



## 1028 **PENCIPTAAN JIWA DAN KEKEKALNNYA MENURUT PSIKOLOGIS MUSLIM: SATU SOROTAN AWAL**

Mohd Manawi Mohd Akib  
Sharifah Basirah Syed Muhsin  
Wan Fakhurul Razi Wan Mohamad

### **Abstrak**

*Persoalan hakikat jiwa merupakan salah satu perbincangan penting dalam disiplin Psikologi Islam. Ia menjadi salah satu tema perbincangan di kalangan Psikologis Muslim terdahulu termasuk al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, al-Razi dan lain-lain. Di antara perbincangan yang terdapat dalam tema ini ialah berkenaan penciptaan jiwa dan kekekalannya. Perkara ini turut menjadi perdebatan di kalangan agamawan di mana terdapat di kalangan mereka yang mengatakan bahawa ia bersifat qadim dan juga sebaliknya iaitu bersifat baru. Begitu juga dengan perbincangan mengenai kekekalan jiwa di mana terdapat sesetengah pandangan yang mengatakan jiwa adalah kekal dan juga sebaliknya iaitu jiwa akan binasa bersama kematian jasad. Justeru, artikel ini akan menentengahkan persoalan tersebut menurut psikologis muslim iaitu Ibn Sina dan al-Ghazali dengan menggunakan metode kualitatif berdasarkan kaedah analisis kandungan terhadap karya-karya mereka bagi melihat kesinambungan pandangan mereka berkaitan isu tersebut. Dapatan mendapati bahawa Ibn Sina dan al-Ghazali berpandangan bahawa jiwa adalah baru dan kekal.*

**Kata kunci:** *Psikospiritual, jiwa, kekal, Ibn Sina, al-Ghazali.*

### **1. PENDAHULUAN**

Amanah yang dipikul oleh manusia sebagai hamba dan khalifah di muka bumi akan tertunai apabila manusia dapat mengenali dan menghayati konsep dirinya (psikologinya) serta mengetahui sejauh mana potensi yang dibekalkan kepadanya bagi memastikan setiap tindakannya adalah yang terbaik dan sempurna, selaras dengan tuntutan amanah tersebut. Konsep tersebut perlu dirujuk kepada pencipta manusia itu sendiri iaitu Allah SWT 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 perbincangan mengenai konsep insan juga merupakan salah satu tema perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah, malah ia merupakan topik yang tidak dapat dipisahkan daripada disiplin tersebut. Perbincangan 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 khususnya ketika pemerintahan 'Abbasiyyah 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 dilihat kepada idea-idea yang dibawa oleh psikologis barat, ia tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara keseluruhannya, sebaliknya mereka mengecilkkan 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 mengecapi 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 perbahasan 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> Oleh itu, artikel ini membentangkan sorotan bagi perbincangan penciptaan dan kekekalan jiwa menurut Ibn Sina dan al-Ghazali yang merupakan dua persoalan kecil dalam perbahasan psikologi Islam.

## 2. PENGERTIAN JIWA

Perbahasan mengenai pengertian jiwa dan hakikatnya telah dikupas dalam artikel sebelum ini.<sup>2</sup> Secara umumnya terdapat dua pendekatan dalam pendefinisian jiwa. Pertama; pendekatan material iaitu jiwa merupakan penyempurna awal bagi jisim *tabi'i* yang mempunyai alat dan berpotensi menerima kehidupan (*kamal awwal li jism tabi'i ali dhi hayat bi al-quwwah*). Kedua;

---

<sup>1</sup> Najati, Muhammad Uthman, *Al-Dirasat al-Nafsaniyyah 'inda al-'Ulama' al-Muslimin*. (Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993), 117; Rabi', Muhammad Shahatah, *Al-Turath al-Nafsi 'inda 'Ulama' al-Muslimin*, cet. ke-3. (Al-Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 2006), 316-317; Muhammad Fakhr al-Din 'Abd al-Mu'ti, "Nazariyyah al-Nafs 'inda Ibn Sina wa al-Farabi" (Disertasi Sarjana, Kaherah: Universiti 'Ain Sham, 1987), i.

<sup>2</sup> Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Ahmad 'Atoa' Mokhtar, *Hakikat Jiwa Menurut Psikologis Muslim: Tumpuan Terhadap Ibn Sina dan al-Ghazali*. e-prosiding dalam 4th International Conference On Islamiyyat Studies, 2018 pada 18th - 19th September 2018 di Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor. Organized By Faculty Of Islamic Civilisation Studies. International Islamic University College Selangor, Malaysia, 514-527.



pendekatan ruhani iaitu jiwa merupakan suatu *jawhar ruhani* yang berdiri dengan sendirinya. Ibn Sina dan al-Ghazali mempunyai pandangan yang selari dalam mendefinisikan jiwa sebagai suatu *jawhar ruhani*, manakala dari aspek material pula dilihat al-Ghazali lebih cenderung mendefinisikan jiwa sebagai penyempurna awal sahaja berbanding Ibn Sina yang memberi definisi jiwa sebagai penyempurna awal, potensi dan *surah* bergantung kepada spesis, tindakan dan material yang ditumpangnya.<sup>3</sup>

### 3. PENCIPTAAN JIWA

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 ruhani* 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>4</sup> dan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qidam nisbi* iaitu jiwa telah wujud terlebih dahulu sebelum ia wujud dalam badan dan jiwa merupakan makhluk ciptaan Allah SWT.<sup>5</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>6</sup> Kelompok terakhir ini terbahagi kepada dua, pertama, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara sandaran (*huduthan idafiyyan*) iaitu penciptaan jiwa bersandarkan kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad; dan kedua, yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki (*huduthan haqiqiyan*) iaitu jiwa diciptakan daripada ia tiada (*'adam*) dan tidak bergantung kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Lihat lanjut dalam Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Ahmad 'Atoa' Mokhtar, *Hakikat Jiwa Menurut Psikologis Muslim: Tumpuan Terhadap Ibn Sina dan al-Ghazali*. e-prosiding dalam 4th International Conference On Islamiyyat Studies, 2018 pada 18th - 19th September 2018 di Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi, Selangor. Organized By Faculty Of Islamic Civilisation Studies. International Islamic University College Selangor, Malaysia, 516-519.

<sup>4</sup> Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Matalib al-'aliyah*, 7: 114; lihat juga Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 229.

<sup>5</sup> Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Matalib al-'aliyah*, 7: 114; Kebanyakan mereka yang berpegang dengan pendekatan ini mengakui bahawa berlakunya *tanasukh* iaitu perpindahan jiwa dari satu badan kepada badan yang lain setelah badan itu mati dan binasa. Lihat juga al-Baghdadi, Abu al-Barakat, *al-Kitab al-Mu'tabar fi al-Hikmah* (Hyderabad: Jam'iyah Da'irah al-Ma'arif al-Uthmaniyyah, 1357), 2: 368; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 230.

<sup>6</sup> Lihat lanjut dalam Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 230.

<sup>7</sup> Lihat lanjut dalam *ibid.*, 230-231.



Dalam persoalan ini, Ibn Sina dan al-Ghazali berpandangan bahawa jiwa adalah baru dan al-Ghazali dilihat bersependapat dengan Ibn Sina dalam mengemukakan hujah akal. Mereka menelusuri pendekatan Aristotole yang terlebih dahulu menyangkal pandangan yang mengatakan bahawa jiwa telah wujud sebelum penciptaan badan. Menurut mereka setiap jiwa adalah sama dari sudut *mahiyyah* dan *surah*. Justeru, jika jiwa telah wujud sebelum badan maka semestinya diandaikan keadaan jiwa tersebut sama ada berbilang-bilang<sup>8</sup> atau tunggal<sup>9</sup> dan kedua-dua andaian tersebut adalah mustahil kerana ia bercanggah dengan pendirian mereka bahawa setiap jiwa adalah sama dari sudut *mahiyyah* dan *surah*.<sup>10</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 Sina dan al-Ghazali. Menurut Ibn Sina, jiwa diciptakan bersama penciptaan badan yang sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai kenderaan dan

---

<sup>8</sup> Jika diandaikan jiwa wujud berbilang-bilang sebelum penciptaan badan, semestinya setiap jiwa itu berbeza di antara satu sama lain dari aspek *mahiyyah* dan *surahnya*. Maka andaian sebegini adalah mustahil kerana *mahiyyah* dan *surah* bagi setiap jiwa sebelum ia memasuki badan adalah sama dan tidak berbeza. Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 222; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 112; al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 275; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 242; al-‘Iraqi, Muhammad ‘Atif, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, cet ke-2, (Mesir: Dar al-Ma‘arif, 1973), 181.

<sup>9</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 Sina, *Kitab al-Najat*, 222; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 112; al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 276; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 241-242; al-‘Iraqi, Muhammad ‘Atif, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 181.

<sup>10</sup> Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 222; al-Ghazali, *Ma‘araj al-Quds*, 109; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 112; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 241-242.



alat baginya.<sup>11</sup> Beliau juga menjelaskan bahawa jiwa berasal daripada *al-‘Aql al-Fa‘al*<sup>12</sup> yang diturunkan ke dalam badan.<sup>13</sup>

Berbeza dengan al-Ghazali, 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-nutfah*) telah memenuhi persyaratan untuk menerimanya. Keadaan memenuhi syarat untuk menerima jiwa disebut *al-istiwa’* 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-Jud al-Ilahi*) 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>14</sup>

Justeru, ini menunjukkan bahawa sebab kewujudan (*illah al-wujud*) bagi jiwa bukanlah kesempurnaan kondisi (*istiwa’*) *al-nutfah*, sebaliknya disebabkan oleh sifat Tuhan yang Maha Pemurah (*al-Jud al-Ilahi*). 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-Ghazali tidak memandang sedemikian sebaliknya mengatakan jiwa lebih sempurna dari badan kerana ia berasal dari dunia yang lebih tinggi.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 222-223; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 113; Ibn Sina, *al-Mabda’ wa al-Ma’ad*, tahqiq: ‘Abd Allah Nurani (Tehran: Mu’assasah Mutala’at Islami, Universiti McGill, 1363), 107; Ibn Sina, *al-Adhawiyah fi al-Ma’ad*, tahqiq; Hasan ‘Asi (Tehran: Tibrizi, 1386), 123-125; Hammud, Kamil, *Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, 125; al-‘Iraqi, Muhammad ‘Atif, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 182.

<sup>12</sup> *Al-‘Aql al-Fa‘al* 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 Abu al-Barakat al-Baghdadi sebagai “penyempurna diri-diri manusia” dan nisbah akal ini dengan diri manusia seumpama nisbah “matahari kepada penglihatan” yang membantu memperkuat upaya penganggapan objek akal (*idrak al-ma’qulat*); 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 Imajinasi dalam Pengamatan al-Baghdadi” dalam *Kreativiti dan Imajinasi dalam Psikologi Islami*, (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 33.

<sup>13</sup> Al-Munawi, Muhammad ‘Abd al-Ra’uf, *al-Nafs wa al-Ruh al-Musamma Sharh al-‘Aqidah al-‘Ayniyyah*, tahqiq. Ahmad Farid al-Muzidi, (Kaherah: Dar al-Afaq al-‘Arabiyyah, 2012), 53-55; Ibn Sina, *al-Mabda’ wa al-Ma’ad*, 108.

<sup>14</sup> Al-Ghazali, *Ma’arij al-Quds*, 115. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazali”, 101.

<sup>15</sup> Lihat lanjut dalam al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 276. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazali”, 101.





Ini menjelaskan bahawa Ibn Sina dan al-Ghazali 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 Sina melihat kesempurnaan kondisi *al-nutfah* sebagai sebab dan sandaran bagi penciptaan jiwa. Ia berbeza dengan al-Ghazali 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-Ghazali 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*.

#### 4. KEKEKALAN JIWA

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 Sina dan al-Ghazali, mereka berpandangan bahawa jiwa adalah kekal dan pelbagai hujah dikemukakan bagi membuktikannya. Al-Ghazali banyak menukilkan hujah akal yang dikemukakan oleh Ibn Sina dalam membuktikan kekekalan jiwa. Hujah tersebut adalah berdasarkan kepada pendirian Ibn Sina yang mengatakan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar ruhani* yang tersendiri dan selagi mana jiwa adalah berbeza daripada jisim, maka tidak mungkin pengakhiran sesuatu jisim itu merupakan pengakhiran bagi jiwa.<sup>16</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-Ghazali. 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>17</sup> Kedua, yang berkaitan

<sup>16</sup> Ibn Sina, *al-Adhawiyah fi al-Ma'ad*, 143.

<sup>17</sup> Hujah pertama ini menyentuh hubung kait antara jiwa dengan badan dan bagaimana kematian atau kemusnahan (*fasad*) badan tidak melazimi kematian jiwa. Menurut Ibn Sina 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 (*'alaqah al-takafu' fi al-wujud*), hubung kait di mana jiwa adalah terkemudian daripada badan pada kewujudannya (*'alaqah al-ta'akhkhar fi al-wujud*) dan hubung kait di mana jiwa adalah lebih awal wujud berbanding badan (*'alaqah al-mutaqaddam fi al-wujud*). 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-Ghazali,



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>18</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>19</sup>

Di samping menukikan hujah akal tersebut, sebagai seorang Mutakallim, al-Ghazali juga turut membawa hujah naqli bagi membuktikan kekekalan jiwa bahkan beliau meletakkannya pada awal perbincangan dalam persoalan ini dengan bersandarkan kepada surah Ali 'Imran 3: 169 yang bermaksud "dan jangan sekali-kali engkau menyangka orang-orang yang terbunuh (yang gugur syahid) pada jalan Allah SWT itu mati, (mereka tidak mati) bahkan mereka hidup (secara istimewa) di sisi Tuhan mereka dengan mendapat rezeki". Menurut al-Ghazali, 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>20</sup>

Selain itu, al-Ghazali 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>21</sup>

---

apabila berlaku kematian jasad, pengurusan dan pentadbiran yang dikendalikan oleh *al-ruh al-hayawani* yang berpusat di jantung akan terputus kerana *al-ruh al-hayawani* itu turut mati. Ini kerana dari sudut yang lain, *al-ruh al-hayawani* itu juga merupakan potensi bagi jiwa hidupan (*al-nafs al-hayawaniyyah*) sekaligus sebagai alat bagi jiwa sepertimana anggota luaran dan dalaman jasad yang lain. Lihat lanjut dalam Ibn Sina, *Kitab al-Shifa'*, 224; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 223; al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds*, 120-122; al-Ghazali, "al-Risalah al-Ladunniyyah," 241-242; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 281; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 113-116; Hammud, Kamil, *Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 125; Badawi, 'Abd al-Rahman, *Mawsu'ah al-Hadarah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah: al-Falsafah wa al-Falasifah fi al-Hadarah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nashr, 1987), 59-61.

<sup>18</sup> Hujah kedua ini membuktikan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar ruhani* 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 Sina, *Kitab al-Shifa'*, 228; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 226; al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds*, 123-124; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 281; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 116-117; Hammud, Kamil, *Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 125.

<sup>19</sup> Hujah ketiga pula berkaitan dengan hakikat jiwa yang merupakan suatu *jawhar* yang berasal daripada alam *al-'Uqul al-Mufaraqah* yang bersifat kekal. Maka apabila jiwa itu muncul daripada *al-'aql al-fa'al* yang merupakan satu *jawhar* akli yang azali dan kekal, nescaya jiwa yang berasal daripadanya turut kekal bersama kekekalannya. Lihat lanjut al-Razi, Fakh al-Din, *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, 2:514; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 281; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 117; Hammud, Kamil, *Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, 125.

<sup>20</sup> Al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds*, 119. Bandingkan juga pembuktian al-Ghazali melalui surah al-Fajr (89: 28) bahawa jiwa adalah kekal. Al-Ghazali, "al-Risalah al-Ladunniyyah," 243. Lihat juga Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 282.

<sup>21</sup> Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 282-283.



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>22</sup>

## 5. KESIMPULAN

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.

## RUJUKAN.

- Al-‘Iraqi, Muhammad ‘Atif, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, cet ke-2, Mesir: Dar al-Ma‘arif, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Tajdid fi al-Madhahib al-Falsafiyah wa al-Kalamiyyah*, cet. Ke-6, Kaherah: Dar al-Ma‘arif, 1993.
- Al-Baghdadi, ‘Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad, *al-Farq bayna Firaq wa Bayan al-Firqah al-Najiyah Minhum*, tahqiq. Muhammad Uthman, Kaherah: Maktabah Ibn Sina, 1988.
- Al-Baghdadi, Abu al-Barakat, *al-Kitab al-Mu‘tabar fi al-Hikmah*, Hyderabad: Jam‘iyyah Da‘irah al-Ma‘arif al-Uthmaniyyah, 1357.
- Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, “al-Risalah al-Ladunniyyah” dalam *Majmu‘ Rasa’il al-Ghazali*, tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud, Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- \_\_\_\_\_, *Ma‘arij al-Quds fi Ma‘rifah Madarij Ma‘rifah al-Nafs*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Tahafut al-Falasifah*, tahqiq: Sulayman Dunya, cet. Ke-4, Mesir: Dar al-Ma‘arif, 1966.
- Al-Jawziyyah, Shams al-Din Ibn Qayyim, *Kitab al-Ruh*, tahqiq Muhammad Muhammad Tamir, Kaherah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, 2004.
- Al-Jurjani, ‘Abu Hasan ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali al-Husayni, *al-Ta‘rifat*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Munawi, Muhammad ‘Abd al-Ra‘uf, *al-Nafs wa al-Ruh al-Musamma Sharh al-‘Aqidah al-‘Ayniyyah*, tahqiq. Ahmad Farid al-Muzidi, Kaherah: Dar al-Afaq al-‘Arabiyyah, 2012.
- Al-Razi, Fakhr al-Din, *Al-Arba‘in fi Usul al-Din*. Kaherah; Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.

<sup>22</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 287.





- \_\_\_\_\_, *Al-Matalib al-‘Aliyah min al-‘Ilm al-Ilahi*, tahqiq Muhammad ‘Abd al-Salam Shahin. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, tahqiq. ‘Ali Rida. Tehran: University Mc Gill, 1383.
- \_\_\_\_\_, *Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta’akhhirin*, al-Azhar: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.t.
- Al-Zahiri, Abi Muhammad ‘Ali bin Ahmad, Ibn Hazm, *al-Fasl Fi al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-Nihal*, cet. Ke-2, tahqiq. ‘Abd al-Rahman ‘Umayrah, Beirut: Dar al-Jil, 1996.
- Badawi, ‘Abd al-Rahman, *Mawsu‘ah al-Hadarah al-‘Arabiyyah al-Islamiyyah: al-Falsafah wa al-Falasifah fi al-Hadarah al-‘Arabiyyah*, Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nashr, 1987.
- Hammud, Kamil, *Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1991.
- 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.
- \_\_\_\_\_, *al-Adhawiyyah fi al-Ma’ad*, tahqiq; Hasan ‘Asi, Tehran: Tibrizi, 1386.
- \_\_\_\_\_, *al-Mabda’ wa al-Ma’ad*, tahqiq: ‘Abd Allah Nurani, Tehran: Mu’assasah Mutala‘at Islami, Universiti McGill, 1363.
- \_\_\_\_\_, *Kitab al-Najat fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi‘iyyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Majid Fakhri, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Kitab al-Shifa’ al-Fan al-Sadis min al-Tabi‘iyyat*. Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, 1988.
- Ja‘far Al Yasin, Failasuf ‘Alam, Dirasah Tahliliyyah li Hayah Ibn Sina wa Fikruhu al-Falsafi*, Beirut: Dar al-Andalus, 1984.
- Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*. Al-Iskandariyyah: Dar al-Da‘wah li al-Taba‘ wa al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1997.
- Madkur, Ibrahim, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah Manhaj wa Tatbiqih*. Al-Iskandariyyah: Dar al-Ma‘arif, t.t.
- Muhammad Fakhr al-Din ‘Abd al-Mu’ti, “Nazariyyah al-Nafs ‘inda Ibn Sina wa al-Farabi”. Disertasi Sarjana, Kaherah: Universiti ‘Ain Sham, 1987.
- Muhammad Husayni, *Al-Nafs wa Khuluduha ‘inda Fakhr al-Din al-Razi*. Kaherah: Sharkah al-Safa li al-Taba‘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.
- Najati, Muhammad Uthman. *Al-Dirasat al-Nafsaniyyah ‘inda al-‘Ulama’ al-Muslimin*. Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993.
- Rabi‘, Muhammad Shahatah, *Al-Turath al-Nafsi ‘inda ‘Ulama’ al-Muslimin*, cet. ke-3. Al-Iskandariyyah: Dar al-Ma‘rifah al-Jami‘iyyah, 2006.
- Wan Suhaimi Wan Abdullah, “Kreativiti dan Imajinasi dalam Pengamatan al-Baghdadi” dalam *Kreativiti dan Imajinasi dalam Psikologi Islami*, Kuala Lumpur: IKIM, 2011.

*5<sup>th</sup> International Seminar on Islamiyyat Studies (IRSYAD 2019 || eISBN 978-967-2122-82-1)*  
5<sup>th</sup> & 6<sup>th</sup> November 2019 || Tenera Hotel, Bangi, Selangor, Malaysia  
Organized by Faculty of Islamic Civilisation Studeis. International Islamic University College,  
Selangor, Malaysia

