



Psikologi Islam: Penciptaan *Al-Nafs* dan Kekekalannya Menurut Ibn Sina dan Al-Ghazali.

Mohd Manawi Mohd Akib*, Che Zarrina Sa'ari**, Sharifah Basirah Syed Muhsin**

* Research Centre for al-Quran and al-Sunnah, Faculty of Islamic Studies,
The National University of Malaysia, 43600 Bangi, Selangor.

** Department of Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies,
University Of Malaya, 50603 Kuala Lumpur.

E-mail: manawi@ukm.edu.my

ABSRTACT

In the discipline of Islamic Psychology, the discourse on the realities of al-nafs or the soul is one of the main themes especially among former notable Muslim Psychologists such as Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq al-Kindi, Abu Nasr Muhammad bin Muhamad al-Farabi, Abu 'Ali bin Hussayn bin 'Abd Allah Ibn Sina, Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, Abu 'Abd Allah Muhmmad bin 'Umar al-Razi and others. The creation of al-nafs and its immortality became among of the discussions in this discipline. The theme turned out to be a debate among Muslim Psychologists where some said that it is qadimah, whereas others believed it as hadithah. Similar situation could be seen on the discussion on the eternity of al-Nafs where there are some views said al-Nafs is eternal and conversely, there are also those who argued al-Nafs will perish with the death of the body. This article will address the issues by two Muslim psychologists, Ibn Sina and al-Ghazali, using qualitative method based on content analysis method by investigating their related works to see how their views on the concerned issues. The findings suggest that Ibn Sina and al-Ghazali generally believed that al-nafs is new and eternal, although there were some differences in ideas between them in explaining their views.

Keywords: Psychology, al-nafs, hadithah, khulud, Ibn Sina, al-Ghazali.

ABSTRAK

Dalam disiplin Psikologi Islam, perbincangan berkenaan hakikat al-nafs atau jiwa merupakan salah satu tema utama khususnya dalam kalangan Psikologis Muslim terdahulu seperti Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq al-Kindi, Abu Nasr Muhammad bin Muhamad al-Farabi, Abu 'Ali bin Hussayn bin 'Abd Allah Ibn Sina, Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, Abu 'Abd Allah Muhmmad bin 'Umar al-Razi dan lain-lain. Penciptaan al-nafs dan kekekalannya adalah di antara perbincangan yang terdapat

dalam tema ini. Perbincangan ini menjadi perdebatan dalam kalangan Psikologis Muslim di mana terdapat dalam kalangan mereka yang mengatakan bahawa ia bersifat qadimah dan juga sebaliknya iaitu bersifat hadithah atau baru. Begitu juga dengan perbincangan mengenai kekekalan al-nafs di mana terdapat sesetengah pandangan yang mengatakan al-nafs adalah khulud atau kekal dan sebaliknya ada juga yang berpendapat al-nafs akan binasa bersama kematian jasad. Justeru, artikel ini akan mengetengahkan persoalan tersebut menurut dua orang tokoh 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 secara umumnya Ibn Sina dan al-Ghazali berpandangan bahawa al-nafs adalah hadithah dan khulud, walaupun terdapat sedikit perbezaan idea di antara mereka dalam menghuraikan pandangan masing-masing.

Kata kunci: Psikologi, *al-nafs*, *hadithah*, *khulud*, Ibn Sina, al-Ghazali.

PENDAHULUAN

Pengetahuan dan penghayatan yang sempurna berkaitan konsep manusia (*al-nafs*) serta potensi yang terdapat padanya akan memandu manusia menjalani kehidupan di dunia ini sejajar dengan tujuan penciptaan mereka di dunia ini iaitu untuk beribadah kepada Allah SWT dan sebagai khalifah di bumi. Dari sudut kerangka epistemologi Islam, konsep tersebut perlu dirujuk melalui penelitian dan pengamatan terhadap sumber ilmu yang paling tinggi dan berautoriti iaitu nas al-Qur'an dan juga hadith Nabi Muhammad s.a.w dengan melihat kepada kupasan para mufassir terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyentuh berkenaan konsep tersebut.

Selain itu, maklumat daripada sumber ilmu yang kedua iaitu akal fikiran juga perlu dilihat dengan merujuk kepada pandangan ahli falsafah Muslim. Ini kerana perbahasan mengenai konsep jiwa merupakan salah satu tema perbahasan dalam disiplin ilmu falsafah, malah ia merupakan topik yang tidak dapat dipisahkan daripada disiplin tersebut. 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 khususnya ketika pemerintahan 'Abbasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam Bahasa Arab.

Seterusnya ia dikuasai oleh Pemikir Islam dan disaring serta diharmonikan agar sejajar dengan ajaran agama Islam. Mereka juga turut menghasilkan karya-karya berkaitan ilmu falsafah. 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. Akan tetapi, perbincangan berkaitan konsep jiwa atau psikologi pada masa kini khususnya psikologis barat tidak mengetengahkan pandangan daripada pemikir Islam sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang psikologi.

Tindakan psikologi barat yang mengecilkan lagi skop perbincangan psikologi dengan menundukkannya kepada metode yang berbentuk empirikal semata-mata tanpa menyentuh aspek spiritual dan miskin dengan bahasa untuk kejiwaan manusia yang sebenar menyebabkan mereka tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara keseluruhannya.

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.

Perkara ini akhirnya diakui oleh tokoh psikologi barat sendiri iaitu William James di mana beliau 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.

Oleh itu, artikel ini akan mengupas dua persoalan kecil dalam perbincangan psikologi Islam iaitu tentang penciptaan dan kekekalan jiwa menurut Ibn Sina dan al-Ghazali. Ini 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.¹

PENCIPTAAN JIWA DAN KEKEKALANNYA MENURUT IBN SINA DAN AL-GHAZALI

Artikel ini mengupas persoalan tentang penciptaan jiwa dan kekekalannya menurut Ibn Sina dan al-Ghazali. Manakala persoalan definisi jiwa, *mahiyah* atau hakikat jiwa, jiwa adalah baru (*hadithah*) dan kekal (*khulud*) dan potensi (*quwwah*) jiwa menurut Ibn Sina dan al-Ghazali telah dibahaskan dalam artikel lain sebelum ini.²

Penciptaan Jiwa

Para pemikir Muslim dan juga para ahli falsafah turut membincangkan persoalan mengenai status jiwa sama ada ia adalah sedia ada (*qadimah*) atau baru (*hadithah*). Pelbagai hujah dan bukti diketengahkan bagi menguatkan pandangan masing-masing. Secara umumnya, terdapat dua pendekatan yang ditelusuri dalam persoalan ini. Pertama, pendekatan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qadimah*. 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 *qadimah* secara mutlak yang bebas daripada sebarang sebab dan pemberi kesan (*al-mu'aththir*);³ dan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qidam nisbi* iaitu jiwa telah wujud terlebih dahulu sebelum ia wujud dalam badan dan jiwa

¹ Najati, Muhammad Uthman, *al-Dirasat al-Nafsanīyyah '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.

² Sila lihat Che Zarrina Sa'ari & Mohd Manawi Mohd Akib, "Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan Menurut Fakhr al-Din al-Razi," *Afkar*, Vol. 19 Special Issue (2017), 87-114; Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin, "Perbincangan Potensi Menurut Ibn Sina dan al-Ghazali," *Afkar*, Vol. 21 Issue 1 (2019), 85-110; Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Ahmad A'toa' Mokhtar, "Hakikat jiwa menurut Psikologis Muslim: Tumpuan terhadap Ibn Sina dan al-Ghazali", *e-prosiding 4th International Conference On Islamiyyat Studies 2018*, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor pada 18-19 September 2018 di Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi, 514-527.

³ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Matalib al-'aliyah*, 7: 114; lihat juga Muhammad Husayni Abu Sa'dah, *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), 229.

merupakan makhluk ciptaan Allah SWT. Menurut Fakhr al-Din al-Razi, sebahagian 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.⁴

Sementara pendekatan kedua pula mengatakan bahawa jiwa adalah baru (*hadithah*). 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.⁵ Kelompok terakhir ini pula 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 haqiqiyyan*) iaitu jiwa diciptakan daripada ia tiada ('*adam*) dan tidak bergantung kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad.⁶

Menurut Ibn Sina dan al-Ghazali, jiwa adalah baru dan al-Ghazali dilihat bersependapat dengan Ibn Sina 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 *mahiyyah* dan *surah*. Justeru, jika jiwa telah wujud sebelum badan maka semestinya diandaikan keadaan jiwa tersebut sama ada berbilang-bilang atau tunggal. 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.⁷

Begitu juga sebaliknya, 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.⁸ Ini menjelaskan bahawa kedua-dua andaian tersebut adalah mustahil kerana ia

⁴ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Matalib al-'aliyah*, 7: 114;. 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.

⁵ Lihat lanjut dalam Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 230.

⁶ Lihat lanjut dalam *ibid.*, 230-231.

⁷ 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), 222; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, (al-Iskandariyyah: Dar al-Da'wah li al-Taba' wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1997), 112; al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, tahqiq: Sulayman Dunya, cet. Ke-4 (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1966), 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.

⁸ 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.

bercanggah dengan pendirian mereka bahwa setiap jiwa adalah sama dari sudut *mahiyyah* dan *surah*.⁹

Namun terdapat perbezaan pandangan di antara Ibn Sina dan al-Ghazali apabila mereka 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,”

Menurut Ibn Sina, jiwa diciptakan bersama penciptaan badan yang sempurna dan bersedia untuk digunakan oleh jiwa sebagai kenderaan dan alat baginya.¹⁰ Beliau juga menjelaskan bahwa jiwa berasal daripada *al-‘Aql al-Fa‘al*¹¹ yang diturunkan ke dalam badan.¹²

Berbeza dengan al-Ghazali, beliau menyatakan bahwa 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 dalam bentuk *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 oleh Tuhan tanpa terjadi suatu perubahan kepada Tuhan. Maka wujudlah individu manusia yang bertanggungjawab atas dirinya sendiri sepanjang keduanya berhubungan. Ini menunjukkan bahwa hakikat jiwa bagi setiap individu adalah sama tetapi berbeza dari aspek hasil hubung kait antara jiwa dengan badan.¹³

Ini menunjukkan bahwa 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

⁹ Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 222; al-Ghazali, *Ma‘arij al-Quds Fi Ma‘rifah al-Nafs* (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 109; Madi, Mahmud, *Fi Falsafah Ibn Sina*, 112; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 241-242.

¹⁰ 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-Adhawiyyah fi al-Ma‘ad*, tahqiq: Hasan ‘Asi (Tehran: Tibrizi, 1386), 123-125; Hammud, Kamil, *Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-‘Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1991), 125; al-‘Iraqi, Muhammad ‘Atif, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 182.

¹¹ *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 terzhahir 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.

¹² 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.

¹³ Al-Ghazali, *Ma‘arij al-Quds*, 115. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, “Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy”, 101.

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.¹⁴

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*.

Kekekalan Jiwa (*Khulud al-Nafs*)

Bagi para psikologis Muslim yang berpendapat jiwa adalah *jawhar* dan berlainan daripada jasad, mereka turut membincangkan isu berkenaan kekekalan jiwa. Sebaliknya, bagi mereka yang berpendapat jiwa adalah sama dengan jasad pula tidak menyentuh isu ini kerana bagi mereka, jiwa tidak kekal dan akan binasa bersama jasad apabila berlakunya kematian.

Ibn Sina dan al-Ghazali berpandangan bahawa jiwa adalah kekal dan mereka mengemukakan pelbagai hujah bagi membuktikannya. Al-Ghazali banyak menukulkan hujah akal yang dikemukakan oleh Ibn Sina dalam membuktikan kekekalan jiwa. Hujah-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.¹⁵

Artikel ini akan menyentuh tiga hujah utama daripada hujah-hujah tersebut yang turut dinukilkan oleh al-Ghazali.

Hujah pertama, yang menyentuh hubungan 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 hubungan kait di antara jiwa dengan jasad yang akan menyebabkan kematian kedua-duanya sekaligus dan beliau membuktikan bahawa ia tidak berlaku kepada jiwa dengan jasad.¹⁶

¹⁴ Lihat lanjut dalam al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 276. Lihat kupasan lanjut dalam Muhammad Yasir Nasution, "Konsep Manusia Menurut al-Ghazali", 101.

¹⁵ Ibn Sina, *al-Adhawiyyah fi al-Ma'ad*, 143.

¹⁶ Lihat Ibn Sina, *Kitab al-Shifa' al-Fan al-Sadis min al-Tabi'iyat* (Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, 1988), 224; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 223; al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds*, 120-122; al-Ghazali, "al-Risalah al-Ladunniyyah" dalam *Majmu' Rasa'il al-Ghazali*, tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t), 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.

Hujah 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, 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.¹⁷

Hujah 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. Hujah 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.¹⁸

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. Hujah ini 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.¹⁹

Sebagai seorang Mutakallim, al-Ghazali juga turut membawa hujah naqli bagi membuktikan kekekalan jiwa di samping menukulkan hujah akal tersebut. Bahkan beliau meletakkan hujah naqli itu 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 shahid) pada jalan Allah SWT itu mati, (mereka tidak mati) bahkan mereka hidup (secara istimewa) di sisi Tuhan mereka dengan mendapat rezeki”.

¹⁷ Lihat lanjut dalam Ibn Sina, *Kitab al-Shifa'*, 224; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 223; al-Ghazali, *Ma'arif 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.

¹⁸ Lihat lanjut dalam Ibn Sina, *Kitab al-Shifa'*, 228; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 226; al-Ghazali, *Ma'arif 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.

¹⁹ Lihat lanjut al-Razi, Fakhr al-Din, *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, tahqiq. 'Ali Rida. Tehran: University Mc Gill, 1383), 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.

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.²⁰

Selain daripada hujah-hujah tersebut, 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.²¹

Al-Ghazali 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.²²

KESIMPULAN.

Persoalan aspek rohani dalam konsep jiwa khususnya penciptaan jiwa dan kekekalannya sememangnya disentuh oleh para Psikologis Muslim dan ahli falsafah terdahulu. Oleh itu, 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 turut 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. Pengabaian perbincangan aspek rohani di kalangan Psikologis Barat jelas menunjukkan kelompongan perbahasan mereka dan menjadi punca mereka tidak dapat menangani masalah penyakit jiwa yang semakin meningkat di Barat.

RUJUKAN

- ‘Ursuqi, Muhammad Kahyr Hassan & Hassan Mulla Uthman. *Al-Dirasat al-Nafsiyyah ‘ind al-Muslimin; Ibn Sina wa al-Nafs al-Insaniyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1982.
- ‘Izz al-Din ‘Isma‘il. *Nusus Qur’aniyyah fi al-Nafs al-Insaniyyah*. Beirut: Dar al-Nahdah al-‘Arabiyyah, t.t.
- 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 Firqah 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.

²⁰ 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.

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

²² Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 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.

_____. Ma'arij al-Quds Fi Ma'rifah al-Nafs. Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

_____. "Al-Munqidh min al-Dalal" dalam al-Munqidh Min al-Dalal ma'a Abhath fi al-Tasawwuf wa Dirasat 'an al-Imam al-Ghazali, oleh 'Abd al-Halim Mahmud. Kaherah: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1972.

_____. "Al-Risalah al-Ladunniyyah" dalam Majmu' Rasa'il al-Ghazali, tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.

_____. "Kimya' al-Sa'adah" dalam Majmu' Rasa'il al-Ghazali, tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.

_____. "Mishkat al-Anwar" dalam Majmu' Rasa'il al-Ghazali, tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.

_____. Al-Munqidh min al-Dalal, tahqiq. Jamil Saliba & Kamil 'Ayyad, cet. Ke-7. Beirut: Dar al-Andalus, 1967.

_____. 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. A-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 Muhammad bin 'Umar. 'Ismah al-Anbiya'. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

_____. Fakhr al-Din. 'Ismah al-Anbiya'. Beirut: t.p., 1981.

_____. Al-Arba'in fi Usul al-Din. Kaherah; Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.

_____. Al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi 'Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyyat, jilid 1 & 2. Haydr Abad: Matba'ah Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nazamiyyah, 1343H.

_____. 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 Quwahuma, tahqiq. Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi. Pakistan: Matbu'ah Ma'had al-Abhath al-Islamiyyah, 1968.

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.
- Che Zarrina Sa’ari & Mohd Manawi Mohd Akib, “Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan Menurut Fakhr al-Din al-Razi,” *Afkar*, Vol. 19 Special Issue, 2017.
- Hammud, Kamil. Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-‘Arabiyyah. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1991.
- Ibn Sina, *Al-Adhawiyyah fi al-Ma‘ad*, tahqiq; Hasan ‘Asi. Tehran: Tibrizi, 1386.
- _____. ‘Uyun al-Hikmah, cet. Ke-2, tahqiq. ‘Abd al-Rahman Badawi. Beirut: Dar al-Qalam, 1980.
- _____. *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-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.
- Imam, ‘Abd al-Fatah Imam. *Madkhal ila al-Falsafah*. Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1972.
- Ja‘far Al Yasin. *Failasuf ‘Alam, Dirasah Tahliliyyah li Hayah Ibn Sina wa Fikruhu al-Falsafi*. Beirut: Dar al-Andalus, 1984.
- Hasimah Chik, Che Zarrina Sa’ari & Loh Ee Chin, “Peranan Spiritual Dalam Rawatan Paliatif,” *Afkar*. Vol. 19 Issue 2. 2017.
- 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.
- Mohd Farid Mohd Shahrani. “Kreativiti dan Imajinasi dalam Pengamatan al-Razi” dalam *Kreativiti dan Imajinasi dalam Psikologi Islami*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.
- Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Ahmad A’toa’ Mokhtar, “Hakikat jiwa menurut Psikologis Muslim: Tumpuan terhadap Ibn Sina dan al-Ghazali”, e-prosiding 4th International Conference On Islamiyyat Studies 2018 Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor pada 18-19 September 2018 di Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi.
- Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin, “Perbahasan Potensi Menurut Ibn Sina dan al-Ghazali,” *Afkar*, Vol. 21 Issue 1, 2019.
- 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 Abu Sa'dah. *Al-Nafs wa Khuluduha 'inda Fakh 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 kedokteran, 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-Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 2006.
- Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Sharifah Basirah Syed Muhsin, "Sumbangan Abu Talib Al-Makki Terhadap Pembangunan Psikologi Insan Berdasarkan Maqamat Dalam Qut Al-Qulub," *Afkar*. Vol. 20 Issue 1. 2018.
- Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Baghdadi" dalam *Kreativiti dan Imaginasi dalam Psikologi Islami*, Kuala Lumpur: IKIM, 2011.