

## **HAKIKAT JIWA MENURUT PSIKOLOGIS MUSLIM: TUMPUAN TERHADAP IBN SINA DAN AL-GHAZALI.**

1090

Mohd Manawi bin Mohd Akib  
Sharifah Basirah binti Syed Muhsin  
Ahmad A'toa' bin Mokhtar  
Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

### **ABSTRAK**

*Di antara salah satu tema perbahasan di kalangan ahli falsafah terdahulu ialah konsep jiwa atau psikologi. Tema ini juga turut dibahaskan oleh ahli falsafah Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, al-Razi dan lain-lain. Perbahasan psikologi yang didedahkan menurut barat mutakhir ini hanya melihat manusia dari aspek material semata-mata tanpa dikaitkan dengan agama. Konsep yang dibawa oleh barat lebih menjurus kepada pengenalan berkaitan hakikat dan tabiat insan dari sudut fizikal tanpa melihat dari sudut spiritual. Perkara demikian menyebabkan manusia terlupa tentang tujuan penciptaannya dan destinasi yang akan ditempuhi seterusnya. Kertas kerja ini akan mengetengahkan salah satu persoalan berkaitan konsep jiwa iaitu hakikat jiwa menurut psikologis muslim iaitu Ibn Sina dan al-Ghazali berdasarkan karya-karya mereka bagi melihat kesinambungan pandangan mereka berkaitan isu tersebut. Antara persoalan yang disoroti ialah definisi jiwa, hakikat jiwa, jiwa adalah baru dan jiwa adalah kekal.*

*Kata kunci: Ibn Sina; al-Ghazali; jiwa; jawhar.*

### **1. PENDAHULUAN.**

Manusia merupakan makhluk ciptaan Allah SWT yang terbaik sebagai hamba dan khalifah di muka bumi berbekalkan akal fikiran yang dianugerahkan. Bagi menepati tujuan penciptaan tersebut, manusia 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 kepada pencipta insan itu sendiri iaitu Allah Ta'ala melalui penelitian dan pengamatan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan juga hadith Nabi Muhammad s.a.w dengan merujuk kepada kupasan para mufassir terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyentuh berkenaan konsep tersebut. Selain itu, pandangan ahli falsafah Muslim juga harus diteliti kerana perbahasan mengenai konsep insan juga merupakan salah satu tema perbahasan dalam disiplin ilmu falsafah, malah ia merupakan topik yang tidak dapat dipisahkan daripada disiplin tersebut.

Jika dilihat dari sudut kronologi, perbahasan konsep jiwa telah dikupas oleh ahli falsafah Yunani, antaranya Plato 427SM-347SM dan Aristotle 384SM-322SM kerana ia merupakan salah satu topik perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah. Disiplin ilmu falsafah diserap masuk ke dalam khazanah ilmu Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi ketika pemerintahan khalifah Umaiyyah dan 'Abasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam Bahasa Arab. Seterusnya ia dikuasai oleh orang Islam dan disaring serta diharmonikan agar sejajar dengan ajaran agama Islam. Malangnya, perbincangan berkaitan konsep jiwa atau psikologi pada masa kini tidak mengetengahkan pandangan daripada pemikir Islam sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang psikologi. 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.

Jika diteliti, idea-idea yang dibawa oleh psikologis barat tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara keseluruhannya, sebaliknya mereka mengecilkan lagi skop perbincangan psikologi dengan menundukkannya kepada metode yang berbentuk empirikal semata-mata dan miskin dengan bahasa untuk kejiwaan manusia yang sebenar. Sedangkan perbincangan psikologi menurut ahli falsafah Yunani dan Muslim menyentuh kedua-dua aspek iaitu fizikal dan rohani yang merupakan asas utama bagi manusia mengemudi kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Mutakhir ini, seorang tokoh psikologi Amerika, William James menyatakan bahawa punca utama kelemahan manusia ialah kerana tiada penekanan dari aspek spiritual dan pergantungan kepada Tuhan. Oleh itu, masyarakat perlu didedahkan dengan perbincangan konsep insan yang lebih komprehensif dengan menyentuh perbincangan dari aspek jasmani dan rohani.

Justeru, pemikiran Ibn Sina dan al-Ghazali berkaitan konsep jiwa dipilih kerana mereka merupakan tokoh ahli falsafah Islam dan pemikir Muslim yang berautoriti serta pandangan mereka juga memberi pengaruh yang besar kepada perbincangan ilmu psikologi dalam kalangan Sarjana Eropah seperti Gundissalinuss, Albert Le Grand, Saint Thomas d'Aquin, Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Duns Scott dan Descartes.<sup>1</sup> Justeru artikel ini membentangkan salah satu tema daripada perbincangan psikologi iaitu hakikat jiwa menurut Ibn Sina dan al-Ghazali.

## 2. PERBINCANGAN HAKIKAT JIWA

Kajian ini mengupas persoalan tentang hakikat jiwa menurut pandangan pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī antaranya, definisi jiwa, hakikat jiwa, sifatnya yang baru serta kekekalannya.

Perbincangan mengenai hakikat jiwa merupakan perbincangan yang lebih rumit berbanding perbincangan dalam membuktikan kewujudan jiwa. Muḥammad Ḥusaynī menjelaskan bahawa terdapat tiga faktor utama yang menyebabkan wujudnya perbezaan pendekatan dalam perbincangan tersebut. Pertama, manhaj yang dipilih dalam pengkajian;<sup>2</sup> kedua, pegangan kepada sumber rujukan Islam iaitu al-Qur'an dan Hadith berkenaan hakikat

---

<sup>1</sup> Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 117; Rabi', Muḥammad Shahātah, *al-Turāth al-Nafsī*, 316-317; Muḥammad Fakhr al-Dīn 'Abd al-Mu'tī, "Nazariyyah al-Nafs 'inda Ibn Sīnā wa al-Fārābī" (Disertasi Sarjana, Kaherah: Universiti 'Ain Sham, 1987), i.

<sup>2</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 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 'Āṭif, *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.

dan tabiat jiwa;<sup>3</sup> ketiga, terkesan dengan sumber rujukan *turāth* yang digunakan oleh mereka.<sup>4</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 perbincangan tabiat jiwa, *māhiyyahnya*, baru atau qadimnya jiwa dan kekekalannya.<sup>5</sup>

## 2.1 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 di bawah tema *al-‘Ilm al-Ṭabī‘ī* sepertimana yang terdapat dalam *al-Shifā’* dan *al-Najāt*. Ia merupakan pendekatan yang dominan dalam perbincangan tersebut kerana inti perbincangannya yang berkisar tentang jiwa dan jisim.<sup>6</sup> Kedua, pendekatan rohani dengan melihat persoalan ini berdasarkan pemikiran ahli Sufi dan ahli Falsafah iaitu Plato yang berdiri di atas teori limpahan (*al-fayḍ*) di mana Ibn Sīnā 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>7</sup> *al-Najāt* dan *Aḥwāl al-Nafs*.<sup>8</sup>

---

<sup>3</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-rūḥ*, ia merujuk kepada makna yang pelbagai bergantung kepada ayat. Begitu juga lafaz *al-nafs*, *al-rūḥ* dan *al-insān*, al-Qur’an melihat lafaz *al-insān* sebagai satu zat yang terdiri daripada gabungan *al-nafs*, *al-rūḥ* dan badan. Manakala kebanyakan lafaz *al-nafs* dan *al-rūḥ* pula disebut dengan merujuk kepada pelbagai makna dan tafsiran yang berbeza. Maka jelaslah bahawa lafaz *al-nafs*, *al-rūḥ* banyak disebut dalam al-Qur’an dengan membawa pengertian yang amat luas merangkumi tabiat dan *māhiyyah* keduanya. Oleh yang demikian, lahirlah pelbagai pandangan dan pendapat mengenainya. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 99-100.

<sup>4</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 *turath* Yunani dalam persoalan ini khususnya dengan pemikiran Plato, Aristotle dan Plotinus. Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 99-100.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>6</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 perihai dalaman atau kejiwaan seseorang yang hanya dapat ditonjolkan melalui tindak balas badan. Rabi‘, Muḥammad Shaḥātah, *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-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-fi’l*) tanpa tempat (iaitu *hayūlā*) baginya. Al-Jurjānī, *al-Ta’rīfāt*, 139 & 253.

<sup>7</sup> *Al-Qaṣīdah* ini dikarang oleh Ibn Sīnā 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 Sīnā dalam perbincangan psikologi di mana terdapat di dalamnya idea daripada pemikiran sufi

Justeru, dalam memberikan definisi jiwa, Ibn Sīnā mengupasnya menurut kedua-dua pendekatan tersebut. Dari sudut material beliau mengatakan bahawa jiwa merupakan penyempurna awal<sup>9</sup> bagi jisim *ṭabī'ī*<sup>10</sup> yang mempunyai alat<sup>11</sup> dan berpotensi menerima kehidupan<sup>12</sup> (*kamāl awwal li jism ṭabī'ī āli dhī ḥayat bi al-quwwah*). Berdasarkan kupasan ini, maka jiwa boleh dilihat dari dua aspek iaitu sebagai penyempurna makhluk yang hidup (*kamāl al-kā'in al-ḥayy*) dan sebagai sumber setiap tindakan bagi semua kehidupan (*maṣḍar al-af'āl al-ḥayawiyah fī jamī' al-aḥyā*).<sup>13</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-naḥs al-nabā'iyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabī'ī* yang mempunyai alat dari sudut menerima dan memproses makanan (*yataḡhadhdhī*), membesar (*yanmū*) dan

---

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 Sīnā namun keraguan tersebut terjawab dengan keaslian idea pada syair tersebut adalah milik Ibn Sīnā sendiri. Rabi', Muḥammad Shaḥātah, *al-Turāth al-Nafsī*, 377.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 317-318.

<sup>9</sup> Penyempurna awal merujuk kepada asas pertama (*al-mabdā' al-awwal*) yang menjelmakan sesuatu *al-jins* seperti *al-ḥayawān* kepada bentuk spesis (*al-naw'*) secara realiti seperti *al-ḥayawān al-nāṭiq* atau manusia. Manakala penyempurna kedua pula merujuk kepada perkara-perkara yang terhasil daripada sesuatu spesis seperti melihat, merasa dan bertindak bagi manusia. Ibn Sīnā 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 *ṭabī'ī* dan asas atau sumber bagi tindakan yang hidup (*mabdā' af'āl al-ḥayawiyah*). Menurut Ibn Sīnā, 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-naḥs al-nāṭiqah*), ia terpisah daripada badan kerana ia merupakan *jawhar 'aqlī* dan *jawhar rūḥānī* yang boleh wujud tanpa menumpang pada badan. Ia juga mencerp objek akal (*al-ma'qūlāt*) dengan zatnya tanpa perantara alat-alat dari anggota badan, tidak sepertimana *al-ḥass* (pancaindera @ potensi inderia) yang zahir dan batin yang perlu kepada bantuan alat dari anggota badan untuk mencerp maklumat. Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 50-52; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 14; Māḍī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 107-108; Najātī, Muḥammad Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 118.

<sup>10</sup> Jisim *ṭabī'ī* ialah jisim makhluk yang bernyawa dan ia berbeza dengan jisim *ṣinā'ī*. Jisim *ṭabī'ī* merupakan kategori *jins* dan setelah dimasukkan jiwa ke dalamnya, ia bertukar menjadi kategori *naw'*. Ini bermaksud jiwa menyempurnakan jisim *ṭabī'ī* yang asalnya dalam kategori *jins* iaitu *al-ḥayawān* menjadi insan dalam kategori *naw'* iaitu *al-ḥayawān al-nāṭiq*. Jisim *ṭabī'ī* 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 *ṣinā'ī* 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 kepelbagaian sifat dan tindakan manusia yang muncul melalui alat-alat tertentu iaitu anggota badan yang terdapat pada dirinya. Rabi', Muḥammad Shaḥātah, *al-Turāth al-Nafsī*, 325; Najātī, Muhammad Uthman, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 118.

<sup>11</sup> Jiwa mempunyai alat yang bertindak dengan perantaraan anggota tubuh badan manusia.

<sup>12</sup> Iaitu *al-naḥs* berpotensi menerima dan meneruskan kehidupan dengan berlakunya tumbesaran dan pemakanan yang diambil serta dengan cerapan pancaindera dan tindakan yang dilakukan. Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 56.

<sup>13</sup> Muhammad Shaḥātah 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. Berdasarkan huraian sedemikian, maka jiwa dilihat sebagai sumber bagi tindakan dan perbuatan bagi setiap kehidupan. Lihat Rabi', Muḥammad Shaḥātah, *al-Turāth al-Nafsī*, 327.

membiak (*yuwallid*). Kedua, jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabī'ī* 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 *ṭabī'ī* yang mempunyai alat dari sudut melakukan tindakan berdasarkan pilihan akalunya dan membuat keputusan berdasarkan maklumat yang dicerap secara abstrak (*al-umūr al-kullīyyah*).<sup>14</sup>

Semua tindakan daripada ketiga-tiga kategori tersebut terhasil daripada potensi tambahan pada jisim *ṭabī'ī* yang disebut sebagai penyempurna awal kerana jisim *ṭabī'ī* tersebut menuntut kesempurnaan melaluinya dan berpindah daripada kewujudannya secara potensi (*al-wujūd bi al-quwwah*) kepada kewujudannya secara realiti (*al-wujūd bi al-fi'l*).<sup>15</sup>

Oleh yang demikian, selain mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal apabila dinisbahkan ia kepada kategori yang hidup (*al-jins al-hayawānī*), jiwa juga merupakan potensi (*quwwah*) apabila dinisbahkan kepada perbuatan dan tindakannya, dan juga merupakan *ṣūrah* apabila dinisbahkan kepada material yang ditumpanginya.<sup>16</sup>

Dari aspek rohani pula, Ibn Sīnā menjelaskan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar rūḥānī*<sup>17</sup> yang berdiri dengan sendirinya.<sup>18</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, *ṣūrah* dan potensi dari aspek kaitannya jisim.

Menurut Ibn Sīnā 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>19</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>20</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

<sup>14</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57; Ibn Sina, *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikmah al-Manṭiqiyyah wa al-Ṭabī'īyyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Mājid Fakhrī (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 197; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 44-45.

<sup>15</sup> Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 109.

<sup>16</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā'*, 10-11; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 117; Madkūr, Ibrāhīm, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 2:181.

<sup>17</sup> Jiwa didefinisikan sebagai *jawhar* kerana ia dapat berdiri dengan sendirinya, manakala *rūḥānī* 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 Al Yāsīn, Failasūf 'Ālam, Dirāsah Taḥliyyah li Ḥayah Ibn Sīnā wa Fikruhu al-Falsafī* (Beirut: Dār al-Andalus, 1984), 180.

<sup>18</sup> Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 109. Lihat kupasan lanjut dalam subtopik 2.4.2 Hakikat Jiwa.

<sup>19</sup> Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 53.

<sup>20</sup> Lihat lanjut dalam al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 44-45.

sepertimana yang terdapat pada jiwa hidupan, berkata-kata tanpa melalui potensi berkata-kata pada jiwa manusia.<sup>21</sup>

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

## 2.2 Hakikat jiwa

Dalam perbahasan hakikat *al-nafs* terdapat dua pendekatan utama yang diguna oleh para pemikir Muslim. Pertama, pendekatan material (*al-ittijah al-māddī*). Pendekatan ini diaplikasikan oleh kebanyakan Mutakallimin daripada Muktaẓilah<sup>22</sup> dan Ashā'irah<sup>23</sup> yang melihat bahawa *al-nafs* adalah suatu jisim atau sesuatu yang bersifat jisim (*shay' jismānī*) yang kekal dan binasa bersama badan.<sup>24</sup>

Kedua, pendekatan rohani (*al-ittijah al-rūḥī*) yang dipelopori oleh kebanyakan golongan ahli Falsafah dan Sufi serta sebilangan kecil daripada Mutakallimin.<sup>25</sup> Mereka mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *jawhar rūḥānī* 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 Sīnā, al-Ghazālī, Abū Barakāt al-Baghdādī, al-Rāzī dan al-Suhrawardī manakala di sebelah Barat Arab (*al-maghrib*) pula ialah Ibn Ṭufayl dan Ibn Rushd.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Lihat *ibid.*, 45.

<sup>22</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-rūḥ* 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 Ṭāhir bin Muḥammad, *al-Farq bayna Firqah wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Minhum*, tahqiq. Muḥammad Uthmān (Kaherah: Maktabah Ibn Sīnā, 1988), 122-123; al-Zāhirī, Abī Muḥammad 'Alī bin Aḥmad, Ibn Ḥazm, *al-Faṣl Fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, cet. Ke-2, tahqiq. 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah (Beirut: Dār al-Jīl, 1996), 5: 201-203.

<sup>23</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-ḥayah*) adalah *'arad*. Lihat Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 106.

<sup>24</sup> Begitu juga sebahagian ahli Falsafah lain mengatakan bahawa *al-nafs* adalah jisim yang mempunyai ukuran panjang dan lebar. Selain itu mereka juga menisbahkan 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-aḥbbā'*) 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, *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn*, (al-Azhar: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.t.), 223; al-Zāhirī, Ibn Ḥazm, *al-Faṣl*, 5: 201.

<sup>25</sup> Di antara mereka ialah Ma'mar bin 'Abbād al-Salmī al-Muktaẓilī dan al-Juwaynī. Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, 2: 27; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 106.

<sup>26</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,

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 rūḥānī* 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>27</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 memudahkannya untuk mencerap maklumat yang lebih mudah.<sup>28</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 akalanya akan bertambah kuat. Jika kesempurnaan potensi akal bergantung kepada potensi inderia, nescaya potensi akal akan turut mengalami apa yang terjadi kepada potensi inderia.<sup>29</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 sepertimana yang dialami oleh organ dan anggota jasad apabila digunakan berterusan dalam

---

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, *Muḥaṣṣal*, 224; al-Jawziyyah, Ibn Qayyim, *Kitāb al-Rūḥ*, 204-206.

<sup>27</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.

<sup>28</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 216; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 110; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 123.

<sup>29</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 216; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 55; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 110. Terdapat dua tugas utama jiwa dalam badan manusia iaitu mengurus kemaslahatan 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.

tempoh yang lama atau setelah usia seseorang itu melepasi 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 membuktikan jiwa adalah suatu *jawhar*.<sup>30</sup> Tambah beliau lagi, hujah yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā tersebut masih mempunyai kelemahan serta kurang meyakinkan kerana ia berdasarkan akal semata-mata.<sup>31</sup>

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

### 2.3 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 rūḥānī* 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>32</sup> dan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qidam nisbī* iaitu jiwa telah wujud terlebih dahulu sebelum ia wujud dalam badan dan jiwa merupakan makhluk ciptaan Allah SWT.<sup>33</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>34</sup> Kelompok terakhir ini terbahagi kepada dua, pertama, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara sandaran (*ḥudūthan idāfiyyan*) iaitu penciptaan jiwa bersandarkan kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad;

---

<sup>30</sup> Al-Ghazālī, *Ma'ārij 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>31</sup> Di samping menukilkan 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>32</sup> Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Maṭālib al-'āliyah*, 7: 114; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 229.

<sup>33</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-Ḥikmah* (Hyderabad: Jam'iyah Dā'irah al-Ma'ārif al-Uthmāniyyah, 1357), 2: 368; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 230.

<sup>34</sup> Lihat lanjut dalam Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 230.



dan kedua, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki (*ḥudūthan ḥaqīqīyan*) iaitu jiwa diciptakan daripada ia tiada (*‘adam*) dan tidak bergantung kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad.<sup>35</sup>

Dalam persoalan ini, Ibn Sīnā dan al-Ghazālī berpandangan bahawa jiwa adalah baru dan al-Ghazālī dilihat bersependapat 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 *ṣūrah*. Justeru, jika jiwa telah wujud sebelum badan maka semestinya diandaikan keadaan jiwa tersebut sama ada berbilang-bilang<sup>36</sup> atau tunggal<sup>37</sup> dan kedua-dua andaian tersebut adalah mustahil kerana ia bercanggah dengan pendirian mereka bahawa setiap jiwa adalah sama dari sudut *māhiyyah* dan *ṣūrah*.<sup>38</sup>

Akan tetapi apabila berinteraksi dengan hujah naqli khususnya pada surah al-Ḥijr 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 Sīnā dan al-Ghazālī. Menurut Ibn Sīnā, jiwa diciptakan bersama penciptaan badan yang sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai kenderaan dan alat baginya.<sup>39</sup> Beliau juga menjelaskan bahawa jiwa berasal daripada *al-‘Aql al-Fa‘‘āl*<sup>40</sup> yang diturunkan ke dalam badan.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Lihat lanjut dalam *ibid.*, 230-231.

<sup>36</sup> Jika diandaikan jiwa wujud berbilang-bilang sebelum penciptaan badan, semestinya setiap jiwa itu berbeza di antara satu sama lain dari aspek *māhiyyah* dan *ṣūrah*nya. Maka andaian sebegini adalah mustahil kerana *māhiyyah* dan *ṣūrah* bagi setiap jiwa sebelum ia memasuki badan adalah sama dan tidak berbeza. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222; Māḍī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 112; al-Ghazālī, *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>37</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 kejahilan yang sama. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222; Māḍī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 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>38</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 109; Māḍī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 112; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 241-242.

<sup>39</sup> Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 222-223; Māḍī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 113; Ibn Sīnā, *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*, tahqiq: ‘Abd Allah Nūrānī (Tehran: Mu’assasah Muṭāla‘āt Islāmī, Universiti McGill, 1363), 107; Ibn Sīnā, *al-Aḥwāyiyah 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>40</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 memperkuat 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 terzhahir 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.

Berbeza dengan al-Ghazālī, beliau menyatakan bahawa jiwa diciptakan ketika penciptaan badan telah sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai kenderaan dan alat baginya. Jiwa dicipta ketika sel benih yang telah menyatu (*al-nuffah*) telah memenuhi persyaratan untuk menerimanya. Keadaan memenuhi syarat untuk menerima jiwa disebut *al-istiwā'* yang diambil dari surah al-Ḥijr 15: 29 dan penciptaan jiwa ke dalam *al-nuffah* disebut *al-nafkḥ*. *Al-nafkḥ* 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-nuffah* iaitu bermaksud kesempurnaan keadaannya untuk menerima sehingga jiwa tercipta pada *al-nuffah* 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>42</sup>

Justeru, ini menunjukkan bahawa sebab kewujudan (*'illah al-wujūd*) bagi jiwa bukanlah kesempurnaan kondisi (*istiwā'*) *al-nuffah*, sebaliknya disebabkan oleh sifat Tuhan yang Maha Pemurah (*al-Jūd al-Ilāhī*). Kesempurnaan *al-nuffah* hanyalah syarat dan bukan sebab. Oleh itu, hubungan antara jiwa dengan badan bukanlah hubungan sebab dan akibat. Jika dilihat *al-nuffah* 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>43</sup>

Ini menjelaskan bahawa Ibn Sīnā dan al-Ghazālī berpendapat bahawa jiwa adalah baru setelah setiapa andaian yang sebaliknya telah dibuktikan bahawa ia adalah mustahil. Walaupun demikian, masih terdapat perbezaan pandangan di antara kedua-dua tokoh ini di mana Ibn Sīnā melihat kesempurnaan kondisi *al-nuffah* 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-nuffah*.

## 2.4 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.

---

<sup>41</sup> Al-Munāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf, *al-Nafs wa al-Rūḥ al-Musammā Sharḥ al-'Aqīdah al-'Ayniyah*, tahqiq. Aḥmad Farīd al-Muzīdī, (Kaherah: Dār al-Āfāq al-'Arabiyyah, 2012), 53-55; Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, 108.

<sup>42</sup> Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 115. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, "Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy", 101.

<sup>43</sup> Lihat lanjut dalam al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 276. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, "Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy", 101.

Bagi Ibn Sīnā dan al-Ghazālī, mereka berpandangan bahawa jiwa adalah kekal dan pelbagai hujah dikemukakan bagi membuktikannya. Al-Ghazālī banyak menukulkan hujah akal yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā dalam membuktikan kekekalan jiwa. Hujah tersebut adalah berdasarkan kepada pendirian Ibn Sīnā yang mengatakan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar rūḥānī* yang tersendiri dan selagi mana jiwa adalah berbeza daripada jisim, maka tidak mungkin pengakhiran sesuatu jisim itu merupakan pengakhiran bagi jiwa.<sup>44</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>45</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>46</sup> Ketiga, yang bersangkutan 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>47</sup>

<sup>44</sup> Ibn Sīnā, *al-Adḥawīyyah fī al-Ma'ād*, 143.

<sup>45</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 spesies (*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'akhhār 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-rūḥ al-ḥayawānī* yang berpusat di jantung akan terputus kerana *al-rūḥ al-ḥayawānī* itu turut mati. Ini kerana dari sudut yang lain, *al-rūḥ al-ḥayawānī* itu juga merupakan potensi bagi jiwa hidupan (*al-nafs al-ḥayawāniyyah*) sekaligus sebagai alat bagi jiwa sepertimana 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-Risālah al-Ladunniyyah," 241-242; Muḥammad Ḥusaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 281; Māḍī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 113-116; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 125; Badawī, 'Abd al-Rahmān, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah: al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nashr, 1987), 59-61.

<sup>46</sup> Hujah kedua ini membuktikan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar rūḥānī* 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; Māḍī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 116-117; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 125.

<sup>47</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 kekekalannya. Lihat lanjut al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Sharh al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, 2:514;

Di samping menukulkan 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>48</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 berpakat dalam perkara yang tidak benar.<sup>49</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 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>50</sup>

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

### 3. KESIMPULAN

Secara umumnya Ibn Sina dan al-Ghazali didapati mempunyai pandangan yang hampir selari dalam membicarakan perbahasan yang berkaitan konsep jiwa. Menurut mereka, jiwa merupakan suatu *jawhar ruhani* yang bersifat baru dan kekal setelah kematian jasad. Namun tidak dinafikan terdapat juga perbezaan pandangan di antara mereka dalam mendefinisikan jiwa dari aspek material di mana al-Ghazali lebih cenderung mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal sahaja berbanding Ibn Sina yang mendefinisikannya sebagai penyempurna awal, potensi dan *surah* bersandarkan kepada tindakan dan material yang ditumpangnya.

### RUJUKAN

- Al-Dawudi, Shams al-Din Muhammad bin ‘Ali bin Ahmad. *Tabaqat al-Mufasssin*, tahqiq: ‘Ali Muhammad ‘Umar. Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsir wa al-Mufasssin*, cet. 8. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003.

---

Muhammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 281; Mādī, Maḥmūd, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 117; Ḥammūd, Kāmil, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 125.

<sup>48</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 Muhammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 282.

<sup>49</sup> Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Husaynī, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 282-283.

<sup>50</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 287.

- Al-Ghazali, abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ma'arij al-Quds fi Ma'rifah Madarij Ma'rifah al-Nafs*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Al-Qifti, Jamal al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Yusuf. *Tarikh al-Hukama'*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Arba'in fi Usul al-Din*. Kaherah; Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Al-Mabahith al-Mashriqiyah fi 'Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat*. Haydr Abad: Matba'ah Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nazamiyyah, 1343H.
- \_\_\_\_\_. *Al-Masa'il al-Khamsu fi Usul al-Din*, tahqiq. Ahmad Hijazi al-Saqa (Qaherah: al-Maktabah al-Thaqafi, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Al-Matalib al-'Aliyah min al-'Ilm al-Ilahi*, tahqiq Muhammad 'Abd al-Salam Shahin. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Sharh Quwa huma*, tahqiq. Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi. Pakistan: Matbu'ah Ma'had al-Abhath al-Islamiyyah, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Lubab al-Isharat wa al-Tanbihat*, tahqiq Dr Ahmad Hijazi al-Saqa. Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Nihayah al-'Uqul fi Dirayah al-Usul*, tahqiq. Dr Sa'id 'Abd al-Latif Fudah. Lubnan: Dar al-Dhakha'ir, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Sharh 'Uyun al-Hikmah*. Iran: Mu'assasah al-Sadiqah li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1415H.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtahar bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Al-Subki, Taj al-Din Abi Nasr 'Abd Wahab Ibn Taqi al-Din. *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra*. Mesir: Matba'ah al-Husayniyyah al-Misriyah, t.t.
- Al-Tilimsani, Sharf al-Din 'Abd Allah bin Muhammad al-Fihri al-Misri. *Sharh Ma'alim Usul al-Din li al-Razi*, tahqiq: Nizar Hammadi. A'Amman, Dar al-Fath li al-Dirasat wa al-Nashr, 2010.
- Fath Allah Khalif. *Fakhr al-Din al-Razi*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969.
- Ibn Khallikan, Ahmad bin Ahmad bin Ibrahim bin Abi Bakr. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Anba' al-Zaman*, tahqiq: Dr Yusuf 'Ali Tawil & Dr Maryam Qasim Tawil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- Ibn Sina. *Ahwal al-Nafs Risalah fi al-Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha wa yaliha Thalath Rasa'il fi al-Nafs li Ibn Sina*, tahqiq. Ahmad Fu'ad al-Ahwani. Paris: Dar Babylon, 1952.
- Ibn Sina. *Kitab al-Najat fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Majid Fakhri. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.
- Imam 'Abd al-Fatah Imam. *Madkhal ila al-Falsafah*, Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1972.
- Khadijah Hammadi al-'Abd Allah. *Manhaj al-Imam Fakhr al-Din al-Razi Bayna al-Asha'irah wa al-Mu'tazilah*. Lubnan; Dar al-Nawadir, 2012.
- Mohd Zaidi Ismail. *Kreativiti & Imaginasi Dalam Psikologi Islam*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.

- Muhammad Husayni Abu Sa'dah. *Al-Nafs wa Khuluduha 'inda Fakhr al-Din al-Razi*.  
Kaheerah: Sharkah al-Safa li al-Taba'ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989.
- Najati, Muhammad Uthman. *Al-Dirasat al-Nafsaniah 'inda al-Ulama' al-Muslimin*.  
Kaheerah: Dar al-Shuruq, 1993.
- Rabi', Muhammad Shahatah. *Al-Turath al-Nafsi 'inda 'Ulama' al-Muslimin*, cet. ke-3.  
Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 2006.
- Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*. Jakarta: Rajawali Pers,  
2009.