan lain yang dinukilkhan oleh al-Rāzī iaitu yang mengatakan bahawa *māhiyyah* jiwa bagi manusia dan segala hidupan lain adalah sama. Menurut mereka, sekiranya otak segala hidupan lain adalah sama dengan otak manusia, nescaya segala hidupan lain mampu berfikir sepertimana manusia.<sup>483</sup>

Di dalam teks terjemahan, al-Rāzī hanya menukilkhan hujah daripada dua pandangan tersebut iaitu, pertama, yang mengatakan bahawa *māhiyyah* setiap jiwa manusia adalah berbeza; dan kedua, yang mengatakan bahawa *māhiyyah* setiap jiwa manusia adalah sama.

Bagi pandangan yang pertama, terdapat tiga hujah naqli yang terdiri daripada satu ayat al-Qur'an dan dua Hadith diutarakan.<sup>484</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* dan juga *al-Maṭālib al-Āliyah*, al-Rāzī dilihat hanya menukilkhan ketiga-tiga hujah tersebut tanpa diikuti sebarang tafsiran dan kupasan.<sup>485</sup> Justeru, pengkaji beranggapan bahawa tindakan beliau tersebut adalah kerana hujah

<sup>482</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 85 dan dalam terjemahan teks pada halaman 234-235. Lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 86

<sup>483</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 85

<sup>484</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 86 dan dalam terjemahan teks pada halaman 236.

<sup>485</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 86

naqli yang dibawa itu adalah jelas serta dapat difahami dengan mudah bahawa setiap jiwa manusia itu berbeza dari sudut fitrahnya.

Selain itu, al-Rāzī turut membawa hujah akal yang menyokong pandangan pertama. Dalam hujah akal pertama, beliau mengatakan secara realitinya terdapat manusia yang diciptakan dengan sifat buruk dan jahat. Sekiranya ia menjalani latihan penyucian jiwa sekalipun, ia masih tidak dapat merubah sifat fitrah yang diciptakan baginya, namun hanya dapat mengawal dirinya agar tidak mengikut sifat keji tersebut. Akan tetapi jika dia membiarkan dirinya bertindak mengikut sifat asal tersebut, maka dia akan cenderung kepada kejahatan itu.<sup>486</sup>

Dalam hujah akal kedua, al-Rāzī membawa contoh perihal manusia dengan sifat semula jadinya. Menurut beliau, setiap manusia diciptakan bersama sifat semula jadi yang juga dikenali sebagai fitrah seperti pemurah, bakhil, lemah, kuat dan sifat tersebut bukanlah terhasil setelah jiwa bersama dengan jasad. Tambah al-Rāzī lagi, sekiranya seseorang dicipta berfitrahkan sifat pemurah, maka sifat berkenaan kekal dalam diri seseorang walaupun dia ditakdirkan menjadi orang yang paling fakir.<sup>487</sup>

Begitu juga dalam hujah akal ketiga, al-Rāzī menjelaskan bahawa walaupun manusia berusaha menuntut ilmu dengan guru yang ramai sekalipun, ia tidak akan dapat merubah fitrah jiwanya<sup>488</sup> sepetimana yang dirakamkan dalam sejarah Islam

<sup>486</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 86 dan dalam terjemahan teks pada halaman 237; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maqālib al-Āliyah*, 7: 89

<sup>487</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 86 dan dalam terjemahan teks pada halaman 237; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maqālib al-Āliyah*, 7: 89

<sup>488</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 86-87 dan dalam terjemahan teks pada halaman 238.

yang berlaku kepada Nabi Nuh a.s. dan anaknya. Hujah ini dinyatakan dengan lebih terperinci dalam hujah ketiga dan kelima beliau di dalam *al-Maṭālib al-‘Āliyah*.<sup>489</sup>

Bagi hujah yang menyokong pandangan kedua iaitu mengatakan bahawa *māhiyyah* setiap jiwa manusia adalah sama juga turut dikemukakan oleh al-Rāzī. Hujah tersebut berbentuk akal dan ia turut dinukil dengan lebih terperinci dalam *al-Maṭālib al-‘Āliyah* dan *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*. Beliau menilai hujah tersebut sebagai lemah seterusnya disusuli dengan hujah balas oleh beliau.<sup>490</sup>

Di dalam *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, al-Rāzī menjelaskan bahawa Ibn Ṣinā tidak mengemukakan sebarang dalil dan hujah bagi pendapatnya yang mengatakan bahawa setiap jiwa adalah sama pada sudut *māhiyyah* dan pendapat tersebut disangkal oleh Abū al-Barākāt al-Baghdādī.<sup>491</sup> Di dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*, al-Rāzī dilihat hanya mengemukakan hujah bagi pandangan pertama, sementara bagi hujah kedua disusuli dengan kritikan dan jawapan balas oleh beliau. Metode sedemikian juga dapat dilihat dalam *al-Maṭālib al-‘Āliyah* dan *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*. Walaupun demikian, ini tidak bermakna al-Rāzī hanya bersetuju dengan pandangan pertama sahaja, sebaliknya beliau menerima kedua-kedua pandangan tersebut kerana menurut beliau tiada hujah yang kukuh boleh dijadikan sandaran dalam persoalan ini.<sup>492</sup>

Oleh itu, dalam persoalan ini walaupun al-Rāzī dilihat bersifat terbuka untuk menerima kedua-dua pandangan tersebut, namun pengkaji beranggapan bahawa beliau lebih cenderung kepada pendapat pertama berdasarkan kepada kekuatan hujah

<sup>489</sup> Lihat lanjut dalam al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 88-89.

<sup>490</sup> Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 87-88 dan dalam terjemahan teks pada halaman 238-240. Lihat juga al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 86-87; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 384-386.

<sup>491</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 383-384.

<sup>492</sup> Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 388.

naqli dan akal yang dikemukakan dan juga kritikan jawapan balas beliau terhadap hujah bagi pendapat kedua. Tindakan beliau yang membuat penelitian terhadap hujah bagi kedua-dua pandangan itu jelas menunjukkan bahawa beliau seorang yang teliti dan bukan hanya taklid semata-mata.

Pendapat al-Rāzī ini berbeza dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang berpendapat sepetimana pandangan kedua iaitu *māhiyyah* jiwa bagi setiap individu adalah sama. Menurut mereka, perbezaan di antara satu jiwa dengan jiwa yang lain hanyalah berdasarkan perkara yang menyusul (*al-'ariq*) atau tindakan serta aktiviti yang terhasil oleh manusia ekoran daripada perbezaan jasad dan potensinya, bukan pada hakikat *māhiyyahnya*.<sup>493</sup> Namun bagi al-Rāzī, hujah yang menyokong pandangan kedua adalah lemah dan telah dijawab oleh beliau.

#### 4.2.3 Analisis tema-tema berkaitan

Selain daripada dua tema utama teks iaitu jiwa adalah berlainan daripada jasad serta *māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia adalah berlainan sebagaimana yang dibincangkan di atas, pengkaji turut memuatkan tema-tema lain yang berkaitan hakikat jiwa menurut al-Rāzī sepetimana yang terdapat di dalam karya-karya beliau yang lain. Turutan tema-tema tersebut disusun mengikut keutamaan bagi memperlihatkan kesinambungan idea beliau di samping persembahan yang lebih jelas. Di antara tema yang disentuh dalam subtopik ini ialah kewujudan jiwa, definisi jiwa, jiwa merupakan suatu *jawhar* tersendiri, jiwa adalah baru dan jiwa adalah kekal.

---

<sup>493</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 110-111. Lihat juga Badawī, 'Abd al-Rahmān, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Hadārah al-'Arabiyyah*, 58.

#### 4.2.3.1 Kewujudan jiwa

Bagi mensabitkan kewujudan jiwa, sepertimana Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī, al-Rāzī turut menjelaskannya melalui hujah akal dan naqli. Dalam hujah akal beliau, terdapat dua pendekatan yang dibawa iaitu, pertama, pendekatan *al-badīḥī*<sup>494</sup> yang tidak perlu kepada sebarang dalil; dan kedua, pendekatan secara pendalilan dan pembuktian. Pendekatan pertama diutarakan kerana melihat kepada perihal manusia yang sememangnya mudah mengakui dan menerima kewujudan jiwa dalam dirinya secara *badīḥī*, manakala pendekatan kedua pula dibawa kerana kerumitan untuk menjelaskan hakikat jiwa melainkan melalui pembuktian dan pendalilan.<sup>495</sup>

Dalam pendekatan pertama, al-Rāzī menjelaskan bahawa istilah jiwa manusia (*nafs al-insān*), zat manusia (*dhāt al-insān*) dan hakikat manusia (*haqīqah al-insān*) adalah merujuk kepada pengertian yang sama dan sememangnya diakui oleh setiap orang yang berakal. Ketiga-tiga istilah tersebut membawa maksud yang sama sepertimana disebutkan *nafs al-shai' haqīqatuhu wa dhātu*. Tambah al-Rāzī lagi, istilah *al-nafs* juga membawa pengertian yang sama dengan istilah ‘saya’ (*anā*) yang digunakan oleh setiap manusia bagi merujuk kepada dirinya.<sup>496</sup> Oleh itu, dalam perbahasan ini, istilah *nafs*, *dhāt*, *haqīqah* dan *anā* adalah membawa pengertian yang sama menurut al-Rāzī.

<sup>494</sup> Ilmu *badīḥī* merupakan suatu ilmu pengetahuan yang berhasil tanpa perlu kepada pembuktian melalui penelitian atau usaha seperti pengetahuan mengenai gambaran kepanasan dan kesejukan atau pengetahuan tentang kebenaran bahawa penafian dan pensabitan tidak berkumpul bersama dan tidak terangkat bersama (*lā yajtami 'ān wa lā yartafī 'ān*). Perkataan seerti bagi ilmu *badīḥī* ialah ilmu *dariūī*. Lihat al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, 48.

<sup>495</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 1: 358, 2: 405; Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafṣī*, 592; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 63.

<sup>496</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 1: 358, 2: 404.

Berdasarkan pandangan tersebut, beliau membina empat hujah akal yang juga merupakan pendekatan keduanya bagi mensabitkan kewujudan jiwa.<sup>497</sup> Pertama, dalil kesedaran bahawa ‘saya’ merupakan zat dan hakikat. Al-Rāzī menjelaskan bahawa apabila seseorang berkata ‘jiwa saya’ maka ia mengisyaratkan kepada zat dan hakikat dirinya. Begitu juga dengan perkataan ‘jiwa saya gembira’ dengan ‘saya gembira’, kedua-duanya membawa maksud yang sama.<sup>498</sup> Ini membuktikan bahawa setiap individu mengetahui kewujudan dirinya.

Kedua, dalil ‘saya’ yang merupakan suatu *māhiyyah* tersendiri. Dalil ini menyentuh aspek *māhiyyah* dan tabiat jiwa yang berlainan daripada jasad. Dalam dalil kedua ini, al-Rāzī memanfaatkan dalil yang mensabitkan bahawa *māhiyyah* jiwa merupakan suatu yang tersendiri dan ia berlainan daripada jasad dan anggota jasad. Dalil ini juga merupakan ringkasan al-Rāzī terhadap dalil ‘seseorang yang terbang’ (*al-rajul al-tā’ir*) oleh Ibn Sīnā di mana al-Rāzī menjelaskan bahawa seseorang tidak akan lupa kepada jiwanya walaupun pada ketika itu dia lupa kepada seluruh anggota jasadnya yang zahir dan batin.<sup>499</sup> Begitu juga sekiranya salah satu anggota badan dipotong, maka perihal jiwa tetap sama seperti mana anggota tersebut yang belum dipotong. Maka ia jelas menunjukkan bahawa hakikat jiwa adalah berlainan daripada jasad,<sup>500</sup> dan ia sememangnya wujud.

Ketiga, dalil ‘saya’ yang merupakan punca bagi segala tindakan dan cerapan’. Dalam hujah ini, pembuktian al-Rāzī terhadap kewujudan jiwa bersandarkan kepada tiga asas utama iaitu, pertama, setiap tindakan dan cerapan

<sup>497</sup> Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 69.

<sup>498</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 224.

<sup>499</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 224. Bandingkan juga dengan al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, 2:202-203, lihat juga Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 2:181; ‘Ursūqī, Muḥammad Kahyr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān, *al-Dirāṣāt al-Nafsiyyah ‘ind al-Muslimīn*, 122.

<sup>500</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 224.

manusia semestinya berpunca daripada satu usul dan sumber. Kedua, setiap pengetahuan, perasaan dan cerapan manusia merupakan perihal yang disandarkan kepada sesuatu (*al-mudāf*). Ketiga, sesungguhnya usul dan sumber serta sesuatu yang disandarkan itu semestinya ialah ‘saya’ yang merupakan zat, hakikat dan jiwa manusia. Maka sabitlah bahawa terdapat pada manusia sesuatu yang tunggal yang bersifat mencerap setiap *al-mudrakāt*, yang melakukan setiap tindakan dan juga yang merupakan usul dan sumber bagi semua perbuatan tersebut.<sup>501</sup> Dalil ini berbeza daripada dalil yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā iaitu saya dan kesatuan fenomena tindakan jiwa (*al-burhān al-anā wa wahdah al-żawāhir al-nafsiyyah*) dan dalil semula jadi (*al-burhān al-tābi‘ī*)<sup>502</sup> kerana kedua-dua dalil tersebut dilihat hanya membuktikan bahawa jiwa berlainan daripada jasad dan tidak mensabitkan kewujudan jiwa.

Keempat, dalil ‘saya’ adalah kekal sepanjang masa’. Dalil ini bersandarkan kepada pendapat utama al-Rāzī yang mensabitkan bahawa jiwa adalah suatu *jawhar* yang kekal, manakala segala sifat dan ‘araḍnya adalah sentiasa melalui pergantian dan perubahan.<sup>503</sup> Beliau menjelaskan bahawa walaupun keadaan jasad manusia sentiasa mengalami pergantian dan perubahan setiap masa sejak dari kecil, namun jiwa manusia tetap kekal sepanjang hidupnya sepetimana dia mendapati zat dan jiwnya tetap sama sejak dahulu sehingga sekarang walaupun jasadnya mengalami perubahan seperti kecil, besar, gemuk dan kurus.<sup>504</sup> Dalil ini dilihat selari dengan dalil berterusan (*al-burhān al-istimrār*) yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā dan al-Ghazālī.<sup>505</sup> Pengkaji mendapati semua dalil akal yang dikemukakan oleh al-Rāzī dan

<sup>501</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 332.

<sup>502</sup> Lihat perbahasan berkaitan dalam subtopik 2.3.

<sup>503</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 377.

<sup>504</sup> Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 225 & 377.

<sup>505</sup> Lihat perbahasan berkaitan dalam subtopik 2.3

ahli Falsafah bagi mensabitkan kewujudan jiwa adalah berpaksikan kepada perbezaan hakikat dan tabiat jiwa dengan hakikat jasad.

Manakala dalam hujah naqli pula, al-Rāzī mensabitkan kewujudan jiwa bersandarkan kepada surah Āli ‘Imrān 3:169.<sup>506</sup> Beliau menjelaskan bahawa nas tersebut menunjukkan bahawa jiwa masih hidup setelah manusia terkorban dalam peperangan sedangkan jasad pula mengalami kematian dan kebinasaan. Maka ini membuktikan bahawa hakikat manusia bukanlah jasadnya tetapi ia merupakan suatu *jawhar* yang masih hidup selepas kematian jasad dan *jawhar* tersebut ialah jiwa.<sup>507</sup> Berbeza dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī di mana mereka cuba mensabitkan kewujudan jiwa itu melalui isyarat yang difahami dari kehendak syarak tanpa mendatangkan nas dari dalil syarak. Mereka hanya menyatakan bahawa hukum syarak yang berbentuk suruhan dan larangan serta perkhabaran tentang perihal yang berlaku hari akhirat semuanya ditujukan kepada jiwa manusia.<sup>508</sup>

Ini menjelaskan bahawa al-Rāzī turut memandang persoalan kewujudan jiwa ini sebagai perkara utama dalam disiplin jiwa. Pandangan beliau berkaitan istilah jiwa manusia, zat manusia dan hakikat manusia yang merujuk kepada pengertian yang sama dan perbezaannya daripada jasad menjadi dasar hujah akal beliau dalam mensabitkan kewujudan jiwa. Selain itu, hujah yang dikemukakan oleh al-Rāzī bagi mensabitkan kewujudan jiwa sama ada berbentuk akal dan naqli juga dilihat lebih objektif dan jelas. Penelitian beliau terhadap hujah akal Ibn Sīnā dan al-Ghazālī juga

<sup>506</sup> Surah Āli ‘Imrān 3: 169 ini bermaksud: “Dan jangan sekali-kali engkau menyangka orang-orang yang terbunuh (yang gugur syahid) pada jalan Allah itu mati, (mereka tidak mati) bahkan mereka adalah hidup (secara istimewa) di sisi Tuhan mereka dengan mendapat rezeki.”

<sup>507</sup> Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 43 dan dalam terjemahan teks pada halaman 160; lihat juga al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Maqālib al-‘Āliyah*, 7: 77-78. Lihat juga Hadith yang berkaitan dalam hujah kesembilan daripada fasal kelima teks terjemahan dalam al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 48-49 dan dalam terjemahan teks pada halaman 171-172.

<sup>508</sup> Al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 15; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 45. Lihat perbahasan dalam subtopik 2.3.

menunjukkan bahawa beliau seorang yang kritis. Di samping itu, penghujahan naqlinya berserta nas juga membuktikan beliau amat mengambil berat tentang sandaran syarak dalam perbahasan ini.

#### 4.2.3.2 Definisi jiwa

Dalam memberi definisi jiwa, al-Rāzī menghuraikannya dari dua aspek iaitu pertama, dari aspek sandaran (*jihhah al-idāfah*) jiwa dengan badan. Beliau mengatakan bahawa jiwa merupakan penyempurna awal bagi jisim *tabī'i*<sup>509</sup> yang mempunyai alat<sup>510</sup> dan berpotensi menerima kehidupan<sup>511</sup> (*kamāl awwal li jism tabī'I āli dhī hayat bi al-quwwah*).<sup>512</sup> Beliau menolak pandangan yang mendefinisikan jiwa sebagai *sūrah* kerana ia membawa kepada pengertian bahawa jiwa adalah jisim atau sesuatu yang bersifat jisim. Ini bermaksud apabila jisim tersebut binasa, maka jiwa turut binasa kerana *sūrah* tidak akan kekal selepas ketiadaan jisim.

Di samping itu, ia juga bersalah dengan pegangan umat Islam yang meyakini kekekalan jiwa selepas kematian jasad. Al-Rāzī mengatakan bahawa definisi sedemikian tidak perlu bahkan memadai dengan mendefinisikannya sebagai

<sup>509</sup> Jisim *tabī'i* ialah jisim makhluk yang bernyawa dan ia berbeza daripada jisim *śinā'i*. Jisim *tabī'i* merupakan kategori *al-jins* dan setelah dimasukkan jiwa ke dalamnya, ia bertukar menjadi kategori *naw'*. Ini bermaksud jiwa menyempurnakan jisim *tabī'i* yang asalnya dalam kategori *al-jins* menjadi insan dalam kategori *naw'*. Muḥammad Shahātah Rabi' mengukilkan huraian Ibn Ṣinā mengenai kedua-dua jisim tersebut. Jisim *tabī'i* ialah jisim yang wujud secara semula jadi tanpa kaitan dan campur tangan daripada tindakan dan pilihan kita seperti jisim manusia, pohon kayu dan besi. Manakala jisim *śinā'i* pula wujud hasil daripada tindakan dan perbuatan manusia seperti jisim katil dan kerusi yang direkabentuk daripada tindakan dan pilihan manusia. Rabi', Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsī*, 325; Khalīf, Fath Allah, *Falāsifah al-Islām* Ibn Ṣinā al-Ghazālī *Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Iskandariyyah: Dār al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah, 1976), 396.

<sup>510</sup> Jiwa mempunyai alat dan perantara iaitu anggota tubuh badan manusia yang digunakan bagi menghasilkan pelbagai tindakan. Lihat huraian berkenaan dalam al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 45; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsat al-Nafsāniyah*, 118; Khalīf, Fath Allah, *Falāsifah al-Islām*, 396.

<sup>511</sup> Iaitu *al-nafs* berpotensi menerima dan meneruskan kehidupan dengan berlakunya tumbesaran dan pemakanan yang diambil serta dengan cerapan pancaindera dan tindakan yang dilakukan. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 223.

<sup>512</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 223.

penyempurna awal.<sup>513</sup> Begitu juga dengan pandangan yang mendefinisikan jiwa sebagai potensi (*quwwah*), al-Rāzī mengkritik pandangan tersebut dan mengatakan bahawa pendefinisian jiwa sebagai penyempurna awal adalah lebih utama berbanding mendefinisikannya sebagai potensi.<sup>514</sup>

Situasi di atas menunjukkan ketelitian al-Rāzī dalam mendefinisikan jiwa dari aspek kaitannya dengan tubuh badan manusia iaitu bahawa definisi jiwa sebagai penyempurna awal (*kamāl awwal*) bagi jisim adalah definisi yang tepat kerana ia bersifat lebih umum berbanding mendefinisikannya sebagai *ṣūrah* atau potensi bagi jisim. Justeru, pengkaji mendapati pandangan al-Rāzī dalam pendefinisian jiwa dari aspek material ini selari dengan al-Ghazālī, namun berbeza dengan Ibn Ṣinā di mana beliau memberi definisi jiwa sebagai penyempurna awal, potensi dan *ṣūrah* bergantung kepada spesis, tindakan dan material yang ditumpanginya.<sup>515</sup>

<sup>513</sup> Al-Rāzī turut membawa hujah bagi menyokong pandangan beliau. Pertama; istilah penyempurna (*kamāl*) membawa maksud yang lebih umum berbanding *ṣūrah* kerana *ṣūrah* bertempat pada jisim, manakala jiwa yang berkata-kata tidak bertempat pada jisim. Oleh yang demikian, jiwa bukanlah *ṣūrah* bagi badan, tetapi penyempurna baginya sepetimana diumpamakan jiwa sebagai raja, ia merupakan penyempurna kepada suatu kerajaan dan bukannya *ṣūrah* bagi kerajaan tersebut. Kedua; istilah penyempurna lebih tepat dan lebih hampir kepada tabiat *al-naw'*, berbanding istilah *ṣūrah* yang ada hubung kait dengan jisim dan ia lebih menjurus kepada menjelaskan sifat *al-jins*. Ketiga; pendalilan kepada *al-naw'* merangkumi pendalilan kepada jisim dan tidak sebaliknya. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 220-221; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 109; Rabi‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 592; Khadijah Hammādī, *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 2: 725-726; Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, 2: 345.

<sup>514</sup> Beliau turut membawa dua hujah bagi menyokong pandangannya. Pertama; istilah potensi (*al-quwwah*) adalah merujuk kepada sesuatu aspek sahaja iaitu sebagai pencetus kepada tindakan (*mabda' li al-af'āl*), manakala istilah penyempurna (*al-kamāl*) pula, selain merujuk kepada pencetus kepada tindakan ia turut merujuk aspek-aspek yang lain dan lafadz penyempurna itu juga menggambarkan ia sebagai pelengkap kepada *al-naw'*. Justeru, istilah yang memberi maksud kepada sesuatu dari segenap aspek itu adalah lebih utama digunakan berbanding istilah yang diketahui sesuatu daripadanya hanya sebahagian sudut sahaja. Kedua; istilah penyempurna adalah lebih sesuai bagi mendefinisikan jiwa secara keseluruhan kerana ia bersifat lebih umum berbanding istilah potensi kerana pembahagian potensi seperti potensi pencerap (*al-idrāk*) dan potensi penggerak (*al-taḥrīk*) mengandungi definisi yang khusus dan tersendiri. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 221; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 111; Lihat juga Khadijah Hammādī, *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 2: 726.

<sup>515</sup> Lihat al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 44-45 dan Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Shifā'*, 10-1. Lihat juga Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 117; Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 2:181.

Kedua, dari aspek *māhiyyah* (*jihhah al-māhiyyah*)<sup>516</sup> dan hakikat jiwa itu sendiri. Menurut al-Rāzī, jiwa merupakan suatu *jawhar* yang berbeza daripada badan dan mempunyai zat tersendiri (*jawhar mughayir lahā mufāriq ‘anhā bi al-dhāt*)<sup>517</sup> dan pendefinisian ini dilihat selari dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī.<sup>518</sup> Ia berhubung kait dengan badan dari aspek pengurusan dan perlaksanaan (*al-tadbīr wa al-taṣarruf*) di mana jiwa sebagai pengurus dan pelaksana, manakala anggota badan pula sebagai alat dan kelengkapan bagi jiwa. Beliau membawa satu analogi mudah untuk memahami hubungan tersebut iaitu jiwa dianalogikan sebagai seorang tukang kayu yang boleh melakukan pelbagai kerja melalui alat-alatan yang berbeza-beza. Maka begitu juga jiwa yang melihat melalui mata, mendengar melalui telinga, berfikir melalui otak dan bertindak melalui hati. Oleh yang demikian, dapat difahami apa yang dimaksudkan ialah segala anggota badan adalah alat dan kelengkapan bagi jiwa.<sup>519</sup>

Berdasarkan huraian tersebut, didapati bahawa pendefinisian jiwa menurut al-Rāzī dari aspek *māhiyyah* dan hakikatnya yang merujuk kepada suatu *jawhar*

<sup>516</sup> Lafaz *māhiyyah* kebiasaannya merujuk kepada perkara *al-muta‘aqqal* iaitu terhasilnya gambaran bahawa *māhiyyah* adalah suatu yang adalah tersendiri bagi orang yang berakal (*husūl māhiyyah mujarradah li al-‘āqil*) dan zatnya adalah sesuatu yang tersendiri (*dhātu mujarradah li dhāthī*), seperti *māhiyyah* bagi insan adalah haiwan yang berkata-kata (*al-ḥayawān al-nātiq*) serta meyakini bahawa perkara itu adalah nyata dan realiti (*al-wujūd al-khārijī*). Jika penjelasan bagi perkara *al-muta‘aqqal* tersebut dilihat dari sudut jawapan bagi soalan apakah ia (*mā huwa*), maka ia dinamakan *al-māhiyyah*, jika ia merujuk kepada suatu perkara yang telah sabit kewujudannya di alam nyata ia dinamakan hakikat (*al-ḥaqīqah*), jika ia jelaskan bagi membezakannya daripada yang lain (*al-aqhyār*) dinamakan *huwiyyah*, jika penjelasan itu hendak menjelaskannya sebagai tempat bagi benda baru (*al-hawādith*) dinamakan *al-jawhar*. Al-Jurjānī, *al-Ta’rifat*, 195; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 47. Dengan demikian, yang disebut *al-māhiyyah*, *al-ḥaqīqah*, *al-huwiyyah* dan *al-jawhar* merupakan suatu zat yang tetap dalam kewujudan sesuatu, yang membezakannya dari yang lainnya dan ia bukan sesuatu yang bersifat material. Menurut kamus besar Arab Melayu, lafadz *al-māhiyyah* merujuk kepada hakikat sebenar sesuatu yang diambil daripada perkataan *mā huwa* atau *mā hiyā*. *Kamus Besar Arab Melayu Dewan*, 2274.

<sup>517</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 32-33; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 232; Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 109-112.

<sup>518</sup> Lihat Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 216-217; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 51 & 55; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 109-110; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 122.

<sup>519</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 32-33; Najātī, Muhammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 245-246; Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 112.

tersendiri adalah selari dengan Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī. Namun dari aspek sandaran jiwa kepada jasad pula, definisi yang dikemukakan oleh al-Rāzī dilihat hanya bertepatan dengan al-Ghazālī iaitu mendefinisikannya sebagai penyempurna awal sahaja.

Pengkaji mendapati kedua-dua definisi yang dikemukakan oleh al-Rāzī mempunyai kesinambungan yang jelas. Penolakannya terhadap pandangan yang mengatakan jiwa sebagai *ṣūrah* dan potensi serta pembuktian bahawa jiwa adalah berbeza daripada jasad dalam definisi yang pertama dilihat mengukuhkan lagi definisi kedua yang mensabitkan jiwa sebagai suatu *jawhar* yang tersendiri serta berlainan daripada jasad. Gabungan kedua-dua definisi tersebut juga adalah selaras dengan pegangan akidah umat Islam berkaitan keimanan kepada kewujudan hari akhirat dan kekekalan jiwa selepas kematian jasad. Perbincangan lanjut dari aspek kedua ini akan disentuh dalam perbahasan hakikat jiwa.

#### **4.2.3.3 Jiwa merupakan satu *jawhar* tersendiri**

Subtopik ini ditulis khusus bagi menguatkan pandangan al-Rāzī yang mengatakan jiwa adalah suatu *jawhar*. Walaupun perbahasan ini dilihat hampir menyerupai perbahasan sebelumnya yang menjelaskan hakikat jiwa, akan tetapi hujah yang dikemukakan di dalam subtopik ini adalah lebih fokus dengan dalil daripada disiplin ilmu kalam. Sebelum meneruskan perbahasan ini, terlebih dahulu dijelaskan secara ringkas apa yang dimaksudkan dengan *jawhar* dan ‘*araq*'. Al-Rāzī mendefinisikan *jawhar* sebagai sesuatu yang wujud tanpa tempat (*al-mawjūd lā fi al-mawdū'*)<sup>520</sup> iaitu hakikat suatu *jawhar* itu apabila ia wujud, ia bersendirian dan

---

<sup>520</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 1: 137-138; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 128.

tidak memerlukan tempat.<sup>521</sup> Berbeza daripada ‘*araq*’, di mana ia bermaksud suatu yang wujud pada tempat (*al-mawjūd fī al-mawdū’*)<sup>522</sup> iaitu suatu yang wujud pada sesuatu, yang tidak dapat berdiri sendiri, ia (‘*araq*’) bukanlah salah satu bahagian daripadanya (sesuatu yang ditumpang) dan ia (‘*araq*’) tidak dapat wujud bersendirian tanpa menumpang pada tempat tersebut (*al-mawjūd fī shay’ ghayr mutaqawwam bih, lā ka juz’i minhu, wa lā yaṣihḥu qawāmuḥu dūna mā huwa fīh*).<sup>523</sup>

Berdasarkan takrifan tersebut, didapati bahawa jiwa menepati dua syarat dalam definisi *jawhar* iaitu ‘sesuatu yang wujud’ dan ‘tanpa tempat’. Bagi syarat yang pertama iaitu ‘sesuatu yang wujud’, ini dapat dilihat dalam hujah yang dikemukakan oleh al-Rāzī ketika membuktikan kewujudan jiwa.<sup>524</sup> Manakala bagi syarat yang kedua pula iaitu ‘tanpa tempat’, ia dapat dilihat dalam definisi al-Rāzī bagi jiwa sama ada definisi dari aspek sandaran (*jihhah al-idāfah*) jiwa dengan badan dan aspek hakikat atau *māhiyyah* (*jihhah al-māhiyyah*) jiwa itu sendiri. Dari aspek yang pertama, beliau mengatakan bahawa jiwa adalah ‘penyempurna awal’ dan menafikan *al-nafs* sebagai *ṣūrah* dan potensi bagi suatu jisim. Manakala dari aspek kedua pula, beliau menyatakan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar* yang berbeza daripada badan dan mempunyai zat tersendiri.<sup>525</sup> Selain itu, dapat dilihat juga pada pembuktian al-Rāzī dalam mensabitkan jiwa adalah suatu yang berlainan

<sup>521</sup> Ketika menghuraikan definisi *jawhar* iaitu suatu yang wujud tanpa tempat, al-Rāzī menukilkan pandangan yang mempersoalkan adakah Allah SWT juga merupakan *jawhar* kerana Allah SWT wujud tanpa bertempat? Al-Rāzī menjawab dan menegaskan bahawa definisi tersebut adalah diguna pakai bagi sesuatu yang mana hakikatnya (*māhiyyah*) adalah berbeza daripada wujud, sehingga ia boleh dikatakan tidak bertempat ketika ia wujud. Namun, huraian tersebut tidak boleh disandarkan kepada Allah SWT kerana Ia adalah *wājib al-wujūd* dan kewujudanNya itu adalah merupakan hakikatNya. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 1: 141-142; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 128; Lihat juga perbahasan yang menafikan ‘*araq*, *jawhar* dan jisim pada Allah SWT dalam al-Jumaylī, *al-Imām al-Ghazālī wa Arā’uhu al-Kalāmiyah*, 136-145.

<sup>522</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 1: 138; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 128.

<sup>523</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 1: 138; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 128.

<sup>524</sup> Lihat perbahasan mengenai kewujudan jiwa pada subtopik 4.2.3.1

<sup>525</sup> Lihat perbahasan mengenai definisi jiwa dan hakikat jiwa pada subtopik 4.2.3.2 & 4.2.2.1.

daripada badan dan daripada segala anggota badan. Di samping itu, penolakan terhadap pandangan yang mengatakan bahawa jiwa adalah suatu yang bersifat material<sup>526</sup> juga turut menjelaskan bahawa ia merupakan suatu *jawhar*.

Di samping itu juga, pembuktian jiwa sebagai suatu *jawhar* dapat dilihat pada perbahasan al-Rāzī mengenai ‘*arad* di mana beliau menjelaskan perihal ‘*arad* dengan memberi takrifan dan syaratnya, dan seterusnya membuktikan bahawa ia adalah berbeza daripada *al-nafs*.<sup>527</sup>

Namun timbul persoalan iaitu jika *al-nafs al-insāniyyah* merupakan suatu *jawhar*, adakah *al-nafs al-nabātiyyah* dan *al-nafs al-hayawāniyyah* merupakan *jawhar* juga? Di sini, al-Rāzī menjelaskan bahawa *al-nafs al-nabātiyyah* dan *al-nafs al-hayawāniyyah* masing-masing boleh menjadi suatu *jawhar* jika ia wujud bersendirian tanpa bersandar kepada *al-nafs* yang lain. Contohnya *al-nafs al-nabātiyyah* yang berfungsi untuk tumbuh dan membesar yang wujud pada tumbuhan sahaja, maka ia merupakan suatu *jawhar*. Namun, jika ia wujud pada haiwan, maka ia merupakan ‘*arad* kerana bersandarkan atau mengikut kepada *al-nafs al-hayawāniyyah*. Begitu juga dengan *al-nafs al-hayawāniyyah* yang wujud pada haiwan, maka ia merupakan *jawhar* baginya. Manakala jika ia wujud pada insan, maka ia menjadi ‘*arad* kerana bersandar dan mengikut kepada *al-nafs al-insāniyyah*. Ini menjelaskan bahawa kadang kala *al-nafs al-nabātiyyah* dan *al-nafs al-hayawāniyyah* menjadi *jawhar* dan kadang kala menjadi ‘*arad*. Walau bagaimanapun, berbeza daripada *al-nafs al-insāniyyah* yang hanya khusus kepada insan, ia merupakan suatu *jawhar* yang berdiri pada zatnya dan tidak mungkin sesekali ia menjadi ‘*arad*. Oleh itu, *al-nafs al-nabātiyyah* dan *al-nafs al-*

<sup>526</sup> Lihat perbahasan mengenai jiwa berbeza daripada jasad pada subtopik 4.2.2.1.

<sup>527</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 1: 138-140; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 129.

*hayawāniyyah* yang wujud dalam insan merupakan ‘*arad* kerana mengikut kepada *al-nafs al-insāniyyah*.<sup>528</sup>

Berdasarkan penjelasan sedemikian, dapat disimpulkan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar* yang hakikatnya merupakan suatu yang wujud tanpa tempat. Ia tergolong daripada kategori *jawhar* (*jins al-jawāhir*) yang wujud tanpa tempat (*al-mawdū‘ wa al-mahal*). Maka jelaslah bahawa ia merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri dengan zatnya.

#### 4.2.3.4 Jiwa adalah baru

Persoalan ini tidak disentuh oleh al-Rāzī secara khusus dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*, namun terdapat perbincangan yang berkaitan dalam karyanya yang lain antaranya *al-Maṭālib al-Āliyah*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, *Asas al-Taqdīs* dan *al-Tafsīr al-Kabīr*.

Al-Rāzī menjelaskan bahawa secara umumnya, terdapat dua pendekatan yang ditelusuri oleh para pemikir Islam dan ahli Falsafah dalam membincangkan persoalan ini. Pertama, mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qadīmah*; Kedua, mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru (*hādīthah*) dan pendekatan ini dipilih oleh al-Rāzī. Kedua-dua pendekatan ini dibentangkan oleh al-Rāzī dalam karyanya iaitu *al-Maṭālib al-Āliyah* dan *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, kemudian beliau memberi komentar dengan menolak pandangan mereka yang

<sup>528</sup> Lihat lanjut dalam al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 232-234; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 112-113; Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fi 'Ilm al-Kalām*, 2: 346. Namun sekiranya ketiga-tiga jiwa tersebut dilihat secara bersendirian iaitu *al-nafs al-nabātiyyah* pada tumbuhan, *al-nafs al-hayawāniyyah* pada haiwan dan *al-nafs al-insāniyyah* pada manusia, maka kedudukan *al-nafs al-insāniyyah* merupakan yang paling tinggi dan mulia, kemudian diikuti oleh *al-nafs al-hayawāniyyah* dan akhir sekali *al-nafs al-nabātiyyah*. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 18.

mengatakan jiwa adalah *qadimah*. Beliau turut menjelaskan kelemahan yang terdapat dalam sesetengah hujah mereka yang mengatakan jiwa adalah baru.<sup>529</sup>

Bagi mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qadimah*, secara ringkasnya terdapat tiga hujah<sup>530</sup> yang dikemukakan. Di antaranya ialah:

“Jika jiwa tidak bersifat qadim dan azali, maka ia juga tidak bersifat kekal. Akan tetapi telah sedia maklum bahawa jiwa bersifat abadi dan kekal serta tidak musnah dan tidak binasa, maka oleh yang demikian jiwa adalah bersifat qidam dan azali.”<sup>531</sup>

Al-Rāzī melihat hujah tersebut adalah tidak tepat berdasarkan dua alasan. Salah satunya disebut dalam karya *al-Mabāhith al-Mashriqiyah* dan satu lagi dinyatakan dalam karya *al-Maṭālib al-Āliyah*. Pertama, beliau menjelaskan bahawa kenyataan mereka yang mengatakan bahawa jika jiwa tidak bersifat qadim dan azali, maka ia juga tidak bersifat kekal merupakan suatu kenyataan yang salah dan tidak dapat diterima akal. Sebaliknya akal dapat menerima kenyataan yang mengatakan bahawa sesuatu itu bersifat kekal tanpa ia bersifat azali.<sup>532</sup>

Kedua, penyebab (*'illah*) bagi kewujudan jiwa adalah suatu yang bersifat qadim iaitu Allah SWT dan penciptaan jiwa berlaku setelah diciptakan badan yang telah bersedia untuk dikendalikan oleh jiwa. Apabila dicipta suatu jasad, jiwa juga turut dicipta dan jiwa adalah suatu yang berlainan daripada badan. Maka tidak menjadi suatu kelaziman apabila berlaku kematian kepada badan, berlaku juga kematian kepada jiwa. Jiwa tetap bersifat kekal kerana penyebab kepada

<sup>529</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 389-397; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 114-120.

<sup>530</sup> Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 389-390.

<sup>531</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 390.

<sup>532</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 396-397.

kewujudannya adalah bersifat kekal dan kekekalan yang berlaku kepada jiwa tersebut bukanlah menjadi hujah untuk mensabitkan bahawa jiwa adalah azali.<sup>533</sup>

Kedua-dua alasan tersebut telah membuktikan bahawa jiwa adalah bersifat baru dan sekaligus menafikan ia bersifat qadim. Kekekalan yang berlaku kepada jiwa setelah kematian badan tidak boleh menjadi hujah untuk mensabitkan jiwa bersifat qadim.

Manakala bagi mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru pula, ia terbahagi kepada tiga kelompok. Pertama, yang mengatakan bahawa jiwa telah dicipta sebelum penciptaan badan; kedua, yang mengatakan bahawa jiwa dicipta setelah penciptaan badan; dan ketiga, yang mengatakan bahawa jiwa dicipta bersama ketika penciptaan badan. Walaupun secara umumnya al-Rāzī bersepappendat dengan pendekatan kedua yang mengatakan jiwa dicipta setelah penciptaan badan, namun beliau juga turut mengemukakan kelemahan hujah bagi setiap kelompok tersebut khususnya dalam penghuraian hujah naqli yang menjadi sandaran utama bagi kelompok yang pertama dan kedua serta hujah aqli bagi kelompok yang ketiga.

Antara hujah daripada kelompok pertama yang mengatakan jiwa dicipta sebelum penciptaan badan adalah berdasarkan firman Allah SWT dalam surah al-A'rāf 7: 172 iaitu:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَدَّهُمْ عَلَىٰ

أَنفُسِهِمْ أَلَّسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ

إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ 

<sup>533</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 120.

Terjemahan: Dan (ingatlah wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka, dan Ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Ia bertanya dengan firmanNya): “Bukankah Aku Tuhan kamu?” Mereka semua menjawab: “Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi”, yang demikian supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak: “Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini”.

Mereka berpandangan bahawa ayat tersebut jelas menggambarkan segala jiwa telah dicipta dan wujud sebelum penciptaan badan. Ia dikeluarkan dari tulang belakang Nabi Adam a.s dan telah bersaksi bahawa Allah SWT adalah Tuhan yang menciptakan mereka. Antara mereka yang berpandangan sedemikian ialah Ibn Ḥazm al-Ζāhirī dan pandangan ini juga diterima pakai oleh al-Nażām al-Muktazilī dan pengikutnya.<sup>534</sup>

Namun, al-Rāzī melihat maksud ayat tersebut bukan sedemikian. Berdasarkan pemerhatiannya dari aspek bahasa, terdapat dua lafaz yang perlu diteliti dari sudut ganti diri atau *damīr*. Pertama ialah lafaz *min ȝuhūrihim* dan kedua ialah lafaz *ȝurriyatahum*. Ganti diri yang terdapat pada kedua-dua lafaz tersebut menunjukkan kepada bilangan yang ramai atau *jama'*. Maka ini menggambarkan bahawa Allah SWT mengeluarkan zuriat daripada tulang belakang Bani Adam.

Jika ia dikeluarkan dari tulang belakang Nabi Adam a.s, pastinya ganti diri yang digunakan adalah berbentuk tunggal dan lafaz yang tepat ialah *min ȝuhūrih*. Begitu juga dengan lafaz *ȝurriyatahum*, jika dimaksudkan sebagai zuriat Nabi Adam

---

<sup>534</sup> Al-Dhāhirī, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad al-Ma‘rūf bi ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Nihāl*, tahqiq Dr ‘Abd al-Rahmān ‘Umairah & Dr Muhammād Ibrāhīm Nasr, cet. Ke 2 (Beirut: Dar al-Jil, 1996) 4: 122-123; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 238.

a.s, pastinya lafaz yang tepat ialah *zurriyatih*. Maka jelaslah bahawa yang dimaksudkan itu ialah zuriat Bani Adam.<sup>535</sup>

Di samping itu, ayat berikutnya iaitu surah al-A‘rāf 7: 173<sup>536</sup> menggambarkan bahawa andaian alasan yang dikeluarkan oleh zuriat tersebut pada hari kiamat dengan menyandarkan kepada perbuatan kufur yang dilakukan oleh orang tua mereka bagi melepaskan diri mereka daripada hukuman Allah SWT atas kekufuran mereka semasa di dunia adalah tidak layak disandarkan kepada anak-anak Adam kerana Adam adalah seorang nabi yang maksum dan bukan seorang yang musyrik.<sup>537</sup>

Maka ini memberi pengertian bahawa zuriat yang dimaksudkan dalam surah al-A‘rāf 7: 172 tersebut adalah zuriat yang keluar dari tulang sulbi bapa mereka dan bukannya dari tulang sulbi Adam. Al-Rāzī mengatakan bahawa para bijak pandai (*ashāb al-naẓar*) menjelaskan bahawa zuriat dalam ayat tersebut bukan dikeluarkan dari tulang belakang Adam, tetapi dari tulang sulbi bapa mereka yang melalui peringkat penciptaan bermula daripada *nutfah*, *‘alaqah*, *mudghah* dan seterusnya menjadi manusia yang sempurna. Kemudian mereka bersaksi dan mengakui keesaan Allah SWT dengan keajaiban proses penciptaan yang mereka lalui seolah-olah mereka berkata: *balā*, walaupun tidak dengan kata-kata lisan.<sup>538</sup> Maka ini menjelaskan bahawa jiwa adalah baru dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan.

<sup>535</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 5: 3100.

<sup>536</sup> Al-Qur'an, surah al-A‘rāf (7: 173) yang bermaksud: "Atau supaya kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya ibu bapa kamilah yang melakukan syirik dahulu sedang kami ialah keturunan (mereka) yang datang kemudian daripada mereka. Oleh itu, patutkah Engkau (Wahai Tuhan kami) hendak membinasakan kami disebabkan perbuatan orang-orang yang sesat itu?".

<sup>537</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 5: 3100; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 238-239.

<sup>538</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 5: 3103.

Seterusnya, hujah kedua yang dibawa oleh kelompok pertama ini ialah ayat dari surah al-A‘rāf 7: 11 iaitu:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ أَسْجُدُوا لِأَدَمَ  
فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾

Bermaksud: Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu, lalu Kami membentuk rupa kamu, kemudian Kami berfirman kepada malaikat-malaikat: “Sujudlah kamu kepada Adam”, lalu mereka sujud melainkan Iblis, ia tidaklah termasuk dalam golongan yang sujud.

Secara zahirnya, ayat ini menggambarkan kronologi penciptaan insan di mana semua insan telah diciptakan terlebih dahulu sebelum diciptakan Adam. Justeru, kelompok yang pertama tersebut menjadikan ayat ini sebagai sandaran untuk menyatakan bahawa jiwa telah dicipta sebelum penciptaan badan. Akan tetapi, telah sedia maklum bahawa Adam merupakan khalifah pertama yang dicipta. Oleh itu, para mufasir berbeza pandangan dalam mentafsirkan ayat ini.

Sebagai seorang yang berkeahlian dalam disiplin tafsir, al-Rāzī menjelaskan bahawa pengertian lafaz *al-khalq* dari sudut bahasa ialah ibarat kepada suatu penentuan atau *al-taqdīr* (*inna al-khalq fi al-lughah ‘ibārat ‘an al-taqdīr*) dan konsep penentuan Allah SWT adalah ibarat kepada pengetahuan Allah SWT bagi setiap perkara dan kehendakNya dalam menetapkan ketentuan perkara tersebut.<sup>539</sup>

Maka lafaz *khalaqnākum* mengisyaratkan kepada penentuan dan ketetapan Allah SWT untuk menciptakan manusia di dunia. Begitu juga dengan lafaz *sawwarnākum* yang bermaksud membentuk rupa, ia merupakan isyarat kepada penetapan bentuk dan gambaran setiap makhluk yang akan diciptakan sehingga hari kiamat di Luh

<sup>539</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 5: 2875.

Mahfuz. Justeru, maksud penciptaan Allah SWT dalam ayat di atas merupakan ibarat kepada penentuan dan ketetapanNya. Manakala maksud membentuk rupa pula ibarat kepada penetapan bentuk dan gambaran setiap makhluk di Lūh Maḥfūz. Setelah kedua perkara tersebut selesai, barulah Allah SWT mencipta Adam dan kemudiannya memerintahkan para Malaikat agar sujud kepada Adam.<sup>540</sup>

Oleh itu, maksud ayat di atas adalah merujuk kepada perancangan dan ketentuan Allah bagi setiap makhluk di alam ini dan sabitlah bahawa Adam merupakan manusia pertama yang dicipta. Maka pandangan kelompok pertama yang mengatakan jiwa telah dicipta sebelum penciptaan badan dengan bersandarkan kepada ayat berkenaan adalah tidak tepat. Oleh itu jelaslah bahawa jiwa diciptakan bersama dengan penciptaan badan.

Bagi kelompok kedua pula, antara hujah yang membuktikan bahawa jiwa dicipta setelah penciptaan badan adalah berdasarkan kepada surah Ṣad 38: 71-71 iaitu:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ  
فَإِذَا سَوَّيْتُهُ

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَجِدِينَ

Terjemahan: (Ingatkanlah peristiwa) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menciptakan manusia (Adam) dari tanah, 71. Kemudian apabila Aku sempurnakan kejadiannya, serta Aku tiupkan padanya roh daripada (ciptaan) Ku, maka hendaklah kamu sujud kepadanya, 72.

Dan surah al-Mu‘minūn 23 : 12-14 iaitu:

<sup>540</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 5: 2875; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 238-239.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا إِلَّا نَسَنَ مِنْ سُلْطَانٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي  
 قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا الْنُطْفَةَ عَالِقَةً فَخَلَقْنَا الْعُلْقَةَ مُضْغَةً  
 فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَمًا فَكَسَوْنَا الْعِظَمَ لَحْمًا ثُمَّ أَشَانَهُ خَلْقًا  
 إِنَّمَا يَعْلَمُ بِأَعْمَالِ النَّاسِ ۚ ﴿١٤﴾ إِنَّمَا يَعْلَمُ بِأَعْمَالِ النَّاسِ ۚ ﴿١٥﴾  
 إِنَّمَا يَعْلَمُ بِأَعْمَالِ النَّاسِ ۚ ﴿١٦﴾

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari pati (yang berasal) dari tanah, 12. Kemudian Kami jadikan “pati” itu (setitis) air benih pada penetapan yang kukuh, 13. Kemudian Kami ciptakan air benih itu menjadi sebuku darah beku, lalu Kami ciptakan darah beku itu menjadi seketul daging, kemudian Kami ciptakan daging itu menjadi beberapa tulang, kemudian Kami balut tulang-tulang itu dengan daging. Setelah sempurna kejadian itu Kami bentuk dia menjadi makhluk yang lain sifat keadaannya. Maka nyatalah kelebihan dan ketinggian Allah sebaik-baik Pencipta.

Berdasarkan petikan ayat daripada dua surah di atas, mereka mengatakan bahawa jiwa dicipta selepas selesai penciptaan badan. Mereka berpandangan sedemikian berdasarkan sangkaan (*al-zan*) mereka dengan melihat kepada peringkat penciptaan janin yang bermula dari segumpal darah (*nutfah*) sehingga kepada peringkat tulang dibaluti dengan daging. Setelah selesai proses itu barulah jiwa dicipta dan ditüpkan ke dalam badan.<sup>541</sup>

Menurut al-Rāzī, pandangan ini boleh diterima, namun masih terdapat kelomongan dan kesilapan padanya. Beliau mendedahkan kesilapan sangkaan tersebut dengan menjelaskan bahawa peringkat *nutfah* masih belum menggambarkan tubuh badan manusia. Ia perlu melalui beberapa peringkat seterusnya bagi membentuk anggota dan tubuh badan yang lengkap dan pada masa tersebut barulah

<sup>541</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 8: 4821, 9: 5676; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 241.

ia disebut sebagai tubuh badan manusia. Pada ketika itu barulah jiwa diciptakan dan kemudian ia terus berhubung kait dengan tubuh badan tersebut.<sup>542</sup> Maka jelaslah bahawa jiwa diciptakan bersama penciptaan badan atau ketika berlakunya penciptaan badan.

Manakala kelompok ketiga iaitu mereka yang mengatakan bahawa jiwa dicipta bersama ketika penciptaan badan pula terbahagi kepada dua pandangan yang dipelopori oleh Ibn Sīnā yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara sandaran (*hudūthan idāfiyyān*) iaitu penciptaan jiwa bersandarkan kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad dan Abū al-Barakāt al-Baghdādī dan al-Ghazālī yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki (*hudūthan haqīqīyān*) iaitu jiwa diciptakan setelah daripada ia tiada ('adam). Walaupun pandangan mereka ini dilihat selari dengan pandangan al-Rāzī, namun ia turut diteliti dan disemak oleh al-Rāzī dan beliau telah menemukan kelemahan dalam pendalilan mereka.<sup>543</sup>

Di samping itu, jika diteliti dalam karya *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah*, tidak terdapat hujah daripada al-Rāzī sendiri bagi membuktikan jiwa adalah baru. Beliau hanya membentangkan hujah daripada pandangan yang berpegang bahawa jiwa adalah *qidam* dan kemudian menolaknya.<sup>544</sup> Beliau juga membincangkan dalil yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā dan Abū al-Barakāt al-Baghdādī yang mengatakan jiwa adalah baru dan menjelaskan kelemahan hujah tersebut.<sup>545</sup> Manakala dalam karya *al-Maṭālib al-Āliyah* pula, selain menyangkal pandangan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qidam*<sup>546</sup> dan mengkritik kelemahan hujah yang mensabitkan jiwa

<sup>542</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 9: 5676; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah*, 2: 219; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 240-241.

<sup>543</sup> Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 230 & 241-250.

<sup>544</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah*, 2: 389-391.

<sup>545</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyyah*, 2: 392-397.

<sup>546</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 119-120.

adalah baru,<sup>547</sup> terdapat dua hujah umum yang dikemukakan oleh al-Rāzī bagi membuktikan bahawa jiwa adalah baharu dan bukannya qadim.<sup>548</sup>

Di sini dapat diperhatikan bahawa terdapat dua kemungkinan al-Rāzī berbuat demikian, pertama, dalil yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā dan Abū al-Barakāt al-Baghdādī yang dinukilkhan dalam karya *al-Mabāhith al-Mashriqiyah* telah memadai bagi membuktikan jiwa adalah baru. Kedua, dua hujah umum berkenaan yang dinyatakan dalam karya *al-Maṭālib al-Āliyah* telah memadai dan beliau tidak mahu mengulanginya dalam karya *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*. Ini kerana kebanyakan perbahasan dalam *al-Maṭālib al-Āliyah* khususnya berkaitan persoalan jiwa turut dibahaskan dalam karya *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*. Beliau berbuat demikian kerana dalam karya *al-Mabāhith al-Mashriqiyah* hanya dikhususkan bagi perbincangan disiplin falsafah berbanding karya *al-Maṭālib al-Āliyah* yang memuatkan perbincangan disiplin falsafah dan juga keagamaan. Jika dilihat kepada dua hujah yang dibawa bagi mensabitkan jiwa adalah baru, ia kelihatan lebih cenderung kepada aspek keagamaan dan ilmu kalam.<sup>549</sup> Dua hujah umum tersebut ialah:

Hujah pertama: Tidak diragui lagi bahawa setiap jiwa [bersifat] menerima sifat-sifat yang baru, di mana jiwa menjadi berpengetahuan tentang sesuatu setelah jiwa mengetahuinya. Jiwa juga menjadi bersifat dengan suatu akhlak setelah ia bersifat dengan akhlak tersebut. Apabila telah sabit demikian, maka kita katakan bahawa sesungguhnya penerimaan sifat-sifat yang baru adalah merupakan kelaziman daripada dhatnya [penerima sifat]. Dan [suatu yang bersifat] menerima sifat-sifat yang baru adalah [suatu yang] baru. Maka lazimlah dikatakan bahawa sesungguhnya [jiwa] tidak sunyi

<sup>547</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 114-118.

<sup>548</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 118-119.

<sup>549</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 253-254.

dari pada perkara-perkara baru dan setiap [suatu] yang tidak sunyi dari pada perkara-perkara baru, maka ia adalah baru.<sup>550</sup>

Berdasarkan hujah di atas, al-Rāzī dilihat berpandangan bahawa setiap suatu yang menerima perkara atau sifat yang baru, maka ia bukannya suatu yang qadim. Apabila telah sabit bahawa setiap jisim dan jiwa manusia menerima perkara dan sifat yang baru, maka sabitlah bahawa ia bukanlah qadim, malah baru. Begitu juga sebaliknya iaitu jika diperhatikan kepada sifat Allah SWT yang qadim yang tidak menerima sebarang perkara dan sifat yang baru. Maka oleh yang demikian, jelaslah bahawa jiwa adalah baru.<sup>551</sup>

Hujah kedua: Tidak diragui lagi sesungguhnya Allah SWT adalah qadim, maka jika terdapat [suatu] qadim yang lain, lazimlah dikatakan bahawa terdapat dua qadim dan perkara sedemikian adalah mustahil.<sup>552</sup>

Al-Rāzī turut menghuraikan hujah kedua ini dengan mengatakan bahawa jika terdapat dua perkara yang bersifat qadim, maka kedua-duanya tidak boleh berbeza, malah perlu mempunyai persamaan dari segenap aspek. Justeru, jika jiwa manusia adalah *qadim*, maka ia menyerupai Allah SWT dalam semua sifat-sifatNya, dan perkara ini adalah mustahil. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa mustahil terdapat dua perkara yang bersifat qadim dan sabitlah bahawa jiwa adalah baru.<sup>553</sup>

Terdapat dua tujuan al-Rāzī dalam tindakan beliau menolak dan memberi kritikan terhadap pandangan-pandangan sebelumnya. Pertama, meruntuhkan hujah pandangan yang berbeza daripadanya di samping mensabitkan pandangannya.

---

<sup>550</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 118-119.

<sup>551</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 119.

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> *Ibid.*

Kedua, menyemak hujah bagi pandangan yang bertepatan dengan pandangannya serta mengitegrasikannya.<sup>554</sup>

Di samping itu, perbahasan ini juga berkait rapat dengan persoalan *tanāsukh*. Golongan yang mengatakan berlakunya *tanāsukh* merupakan mereka yang berpegang bahawa jiwa adalah *qadim*. Berbeza daripada al-Rāzī di mana beliau menolak berlakunya *tanāsukh* berdasarkan kepada pandangannya yang berpegang bahawa jiwa adalah baru. Dalam karyanya *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, terdapat tiga hujah terpilih yang dikemukakan oleh al-Rāzī. Antaranya yang berkaitan dengan ingatan dan memori jiwa.<sup>555</sup>

Hujah tersebut jelas memberi gambaran bahawa jika benar jiwa pernah wujud dalam badan yang lain sebelum kewujudannya dalam badan ini, maka semestinya ketika ini ia masih ingat perihal dan keadaan semasa ia berada dalam badan yang sebelumnya kerana jiwa merupakan suatu *jawhar* dan juga tempat bagi ilmu, hafalan dan ingatan. Semua sifat tersebut berada pada zat jiwa dan ia tidak berubah meskipun berlaku pertukaran badan kerana zat dan sifatnya adalah berlainan daripada badan. Apabila jiwa tidak mengingati sesuatu daripada perkara tersebut, maka ini membuktikan bahawa jiwa tidak pernah wujud dalam badan yang lain sebelum kewujudannya dalam badan ini. Di samping itu, realiti hari ini

<sup>554</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 231.

<sup>555</sup> Hujah tersebut ialah, “apa yang dinyatakan oleh golongan Mutakallimin iaitu sesungguhnya jika suatu jiwa pernah berada dalam badan yang lain sebelum [berada dalam badan] ini, nescaya ia mengingati ketika [berada dalam badan] ini bahawa sesungguhnya ia pernah berada dalam badan yang lain. [Ini] kerana telah sabit bahawa sesungguhnya *jawhar* jiwa juga merupakan tempat [cerapan dan simpanan] ilmu, hafalan, ingatan dan segala sifat yang ada pada dhatnya [adalah tetap dan] tidak berbeza [dan tidak berubah] dengan perbezaan struktur badan [dan pertukaran badan]. Maka [telah sabit juga bahawa perihal] jiwa pada sifat dan zatnya adalah berlainan daripada badan dan wajib [pada akal kita mengatakan bahawa] kekal ilmunya selepas ia berpisah daripada badan tersebut sehingga ia [boleh] mengingati ketika berada dalam badan ini, *kaifiyat* dan keadaannya ketika berada dalam badan [yang lain] tersebut. Maka apabila ia tidak mengingati sesuatu pun daripada perkara tersebut, maka kita ketahui bahawa ia tidak pernah wujud dalam badan yang lain.” Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 398; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 260.

membuktikan bahawa tiada seorang manusia yang hidup berbekalkan pengetahuan dan memori silam. Malahan mereka perlu berusaha untuk memperoleh ilmu pengetahuan dan kemahiran demi kelangsungan hidup di dunia serta menyediakan bekalan demi kebahagiaan di akhirat kelak. Maka sabitlah bahawa tidak berlaku *tanāsukh* pada jiwa.

Berdasarkan perbahasan di atas, dapat disimpulkan bahawa al-Rāzī berpendapat jiwa adalah baru dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan. Walaupun secara kasarnya pendapat al-Rāzī kelihatan selari dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, namun jika diteliti masih terdapat kelemahan pada pendapat Ibn Sīnā yang menganggap kesempurnaan kondisi *nutfah* sebagai sebab kewujudan jiwa sehingga penciptaan jiwa itu dianggap baru secara sandaran yang bergantung kepada sebab kesempurnaan *nutfah* sahaja. Berbeza dengan al-Rāzī dan al-Ghazālī di mana mereka melihat kesempurnaan kondisi *nutfah* sebagai syarat semata-mata dan berpendapat jiwa adalah baru secara hakiki yang bergantung kepada sifat Pemurah Allah SWT.

Pendapat tersebut dikuatkan lagi dengan dua hujah umum yang dikemukakan oleh al-Rāzī di samping komentar dan kritikan terhadap pandangan yang mengatakan jiwa qadim dan pandangan yang mengatakan jiwa diciptakan sebelum atau selepas penciptaan badan. Pendirian al-Rāzī yang sedemikian turut menjadi dasar utama bagi membentuk pandangannya berkenaan persoalan *tanāsukh* di mana beliau menafikannya berlaku kepada jiwa.

#### 4.2.3.5 Jiwa adalah kekal

Perbahasan kekekalan jiwa merupakan salah satu persoalan yang amat dititik beratkan oleh al-Rāzī kerana perbincangan ini disentuh oleh beliau dalam disiplin falsafah,<sup>556</sup> ilmu kalam<sup>557</sup> dan keagamaan (*al-dīnī*).<sup>558</sup> Beliau telah melakukan satu usaha baru dengan cuba menggabungkan hujah berkaitan persoalan kekekalan jiwa ini dari ketiga-tiga disiplin ilmu tersebut yang mana ia belum pernah dilakukan oleh pemikir Islam sebelum beliau. Ini kerana al-Rāzī melihat apa sahaja hujah yang tepat dalam kesemua disiplin tersebut boleh digunakan bagi mensabitkan kekekalan jiwa. Beliau juga turut menolak pandangan yang dilihat kurang tepat di samping mengakui dan membenarkan pandangan yang kuat dan meyakinkan. Dalam perbincangan ini, al-Rāzī melangkau lebih jauh sedikit dengan menyentuh persoalan perihal keadaan jiwa selepas kematian dan membincangkan tentang tingkatan kebahagiaan dan kesengsaraan rohani di akhirat dengan membawa hujah naqli dan akal. Beliau juga menyanggah pandangan sebahagian golongan Mutakallimin yang menyangka bahawa ganjaran dan pembalasan berlaku pada *hissī* sahaja.<sup>559</sup>

<sup>556</sup> Dalam disiplin falsafah, dapat dilihat dalam beberapa karya beliau seperti *al-Mabāhit al-Mashriqiyah*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, *Lubāb al-Ishārat* dan *al-Mulakhkhas fī al-Hikmah wa al-Manṭiq*. Termasuk juga tulisan beliau yang mensharahkan karya Ibn Sīnā seperti *Sharah al-Ishārat* dan *Sharah ‘Uyūn al-Hikmah* di mana di dalamnya beliau membentangkan pandangan Ibn Sīnā dan mengkritik sebahagian daripada pandangan beliau yang dilihat perlu dikritik dan kemudiannya al-Rāzī membawa hujah dan pandangan yang lebih bermas dan tepat. Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 23.

<sup>557</sup> Manakala dalam disiplin ilmu kalam pula dapat dilihat dalam karya beliau seperti *al-Arba ‘ūn fī Uṣūl al-Dīn*, *Ma ‘ālim Uṣūl al-Dīn* dan *Muhaṣṣal al-Afkār* di mana beliau membincangkannya dalam satu fasal yang berasingan. Manakala dalam kitab *Asas al-Taqdīs*, *al-Masā’il al-Khamsūn fī Uṣūl al-Dīn* hanya disebut sebahagian sahaja daripada perbahasan persoalan ini. Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 23.

<sup>558</sup> Manakala dalam disiplin keagamaan iaitu dalam karya yang mengandungi penghujahan nas naqli pula ialah seperti kitab *Nihāyah al-‘Uqūl* dan *Asrār al-Tanzīl* di mana beliau turut membincangkan sebahagian isu dari persoalan ini. Begitu juga dengan karya agung beliau iaitu *al-Tafsīr al-Kabīr* yang merupakan kitab khusus dalam mentafsirkan al-Qur'an, terdapat banyak pandangan beliau khasnya berkaitan persoalan kekekalan jiwa, kebangkitan rohani dan jasmani dan perihal jiwa di akhirat di mana beliau mentafsirkan setiap ayat al-Qur'an yang menyantuh persoalan tersebut. Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 24.

<sup>559</sup> Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 128; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 24-25.

Perbincangan tersebut akan dikupas dengan terperinci oleh pengkaji dalam subtopik akan datang.

Sebelum diteruskan perbincangan mengenai pandangan dan hujah al-Rāzī dalam tema ini, pengkaji menyatakan terlebih dahulu asas-asas pegangan al-Rāzī yang menjadi dasar pandangannya berkenaan tema kekekalan jiwa. Secara ringkasnya terdapat tiga asas utama yang perlu dilihat.<sup>560</sup>

Asas pertama, pandangan al-Rāzī tentang hakikat jiwa. Perbincangan berkenaan persoalan ini dapat dirujuk pada subtopik yang membahaskan tentang definisi dan hakikat jiwa.<sup>561</sup> Secara ringkasnya, al-Rāzī berpandangan bahawa jiwa merujuk kepada suatu yang diisyaratkan oleh setiap manusia kepada dirinya dengan perkataan ‘saya’ dan bukannya merujuk kepada tubuh badan manusia. Badan manusia hanyalah alat dan tunggangan bagi jiwa yang merupakan pentadbir dan pengurus bagi tubuh badan. Oleh itu, jiwa adalah suatu *jawhar* yang berakal, bersifat mencerap setiap maklumat khusus dan umum (*mudrik li al-juz'iyyāt wa al-kulliyyāt*) dan juga bersifat merasa melalui pancaindera (*al-mahsūsah*). Dialah juga mukallaf yang dibebankan dengan tanggungjawab sebagai khalifah di bumi bukannya tubuh badan, dialah yang taat kepada perintah Allah SWT dan dialah juga yang mengingkari larangan Allah SWT. Dia juga terlebih dahulu menerima ganjaran baik dan balasan buruk di kemudian hari. Oleh kerana setiap perbuatan yang dilakukan di dunia terdiri daripada tindakan jiwa dan badan, maka jiwa lebih berhak dipertanggungjawabkan.<sup>562</sup>

<sup>560</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 291.

<sup>561</sup> Lihat subtopik 4.2.3.2 dan 4.2.2.1.

<sup>562</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 291.

Asas kedua, pandangan al-Rāzī tentang suatu yang tiada dan penciptaannya semula (*al-ma'đūm wa 'awdatuhu*). Beliau berpandangan bahawa penciptaan semula bagi suatu yang tiada adalah mustahil ('awdah *al-ma'đūm mumtani'ah wa muhāl').<sup>563</sup> Menurut al-Rāzī, terdapat dua pengertian bagi suatu yang tiada (*al-ma'đūm*) iaitu, pertama, kebinasaan yang sepenuhnya dan tidak wujud langsung (*al-ifnā' al-tām wa in'idām wujūd al-shay' bi al-kulliyah*) atau dengan kata lain ia bermaksud ketiadaan yang sebenar-sebenarnya ('adam mahd); kedua, bercerai juzuk-juzuk dan hilangannya sifat-sifat kesempurnaan yang menjadikannya bermanfaat (*tafarraq ajzā'ih wa faqdānih al-khaṣā'iṣ al-latī min sha'nihā an taj'alahu ṣālihan li al-intifā' bih*) atau dengan kata lain ia bermaksud terkeluarnya sesuatu dari keadaannya yang sebelumnya boleh dimanfaatkan (*kharāj al-shay' an hālah kawnihi muntafa'an bih*). Dalam pengertian kedua ini juga, al-Rāzī menggantikan istilah kebinasaan (*al-ifnā'*) dengan istilah kerosakan (*al-takhri'b*) kerana kerosakan tidak menggambarkan semata-mata kebinasaan, tetapi ia hanya menggambarkan terkeluarnya sesuatu dari keadaannya yang sebelum itu boleh dimanfaatkan.*

Justeru dalam persoalan ini, al-Rāzī merujuk kepada pengertian yang pertama untuk menyatakan bahawa penciptaan semula bagi suatu yang tiada adalah

<sup>563</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 41; Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa'dah bertegas mengatakan bahawa penciptaan semula bagi suatu yang tiada adalah mustahil ('awdah *al-ma'đūm mumtani'ah wa muhāl') merupakan pendapat sebenar al-Rāzī. Beliau berkata sedemikian berdasarkan penelitiannya terhadap karya-karya al-Rāzī seperti kitab *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, *al-Matālib al-'Āliyah*, *Lubāb al-Ishārāt*, *Nihāyah al-'Uqūl* dan *al-Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*. Walaupun terdapat kenyataan al-Rāzī dalam karya *al-Ma'ālim Uṣūl al-Dīn* ketika membicarakan perihal di akhirat yang mengatakan bahawa penciptaan semula bagi sesuatu yang tiada adalah harus ('i'ādah *al-ma'đūm 'indanā jā'izah*). Namun kenyataan tersebut tidak sepatutnya menimbulkan keraguan dalam fikiran kita berkenaan pandangan atas al-Rāzī yang mengatakan tidak berlaku penciptaan semula bagi suatu yang tiada, bahkan ia perlu dipadan dan diharmonikan dengan pandangan tersebut. Sepertimana yang dilakukan oleh Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa'dah di mana beliau berpandangan bahawa al-Rāzī menyatakan kenyataan tersebut agar selaras dengan asas agama Islam berkenaan persoalan kebangkitan jasmani di akhirat. Lihat al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma'ālim*, 595; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 292-294.*

mustahil.<sup>564</sup> Walau bagaimanapun, pengertian yang kedua tidak bercanggah dengan pendirian al-Rāzī tersebut, malah beliau juga turut merujuk pengertian yang kedua ketika membincangkan persoalan kebangkitan jasmani di mana agama Islam menjelaskan bahawa kebangkitan jasmani di akhirat adalah merupakan suatu yang harus.<sup>565</sup>

Di samping itu, terdapat satu persoalan yang dilihat berkait rapat dengan asas kedua yang telah dinyatakan di atas iaitu persoalan hakikat kematian. Ia perlu dilihat dari sudut pandang al-Rāzī sendiri agar perkara yang berkaitan dengan kematian iaitu kebangkitan semula badan dengan zatnya yang terdahulu adalah selaras dengan asas kedua beliau iaitu penciptaan semula bagi suatu yang tiada adalah mustahil. Menurut al-Rāzī, kematian tidak bermaksud kebinasaan sepenuhnya pada zat seseorang, tetapi ia bermaksud kerosakan dan pembatalan penggabungan struktur tubuh badan manusia, penceraian juzuk-juzuknya dan perpisahan jiwa darinya. Ini dapat dilihat dalam karyanya seperti *al-Arba 'in fi Uṣūl al-Dīn*,<sup>566</sup> *al-Maṭālib al-*

<sup>564</sup> Antara hujah al-Rāzī yang mengaplikasikan pengertian yang pertama dapat dilihat dalam karya *al-Arba 'in fi Uṣūl al-Dīn*. Beliau menjelaskan bahawa golongan yang mengatakan bahawa Allah SWT menceraikan juzuk-juzuk sesuatu dan tidak membinasakannya sepenuhnya merupakan mereka yang menerima pengertian yang pertama bagi *al-ma'dūm* dan berpendapat bahawa penciptaan semula bagi suatu yang tiada adalah mustahil. Mereka menjelaskan lagi sekiranya Allah SWT membinasakan sepenuhnya setiap juzuk dan zat, maka apa yang dibangkitkan semula selepas itu semestinya sesuatu yang berlainan dengan apa yang telah dibinasakannya. Oleh yang demikian, di akhirat kelak ganjaran pahala tidak akan sampai kepada orang yang taat dan balasan neraka juga tidak akan sampai kepada pelaku maksiat dan perkara ini tidak harus berlaku. Maka bagi mengatasi permasalahan ini, mereka mengatakan bahawa Allah SWT menceraikan juzuk-juzuk badan manusia tanpa membinasakannya sepenuhnya. Apabila dikembalikan semula penciptaannya di akhirat dan dikembalikan jiwanya maka jadilah dia individu yang sama seperti mana yang wujud sebelum ini. Pada ketika itu dia akan mendapat ganjaran dan balasan di atas setiap perbuatan. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn *al-Arba 'in fi Uṣūl al-Dīn*, 2: 52; Muhammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 295-296.

<sup>565</sup> Lihat al-Tilimsāni, *Sharḥ Ma 'ālim*, 595; Muhammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 295.

<sup>566</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa mereka yang mengatakan bahawa insan ialah jasad dan kerangka yang dapat dilihat maka mereka ialah golongan yang mengatakan insan itu mati bersama kematian badan. Manakala mereka yang mengatakan insan ialah suatu yang berlainan daripada tubuh badan maka mereka ialah golongan yang mengatakan insan tidak mati bersama kematian badan. Selagi tubuh badan manusia bersedia sebagai tempat pentadbiran jiwa, selagi itulah jiwa berhubung dengannya, mentadbir dan menguruskannya. Sebaliknya apabila persediaan, kebaikan dan kesempurnaan tersebut telah rosak dan tiada, maka jiwa tidak dapat mentadbir dan menguruskannya serta meninggalkannya. Maka gejala dan perkara tersebut itulah yang dimaksudkan dengan kematian. Jelas di sini menunjukkan bahawa kematian di sisi al-Rāzī ialah keadaan di mana tubuh badan sudah

*'Āliyah*<sup>567</sup> dan *Tafsīr al-Kabīr*.<sup>568</sup> Keterangan tersebut membuktikan bahawa kematian bermaksud situasi badan manusia yang telah terkeluar daripada keadaannya yang sebelum ini bersedia menerima hubung kait jiwa dengannya dan sempurna sehingga menjadikannya rosak dan hilang kemaslahatannya.<sup>569</sup> Maka, kebangkitan jasmani pada hari akhirat merupakan perkara yang harus kerana pada hari tersebut jiwa dikembalikan kepada badan dan jadilah dia individu yang sama seperti mana yang wujud sebelum ini. Pada ketika itu dia akan mendapat ganjaran dan balasan di atas setiap perbuatan.

Asas ketiga; pandangan al-Rāzī tentang *māhiyyah* dan hakikat jiwa dan hubungannya dengan badan dan perbuatannya. Perbahasan mengenai persoalan ini juga telah disentuh dalam subtopik sebelum ini<sup>570</sup> dan hubungan antara jiwa dengan jasad.<sup>571</sup> Secara ringkasnya al-Rāzī berpandangan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar rūhāni* yang tersendiri, berlainan daripada tabiat jasad yang bersifat material dan ia berhubung kait dengan badan manusia dari aspek pengurusan dan perlaksanaan. Ia tidak mati dan binasa bersama badan apabila badan mengalami kematian bahkan ia kekal.

---

tidak bersedia dan sempurna untuk ditadbir oleh jiwa. Oleh itu jiwa berpisah daripadanya dan jiwa tidak rosak dan bercerai juzuk-juzuknya seperti mana yang terjadi kepada badan setelah itu. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba 'in*, 2: 52; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 296.

<sup>567</sup> Dalam karya *al-Maṭālib al-'Āliyah*, al-Rāzī menegaskan lagi maksud kematian iaitu suatu ibarat daripada perubahan sifat-sifat yang terdapat pada badan dan hilangnya kesempurnaan dan kemaslahatan daripadanya. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7:60; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 297.

<sup>568</sup> Maksud kematian juga turut dinyatakan oleh al-Rāzī ketika beliau mentafsirkan ayat ke-19 dari surah al-Rūm yang bermaksud: "Ia mengeluarkan sesuatu yang hidup dari benda yang mati, dan mengeluarkan benda yang mati dari sesuatu yang hidup, serta menghidupkan bumi sesudah matinya; dan sedemikian itulah kamu akan dikeluarkan (hidup semula dari kubur)". Beliau menjelaskan bahawa kematian insan terjadi apabila terbatalnya sifat-sifat kehidupannya (sifat kesempurnaan dan bersedia ditadbir serta diuruskan oleh jiwa), manakala jiwa yang berkata-kata pula berpisah darinya dan ia kekal. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 9: 5313.

<sup>569</sup> Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 297.

<sup>570</sup> Lihat perbahasan pada subtopik 4.2.2.1

<sup>571</sup> Lihat perbahasan pada subtopik 4.3.3.2

Bersandarkan kepada ketiga-tiga asas tersebut, al-Rāzī membina pandangannya dengan mengatakan bahawa jiwa bersifat kekal dan tidak binasa bersama badan.

Seterusnya dilihat pula hujah dan dalil yang dibawa oleh al-Rāzī bagi menyokong pandangannya tersebut. Jika dirujuk dalam karyanya seperti *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*,<sup>572</sup> *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*<sup>573</sup> dan *al-Maṭālib al-Āliyah*,<sup>574</sup> al-Rāzī membincangkan persoalan ini dalam beberapa fasal.<sup>575</sup> Bagi mensabitkan bahawa jiwa adalah kekal selepas kematian badan, pelbagai hujah dikemukakan oleh al-Rāzī dalam bentuk hujah akal<sup>576</sup> dan naqli.<sup>577</sup>

Justeru pengkaji memilih lima hujah akal al-Rāzī yang dilihat mewakili hujah-hujah akal dalam tema ini. Pertama, hujah yang diutarakan bagi membuktikan

<sup>572</sup> Dalam karya *al-Nafs wa al-Rūh*, al-Rāzī membahaskan persoalan ini dalam fasal yang keempat dan kelima. Beliau membawa hujah-hujah akal dan naqli daripada al-Qur'an dan Hadith bagi membuktikan bahawa jiwa adalah suatu yang berbeza daripada tubuh badan dan juga daripada salah satu anggota badan serta ia kekal selepas kematian badan bahkan ia hidup dan berakal. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 30-51.

<sup>573</sup> Dalam karya *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah* pula, al-Rāzī membahaskan persoalan ini dalam dua fasal. Kedua-dua fasal tersebut ialah fasal yang ketujuh dan kelapan di mana al-Rāzī mengemukakan pembuktian melalui akal (*al-barāḥīn al-aqliyyah*) dan dalil-dalil yang meyakinkan (*al-adillah al-iqnā'iyyah*) yang terlintas dalam fikiran beliau. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:398-402.

<sup>574</sup> Dalam karya *al-Maṭālib* pula, al-Rāzī membincangkan persoalan ini dalam tiga fasal. Ketiga-tiga fasal tersebut bermula dari fasal yang kesembilan sehingga fasal yang kesebelas. Sepertimana dalam karya *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, al-Rāzī mengemukakan pembuktian melalui akal (*al-barāḥīn al-aqliyyah*) dan dalil-dalil yang meyakinkan (*al-adillah al-iqnā'iyyah*). Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 127-144.

<sup>575</sup> Berdasarkan penyusunan dan persembahan hujah yang dibawa, didapati terdapat dua pendekatan yang dipegang oleh al-Rāzī dalam membuktikan kekekalan jiwa. Pertama; mensabitkan bahawa jiwa adalah kekal selepas kematian badan. Kedua; mensabitkan bahawa kematian dan kerosakan yang berlaku kepada jiwa adalah suatu yang mustahil. Namun pengkaji akan mengupas pendekatan yang pertama sahaja kerana ia menyentuh tema kekekalan jiwa secara khusus. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 127-144; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:398-402; Muḥammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 305.

<sup>576</sup> Hujah-hujah akal boleh dirujuk dalam karya al-Rāzī iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh*, *al-Matalib* dan *al-Mabāḥith*. Berdasarkan kepada karya-karya tersebut, secara umumnya terdapat lebih daripada 20 hujah akal yang dibawa yang terdiri daripada pembuktian melalui akal (*al-barāḥīn al-aqliyyah*) dan dalil-dalil yang meyakinkan (*al-adillah al-iqnā'iyyah*) yang terlintas dalam fikiran al-Rāzī. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 30-43; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 127-140; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:398-400.

<sup>577</sup> Hujah-hujah naqli hanya dinyatakan oleh al-Rāzī dalam karyanya *al-Nafs wa al-Rūh*. Terdapat sepuluh hujah yang dikemukakan. Terdapat lapan hujah yang bersandarkan kepada ayat al-Qur'an dan dua hujah daripada perkhabaran Nabi s.a.w. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 43-51.

bahawa jiwa tetap kekal sebagaimana ia sejak daripada kecil sehingga tua dan jiwa berlainan daripada jasad yang sentiasa mengalami perubahan khususnya dari sudut fizikal.<sup>578</sup>

Kedua, hujah yang menjelaskan hubung kait antara jiwa dan jasad iaitu dari aspek pengurusan dan pentadbiran di mana jasad diumpamakan sebagai sebuah rumah dan jiwa pula sebagai pengurus rumah tersebut. Apabila rumah tersebut mengalami kerosakan dan kebinasaan, pengurus bagi rumah tersebut tidak akan turut sama binasa, malah ia tetap kekal kerana kaitan di antara keduanya hanyalah dari aspek pengurusan dan pentadbiran sahaja. Oleh itu, hujah kedua ini membuktikan bahawa jiwa tetap kekal dan tidak binasa bersama dengan kebinasaan badan.<sup>579</sup>

Ketiga, hujah yang membuktikan bahawa manusia adalah makhluk bernyawa yang paling mulia berbanding yang lain kerana dibekalkan akal fikiran yang mengatur setiap tindakan manusia agar dapat mencapai kebahagiaan dan keselesaan di akhirat dengan menahan manusia daripada mengejar kelazatan jasmani semata-mata. Di samping itu, telah sedia maklum bahawa orang yang berakal lebih mulia berbanding orang yang jahil. Sekiranya jiwa binasa bersama dengan kebinasaan badan, maka ia akan menjadikan manusia sebagai makhluk bernyawa yang paling rendah martabatnya, dan seterusnya menjadikan makhluk yang tidak berakal dan

---

<sup>578</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 37-38 dan dalam terjemahan teks pada halaman 150.

<sup>579</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 128. Bandingkan juga dengan Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā’*, 224; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 223; al-Ghazālī, *Ma‘rīj al-Quds*, 120-122; al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyyah,” 241-242. Lihat juga Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 281; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 113-116; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 125; Badawī, ‘Abd al-Rahmān, *Mawsū‘ah al-Ḥadārah al-‘Arabiyyah al-Islāmiyyah*, 59-61.

orang yang jahil lebih beruntung dan mulia kerana dapat mengecapi kelazatan dan kebahagiaan jasmani sepenuhnya di dunia.<sup>580</sup>

Keempat, hujah yang disebut oleh al-Rāzī sebagai langkah berjaga-jaga di mana beliau membuat perkiraan di antara dua situasi dengan mengambil kira tempoh ketiadaan dan kewujudan manusia. Tempoh kewujudan manusia di dunia ini amatlah singkat berbanding dengan tempoh ketiadaan manusia sejak dari azali dan tempoh kebangkitannya yang abadi kelak. Beliau menyatakan bahawa meyakini jiwa adalah kekal selepas kematian badan dan adanya kebahagiaan dan kecelakaan baginya di akhirat dengan mengelakkan diri daripada melakukan kejahatan dan berusaha melakukan kebajikan adalah langkah yang lebih selamat. Ini kerana jika keyakinan tersebut benar atau salah, kedua-duanya akan menguntungkan manusia itu sendiri. Jika benar, maka manusia akan mengecapi kebahagiaan yang abadi di akhirat dengan sedikit pengorbanan di dunia yang sementara. Tetapi jika iktikad tersebut salah, manusia tidak akan rugi kerana kejayaan dengan kelazatan badan hanyalah bagi tempoh yang singkat yang merupakan tempoh pertengahan antara azali dan abadi.<sup>581</sup>

Namun, bagi yang meyakini sebaliknya iaitu dengan meyakini bahawa jiwa akan binasa dan tiada kebahagiaan dan kecelakaan baginya selepas kematian, maka dia telah mengambil langkah yang salah. Ini kerana sekiranya iktikad tersebut benar atau salah, kedua-duanya merugikan manusia itu sendiri. Jika ia benar, dia hanya mengecapi kelazatan yang mempunyai kekurangan dalam tempoh masa yang singkat, dan jika ia salah, dia akan mendapat azab yang abadi dan kecelakaan yang

<sup>580</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 133-134.

<sup>581</sup> Hujah ketiga dan keempat merupakan hujah yang bersifat meyakinkan yang terlintas dari fikiran al-Rāzī ketika beliau membahaskan persoalan ini. Ini dinyatakan sendiri oleh beliau dalam *al-Maṭālib al-‘Āliyah*. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 136-137.

kekal. Maka sebagai langkah berjaga-jaga, adalah lebih utama meyakini bahawa jiwa adalah kekal setelah kematian badan.<sup>582</sup>

Kelima, hujah yang membuktikan bahawa keperluan jasad terhadap jiwa adalah lebih tinggi berbanding sebaliknya. Ini menunjukkan bahawa martabat jasad lebih rendah berbanding jiwa. Ini terbukti di mana ketika jasad bersama dengan jiwa, ia dimuliakan oleh Allah SWT, sebaliknya apabila jasad bersendirian ia tidak bernilai lagi. Oleh itu, jika jiwa mati bersama dengan kematian jasad, ia menunjukkan bahawa martabat jiwa lebih rendah berbanding jasad kerana ia berhajat kepada jasad dan perkara sedemikian adalah batil.<sup>583</sup> Justeru, sabitlah bahawa sesungguhnya jiwa tidak mati bersama kematian badan.

Kelima-lima hujah akal tersebut membuktikan dua perkara utama iaitu jiwa adalah berbeza daripada jasad dan jiwa adalah kekal dan tidak binasa dengan kebinasaan jasad.<sup>584</sup>

Selain itu, al-Rāzī turut mengemukakan hujah naqli mensabitkan jiwa adalah kekal setelah kematian badan. Hujah naqli ini hanya dinyatakan oleh beliau dalam

---

<sup>582</sup> Hujah ketiga dan keempat merupakan hujah yang bersifat meyakinkan yang terlintas dari fikiran al-Rāzī ketika beliau membahaskan persoalan ini. Ini dinyatakan sendiri oleh beliau dalam *al-Maṭālib al-‘Āliyah*. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 136-137.

<sup>583</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 140.

<sup>584</sup> Antara hujah akal lain yang boleh dinyatakan secara ringkas di sini ialah:

1. Jika jiwa mati bersama kematian badan, maka semestinya jiwa akan turut lemah ketika badan menjadi lemah. Namun realiti yang berlaku adalah sebaliknya iaitu jika seseorang berterusan dalam menyucikan jiwanya (*al-riyādah al-rūhiyyah*) akan menyebabkan badannya menjadi lemah namun jiwanya pula bertambah sempurna.
2. Ketika manusia tidur, sistem pendengaran dan penglihatan manusia yang terdapat pada badan manusia tidak berfungsi termasuk pergerakan mereka. Akan tetapi, jiwanya tidak sedemikian malahan ia mampu menjelajahi alam ghaib melalui mimpi. Ini merupakan bukti jelas bahawa keadaan jiwa pada waktu itu berbeza daripada keadaan badan.
3. Badan manusia akan semakin lemah apabila umurnya meningkat akan tetapi jiwa manusia pula bertambah sempurna. Bahkan Nabi Muhammad s.a.w. dilantik menjadi rasul setelah umurnya empat puluh tahun di mana pada umur sedemikian, badan telah mula lemah tetapi jiwa semakin sempurna. Jika jiwa binasa dengan binasanya badan, maka semestinya jiwa akan lemah bersama badan. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 42.

*Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* dalam fasal kelima. Walaupun al-Rāzī mengkhususkan fasal tersebut sebagai hujah naqli bagi tema jiwa adalah berlainan daripada jasad, namun secara tidak langsung ia turut menjadi hujah bagi tema kekekalan jiwa. Di antaranya ialah firman Allah SWT dalam surah al-An‘ām 6: 61-62<sup>585</sup> & 93<sup>586</sup> dan surah al-Fajr 89: 27-28.<sup>587</sup>

Secara zahirnya hujah naqli tersebut membuktikan bahawa jiwa adalah berbeza daripada jasad. Ia berhubung kait dengannya pada suatu ketika dan bercerai darinya pada ketika yang lain. Jiwa juga tidak mati dengan kematian badan, bahkan kembali dari alam dunia dan alam pancaindera ke alam akhirat. Justeru, setelah sabit bahawa wujud perbezaan antara keduanya, maka apabila salah satu daripadanya binasa, ia tidak menjadi kelaziman kepada kematian yang lain.

Justeru, pengkaji mendapati bahawa pendekatan al-Rāzī dalam mengemukakan hujah akal dan naqli adalah selari dengan pendekatan al-Ghazālī<sup>588</sup> dalam perbahasan tema ini, berbanding Ibn Sīnā<sup>589</sup> yang dilihat lebih dominan kepada penghujahan berbentuk akal. Ketelitian dan keseimbangan penghujahan akal

<sup>585</sup> Ayat tersebut bermaksud: “Sehingga apabila datang kematian kepada salah seorang di antara kamu, ia diwafatkan oleh malaikat-malaikat Kami, dan malaikat-malaikat Kami itu tidak melalaikan kewajipannya (61). Kemudian mereka (hamba Allah) dikembalikan kepada Allah, Penguasa mereka yang sebenarnya...”(62). Ayat ini menjelaskan bahawa apa yang diisyaratkan kepadanya merupakan jiwa yang khusus (*al-insān al-makhṣūs*) yang tidak mati ketika kematian badan, bahkan ia dikembalikan dari jasad ke alam *al-Quds* dan ke hadrat *Al-Jalāl*. Lafaz kembali (*al-rujū’*) kepada Allah SWT ketika kematian bukan sahaja menjelaskan bahawa jiwa tidak mati ketika kematian badan, bahkan ia kembali dari alam dunia dan alam pancaindera ke alam akhirat. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 44 dan dalam terjemahan teks pada halaman 163.

<sup>586</sup> Ayat tersebut bermaksud: “Keluarkanlah nyawamu...,” (93). Ayat ini jelas menunjukkan bahawa jiwa adalah suatu yang berlainan dengan jasad dan jiwa berhubung kait dengan jasad pada suatu ketika dan bercerai darinya pada ketika yang lain. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 44 dan dalam terjemahan teks pada halaman 162.

<sup>587</sup> Ayat tersebut bermaksud: “Hai jiwa yang tenang, (27). Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diredhainya,” (28). Ayat ini menjelaskan bahawa jiwa tidak mati dengan kematian badan, bahkan kembali dari jasad ke alam *al-Quds wa al-Jalāl*. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 44 dan dalam terjemahan teks pada halaman 163.

<sup>588</sup> Lihat penghujahan al-Ghazālī dalam beberapa karyanya seperti al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 119-122; al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyyah,” 241-242; al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 287.

<sup>589</sup> Lihat penghujahan Ibn Sīnā dalam beberapa karyanya seperti Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā’*, 224 & 228; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 223 & 226; Ibn Sīnā, *al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, 143.

dan naqli al-Rāzī juga membuktikan bahawa beliau merupakan seorang pemikir Muslim dan Mutakallim yang menekankan persoalan keimanan dengan meletakkan agama sebagai sumber utama dalam menilai setiap perkara.

Oleh itu, jelaslah bahawa jiwa adalah kekal dan ia tidak mengalami kematian dan tidak binasa bersama kebinasaan jasad. Pandangan al-Rāzī berkaitan hakikat jiwa, mustahilnya berlaku penciptaan semula bagi suatu yang tiada dan hubung kait di antara jiwa dengan badan merupakan tiga asas utama pegangan al-Rāzī yang menjadi dasar pandangannya berkenaan tema kekekalan jiwa. Di samping itu, kepelbagaiannya hujah akal dan naqli dalam karya-karya beliau juga menunjukkan bahawa tema ini amat diberi penekanan oleh beliau kerana ia mempunyai kaitan yang kuat dengan dasar agama Islam khususnya dalam persoalan *sam‘iyāt*.

### **4.3 ANALISIS HUBUNG KAIT JIWA DENGAN JASAD**

Analisis ini merujuk kepada fasil keenam teks terjemahan dan terdapat satu tema utama konsep jiwa yang dibincangkan oleh al-Rāzī iaitu penghubung awal bagi jiwa dengan jasad ialah jantung.

#### **4.3.1 Analisis umum textual**

Fasal keenam pula memuatkan perbincangan berkaitan hubung kait di antara jiwa dengan jantung. Dalam persoalan ini, al-Rāzī terlebih dahulu membawa pandangan jumhur yang menjelaskan bahawa jantung merupakan anggota utama dalam jasad manusia. Seterusnya, beliau mengatakan bahawa jiwa berinteraksi awal dengan jantung dan melalui jantung, jiwa berinteraksi dengan anggota badan yang lain.

Lafaz *al-qalb* yang dinyatakan di dalam al-Qur'an mengisyaratkan kepada aktiviti jiwa ketika jiwa bersama dengan jasad dan sekaligus membuktikan bahawa jantung merupakan anggota utama jasad. Justeru ia juga menunjukkan bahawa jiwa berinteraksi awal dengan jantung, dan melalui jantung, jiwa mengurus dan mentadbir seluruh jasad. Perbahasan tersebut dibincangkan dengan terperinci oleh al-Rāzī bersandarkan kepada hujah naqli dan akal serta analisisnya terhadap pandangan Galen yang merupakan tokoh perubatan terdahulu.

#### 4.3.2 Analisis tema utama teks

Pada bahagian ini, pengkaji akan menganalisis satu tema utama yang dibincangkan oleh al-Rāzī sepetimana yang terdapat dalam fasal keenam teks terjemahan iaitu penghubung awal bagi jiwa dengan jasad ialah jantung.

##### 4.3.2.1 Penghubung awal bagi jiwa dengan jasad ialah jantung

Pada persoalan ini, al-Rāzī terlebih dahulu membawa pandangan jumhur yang menjelaskan bahawa jantung merupakan anggota utama dalam jasad manusia. Selain itu, beliau juga dilihat bersetuju dengan pandangan Aristotle yang mengatakan bahawa jiwa berinteraksi awal dengan jantung, seterusnya melalui jantung, jiwa berinteraksi dengan anggota badan yang lain. Di samping itu juga beliau turut menukilkan pandangan yang mengatakan bahawa di dalam diri manusia terdapat tiga jiwa di mana setiap jiwa tersebut mempunyai tempat hubung kaitnya yang awal, seperti jiwa syahwat (*al-nafs al-shahwāniyyah*) di hati (*al-kabid*), jiwa kemarahan (*al-nafs al-ghadbiyyah*) di jantung (*al-qalb*) dan jiwa berkata-kata (*al-nafs al-nuṭqiyah*) di otak (*al-dimagh*).<sup>590</sup>

---

<sup>590</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 51 dan dalam terjemahan teks pada halaman 176; lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 96 & 98.

Walaupun al-Rāzī menyatakan bahawa kebanyakan para doktor mengakui bahawa otak merupakan tempat pertama bagi jiwa berkata-kata berhubung kait dengan jasad. Namun, beliau lebih bersetuju dengan pandangan Aristotle yang mengatakan bahawa jantung merupakan anggota utama yang berhubung kait dengan jiwa. Manakala syahwat, kemarahan dan berkata-kata itu sebagai potensi yang juga merupakan alat bagi jiwa.<sup>591</sup> Ini menunjukkan bahawa al-Rāzī berpandangan jantung (*al-qalb*) adalah ketua yang mutlak bagi segala anggota badan. Oleh itu, jiwa berinteraksi awal dengan badan melalui jantung (*al-qalb*) dan dengan perantaraan jantung, ia dapat berinteraksi dengan segala anggota badan.

Ketika mengupas tema ini, al-Rāzī juga bersandarkan kepada hujah naqli dan akal. Terdapat lapan hujah naqli yang terdiri daripada enam hujah bersumberkan al-Qur'an dan dua hujah daripada Hadith Nabi s.a.w. yang dikemukakan oleh al-Rāzī dalam perbahasan ini. Beliau turut menegaskan bahawa masih terdapat banyak lagi dalil naqli yang boleh didapati di dalam al-Qur'an bagi membuktikannya.

Secara keseluruhan hujah naqli yang dikemukakan tersebut masing-masing menunjukkan bahawa jantung (*al-qalb*) merupakan anggota jasad yang disebut oleh al-Qur'an dan Hadith bagi merujuk kepada segala tindakan manusia seperti menerima wahyu,<sup>592</sup> memahami dan mengingati perkara,<sup>593</sup> tempat ketaqwaan, keimanan dan ilmu pengetahuan,<sup>594</sup> memikul taklifan sebagai khalifah, menerima

<sup>591</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 51 dan dalam terjemahan teks pada halaman 176.

<sup>592</sup> Lihat hujah pertama dan keempat dalam fasal keenam. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 52 & 54-55 dan dalam terjemahan teks pada halaman 177 & 182-183; lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 101.

<sup>593</sup> Lihat hujah kedua dalam fasal keenam. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 52-54 dan dalam terjemahan teks pada halaman 177-181; lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 101.

<sup>594</sup> Apabila al-Qur'an merujuk *al-qalb* sebagai tempat keimanan, maka sabitlah bahawa tempat ilmu (*al-ma'rifah*) ialah di *al-qalb*, dan sabit juga bahawa tempat bagi sifat kehendak (*al-irādāt*) adalah di *al-qalb* kerana kehendak itu tercetus dengan syarat setelah terhasilnya ilmu. Apabila telah sabit bahawa tempat ilmu dan kehendak ialah di *al-qalb*, maka sabitlah juga bahawa pencetus (*al-fā'il*)

pahala, dosa serta balasan di akhirat<sup>595</sup> dan tempat dikunci daripada menerima hidayah.<sup>596</sup> Selain itu jantung (*al-qalb*) juga diiktiraf sebagai tempat penilaian Allah SWT bagi setiap tindakan manusia.<sup>597</sup>

Daripada pelbagai organ dan anggota jasad manusia, jantung (*al-qalb*) dipilih oleh al-Qur'an bagi merujuk kepada semua perkara dalam persoalan di atas. Menurut al-Rāzī pemilihan tersebut menggambarkan keindahan dan kesenian bahasa al-Qur'an, di samping menunjukkan pendekatan kiasan yang terdapat di dalam al-Qur'an iaitu menamakan keadaan dan perihal yang berlaku di jantung dengan nama tempat (*tasmiyah al-hāl bi ism al-mahāl*) yang menghuraikan tentang sifat dan potensi jiwa dengan menggunakan istilah *al-qalb* sebagai tempat dan asas bagi sifat dan potensi tersebut.<sup>598</sup> Pendekatan kiasan ini juga turut digunakan oleh al-Rāzī dalam hujah akal beliau bagi perbahasan tema ini.<sup>599</sup>

Selain itu, pengkaji juga beranggapan bahawa signifikan istilah jantung (*al-qalb*) dituturkan oleh al-Qur'an dalam persoalan ini menunjukkan bahawa bebanan dan taklifan diamanahkan kepada manusia yang terdiri daripada dua unsur utama iaitu jiwa dan jasad. Di samping itu, ia juga membuktikan bahawa jiwa semata-mata

---

ialah *al-qalb*. Apabila telah nyata demikian, maka *al-qalb* merupakan audiens (*al-mukhāṭab*), penerima ganjaran (*al-muthāb*) dan penerima balasan (*al-mu'āqab*). Lihat juga hujah ketiga dan keenam dalam fasal keenam. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 54 & 56 dan dalam terjemahan teks pada halaman 181-182 & 188; lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 103.

<sup>595</sup> Lihat hujah keempat dalam fasal keenam. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 54-55 dan dalam terjemahan teks pada halaman 182-185; lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 102.

<sup>596</sup> Lihat hujah keempat dalam fasal keenam. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 54-55 dan dalam terjemahan teks pada halaman 182-185; lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 103.

<sup>597</sup> Lihat huraian al-Rāzī bagi surah al-Aḥqāf 46: 26 pada hujah kelima dan dua Hadith pada hujah keenam dalam fasal keenam. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 55 & 56-57 dan dalam terjemahan teks pada halaman 185-188 & 189-190.

<sup>598</sup> Lihat huraian lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 55 dan dalam terjemahan teks pada halaman 182-183.

<sup>599</sup> Lihat hujah kedua, ketiga dan kelapan dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 60 & 63; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 80, 99 & 101.

tidak diamanahkan dengan taklifan tersebut, dan begitu juga dengan jasad semata-mata. Justeru, hujah naqli ini dilihat sebagai tunjang utama bagi pendapat al-Rāzī yang mengatakan bahawa hubung kait awal di antara jiwa dengan jasad ialah di jantung ekoran jantung merupakan organ pertama dicipta dalam proses kejadian manusia.<sup>600</sup>

Di samping itu, pendapat ini juga turut dikukuhkan melalui hujah akal beliau yang lain. Terdapat dua pendekatan yang dibawa oleh al-Rāzī melalui hujah akal beliau iaitu, pertama, pendekatan material di mana al-Rāzī merujuk istilah *al-qalb* sebagai jantung manusia berdasarkan huraian berbentuk saintifik dan menyentuh isu fizikal manusia.<sup>601</sup> Pendekatan ini juga didapati dalam huraian beliau ketika menjawab pandangan Galen.<sup>602</sup> Kedua, pendekatan kiasan sebagaimana huraian dalam hujah naqli beliau sebelum ini.<sup>603</sup> Kedua-dua pendekatan ini bertujuan mengukuhkan lagi pandangannya bahawa jantung adalah anggota utama manusia dan jiwa berinteraksi awal dengan manusia melaluinya.

Contoh hujah bagi pendekatan yang pertama dapat dilihat dalam hujah akal pertama beliau dalam mensabitkan bahawa apabila telah terbukti setiap manusia hanya mempunyai satu jiwa, maka anggota utama bagi manusia ialah jantung (*al-qalb*). Dalam kupasan hujah tersebut, al-Rāzī terlebih dahulu membuktikan bahawa jantung merupakan anggota badan manusia yang pertama diciptakan melalui nukilan

<sup>600</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa persoalan jantung sebagai anggota pertama dicipta sememangnya telah dibuktikan secara saintifik dan qias. Lihat lanjut pada hujah akal pertama dalam fasal keenam dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 57-60 dan dalam terjemahan teks pada halaman 190-195. Kupasan lanjut berkaitan hubung kait jiwa dengan jasad ini akan dibincangkan dalam subtopik 4.3.3.1.

<sup>601</sup> Lihat lanjut pada hujah pertama, keempat, kelima, keenam dan ketujuh dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 57-62; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 98-100.

<sup>602</sup> Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 63-73; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 100, 104-110.

<sup>603</sup> Lihat lanjut pada hujah kedua, ketiga dan kelapan dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 60 & 63; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 80, 99 & 101.

pandangan majoriti para pengkaji anatomi yang mengatakan bahawa anggota pertama badan manusia yang dicipta ialah jantung dan melalui penelitian terhadap struktur dan sifat air mani manusia yang terdiri daripada empat unsur asas kejadian iaitu tanah, air, angin dan api. Unsur angin dan api bersifat lebih ringan manakala unsur air dan tanah bersifat lebih berat.<sup>604</sup>

Menurut al-Rāzī lagi, Allah SWT menentukan unsur tanah dan air yang terdapat pada air mani sebagai asas bagi kejadian anggota tubuh manusia dan menjadikan unsur angin dan api pula sebagai asas untuk *al-rūh* manusia. Allah SWT juga berkuasa untuk menjadikan manusia secara langsung melalui gabungan unsur-unsur tersebut, akan tetapi sebagai sunnatullah, Dia menjadikan hubungan suami isteri sebagai sebab untuk membolehkan unsur-unsur tersebut bergabung. Apabila unsur yang bersifat lebih ringan iaitu unsur angin dan api bergabung antara satu sama lain dan unsur yang lebih berat iaitu unsur tanah dan air bergabung antara satu sama lain, maka akan terhasil satu jisim yang berbentuk bulat. Setelah itu, unsur yang bersifat lebih ringan akan bergerak ke bahagian tengah bulatan sementara unsur yang bersifat lebih berat mengelilingi dan melindunginya. Seterusnya jisim tersebut akan membentuk jantung dan ini bertepatan dengan pendapat ahli anatomi yang mengatakan bahawa jantung merupakan anggota manusia yang pertama diciptakan dan jantung juga merupakan anggota manusia yang terakhir mati.<sup>605</sup>

Pengkaji mendapati perbahasan berkenaan tema ini iaitu jantung sebagai penghubung awal bagi jiwa dan jasad dilihat kurang ditekankan oleh Ibn Ṣīnā dan

<sup>604</sup> Lihat hujah pertama al-Rāzī dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 58-59 dan dalam terjemahan teks pada halaman 193-194; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 98-99; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:275.

<sup>605</sup> Lihat hujah pertama al-Rāzī dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 59-60 dan dalam terjemahan teks pada halaman 193-194; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 98-99; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:275.

al-Ghazālī. Kedua-dua tokoh pemikir Muslim tersebut hanya menyentuh secara tidak langsung tema ini dengan mengatakan jantung sebagai anggota utama diciptakan dalam perbahasan mereka tentang tempat terhasilnya *al-rūh* ketika proses kejadian manusia.<sup>606</sup>

Seterusnya bagi membuktikan bahawa jantung merupakan anggota utama manusia, al-Rāzī membawa hujah yang menyentuh tentang lokasi dan kedudukan jantung dalam badan manusia. Kedudukannya yang terletak hampir di pertengahan badan manusia membuktikan bahawa ia lebih layak disebut sebagai anggota utama kerana secara logiknya segala potensi yang dicetuskan akan sampai kepada setiap anggota badan secara adil berbanding otak yang terletak di bahagian paling atas dalam badan manusia, ia tidak dapat berbuat demikian.<sup>607</sup>

Hujah-hujah tersebut membuktikan bahawa jantung merupakan anggota manusia yang pertama diciptakan dan ia merupakan anggota utama bagi manusia. Inilah yang menjadi dasar pandangan al-Rāzī dalam persoalan ini.

Manakala contoh bagi pendekatan kedua pula iaitu pendekatan kiasan dapat dilihat pada hujah akal kedua beliau yang membuktikan sifat pencerap maklumat, kefahaman dan pengetahuan merupakan sifat bagi jiwa yang disandarkan kepada *al-qalb*. Menurut beliau, golongan bijak pandai mendapati sifat pencerap maklumat, kefahaman dan pengetahuan terletak di sudut jantung melalui perkaitan antara jiwa dengannya. Apabila sabit demikian, semestinya tempat bagi sifat kehendak juga terletak di jantung kerana suatu yang berkehendak, semestinya ia terlebih dahulu

<sup>606</sup> Lihat Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Shifā'*, 261-262; Ibn Ṣinā, *Kitāb al-Najāt*, 230; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 41; al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 242. Perbandingan lanjut akan diutarakan dalam perbincangan subtopik 4.3.3.2.

<sup>607</sup> Lihat hujah akal kelima dan ketujuh dalam fasal keenam dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 61-62 dan dalam terjemahan teks pada halaman 197 & 199; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, 7: 100.

mengetahui. Begitu juga dengan sifat berkuasa (*al-qudrah*), ia juga terletak di jantung kerana sesuatu yang berkuasa semestinya ia terlebih dahulu mengetahui dan berkehendak. Maka jelaslah bahawa kesemua sifat tersebut adalah sifat bagi jiwa yang disandarkan kepada jantung. Hujah ini sekaligus menolak pandangan Galen yang hanya menerima jantung itu sebagai tempat bagi sifat kemarahan, tetapi menafikan jantung sebagai tempat bagi sifat pencerap maklumat dan pengatahuan.<sup>608</sup>

Selain itu, beliau juga turut membuktikan bahawa sifat mencerap (*hasārah*) dan bergerak mengikut kehendaknya (*mutaharrakah bi al-irādah*) berpunca daripada jantung. Apabila telah sabit bahawa jiwa berinteraksi dengan jantung, maka semestinya jantung juga merupakan punca bagi semua sifat tersebut. Hujah ini juga secara tidak langsung menolak pandangan Galen yang mengatakan bahawa punca bagi sifat pencerap maklumat dan tindakan adalah di otak.<sup>609</sup>

Secara umumnya, apabila al-Rāzī mendatangkan hujah akal yang berkaitan dengan aspek jasmani, beliau turut membawa bersama hujah daripada Galen yang merupakan tokoh dalam bidang kedoktoran yang mempunyai pandangan yang bertentangan dengan pandangannya. Akhirnya al-Rāzī menjawab setiap hujah Galen tersebut. Contohnya dalam perbahasan berkenaan tempat bagi pencerap maklumat atau aktiviti jiwa insani,<sup>610</sup> al-Rāzī menegaskan bahawa punca bagi aktiviti tersebut

<sup>608</sup> Galen mengatakan bahawa jantung merupakan tempat bagi sifat kemarahan manakala tempat bagi sifat pencerap maklumat ialah di otak. Namun al-Rāzī menolak hujah tersebut dengan mengatakan bahawa jika sifat kemarahan yang terdapat di jantung itu bertindak untuk menolak sesuatu yang bercanggah dengan kehendaknya, maka semestinya jantung terlebih dahulu mengetahui sesuatu itu. Apabila Galen menerima bahawa jantung merupakan tempat bagi sifat kemarahan, semestinya ia menerima bahawa jantung itu juga merupakan tempat pencerap maklumat dan pengetahuan. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 60 dan dalam terjemahan teks pada halaman 195-196; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 99.

<sup>609</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 60 dan dalam terjemahan teks pada halaman 195; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 100.

<sup>610</sup> Al-Rāzī telah menyatakan sebelum ini pada awal fasal keenam bahawa tempat bagi jiwa berkata-kata ialah jantung sedangkan Galen menyatakannya di otak. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 51 dan dalam terjemahan teks pada halaman 176.

ialah jantung. Dalam perbahasan tersebut, al-Rāzī menukilkan perbezaan pandangan di antara Galen dengan pendukung Aristotle berkaitan sumber bagi saraf yang terdapat di dalam jasad manusia sama ada di otak atau di jantung.<sup>611</sup> Di akhir perbahasan ini, al-Rāzī turut menyatakan empat hujahnya sendiri yang bertepatan dengan pendukung Aristotle bagi membuktikan bahawa tempat sumber bagi saraf ialah di jantung.<sup>612</sup>

Pengkaji beranggapan bahawa terjadinya perbezaan pandangan berkaitan sumber saraf tersebut adalah berpuncanya daripada perbezaan pendirian di antara Galen dengan pendukung Aristotle berkenaan tempat hubung kait awal bagi jiwa insani. Di samping itu, tindakan al-Rāzī yang mendatangkan hujah daripada kedua-dua belah pihak membuktikan bahawa beliau seorang yang amat teliti dan objektif.

Maka di sini, dapat dilihat kesinambungan pandangan al-Rāzī melalui hujahnya sama ada berbentuk akal atau naqli tentang interaksi antara jiwa dengan anggota utama badan dan perihal jiwa setelah ia berpisah daripada badan. Ia memberi satu gambaran yang jelas dan teratur berkaitan kronologi interaksi antara jiwa dengan badan manusia menurut al-Rāzī di mana jiwa sememangnya berinteraksi awal dengan anggota utama badan iaitu jantung dan dengan perantaraan jantung, ia berinteraksi dengan segala anggota badan. Begitu juga melalui hujah naqli yang jelas menunjukkan bahawa segala bentuk suruhan dan larangan, sifat-

<sup>611</sup> Perbahasan ini diletakkan pada hujah kelapan dalam fasal keenam dan ia memuatkan perbincangan yang terperinci berkaitan peranan otak dan jantung sebagai sumber bagi aktiviti jiwa insani. Dalam perbahasan ini al-Rāzī menyenaraikan hujah Galen yang mengatakan bahawa otak sebagai sumber bagi segala potensi, sumber bagi segala saraf, sumber bagi *al-rūḥ* dan kedudukan otak pada bahagian atas dalam badan manusia bertepatan dengan kemuliaan yang diberikan kepada potensi akal. Namun hujah tersebut disangkal oleh pendukung Aristotle yang membuktikan bahawa sumber bagi segala saraf yang merupakan alat utama dalam aktiviti berfikir adalah sama dengan sumber bagi pembuluh darah iaitu jantung. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 63-73 dan dalam terjemahan teks pada halaman 199-214.

<sup>612</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 73-74 dan dalam terjemahan teks pada halaman 214-216.

sifat manusia ditujukan kepada manusia dengan menggunakan istilah *al-qalb*. Maka ini menguatkan lagi pandangan yang mengatakan bahawa interaksi awal antara jiwa dengan fizikal manusia ialah jantung (*al-qalb*).

Dan jika diteliti kepada lafaz *al-qalb* yang terdapat dalam hujah naqli, ia sebenarnya merujuk kepada jiwa kerana *al-qalb* yang merupakan anggota utama fizikal manusia tidak akan berfungsi setelah ia meninggal dunia, manakala yang kekal dan bertanggungjawab di akhirat atas segala tindakan di dunia ialah jiwa atau *al-nafs*.

Kesemua hujah daripada kedua-dua pendekatan tersebut jelas membuktikan bahawa jiwa berinteraksi awal dengan badan melalui anggota utama manusia iaitu jantung dan ia menjadi sandaran bagi segala potensi dan tindakan manusia. Huraian yang lebih terperinci dapat dilihat dalam karya al-Rāzī yang lain seperti *al-Mabāhit al-Mashriqiyah* di mana beliau menyatakan bahawa interaksi awal jiwa dengan badan adalah melalui *al-rūḥ*<sup>613</sup> yang terletak di jantung. Maka sabitlah bahawa interaksi awal jiwa dengan badan ialah melalui jantung dan dengan perantaraan jantung, ia berinteraksi dengan otak, hati dan anggota-anggota lain.<sup>614</sup>

Berdasarkan hujah dan huraian di atas, pengkaji mendapati al-Rāzī konsisten dalam hujah beliau dalam mensabitkan bahawa setiap manusia hanya mempunyai satu jiwa dan ia berinteraksi awal dengan tubuh manusia dengan perantaraan *al-qalb* kerana ia merupakan anggota utama dalam tubuh badan manusia. Di samping itu,

<sup>613</sup> *Al-rūḥ* merupakan jisim seni yang berunsur panas (*jism latīf bukhārī*) yang terdiri daripada juzuk-juzuk makanan. Nisbah kesenianya dengan juzuk yang halus pada makanan adalah seperti nisbah satu juzuk kecil daripada juzuk-juzuk yang besar. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhit al-Mashriqiyah*, 2: 408. Pengkaji akan mengupas dengan lebih lanjut persoalan *al-rūḥ* dalam subtopik 4.3.3.2 *al-rūḥ* sebagai penghubung di antara jiwa dengan jasad.

<sup>614</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhit al-Mashriqiyah*, 2:409.

segala potensi dan tindakan yang lahir daripada manusia merupakan sifat bagi jiwa dan disandarkan kepada *al-qalb*.

#### **4.3.3 Analisis tema-tema berkaitan**

Dalam subtopik ini, pengkaji akan membentangkan analisis tiga tema lain mengenai hubung kait jiwa dengan jasad menurut al-Rāzī bagi merungkai persoalan yang timbul dalam perbincangan ini seperti bagaimanakah kaitan di antara jiwa dengan jasad? Dan apakah penghubung di antara jiwa dengan jasad? Tiga tema lain yang dimaksudkan ialah jiwa sebagai pengurus jasad, *al-rūh* sebagai penghubung di antara jiwa dengan jasad dan setiap jasad mempunyai satu jiwa.

##### **4.3.3.1 Jiwa sebagai pengurus jasad**

Sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini iaitu hakikat jiwa dan jasad adalah berbeza di mana jiwa merupakan suatu *jawhar rūḥānī* yang tersendiri, manakala jasad pula merupakan suatu jisim yang bersifat material dan kedua-duanya mempunyai tabiat yang berbeza. Kedua-duanya saling berhubung kait apabila jasad telah sempurna dan bersedia (*kamāl isti‘dād*) untuk menerima jiwa yang ditupukan oleh Pencipta.<sup>615</sup> Kenyataan tersebut adalah selari dengan huraiyan al-Rāzī ketika mentafsirkan surah al-Mu’minūn 23: 12-14<sup>616</sup> yang menjelaskan mengenai peringkat kejadian manusia dan hubung kaitnya dengan roh. Beliau menegaskan bahawa cara

<sup>615</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 219. Al-Rāzī dalam tafsirnya turut mengupas persoalan berkenaan tiupan roh ke dalam badan ketika mentafsirkan ayat dari surah Ṣad 38: 72. Beliau mengatakan roh memasuki badan seperti mana keadaan cahaya yang menerangi air atau api yang membakar arang. al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 9: 5676.

<sup>616</sup> Surah al-Mu’minūn 23: 14-16 yang bermaksud: “Dan sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kukuh (iaitu rahim). Kemudian air mani itu kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu kami bungkus dengan daging. Setelah sempurna kejadian itu Kami bentuk dia menjadi makhluk yang lain sifat keadaannya. Maka nyatalah kelebihan dan ketinggian Allah sebaik-baik Pencipta.”

hubung kait roh dengan jasad adalah berlainan daripada proses perubahan *nutfah* kepada ‘alaqah atau daripada ‘alaqah kepada *mudghah*, malah ia berbeza sama sekali. Setelah terjadi hubung kait tersebut, jasad yang sebelumnya itu kaku, bisu, tuli, buta menjadi bernyawa, berkata-kata, mendengar, melihat, malah setiap anggota jasad tersebut boleh melakukan pelbagai pergerakan yang tidak mampu dihitung dan digambarkan oleh manusia.<sup>617</sup> Maka, ia menunjukkan bahawa hubung kait antara jiwa dengan jasad adalah dari aspek pengurusan dan perlaksanaan.

Hubung kait tersebut akan dapat difahami dengan lebih jelas setelah meneliti penerangan yang dikemukakan oleh al-Rāzī mengenainya. Bagi menggambarkan kekuatan dan kelemahan hubung kait antara sesuatu dengan sesuatu yang lain, beliau menjelaskan dalam karyanya *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah* bahawa terdapat tiga kategori hubung kait iaitu, pertama, hubung kait yang kuat sepertimana kaitan antara ‘arad dengan jirim yang mana keduanya tidak boleh berpisah; kedua, hubung kait yang lemah yang boleh terlerai dengan sesuatu sebab yang remeh sebagaimana kaitan antara jisim dengan suatu tempat yang mana apabila jisim itu bergerak, maka terlerai kaitan antara keduanya; dan ketiga, hubung kait antara perindu dengan yang dirindui (*al-‘āshiq bi al-ma’shūq*) yang mana keduanya tidak mahu berpisah selama mana masih kekal perasaan tersebut.<sup>618</sup>

Al-Rāzī menafikan hubung kait antara jiwa dengan badan sebagaimana hubung kait pada kategori yang pertama<sup>619</sup> dan kedua.<sup>620</sup> Begitu juga dengan

<sup>617</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 8: 4821.

<sup>618</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 382-383.

<sup>619</sup> Al-Rāzī menafikan hubung kait kategori pertama iaitu hubung kait yang kuat kerana jiwa bukannya ‘arad bagi badan di mana jiwa boleh berpisah daripada badan dan apabila terjadi perpisahan tersebut ia tidak menjelaskan hakikat badan. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 383; lihat juga Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 199.

<sup>620</sup> Al-Rāzī juga menafikan hubung kait kategori kedua iaitu hubung kait yang lemah kerana ia boleh membawa kepada pengertian bahawa jiwa boleh berpisah daripada badan ketika mengikut kehendak dan kemahuannya. Perkara ini adalah bersalahan dengan realiti dan jelaslah bahawa hubung kait jiwa

kategori yang ketiga, walaupun huraian awal beliau dilihat seolah-olah bersetuju mengatakannya sebagai hubung kait antara jiwa dan badan dengan menyatakan bahawa jiwa amat menyukai badan dan tidak mahu berpisah daripadanya kerana jiwa ingin mencapai kesempurnaan melalui badan dengan menggunakan sebagai alat dan perantara baginya.<sup>621</sup> Namun begitu, kategori ini juga dianggap masih belum utuh dalam menjelaskan kaitan yang sebenar antara jiwa dengan jasad.<sup>622</sup>

Tambah al-Rāzī lagi, apabila terdapat dua kewujudan (*mawjūdayn*) yang wujud bersama dalam diri seseorang insan iaitu kewujudan jiwa dan badan, maka kebersamaan antara kedua-duanya bukan kebersamaan dari aspek *māhiyyah* atau hakikatnya kerana hakikat jiwa dan badan adalah berbeza. Namun, kebersamaan tersebut adalah hanya dari aspek kewujudan sahaja di mana kedua-duanya wujud bersama dalam diri seseorang insan. Kenyataan tersebut memberi pengertian bahawa kewujudan salah satunya tidak menjadi sebab kepada kewujudan yang satu lagi. Begitu juga sebaliknya iaitu kematian salah satunya tidak menyebabkan kematian

---

dengan badan bukannya selelah itu. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 383; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 199.

<sup>621</sup> Dalam penjelasan mengenai kategori ketiga ini, Muḥammad Ḥusaynī turut mengingatkan supaya tidak berlaku salah faham sehingga menganggap hubung kait tersebut sebagai hubung kait secara *jawhar* ('alāqah *jawhariyyah*) sedangkan ia hanya sekadar hubung kait secara kerinduan ('alāqah *shawqiyyah*) sahaja. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 400; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 200.

<sup>622</sup> Selain daripada tiga kategori hubung kait tersebut, terdapat dua kategori lagi hubung kait iaitu hubung kait secara kehendak ('alāqah *irādiyyah*) dan hubung kait secara paksaan ('alāqah *qasriyyah*). Namun dapat diandaikan bahawa kedua-dua kategori hubung kait ini juga ditolak oleh al-Rāzī kerana ia mempunyai kelemahan dan amat tidak sesuai dinisbahkan kepada hubung kait jiwa dengan jasad. Sebagai contoh, jika hubung kait antara jiwa dan jasad adalah hubung kait secara kehendak, jiwa akan meninggalkan badan dan berpisah darinya apabila jiwa hendak berbuat demikian pada bila-bila masa. Namun perkara sedemikian tidak akan terjadi melainkan apabila badan telah terkeluar daripada keadaannya yang bersedia menerima jiwa. Ini kerana jiwa memerlukan badan sebagai alatan dan perantara baginya. Oleh itu, apabila badan telah hilang kemaslahatannya untuk menerima jiwa, maka pada ketika itu berlakunya perpisahan antara badan dengan jiwa adalah tidak mustahil. Begitu juga dengan kategori hubung kait secara paksaan di mana jiwa terpaksa berhubung kait dengan badan. Ia juga berkemungkinan ditolak oleh al-Rāzī kerana jika berlaku sedemikian, jiwa akan mengalami kesengsaraan dan kesakitan ketika bersama dengan badan bagi sepanjang hayatnya dan ia tidak dapat memelihara badan daripada perkara yang menyakitkannya. Namun realiti menunjukkan perkara yang sebaliknya di mana jiwa sentiasa menyukai badan dan sentiasa menjaga kesihatan badan serta mencegah daripada berlaku kesakitan kepada badan. Maka dapatlah diandaikan bahawa al-Rāzī turut menolak hubung kait antara jiwa dengan badan secara kehendak dan paksaan. Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 199-200.

yang satu lagi. Malahan, al-Rāzī mengatakan bahawa kebersamaan tersebut akan terputus dan binasa ketika badan mengalami kematian dan kebinasaan. Kematian badan juga itu tidak menyebabkan kematian dan kebinasaan jiwa kerana hakikat keduanya adalah berlainan. Ini menjelaskan bahawa kaitan antara jiwa dan jasad adalah sebagai hubung kait ‘ariṣiyah yang bersifat sementara (‘alāqah ‘ariṣiyah mu’aqqatah) dan bukan hubung kait jawhariyyah (‘alāqah jawhariyyah).<sup>623</sup> Hubung kait sebegini dilihat bertepatan dengan pandangan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī.<sup>624</sup>

Namun, al-Rāzī menegaskan bahawa hubung kait yang lebih tepat bagi keduanya adalah hubung kait dari aspek pengurusan dan perlaksanaan. Antara hujah yang dikemukakan oleh beliau ialah yang berkaitan dengan perihal jiwa yang mana pada asal kejadiannya adalah bersih daripada segala sifat sama ada sifat terpuji atau sifat tercela. Sifat-sifat tersebut terhasil apabila lahir tindakan yang sempurna daripada jiwa dengan bantuan alatan iaitu anggota badan manusia yang pelbagai. Setiap alatan tersebut hanya membantu untuk menghasilkan suatu tindakan yang tertentu sahaja kerana jika berlaku sebaliknya, hasil tindakan tersebut tidak akan sempurna kerana ia saling bergantung sesama alatan yang lain. Contohnya apabila jiwa melihat, ia menggunakan alatan mata dan apabila ia mendengar, ia menggunakan alatan telinga. Begitu juga dengan pelbagai perbuatan manusia yang lain, jiwa bertindak dengan bantuan anggota tubuh sebagai alat baginya. Ini menunjukkan bahawa jiwa bertindak sebagai pengurus yang mentadbir badan.<sup>625</sup>

<sup>623</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 399-400; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 200.

<sup>624</sup> Bandingkan dengan Ibn Sīnā, *al-Adhawiyah fī al-Ma‘ād*, 105-112; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 220-221; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 218-220; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 105-106; al-Ghazālī, “Kimyā’ al-Sa‘ādah”, 451; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 106-108; al-Ghazālī, “al-Risālah al-Ladunniyyah,” 243.

<sup>625</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 383.

Hujah tersebut juga adalah bertepatan dengan pandangan al-Rāzī yang menjelaskan bahawa walaupun jiwa adalah suatu *jawhar rūhāni* yang tersendiri. Namun ia masih memerlukan tempat (*mādah*) dalam mengaplikasikan sebahagian daripada tindakan dan perbuatannya.<sup>626</sup> Ini bermakna sesetengah tindakan dan perbuatan jiwa memerlukan badan sebagai tempat dan medium bagi jiwa melaksanakannya.<sup>627</sup> Penjelasan tersebut membuktikan bahawa hubung kait antara jiwa dengan badan manusia adalah dari aspek pengurusan dan perlaksanaan dan kaitan sebegini adalah lebih tepat dan jelas berbanding kaitan antara perindu dengan yang dirindui.<sup>628</sup>

Selain itu, analogi yang dikemukakan oleh al-Rāzī mengenai kaitan antara jiwa dan jasad sebagaimana kaitan antara seorang tukang kayu dengan alatan yang diperlukan ketika melakukan tugasnya juga menjelaskan keadaan jiwa yang berhajat kepada badan. Analogi ini menjelaskan bahawa jiwa adalah sumber utama bagi segala tindakan dan perbuatannya manakala jasad pula hanyalah sebagai perantara dan alatan yang digunakan oleh jiwa ketika hendak melakukan sebarang tindakan mengikut kemahuannya. Oleh itu, jelaslah bahawa segala anggota badan, pancaindera dan potensi adalah merupakan perantara dan alat bagi jiwa, sementara pelaku yang sebenar ialah jiwa.<sup>629</sup> Walau bagaimanapun, jika diteliti dengan lebih terperinci masih terdapat perbezaan di antara hubung kait jiwa dengan badan dan hubung kait seorang tukang kayu dengan alatannya. Seorang tukang kayu boleh

<sup>626</sup> Al-Rāzī mengatakan bahawa “sesungguhnya sesuatu yang mana perbuatannya tidak berhajat kepada *mādah*, maka zatnya juga tidak berhajat kepada *mādah*. Akan tetapi tidak semua yang mana zatnya tidak berhajat kepada *mādah*, perbuatannya juga tidak berhajat kepada *mādah* seperti manjiwa yang berkata-kata”. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 1: 500.

<sup>627</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 1: 500; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 201.

<sup>628</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 382-383.

<sup>629</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 383; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 201.

bertukar-tukar alatan, akan tetapi setiap jiwa hanya bersama dengan satu badan yang tertentu sahaja sebagai alatan baginya dan tidak boleh bersama dengan mana-mana badan yang lain di sekelilingnya.<sup>630</sup>

Maka didapati bahawa kaitan antara jiwa dengan badan manusia adalah dari aspek pengurusan dan perlaksanaan dan kaitan sebegini adalah lebih tepat berbanding kaitan antara perindu dengan yang dirindui dan kaitan-kaitan lain yang telah dinyatakan.<sup>631</sup> Jiwa juga merupakan asas utama dalam usaha mencerap maklumat dan pengetahuan manakala badan dan anggotanya merupakan perantara dan kelengkapan bagi jiwa. Hubung kait pengurusan dan perlaksanaan bagi jiwa dengan badan tersebut menggambarkan bahawa jiwalah yang sebenar-benarnya yang mentadbir dan menguruskan badan.<sup>632</sup>

Di samping itu, al-Rāzī juga turut mengakui jiwa mampu memberi kesan kepada badan tanpa melalui perantaraan alatan jasmani yang terdapat pada badan. Contohnya melalui *taṣawwur* dan gambaran yang kuat, jiwa mampu mengubah keadaan badan seseorang tanpa sebarang perbuatan dan tindakan sebagaimana seseorang boleh merasa suhu badannya panas tanpa cuaca panas atau merasa sejuk tanpa suasana sejuk. Begitu juga jika seorang yang sakit meyakini bahawa dirinya akan sembuh, maka berkemungkinan besar dia akan sembuh dan begitu juga sebaliknya.<sup>633</sup> Pendirian sebegini membuka ruang kepada akal manusia untuk lebih yakin menerima kewujudan perkara yang mencarik adat atau keramat yang terjadi

<sup>630</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 96.

<sup>631</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 383; lihat juga Ahmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām*, 2: 347.

<sup>632</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 32-33; Rabī‘, Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 596; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 245-246.

<sup>633</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 1: 508-509.

kepada para wali yang mempunyai jiwa yang kuat dan juga perkara mukjizat yang terjadi kepada jiwa para nabi.<sup>634</sup>

Oleh yang demikian, dapat disimpulkan bahawa dalam setiap diri manusia, jiwa dan badan saling memerlukan. Namun, badan lebih memerlukan jiwa kerana peranan jiwa adalah lebih besar berbanding peranan badan kerana jiwa yang memberi kesan dan pengaruh kepada badan dan bukan sebaliknya, sedangkan badan diperlukan oleh jiwa sebagai alat baginya mengaktifkan sebahagian potensinya. Berbeza dengan Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī yang melihat peranan jasad lebih besar berbanding jiwa khususnya dalam untuk memperoleh kesempurnaan jiwa melalui latihan kerohanian dan penyucian jiwa.<sup>635</sup>

Maka kategori hubung kait yang paling tepat bagi jiwa dengan jasad menurut al-Rāzī ialah kategori hubung kait pengurusan dan perlaksanaan di mana jiwa sebagai pentadbir dan pengurus, manakala badan pula mengikut dan tunduk kepada pengendalian jiwa. Di samping itu, jiwa adalah lebih berpengaruh dalam menghasilkan tindakan berbanding badan.

#### **4.3.3.2 *Al-rūh* sebagai penghubung di antara jiwa dengan jasad**

Setelah mengetahui kaitan antara jiwa dan jasad adalah merupakan hubung kait pengurusan dan perlaksanaan, perlu juga dilihat persoalan bagaimana hubung kait tersebut berlaku kerana jiwa dan jasad merupakan dua hakikat yang berbeza di mana jiwa merupakan suatu *jawhar rūhānī* yang bersifat metafizik, manakala jasad pula merupakan jisim yang boleh dicerap oleh pancaindera. Bagaimanakah *jawhar rūhānī* mentadbir dan mengurus sesuatu jisim? Adakah sempurna pengurusan antara

<sup>634</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 209-210.

<sup>635</sup> Lihat Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 220-221; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 218-220; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 105-108; al-Ghazālī, "Kīmyā' al-Sa'ādah", 451; al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 243. Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 190.

keduanya? Bagaimanakah keduanya dapat berinteraksi sehingga terjadinya tindakan dan perbuatan pada diri seseorang? Telah sedia maklum juga bahawa jasad adalah alat bagi jiwa, tetapi huraian terperinci mengenai pengurusan tersebut masih belum dibuktikan secara logik. Bagaimanakah jiwa menggunakan alat tersebut? Adakah ia berhubung secara langsung atau melalui perantaraan yang lain yang merupakan penghubung bagi jiwa dan jasad?<sup>636</sup>

Bagi merungkai persoalan tersebut, al-Rāzī menghuraikannya berdasarkan maklumat dari aspek ilmu kedoktoran (*al-ṭib*) dan juga pandangan-pandangan yang terdapat dalam karya *turāth* sebelumnya. Beliau terlebih dahulu menjelaskan berkenaan potensi-potensi yang terdapat dalam diri manusia khususnya potensi *al-nabātiyyah* dan potensi *al-hayawāniyyah* yang dianggap sebagai perantara atau alat bagi jiwa (*al-nafs*) untuk mentadbir dan menguruskan tubuh badan manusia. Kedua-dua potensi tersebut adalah bersifat material (*jasmāniyyah*) dan berperanan dalam pembentukan tubuh badan manusia.<sup>637</sup>

Secara umumnya potensi *al-nabātiyyah* terbahagi kepada dua bahagian, pertama, potensi *makhḍūmah* yang terdiri daripada potensi *al-ghāziyyah*, *al-nāmiyyah*, *al-muwālidah* dan *al-muṣawwirah*. Kedua, potensi *khādimah* yang terdiri daripada potensi *al-jāzibah*, *al-māsikah*, *al-hādimah* dan *al-dāfi‘ah*. Semua potensi tersebut merupakan alat bagi kehidupan di mana melalui perantaraan potensi-potensi tersebut, seseorang dapat kekal menjalani kehidupan, membesar dan menjadi matang.<sup>638</sup> Al-Rāzī turut menjelaskan bahawa aktiviti penguraian makanan (*al-tagħadhdhi*) dan pertumbuhan (*al-numū*) dalam tubuh manusia bukan berpunca

<sup>636</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 210.

<sup>637</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 210-211.

<sup>638</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 383.

daripada tindakan jiwa secara langsung, tetapi melalui perantaraan potensi-potensi tersebut yang terdapat pada organ-organ tertentu. Tambah beliau lagi, jika aktiviti tersebut berpunca secara langsung daripada jiwa, semestinya jiwa akan merasai dan mengetahui setiap aktiviti yang berlaku seperti proses penguraian dan penghadaman makanan. Sebaliknya, perkara tersebut tidak terjadi dan ini menunjukkan bahawa pelaku bagi setiap aktiviti tersebut ialah potensi-potensi yang tidak merasai kesan daripada aktiviti tersebut.<sup>639</sup>

Manakala potensi *al-hayawāniyah* pula turut terbahagi kepada dua, pertama, potensi bagi pancaindera zahir yang lima iaitu sentuhan (*al-lams*), rasa (*al-dhawq*), bau (*al-sham*), pendengaran (*al-sam'*) dan penglihatan (*al-baṣr*). Kedua, potensi pencerap batin (*al-idrākāt al-bātinah*) iaitu *al-hiss al-mushtarak*, *al-khayāl*, *al-mutakhayyilah* atau *al-mufakkirah*, *al-wahmiyah*, *al-hāfidhah* atau *al-mutadhhakkirah*. Semua potensi ini merupakan alat bagi kehidupan dan pencerapan maklumat. Setiap potensi tersebut terletak pada organ tertentu pada badan manusia dan tindakan yang terhasil akan menjadi sempurna melalui perantaraan antara potensi dan organ tersebut. Al-Rāzī menegaskan bahawa semua potensi tersebut adalah semata-mata alat dan perantara bagi jiwa dalam menyempurnakan pencerapan maklumat secara zahir dan batin.<sup>640</sup>

Oleh kerana pengurusan jiwa terhadap potensi-potensi dan organ-organ badan adalah secara tidak langsung, maka hubung kait yang berlaku adalah melalui perantara yang bersifat halus dan seni iaitu *al-rūh*.<sup>641</sup> Ia menjadi penghubung antara

<sup>639</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 245.

<sup>640</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 212.

<sup>641</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 408. Berdasarkan penelitian Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah terhadap karya-karya al-Rāzī dalam bidang falsafah, ilmu kalam dan keagamaan dalam persoalan ini, al-Rāzī hanya menggunakan istilah *al-rūh* sahaja tanpa menyebutnya dengan *al-rūh al-hayawāni* sepertimana yang digunakan oleh Ibn Sīnā. Ia juga tidak digunakan oleh ahli

jiwa dengan potensi-potensi yang merupakan peralatan bagi jiwa, dan seterusnya membolehkan potensi-potensi mengaktifkan setiap organ bagi menghasilkan tindakan dan pencerapan maklumat dengan sempurna. Ia juga merupakan penghubung pertama bagi jiwa sekaligus merupakan alat utama bagi jiwa dalam menghasilkan segala tindakan dan pencerapan maklumat.<sup>642</sup> Selain itu, pergerakannya melalui saraf (*al-a'sāb*) ke seluruh anggota badan juga dianggap sebagai alat bagi segala potensi untuk mengaktifkan jasmani dan anggota-anggota badan.<sup>643</sup> Oleh yang demikian, jelaslah bahawa *al-rūh* adalah satu-satunya perantara utama bagi menghubungkan antara jiwa dan anggota badan manusia.

Oleh kerana kedudukan *al-rūh* begitu penting bagi jiwa, potensi dan seluruh anggota badan, maka perlu juga dinyatakan tentang hakikat *al-rūh*. Al-Rāzī menjelaskan bahawa *al-rūh* ialah suatu *jawhar* seni yang terdiri daripada suatu yang paling halus dan seni daripada unsur panas yang telah bercampur melalui persenyawaan (*jawhar laṭīf yatakawwan min bukhāriyah al-akhlāt wa min alṭaf mā fīhā*).<sup>644</sup> Definisi ini seolah-olah mengisyaratkan bahawa hakikat *al-rūh* terdiri daripada dua tabiat. Pertama, tabiat *rūhi* dengan merujuk kepada lafaz “jawhar seni”; dan kedua, tabiat jasmani dengan merujuk kepada perkataan “yang terdiri daripada apa yang paling halus dan seni daripada unsur panas yang telah bercampur” di mana secara *dariūrīnya* unsur panas itu sendiri membuktikan bahawa ia adalah jisim.<sup>645</sup>

Di tempat yang lain pula, al-Rāzī mendefinisikan *al-rūh* sebagai suatu jisim seni yang berunsur panas yang terdiri daripada juzuk pemakanan yang paling seni

---

falsafah Yunani terdahulu dalam perbahasan mereka mengenai roh. Namun Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa'īdah berpendapat al-Rāzī menggunakan istilah *al-rūh* sahaja kerana beliau cuba untuk mencari titik pertemuan antara ilmu falsafah dan agama. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 212.

<sup>642</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 321 & 408.

<sup>643</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 213.

<sup>644</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 321.

<sup>645</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 213.

(*jism latif bukhari yatakawwan min al-taf azja' al-aghdhiyah*) di mana nisbah juzuk pemakanan yang paling seni daripada pemakanan itu adalah seperti satu juzuk terkecil daripada juzuk-juzuk yang besar.<sup>646</sup> Kedua-dua definisi tersebut dikemukakan oleh al-Rāzī adalah bagi memperlihatkan dengan lebih jelas hubung kait rohani yang terjadi di antara *al-rūh* dengan jiwa dan hubung kait jasmani di antara *al-rūh* dengan badan. Apabila kedua-dua hubung kait tersebut dapat diterima akal, semestinya hubung kait yang berlaku antara jiwa yang berbentuk rohani dengan badan yang berbentuk jasmani melalui perantaraan *al-rūh* turut dapat diterima oleh akal.<sup>647</sup>

Pengkaji mendapati definisi tersebut dilihat bertepatan dengan pandangan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang mengatakan bahawa haikat *al-rūh al-hayawāni* hampir menyerupai hakikat jiwa yang bersifat rohani dan ia merupakan suatu jisim paling halus yang berunsur panas yang terhasil daripada gabungan khusus yang berlaku di jantung.<sup>648</sup> Selain itu, pendapat mereka yang mengatakan bahawa ia wujud dalam diri setiap haiwan dan manusia, ia tidak membawa kepada ilmu mengenal keesaan Tuhan dan semata-mata berkhidmat kepada jiwa dilihat selari dengan pendapat al-Rāzī yang mengatakan bahawa ia juga merupakan alat dan perantara bagi jiwa.<sup>649</sup>

Setelah menelusuri hakikat *al-rūh*, maka timbul persoalan berkaitan kuantiti *al-rūh* dalam badan seseorang manusia, adakah *al-rūh* itu satu atau banyak? Jika dikatakan ia adalah satu sehingga akal manusia dapat menerima hubung kaitnya

<sup>646</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 408. Definisi tersebut adalah selari dengan definisi yang dikemukakan oleh al-Jurjani bagi istilah *al-rūh al-hayawāni* di mana beliau mengatakan bahawa ia merupakan suatu jisim seni yang berpunca daripada rongga jantung dan ia bergerak dengan perantaraan urat ke seluruh penjuru badan. Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, 116.

<sup>647</sup> Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūdūhā*, 213-214.

<sup>648</sup> Bandingkan dengan Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 261-262; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 230; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 41; al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 242.

<sup>649</sup> Bandingkan dengan al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," 242; al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 321 & 408.

dengan *al-nafs* yang mana kuantitinya juga adalah satu, namun bagaimana pula hendak dijelaskan pergerakan *al-rūh* ke seluruh pelosok anggota badan yang terdiri daripada organ, saraf, arteri dan otak?

Pengkaji mendapati bahawa al-Rāzī tidak membincangkan secara khusus berkenaan persoalan ini, namun berdasarkan penerangan beliau mengenai *al-rūh*, ia seolah-olah mengisyaratkan bahawa bilangan *al-rūh* adalah satu pada suatu keadaan dan juga boleh jadi banyak pada keadaan yang lain. Ia adalah satu apabila ia dilihat dari aspek sumber dan asas bagi setiap *al-rūh* yang bergerak ke seluruh organ dan anggota badan. Sumber dan asas yang dimaksudkan itu adalah jantung (*al-qalb*) kerana ia adalah anggota pertama manusia yang diciptakan.<sup>650</sup> Sementara, *al-rūh* adalah banyak apabila dilihat kepada pecahan-pecahannya yang bergerak ke jantung, arteri-arteri, saraf dan otak. Pecahan dan jaringan daripada *al-rūh* yang bergerak ke seluruh anggota adalah berbeza antara satu sama lain kerana tindakan, fungsi dan keserasian yang berbeza antara *al-rūh* dengan anggota tertentu. Sebagai contoh, keserasian *al-rūh* yang berfungsi untuk melihat adalah berbeza daripada keserasian *al-rūh* yang berfungsi untuk mendengar. Begitu juga dengan *al-rūh* yang bertindak dengan anggota-anggota badan yang lain.<sup>651</sup>

Selain itu, al-Rāzī turut menegaskan bahawa *al-rūh* merupakan penghubung yang pertama antara jiwa dengan jasad.<sup>652</sup> Oleh kerana setiap jiwa yang terdapat pada badan manusia adalah satu, maka semestinya ia akan berhubung terlebih dahulu dengan salah satu anggota badan dan seterusnya berhubung dengan seluruh anggota badan. Apabila telah sabit bahawa anggota badan yang terawal dicipta ialah jantung yang juga merupakan tempat asal bagi *al-rūh*, maka semestinya jiwa

<sup>650</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 275-276.

<sup>651</sup> Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 215.

<sup>652</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 408.

berhubung dengan jantung terlebih dahulu kemudian melaluinya, ia berhubung kait dengan otak, hati, dan segala anggota badan.<sup>653</sup>

Pada zahirnya, kelihatan seperti terdapat pertembungan di antara dua kenyataan di atas di mana dalam kenyataan pertama, beliau menjelaskan bahawa penghubung pertama bagi jiwa adalah melalui *al-rūh*. Manakala dalam kenyataan kedua pula, beliau menjelaskan bahawa anggota pertama yang berhubung dengan jiwa ialah jantung. Maka timbul persoalan, yang manakah penghubung awal dengan jiwa, adakah *al-rūh* atau jantung? Jika diteliti, pertembungan tersebut hanyalah berbentuk luaran sahaja dan kesinambungan antara kedua-duanya boleh diuraikan. Ini dapat dilihat apabila al-Rāzī menyatakan bahawa penghubung awal bagi jiwa ialah *al-rūh* yang berpunca dan bertempat di jantung, maka ketika jiwa berhubung dengan *al-rūh*, secara tidak langsung ia juga berhubung dengan jantung yang merupakan tempat bagi *al-rūh*.<sup>654</sup>

Jelaslah bahawa *al-rūh* merupakan perantara yang memainkan peranan penting dalam hubung kait di antara jiwa, potensi dan seluruh anggota badan. Fungsi *al-rūh* sebagai penghubung pertama di antara dua tabiat yang berbeza iaitu jiwa yang bersifat rohani dengan jasad yang bersifat jasmani dapat diterima dengan baik oleh akal kerana hakikat *al-rūh* itu sendiri yang bersifat rohani dari satu sudut dan jasmani dari sudut yang lain.

#### **4.3.3.3 Setiap jasad mempunyai satu jiwa**

Dalam membicarakan mengenai ketunggalan jiwa bagi diri setiap manusia, pandangan al-Rāzī dilihat selari dengan pendapat Aristotle yang mengatakan bahawa

<sup>653</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 51; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 216.

<sup>654</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 216-217.

setiap manusia hanya mempunyai satu jiwa dan daripadanya terbit pelbagai potensi. Ini dapat dilihat dengan terhasilnya pelbagai tindakan dan perbuatan daripada manusia. Al-Rāzī mengatakan bahawa pandangan tersebut adalah benar dan tepat serta tiada keraguan padanya, bahkan beliau turut mengemukakan beberapa hujah akal bagi menyokongnya. Berbeza daripada pandangan Galen yang mengatakan manusia mempunyai tiga jiwa iaitu jiwa berkata-kata (*al-nafs al-nuṭqiyah*) yang terletak di otak, jiwa kemarahan (*al-nafs al-ghaḍabiyah*) yang terletak di jantung (*al-qalb*) dan jiwa syahwat (*al-nafs al-shahwāniyyah*) yang terletak di hati (*al-kabid*).<sup>655</sup>

Jika dilihat dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā* dan *al-Maṭālib al-Āliyah* terdapat dua kaedah yang digunakan oleh al-Rāzī dalam membuktikan pernyataan tersebut. Pertama, pembuktian yang berbentuk ‘ilm badiḥī; dan kedua, pembuktian yang berbentuk pendalilan. Pada pembuktian yang pertama, al-Rāzī hanya mengemukakannya tanpa penghuraian dengan lebih lanjut.<sup>656</sup> Beliau menjelaskan bahawa jiwa adalah merujuk kepada suatu yang diisyaratkan oleh setiap individu kepada zat dirinya dengan perkataan “saya”. Secara *darūrīnya*, dapat difahami bahawa kenyataan yang sedemikian adalah merujuk kepada suatu yang satu dan tidak berbilang-bilang.

Manakala bagi pembuktian yang kedua pula iaitu kaedah pendalilan, al-Rāzī membawa beberapa hujah. Di antaranya ialah beliau menghuraikan bahawa potensi kemarahan merupakan potensi yang menafikan suatu yang bercanggah secara pilihan dan bertujuan. Potensi tersebut diaktifkan setelah ia mencerap maklumat atau mengetahui sesuatu perkara dan setelah ia membuat pilihan dengan memutuskan

<sup>655</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 96; al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma 'ālim*, 584.

<sup>656</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 27-28 dan dalam terjemahan pada halaman 134-135; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 96.

bahawa perkara tersebut bercanggah baginya. Begitu juga dengan potensi syahwat, ia diaktifkan setelah ia mencerap maklumat atau mengetahui sesuatu perkara dan setelah ia membuat pilihan dengan memutuskan bahawa perkara tersebut bersesuaian baginya. Jelas pernyataan tersebut membuktikan bahawa potensi mencerap maklumat, potensi kemarahan dan potensi syahwat merupakan tiga sifat bagi satu *jawhar* iaitu jiwa.<sup>657</sup>

Kenyataan ini dihuraikan lagi oleh al-Rāzī dengan penjelasan bahawa seandainya potensi-potensi tersebut terletak pada *jawhar* yang berasingan, maka semestinya ia mempunyai fungsi yang berasingan. Apabila salah satu *jawhar* itu aktif dengan fungsinya yang khusus, maka ia tidak menghalang *jawhar* kedua dan ketiga untuk mengaktifkan fungsinya masing-masing. Contohnya, jika diandaikan bahawa potensi mencerap maklumat terletak pada satu *jawhar*, potensi kemarahan terletak pada *jawhar* kedua dan potensi syahwat pula terletak pada *jawhar* ketiga, maka secara logiknya apabila potensi kemarahan itu aktif, ia tidak menjadi penghalang kepada potensi syahwat untuk aktif dan begitu juga sebaliknya. Tetapi al-Rāzī menegaskan bahawa perkara tersebut adalah batil kerana apabila seseorang insan sedang mengaktifkan syahwat dan cenderung ke arahnya, maka dia terhalang daripada mengaktifkan kemarahan dan kecenderungan ke arahnya, dan begitu juga sebaliknya. Maka dapat disimpulkan bahawa ketiga-tiga perkara ini iaitu fikiran, kemarahan dan syahwat bukanlah suatu asas yang berasingan, malahan ia merupakan sifat-sifat yang berlainan bagi satu *jawhar*. Ini terbukti apabila *jawhar*

---

<sup>657</sup> Lihat hujah al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 28 dan dalam terjemahan teks pada halaman 135-137; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 96-97.

tersebut mengaktifkan salah satu fungsi sifat-sifat berkenaan, ia terhalang daripada mengaktifkan sifat-sifat yang lain.<sup>658</sup>

Seterusnya al-Rāzī membawa contoh yang lebih mudah difahami iaitu apabila seseorang mengetahui sesuatu, kadang-kadang ia menjadi sebab terhasilnya syahwat dan kadang-kadang menyebabkan terhasilnya kemarahan. Jika *jawhar* yang mengetahui (*al-mudrik*) itu berbeza daripada *jawhar* kemarahan dan juga *jawhar* syahwat, ketika *jawhar* pencerap maklumat (*sāhib al-idrāk*) mengetahui sesuatu perkara, maka *jawhar* syahwat dan juga *jawhar* kemarahan tidak akan mengetahui perkara itu. Sebaliknya, logik akal meyakini bahawa apabila seseorang mengetahui sesuatu, pasti ia mengalami salah satu daripada dua keadaan, sama ada terhasil syahwat atau kemarahan. Apabila terhasilnya ketertiban ini, jelaslah bahawa *jawhar* pencerap maklumat adalah *jawhar* yang sama bagi syahwat dan kemarahan. *Jawhar* tersebut ialah tunggal dan ia adalah jiwa.<sup>659</sup>

Di samping itu, al-Rāzī turut menolak pandangan golongan yang berpendapat bahawa terdapat berbilang-bilang jiwa<sup>660</sup> dalam setiap manusia. Beliau mengatakan pandangan tersebut tertolak melalui perbahasan mantik dengan penjelasan bahawa harus bagi akal manusia menerima keadaan hakikat yang pelbagai (*al-māhiyāt al-mukhtalifah*) berkongsi pada suatu asas yang sama sepertimana seorang manusia yang mempunyai satu jiwa boleh menghasilkan perbuatan dan tindakan yang

<sup>658</sup> *Ibid.*

<sup>659</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 28-29 dan dalam terjemahan teks pada halaman 137; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 96-97.

<sup>660</sup> Golongan yang berpendapat bahawa terdapat berbilang-bilang jiwa dalam setiap manusia membawa hujah yang mengatakan bahawa jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabātiyyah*) yang terdapat pada tumbuhan hanya mengurus perihal pemakanan dan pertumbuhan tanpa mempunyai jiwa kemarahan dan jiwa syahwat. Begitu juga dengan jiwa kemarahan dan syahwat yang terdapat pada haiwan, ia mengurus perihal kemarahan dan syahwat tanpa mempunyai jiwa berkata-kata dan jiwa berfikir. Manakala dalam diri manusia terdapat kesemua jiwa tersebut. Maka ini menunjukkan bahawa setiap jiwa tersebut mempunyai *jawhar* tersendiri dan berkumpul dalam diri manusia. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 57-58 dan dalam terjemahan teks pada halaman 191-192; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 97.

pelbagai.<sup>661</sup> Malah, setiap manusia mengakui bahawa jiwanya adalah satu dan bukannya dua atau tiga. Maka jelaslah bahawa dalam diri setiap manusia hanya terdapat satu jiwa sahaja.<sup>662</sup>

Berkenaan dengan pandangan yang mengatakan bahawa jiwa merupakan sebahagian daripada *al-nafs al-kulliyah* pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa perkara tersebut adalah mustahil kerana semestinya setiap jiwa mempunyai pengetahuan yang sama tentang sesuatu perkara kerana mereka berasal daripada sumber yang sama. Sedangkan realiti yang kita saksikan tidak sedemikian.<sup>663</sup>

Begin juga dengan pandangan Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan sebahagian golongan Mashā’iyyin yang berpendapat bahawa jiwa merupakan sumber atau asas (*mabđā’*) bagi segala potensi manusia.<sup>664</sup> Pandangan ini turut ditolak oleh al-Rāzī dengan penjelasan bahawa setiap tindakan dan perbuatan manusia terjadi adalah bukan kerana tindakan potensi tetapi ia berlaku apabila jiwa memanfaatkan alat-alat iaitu anggota tubuh badan melalui potensi yang tertentu. Ini menjelaskan bahawa jiwa dan potensi bukanlah dua perkara yang berlainan tetapi potensi juga merupakan alat bagi jiwa.<sup>665</sup>

Berdasarkan pembuktian tersebut, nyatalah bahawa jiwa manusia merupakan suatu yang tunggal yang boleh melihat, mendengar, menghidu, merasa, menyentuh,

<sup>661</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 57-58 dan dalam terjemahan teks pada halaman 191; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Matālib al-‘Āliyah*, 7: 97.

<sup>662</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 389 & 405; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 160. Begitu juga dengan pandangan yang mengatakan jiwa adalah sebahagian daripada anggota badan, ia tertolak melalui hujah al-Rāzī dalam perbahasannya mengenai hakikat jiwa dalam fasal keempat teks. Ini kerana jika diteliti, pandangan tersebut membawa kepada maksud terdapat lebih dari satu jiwa dalam setiap manusia.

<sup>663</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 389.

<sup>664</sup> Lihat lanjut dalam Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifa’*, 247, 251. Di antara mereka yang berpandangan bahawa jiwa sebagai sumber bagi segala potensi ialah al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 156.

<sup>665</sup> Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 404-408; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 160.

berkhayal, berfikir, mengingati, berkehendak dan marah. Jiwa juga bukan berperanan sebagai sumber bagi segala potensi dan tindakan manusia, sebaliknya dia disifatkan dengan segala sifat pencerap (*al-idrākāt*) bagi setiap yang boleh dicerap (*al-mudrakāt*) dan dengan segala perbuatan dan tindakan yang menurut pilihannya. Secara tidak langsung ini juga membuktikan bahawa jiwa adalah suatu yang berbeza daripada jasad manusia dan segala sifat manusia.

#### **4.4 ANALISIS POTENSI JIWA MANUSIA**

Analisis bagi subtopik potensi jiwa ini merujuk kepada fasal ketujuh dan kesembilan daripada teks terjemahan. Pada perbahasan kedua-dua fasal tersebut, pengkaji mengenal pasti dua tema utama konsep jiwa yang dibincangkan iaitu kepelbagaiannya potensi jiwa dan kesatuan jiwa.

##### **4.4.1 Analisis umum teks**

Fasal ketujuh memaparkan perbahasan tentang potensi-potensi utama jiwa yang terdiri daripada potensi tumbuhan (*quwā nabātiyyah*), potensi hidupan (*quwā hayawāniyyah*) dan potensi insani (*quwā insāniyyah*). Setiap satu daripada potensi utama tersebut mempunyai pecahan potensi yang khusus dan mempunyai fungsi yang tersendiri. Menurut al-Rāzī, kedudukan semua potensi tersebut adalah sama sebagaimana segala anggota jasad iaitu sebagai alat dan perantara bagi jiwa.

Manakala fasal kesembilan pula menunjukkan peranan potensi jiwa dalam pengurusan jasad. Pada perbahasan ini, al-Rāzī mengemukakan lima perumpamaan bersumberkan dalil naqli dan akal. Dalam perbahasan tersebut, beliau juga turut bagi membuktikan hubung kait di antara potensi dan anggota jasad dalam memastikan

kemaslahatan jiwa. Al-Rāzī juga turut menjelaskan bahawa pentadbiran di dalam badan manusia dikendalikan oleh tiga ketua, pertama, sifat syahwat yang berpusat di hati (*al-kabid*); kedua, sifat marah yang berpusat di jantung (*al-qalb*); dan ketiga, potensi akal yang berpusat di otak. Namun al-Rāzī menegaskan bahawa ketiga-tiga ketua tersebut bukanlah sesuatu yang berlainan *jawharnya*, malahan ia merupakan cabang yang berasal dari sumber yang satu iaitu jiwa sebagaimana sepohon pokok menghasilkan pelbagai cabang dan satu mata air yang berpecah dan menghasilkan tiga anak sungai.

#### **4.4.2 Analisis tema utama teks**

Terdapat dua tema utama yang akan dianalisis oleh pengkaji dalam subtopik ini iaitu kepelbagaian potensi jiwa dan kesatuan jiwa.

##### **4.4.2.1 Kepelbagaian potensi jiwa**

Pada fasal ketujuh, al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat tiga potensi utama bagi manusia iaitu potensi tumbuhan, potensi hidupan dan potensi insani. Al-Rāzī tidak mendatangkan definisi bagi setiap potensi tersebut sebagaimana Ibn Ṣinā dan al-Ghazālī kerana definisi tersebut merujuk ketiga-tiga potensi utama sebagai jiwa, sedangkan al-Rāzī tidak berpandangan sedemikian.<sup>666</sup> Ketika menghuraikan potensi tumbuhan, al-Rāzī terlebih dahulu menggambarkan keadaan jasad manusia yang bersifat panas dan lembap tidak terlepas daripada mengalami proses penguraian melalui aktiviti harian mereka. Oleh itu, Allah SWT telah menyediakan potensi tumbuhan bagi manusia yang berperanan menggantikan juzuk badan yang terurai

<sup>666</sup> Walaupun terdapat nukilan al-Rāzī berkaitan ketiga-tiga definisi tersebut menurut Ibn Ṣinā, namun ia tidak menunjukkan bahawa al-Rāzī turut bersetuju dengan Ibn Ṣinā yang merujuk potensi tersebut sebagai jiwa sebaliknya al-Rāzī hanya bersetuju dengan tindakan dan tugasannya setiap potensi tersebut sepetimana yang dinyatakan oleh Ibn Ṣinā. Ini kerana kupasan lanjut al-Rāzī dalam tema ini hanya merujuk potensi itu sebagai potensi sahaja bukannya jiwa. Lihat Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 235-236.

dengan juzuk yang baru iaitu dengan menukarkan makanan atau nutrisi kepada nutrien baru bagi menggantikan nutrien yang telah terurai dalam badan.<sup>667</sup>

Di bawah potensi pertumbuhan ini terdapat potensi-potensi lain yang masing-masing mempunyai tugas tersendiri dan saling bekerjasama bagi membuaikan hasil kerja yang efektif. Di antara potensi-potensi tersebut ialah potensi tarikan, potensi pemegang, potensi pengurus, potensi tolakan, potensi pengganti juzuk yang terurai, potensi tumbesaran dan potensi pembiahan. Al-Rāzī turut menjelaskan bahawa proses penggantian bagi juzuk yang terurai perlu memenuhi tiga syarat iaitu, pertama, makanan yang diambil perlu membekalkan nutrien yang diperlukan bagi menggantikan nutrien yang telah terurai; kedua, nutrien yang terhasil hendaklah melekat dan sesuai dengannya; dan ketiga, nutrien yang terhasil adalah sama dan serupa dengannya.<sup>668</sup> Apabila ketiga-tiga syarat tersebut dipenuhi, maka jasad manusia akan mendapat nutrien yang mencukupi bagi memastikan proses tumbesaran berlaku dengan seimbang, di samping mengekalkan kesihatan jasmani.

Terdapat perbincangan yang lebih terperinci di dalam *al-Mabāhith al-Mashriqiyah* tentang potensi tumbuhan ini di mana terdapat pecahan potensi tumbuhan lain yang dinyatakan dan al-Rāzī membahagikan semua pecahan potensi tumbuhan tersebut kepada dua kelompok potensi berdasarkan dua tugas utama. Pertama, potensi *al-makhdūmah* yang terdiri daripada potensi *al-ghādhiyah*,<sup>669</sup> *al-*

<sup>667</sup> Potensi tumbuhan berfungsi menarik makanan dan menahannya di dalam perut, seterusnya menghadam dan menghuraikannya supaya sesuai untuk menggantikan nutrien yang telah hilang. Kemudian bahagian sisa makanan yang tidak sesuai dengan badan dan berbahaya akan dikeluarkan. Setelah itu barulah bahagian makanan yang elok sahaja diproses menjadi nutrien yang baru dan menggantikan nutrien yang telah terurai. Lihat teks al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 74-75 dan dalam terjemahan teks pada halaman 217-218.

<sup>668</sup> Lihat teks al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Nafs wa al-Rūh*, 75 dan dalam terjemahan pada halaman 219.

<sup>669</sup> Potensi *al-ghāziyyah* ialah potensi yang menghuraikan makanan atau nutrisi (*al-ghadħha*) bagi merupabentuk seperti jisim pengambil makanan tersebut (*al-mutaghadhdhi*) untuk menggantikan

*nāmiyah*,<sup>670</sup> *al-muwālidah*<sup>671</sup> dan *al-muṣawwirah*.<sup>672</sup> Kedua, potensi *al-khādimah* terdiri daripada potensi *al-jādhibah*,<sup>673</sup> *al-māsikah*,<sup>674</sup> *al-hādimah*<sup>675</sup> dan *al-dāfi‘ah*.<sup>676</sup> Kedua-dua kelompok potensi ini mempunyai hubung kait yang kuat bagi memastikan jasad manusia memperoleh keperluan nutrien yang berpatutan bagi memastikan kondisi manusia sentiasa berada dalam keadaan yang sihat dan optimal.

Di samping itu, al-Rāzī turut menjelaskan bahawa bilangan pecahan daripada potensi tumbuhan itu ditentukan oleh golongan ahli bijak pandai berdasarkan kepada

---

nutrien atau apa yang terurai daripada jisim yang telah sedia ada. Definisi ini dilihat selari dengan definisi Ibn Sīnā dan turut dinukilkkan oleh al-Rāzī di dalam karyanya. Menurut al-Rāzī lagi, tindakan potensi ini menjadi sempurna dengan tiga perkara. Pertama; berlaku percampuran (*al-khalat*) di antara nutrien yang baru dan yang lama kemudian menyerupai anggotanya, tetapi jika makanan tidak mencukupi, nutrien yang baru itu akan terurai semula. Kedua; nutrien atau jisim yang baru tersebut menjadi sebahagian daripada anggota yang mengalami penguraian, tetapi jika kondisi seseorang itu tidak sihat, nutrien yang baru itu akan terurai kembali. Ketiga; nutrien atau jisim yang baru tersebut menyerupai dengan jisim yang terurai dari sudut bentuk, hakikat dan warnanya, tetapi jisim yang baru itu juga boleh terurai semula seperti mana yang berlaku kepada orang yang berpenyakit kusta (*al-barṣ*) dan vitiligo (*al-bahq*) iaitu sejenis penyakit di mana kulit kehilangan pigmen dan warna asal. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 236 & 247.

<sup>670</sup> Potensi *al-nāmiyah* ialah potensi yang menambah bagi ukuran dan saiz jisim yang telah sedia ada agar bersesuaian dengan ukuran semula jadi untuk mencapai kesempurnaan dalam tumbesaran. Huraian ini juga dilihat bertepatan dengan huraian Ibn Sīnā sepertimana yang dinukilkkan al-Rāzī dalam karyanya. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 236 & 247.

<sup>671</sup> Lihat perincian bagi potensi *al-muwallidah* dalam bab ketiga pada anotasi terjemahan teks pada subtopik 2.7.

<sup>672</sup> Potensi *al-muṣawwirah* ialah potensi yang menghantar elemen (rupabentuk, potensi dan sifat) kepada mani setelah berlaku proses merupabentuk (*al-ṣūrah*), potensi-potensi (*al-quwā*), dan sifat-sifat (*al-a'rād*) bagi jisim yang sedia ada dengan keizinan Allah SWT. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 247.

Terdapat dua tujuan utama peranan potensi kelompok ini iaitu bagi kepentingan individu (*al-shakhs*) dan kepentingan spesis individu (*al-naw'*). Bagi tujuan kepentingan individu, terdapat dua potensi yang bertindak baginya iaitu *al-ghādhīyyah* khususnya bagi mengekalkan kewujudan individu, dan potensi *al-nāmiyah* khususnya bagi menghasilkan kesempurnaan individu. Potensi *al-ghādhīyyah* bertindak menggantikan jisim yang terurai sama ada dengan kadar yang sama, kurang dan lebih daripada asal. Manakala potensi *al-nāmiyah* pula tidak akan berfungsi kecuali kadar tumbesaran (*al-numū*) yang dihasilkan itu melebihi daripada kadar apa yang terurai. Oleh itu, gemuk dan kurus seseorang pada umur tertentu tidak boleh dikatakan sebagai hasil daripada potensi *al-nāmiyah* kerana tumbesaran (*al-numū*) ialah merujuk kepada pertambahan yang berlaku mengikut kadar dan ukuran semula jadi bagi menghasilkan tumbesaran yang sempurna. Manakala bagi kepentingan kedua pula iaitu untuk mengekalkan kekekalan spesis (*al-naw'*), potensi *al-muwālidah* dan *al-muṣawwirah* pula yang memainkan peranan. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 247.

<sup>673</sup> Lihat perincian bagi potensi *al-jādhibah* dalam bab ketiga pada anotasi terjemahan teks pada subtopik 2.7.

<sup>674</sup> Lihat perincian bagi potensi *al-muwallidah* dalam bab ketiga pada anotasi terjemahan teks pada subtopik 2.7.

<sup>675</sup> Potensi *al-hādimah* berfungsi mencerna apa yang ditarik dan dipegang oleh potensi *al-jādhibah* dan *al-māsikah*. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 250-253.

<sup>676</sup> Lihat perincian bagi potensi *al-muwallidah* dalam bab ketiga pada anotasi terjemahan teks pada subtopik 2.7.

jumlah tugas dan aktiviti potensi tumbuhan. Sementara sebahagian mereka yang lain mengatakan bahawa bilangan potensi tumbuhan itu hanya satu dan perbezaan aktivitinya adalah disebabkan oleh peringkat atau lapisan yang dilalui.<sup>677</sup> Pengkaji mendapati al-Rāzī bersikap terbuka dalam persoalan ini kerana beliau tidak menjelaskan kecenderungannya kepada mana-mana pandangan, sebaliknya beliau hanya menyatakan pandangan berkenaan sahaja.

Bagi potensi hidupan pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa ia terbahagi kepada dua bahagian utama, iaitu, pertama, potensi penggerak. Potensi ini juga terbahagi kepada dua iaitu potensi yang menggerakkan otot secara langsung yang menghasilkan tindakan untuk menarik dan menolak sesuatu; dan potensi pencetus kepada pergerakan. Potensi pencetus kepada pergerakan ini menghasilkan kehendak yang kuat sama ada untuk mendapatkan atau menolak sesuatu perkara bergantung kepada maklumat yang diperolehnya sama ada ia merupakan sesuatu yang bertepatan dengan kemahuannya atau sebaliknya. Tambah al-Rāzī lagi kehendak dan pengharapan yang kuat itu boleh terjadi dalam bentuk tindakan dan juga dalam bentuk fikiran.<sup>678</sup>

Kedua, potensi pencerap. Potensi ini terbahagi kepada dua berdasarkan kepada alatan pencerapan iaitu, pertama, potensi pencerap maklumat zahir yang merujuk kepada lima pencerap daripada pancaindera zahir; dan kedua; potensi pencerap maklumat batin yang juga merujuk kepada lima pencerap maklumat. Berdasarkan kepada fungsi kelima-lima pencerap maklumat batin tersebut, al-Rāzī mengklasifikasikannya kepada dua kelompok iaitu, pertama, semata-mata pencerap

<sup>677</sup> Lihat teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 75-76 dan juga dalam terjemahan teks pada halaman 219-220. Lihat juga Rabi‘, Muhammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsi*, 598.

<sup>678</sup> Lihat teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 76 dan dalam terjemahan teks pada halaman 220-221.

maklumat (*al-mudrikah*) iaitu *al-hiss al-mushtarik*, *al-waham*, *al-khayāl* dan *al-hāfiẓah*; dan kedua, pengurus maklumat (*al-muṭaṣarrifah*) iaitu potensi *al-mufakkirah*.<sup>679</sup>

Manakala bagi potensi insani pula, al-Rāzī turut membahagikannya kepada dua iaitu, pertama, potensi teori (*al-quwwah al-naẓariyyah* atau *al-quwwah al-‘ālimah*)<sup>680</sup> yang berperanan menerima gambaran atau resmi secara abstrak tanpa terikat dengan sebarang material (*al-kulliyah al-mujarradah*). Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa potensi teori ini juga terbahagi kepada dua iaitu, pertamanya, dikenali sebagai jiwa yang suci atau potensi teori ketuhanan (*al-nafs al-qudsiyyah wa al-quwwah al-‘aqliyyah al-ilahiyyah*) yang tidak perlu melalui proses pembelajaran dan pertolongan yang lain bagi memperoleh ilmu pengetahuan tentang hakikat sesuatu. Tambah beliau, potensi ini amat sedikit dan jarang berlaku. Keduanya, potensi teori yang berhajat kepada usaha bagi memperoleh ilmu dengan proses berfikir.<sup>681</sup>

Manakala potensi insani yang kedua pula ialah potensi amali (*al-quwwah al-‘āmaliyyah* atau *al-quwwah al-‘āmilah*)<sup>682</sup> yang membolehkan *jawhar* jiwa bersedia

<sup>679</sup> Lihaturaian bagi setiap pencerap maklumat batin tersebut pada teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 76-77 dan dalam terjemahan teks pada halaman 221-222. Lihat jugauraian lanjut al-Rāzī berkenaan kedua-dua kelompok potensi pencerap maklumat batin tersebut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:238.

<sup>680</sup> Di dalam *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah*, al-Rāzī menggunakan istilah *al-quwwah al-‘ālimah* bagi merujuk potensi teori (*al-quwwah al-naẓariyyah*). Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah* (Iran: Mu’assasah al-Sādiqah li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr, 1415H) 2: 3.

<sup>681</sup> Lihat lanjut teks fasal keenam terjemahan dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 52-54 dan dalam terjemahan teks pada halaman 178-181.

<sup>682</sup> Di dalam *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah*, al-Rāzī menggunakan istilah *al-quwwah al-‘āmilah* bagi merujuk potensi amali (*al-quwwah al-‘āmaliyyah*). Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah*, 2: 3.

untuk mentadbir badan ini, menjaga dan mempereloknya bagi mengekalkan kepentingan badan.<sup>683</sup>

Al-Rāzī menjelaskan di dalam *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah* bahawa potensi teori lebih mulia dan tinggi kedudukannya berbanding potensi amali kerana hasil dan manfaat daripada tindakan potensi teori adalah kekal bersama kekekalan jiwa. Manakala hasil dan manfaat daripada potensi amali pula akan terhenti apabila badan tidak dapat berfungsi atau setelah berlaku kematian jasad.<sup>684</sup>

Seterusnya al-Rāzī menjelaskan bahawa pembahagian potensi tersebut dilakukan oleh ahli falsafah terdahulu berdasarkan pembahagian tindakan dan aktiviti individu sama ada berbentuk jasmani ataupun rohani, dan seterusnya mendorong mereka menghasilkan pandangan bahawa terdapat sebahagian potensi yang berbentuk jasmani dan sebahagian yang lain berbentuk rohani. Namun di akhir fasal ini, al-Rāzī menegaskan bahawa semua anggota badan, pencerap maklumat, aktiviti dan tindakan yang terhasil merupakan alat dan perantara bagi jiwa sebagaimana mata yang merupakan alat bagi jiwa untuk melihat, telinga sebagai alat untuk mendengar dan lidah sebagai alat untuk bertutur.

Pengkaji beranggapan tindakan al-Rāzī yang tidak memuatkan kupasan lanjut berkaitan tema potensi dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* kerana perbahasan tema tersebut lebih bersifat dakwaan dan tanggapan daripada para ahli falsafah dan pemikir Muslim terdahulu yang dilihat tidak bertentangan dengan ajaran Islam, malah terbukti dengan adat dan sunnatullah. Perbahasan mengenai potensi jiwa juga sudah menjadi milik umum dan bukanlah milik Ibn Sīnā

<sup>683</sup> Lihat teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 77 dan dalam terjemahan teks pada halaman 222-223.

<sup>684</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah*, 2: 3.

atau al-Ghazālī secara khusus, malah jika diteliti dengan lebih jauh pandangan tersebut sampai kepada Aristotle.<sup>685</sup> Selain itu, tema tersebut juga tidak dinyatakan secara langsung di dalam sumber utama Islam iaitu al-Qur'an dan Hadith berbanding tema-tema lain seperti penciptaan jiwa, kekekalannya dan hubung kaitnya dengan jasad. Justeru, pengkaji mendapati bahawa pendapat al-Rāzī dalam persoalan tema ini dilihat selari dengan pendapat pemikir Muslim terdahulu khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī ekoran nukilan beliau sebagaimana yang terdapat di dalam kitab *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*.<sup>686</sup>

Namun, terdapat satu perbezaan yang ketara di antara al-Rāzī dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Dalamuraian Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, mereka menyebut pembahagian potensi jiwa sebagai jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa insani. Menurut mereka, ketiga-tiga jiwa tersebut tidak terpisah di antara satu sama lain sebaliknya jiwa hanyalah satu dan ia merupakan sumber (*mabdā'*) kepada segala potensi.<sup>687</sup> Manakala bagi al-Rāzī pula tidak sedemikian, beliau menolak pandangan Ibn Sīnā yang mengatakan jiwa sebagai sumber (*mabdā'*) kepada potensi dan al-Rāzī menegaskan bahawa setiap tindakan dan perbuatan manusia terjadi adalah bukan kerana tindakan potensi tetapi ia berlaku apabila jiwa memanfaatkan alat-alat iaitu anggota tubuh badan melalui potensi yang tertentu. Ini menjelaskan bahawa potensi juga merupakan alat bagi jiwa.<sup>688</sup>

Pengkaji juga melihat penggunaan istilah ‘potensi’ (*quwwah*) oleh al-Rāzī juga menunjukkan keselarian pandangannya dalam menetapkan bahawa jiwa

<sup>685</sup> Lihat Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 4-5 & 76-77.

<sup>686</sup> Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 235-238, 277-344.

<sup>687</sup> Lihat lanjut perbahasan potensi jiwa menurut al-Ghazālī dalam al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 44-70.

<sup>688</sup> Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 404-408; lihat juga Muḥammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 160.

merupakan pengurus bagi keseluruhan jasad dan segala potensi dan anggota badan merupakan alat bagi jiwa. Sekaligus bertepatan dengan pandangannya yang lain khususnya pandangan beliau yang membuktikan bahawa jantung merupakan satu-satunya sumber utama bagi segala tindakan dan aktiviti manusia, bukannya otak (*al-dimagh*) ataupun hati (*al-kabid*).

#### 4.4.2.2 Kesatuan jiwa

Pada fasal kesembilan, al-Rāzī mendatangkan lima perumpamaan bagi menggambarkan kombinasi dan hubung kait di antara jiwa dengan jasad. Dua daripadanya disandarkan kepada penelitian terhadap dalil naqli, manakala selebihnya berasaskan dalil akal.

Secara umumnya, perumpamaan pertama yang dikemukakan oleh al-Rāzī adalah membuktikan bahawa peranan pancaindera sememangnya diperlukan bagi kemaslahatan jiwa dan jasad. Al-Rāzī mengandaikan jiwa sebagai raja, manakala badan pula sebagai kerajaannya. Raja ini mempunyai dua jenis tentera, pertama, yang dilihat melalui mata kasar (*al-baṣā’ir*) iaitu anggota badan yang zahir; dan kedua, yang dilihat melalui mata hati (*al-abṣār*) iaitu potensi-potensi jiwa. Sebagaimana peranan tentera-tentera tersebut dalam memastikan kemaslahatan raja dan kerajaannya terpelihara, begitulah juga al-Rāzī ingin membuktikan peranan pancaindera zahir dan batin dalam menyempurnakan kemaslahatan jiwa dan jasad.<sup>689</sup>

Menurut al-Rāzī, pancaindera zahir dan batin memainkan peranan penting bagi membolehkan jiwa mengetahui kebenaran dan kebaikan sama ada secara *badiḥī*

---

<sup>689</sup> Lihat perumpamaan pertama dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 79 dan dalam terjemahan teks pada halaman 225.

atau secara penelitian. Apabila jiwa dapat beramal dengan kebenaran dan kebaikan yang diketahui, maka kesempurnaan jiwa insan akan tercapai. Ini menunjukkan bahawa peranan pancaindera zahir dan maknawi (potensi jiwa) amat besar dalam penyempurnaan jiwa insani. Seterusnya al-Rāzī turut menghuraikan dengan lebih terperinci tentang hubung kait dan peranan pancaindera zahir dan batin dalam penyempurnaan jiwa dan jasad.

Beliau menegaskan bahawa ‘sesiapa yang kehilangan deria, maka dia telah kehilangan ilmu,’ dan kenyataan ini jelas menunjukkan bantuan pancaindera dalam penyempurnaan *jawhar* jiwa. Begitu juga dengan dalam penyempurnaan badan, pancaindera juga merupakan alat bantuan yang diperlukan. Menurut al-Rāzī, tabiat badan manusia yang berunsur panas dan lembap menyebabkannya sentiasa mengalami penguraian (*al-tahlīl*) dan kelayuan (*al-dhubūl*), justeru badan manusia memerlukan pengganti bagi apa yang telah terurai. Pada proses tersebut, melalui aktiviti potensi tumbuhan, semestinya badan boleh membezakan di antara apa yang sesuai dengan apa yang tidak serasi baginya. Maka ini menjelaskan bahawa pancaindera zahir dan maknawi (potensi tumbuhan, hidupan dan insani) memberikan bantuan kepada jiwa dalam menghasilkan pendirian dan keputusan untuk mendapatkan apa yang memberi manfaat dan menolak apa yang mendarangkan mudarat.<sup>690</sup>

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa ‘usaha’ merupakan suatu peranan yang penting dalam memperlok kepentingan *jawhar* jiwa. Ini kerana apabila jiwa telah masuk ke alam jasmani, ia akan berusaha untuk mendapatkan ilmu yang bermanfaat dan amalan soleh melalui peralatannya iaitu badan. Apabila alat tersebut tidak elok,

---

<sup>690</sup> Lihat perumpamaan pertama dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 80 dan dalam terjemahan teks pada halaman 225-227.

maka pengusaha tidak mampu untuk berusaha. Justeru, sabitlah bahawa tindakan mengelokkan kepentingan badan juga merupakan usaha dalam mengelokkan kepentingan jiwa.<sup>691</sup>

Seterusnya dalam perumpamaan kedua dan ketiga pula, kedua-duanya didasari oleh dalil naqli bagi membuktikan bahawa perlunya potensi jiwa khususnya potensi akal dilatih agar dapat mengatasi sifat syahwat dan kemarahan bagi memastikan kesejahteraan jiwa dan jasad. Jika tidak, ia boleh mengundang kerosakan dan kebinasaan terhadap jiwa dan jasad. Pada perumpamaan kedua yang berlandaskan dalil naqli surah al-A‘rāf, 7: 176 dan surah al-Nāzi‘āt, 79: 40, al-Rāzī menjelaskan bahawa pengurusan dan pentadbiran jiwa di dalam jasad perlu adil dan amanah bagi menghasilkan kesejahteraan dan ketenteraman manusia. Dalam hal ini beliau mengumpamakan jiwa sebagai pemerintah, jasad sebagai kerajaan, potensi akal sebagai penasihat, sifat syahwat sebagai hamba pembawa makanan dan sifat marah sebagai polis. Seterusnya al-Rāzī menjelaskan pemerintah seharusnya memastikan bahawa pembawa makanan dan polis sepatutnya tidak mencampuri urusan penasihat kerana sekiranya pembawa makanan (sifat syahwat) mengambil alih tugas penasihat (potensi akal). Maka nasihat yang diberikan sememangnya kelihatan menarik akan tetapi menjurus kepada keburukan dan kebinasaan. Sebaliknya, jika penasihat menjalankan amanahnya dengan baik nescaya sifat syahwat dan marah akan dapat ditundukkan seterusnya kesejahteraan kehidupan jasmani dan rohaninya akan terjamin.<sup>692</sup>

---

<sup>691</sup> Lihat perumpamaan pertama dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 80 dan dalam terjemahan teks pada halaman 225-227.

<sup>692</sup> Lihat perumpamaan kedua dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 80-81 dan dalam terjemahan teks pada halaman 227- 229.

Sementara dalam perumpamaan ketiga pula, berlandaskan surah al-Nisā', 4: 95, al-Rāzī menggambarkan badan sebagai sebuah negara, akal sebagai raja, pancaindera zahir dan batin sebagai tentera, anggota badan sebagai rakyat. Manakala sifat syahwat dan marah sebagai musuh negara yang ingin menghancurkan rakyatnya. Seterusnya al-Rāzī menjelaskan bahawa perlunya raja berusaha mengalahkan musuh negara bagi mengelakkan pertikaian dan mengekalkan keamanan negara. Jika tidak, pentadbiran negara akan tercemar dan boleh terjerumus ke lembah kebinasaan.<sup>693</sup>

Manakala dua perumpamaan terakhir al-Rāzī iaitu yang keempat dan kelima adalah berasaskan kepada penghujahan akal beliau. Dalam perumpamaan keempat, al-Rāzī menggambarkan bahawa sifat syahwat dan marah perlu dikawal dan dilatih bagi memperoleh sesuatu tujuan seperti seorang pemburu yang menjadikan kuda sebagai tunggangan perlulah bijak dan mahir mengendalikan kuda dan anjingnya agar tujuannya untuk berburu membawa hasil ketika dia keluar memburu.<sup>694</sup>

Seterusnya dalam perumpamaan kelima pula, al-Rāzī menisbahkan struktur badan manusia secara menyeluruh bermula dari kepala hingga ke kaki termasuk tulang dan saraf dengan struktur sebuah rumah yang lengkap dan sempurna. Menurut beliau, sepertimana perlunya segala kelengkapan bagi kesempurnaan sesebuah rumah berfungsi dengan baik, begitu jugalah perlunya anggota dan potensi jiwa berfungsi dengan baik dan adil bagi memperoleh kehidupan yang harmoni.<sup>695</sup>

<sup>693</sup> Lihat perumpamaan ketiga dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 81 dan dalam terjemahan teks pada halaman 229-230.

<sup>694</sup> Lihat perumpamaan keempat dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 81-82 dan dalam terjemahan teks pada halaman 230-231.

<sup>695</sup> Lihat perumpamaan kelima dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 82-83 dan dalam terjemahan teks pada halaman 231-233.

Selain daripada menjelaskan peranan jiwa sebagai pengurus yang melakukan pelbagai aktiviti melalui pelbagai perantaraan seperti melihat melalui mata, mendengar melalui telinga dan sebagainya, al-Rāzī juga menyatakan sekiranya akal tidak menjalankan tugasnya sebagai pengurus yang adil, maka sifat syahwat akan bertindak tanpa pemantauan akal dan tindakan tersebut diumpamakan seperti sifat wanita, kanak-kanak dan orang jahil yang bertindak mengikut hawa nafsu. Manakala sifat marah akan bertindak sepertimana sifat peluru yang boleh membunuh.<sup>696</sup>

Pengkaji mendapati kelima-lima perumpamaan tersebut saling melengkapi dan menguatkan di antara satu sama lain dalam menunjukkan bahawa sifat syahwat dan marah merupakan sifat yang fitrah yang terdapat di dalam diri setiap manusia dan ia amat berpotensi menakluki akal manusia sekiranya ia tidak dikawal oleh akal. Ia juga membuktikan bahawa perlunya manusia mengetahui keutamaan dan kedudukan akal di dalam diri mereka seterusnya berusaha meletakkan akal pada tempat yang sewajarnya sebagai pengurus, pentadbir dan pemerintah bagi negara sebagaimana yang diumpamakan.

Dalam menjelaskan tema kesatuan jiwa ini, walaupun al-Rāzī dilihat membahaskannya dengan menggunakan pendekatan berbentuk qias, namun beliau juga turut membawa hujah berbentuk naqli sebagai sandaran dalam perbincangan beliau. Berbeza daripada Ibn Ṣinā dan al-Ghazālī yang dilihat membincangkan persoalan ini bersumberkan hujah akal semata-mata dengan hanya menjelaskan hubung kait di antara potensi-potensi dalam merealisasikan sesuatu tindakan jiwa.<sup>697</sup> Di samping itu, kupasan al-Rāzī adalah lebih terperinci dengan memberi penekanan supaya diutamakan peranan akal dalam membuat sesuatu tindakan.

<sup>696</sup> Lihat perumpamaan kelima dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 84 dan dalam terjemahan teks pada halaman 234.

<sup>697</sup> Ibn Ṣinā, *Ahwāl al-Nafs*, 67-68; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 108-109.

## **4.5 ANALISIS KEBAHAGIAAN JIWA**

Subtopik ini mengetengahkan analisis bagi fasal kesebelas dan kedua belas daripada teks terjemahan. Berdasarkan kedua-dua fasal tersebut, terdapat dua tema utama yang dikupas oleh al-Rāzī iaitu kenikmatan rohani lebih sempurna berbanding kenikmatan jasadi dan kenikmatan jasadi mempunyai kekurangan.

### **4.5.1 Analisis umum textual**

Dalam fasal kesebelas, al-Rāzī mengemukakan sepuluh hujah akal bagi membuktikan bahawa kelazatan yang dikecap oleh akal adalah jauh lebih sempurna berbanding kelazatan jasadi dan kenyataan tersebut menunjukkan bahawa kelazatan dan kebahagiaan manusia tidak berkaitan dengan urusan syahwat. Kesibukan untuk mencapai kelazatan jasmani akan menyebabkan nilai dan kemuliaan seseorang semakin rendah kerana dia tidak berkesempatan meluangkan masa untuk mengasah akalnya untuk berusaha mendapatkan ilmu pengetahuan dan beramal.

Manakala fasal kedua belas pula merupakan lanjutan daripada perbahasan dalam fasal kesebelas. Dalam perbincangan fasal kedua belas, al-Rāzī menghuraikan bahawa kelazatan jasmani tidak terlepas daripada pelbagai kecelaan dan kehinaan. Beliau mengemukakan pelbagai hujah bagi membuktikan bahawa kecelaan dan kehinaan tersebut dari sudut, pertama, kecelaan dan kehinaan yang terdapat pada kelazatan jasmani pada sudut zatnya; dan kedua, kecelaan dan kehinaan bagi kelazatan jasmani berdasarkan kepada perkara-perkara yang melaziminya.

#### **4.5.2 Analisis tema utama teks**

Analisis dalam subtopik ini akan menyentuh dua tema utama iaitu kenikmatan rohani lebih sempurna berbanding kenikmatan jasadi dan kenikmatan jasadi mempunyai kekurangan.

##### **4.5.2.1 Kenikmatan rohani lebih sempurna berbanding kenikmatan jasadi**

Dalam fasal kesebelas, al-Rāzī terlebih dahulu menjelaskan bahawa tabiat manusia di dunia sememangnya cenderung kepada menunaikan kehendak nafsunya dari sudut jasadi iaitu pemakanan, syahwat dan pemilikan harta. Namun beliau menegaskan bahawa kelazatan jasadi tersebut bukanlah kelazatan dan kebahagiaan yang paling sempurna. Sebaliknya, kelazatan dan kebahagiaan yang paling sempurna ialah yang dikecap di akhirat.

Terdapat sepuluh hujah yang dikemukakan oleh al-Rāzī bagi membuktikan perkara tersebut. Dalam hujah pertama dan ketiga, beliau menjelaskan bahawa kelazatan jasmani bukan penentu kepada kebahagiaan dan kesempurnaan manusia. Ini kerana jika tahap menunaikan kehendak syahwat dan melepaskan kemarahan dijadikan sebagai kayu ukur kepada tahap kebahagiaan, semestinya haiwan jauh lebih bahagia kerana mereka hanya bertindak mengikut kehendaknya sahaja.<sup>698</sup>

Dalam hujah ketiga, al-Rāzī mendatangkan penjelasan lanjut dari sudut ilmu mantik bagi manafikan kesempurnaan dan kebahagiaan manusia dinilai pada aspek kelazatan inderia semata-mata. Menurut beliau jika kelazatan inderia dijadikan sebagai pengukur kepada tahap kebahagiaan, semestinya kedudukan haiwan adalah lebih sempurna dan mulia berbanding manusia kerana kelazatan inderia yang

<sup>698</sup> Lihat hujah pertama dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 88-89 dan dalam terjemahan teks pada halaman 241.

dikecap oleh manusia akan menjadi semakin menurun disebabkan oleh tindakan potensi akalnya. Ini kerana syarat terhasilnya kesempurnaan bagi sesuatu kelazatan ialah sunyinya ia daripada sebarang kekurangan. Oleh kerana telah sabit bahawa manusia lebih mulia dan sempurna berbanding haiwan,<sup>699</sup> semestinya kesempurnaan bagi kelazatan tidak dikecap oleh manusia melalui kelazatan inderia sebaliknya ialah kelazatan rohani.<sup>700</sup> Pandangan ini dilihat selari dengan Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī.<sup>701</sup>

Selain itu, dalam hujah kedua, keempat, kelapan dan kesembilan pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa hakikat kelazatan inderia dan mereka yang hanya sibuk memenuhi kelazatan inderia tidak dipandang mulia. Pada hujah kedua, beliau menerangkan bahawa kesibukan menunaikan syahwat bukannya suatu urusan yang menambahkan kebahagiaan dan kesempurnaan bagi manusia, sebaliknya hanya sekadar memenuhi hajat dan keperluan sahaja.<sup>702</sup> Tambah beliau lagi dalam hujah keempat bahawa hakikat kelazatan inderia bukan merujuk kepada zatnya sebaliknya hanya terhasil ketika hilangnya kesakitan yang dirasai oleh seseorang. Misalnya kelazatan makanan dirasai ketika ia dapat menghilangkan rasa lapar, namun jika makanan itu dimakan ketika seseorang dalam keadaan kenyang, nescaya kelazatan makanan tersebut tidak akan dikecap, sebaliknya mungkin juga boleh menyebabkan

<sup>699</sup> Sila rujuk surah al-Tīn 95: 4 yang bermaksud: “Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (dan berkelengkapan sesuai dengan keadaannya)” dan dalam surah al-Isrā’ 17: 70 yang bermaksud “Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagi kenderaan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebarkan mereka dengan selebih-lebihnya atas banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan.”

<sup>700</sup> Lihat hujah ketiga dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 89 dan dalam terjemahan teks pada halaman 242-243.

<sup>701</sup> Bandingkan dengan Ibn Ṣīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 128, 133 & 138; Ibn Ṣīnā, *Kitāb al-Najāt*, 330; al-Ghazālī, *Ma ‘ārij al-Quds*, 154; al-Ghazālī, “Kimiyyā’ al-Sa‘ādah,” 455.

<sup>702</sup> Lihat hujah kedua dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 89 dan dalam terjemahan teks pada halaman 241-242.

kesakitan. Maka ini menunjukkan bahawa kebahagiaan hakiki manusia merupakan suatu yang berlainan daripada keadaan tersebut.<sup>703</sup>

Pada hujah kelapan dan kesembilan pula, al-Rāzī mengatakan bahawa perbuatan dan amalan yang dilakukan untuk mengecapi kelazatan jasmani seperti menghabiskan waktu untuk makan, minum dan jimak tidak dipandang mulia, malah dipandang sebagai sesuatu yang memalukan.<sup>704</sup> Di samping itu, kesibukan seseorang untuk mencapai kelazatan jasmani semata-mata akan menyebabkan nilai dan kemuliaannya semakin rendah kerana dia tidak berkesempatan meluangkan masa bagi mengasah akalnya untuk berusaha mendapatkan ilmu pengetahuan dan beramal. Pada kupasan ini, al-Rāzī membawa perumpamaan perihal seekor kuda apabila ia cenderung untuk makan dan minum sahaja, maka kuda itu tersebut akan kurang berlatih dan nilainya akan menjadi rendah. Sebaliknya kuda yang kurang kecenderungannya untuk makan dan minum, makan ia lebih rajin berlatih sehingga mahir dalam strategi peperangan dan ketika ini nilainya amat tinggi.<sup>705</sup> Maka begitu juga apabila manusia meluangkan masanya dengan aktiviti akal untuk mendapatkan ilmu pengetahuan, semestinya dia akan lebih dipandang mulia berbanding manusia pemalas yang hanya memenuhi tuntuan syahwatnya sahaja.

Manakala dalam hujah kelima, keenam dan ketujuh pula, al-Rāzī mengupas tema ini dari aspek kedudukan dan martabat manusia. Beliau menyatakan sekiranya kesempurnaan dan kebahagiaan hanya dilihat dari sudut jasadi, maka martabat

<sup>703</sup> Lihat hujah keempat dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 90-91 dan dalam terjemahan teks pada halaman 244.

<sup>704</sup> Lihat hujah kelapan dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 93-94 dan dalam terjemahan teks pada halaman 247-248.

<sup>705</sup> Lihat hujah kesembilan dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 94 dan dalam terjemahan teks pada halaman 248-249.

manusia dan haiwan adalah sebanding kerana tindakan jasadi yang dilakukan oleh manusia seperti makan, minum, jimak dan lain-lain turut dilakukan oleh haiwan.

Pada kupasan hujah keenam, beliau mengemukakan penjelasan lanjut berkenaan martabat dengan membawa perbandingan di antara kedudukan Malaikat dan haiwan di mana secara daruri diketahui bahawa keseronokan dan kebahagiaan Malaikat adalah lebih mulia berbanding keseronokan dan kebahagiaan haiwan. Sekiranya tahap kebahagiaan diukur dari sudut jasadi, semestinya haiwan lebih sempurna berbanding malaikat tetapi perkara sedemikian adalah mustahil. Di samping itu, al-Rāzī juga turut mendatangkan hujah naqli daripada sabda Nabi Muhammad s.a.w. bagi membuktikan bahawa kesempurnaan dan kemuliaan seseorang tidak terikat dengan kelazatan jasadi. Beliau juga menjelaskan bahawa agama Islam menyarankan umatnya agar berusaha melatih diri untuk bersifat dengan sifat-sifat ketuhanan yang mulia dengan banyak melakukan kebajikan dan menahan diri daripada terlalu mengikut hawa nafsu.<sup>706</sup> Maka ini menunjukkan bahawa kebahagiaan manusia tidak dilihat dari sudut jasadi sebaliknya dari aspek rohani.

Pada hujah ketujuh pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa orang yang berakal pasti meletakkan mereka yang berilmu dan beramat pada kedudukan yang lebih tinggi. Beliau menjelaskan bahawa orang yang mengatakan kebahagiaan diperoleh melalui kelazatan jasadi turut menilai mereka yang berpaling daripada mengejar kelazatan jasadi serta menumpukan kepada pengabdian kepada Allah SWT dengan berpuasa dan yakin kepada rezeki yang telah ditetapkan sebagai orang yang tinggi martabatnya seperti malaikat serta melihat dirinya sendiri sebagai orang yang rugi

<sup>706</sup> Lihat hujah keenam dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 92 dan dalam terjemahan teks pada halaman 245-246. Lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:467; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 176; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 182.

dan hina. Begitu juga, apabila melihat kepada mereka yang berpaling daripada berusaha mendapatkan ilmu dan beribadah, mereka dinilai sebagai seorang yang bersifat kebinatangan, tidak malu, pemalas dan sebagainya.<sup>707</sup> Keadaan sedemikian menunjukkan bahawa benarlah kesempurnaan dan kebahagiaan manusia tidak diperoleh melalui kelazatan jasadi.

Di samping itu, al-Rāzī juga membuktikan perkara ini dari sudut sejarah yang merakamkan bahawa kelebihan dan kesempurnaan manusia terzahir melalui ilmu pengetahuan dan akhlak yang tinggi dan bukannya melalui banyaknya perbuatan makan, minum dan jimat. Kenyataan ini dikemukakan oleh al-Rāzī dalam hujah kesepuluh beliau.<sup>708</sup>

Secara umumnya pengkaji mendapati al-Rāzī berpandangan bahawa kelazatan jasmani bukanlah satu kelazatan pada zatnya, sebaliknya hanya sekadar menghilangkan kesakitan seperti lapar, dahaga dan sebagainya dan ia lebih dikecap dengan sempurna oleh haiwan berbanding manusia. Perbuatan dan amalan seperti menghabiskan waktu untuk mengecap kelazatan jasmani tidak dipandang mulia, malah dianggap sebagai sesuatu yang memalukan dan menyebabkan nilai dan kemuliaan seseorang semakin rendah. Semakin banyak usaha yang dilakukan oleh manusia untuk mencapai kelazatan jasmani hanya akan menambahkan kemudaratian kepada diri dan jasad. Justeru, kelazatan jasmani bukanlah pengukur kepada kebahagiaan dan kemuliaan manusia. Sekiranya kelazatan jasmani dijadikan sebagai kayu ukur, maka haiwan juga mempunyai kebarangkalian yang sama untuk mendapat kemuliaan yang setanding dengan manusia. Begitu juga jika dibandingkan

<sup>707</sup> Lihat hujah ketujuh dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 92-93 dan dalam terjemahan teks pada halaman 246-247.

<sup>708</sup> Lihat hujah kesepuluh dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 94-95 dan dalam terjemahan teks pada halaman 249-250.

dengan malaikat, semestinya haiwan lebih mulia berbanding Malaikat kerana para Malaikat tidak pernah mengecapi kelazatan jasmani.

Pengkaji mendapati perbahasan tema ini juga turut disentuh oleh al-Rāzī dalam karya beliau yang lain seperti *al-Maṭālib al-Āliyah*,<sup>709</sup> *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*,<sup>710</sup> *Lubāb al-Ishārāt*,<sup>711</sup> *al-Arba ‘ūn*<sup>712</sup> dan *Nihāyah al-‘Uqūl*.<sup>713</sup>

Maka dapat disimpulkan bahawa kelazatan dan kebahagiaan manusia tidak berkaitan dengan urusan syahwat, sebaliknya ia merujuk kepada urusan rohani. Mereka yang berusaha meningkatkan ilmu pengetahuan dan amalan yang baik merupakan mereka yang memperoleh kenikmatan rohani dan dipandang mulia di sisi Allah SWT dan juga manusia.

#### **4.5.2.2 Kenikmatan jasadi mempunyai kekurangan**

Tema berkaitan kenikmatan jasadi mempunyai kekurangan ini disentuh oleh al-Rāzī dalam fasal kedua belas yang juga merupakan lanjutan daripada perbahasan dalam fasal kesebelas. Pada fasal ini, al-Rāzī menghuraikan bahawa kelazatan jasmani tidak terlepas daripada pelbagai kecelaan dan kehinaan.

Beliau membuktikan kecelaan dan kehinaan kelazatan jasmani tersebut dari dua sudut, pertama, zatnya; dan kedua, perkara-perkara yang melaziminya. Bagi sudut pertama, terdapat tujuh dalil akal yang dikemukakan. Al-Rāzī juga menekankan bahawa bukti pertama merupakan bukti utama dalam persoalan ini. Menurut beliau, hakikat kelazatan jasmani itu sebenarnya adalah bergantung kepada

<sup>709</sup> Lihat al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 7: 175-178.

<sup>710</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:467.

<sup>711</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *Lubāb al-Ishārāt*, 182.

<sup>712</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Arba ‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 62.

<sup>713</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 152.

sejauh mana keberkesanan tindakan itu menghilangkan kesakitan seperti menghilangkan rasa lapar dan rasa sakit menahan air kecil. Justeru, semakin tinggi rasa sakit itu, maka semakin tinggi kelazatan yang dirasa apabila rasa sakit itu hilang.<sup>714</sup> Ini menunjukkan bahawa kelazatan itu terhasil ketika tertolaknya kesakitan. Maka jelaslah bahawa perkara yang dianggap sebagai kelazatan itu sebenarnya bukanlah dengan hakikatnya, malah ia merupakan usaha untuk menghilangkan kesakitan. Oleh itu, jelaslah bahawa kelazatan tersebut bukanlah suatu kebahagiaan dan kesempurnaan.

Pada bukti yang kedua, al-Rāzī menjelaskan bahawa kelazatan jasadi itu bergantung kepada sekuat mana hajat dan keinginan seseorang terhadapnya. Jika seseorang diberikan sesuatu yang tidak bertepatan dengan keinginannya, maka dia tidak akan mengendahkannya dan dia tidak melihatnya sebagai suatu yang boleh diambil kelazatan baginya sama ada kelazatan jasadi atau rohani. Dalam hal ini, al-Rāzī memberi contoh apabila diletakkan kalung berlian di hadapan seekor anjing, ia tidak akan mengendahkannya kerana ia tidak mempunyai keinginan dan hajat kepadanya. Sebaliknya apabila diletakkan tulang, maka ia akan mendapatkannya, malah ia akan mempertahankannya sekiranya terdapat ancaman yang cuba merampas tulang itu daripadanya. Begitu juga manusia, apabila diberikan tulang, semestinya dia tidak akan mempedulikannya, tetapi jika diberikan kalung berlian, pasti dia akan mengambil kerana ia mempunyai hajat dan keinginan untuk mendapatkan manfaat daripadanya.<sup>715</sup> Ini menunjukkan bahawa kelazatan tersebut tiada padanya kebaikan dan kebahagiaan, malahan ia dimanfaatkan ketika terhasilnya keinginan kepadanya. Justeru, ketika hilang keinginan tersebut, perkara

<sup>714</sup> Lihat bukti pertama dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 96 dan dalam terjemahan teks pada halaman 250-251.

<sup>715</sup> Lihat bukti kedua dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 97 dan dalam terjemahan teks pada halaman 251-252.

yang dianggap sebagai kelazatan itu akan menjadi suatu bebanan dan menyebabkan kemalasan ke atas jiwa dan roh.<sup>716</sup>

Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa sesuatu kelazatan itu hanya ditentukan sebagai lazat pada permulaan ia dirasai bersama dengan keterujaan mendapatkannya. Kenyataan ini terdapat dalam bukti ketiga beliau. Menurut beliau jika kelazatan itu berterusan dirasai, maka kelazatan tersebut akan hilang bersama hilangnya perasaan teruja tersebut dan ia menjadi perkara biasa. Tambahan pula, jika seseorang itu terus dibebankan dengan sesuatu itu, pastinya dia akan menjadi bosan dan merasai kesakitannya.<sup>717</sup>

Selain itu, al-Rāzī turut membuktikan kecelaan yang terdapat pada hakikat ‘sesuatu yang dianggap sebagai kelazatan’. Pada bukti kelima, beliau menjelaskan bahawa sesuatu makanan yang diinginkan kelazatan dan kebaikannya, kadang-kala disifatkan dengan sifat yang tidak disukai dan dijauhi oleh manusia. Namun, Allah SWT juga telah meminjamkan kepada sesuatu makanan dengan sifat warna yang menarik, bau yang enak dan rasa yang sedap bagi tempoh yang sedikit sekadar masa yang diperlukan oleh mukallaf untuk mengambil manfaatnya supaya mendapat tenaga untuk mentaati Allah SWT dan kemaslahatan hidup. Kemudian makanan tersebut akan kembali kepada asal tabiatnya yang kotor dan busuk. Hal ini dapat dilihat seperti yang terjadi pada kitaran penanaman gandum di mana zat gandum yang asalnya bermula daripada keadaannya kotor iaitu ditanam di dalam tanah yang lembap serta disiram dengan air yang kotor berserta baja. Setelah gandum itu matang, ia dituai dan diadun dalam pelbagai bentuk makanan dan dimakan.

<sup>716</sup> Lihat bukti keempat dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 98 dan dalam terjemahan teks pada halaman 253.

<sup>717</sup> Lihat bukti ketiga dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 97 dan dalam terjemahan teks pada halaman 252-253.

Akhirnya makanan tersebut akan kembali kepada pengakhirannya iaitu sesuatu yang busuk dan dijauhi.<sup>718</sup>

Manakala dalam bukti keenam dan ketujuh pula, al-Rāzī membuktikan bahawa kerakusan mendapatkan kelazatan jasadi akan menyebabkan hilangnya kemuliaan dalam diri manusia kerana perkara tersebut akan mengeruhkan potensi akal, menghalang pintu ilmu pengetahuan, menjadikan sifat kebinatangan menguasai dirinya. Ini membuktikan bahawa kesibukan mencari kelazatan inderia merupakan kemuncak bagi perkara yang dicela.<sup>719</sup> Di samping itu kesibukan manusia dalam mencari kelazatan jasadi dan kebaikan inderia akan menghalangnya untuk melaksanakan tugas hakikinya iaitu menyibukkan dirinya untuk mencari ilmu mengenal Allah SWT, menghadapkan diri kepadaNya dan tenggelam dalam kecintaanNya. Oleh itu, pengetahuan merupakan semulia-mulia martabat di sisi Allah SWT, maka kelazatan inderia yang menghalang tercapainya ilmu itu merupakan serendah-rendah martabat. Maka ini membuktikan bahawa dunia adalah tercela pada zatnya.<sup>720</sup>

Bagi sudut kedua yang membuktikan bahawa kelazatan inderia adalah tercela berdasarkan perkara-perkara yang melazimnya pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa terdapat banyak sebab yang menzahirkan kecelaan kelazatan inderia. Namun, beliau hanya menyenaraikan empat sebab sahaja yang dilihat sebagai sebab utama.

Dalam kupasan sebab pertama, al-Rāzī menjelaskan bahawa kelazatan dan keseronokan inderia yang dikecap oleh manusia akan berakhir. Oleh itu, tahap

<sup>718</sup> Lihat bukti kelima dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 98 dan dalam terjemahan teks pada halaman 253-254.

<sup>719</sup> Lihat bukti keenam dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 98-99 dan dalam terjemahan teks pada halaman 254-255.

<sup>720</sup> Lihat bukti ketujuh dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 99 dan dalam terjemahan teks pada halaman 255.

kesakitan yang dirasai setelah berakhirnya kelazatan tersebut sama ada menyamai tahap keseronokannya atau pun lebih lama yang menyebabkan kesakitan tersebut kekal dalam ingatannya. Beliau turut menjelaskan bahawa tahap kesakitan yang terhasil setelah kematian dipengaruhi oleh tahap kecintaan kepada dunia itu semasa menjalani kehidupan dunia ini. Semakin tinggi cintanya kepada kelazatan dan keseronokan dunia, maka semakin tinggi kesakitan yang dirasakan di akhirat.<sup>721</sup> Ini membuktikan bahawa memori yang dikurniakan kepada manusia merupakan sebab yang membuktikan bahawa kelazatan inderia tidak terlepas daripada kecelaan dan kekurangan.

Pada penjelasan bagi sebab kedua, al-Rāzī membincangkan isu ini dengan lebih terperinci. Beliau terlebih dahulu membuat perbandingan di antara kelazatan inderia dengan kesakitan yang akan ditanggung seumpama setitik air dengan lautan.

Bagi membuktikan pandangan beliau tersebut, beliau menyenaraikan lima perkara yang mewajibkan manusia dikuasai oleh kekecewaan dan kesedihan. Pertama, kelazatan jasadi semestinya menyebabkan kemudaratan berbentuk kesakitan dan penyesalan. Kedua, gaya hidup manusia, sama ada bersendirian atau bermasyarakat, kedua-duanya menyebabkan lahirnya kerisauan dan kegelisahan. Ketiga, kedudukan manusia, sama ada paling sempurna berbanding orang lain atau saling menyamai atau paling lemah berbanding orang lain. Semua kedudukan ini tidak terlepas langsung daripada mengalami sifat kecawa, kesal, gelisah dan sakit hati. Keempat, fitrah perbuatan manusia yang mengikut tuntutan hawa nafsu adalah lebih dominan kerana hawa nafsu turut dibantu oleh syahwat, sifat marah, sifat tamak (*al-ħarṣ*), pancaindera luaran dan dalaman berbanding akal. Oleh itu, keadaan

---

<sup>721</sup> Lihat sebab pertama dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūḥ*, 99-100 dan dalam terjemahan teks pada halaman 255-256.

manusia yang berkekalan dalam kekecewaan dan penyesalan setelah menyedari perbuatannya juga adalah yang paling dominan. Ini menunjukkan bahawa kebanyakan manusia berada dalam dominasi keadaannya yang sentiasa melazimi penyesalan sebanyak jumlah nafas yang dihembuskan. Kelima, nisbah tuntutan jiwa terhadap kelazatan jasmani dengan kemuliaan di sisi Pencipta di mana semakin tinggi kecenderungan manusia menuntut kelazatan jasmani, semakin tinggi halangan baginya untuk mendapatkan kedudukan yang mulia di sisi Allah SWT. Perkara itu akan menyebabkan kesakitan dan penyesalan yang tidak terhenti walaupun kelazatan yang dituntut itu berhasil atau tidak.<sup>722</sup> Kelima-lima perkara tersebut membuktikan bahawa kelazatan dunia tidak terlepas daripada menyebabkan kekecewaan serta kesedihan dan semuanya merupakan kesakitan tidak terhenti.

Pada penjelasan bagi sebab ketiga yang menyebabkan kelazatan dunia tercela, al-Rāzī bersandarkan kepada dalil naqli iaitu Hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang mafhumnya menunjukkan perbandingan bahawa kelazatan dunia semata-mata tiada nilai di sisi Allah SWT dan ia menggambarkan bahawa mereka yang mengejar kelazatan dunia merupakan orang yang paling hina.<sup>723</sup>

Manakala sebab keempat yang menjelaskan terdapat kekurangan dan kecelaan pada kelazatan dunia ialah wujudnya kekurangan dan kecelaan di sebalik suatu kelazatan jasmani. Semakin tinggi usaha dilakukan untuk menutup kekurangan tersebut, maka semakin banyak kekurangan dan kecelaan yang timbul. Al-Rāzī turut membawa contoh yang mudah dan berkait rapat dengan kehidupan harian manusia dalam penjelasan beliau ini iaitu apabila seseorang memiliki kuda sebagai

<sup>722</sup> Lihat penjelasan lengkap bagi kelima-lima perkara tersebut dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 100-106 dan dalam terjemahan teks pada halaman 257-267.

<sup>723</sup> Lihat sebab ketiga dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 106-107 dan dalam terjemahan teks pada halaman 267.

kenderaan, maka ia perlu memikirkan makanan, tempat tinggal dan pelbagai fasiliti berkaitan bagi memastikan kudanya itu berada dalam kondisi yang baik.<sup>724</sup> Maka ini menunjukkan bahawa, di sebalik kelazatan jasmani, terdapat kekurangan dan kecelaan yang perlu dipenuhi.

Berdasarkan perkara di atas, pengkaji mendapati al-Rāzī berpandangan bahawa kelazatan jasadi bukanlah suatu bentuk kelazatan pada zatnya dan ia dikecap dengan lebih sempurna oleh haiwan. Selain itu, ia juga tidak terlepas daripada sebarang kecelaan dan kekurangan yang akan mengakibatkan penyesalan kepada jiwa manusia.

Selain itu, pengkaji juga melihat al-Rāzī merupakan pemikir yang objektif dan konsisten di mana pandangan beliau berkaitan kelazatan jasadi sepertimana dalam fasal kesebelas dan kedua belas adalah selaras dan saling melengkapi. Menurut beliau, kebahagiaan dan kesempurnaan jiwa tidak merujuk kepada kelazatan dan kebahagiaan jasadi dan dunia, sebaliknya ia berdasarkan kepada kebahagiaan dan kesempurnaan akal dan rohani.

Namun begitu ini tidak bermakna manusia tidak boleh mengejar kelazatan dan kebahagiaan di dunia, akan tetapi dia perlulah diseimbangkan dengan keperluan dan tuntutan akhirat yang perlu diutamakan iaitu kebahagiaan rohani melalui tuntutan ilmu pengetahuan dan amal soleh. Menurut al-Rāzī, apabila jiwa telah masuk ke alam jasmani, ia akan berusaha untuk mendapatkan ilmu yang bermanfaat dan amalan soleh melalui peralatannya iaitu badan. Ini menunjukkan bahawa tindakan mengelokkan kepentingan badan dengan mengecapi kelazatan jasadi juga adalah

---

<sup>724</sup> Lihat sebab keempat dalam teks al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 107 dan dalam terjemahan teks pada halaman 267-268.

perlu sekadarnya kerana ia juga merupakan usaha dalam mengelokkan kepentingan jiwa bagi memperoleh kebahagiaan hakiki di akhirat.

#### **4.5.3 Analisis tema-tema berkaitan**

Sebagaimana analisis terdahulu, perbincangan subtopik ini juga akan menyentuh beberapa tema yang berkaitan iaitu kebangkitan jasmani dan perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad. Kedua-dua tema ini dilihat mempunyai kesinambungan dengan tema kebahagiaan jiwa kerana sememangnya bagi setiap Muslim, kebahagiaan yang ingin dikecap bukan hanya kebahagiaan di dunia sahaja, malah kebahagiaan di akhirat yang merupakan destinasi utama dan terakhir setiap manusia.

##### **4.5.3.1 Jiwa dibangkitkan bersama jasad di akhirat**

Perbahasan al-Rāzī mengenai persoalan kebangkitan jasmani dapat dibahagikan kepada dua pendekatan, pertama, penjelasan beliau tentang bagaimana berlakunya kebangkitan jasad; dan kedua, pembentangan hujah-hujah bagi mensabitkan keharusan berlakunya hari kebangkitan seterusnya mensabitkan berlakunya kebangkitan jasmani pada hari akhirat.<sup>725</sup>

Bagi pendekatan pertama, al-Rāzī mengatakan bahawa terdapat perbezaan pandangan mengenainya dan secara umumnya ia boleh dibahagikan kepada tiga kelompok. Pertama, kelompok yang mengingkarinya iaitu mereka yang hanya mengakui kebangkitan jiwa sahaja serta menafikan berlakunya kebangkitan jasmani.<sup>726</sup> Kedua, kelompok yang mengatakan hanya berlaku kebangkitan jasad

---

<sup>725</sup> Lihat Muhammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 334.

<sup>726</sup> Kelompok ini dipelopori oleh sebahagian ahli falsafah muslim yang mensabitkan adanya *al-nafs al-nātiqah* serta kekekalannya dan bagi mereka kebangkitan yang akan berlaku memadai dengan

sahaja.<sup>727</sup> Ketiga, kelompok yang mensabitkan berlakunya kebangkitan jiwa dan jasad.<sup>728</sup>.

Pada perbincangan kebangkitan jasad ini, al-Rāzī dilihat bersetuju dengan kelompok ketiga dan pendirian beliau adalah berbeza dengan Ibn Sīnā yang hanya mengakui kebangkitan jiwa sahaja.<sup>729</sup> Walaupun secara umumnya dilihat pandangan al-Rāzī selari dengan al-Ghazālī, namun terdapat perbezaan di antara keduanya yang

---

kebangkitan jiwa sahaja. Ini bersandarkan kepada keyakinan mereka yang mengatakan bahawa jiwa itulah merupakan hakikat insan, jiwalah yang mukallaf dan yang melakukan ketaatan atau kemaksiatan. Maka dialah yang bertanggungjawab ke atas setiap perbuatan dan yang menerima ganjaran dan azab di akhirat. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 123-124; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 432-433; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 55; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Muḥaṣṣal al-Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhkhirīn Min 'Ulamā' wa al-Hukamā' wa al-Mutakallimīn* (al-Azhar: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, t.t.), 223; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 326.

<sup>727</sup> Kelompok ini dipelopori oleh kebanyakan Mutakallimin yang menafikan kewujudan *al-nafs al-nātiqah* dan mengatakan bahawa jiwa adalah suatu yang bersifat material. Mereka melihat kepada ayat al-Qur'an secara zahir dan menganggap bahawa insan adalah merujuk kepada tubuh badan yang boleh dicerap oleh pancaindera atau menganggap jiwa adalah suatu jisim dalam badan manusia. Apabila berlaku kematian, badan dan jiwa akan binasa bersama-sama. Oleh kerana hari kebangkitan adalah benar, maka semestinya dikembalikan semula insan dalam bentuk material pada hari akhirat bagi menerima ganjaran di syurga atau pembalasan di neraka. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 123-124; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 432-433; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 55; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Muḥaṣṣal al-Afkār*, 223; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 326-327.

<sup>728</sup> Terdapat dua pandangan dalam kelompok ini, pertama; pandangan yang mengatakan bahawa jasad yang dibangkitkan kelak adalah menyerupai jasad ketika di dunia. Ini bersandarkan kepada kaedah sesuatu yang telah tiada tidak akan dikembalikan secara 'ayn atau dhatnya (*al-ma'dūm lā yu'ūd bi 'aynih*) dan jiwa adalah kekal selepas kematian jasad. Pada hari kiamat, Allah SWT akan menciptakan bagi jiwa tersebut jasad baru yang menyerupai jasadnya ketika di dunia. Al-Rāzī mengatakan bahawa mereka yang berpandangan sedemikian terdiri daripada mereka yang mengakui berlakunya *tanāsukh*, sebahagian golongan Krisitan dan sebahagian ulama' Islam seperti al-Ghazālī, Abū Qāsim al-Rāghib dan Ma'mar bin 'Abbād dari golongan Muktazilah serta Ibn Haisam daripada golongan Karāmiyyah. Kedua; pandangan yang mengatakan bahawa jasad yang dibangkitkan nanti adalah jasad yang sama seperti mana semasa di dunia. Al-Rāzī menjelaskan bahawa pandangan ini terbahagi kepada dua kumpulan. Pertama; yang mengatakan bahawa Allah SWT akan membinasakan dan menghilangkan dhat jasad semasa di dunia dan mengembalikan dhat jasad tersebut semula pada hari kebangkitan. Kedua; yang mengatakan bahawa Allah SWT akan memisahkan dhat jasad kepada ceraian-ceraian ketika berlaku kematian dan kemudian mengembalikan semula dhat jasad tersebut dengan mencantum dan menyusunnya semula pada hari kiamat. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 124; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 432-433; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 55-56; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Muḥaṣṣal al-Afkār*, 223; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Masā'il al-Khamṣūn*, 65; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 327. Pengkaji mendapati pandangan pertama turut diutarakan oleh al-Attas di mana beliau menjelaskan bahawa Allah SWT akan menciptakan badan yang baru bagi manusia di akhirat seterusnya mereka akan kekal sama ada di dalam syurga atau neraka berdasarkan kepada amalan mereka semasa di dunia. Lihat al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *On Justice and The Nature of Man*, 40.

<sup>729</sup> Lihat Ibn Sīnā, *al-Adḥāwiyyah fī al-Ma'ād*, 103-104, 108, 114-126, 149; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 326.

mana al-Rāzī melihat pandangan al-Ghazālī yang mengatakan Allah SWT akan menciptakan jasad baru di akhirat yang menyerupai jasad semasa di dunia masih mempunyai kelemahan kerana seolah-olah mengakui berlakunya *tanāsukh* di akhirat. Sedangkan bagi al-Rāzī, jasad yang dibangkitkan di akhirat merupakan jasad yang sama seperti mana di dunia.<sup>730</sup>

Ini berdasarkan huraian beliau terhadap maksud kematian di mana beliau mengatakan bahawa kematian tidak bermaksud kebinasaan sepenuhnya pada zat seseorang, tetapi ia bermaksud kerosakan dan pembatalan gabungan struktur tubuh badan manusia, penceraian juzuk-juzuknya dan perpisahan jiwa darinya. Ini dapat dilihat dalam karyanya seperti *al-Arba ‘in fī Uṣūl al-Dīn*,<sup>731</sup> *al-Maṭālib al-‘Āliyah*<sup>732</sup> dan *Tafsīr al-Kabīr*.<sup>733</sup> Keterangan tersebut membuktikan bahawa kematian bermaksud situasi badan manusia yang telah terkeluar dari keadaannya yang

<sup>730</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 124; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:432-433; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn *al-Arba ‘in fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 55-56; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Muḥaṣṣal al-Afkār*,223; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Masā’il al-Khamsūn*, 65; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 327.

<sup>731</sup> Al-Rāzī menjelaskan bahawa mereka yang mengatakan bahawa insan ialah jasad dan kerangka yang dapat dilihat maka mereka ialah golongan yang mengatakan insan itu mati bersama kematian badan. Manakala mereka yang mengatakan insan ialah suatu yang berlainan daripada tubuh badan maka mereka ialah golongan yang mengatakan insan tidak mati bersama kematian badan. Selagi tubuh badan manusia bersedia sebagai tempat pentadbiran jiwa, selagi itulah jiwa berhubung dengannya, mentadbir dan menguruskannya. Sebaliknya apabila persediaan, kebaikan dan kesempurnaan tersebut telah rosak dan tiada, maka jiwa tidak dapat mentadbir dan menguruskannya serta meninggalkannya. Maka gejala dan perkara tersebut itulah yang dimaksudkan dengan kematian. Jelas di sini menunjukkan bahawa kematian di sisi al-Rāzī ialah keadaan di mana tubuh badan sudah tidak bersedia dan sempurna untuk ditadbir oleh jiwa. Oleh itu jiwa berpisah daripadanya dan jiwa tidak rosak dan bercerai juzuk-juzuknya seperti mana yang terjadi kepada badan setelah itu. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn *al-Arba ‘in fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 52; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 296.

<sup>732</sup> Dalam karya *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, al-Rāzī menegaskan lagi maksud kematian iaitu suatu ibarat daripada perubahan sifat-sifat yang terdapat pada badan dan hilangnya kesempurnaan dan kemaslahatan daripadanya. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 60; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 297.

<sup>733</sup> Maksud kematian juga turut dinyatakan oleh al-Rāzī ketika beliau mentafsirkan ayat ke-19 dari surah al-Rūm yang bermaksud: “Ia mengeluarkan sesuatu yang hidup dari benda yang mati, dan mengeluarkan benda yang mati dari sesuatu yang hidup, serta menghidupkan bumi sesudah matinya; dan sedemikian itulah kamu akan dikeluarkan (hidup semula dari kubur)”. Beliau menjelaskan bahawa kematian insan terjadi apabila terbatalnya sifat-sifat kehidupannya (sifat kesempurnaan dan bersedia ditadbir serta diuruskan oleh jiwa), manakala jiwa yang berkata-kata pula berpisah darinya dan ia kekal. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 9: 5313.

sebelum ini sempurna dan bersedia menerima hubung kait jiwa dengannya sehingga menjadikannya rosak dan hilang kemaslahatannya.<sup>734</sup>

Manakala bagi pendekatan kedua pula iaitu pembentangan hujah-hujah untuk mensabitkan keharusan berlakunya hari kebangkitan dan seterusnya mensabitkan berlakunya kebangkitan jasmani pada hari akhirat, pandangan al-Rāzī bersandarkan kepada dua premis, pertama, mensabitkan keharusan berlakunya kebangkitan jasmani melalui akal (*ithbāt al-jawāz al-‘aqlī*); dan kedua, mensabitkan berlakunya kebangkitan jasmani melalui dalil naqli (*ithbāt al-wuqū‘ al-sam‘ī*).<sup>735</sup>

i- Bagi premis pertama iaitu mensabitkan keharusan berlakunya kebangkitan jasmani melalui akal, ia berasaskan kepada tiga proposisi (*muqaddimāt*). Pertama, mensabitkan bahawa penciptaan semula sesuatu yang tiada adalah harus (*i‘ādah al-ma‘dūm jā’izah*) dan mensabitkan juzuk-juzuk yang bercerai boleh disusun semula sepetimana keadaan asalnya.<sup>736</sup> Kedua, Allah SWT Berkuasa atas segala sesuatu (*al-mumkināt*). Ketiga, Allah SWT Mengetahui segala maklumat secara menyeluruh dan terperinci. Justeru, apabila juzuk-juzuk badan telah kembali kepada tanah dan bercampur antara satu sama lain, semestinya Allah SWT mengetahui dan mengenalinya. Begitu juga dengan setiap juzuk yang berpisah sehingga ada sebahagiannya yang berada di dasar laut dan di atas bukit, Allah SWT tetap

<sup>734</sup> Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 297.

<sup>735</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 56.

<sup>736</sup> Beliau menjelaskan bahawa golongan yang mengatakan bahawa Allah SWT menceraikan juzuk-juzuk sesuatu dan tidak membinasakannya sepenuhnya merupakan mereka yang menerima pengertian yang pertama bagi *al-ma‘dūm* iaitu ketidaan yang sebenar-benarnya dan berpendapat bahawa penciptaan semula bagi suatu yang tiada adalah mustahil. Mereka menjelaskan lagi sekiranya Allah SWT membinasakan sepenuhnya setiap juzuk dan dhat, maka apa yang dibangkitkan semula selepas itu semestinya sesuatu yang berlainan dengan apa yang telah dibinasakannya. Oleh yang demikian, di akhirat kelak ganjaran pahala tidak akan sampai kepada orang yang taat dan balasan neraka juga tidak akan sampai kepada pelaku maksiat dan perkara ini tidak harus berlaku. Maka bagi mengatas permasalahan ini, mereka mengatakan bahawa Allah SWT menceraikan juzuk-juzuk badan manusia tanpa membinasakannya sepenuhnya. Apabila dikembalikan semula penciptaannya di akhirat dan dikembalikan jiwanya maka jadilah dia individu yang sama sepetimana yang wujud sebelum ini. Pada ketika itu dia akan mendapat ganjaran dan balasan di atas setiap perbuatan. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 52, 56; lihat juga perbahasan sedemikian dalam subtopik 4.2.3.5.

mengetahuinya.<sup>737</sup> Apabila sabit ketiga-tiga dasar tersebut, secara logiknya jelaslah bahawa kebangkitan jasmani adalah suatu perkara yang harus terjadi. Ini kerana apabila melihat kepada diri manusia yang *mumkin al-wujūd* dan Allah SWT Berkuasa ke atas segala perkara *mumkināt*, maka semestinya Dia Berkuasa ke atasnya. Dan begitu juga dengan sifat Allah SWT yang Maha Mengetahui segala perkara, maka Dia boleh membezakan antara mereka yang melakukan ketaatan dan kemaksiatan.<sup>738</sup>

Al-Rāzī turut menegaskan bahawa apabila terdapat ayat al-Qur'an yang menyebut tentang persoalan ini, pengertiannya tidak terlepas daripada menyentuh tiga dasar di atas. Antaranya ialah ayat dari surah al-Naml 27: 64-65<sup>739</sup> dan ayat dari surah al-Rūm 30: 27.<sup>740</sup> Selain itu, al-Rāzī turut menegaskan bahawa setiap tafsiran

---

<sup>737</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn al-Arba 'in fi Uṣūl al-Dīn*, 2: 56.

<sup>738</sup> *Ibid.*

<sup>739</sup> Ayat tersebut bermaksud: “Siapakah yang memulakan kejadian sekalian makhluk, kemudian Dia mengembalikannya (hidup semula sesudah matinya), dan siapakah yang memberi rezeki kepada kamu dari langit dan bumi? Adakah sebarang Tuhan yang lain bersama-sama Allah? Katakanlah (Wahai Muhammad): “Bawalah keterangan-keterangan kamu, jika betul kamu orang-orang yang benar.”(65) Katakanlah lagi: Tiada sesiapapun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang ghaib melainkan Allah! Dan tiadalah mereka menyedari bilakah masing-masing akan dibangkitkan hidup semula (sesudah mati)”. Al-Rāzī menjelaskan bahawa ayat di atas mengandungi ketiga-tiga dasar tersebut, pertama; penciptaan semula bagi makhluk yang telah dimati dan adalah suatu perkara yang *mumkin*. Kedua; ia menjelaskan bahawa Allah SWT Berkuasa ke atas perkara *mumkin* tersebut. Dasar pertama dan kedua ini dapat dilihat pada lafadz yang bermaksud “siapakah yang memulakan kejadian sekalian makhluk, kemudian Dia mengembalikannya (hidup semula sesudah matinya)”. Ketiga; Allah SWT Mengetahui segala perkara. Dasar ini dilihat pada lafadz yang bermaksud “katakanlah lagi: Tiada sesiapa pun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang ghaib melainkan Allah SWT!”. Setelah itu, Allah SWT menyebut perihal golongan yang mempertikai kebenaran kebangkitan jasmani dalam ayat seterusnya iaitu surah al-Naml 27: 66 yang bermaksud: “Bahkan mereka (yang kafir) telah berkali-kali mengetahui tentang hari akhirat (tetapi mereka tidak meyakininya), bahkan mereka berada dalam syak mengenainya; bahkan mata hati mereka buta langsung daripada memikirkannya.” Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Arba 'in fi Uṣūl al-Dīn*, 2: 56-57.

<sup>740</sup> Ayat tersebut bermaksud: “Dan Dialah yang memulakan kejadian sekalian makhluk, kemudian Ia mengembalikannya (hidup semula sesudah mereka mati), sedang perlaksanaan yang demikian amatlah mudah baginya dan bagiNyalah jua sifat yang tertinggi di langit dan di bumi, dan Dialah jua yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana”. Begitu juga dengan ayat dalam ini, al-Razi menjelaskan bahawa lafadz yang bermaksud “dan Dialah yang memulakan kejadian sekalian makhluk, kemudian Ia mengembalikannya (hidup semula sesudah mereka mati)” adalah mengisyaratkan kepada dasar pertama iaitu keharusan secara dhati bagi suatu perkara *mumkin* dan dasar kedua iaitu kesempurnaan kekuasaan Allah SWT. Manakala ayat yang bermaksud “dan Dialah yang Maha Kuasa” menunjukkan kepada kesempurnaan kekuasaan Allah SWT.Seterusnya lafadz yang bermaksud “lagi Maha Bijaksana” mengisyaratkan kepada kesempurnaan pengetahuan Allah SWT. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Arba 'in fi Uṣūl al-Dīn*, 2: 57.

beliau terhadap ayat al-Qur'an yang menyentuh persoalan kebangkitan semestinya akan menyentuh tiga dasar tersebut.<sup>741</sup>

ii- Bagi premis kedua pula iaitu mensabitkan berlakunya kebangkitan jasmani melalui dalil naqli, ia dapat dilakukan melalui dua kaedah, pertama, pendengaran (*al-sam'*) iaitu mendengarnya daripada perkhabaran para nabi a.s. Apabila akal menerima keharusan berlakunya perkara tersebut dan sabit juga perkhabaran mengenainya melalui lisan para nabi dan rasul, maka wajiblah seseorang itu mensabitkannya kerana apabila seorang yang bersifat benar memberitahu mengenai kejadian suatu perkara yang *mumkin*, maka wajiblah seseorang itu meyakini dan mensabitkannya.<sup>742</sup> Kaedah kedua, akal (*al-'aql*) iaitu mensabitkan keharusan berlakunya kebangkitan jasmani melalui pendalilan akal dengan hujah yang meyakinkan. Menurut al-Rāzī jalan kedua ini boleh dibuktikan melalui dua aspek, pertama, ganjaran dan pembalasan. Apabila dilihat kepada setiap individu di dunia ini terdapat di antara mereka yang melakukan ketaatan dan kemaksiatan dan mereka meninggal dunia tanpa mendapat atau merasai ganjaran pahala atau balasan buruk semasa di dunia. Jika tiada hari kebangkitan yang mana ganjaran pahala disampaikan kepada orang yang taat dan pembalasan buruk diberikan kepada orang yang jahat, semestinya kehidupan di dunia adalah sia-sia. Selain itu al-Qur'an juga jelas menegaskan akan berlakunya hari kebangkitan. Antaranya ialah ayat dari surah Taha 20: 15<sup>743</sup> dan Surah Ṣad 38: 27-28.<sup>744</sup> Al-Rāzī

<sup>741</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 57.

<sup>742</sup> Al-Rāzī turut menegaskan bahawa hujah naqli yang menceritakan mengenai hari kebangkitan tidak perlu ditakwil bahkan diterima dan disabitkan kebenarannya. Jelas beliau lagi, berlakunya takwilan terhadap dalil naqli tersebut adalah kerana wujudnya keraguan dan kesangsian terhadapnya. Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 63; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 333.

<sup>743</sup> Ayat tersebut bermaksud: "Sesungguhnya hari kiamat itu tetap akan datang yang Aku sengaja sembunyikan masa datangnya supaya tiap-tiap diri dibalas akan apa yang ia usahakan".

<sup>744</sup> Ayat tersebut bermaksud: "Dan tiadalah Kami menciptakan langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya sebagai ciptaan yang tidak mengandungi hikmah dan keadilan; yang demikian

juga turut menegaskan bahawa beliau mengutarakan pelbagai huraian daripada ayat tersebut bagi menjelaskan kebenaran berlakunya kebangkitan jasmani dalam karya tafsir beliau iaitu *al-Tafsīr al-Kabīr*.<sup>745</sup>

Pandangan al-Rāzī yang mengatakan berlakunya kebangkitan jiwa dan jasad pada hari kiamat adalah merupakan usaha beliau yang cuba membina jambatan bagi menghubungkan antara falsafah dengan agama.<sup>746</sup> Beliau mengatakan bahawa secara logiknya, kebahagiaan jiwa dapat dikecap ketika ia dapat mengenali Allah SWT dan mencintaiNya. Manakala kebahagiaan jasad pula dapat dikecap melalui pancaindera jasad. Menurutnya lagi, kedua-dua kebahagiaan tersebut tidak mungkin dikecap bersama semasa di dunia. Ini kerana ketika seseorang insan sedang asyik dengan keadaannya yang tenggelam dalam *ma'rīfah Allah*, dia tidak mungkin dapat berpaling kepada sesuatu yang berbentuk kelazatan jasmani. Begitu juga sebaliknya, ketika dia sedang sibuk dengan kelazatan jasmani, tidak mungkin dia boleh berpaling kepada kelazatan rohani. Perkara ini berlaku kerana jiwa manusia lemah dan tidak dapat berfungsi dengan sepenuhnya di dunia ini kerana terikat dengan keterbatasan tindakan jasad. Apabila berlaku kematian, jiwa kembali kepada alam yang suci (*'ālam al-quds wa ṭahārah*) dan ia menjadi kuat dan sempurna. Setelah itu, apabila jiwa dikembalikan semula kepada jasad sekali lagi pada hari akhirat, maka ia mempunyai kekuatan yang mampu menggabungkan kedua-dua kelazatan yang berbentuk jasmani dan rohani. Maka dapat dilihat bahawa keadaan sedemikian adalah merupakan kemuncak kebahagiaan. Al-Rāzī menegaskan lagi bahawa akal

---

adalah sangkaan orang-orang yang kafir! maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang kafir itu dari azab neraka. (27) Patutkah Kami jadikan orang-orang yang beriman dan beramal soleh itu sama seperti orang-orang yang melakukan kerosakan di muka bumi? atau patutkah Kami jadikan orang-orang yang bertaqwā sama seperti orang-orang yang berdosa? (28)".

<sup>745</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 8: 4541-4544, 9: 5652-5654.

<sup>746</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 71; Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 331.

manusia dapat menerima perkara tersebut kerana ia merupakan gabungan daripada syariah dengan hasil penelitian oleh ahli hikmah atau ahli falsafah. Namun, perihal kebahagiaan yang berlaku semasa di alam akhirat kelak tidak dapat dihuraikan dengan panjang lebar kerana keterbatasan ilmu di alam dunia ini.<sup>747</sup>

Di samping itu, terdapat beberapa alasan bagi menyokong pandangan al-Rāzī yang mensabitkan jasad yang dibangkitkan pada hari akhirat merupakan jasad yang sama semasa di dunia. Antaranya ialah kebenaran al-Qur'an itu sendiri yang menggambarkan tentang kebangkitan jasmani. Antaranya ialah ayat yang menceritakan tentang pengembalian semula kehidupan kepada tulang belulang yang telah hancur dalam surah Yasin 36: 78-79<sup>748</sup> dan surah al-Qiyāmah 75: 3-4.<sup>749</sup> Di samping itu, pandangan tersebut tidak bercanggah dengan pegangan al-Rāzī mengenai penciptaan semula bagi sesuatu yang tiada adalah mustahil. Ini kerana beliau menjelaskan bahawa ketika berlakunya kematian, zat jasad tersebut masih wujud, tetapi dalam keadaan yang berpisah. Juzuk-juzuk badan hanya dipisah dan diceraikan sahaja dan tidak dibinasakan sepenuhnya. Pada hari kebangkitan, ia digabung dan disusun semula dan jasad tersebut merupakan jasad yang sama semasa di dunia. Setelah itu, jiwanya dikembalikan semula kepada jasad tersebut, maka jadilah dia individu yang sama seperti yang wujud sebelum ini. Pada ketika itu dia akan mendapat ganjaran dan balasan di atas setiap perbuatan.<sup>750</sup>

<sup>747</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Arba 'in fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 71-72.

<sup>748</sup> Lihat surah Yasin 36: 78-79 yang bermaksud: "Serta ia mengemukakan satu misal perbandingan kepada Kami (tentang kekuasaan itu), dan ia pula lupakan keadaan Kami menciptakannya sambil ia bertanya: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang-tulang yang telah hancur seperti debu?" (78). Katakanlah: "Tulang-tulang yhancur itu akan dihidupkan oleh Tuhan yang telah menciptakannya pada awal mula wujudnya; dan ia Maha Mengetahui akan segala keadaan makhluk-makhluk (yang diciptakanNya) (79)."

<sup>749</sup> Lihat surah al-Qiyāmah 75: 3-4 yang bermaksud "Patutkah manusia (yang kafir) menyangka bahawa Kami tidak akan dapat mengumpulkan tulang-tulangnya (dan menghidupkannya semula)? (3) Bukan sebagaimana yang disangka itu, bahkan Kami berkuasa menyusun (dengan sempurnanya segala tulang) jarinya, (tulang yang lebih halus dari yang lain) (4)."

<sup>750</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 335-336.

Selain itu, pandangan tersebut juga tidak bercanggah dengan isu keadilan Allah SWT dalam memberi ganjaran dan pembalasan di akhirat di mana semestinya pembalasan tersebut dilaksanakan ke atas manusia meliputi jiwa dan jasad kerana pelaku segala tindakan manusia semasa di dunia ialah manusia yang terdiri daripada jiwa dan jasad. Oleh itu, berdasarkan logik akal dan hikmah keadilan Allah SWT, semestinya jasad yang menerima pembalasan pada hari akhirat merupakan jasad yang ditadbir oleh jiwa semasa di dunia dan bukannya jasad yang serupa dengannya atau yang lain.<sup>751</sup> Di samping itu juga, al-Rāzī juga dilihat cuba mengelak dari pandangan yang mengatakan berlakunya *tanāsukh* di akhirat. Ini kerana pandangan yang mengatakan jiwa kembali berhubung dengan jasad yang lain atau jasad yang menyerupai jasad semasa di dunia merupakan pandangan yang mengakui berlakunya *tanāsukh* dan ia ditolak oleh al-Rāzī.<sup>752</sup>

Berdasarkan huraiyan yang dikemukakan tersebut, dapat disimpulkan bahawa pandangan al-Rāzī selari dengan al-Ghazālī yang berpendapat bahawa kebangkitan jasad bersama jiwa pada hari akhirat merupakan suatu perkara yang harus berlaku berdasarkan pendalilan akal dan pasti berlaku berdasarkan pendalilan naqli. Pandangan sedemikian juga merupakan antara usaha al-Rāzī yang cuba menggabungkan antara falsafah dan agama. Selain itu, pandangan tersebut juga dilihat selari dan bertepatan dengan keadilan Tuhan dalam mengadili para hambaNya di akhirat dengan memberi ganjaran dan balasan yang sewajarnya ke atas jiwa dan jasad yang sama dengan jiwa dan jasad yang melakukan perbuatan tersebut semasa di alam dunia. Di samping itu, beliau cuba mengelakkan dirinya dari

---

<sup>751</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 335.

<sup>752</sup> *Ibid.*

berfahaman *tanāsukh* walaupun dalam perbahasan ini, sebahagian ulama Islam mengatakan ia berlaku di alam akhirat.

#### **4.5.3.2 Perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad**

Rentetan daripada perbahasan kekekalan jiwa dan kebangkitan jasmani, terdapat satu lagi perbahasan yang dilihat amat penting iaitu mengenai perihal dan keadaan jiwa setelah ia berpisah daripada jasad. Dalam perbahasan ini juga turut dibincangkan mengenai apa yang akan dihadapinya pada kehidupan akhirat sama ada mendapat ganjaran daripada amalan baik ataupun seksaan daripada perbuatan maksiat yang dilakukan semasa di dunia. Perbahasan ini akan menyentuh tentang pandangan al-Rāzī mengenai persoalan ganjaran dan pembalasan di akhirat, kelazatan rohani adalah lebih layak dikaitkan dengan kebahagiaan berbanding kelazatan jasmani, kebahagiaan hakiki ialah kebahagiaan di akhirat, kesengsaraan rohani di akhirat adalah lebih kuat berbanding azab yang lain dan tingkatan kebahagiaan jiwa di akhirat.

Sebelum dibentangkan hujah al-Rāzī bagi mensabitkan perihal dan keadaan jiwa di akhirat sama ada bahagia atau sebaliknya, terlebih dahulu perlu ditelusuri pandangan beliau berkaitan dengan persoalan ganjaran dan pembalasan di akhirat. Menurut al-Rāzī, pembalasan di akhirat berlaku ke atas insan yang mukallaf di mana jika dia melakukan ketaatan, dia akan mendapat ganjaran syurga dan sekiranya dia melakukan kemaksiatan dia akan mendapat pembalasan neraka. Jika pelaku maksiat itu merupakan seorang Muslim, fasik dan pelaku dosa besar, azab dan pembalasan yang dikenakan adalah sementara bergantung kepada kadar maksiat yang dilakukannya. Seterusnya mereka akan dikeluarkan dari neraka untuk mengecapi kenikmatan syurga selama-lamanya. Manakala bagi golongan kafir pula,

pembalasan dan azab di akhirat adalah berterusan dan kekal selama-lamanya bagi mereka.<sup>753</sup> Pandangan ini bertentangan dengan golongan Muktazilah yang mengatakan semua pelaku dosa besar akan kekal diseksa di neraka selamanya walaupun dia seorang Muslim.<sup>754</sup>

Al-Rāzī juga berpandangan bahawa bukanlah menjadi kewajipan bagi Allah SWT untuk memberi ganjaran kenikmatan dan syurga kepada hambaNya yang melakukan ketaatan di dunia. Dari sudut hamba yang taat pula, ganjaran syurga itu bukanlah hak baginya akan tetapi ganjaran tersebut diberi atas dasar kurniaan dan rahmat Allah SWT kepadanya kerana Dia berhak dan bebas melakukan apa sahaja mengikut kehendakNya (*Fā'il Mukhtār*) dan tiada suatu pun yang menjadi kewajipan bagiNya.<sup>755</sup> Menurut beliau lagi, amalan ketaatan tersebut hanyalah sebagai alamat atau petanda bagi hamba bahawa dia akan mendapat ganjaran di

<sup>753</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 212-214, 237; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Masā'il al-Khamsūn*, 69-70. Lihat juga huraian al-Rāzī pada ayat ayat dari surah al-Mā'idah 5: 83-85 di mana beliau mengatakan bahawa pelaku dosa besar dari kalangan orang yang beriman akan mendapat ganjaran syurga setelah mereka diazab di dalam neraka kerana maksiat yang telah dilakukan. Ini kerana sebelum mereka melakukan dosa besar, mereka telah dikategorikan di kalangan *Muḥsinīn*; yang dijanjikan syurga oleh Allah SWT kerana *ma'rifah* mereka mengenai sebahagian dari kebenaran Allah SWT, iaitu apabila mereka mengetahui dan mendengar ayat-ayat al-Qur'an, mereka telah menitiskan air mata mereka, bagaimana pula jika mereka mengetahui semua kebenaran? Mereka juga telah berikrar dengan penuh keikhlasan bahawa mereka telah beriman dan ayat seterusnya menjelaskan bahawa Allah SWT memberi ganjaran syurga kerana *ma'rifah* dan ikrar mereka. Al-Rāzī juga menjelaskan bahawa ayat berikutnya dari surah al-Mā'idah 5: 86 yang bermaksud: "mereka itulah ahli neraka" adalah menunjukkan bahawa ahli-ahli neraka *al-Jahān* yang kekal didalamnya adalah khusus bagi orang kafir dan yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT sahaja, tidak termasuk orang fasik. Ini dapat dilihat dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 4: 2067-2069.

<sup>754</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Masā'il al-Khamsūn*, 69-70; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 174; al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma 'ālim*, 220-222, 230.

<sup>755</sup> Al-Rāzī membawa beberapa hujah bagi membuktikan bahawa perlaksanaan ibadah dan ketaatan yang dilakukan oleh hamba tidak menjadi tiket atau penyebab baginya untuk berhak mendapat ganjaran daripada Allah SWT di akhirat. Antaranya, setiap hamba wajib bersyukur kepada Allah SWT dengan kenikmatan yang diperoleh pada masa lalu dan terkini yang tidak terhitung banyaknya. Oleh itu, hamba wajib bersyukur atas kurniaan nikmat tersebut dengan melakukan ketaatan dan ketaatan tersebut bukanlah penyebab untuk dia berhak mendapat sesuatu yang lain pula. Maka sabitlah bahawa ibadah yang dilaksanakan oleh hamba tidak menjadi sebab untuk dia berhak mendapat ganjaran di akhirat. Lihat lanjut dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 206-207; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-'Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 228; al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma 'ālim*, 623-524.

akhirat, dan bukannya sebagai penyebab yang mewajibkannya memperoleh ganjaran tersebut.<sup>756</sup>

Di samping itu, al-Rāzī juga mengatakan bahawa pembalasan di akhirat berlaku ke atas jiwa dan jasad. Pendapat tersebut adalah selari dengan pandangannya sebelum ini berkenaan isu kekekalan jiwa dan isu harusnya dikembalikan jasad yang telah binasa dalam keadaan ‘ayn asalnya sebagaimana di dunia. Walaupun beliau bersetuju bahawa pembalasan berbentuk rohani itu berlaku ke atas jiwa, namun beliau turut mengatakan perkara tersebut juga harus berlaku kepada badan yang telah dibangkitkan di akhirat. Ini dapat dilihat pada kenyataan beliau dalam *al-Arba’īn* di mana apabila beliau mengutarakan pandangan berkenaan pembalasan rohani dan jasmani, beliau melihat ia merupakan usaha untuk menggabungkan antara hikmah dan syariat. Justeru beliau turut bersetuju dengannya bahkan menyokong dengan mengatakan bahawa hujah akal tidak mampu menafikan perkara tersebut (*lam yaqum ‘alā imtinā ‘ih burhān ‘aqlī*).<sup>757</sup>

Kembali kepada persoalan perihal jiwa selepas kematian pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa jiwa akan berhadapan sama ada kebahagiaan atau kesengsaraan di akhirat kelak. Pelbagai hujah berbentuk akal dan naqli dikemukakan oleh al-Rāzī bagi membuktikan perkara tersebut dengan lebih jelas. Hujah-hujah tersebut dilihat membuktikan tiga perkara, pertama, pembuktian bahawa kelazatan rohani adalah lebih sempurna, mulia, utama dan lebih layak untuk dikaitkan dengan maksud kebahagiaan berbanding kelazatan jasmani; kedua, kebahagiaan yang hakiki ialah kebahagiaan yang diperoleh oleh insan di akhirat; dan ketiga, azab dan kesengsaraan

<sup>756</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 235.

<sup>757</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn, al-Arba’īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2:72; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 364.

rohani di akhirat adalah lebih kuat berbanding azab yang lain dan ia akan dirasai oleh jiwa yang jahil dan jahat.<sup>758</sup>

### **1- Kelazatan rohani adalah lebih sempurna, mulia, utama dan lebih layak untuk dikaitkan dengan maksud kebahagiaan berbanding kelazatan jasmani**

Perbahasan khusus berkenaan kelebihan dan keutamaan kelazatan rohani berbanding kelazatan jasmani ini telah dibahaskan dalam analisis tema utama teks bagi fasal kesebelas dan kedua belas. Oleh itu pengkaji hanya akan menyentuhnya secara ringkas dalam subtopik ini. Secara umumnya terdapat dua pendekatan yang dibawa oleh al-Rāzī. Pertama, dari aspek tabiat dan hakikat kelazatan jasmani, di mana menurut beliau kelazatan jasmani dan keaiban yang terdapat padanya menunjukkan bahawa ia tidak layak untuk menghasilkan kebahagiaan. Ini kerana sifatnya yang tidak kekal dan tidak tulen serta wujudnya pelbagai keaiban sampingan. Selain itu, kesakitan yang terhasil selepas kehilangannya adalah lebih kuat berbanding kelazatan semasa kewujudannya.<sup>759</sup>

Di samping itu juga, jumlah kelazatan jasmani adalah sedikit di mana ia boleh dibahagikan kepada tiga kategori sahaja iaitu kelazatan makanan, minuman dan jimak. Kelazatan bagi ketiga-tiga kategori tersebut juga masing-masing mempunyai keaiban serta tidak kekal. Ini menggambarkan bahawa ia lebih rendah dan kurang bernilai berbanding kelazatan rohani dan ia juga turut dikongsi dan dirasai oleh haiwan dan binatang. Justeru, dengan menghayati makna tersebut, jelaslah bahawa insan yang mempunyai akal tidak sepatutnya berusaha untuk

---

<sup>758</sup> Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 365.

<sup>759</sup> Lihat perbahasan berkaitan dalam subtopik 4.5.2.1 dan 4.5.2.2.

mendapatkan kelazatan jasmani semata-mata, sebaliknya mengejar untuk mendapatkan kelazatan rohani.<sup>760</sup>

Kedua, aspek pendalilan dan penghujahan akal. Dalam *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, al-Rāzī membawa hujah-hujah akal bagi menyangkal pandangan kebanyakan mereka yang berpendapat bahawa kelazatan jasmani adalah lebih utama dan paling sempurna sehingga mengatakan manusia tidak akan berlumba-lumba melakukan ibadah jika tidak dijanjikan dengan kelazatan makanan yang lazat dan bidadari di akhirat.<sup>761</sup> Selain itu, terdapat juga hujah beliau dalam karyanya yang lain bagi membuktikan bahawa kelazatan rohani lebih sempurna dan lebih layak dihubungkan dengan kebahagiaan di akhirat.<sup>762</sup> Oleh itu sabitlah bahawa kebahagiaan rohani adalah lebih mulia dan sempurna berbanding kebahagiaan jasmani.

## **2- Kebahagiaan yang hakiki ialah kebahagiaan yang diperoleh oleh insan di akhirat**

Seterusnya al-Rāzī menjelaskan bahawa kebahagiaan yang hakiki ialah kebahagiaan rohani di akhirat iaitu apabila Allah SWT memperlihatkan kebenaran ilmu ketuhanan yang diperoleh oleh insan semasa di dunia serta dikurniakan

<sup>760</sup> Al-Rāzī juga bahawa hakikat kelazatan jasmani tidak merujuk kepada kelazatan akan tetapi lebih kepada menghilangkan kesakitan. Ini dapat dilihat apabila seseorang berasa sangat lapar, kelazatan ketika ia menjamu selera adalah lebih tinggi berbanding ketika dia kurang lapar. Begitu juga ketika memakai pakaian, kelazatan dan kenikmatan memakai pakaian akan terhasil apabila pakaian itu dapat mengurangkan kesejukan atau kepanasan pemakainya. Maka sabitlah bahawa kelazatan jasmani hanyalah sebagai pengubat kesakitan dan ia tidak membawa kepada kebahagiaan. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 175-176; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Nafs wa al-Rūh*, 88-107.

<sup>761</sup> Al-Rāzī membawa sepuluh hujah bagi membuktikan kelazatan rohani adalah yang paling sempurna dan berkait dengan kebahagiaan. Antaranya ialah pembuktian bahawa jika kelazatan jasmani seperti makanan, minuman dan Jimak dijadikan sebagai ukuran bagi mencapai kebahagiaan, maka haiwan dan binatang lebih mendominasi dan lebih layak mendapat kebahagiaan kerana mereka lebih banyak mengicapinya berbanding manusia. Jelaslah bahawa manusia perlu mengejar bagi memperoleh kelazatan rohani melalui ilmu pengetahuan yang benar bagi mencapai kebahagiaan yang hakiki di akhirat. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 175-178.

<sup>762</sup> Lihat lanjut hujah lain dalam al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:467; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-‘Āliyah*, 7: 176; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 182; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 62; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, 4: 152 dan subtopik 4.5.2.1. dan 4.5.2.2.

kenikmatan yang paling besar iaitu melihatNya. Kelazatan tersebut terus kekal tanpa mengalami sebarang keaiban atau kehilangan kerana ia merupakan kemuncak kelazatan dan kebahagiaan yang paling sempurna.<sup>763</sup>

Ini selaras dengan pandangan beliau yang menegaskan bahawa satu-satunya ilmu yang menjadi sebab terhasilnya kelazatan rohani ialah ilmu yang membawa kepada mengenal dan mencintai Allah SWT. Selain itu, huraian al-Rāzī mengenai perihal ahli syurga dalam kitab tafsirnya juga turut mengukuhkan lagi kenyataan tersebut. Ini dapat dilihat pada ayat dari surah Yūnus 10: 10 yang bermaksud:

“Doa ucapan mereka di dalam syurga itu ialah “Maha suci Engkau dari segala kekurangan wahai Tuhan!” Dan ucapan penghormatan mereka padanya ialah: “Selamat sejahtera!” dan akhir doa mereka ialah “segala puji dipersembahkan kepada Allah yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam!”

Ketika mengupas ayat tersebut, al-Rāzī menjelaskan bahawa setelah Allah SWT menunjukkan jalan ke syurga bagi orang yang beriman sebagai ganjaran kepada keimanan dan amalan yang dilakukan, mereka memasuki syurga sambil memuji dan mensucikan Allah SWT. Terdapat tiga zikir yang sentiasa dituturkan oleh mereka. Pertama, “Maha suci Engkau dari segala kekurangan wahai Tuhan!”. Melalui zikir ini mereka dapat mengecapi kebahagiaan dan kegembiraan dan sesungguhnya mereka dapat mencapai kemuncak kebahagiaan melalui zikir tersebut. Kedua, “Selamat sejahtera!”. Al-Rāzī mengatakan bahawa mereka sentiasa melazimi zikir ini kerana keaiban dan kekurangan yang terdapat dalam kehidupan dunia telah mereka ketahui dan rasai. Justeru, apabila mereka keluar dari hiruk pikuk dunia dan menjejakkan kaki ke syurga, mereka dapat merasakan suasana yang selamat dan tenteram lantas melantunkan zikir tersebut. Ketiga, “segala puji dipersembahkan

---

<sup>763</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharh ‘Uyūn al-Hikmah*, 3: 136.

kepada Allah yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam!” Al-Rāzī menerangkan bahawa terdapat dikalangan ahli syurga yang dimuliakan oleh Allah SWT dengan ditempatkan bersama golongan para nabi, *al-siddiqin*, shuhada’ dan orang soleh. Kelazatan yang dikehendaki oleh mereka tidak dapat ditandingi oleh sebarang kelazatan yang lain. Oleh itu, mereka merasa bersyukur dan mentuturkan pujian tersebut. Bagi menjelaskan lagi gambaran perasaan mereka, al-Rāzī mengatakan bahawa apabila seorang insan berpisah daripada jasadnya, dan kemudian dia mengetahui keadaan jasadnya yang tidak terlepas dari keaiban dan kekurangan, maka dia amat teringin untuk berdamping dengan Penciptanya dan menyintainya kerana terdapat kesempurnaan di sana. Seumpama seorang banduan yang dipenjara dalam kegelapan dan penuh dengan keperitan, kemudian dikeluarkan dari penjara dan dibawa ke majlis keramaian diraja, sudah pasti dia merasa amat gembira dan bersyukur dengan suasana demikian.<sup>764</sup>

### **3- Azab dan kesengsaraan rohani di akhirat adalah lebih kuat berbanding azab yang lain dan ia akan dirasai oleh jiwa yang jahil dan jahat**

Seterusnya azab dan kesengsaraan yang paling dahsyat di akhirat adalah dari aspek rohani dan ia akan dirasai oleh jiwa yang jahil, melakukan kemaksiatan, beriktiad dengan iktikad yang salah serta berakhhlak buruk. Al-Rāzī membawa hujah akal dan naqli bagi menyokong pandangan tersebut. Dari sudut akal, beliau mengatakan bahawa apabila jiwa seseorang yang sempurna dengan ilmu pengetahuan dan iktikad yang benar serta mempunyai amalan mulia mendapat kelazatan dan kebahagiaan yang tinggi, maka sebaliknya jiwa yang tidak sempurna kerana ketiadaan ilmu dan iktikad yang benar serta berakhhlak buruk pula akan

---

<sup>764</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 6: 3510-3512.

menderita. Setiap kali ia mengetahui kesilapan yang dilakukan, ia mula menyedari betapa pentingnya ilmu pengetahuan yang benar dan amalan mulia yang merupakan sumber kelazatan dan kebahagiaan di akhirat. Selain itu, hilangnya kelazatan jasmani dan kebahagiaan yang pernah dikecap dan dikehjari semasa di dunia juga menyebabkan penderitaannya di akhirat semakin bertambah kerana ia rindu dan ingin mengecapainya. Namun, ia tidak menemukannya dan ia juga berharap kepada ganjaran kebaikan, tetapi ia tidak memperolehnya, maka berganda-gandalah kesakitan dan penderitaan yang dialaminya.<sup>765</sup> Beliau juga mengatakan bahawa penderitaan dan kesengsaraan tersebut ibarat api yang membakar akal fikirannya. Ini kerana perkara yang amat digemari dan dicintai sebelum ini telah tiada dan peluang untuk dia mendapatkannya kembali juga telah tiada, malah mustahil. Keadaan sedemikian menambahkan lagi penderitaannya dan ia seolah-olah sedang membakar hati dan batinnya.

Dari sudut dalil naqli pula, al-Rāzī menghuraikan tafsiran dari ayat dari surah al-An‘ām 6: 94.<sup>766</sup> Pada kupasan beliau terhadap ayat ini, al-Rāzī menyenaraikan perihal jiwa yang berhadapan dengan keperitan dan kesengsaraan setelah berpisah dari jasad. Ada di antara mereka yang menyesal dan sedih kerana tidak memanfaatkan jasad yang merupakan alat bagi jiwa untuk berusaha memperoleh ilmu pengetahuan yang benar dan beramal soleh kerana di akhirat alat tersebut tidak berguna lagi bagi mencapai kebahagiaan yang abadi. Selain itu, ada juga yang

---

<sup>765</sup> Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2:430.

<sup>766</sup> Ayat tersebut bermaksud: “Dan demi sesungguhnya, kamu tetap datang kepada Kami (pada hari kiamat) dengan bersendirian, sebagaimana Kami jadikan kamu pada mulanya, dan kamu tinggalkan di belakang kamu apa yang telah Kami kurniakan kepada kamu, dan Kami tidak melihat beserta kamu penolong-penolong yang kamu anggap dan sifatkan bahawa mereka ialah sekutu-sekutu Allah dalam kalangan kamu. Demi sesungguhnya, telah putuslah perhubungan antara kamu (dengan mereka), dan hilang lenyaplah daripada kamu apa yang dahulu kamu anggap dan sifatkan (memberi faedah dan manfaat).”

menyesal kerana kemewahan dan pangkat yang dikehjarnya semasa di dunia didapati tidak boleh dibawa bersama ke akhirat, malah langsung tidak memberi manfaat.<sup>767</sup>

Di samping itu juga, terdapat juga golongan miskin yang mengikut agama dan fahaman yang salah kerana menyangka mereka juga dapat mendapat bantuan pada hari kiamat. Apabila mereka menyaksikan pembantu tersebut diazab dengan seksaan yang pedih dan kekal di dalamnya, maka pelbagai azab kesengsaraan dan penderitaan mereka rasai seperti kekesalan, penyesalan dan malu kerana mengetahui iktikad mereka semasa di dunia merupakan suatu kejahilan dan kesesatan. Justeru, timbul perasaan berputus asa, tetapi pada masa yang sama juga wujud keinginan yang kuat untuk mendapat kebahagiaan. Semua keadaan tersebut menggambarkan penderitaan dan kesengsaraan yang teruk kepada jiwanya.<sup>768</sup>

Berkenaan dengan tingkatan kebahagiaan jiwa di akhirat pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa tingkatan tersebut ditentukan berdasarkan apa yang diusahakan oleh jiwa ketika ia masih berhubung kait dengan badan semasa di dunia. Beliau menentukan tingkatan tersebut dengan melihat kepada dua aspek, pertama, aspek keimanan dan iktikad; dan kedua, aspek amalan dan tindakan yang dilakukan.<sup>769</sup>

Dari aspek yang pertama iaitu aspek keimanan dan iktikad, terdapat empat peringkat yang dinyatakan oleh al-Rāzī.<sup>770</sup> Peringkat pertama, ia merupakan peringkat yang paling mulia. Jiwa pada peringkat ini merupakan jiwa yang sempurna dan lengkap dengan ilmu ketuhanan sama ada yang diperoleh melalui pengajian dan penelitian ilmu-ilmu wahyu atau melalui ilmu laduni atau melalui

<sup>767</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 5: 2715-2718; lihat juga al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2: 429-430.

<sup>768</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 5: 2715-2718.

<sup>769</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2:429; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 185.

<sup>770</sup> Al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma ‘ālim*, 589; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 185.

pendalilan yang meyakinkan. Mereka inilah adalah golongan *al-muqarrabūn* yang terpapar pada jiwa mereka dengan ilmu ketuhanan dan iktikad yang benar.<sup>771</sup> Mereka merasai kebahagiaan dan mengecapi kelazatan tersebut kerana wujudnya hubungan dengan Pencipta dan terpancar kepada mereka cahayaNya sehingga membawa mereka ke tahap yang lebih sempurna dan semakin hampir dengan tingkatan para malaikat. Semakin kuat keyakinan mereka disebabkan banyaknya penelitian kepada hujah akal, maka kebahagiaan dan kegembiraan mereka semakin meningkat dan lebih sempurna.<sup>772</sup> Pada peringkat pertama ini juga, masih terdapat pelbagai tingkatan berdasarkan kepada tahap pengetahuan dan keyakinan mereka semasa di dunia.<sup>773</sup>

Peringkat kedua, ia merupakan tingkatan bagi jiwa yang mempunyai iktikad yang benar mengenai ketuhanan secara taqlid kepada apa yang disampaikan oleh para nabi dan golongan Mukmin secara umum, dan bukannya diperoleh melalui penelitian wahyu atau ilham. Mereka mengecapi kebahagiaan mengikut tahap keimanan dan iktikad masing-masing. Menurut al-Rāzī, mereka merupakan golongan *aṣḥāb al-yamīn* yang disebut dalam surah al-Wāqi‘ah.<sup>774</sup> Dalam karya *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, al-Rāzī meletakkan kedua-dua peringkat ini dalam satu martabat sahaja dengan menganggap peringkat kedua tersebut turut termasuk dalam peringkat yang pertama dan perbezaan di antaranya ialah berdasarkan keimanan dan iktikad mereka.

<sup>771</sup> Al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma ‘ālim*, 589; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 185; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 10: 6128-6131, 6147 & 6152.

<sup>772</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:429; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba ‘īn fī Usūl al-Dīn*, 2: 69; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharḥ ‘Uyūn al-Hikmah*, 3: 170-171.

<sup>773</sup> Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 381.

<sup>774</sup> Al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma ‘ālim*, 589; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 10: 6128-6131, 6147 & 6152.

Peringkat ketiga, ia merupakan tingkatan bagi jiwa yang kosong daripada sebarang iktikad sama ada yang benar atau yang salah semasa di dunia. Jiwa ini berada dalam diri kanak-kanak, orang bodoh dan orang gila. Mereka terbahagi kepada dua kelompok, pertama, jiwa yang selamat dan kekal dalam keadaan fitrah dan tidak pernah menyintai tubuh badan. Kedua, jiwa yang diberi tubuh badan semasa di dunia dan ia amat menyukainya. Apabila di akhirat ia sangat merinduinya sehingga menyebabkannya merasa sengsara. Namun, setelah kerinduan tersebut telah hilang, maka terhentilah azab kesengsaraan tersebut.<sup>775</sup> Kenyataan sedemikian seolah-oleh mengisyaratkan bahawa al-Rāzī berpandangan kedua-dua kelompok jiwa tersebut berada di antara kebahagiaan dan kesengsaraan. Apa yang mereka dapat di akhirat ialah keselamatan daripada azab sengsara yang kekal. Oleh sebab itu, al-Rāzī menamakan jiwa tersebut sebagai *aṣḥāb al-salāmah* iaitu jiwa yang selamat.<sup>776</sup>

Peringkat keempat, ia merupakan peringkat yang paling rendah dan hina. Ia merupakan peringkat bagi jiwa yang beriktikad dengan iktikad yang salah sehingga menyebabkan mereka menjadi kufur, degil dan ingkar kepada ajaran Islam. Mereka merasai penderitaan dan kesengsaraan yang berkekalan kerana tidak mendapatkan kesempurnaan yang amat diperlukan pada masa itu bahkan sebaliknya.<sup>777</sup>

Oleh itu, peringkat jiwa yang tertinggi dan mulia dari aspek yang pertama ini merupakan jiwa yang dipenuhi dengan ilmu ketuhanan yang benar dan berakhhlak mulia di mana ia akan mengecapi kebahagiaan dan kelazatan yang paling sempurna.

<sup>775</sup> Al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma ‘ālim*, 589; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 186; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2: 430-431.

<sup>776</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 185; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:430; al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma ‘ālim*, 589.

<sup>777</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 186; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, 2:430; al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma ‘ālim*, 589.

Manakala peringkat jiwa yang terendah pula merupakan jiwa yang mempunyai pegangan yang salah tentang ketuhanan dan berakhhlak buruk di mana ia akan menerima azab dan kesengsaraan yang kekal. Selain itu, masih terdapat peringkat-peringkat yang lain di antara kedua-dua peringkat tersebut.<sup>778</sup>

Dari aspek kedua pula iaitu aspek amalan dan tindakan yang dilakukan ketika di dunia, perihal jiwa di akhirat terbahagi kepada tiga peringkat. Peringkat pertama, yang terdiri daripada jiwa yang bahagia kerana mempunyai amalan dan akhlak yang mulia. Peringkat kedua, yang terdiri daripada *ahl al-salāmah* iaitu jiwa yang selamat di akhirat kerana mereka tiada sebarang amalan sama ada amalan baik atau buruk. Peringkat ketiga, yang terdiri daripada jiwa yang menderita dan sengsara kerana mempunyai amalan dan akhlak yang buruk dan keji. Menurut al-Rāzī, jiwa yang paling menderita ialah jiwa yang sangat menyintai tubuh badan semasa di dunia. Setelah kematian badan, ia amat merindunya sedangkan ia tidak mampu untuk mendapatkan di samping tiadanya peneman iaitu bekalan baik di akhirat. Maka ia kekal dan sengsara di sana sepermulaan seseorang yang dipindahkan daripada tempat yang disukainya ke tempat yang gelap gelita.<sup>779</sup>

Berdasarkan penjelasan mengenai peringkat-peringkat keadaan jiwa di akhirat daripada kedua-dua aspek tersebut, ia boleh disusun dan diselaraskan kepada tiga peringkat utama. Peringkat pertama, iaitu peringkat bagi jiwa yang mempunyai iktikad yang benar dan akhlak yang mulia. Dalam peringkat inilah terdapatnya kemuncak kebahagiaan yang dikehendaki oleh jiwa berdasarkan kadar ilmu pengetahuan, keyakinan dan amalan masing-masing. Peringkat kedua pula adalah

<sup>778</sup> Lihat lanjut dalam al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma’ālim*, 589; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 185-186.

<sup>779</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, 186; al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma’ālim*, 589; al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Mabāhith al-Mashriqiyah*, 2:429.

bagi jiwa yang pertengahan sama ada ia sempurna dari sudut iktikad dan kurang berakhlak mulia atau sebaliknya iaitu kurang ilmu pengetahuan dan iktikadnya, tetapi melakukan amalan-amalan yang mulia ataupun iktikad dan amalannya adalah sederhana sahaja. Kebahagiaan pada peringkat ini adalah lebih rendah berbanding peringkat pertama. Sebagaimana peringkat pertama, terdapat juga perbezaan tahap dalam peringkat ini yang mana jiwa kanak-kanak, orang bodoh dan orang gila terletak pada tahap terendah. Manakala peringkat ketiga adalah bagi jiwa yang mempunyai iktikad yang salah serta amalan yang buruk. Ia sentiasa berada dalam kesengsaraan dan penderitaan serta tidak merasai kebahagiaan walaupun sedikit, malah ia kekal di dalam neraka.<sup>780</sup> Walau bagaimanapun, al-Rāzī juga menegaskan bahawa oleh kerana martabat dan tahap ilmu pengetahuan serta akhlak adalah tidak terhitung dan tiada pengakhirannya, maka martabat dan tahap jiwa selepas kematian juga tidak terhitung dan tiada pengakhiran baginya.<sup>781</sup>

Pengkaji mendapati pandangan al-Rāzī berkenaan tema ini adalah selari dengan pandangan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang menentukan tingkatan dan martabat jiwa di akhirat berdasarkan kepada kebahagiaan dan kesengsaraan yang diperoleh ekoran daripada ilmu dan amalan yang diusahakan oleh jiwa semasa bersama dengan jasad di dunia. Jiwa yang paling bahagia ialah yang memperoleh ilmu iktikad yang benar dan mempunyai amalan soleh. Manakala jiwa yang paling sengsara ialah yang mempunyai ilmu iktikad yang batil dan mempunyai amalan buruk dan keji semasa di dunia.<sup>782</sup> Ini menunjukkan bahawa perihal jiwa di akhirat secara sunnatullahnya adalah berdasarkan kepada tindakan dan amalannya semasa di

<sup>780</sup> Lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 383.

<sup>781</sup> Al-Tilimsānī, *Sharḥ Ma 'ālim*, 589.

<sup>782</sup> Lihat Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 135-136; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 331-332; al-Ghazālī, *Ma 'ārij al-Quds*, 152 dan lihat juga perbahasan dalam subtopik 2.9.2

dunia dan ia bertepatan dengan pepatah yang mengatakan bahawa ‘dunia adalah ladang bagi akhirat’.

Berdasarkan kepada hujah yang dikemukakan tersebut, didapati al-Rāzī berpandangan bahawa perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad adalah selari dengan ilmu pengetahuan dan akhlak semasa ia bersama dengan jasad di dunia. Jiwa yang mendapatkan ilmu pengetahuan yang benar dan berakh�ak baik akan mendapat kebahagiaan di akhirat dan begitu juga sebaliknya bagi jiwa yang mendapatkan ilmu yang salah dan berakh�ak buruk akan mendapat kesengsaraan di akhirat. Di samping itu, beliau juga menyatakan bahawa pembahagian tingkatan jiwa yang diutarakan tersebut bukanlah suatu pembahagian yang tetap kerana peringkat dan tingkatan jiwa di akhirat tidak ada penghujungnya.

#### **4.6 MODEL KERANGKA KONSEP JIWA AL-RĀZĪ.**

Berdasarkan analisis teks terpilih *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* yang terdiri daripada sembilan fasal tersebut, pengkaji mendapati bahawa terdapat empat tema utama yang ditekankan oleh al-Rāzī dalam perbahasan konsep jiwa. Tema tersebut menyentuh perbahasan hakikat jiwa, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa dan kebahagiaan jiwa. Pengkaji mendapati bahawa empat tema utama yang dibincangkan oleh al-Rāzī dalam *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* memadai untuk diletakkan sebagai asas dalam perbahasan konsep jiwa menurut kaca mata Islam. Ia juga memadai untuk dilihat sebagai dasar pemikiran beliau berkenaan konsep jiwa yang menyentuh kronologi perihal jiwa secara umum bermula daripada hakikat jiwa, hubung kaitnya dengan jasad, potensinya dan kebahagiaannya semasa di dunia dan di akhirat. Manakala tema lain yang menjadi perbahasan konsep jiwa oleh pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī

juga telah disentuh oleh al-Rāzī secara tidak langsung berbanding perbahasan yang khusus seputarannya yang terdapat di dalam karyanya yang lain seperti *al-Maṭālib al-Āliyah* dan *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*.

Penelitian beliau terhadap hujah tokoh psikologis terdahulu khususnya Galen dan Ibn Ṣinā serta hujah balas dan kritikan terhadap kelemahan hujah mereka menunjukkan bahawa al-Rāzī seorang yang objektif dan bukan hanya bertaklid semata-mata dalam disiplin psikologi, malah merupakan seorang pakar yang menguasai setiap perbincangan yang berkaitan dengannya. Tindakan sedemikian juga dapat dilihat dalam karya lain beliau yang mengupas persoalan konsep jiwa. Selain itu, tindakan al-Rāzī yang memuatkan fasal kelima dengan hujah naqli daripada al-Qur'an dan Hadith ketika membuktikan perbezaan jiwa daripada jasad telah menunjukkan penekanan beliau terhadap nas syarak dalam membuktikan sesuatu pandangannya di samping hujah akal.

Dalam perbahasan tema hakikat jiwa, terdapat dua persoalan utama yang ditekankan oleh al-Rāzī iaitu jiwa adalah berlainan daripada jasad dan juga *māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia adalah berbeza. Menurut al-Rāzī, jiwa merupakan suatu *jawhar* tersendiri yang berbeza daripada jasad dan berbeza daripada juzuk-juzuk anggota jasad. Ia berperanan mengurus dan mentadbir jasad. Segala potensi dan anggota jasad merupakan alat baginya. Di samping itu, perihal jiwa yang masih boleh boleh mencerap maklumat serta merasai kelazatan dan kesengsaraan setelah kematian jasad juga membuktikan bahawa jiwa adalah kekal tanpa melalui sebarang perubahan seputarannya jasad.

Manakala dalam persoalan *māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia, walaupun al-Rāzī dilihat bersifat lebih terbuka dalam menerima pandangan sama

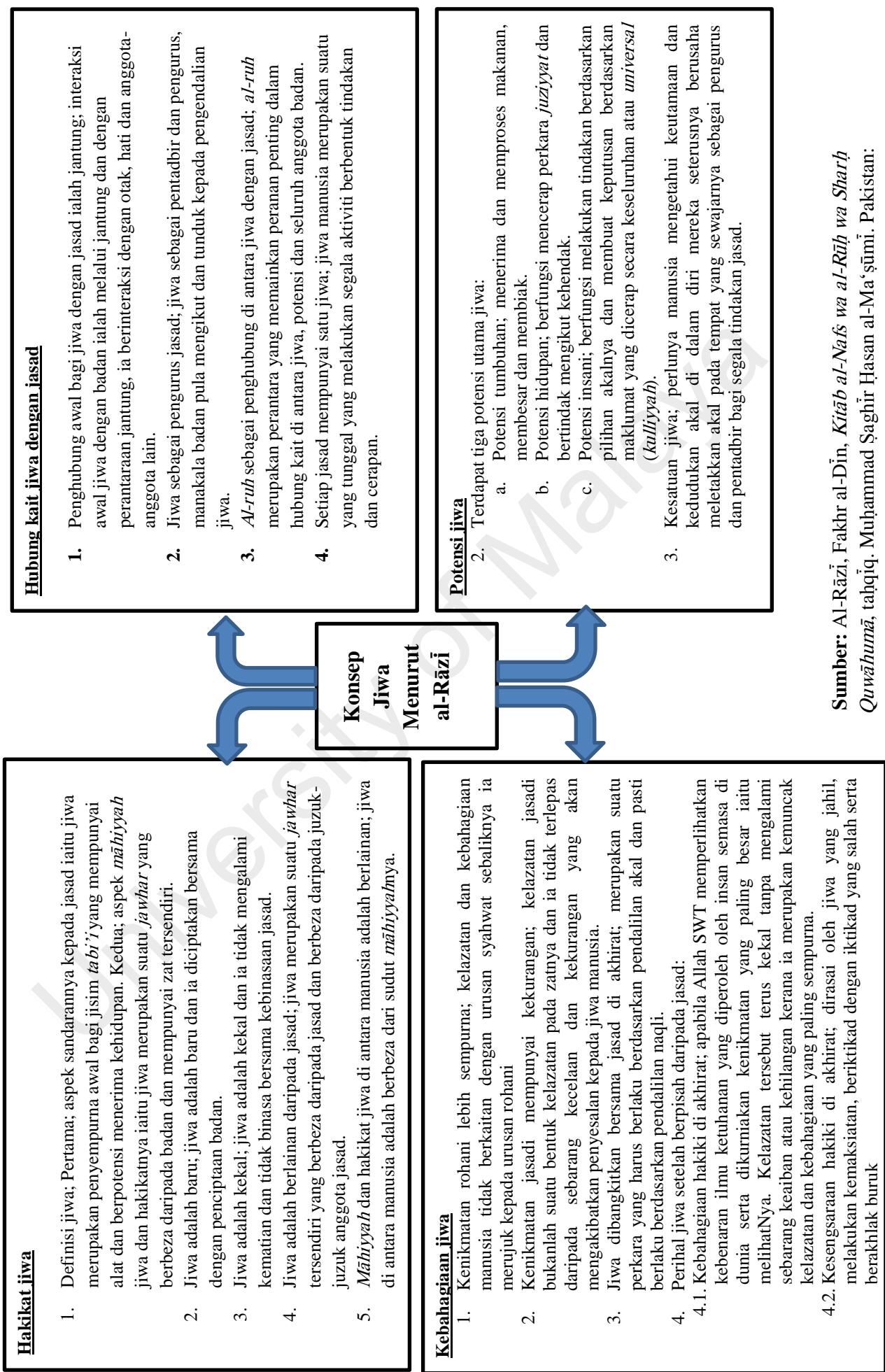
ada jiwa adalah sama atau berbeza dari sudut *māhiyyahnya*, namun dilihat lebih cenderung kepada pandangan yang mengatakan jiwa adalah berbeza sudut *māhiyyahnya* berdasarkan kepada kekuatan hujah naqli dan akal yang dikemukakan dan juga kritikan jawapan balas beliau terhadap hujah bagi pandangan yang sebaliknya. Tindakan beliau yang membuat penelitian terhadap hujah bagi kedua-dua pandangan itu jelas menunjukkan bahawa beliau seorang yang teliti dan bukan semata-mata taklid kepada pandangan terdahulu. Pendapat beliau berbeza dengan pendapat Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang hanya mengatakan bahawa *māhiyyah* jiwa bagi setiap individu adalah sama. Walaupun al-Rāzī memberi komentar terhadap hujah Ibn Sīnā, namun beliau tidak menolak kebarangkalian benarnya pandangan tersebut.

Berkaitan tema hubung kait jiwa dengan jasad pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa interaksi awal jiwa dengan badan ialah melalui jantung yang merupakan anggota utama manusia dan dengan perantaraan jantung, ia berinteraksi dengan otak, hati dan anggota-anggota lain. Sementara dalam perbahasan tema potensi jiwa pula, al-Rāzī menolak pandangan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang mengatakan jiwa sebagai sumber (*mabdā’*) kepada potensi. Justeru, al-Rāzī menegaskan bahawa setiap tindakan dan perbuatan manusia terjadi adalah bukan kerana tindakan potensi, tetapi ia berlaku apabila jiwa memanfaatkan alat-alat iaitu anggota tubuh badan melalui potensi yang tertentu sekaligus membuktikan bahawa potensi juga merupakan alat bagi jiwa. Penggunaan istilah ‘potensi’ oleh al-Rāzī juga menunjukkan keselarian pandangannya dalam menetapkan bahawa jiwa merupakan pengurus bagi keseluruhan jasad dan juga pandangannya yang membuktikan bahawa jantung merupakan satu-satunya sumber utama bagi segala tindakan dan aktiviti manusia, bukannya otak ataupun hati.

Manakala dalam tema kebahagiaan jiwa, al-Rāzī berpendapat bahawa kelazatan dan kebahagiaan manusia tidak berkaitan dengan urusan syahwat dan jasadi kerana kebahagiaan dan kelazatan jasadi bukanlah suatu bentuk kelazatan pada zatnya serta tidak terlepas daripada sebarang kecelaan dan kekurangan yang akan mengakibatkan penyesalan kepada jiwa manusia. Malah ia dikecap dengan lebih sempurna oleh haiwan. Sebaliknya, kelazatan dan kebahagiaan jiwa merujuk kepada urusan rohani. Mereka yang berusaha meningkatkan ilmu pengetahuan dan amalan yang baik merupakan mereka yang memperoleh kenikmatan rohani dan dipandang mulia di sisi Allah SWT dan juga manusia.

Berdasarkan analisis terhadap teks pilihan dan pandangan al-Rāzī dalam karyanya yang lain berkaitan konsep jiwa, maka pengkaji berusaha melakarkan sebuah model yang menggambarkan kerangka konsep jiwa menurut pemikiran al-Razi.

**Rajah 2: Model kerangka konsep jiwa menurut al-Razi**



**Sumber:** Al-Râzî, Fâkr al-Dîn, *Kitâb al-Nâfîs wa al-Rûh wa Sharh Quwâhûmâ*, taâqiq. Muhammad Sâghîr Hâsan al-Mâ'sûmi. Pakistan: Matbû'ah Ma had al-Abhâth al-Islamiyyah, 1968.

Rajah satu tersebut menunjukkan model kerangka konsep jiwa menurut al-Rāzī. Perbahasan konsep jiwa menurut al-Rāzī boleh dilihat dalam empat tema utama iaitu hakikat jiwa, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa dan kebahagiaan jiwa.

### **1. Hakikat jiwa**

Dalam tema ini, terdapat lima tema lain berkaitan yang menjelaskan hakikat jiwa.

- 1.1. Definisi jiwa; al-Rāzī memberi definisi jiwa dengan melihat jiwa dari dua aspek. Pertama, aspek sandarannya kepada jasad iaitu jiwa merupakan penyempurna awal bagi jisim *tabi'i* yang mempunyai alat dan berpotensi menerima kehidupan. Kedua, aspek *māhiyyah* jiwa dan hakikatnya iaitu jiwa merupakan suatu *jawhar* yang berbeza daripada badan dan mempunyai zat tersendiri.
- 1.2. Jiwa adalah baru; jiwa adalah baru dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan.
- 1.3. Jiwa adalah kekal; jiwa adalah kekal dan ia tidak mengalami kematian dan tidak binasa bersama kebinasaan jasad.
- 1.4. Jiwa adalah berlainan daripada jasad; jiwa merupakan suatu *jawhar* tersendiri yang berbeza daripada jasad dan berbeza daripada juzuk-juzuk anggota jasad.
- 1.5. *Māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia adalah berlainan; jiwa di antara manusia adalah berbeza sudut *māhiyyahnya*.

## **2. Hubung kait jiwa dengan jasad**

- 2.1. Penghubung awal bagi jiwa dengan jasad ialah jantung; interaksi awal jiwa dengan badan ialah melalui jantung dan dengan perantaraan jantung, ia berinteraksi dengan otak, hati dan anggota-anggota lain.
- 2.2. Jiwa sebagai pengurus jasad; jiwa sebagai pentadbir dan pengurus, manakala badan pula mengikut dan tunduk kepada pengendalian jiwa.
- 2.3. *Al-rūḥ* sebagai penghubung di antara jiwa dengan jasad; *al-rūḥ* merupakan perantara yang memainkan peranan penting dalam hubung kait di antara jiwa, potensi dan seluruh anggota badan.
- 2.4. Setiap jasad mempunyai satu jiwa; jiwa manusia merupakan suatu yang tunggal yang melakukan segala aktiviti berbentuk tindakan dan pencerapan.

## **3. Potensi jiwa**

- 3.1. Terdapat tiga potensi utama jiwa.
  - 3.1.1. Potensi tumbuhan; berfungsi menerima dan memproses makanan, membesar dan membiak.
  - 3.1.2. Potensi hidupan; berfungsi mencerap perkara *juziyyāt* dan bertindak mengikut kehendak.
  - 3.1.3. Potensi insani; berfungsi melakukan tindakan berdasarkan pilihan akalnya dan membuat keputusan berdasarkan maklumat yang dicerap secara keseluruhan atau *universal (kulliyyah)*.
- 3.2. Kesatuan jiwa; perlunya manusia mengetahui keutamaan dan kedudukan akal di dalam diri mereka, seterusnya berusaha meletakkan akal pada tempat yang sewajarnya sebagai pengurus dan pentadbir bagi segala tindakan jasad.

#### **4. Kebahagiaan jiwa**

- 4.1. Kenikmatan rohani lebih sempurna; kelazatan dan kebahagiaan manusia tidak berkaitan dengan urusan syahwat, sebaliknya ia merujuk kepada urusan rohani.
- 4.2. Kenikmatan jasadi mempunyai kekurangan; kelazatan jasadi bukanlah suatu bentuk kelazatan pada zatnya dan ia tidak terlepas daripada sebarang kecelaan dan kekurangan yang akan mengakibatkan penyesalan kepada jiwa manusia.
- 4.3. Jiwa dibangkitkan bersama jasad di akhirat; kebangkitan jasad bersama jiwa pada hari akhirat merupakan suatu perkara yang harus berlaku berdasarkan pendalilan akal dan pasti berlaku berdasarkan pendalilan naqli.
- 4.4. Perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad;
  - 4.4.1. Kebahagiaan hakiki di akhirat; apabila Allah SWT memperlihatkan kebenaran ilmu ketuhanan yang diperoleh oleh insan semasa di dunia serta dikurniakan kenikmatan yang paling besar iaitu melihatNya. Kelazatan tersebut terus kekal tanpa mengalami sebarang keaiban atau kehilangan kerana ia merupakan kemuncak kelazatan dan kebahagiaan yang paling sempurna.
  - 4.4.2. Kesengsaraan hakiki di akhirat; dirasai oleh jiwa yang jahil, melakukan kemaksiatan, beriktikad dengan iktikad yang salah serta berakhhlak buruk.

#### **4.7 KESIMPULAN**

Secara keseluruhannya, bab ini menjelaskan analisis konsep jiwa al-Rāzī berdasarkan karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*. Terdapat

empat tema utama berkaitan konsep jiwa yang ditekankan oleh beliau. Hal ini membuktikan bahawa al-Rāzī juga merupakan seorang tokoh psikologi seperti Ibn Ḫīnā dan al-Ghazālī kerana keempat-empat tema utama tersebut juga merupakan tema psikologi dalam perbincangan mereka. Selain itu, penekanan al-Rāzī terhadap hujah naqli dan penelitian terhadap hujah akal menunjukkan bahawa beliau merupakan seorang Mutakallim yang objektif. Di samping itu, beliau juga merupakan seorang tokoh Ashā‘irah yang mempunyai pandangan yang seajar dengan al-Ghazālī dalam melihat sesuatu perkara yang terjadi bukan berdasarkan kepada asbab semata-mata sebaliknya mensabitkan Allah SWT sebagai *Fā‘il Mukhtār* khususnya dalam perbahasan penciptaan jiwa dan kebangkitan jiwa dan jasad di akhirat.

## **BAB LIMA: PENUTUP**

### **5.1 PENDAHULUAN**

Bab ini merupakan bab penutup bagi seluruh kajian yang telah dijalankan. Pada bab ini, pengkaji akan menyimpulkan hasil perbincangan kajian dengan mengetengahkan kesimpulan penting dalam rangka memaparkan jawapan bagi persoalan kajian dan pencapaian objektif kajian yang telah ditetapkan. Selain itu, pengkaji turut mengutarakan saranan yang relevan dengan kajian sebagai prospek lanjut demi pengembangan idea berkenaan.

### **5.2 KESIMPULAN**

Konsep jiwa atau psikologi merupakan di antara persoalan yang amat ditekankan oleh agama Islam sebagai panduan kepada individu Muslim bagi mengenali hakikat diri mereka dan menyedari serta memahami tujuan penciptaannya di muka bumi seterusnya bagi mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Ilmu konsep jiwa ini juga merupakan salah satu tema utama dalam perbahasan falsafah yang telah disentuh oleh tokoh falsafah Yunani terdahulu seterusnya diserap masuk ke dalam khazanah keilmuan Islam melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam Bahasa Arab. Akhirnya ia dikuasai oleh pemikir Muslim dan mereka berjaya mengintegrasikan ilmu falsafah dengan sumber ilmu Islam. Oleh itu, terdapat dua sumber utama bagi ilmu konsep jiwa iaitu dengan merujuk kepada sumber agama Islam iaitu al-Qur'an dan Hadith serta juga sumber disiplin ilmu falsafah. Kedua-dua sumber ini memaparkan persoalan konsep jiwa dengan lengkap merangkumi aspek rohani dan jasmani.

Namun realiti hari ini, perbahasan konsep jiwa lebih cenderung kepada sumber Barat yang telah menyempitkan lagi skop perbahasan konsep jiwa tersebut dengan menundukkannya kepada metode empirikal semata-mata tanpa menyentuh persoalan rohani dan pergantungan kepada Tuhan. Kesannya, tujuan dan matlamat kehidupan manusia tidak dapat difahami dengan jelas dan menyebabkan jiwa tidak tenang dan sentiasa memberontak sehingga mencetuskan masalah jiwa yang menyebabkan lahirnya perasaan putus asa dan akhirnya mengambil jalan mudah dengan membunuh diri.

Oleh yang demikian, dirasakan satu keperluan untuk mengembalikan semula perbahasan ilmu ini berpandukan dua sumber utama tersebut yang memaparkan konsep jiwa merangkumi aspek material dan spiritual. Secara tidak langsung, ia dapat meningkatkan kualiti gaya hidup yang sihat, menimbulkan perasaan kawalan oleh Tuhan, menyediakan harapan dan memberi makna diri serta keyakinan kepada diri.

Justeru, bagi menjana ilmu pengetahuan secara ilmiah berkaitan konsep jiwa, maka pengkaji telah menjalankan sebuah penyelidikan yang berusaha untuk menganalisis pemikiran mengenai konsep jiwa menurut seorang tokoh Ilmu Kalam, Ilmu Falsafah dan Ilmu Tafsir yang terkenal iaitu Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Kajian ini menfokuskan kepada perbincangan konsep jiwa yang ditulis oleh beliau secara khusus dalam kitab terkenalnya, *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*. Selain itu, kesinambungan idea beliau yang terdapat dalam karyanya yang lain seperti *Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn*, *al-Maṭālib al-Āliyah*, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, *Nihāyah al-‘Uqūl*, *al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*, *al-Masā’il al-Khamsūn*, *Asas al-*

*Taqdīs, al-Tafsīr al-Kabīr* turut dilihat bagi mengumpulkan pandangan beliau secara komprehensif berkaitan konsep jiwa.

Bagi menjawab objektif kajian yang pertama iaitu mengkaji konsep jiwa menurut pemikir Muslim khususnya Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī sebagai teori kajian, maka pengkaji menyediakan bab kedua. Secara umumnya Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī didapati mempunyai pandangan yang hampir selari dalam membicarakan konsep jiwa seperti kewujudan jiwa, hakikat jiwa, kekekalan jiwa, hubungan antara jiwa dengan jasad, bilangan jiwa dalam setiap jasad, potensi jiwa, kesatuan jiwa dan kebahagiaan jiwa. Namun tidak dinafikan terdapat juga perbezaan pandangan di antara mereka dalam beberapa perbahasan seperti definisi jiwa, jiwa adalah baru, dan kebangkitan jiwa di akhirat.

Dalam perbahasan yang mensabitkan kewujudan jiwa contohnya, Ibn Ṣīnā dan al-Ghazālī berpandangan perbahasan ini merupakan pintu utama kepada perbahasan seterusnya dalam disiplin konsep jiwa. Mereka juga mempunyai pandangan yang selari dalam mendefinisikan jiwa sebagai suatu *jawhar rūhānī*. Manakala dari aspek material pula, al-Ghazālī lebih cenderung mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal sahaja berbanding Ibn Ṣīnā yang mendefinisikannya sebagai potensi dan *sūrah* bersandarkan kepada tindakan dan material yang ditumpanginya. Selain itu, mereka juga mempunyai pandangan yang selari dalam menjelaskan hakikat dan *māhiyyah* jiwa sebagai suatu *jawhar rūhānī* yang tersendiri dan bukannya suatu jisim serta berbeza daripada badan dan anggota badan manusia.

Dalam persoalan tabiat jiwa pula, kedua-dua tokoh psikologis Islam ini berpandangan bahawa jiwa adalah baru. Akan tetapi terdapat sedikit perbezaan pandangan di antara kedua-dua tokoh ini di mana Ibn Ṣīnā meletakkan

kesempurnaan kondisi *al-nutfah* sebagai sebab dan sandaran bagi penciptaan jiwa. Berbeza dengan al-Ghazālī yang lebih menjulang hujah naqli dan mengatakan jiwa adalah baru secara hakiki bergantung kepada Kekuasaan dan Kehendak Allah SWT untuk menciptanya.

Seterusnya, berhubung perbahasan kekekalan jiwa, mereka mengatakan jiwa adalah kekal setelah kematian jasad dan hujah akal yang telah dikemukakan oleh Ibn Sīnā turut diakui dan dinukilkan oleh al-Ghazālī. Begitu juga dengan perbahasan hubung kait di antara jiwa dengan jasad, mereka berpandangan kaitan di antara jiwa dengan jasad adalah berbentuk ‘*ariḍi*’ iaitu pada aspek pengurusan dan pentadbiran semata-mata melalui perantara yang dikenali sebagai *al-rūḥ al-ḥayawāni* yang sifatnya hampir menyerupai hakikat jiwa dan jisim. Oleh itu, apabila berlaku kematian jasad, hubung kait tersebut akan terhenti dan ia tidak mempengaruhi keadaan jiwa, malahan ia kekal.

Ibn Sīnā dan al-Ghazālī juga bersepakat mengatakan setiap manusia hanya mempunyai satu jiwa dan ia berperanan sebagai sumber kepada segala potensi dan tindakan manusia. Walaupun secara zahirnya didapati banyak perbezaan di antara seseorang individu dengan individu yang lain dari aspek rupa bentuk dan tindakan yang dilakukan, namun hakikat jiwa mereka adalah sama.

Seterusnya, berkaitan potensi jiwa pula, al-Ghazālī bersepakat dengan Ibn Sīnā dalam pembahagian jiwa kepada tiga iaitu jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa insani. Jiwa tumbuhan berada pada kedudukan terendah berdasarkan peranannya hanya menguruskan kelangsungan hidup jisim dari sudut pemakanan, pembesaran dan pembiasaan. Seterusnya diikuti oleh jiwa hidupan yang turut memiliki peranan jiwa tumbuhan tersebut dan ditambah dengan peranan cerapan

yang khusus baginya sahaja. Peranan cerapan ini mewujudkan rasa sama ada lazat atau sakit seterusnya mencetuskan pendorong untuk mencapai kelazatan tersebut atau menghindar daripada kesakitan. Fenomena ini tidak akan terjadi melainkan dengan adanya kemampuan untuk bergerak dan ini menunjukkan bahawa jiwa hidupan ini mampu untuk bergerak dan berpindah. Manakala jiwa insani pula berada pada kedudukan tertinggi di mana ia bukan sahaja memiliki peranan jiwa tumbuhan dan jiwa hidupan, malah ia mempunyai peranannya tersendiri yang khusus dan terpenting iaitu yang dimainkan oleh potensi akal. Potensi akal tersebut membezakan jiwa insani dengan dua jiwa yang lain sebelumnya.

Di samping itu juga, mereka juga mempunyai pandangan yang selari ketika menyentuh persoalan berkaitan kerjasama di antara setiap potensi yang terdapat dalam jiwa manusia umumnya dan dalam setiap jiwa tumbuhan, hidupan dan kemanusiaan khususnya. Walaupun potensi tersebut mempunyai peranan yang tersendiri, namun ia saling tololng menolong di antara sama lain dan bekerjasama dalam merealisasikan segala aktiviti jiwa. Kenyataan tersebut juga turut membuktikan bahawa segala potensi hanyalah alatan bagi jiwa dalam melakukan tindakannya.

Manakala dalam persoalan kebangkitan jiwa di akhirat, terdapat perbezaan pandangan di antara kedua-dua tokoh psikologis ini. Ibn Sīnā mengatakan hanya roh sahaja yang akan dibangkitkan dan beliau melihat kenyataan syarak berkenaan kebangkitan di akhirat berbentuk jasmani itu sebagai *tamsilan* dan analogi bagi memudahkan orang awam untuk memahami persoalan ini. Berbeza dengan al-Ghazālī, beliau berpendapat jiwa akan dibangkitkan di akhirat bersama dengan jasad sama ada jasad yang sama materialnya seperti di dunia ataupun daripada material

berbeza yang diciptakan semula di akhirat. Sanggahan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī terhadap pandangan Ibn Ṣinā bertujuan supaya golongan ahli falsafah Muslim menerima kebangkitan jasmani dan rohani di akhirat serta meletakkan sumber wahyu pada tempat yang selayaknya.

Berbeza dalam perbahasan kebahagiaan jiwa, Ibn Ṣinā dan al-Ghazālī selari menjelaskan bahawa kebahagiaan yang tertinggi di akhirat adalah kebahagiaan yang dikecap ekoran daripada kelazatan potensi akal atau kelazatan rohani, sekiranya ia digunakan dengan sebaiknya untuk mendapatkan ilmu pengetahuan yang benar serta membawa kepada taqwa kepada Allah SWT dan menjadikannya berakhlak mulia. Sebaliknya jika potensi akal tersebut diabaikan dan hanya memenuhi kehendak potensi yang lain bagi memperoleh kelazatan jasadi semata-mata, maka jiwa tersebut akan berhadapan dengan kecelakaan dan kesengsaraan kerana menyesali atas tindakannya yang hanya mengejar kelazatan yang tidak kekal dan tidak menyediakan bekalan di akhirat.

Manakala bab ketiga yang memaparkan terjemahan dan anotasi teks pilihan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* dalam Bahasa Melayu pula dilakukan oleh pengkaji bagi mencapai objektif kajian yang kedua iaitu menterjemah dan menganotasi teks pilihan *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* daripada Bahasa Arab ke Bahasa Melayu. Terdapat sembilan fasil terpilih dalam terjemahan ini yang menggambarkan pegangan al-Rāzī mengenai hakikat jiwa, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa dan kebahagiaannya. Kesemua perkara tersebut mempunyai kaitan rapat dalam perbincangan konsep jiwa. Di samping itu, ia juga menonjolkan sikap objektif al-Rāzī terhadap pandangan psikologis terdahulu dalam berhujah. Sebagai seorang psikologis Muslim, beliau

amat menjulang hujah naqli dan sangat teliti terhadap hujah akal yang dikemukakan oleh psikologis terdahulu. Beliau dilihat membuktikan kelemahan hujah akal yang didapati kurang meyakinkan, seterusnya mengemukakan hujah yang lebih kuat. Pengkaji telah berusaha menterjemahkan teks ini dengan mengekalkan jaluran ayat teks asalnya dalam bentuk literal menurut *uslub* Bahasa Arab.

Manakala bab kempat pula secara khususnya membincangkan penemuan kajian bagi mencapai objektif kajian ketiga iaitu menganalisis konsep jiwa menurut pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā*. Berdasarkan analisis teks terpilih yang terdiri daripada sembilan fasil tersebut, pengkaji mendapati bahawa terdapat empat tema utama yang ditekankan oleh al-Rāzī dalam perbahasan konsep jiwa iaitu hakikat jiwa, hubung kait jiwa dengan jasad, potensi jiwa dan kebahagiaan jiwa.

Pengkaji mendapati bahawa empat tema utama yang dibincangkan oleh al-Rāzī dalam karya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* sudah memadai sebagai asas dalam perbahasan konsep jiwa menurut kaca mata Islam juga sebagai dasar pemikiran beliau berkenaan konsep jiwa yang menyentuh kronologi perihal jiwa secara umum yang bermula daripada hakikat jiwa, hubung kaitnya dengan jasad, potensinya dan kebahagiaannya semasa di dunia dan di akhirat. Manakala tema lain yang menjadi perbahasan konsep jiwa oleh pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī disentuh oleh al-Rāzī secara tidak langsung berbanding perbahasan yang khusus sebagaimana yang terdapat di dalam karyanya yang lain seperti *al-Maṭālib al-‘Āliyah* dan *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*.

Penelitian beliau terhadap hujah tokoh psikologis terdahulu khususnya Galen dan Ibn Sīnā serta hujah balas dan kritikan terhadap kelemahan hujah mereka

menunjukkan al-Rāzī seorang yang objektif dan bukan hanya bertaklid semata-mata dalam disiplin psikologi, malah merupakan seorang pakar yang menguasai setiap perbincangan yang berkaitan dengannya. Selain itu, tindakan al-Rāzī yang memuatkan fasal kelima dengan hujah naqli daripada al-Qur'an dan Hadith ketika membuktikan perbezaan jiwa daripada jasad jelas menunjukkan penekanan beliau terhadap nas syarak dalam membuktikan sesuatu pandangannya di samping hujah akal.

Dalam perbahasan tema hakikat jiwa, terdapat dua persoalan utama yang ditekankan oleh al-Rāzī iaitu jiwa adalah berlainan daripada jasad dan juga *māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia adalah berbeza. Menurut al-Rāzī, jiwa merupakan suatu *jawhar* tersendiri yang berbeza daripada jasad dan berbeza daripada juzuk-juzuk anggota jasad. Ia bersifat kekal dan berperanan mengurus jasad. Segala potensi serta anggota jasad merupakan alat baginya. Manakala dalam persoalan *māhiyyah* dan hakikat jiwa di antara manusia, walaupun al-Rāzī dilihat bersifat lebih terbuka dalam menerima pandangan sama ada jiwa adalah sama atau berbeza dari sudut *māhiyyahnya*, namun beliau dilihat lebih cenderung kepada pandangan yang mengatakan jiwa adalah berbeza sudut *māhiyyahnya* berdasarkan kepada kekuatan hujah naqli dan akal yang dikemukakan dan juga kritikan jawapan balas beliau terhadap hujah bagi pandangan yang sebaliknya. Tindakan beliau yang membuat penelitian terhadap hujah bagi kedua-dua pandangan itu jelas menunjukkan bahawa beliau seorang yang teliti dan bukan semata-mata taklid kepada pandangan terdahulu. Pendapat beliau berbeza dengan pendapat Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang hanya mengatakan bahawa *māhiyyah* jiwa bagi setiap individu adalah sama. Walaupun al-Rāzī memberi komentar terhadap hujah Ibn Sīnā, namun beliau tidak menolak kebarangkalian benarnya pandangan tersebut.

Berkaitan tema hubung kait jiwa dengan jasad pula, al-Rāzī menjelaskan bahawa interaksi awal jiwa dengan badan ialah melalui jantung yang merupakan anggota utama manusia. Melalui perantaraan jantung, ia berinteraksi dengan otak, hati dan anggota-anggota lain. Sementara dalam perbahasan tema potensi jiwa pula, al-Rāzī menolak pandangan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī yang mengatakan jiwa sebagai sumber (*mabda*) kepada potensi. Al-Rāzī menegaskan bahawa setiap tindakan dan perbuatan manusia terjadi adalah bukan kerana tindakan potensi, tetapi ia berlaku apabila jiwa memanfaatkan alat-alat iaitu anggota tubuh badan melalui potensi yang tertentu sekaligus membuktikan bahawa potensi juga merupakan alat bagi jiwa. Penggunaan istilah ‘potensi’ oleh al-Rāzī juga menunjukkan keselarian pandangannya dalam menetapkan bahawa jiwa merupakan pengurus bagi keseluruhan jasad dan juga pandangannya yang membuktikan bahawa jantung merupakan satu-satunya sumber utama bagi segala tindakan dan aktiviti manusia, bukannya otak ataupun hati.

Manakala dalam tema kebahagiaan jiwa, al-Rāzī berpendapat bahawa kelazatan dan kebahagiaan manusia tidak berkaitan dengan urusan syahwat dan jasadi kerana kebahagiaan dan kelazatan jasadi bukanlah suatu bentuk kelazatan pada zatnya serta tidak terlepas daripada sebarang kecelaan dan kekurangan yang akan mengakibatkan penyesalan kepada jiwa manusia. Malahan ia dikecap dengan lebih sempurna oleh haiwan. Sebaliknya kelazatan dan kebahagiaan jiwa merujuk kepada urusan rohani. Mereka yang berusaha meningkatkan ilmu pengetahuan dan amalan yang baik merupakan mereka yang memperoleh kenikmatan rohani dan dipandang mulia di sisi Allah SWT dan juga manusia.

Selain itu, al-Rāzī juga merupakan seorang Mutakallim yang mendahulukan nas syarak berbanding akal. Pendirian beliau dilihat sebaris dengan al-Ghazālī yang berpandangan bahawa Allah SWT sebagai *Fā‘il Mukhtār* khususnya dalam dua persoalan. Pertama, sifat jiwa adalah baru secara hakiki dengan mengatakan bahawa kesempurnaan *nutfah* sebagai syarat dan bukannya sebab kepada penciptaan jiwa sepetimana yang dipegang oleh Ibn Ṣinā. Kedua, kebangkitan jiwa dan jasad di akhirat dengan mengatakan bahawa persoalan kebangkitan jasad merupakan perkara yang harus berlaku menurut akal dan wajib berlaku berdasarkan nas syarak.

### **5.3 CADANGAN DAN KAJIAN LANJUTAN**

Berikut adalah cadangan untuk kajian lanjutan rentetan dari dapatan dan perbincangan kajian ini.

**i. Pemerkasaan kajian berasaskan kajian teks khusus dalam bidang psikologi menurut Pemikir Muslim**

- Kajian seumpama ini perlu ditonjolkan dan diteruskan dengan mengetengahkan pemikiran ulama silam berdasarkan karya mereka. Terdapat banyak lagi karya klasik ulama silam yang boleh dimanfaatkan dan perlu diselongkar untuk diaplikasikan dalam bidang psikologi. Ini kerana skop perbincangan psikologi Islam lebih tepat dan komprehensif dalam menjelaskan hakikat jiwa manusia di sisi TuhanYa serta dapat membimbing manusia untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Hal ini kerana, ketinggian martabat seseorang diukur dari aspek batinnya. Karya-karya tokoh seperti ‘Alī Ibn Sahl Rabbān al-Ṭabarī (838-870M), Abū Zayd al-Balkhī (850-934M), Abū Bakr Muḥammad Ibn

Zakariyyā al-Rāzī (864-932M), Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad al-Fārābī (872-950M), Abū ‘Alī Aḥmad bin Muḥammad bin Ya‘qūb Ibn Miskawayh (941-1030M), Abū Bakr Muḥammad bin Yaḥya al-Ṣā’igh Ibn Bājjah (1095-1138M), Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Arabī (1164-1240M) dan sebagainya perlu dikaji serta diselidik agar boleh dijadikan sebagai batu asas kepada bidang psikologi pada masa kini.

## ii. Memperluaskan skop kajian

- Kajian ini boleh dikembangkan atau diperluaskan dengan menganalisis salah satu tema perbincangan psikologi seperti tema potensi jiwa yang dikemukakan oleh al-Rāzī secara terperinci dalam karyanya yang lain seperti *al-Mabāḥith al-Mashriqiyah*, *al-Maṭālib al-Āliyah* dan *Nihāyah al-‘Uqūl*. Maklumat daripada analisis tersebut akan membantu setiap inividu dan dijadikan sebagai panduan untuk mengetahui sejauh mana kemampuan potensi dirinya khususnya potensi akal dengan lebih mendalam.
- Kajian ini juga hanya membincangkan aspek-aspek berkaitan konsep jiwa berdasarkan bahagian pertama kitab *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* khususnya dan karyanya yang lain umumnya. Oleh itu, disarankan agar pengkaji lain boleh meluaskan lagi skop kajian yang bukan hanya tertumpu kepada bidang psikologi sahaja malah turut melihat pemikiran al-Rāzī dari pelbagai sudut serta lapangan ilmu yang lain. Pengkaji juga menyarankan agar turut melihat idea al-Rāzī dalam bahagian

kedua *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā* yang menyentuh disiplin ilmu psikoterapi Islam.

- Pengkaji juga menyarankan kajian lanjutan dengan membuat perbandingan konsep jiwa menurut al-Rāzī dengan konsep jiwa menurut barat bagi mengenal pasti sejauhmana persamaan dan perbezaan di antara keduanya dalam perbahasan disiplin ilmu ini.

Masih terdapat banyak kajian lanjutan yang boleh diutarakan ekoran dari kajian ini. Bagaimanapun dalam bahagian ini, hanya beberapa cadangan yang dikemukakan sebagai panduan kepada pengkaji yang akan datang. Hasil kajian ini juga harap dapat memberi manfaat dan sumbangan kepada para penyelidik, golongan akademik, ahli psikologi, kaunselor, ibu bapa sebagai panduan bagi mereka mengenali dengan lebih mendalam tentang hakikat jiwa, potensinya dan kebahagiaan jiwa yang hakiki yang perlu diutamakan.

#### **5.4 KESIMPULAN**

Kajian ini mendapati pengetahuan berkaitan konsep jiwa menurut pemikir Islam berperanan penting bagi membantu individu mengenali hakikat dirinya dengan lebih tepat dan komprehensif dari aspek rohani dan jasmani.

Perbincangan dalam bab ini juga, memperlihatkan bahawa kajian ini telah menjawab kesemua persoalan kajian dan telah mencapai tiga objektif yang telah digariskan. Penemuan-penemuan kajian juga dilihat mampu memberi implikasi dan impak yang positif terhadap perkembangan ilmu dan penyebarluasannya khusus kepada ilmu psikologi dan psikoterapi Islam. Namun kajian ini hanya mampu mengisi kelompongan yang ada dalam bidang psikologi. Justeru, masih banyak lagi

ruang penyelidikan berkaitan dengan ilmu psikologi serta psikoterapi Islam yang boleh dicerap serta dimanfaatkan.

Semoga perjuangan kecil ini mampu memberi sedikit sumbangan kepada orang persendirian, para pendidik dan kaunselor dalam memahami konsep jiwa manusia dengan lebih tepat bagi melancarkan perjalanan hidup di dunia ini yang penuh dengan dugaan dan cabaran di samping tidak melupakan tujuan sebenar penciptaan manusia iaitu sebagai hamba Allah SWT dan khalifah di muka bumi.

## BIBLIOGRAFI

- ‘Ā’ishah ‘Abd al-Rahman. *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur’āniyyah*. Kaherah; Dār al-Ma‘ārif, 1969.
- ‘Izat ‘Abd al-‘Azīm al-Tawīl. *Fī al-Nafs wa al-Qur’ān al-Karīm*. Al-Iskandariyyah: al-Maktab al-Jāmi‘ī al-Hadīth, 1982.
- ‘Izz al-Dīn ‘Ismā‘īl. *Nuṣūṣ Qur’āniyyah fī al-Nafs al-Insāniyyah*. Beirūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, t.t.
- ‘Ursūqī, Muḥammad Kahyr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān. *Al-Dirāsāt al-Nafsiyyah ‘ind al-Muslimīn; Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*. Beirūt: Mu‘assasah al-Risālah, 1982.
- Abd al-Salām Kafānī. *Al-Dhahabī lī al-Mahrajah ‘ala al-Dhikr Ibn Sīnā*. Mesir: t.t.p., 1952.
- Abdullah Faruq Nasution. “Filsafat Manusia dan implementasinya dalam analisis psikologi: Perbandingan antara Konsep al-Razi dan S. Freud.” Tesis kedoktoran, UPSI, 1995.
- Aḥmad al-Sharbasi. *Al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Jīl, 1975.
- Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī. *Fī ‘Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā’ al-Firaq al-Islāmiyyah Fī Usūl al-Dīn (al-Ashā’irah)*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1985.
- Ahmad Nazri bin Zainol. “Tafsiran Ayat-ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah.” Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2010.
- Al-‘Ammārī, ‘Alī Muḥammad Hasan. *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Hayātuhu wa Āthāruhu*. UAE: al-Majlis al-A‘lā li al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1969.
- Al-‘Irāqī, Muḥammad ‘Ātif. *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, cet ke-2. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1973.
- 
- ..... *Tajdīd fī al-Madhāhib al-Falsafiyah wa al-Kalāmiyyah*, cet. Ke-6. Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1993.
- Al-‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm. *Ṣirāṭ al-Ghazālī wa Aqwāl al-Mutaqaddimīn fīh*. Damsyik: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Asfahānī, Abū al-Qāsim al-Husayn bin Muḥammad al-Rāghib. *Mufradāt alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, tahqiq. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirūt: al-Dār al-Shāmiyyah, 1992.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *On Justice and The Nature of Man*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2015.

Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Tāhir bin Muḥammad. *Al-Farq bayna Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Minhum*, tahqiq. Muḥammad Uthmān. Kaherah: Maktabah Ibn Sīnā, 1988.

Al-Baghdādī, Abū al-Barakāt. *Al-Kitāb al-Mu’tabar fī al-Hikmah*. Hyderabad: Jam‘iyah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Uthmāniyyah, 1357.

Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm. “Şahīh al-Bukhārī” dalam *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Shārif al-Kutub al-Sittah*, cet. Ke-3, ed. Ṣālih bin ‘Abd ‘Azīz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000.

Al-Dāwudī, Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad. *Tabaqāt al-Mufassirīn*, tahqiq. ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t.

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, cet. ke-8. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003.

Al-Dhāhirī, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad al-Ma‘rūf bi ibn Ḥazm. *Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā‘wa al-Nihāl*, tahqiq Dr ‘Abd al-Rahmān ‘Umairah & Dr Muhammād Ibrāhīm Nasr, cet. Ke 2. Beirut: Dar al-Jil, 1996.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Ma ‘ārij al-Quds fī Ma ‘rifah Madārij Ma ‘rifah al-Nafs*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

---

..... *Ma ‘ārij al-Quds fī Ma ‘rifah al-Nafs*. Lubnan: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

---

..... “Al-Munqidh min al-Ḍalāl” dalam *al-Munqidh Min al-Ḍalāl ma ‘a Abhāth fī al-Taṣawwūf wa Dirāsāt ‘an al-Imam al-Ghazālī*, oleh ‘Abd al-Ḥalim Maḥmūd. Kaherah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1972.

---

..... “Al-Risālah al-Ladunniyyah” dalam *Majmū‘ Rasā’il al-Ghazālī*, tahqiq. Ibrāhīm Amin Maḥmūd. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.

---

..... “Kimyā’ al-Sa‘ādah” dalam *Majmū‘ Rasā’il al-Ghazālī*, tahqiq. Ibrāhīm Amin Maḥmūd. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.

---

..... “Mishkāt al-Anwār” dalam *Majmū‘ Rasā’il al-Ghazālī*, tahqiq. Ibrāhīm Amin Maḥmūd. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.

---

..... *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*, tahqiq. Jamīl Ṣalībā & Kāmil ‘Ayyād, cet. Ke-7. Beirut: Dar al-Andalus, 1967.

---

..... *Tahāfut al-Falāsifah*, tahqiq: Sulaymān Dunyā, cet. Ke-4. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1966.

Al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Ibn Qayyim. *Kitāb al-Rūh*, tahqiq Muḥammad Muḥammad Tāmir. Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyyah, 2004.

Al-Jumaylī, Ḥāmid Dur‘ ‘Abd al-Rahmān. *Al-Imām al-Ghazālī wa Arā’uhu al-Kalāmiyyah*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.

Al-Jurjānī, ‘Abū Ḥaṣan ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Alī al-Ḥusaynī. *A-Ta‘rifāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

Al-Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq bin Aḥmad. *Mu‘jam Iṣṭilāḥāt al-Sūfiyyah*, tahqiq ‘Abd al-Khalīq Mahmud. Kaherah: Maktabah al-Adab, 2007.

*Al-Mu‘jam al-‘Arabi al-Asāsi*. Jāmi‘ah al-Duwāl al-‘Arabiyyah: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm, 2003.

Al-Munāwī, Muḥammad ‘Abd al-Ra‘ūf. *Al-Nafs wa al-Rūh al-Musammā Sharh al-‘Aqīdah al-‘Ayniyyah*, tahqiq. Aḥmad Farīd al-Muzīdī. Kaherah: Dār al-Āfāq al-‘Arabiyyah, 2012.

Al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Aḥmad. *Al-Rūh fī Dirāsāt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*, cet. ke-3. Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 2002.

Al-Qiftī, Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf. *Tarīkh al-Hukamā*. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Al-Quḍāh, Sharaf. *Matā Tunfakh al-Rūh fī al-Janīn*, terj. Zulkifli Mohd Yusoff. Kuala Lumpur: Prospecta Printers Sdn. Bhd., 2007.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ‘Umar. *Iṣmāh al-Anbiyā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

\_\_\_\_\_. Fakhr al-Din. *Iṣmāh al-Anbiyā*. Beirut: t.p., 1981.

\_\_\_\_\_. *Al-Arba‘īn fī Uṣūl al-Dīn*. Kaherah; Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1986.

\_\_\_\_\_. *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyah fī ‘Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Tabi‘iyyāt*, jilid 1 & 2. Ḥaydr Ābād: Maṭba‘ah Majlis Dā’irah al-Ma‘ārif al-Naẓāmiyyah, 1343H.

\_\_\_\_\_. *Al-Maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-Ilāhi*, tahqiq Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāḥumā*, taḥqīq. Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma‘ṣūmī. Pakistan: Maṭbū‘ah Ma‘had al-Abhāth al-Islamiyyah, 1968.

\_\_\_\_\_. *Al-Rūh al-Arwāḥ al-‘Ulyā wa al-Arwāḥ al-Suflā*, tahqiq: Aḥmad al-Saqā. Kaherah: Madbouly al-Saghīr, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Asās al-Taqdīs*. Kaherah: Tab‘ah al-Halabi, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Imam Ar-Razi Ruh dan Jiwa Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*, terj. H. Mochtar Zoerni dan Joko S. Kahhar. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Imām Rāzī’s ‘ilm al-Akhlāq*, terj. M. Şagħir Hasan Ma’šūmī, cet. ke-2. Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Lubāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, tahqiq Dr Ahmad Hijazi al-Saqa. Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Muhaṣṣal al-Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhkhirīn Min ‘Ulamā’ wa al-Hukamā’ wa al-Mutakallimīn*. Al-Azhar: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, t.t..
- \_\_\_\_\_. *Nihāyah al-‘Uqūl fī Dirāyah al-Uṣūl*, tahqiq. Dr Sa‘id ‘Abd al-Laṭīf Fūdah. Lubnān: Dār al-Dhakhā’ir, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Sharh ‘Uyūn al-Hikmah*. Iran: Mu’assasah al-Šādiqah li al-Tabā‘ah wa al-Nashr, 1415H.
- \_\_\_\_\_. *Sharh al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, tahqiq. ‘Alī Riḍā. Tehran: University Mc Gill, 1383.
- \_\_\_\_\_. *Sharh Asmā’ Allah al-Husnā li al-Rāzī*, tahqiq. Ṭaha ‘Abd al-Ra’ūf Sa‘ad. Kaherah: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turath, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Wa Yas’alūnak ‘an al-Rūh li al-Imām al-Rāzī Min Tafsīrih Mafātiḥ al-Ghayb*, tahqiq. Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Hallāwī. Kaherah: Maktabah al-Qur’ān, t.t..
- Al-Sammān, Rātib ‘Abd al-Wahhāb. *Wa Yas’alūnak ‘An al-Rūh Madkhal Ila al-Naẓariyyah al-Rūhiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1997.
- Al-Shahrustānī, Abī al-Fath Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Nihāl*, cet. Ke-3, tahqiq. Aḥmad Fahmī Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Al-Tilimsānī, Sharf al-Dīn ‘Abd Allah bin Muḥammad al-Fihri al-Miṣrī. *Sharh Ma‘ālim Uṣūl al-Dīn li al-Rāzī*, tahqiq: Nizār Ḥammadī. ‘Amman, Dār al-Fath li al-Dirasāt wa al-Nashr, 2010.
- Al-Tirmidhī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm. “Jāmi‘ al-Tirmidhī” dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, cet. Ke-3, ed. Ṣalīḥ bin ‘Abd ‘Azīz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000.

Al-Zāhirī, Abī Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad, Ibn Ḥazm. *Al-Faṣl Fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Nihāl*, cet. Ke-2, tahaqiq. ‘Abd al-Rahmān ‘Umayrah. Beirut: Dār al-Jīl, 1996.

Aswadi. “Konsep Syifa’ Dalam *Tafsīr Mafatīḥ al-Ghayb* karya Fakhruddīn al-Rāzī.” Tesis kedoktoran, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.

Azmil bin Zainal Abidin. “Wacana *Rubūbiyyah* Allah Menurut Al-Ghazālī Dalam Menangani Dimensi *Ghā’iyah* Filsuf Muslim: Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih Daripada Kitab *Tahāfut al-Falāsifah*.” Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2011.

Badawī, ‘Abd al-Rahmān. *Mawsū‘ah al-Hadārah al-‘Arabiyyah al-Islāmiyyah: al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Hadārah al-‘Arabiyyah*. Beirūt: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nashr, 1987.

Bayyūmī, ‘Abd al-Mu‘ṭī Muḥammad. *Al-Falsafah al-Islāmiyyah min al-Mashriq ila al-Maghrib*. Madīnah Naṣr: t.t.p, 1982.

Bu‘zīzī, Muḥammad al-‘Arabī. *Nazariyyah al-Ma‘rifah ‘ind al-Rāzī min Khilāl Tafsīrih*. Beirūt: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1999.

Dennis Coon & Mitterer, John O. *Introduction to Psychology: Gateway to Mind and Behavior*. USA: Cengage Learning, 2014.

Dunyā, Sulaymān. *Al-Ḥaqīqah fī Nazar al-Ghazālī*, cet. Ke-2. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1965.

Fairūzābādī, Majd al-Dīn. *Al-Qāmūs al-Muhiṭ*, cet. ke-4. Miṣr: Maṭba‘ah Dār al-Ma’mūn, 1938.

Fath Allah Khalīf. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Meşir: Dār al-Ma‘ārif, 1969.

George Trabishi. *Mu‘jam al-Falāsifah*, cet ke-3. Beirūt: Dār al-Ṭalī‘ah li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, t.t.

Ḩammūd, Kāmil. *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1991.

Hanapi bin Hj Mohd Nor. “Pemikiran Fakhr al-Din al-Razi Tentang Ilmu dan Hubungannya dengan Kesejahteraan Sosial.” Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2000.

Hāshim Abū al-Ḥasan ‘Alī Ḥasan. *Al-Insān ‘inda Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī*. Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 2009.

Hashim Haji Musa. *Falsafah, Logik, Teori Nilai dan Etika Melayu Satu Pengenalan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 2001.

I.H. Gotlib & L.A. Robinson. “*Responses to Depressed Individuals: Discrepancies Between Self-Report and Observvarated Behavior*,” *Journal of Abnormal Psychology* Bil 91, 1982.

Ibn Khallikān, Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrahīm bin Abī Bakr. *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Anbā’ al-Zamān*, tahqiq. Dr Yūsuf ‘Alī Ṭawil & Dr Maryam Qāsim Ṭawil. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Ibn Sīnā, *Al-Adhāwiyyah fī al-Ma‘ād*, tahqiq; Ḥasan ‘Āṣī. Tehran: Tibrīzī, 1386.

\_\_\_\_\_. ‘*Uyūn al-Hikmah*, cet. Ke-2, tahqiq. ‘Abd al-Rahman Badawī. Beirūt: Dār al-Qalam, 1980.

\_\_\_\_\_. *Aḥwāl al-Nafs Risālah fī al-Nafs wa Baqā’ihā wa Ma‘ādihā wa yalīhā Thalāth Rasā’il fī al-Nafs li Ibn Sīnā*, tahqiq. Aḥmad Fū’ad al-Ahwāni. Paris: Dār Babylon, 1952.

\_\_\_\_\_. *Al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*, tahqiq: ‘Abd Allah Nūrānī. Tehran: Mu’assasah Muṭāla‘at Īslāmī, Universiti McGill, 1363.

\_\_\_\_\_. *Kitāb al-Najāt fī al-Hikmah al-Manṭiqiyah wa al-Tabī‘iyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Mājid Fakhri. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.

\_\_\_\_\_. *Kitāb al-Shifā’ al-Fan al-Sādis min al-Tabi‘iyāt*. Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, 1988.

Idris Awang. *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Intel Multimedia Publication, 2001.

\_\_\_\_\_. *Penyelidikan Ilmiah: Amalan Dalam Pengajian Islam*. Selangor: Kamil & Shakir Sdn. Bhd., 2009.

\_\_\_\_\_. *Penyelidikan Ilmiah: Amalan Dalam Pengajian Islam*. Selangor: Kamil & Shakir Sdn. Bhd., 2007.

Imām, ‘Abd al-Fatāḥ Imām. *Madkhal ilā al-Falsafah*. Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1972.

*Ja‘far Āl Yāsīn. Failasūf ‘Ālam, Dirāsah Taḥliliyyah li Ḥayah Ibn Sīnā wa Fikruhu al-Falsafi*. Beirūt: Dār al-Andalus, 1984.

*Kamus Besar Arab Melayu Dewan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.

Khadījah Hammādī al-‘Abd Allāh. *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Bayna al-Ashā‘irah wa al-Mu‘azilah*, 2 jilid. Lubnān; Dār al-Nawādir, 2012.

Larina Kase & Deborah Roth Ledley. *Anxiety Disorders*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2007.

Lefton, Lester A. *Psychology*. Boston: Allyn & Bacon, 2000.

M. Ali Chasan Umar. *Ruh Apa dan Di Mana? Digali Dari al-Qur'an dan al-Hadits*. Semarang: CV. Toha Putra, 1982.

Mādī, Maḥmūd. *Fī Falsafah Ibn Sīnā*. Al-Iskandariyyah: Dār al-Da'wah li al-Ṭaba' wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.

Madkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbiqih*. Al-Iskandariyyah: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Mahmood Nazar Mohamed. *Pengantar Psikologi, Satu Pengenalan Asas kepada Jiwa dan Tingkah Laku Manusia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.

Maḥmūd Qāsim. *Dirāsāt fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, ed 3. Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1970.

Malaysian Psychiatric Association. "Gangguan Mental Dan Penyelesaiannya". Dicapai 16 Januari 2013, <http://www.psychiatry-malaysia.org/article.php?aid=1241>.

Malik Badri. *Konflik Ahli Psikologi Islam*, terj. Fadlullah Wilmot. Kuala Lumpur: IBS Buku Sdn. Bhd., 1989.

Mohd Farid Mohd Shahran. "Kreativiti dan Imagination dalam Pengamatan al-Rāzī" dalam *Kreativiti dan Imagination dalam Psikologi Islami*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.

---

“*Tanzīh Dan Ta'wil* Dalam Faham Ketuhanan Satu Penelitian Terhadap Teologi Fakhr al-Din al-Rāzī,” *Isu-Isu Dalam Pemikiran Islam*. Kuala Lumpur: ABIM, 2008.

Mohd Manawi bin Mohd Akib. "Pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī Tentang Syurga Berdasarkan Tafsir *Mafātiḥ al-Ghayb*." Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2011.

Mohd Michael Abdullah. *Pemikiran Kritis*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.

Mohd Zaidi Ismail. *Kreativiti & Imagination Dalam Psikologi Islam*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.

Muhammad 'Aṭaf 'Arāqī. *Al-Falsafah al-Ṭabi'iyyah 'Inda Ibn Sīnā*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1991.

Muhammad 'Izz al-Dīn Tawfiq. *Al-Ta'sīl al-Islāmī li al-Dirāsāt al-Nafsiyyah*, cet. Ke-3. Kaherah: Dār al-Salām, 2012.

Muhammad Fakhr al-Dīn 'Abd al-Mu'tī. "Nażariyyah al-Nafs 'inda Ibn Sīnā wa al-Fārābī." Disertasi Sarjana, Kaherah: Universiti 'Ain Sham, 1987.

Muhammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah. *Al-Nafs wa Khulūduha ‘inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Kaherah: Sharkah al-Ṣafā li al-Ṭaba‘ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989.

Muhammad Yasir Nasution. “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy Sebagai Terkandung Dalam Buku-Buku Falsafat dan Tasawufnya.” Tesis kedoktoran, Fakultas Pascasarjana: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jakarta, 1987.

Munā Aḥmad Abū Zayd. *Al-Insān fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Dirāsah Muqāranah fī Fikr al-Āmīrī*. Beirūt: al-Mu’assasah al-Jāmi‘iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1994.

Mūsā, Muhammad Yūsuf. *Falsafah al-Akhlāq fī al-Islām*. Kaherah: Maktabah al-Khanjī, 1963

Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim al-Qushayrī. “Şahīh Muslim” dalam *Mawsū‘ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, cet. Ke-3, ed. Şālih bin ‘Abd ‘Azīz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000.

Najātī, Muḥammad Uthmān. *Al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘inda al-‘Ulamā’ al-Muslimīn*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1993.

National Institute of Mental Health, dicapai 16 Januari 2013, dicapai 16 Januari 2013, <http://www.nimh.nih.gov/statistics/index.shtml>.

National Institute of Mental Health. *Anxiety Disorder*. Unite State: NIH Publication No. 09 3879, 2009. Dicapai 16 Januari 2013, <http://www.nimh.nih.gov/health/publications/anxiety-disorders/nimhanxiety.pdf>.

New York State Office of Mental Health. *Anxiety Disorders*. New York: Albany, 2004.

Noraini Othman. “A Comparative Study Between Western And Islamic Perspective on Human Development and Life-Friendly Enviroment”, *Online Journal of Research In Islamic Studies*, Jan-April 2014.

Nye, Robert D. *Three Psychologies Perspectives From Freud, Skinner and Rogers*, ed. 6. New York: Wadsworth Thomson Learning, 1999.

Penerbitan Akta (M) Sdn. Bhd. *Perlembagaan Persekutuan (pindaan hingga 10 Mei 2010)*. Selangor: Penerbitan Akta (M) Sdn. Bhd., t.t.

Rabi‘, Muḥammad Shahātah. *Al-Turāth al-Nafṣī ‘inda ‘Ulamā’ al-Muslimīn*, cet. ke-3. Al-Iskandariyah: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyyah, 2006.

Rābi‘ī Lutfī Juma‘ah. “Al-Nāhiyyah al-Rūhiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm”, *‘Ālam al-Rūh Majallah al-‘Ilm al-Rūhi al-Hadīth*. T.t.p: t.p, 1948.

Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Modern*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.

- Rohaida Abdul Rahim, Asmadi Ya'kub. "Al-Rūḥ Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah" dalam *Jurnal Usuluddin*, Bil 26, (Julai 2007).
- Sa'īd Ismā'īl 'Alī. *Al-Falsafah al-Tarbawiyyah 'Inda Ibn Ṣinā*. Mesir: Dār al-Ma'arif, 1969.
- Santrock, John W. *Psychology, Brief Edition*. New York: McGraw- Hill, 2000.
- Sapora Sipon & Mohammad Noorizzuddin Nooh. *Pemikiran Kritis Mengupas Isu-isu Semasa*. Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia, 2008.
- Siti Norzidah Abd Basir. "Analisa ayat-ayat *mutashabihat* di dalam kitab *Tafsīr al-Kabīr* karangan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī." Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2003.
- Su'ād al-Ḥakīm. *Al-Mu'jam al-Ṣūfi al-Ḥikmah fī Hudūd al-Kalimah*. Lubnān: Dandarah li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr, 1981.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971.
- Wan Suhaimi Wan Abdullah. "Abu al-Barakat's Psychology: Critical Edition of The Section on Soul (al-Nafs) From al-Mu'tabar fi al-Hikmah with Analysis and Translation of Selected Texts." Tesis kedoktoran, ISTAC, 2007.
- Wan Suhaimi Wan Abdullah. "Falsafah al-Kindī Tentang Akal: Analisis Awalan dan Terjemahan *Risālah fī al-'Aql*." *Jurnal AFKĀR*, Bil. 1 (Jun 2000).
- Wan Suhaimi Wan Abdullah. "Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Baghdadi" dalam *Kreativiti dan Imaginasi dalam Psikologi Islami*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.
- Zaidi Ismail. "Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Ghazzālī" dalam *Kreativiti dan Imaginasi dalam Psikologi Islami*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.