

PERBAHASAN POTENSI JIWA MENURUT IBN SĪNĀ DAN AL-GHAZĀLĪ

DISCUSSION ON THE POTENTIAL OF SOUL
ACCORDING TO IBN SĪNĀ AND AL-GHAZĀLĪ

***Mohd Manawi Mohd Akib* & Sharifah Basirah Syed
Muhsin*****

*Department of Dakwah & Usuluddin. Faculty of Islamic
Civilisation Studies. International Islamic University
College Selangor. 43000. Kajang. Selangor. Malaysia.

**Department of `Aqidah & Islamic Thought. Academy of
Islamic Studies. University of Malaya. 50603. Kuala
Lumpur. Malaysia.

Email: *manawi@kuis.edu.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol21no1.3>

Khulasah

Psikologi dan konsep jiwa merupakan salah satu tema perbahasan dalam kalangan ahli falsafah terdahulu. Tema ini turut dikupas oleh ahli falsafah Muslim seperti al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī, al-Rāzī dan lain-lain. Selain perbahasan yang mendalam berkenaan hakikat dan tabiat jiwa dari sudut fizikal dan spiritual, potensi jiwa juga merupakan perbahasan yang ditekankan oleh mereka. Ini kerana menurut Islam, setiap manusia perlu mengetahui potensi yang terdapat dalam dirinya agar mereka dapat memanfaatkannya dengan baik dalam menggalas tanggungjawab sebagai khalifah. Justeru, artikel ini akan mengetengahkan persoalan potensi jiwa menurut psikologis Muslim iaitu Ibn Sīnā dan al-Ghazālī berdasarkan karya-karya mereka bagi melihat pandangan mereka berkaitan isu tersebut. Di antara perbincangan berkenaan potensi jiwa yang disoroti ialah potensi tumbuhan, hidupan dan insani.

Kata kunci: Ibn Sīnā; al-Ghazālī; jiwa; potensi jiwa.

Abstract

The concepts of psychology and soul receive a heated debate among early Muslim philosophers. Al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī and al-Rāzī were among the scholars that were engaged in the debate. Besides their discussion on the nature and inclination of the soul from the physical and spiritual view, the potential of the soul is also emphasized by them. From Islamic perspective, every human being needs to know the potential that exists in their soul so that they can utilize and take responsibility as a caliph in this world. Thus, this article highlights discussion on the potential of soul according to Ibn Sīnā and al-Ghazālī based on their works. Among the issue highlighted on the potential of soul are the potential of plants, life and human.

Keywords: Ibn Sīnā; al-Ghazālī; soul; potential of soul.

Pendahuluan

Bagi menepati tujuan penciptaan manusia yang merupakan makhluk ciptaan Allah SWT yang terbaik, mereka 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 SWT melalui penelitian dan pengamatan terhadap ayat al-Qur'an dan juga hadith Nabi Muhammad s.a.w dengan merujuk kepada kupasan para *mufassir* terhadap 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. Melihat kepada kepentingan topik ini, perbahasan konsep jiwa telah

dikupas lebih awal oleh ahli falsafah Yunani seperti Plato (427SM-347SM) dan Aristotle (384SM-322SM).¹

Disiplin ilmu falsafah diserap masuk ke dalam khazanah keilmuan Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi khususnya ketika pemerintahan ‘Abbasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke bahasa Arab. Seterusnya ilmu ini dikuasai oleh orang Islam dan disaring serta diharmonikan agar sejajar dengan ajaran agama Islam. Malangnya, perbincangan berkaitan konsep jiwa atau psikologi moden pada masa kini tidak menengahkan pandangan daripada pemikir Islam sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang psikologi kontemporari. Banyak karya mereka berkaitan ilmu psikologi diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dikembangkan di Eropah, malah memberi sumbangan keilmuan yang besar terhadap psikologis barat pada zaman kebangkitannya.²

Namun, idea-idea yang diperkenalkan oleh psikologis Barat tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara

¹ Lihat Imām ‘Abd al-Faṭāḥ Imām, *Madkhal ilā al-Falsafah* (Kaheerah: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1972), 144-156. Lihat juga, Muḥammad Shaḥātah Rabī‘, *al-Turāth al-Nafsī ‘ind ‘Ulamā’ al-Muslimīn*, cet. ke-3 (al-Iskandariyah: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyyah, 2006), 75-104.

² Muḥammad Uthmān Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘ind al-‘Ulamā’ al-Muslimīn* (Kaheerah: Dār al-Shurūq, 1993), 7. Beliau turut mengemukakan beberapa pembuktian dalam kitabnya bahawa pemikir Barat terkesan dengan dapatan yang dikemukakan oleh psikologis Muslim. Contohnya, Ibn Sīnā telah mendahului Ivan Pavlov dan Sigmund Freud dalam mencapai ilmu berkaitan peranan mimpi dalam memuaskan motif dan keinginan (*dawr al-aḥlām fiṣṣhbā’ al-dawāfi’ wa al-raqhbāt*). Beliau juga menegaskan bahawa para ahli falsafah Muslim terdahulu seperti al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, Miskawayh, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī merupakan perintis kepada psikoterapi moden. Contohnya sepertimana langkah yang diutarakan oleh al-Ghazālī dalam merawat tingkah laku dan akhlak yang buruk, psikologis moden menuruti jejak yang sama dalam merawat gangguan jiwa seperti ketakutan dan kerisauan. Lihat Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 8-9.

komprehensif, sebaliknya mereka mengecilkkan lagi skop perbincangan psikologi dengan menundukkannya kepada metode yang berbentuk empirikal semata-mata dan tidak mencakupi konteks wacana kejiwaan manusia yang sebenar. Sebaliknya, perbincangan psikologi menurut ahli falsafah Yunani dan Muslim menyentuh kedua-dua aspek iaitu fizikal dan rohani yang menjadi asas utama bagi manusia mengecapi kebahagiaan di dunia dan di akhirat.³

Oleh itu, pemikiran Ibn Sīnā dan al-Ghazālī berkaitan konsep jiwa perlu diketengahkan dan diwacanakan kembali kerana mereka merupakan tokoh ahli falsafah Islam dan pemikir Muslim yang berautoriti dengan pandangan mereka terbukti 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.⁴ Justeru artikel ini membentangkan salah satu tema daripada perbincangan psikologi iaitu potensi jiwa menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī.

Potensi Jiwa menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī

Bahagian ini mengupas persoalan tentang potensi jiwa menurut pandangan pemikir Muslim khususnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī iaitu jiwa tumbuhan, jiwa hidupan, dan jiwa insani.⁵ Ibn Sīnā membincangkan persoalan potensi atau

³ Rabi', *al-Turāth al-Nafsī*, 28.

⁴ Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 117; Rabi', *al-Turāth al-Nafsī*, 316-317; Muḥammad Fakhr al-Dīn 'Abd al-Mu'tī, "Naẓariyyah al-Nafs 'ind Ibn Sīnā wa al-Fārābī" (Disertasi Sarjana, Universiti 'Ain Sham, 1987), i.

⁵ Perbincangan definisi jiwa, hakikat jiwa, kedudukan jiwa yang baru dan kekal menurut Ibn Sīnā, al-Ghazālī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī boleh disoroti dalam beberapa artikel seperti berikut: Che Zarrina Sa'ari & Mohd Manawi Mohd Akib, "Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan Menurut Fakhr al-Din al-Razi," *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)*, Vol. 19 Special Issue (2017), 87-114; Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin, Ahmad A'toa' Mokhtar,

daya jiwa sebagai berperanan utama dalam setiap tindakan yang terhasil darinya seperti bergerak, diam, memelihara generasi dan lain-lain. Ini kerana menurut beliau, jisim tidak melakukan sesuatu dengan sendirinya tetapi melalui potensi yang diciptakan di dalamnya.⁶

Menurut Ibn Sīnā, jiwa adalah tunggal dan berdasarkan potensi yang terdapat padanya, beliau membahagikan jiwa kepada tiga kategori berdasarkan kepada aktiviti utamanya iaitu jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa insani.⁷ Kesemua jiwa tersebut mempunyai potensi dan peranan tersendiri. Potensi tersebut juga mempunyai kedudukan yang bermula dari potensi yang paling rendah iaitu pemakanan kemudian meningkat kepada potensi yang lebih tinggi iaitu pencerapan dan pemikiran. Peranan potensi yang tinggi akan terhasil apabila peranan potensi yang rendah berfungsi.⁸ Contohnya potensi berfikir dan mencerap dalam diri seseorang individu akan berfungsi setelah jasadnya mendapat apa yang diperlukan daripada peranan potensi pemakanan, tumbesaran dan lain-lain.

Justeru, perbahasan tentang potensi jiwa menurut Ibn Sīnā dan al-Ghazālī adalah agak kompleks kerana

"Hakikat Jiwa menurut Psikologis Muslim: Tumpuan terhadap Ibn Sina dan al-Ghazali", e-prosiding 4th International Conference on Islamiyyat Studies 2018, KUIS, 18-19 September 2018, Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi, 514-527.

⁶ Maḥmūd Māḍī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā* (Al-Iskandariyyah: Dār al-Da'wah li al-Ṭaba' wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1997), 119.

⁷ Walaupun Ibn Sina menggunakan istilah jiwa bagi ketiga-tiga potensi utama tersebut, ia bukan bermaksud terdapat jiwa di dalam diri manusia kerana Ibn Sina telah menegaskan bahawa dalam diri manusia hanya terdapat satu jiwa sahaja. Lihat Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs Risālah fī al-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādihā wa yalīhā Thalāth Rasā'il fī al-Nafs li Ibn Sīnā*, taḥqīq Aḥmad Fū'ad al-Aḥwanī (Paris: Dār Babylon, 1952), 57; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikmah al-Manṭiqiyyah wa al-Ṭabī'iyyah wa al-Ilahīyyah*, ed. Mājid Fakhrī, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 197.

⁸ Māḍī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 121;

mempunyai banyak pembahagian. Namun secara ringkasnya ia boleh dibahagikan seperti berikut:

1. Jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabāṭiyyah*) yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabī'ī*⁹ yang mempunyai alat dari sudut menerima dan memproses makanan (*yataghadhdhī*), membesar (*yanmū*) dan membiak (*yuwallid*).¹⁰ Jiwa tumbuhan mempunyai tiga potensi yang dikongsi bersama di antara jiwa manusia dan jiwa hidupan iaitu potensi pemakanan (*al-quwwah al-ghādhiyah*),¹¹ pertumbuhan (*al-*

⁹ 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. Rabī', *al-Turāth al-Nafsī*, 325; Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyah*, 118.

¹⁰ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds fī Ma'rifah Madārij Ma'rifah al-Nafs* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 44. Berdasarkan penelitian terhadap karya *Ma'ārij al-Quds*, al-Ghazālī hanya menyebut secara ringkas berkaitan potensi tumbuhan, namun beliau menghuraikan secara terperinci berkaitan potensi hidupan dan potensi insani.

¹¹ Potensi *al-ghādhiyah* ialah potensi yang berperanan menghuraikan makanan (*al-ghadhā'*) bagi merupabentuk seperti jisim untuk menggantikan apa yang terurai daripada jisim yang telah sedia ada. Potensi ini dibantu oleh empat potensi di bawahnya iaitu penarik (*al-jādhībah*), pemegang (*al-māsikah*), pencerna (*al-hādīmah*) dan penolak (*al-dāfi'ah*). Potensi-potensi tersebut 'menarik' makanan, menyimpan dan menahannya pada suatu tempat untuk tempoh tertentu, melakukan penyesuaian ke atas makanan tersebut sebelum menyalurkannya kepada mana-mana bahagian badan yang sesuai dan

manamiyyah)¹² dan pembiakan (*al-muwallidah*).¹³ Ketiga-tiga potensi ini mempunyai peranan dan kesinambungan di mana potensi pemakanan berperanan untuk memelihara diri individu, potensi pertumbuhan berperanan bagi melengkapkan fizikal individu dan potensi pembiakan pula berperanan mengekalkan generasinya. Berbekalkan fitrah sukakan kepada kelangsungan hidup yang dilimpahkan oleh Tuhan dalam diri setiap sesuatu yang hidup, maka setiap s yang hidup termasuk manusia akan cenderung memelihara dirinya dan berusaha untuk mengekalkan generasinya. Justeru, potensi pemakanan berfungsi untuk menggantikan apa yang telah terurai dalam diri seseorang individu, potensi pertumbuhan pula bertindak dalam proses tumbesaran manakala potensi pembiakan pula berperanan membentuk organ dan badan manusia mengikut saiz dan rupa tertentu sebagai penyambung keturunan bagi individu yang telah meninggal.¹⁴

yang memerlukannya. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57 & 68; Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Kreativiti dan Imajinasi dalam Pengamatan al-Baghdadi," dalam *Kreativiti dan Imajinasi dalam Psikologi Islami* (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 43. Lihat huraian lanjut berkenaan aktiviti potensi ini dalam Rabi'c, *al-Turāth al-Nafsī*, 332.

¹² Potensi *al-manamiyyah* ialah potensi yang berperanan menambah ukuran dan saiz jisim yang telah sedia ada agar bersesuaian dengan ukuran semula jadi untuk mencapai kesempurnaan dalam tumbesarannya. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 58. Lihat huraian lanjut berkenaan aktiviti potensi ini dalam Rabi'c, *al-Turāth al-Nafsī*, 333.

¹³ Potensi *al-muwallidah* ialah potensi yang berperanan mengasingkan suatu jujuk daripada jisim yang sedia ada yang dilihat berpotensi menyerupainya seterusnya bertindak mencipta dan menggabungkannya sehingga menjadi satu jisim baru yang serupa dengannya. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 58. Lihat huraian lanjut berkenaan aktiviti potensi ini dalam Rabi'c, *al-Turāth al-Nafsī*, 334.

¹⁴ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 157; Mādī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 123.

2. Jiwa hidupan (*al-nafs al-ḥayawāniyyah*): Merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabī'ī* yang mempunyai alat dari sudut menceraip perkara *juz'īyyāt* dan bertindak mengikut kehendak diri.¹⁵ Jiwa ini mempunyai dua potensi yang dikongsi bersama di antara jiwa manusia dan jiwa hidupan iaitu potensi penggerak (*al-muḥarrikah*) dan pencerap (*al-mudrikah*). Setiap potensi ini terbahagi kepada dua bahagian seperti berikut:
- i. Potensi penggerak (*al-muḥarrikah*) terbahagi kepada dua. Pertama, potensi pencetus (*al-quwwah al-bā'ithah*) yang disebut juga sebagai kecenderungan (*al-quwwah al-nuzū'iyyah*) iaitu potensi yang mencorakkan gambaran dalam fikiran sama ada untuk mendapatkan sesuatu atau menghindari daripadanya seterusnya mendorong untuk mencetuskan pergerakan. Potensi ini berpecah kepada dua cabang iaitu potensi *shahwāniyyah* yang berperanan mencetuskan pergerakan untuk mendapatkan kelazatan daripada sesuatu dan potensi kemarahan (*ghaḍabiyyah*) yang berperanan mencetuskan pergerakan untuk mengelak daripada sesuatu yang memudaratkan. Kedua, potensi pembuat (*fā'ilah*) iaitu potensi yang menyampaikan kepada saraf dan otot untuk bergerak mengikut kehendak jiwa.¹⁶
 - ii. Potensi pencerap (*al-mudrikah*) juga terbahagi kepada dua. Pertama, potensi yang menceraip maklumat melalui luaran atau deria luaran yang lima iaitu melalui penglihatan (*al-baṣar*), pendengaran (*al-sam'*), bau (*al-sham*), rasa

¹⁵ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 44.

¹⁶ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 198-200; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 58-60; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 57.

(*al-dhawq*) dan sentuhan (*al-lams*).¹⁷ Menurut Ibn Sīnā, majoriti benda hidup mempunyai kelima-lima deria tersebut namun terdapat juga yang hanya memiliki sebahagiannya sahaja. Walaupun demikian, deria rasa dan sentuhan merupakan deria yang daruri berbanding deria yang lain.¹⁸ Oleh itu kita dapati terdapat benda hidup yang tidak mempunyai deria penglihatan, pendengaran atau bau akan tetapi mempunyai deria rasa dan sentuhan.

Kedua, potensi yang mencerap maklumat melalui lima deria dalaman yang dikenali sebagai deria pengumpul (*al-ḥiss al-mushtarak*),¹⁹ *al-muṣawwirah* aw *al-khayyāliyyah*,²⁰ imaginasi atau berfikir (*al-*

¹⁷ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 200-202; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 61-62; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 60. Terdapat pandangan Ibn Sīnā yang mengatakan bahawa jumlah deria luaran itu ialah lapan. Ini kerana beliau mengambil kira pecahan daripada deria sentuhan yang mempunyai empat potensi yang berbeza iaitu potensi yang membezakan di antara sejuk dengan panas, kering dengan basah, pepejal dengan cecair dan kasar dengan lembut. Namun dalam kupasan dan perbincangannya selepas itu beliau hanya menekankan lima sahaja. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 198; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 60.

¹⁸ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 202.

¹⁹ Deria pengumpul (*al-ḥiss al-mushtarak*) atau fantasi (*fanṭāsiyā*) merupakan potensi yang terletak pada sudut hadapan otak dan berperanan mengumpulkan semua gambaran objek tanggapan yang diperolehi melalui deria luaran. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 201; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 61; Ibn Sīnā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, cet. ke-2, tahqiq. 'Abd al-Raḥman Badawī (Beirūt: Dār al-Qalam, 1980), 38; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 64.

²⁰ Deria *al-muṣawwirah* atau *al-khayyāliyyah* merupakan potensi yang juga terletak pada sudut hadapan otak dan peranannya memelihara gambaran yang terdapat di *al-ḥiss al-mushtarak* setelah ketiadaan *al-maḥsūsāt* dan mengasingkannya daripada gambaran lain yang baru dicerap oleh deria luaran. Bermaksud ia berfungsi sebagai penjaga segala gambaran yang benar dan bermanfaat daripada *al-maḥsūsāt*. Ibn

mutakhayyilah aw al-mufakkirah),²¹ *al-wahmiyyah*²² dan memori (*al-dhākirah aw al-ḥāfīzah*).²³ Fungsi potensi ini boleh dibahagikan kepada dua, pertama; mencerap gambaran luaran objek *al-maḥsūsāt* iaitu objek yang dapat dicerap oleh deria (*ṣuwar al-maḥsūsāt*), kedua; berfungsi mencerap makna daripada *al-maḥsūsāt* (*ma'ānī al-maḥsūsāt*). Fungsi pertama ini melibatkan peranan daripada deria luaran dan dalaman di mana deria luaran akan mencerap gambaran tersebut terlebih dahulu kemudian menghantarkannya kepada deria

Sinā, *Kitāb al-Najāt*, 201; Ibn Sinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Sinā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, 38; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 65.

- ²¹ Deria imaginasi atau berfikir (*al-mutakhayyilah aw al-mufakkirah*) merupakan potensi yang terletak pada sudut pertengahan otak yang berperanan merekacipta gambaran daripada imaginasi dengan menyusun dan menggabungkan sebahagian gambaran atau memisahkannya. Istilah imaginasi merujuk kepada potensi yang terdapat pada haiwan apabila potensi *al-wahmiyyah* diaktifkan, manakala istilah berfikir (*al-mufakkirah*) merujuk kepada potensi yang terdapat pada manusia apabila dia berfikir. Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāt*, 201; Ibn Sinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Sinā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, 39.
- ²² Deria *al-wahmiyyah* merupakan potensi yang terletak dihujung pertengahan otak yang berperanan mencerap makna yang terdapat pada *al-maḥsūsāt*. Seperti potensi yang terdapat pada seekor kambing yang membolehkannya memahami bahawa serigala adalah musuh yang perlu dijauhi. Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāt*, 202; Ibn Sinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Sinā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, 38; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 65.
- ²³ Deria memori (*al-dhākirah aw al-ḥāfīzah*) merupakan potensi yang terletak pada penghujung otak yang berperanan sebagai memori yang menyimpan makna yang dicerap oleh potensi *al-wahmiyyah*. Kepentingan potensi memori dengan potensi *al-wahmiyyah* adalah sepertimana kepentingan potensi *al-muṣawwirah* dengan potensi *al-ḥiss al-mushtarak* di mana kedua-duanya berfungsi sebagai penyimpan maklumat yang diperoleh. Ibn Sinā, *Kitāb al-Najāt*, 202; Ibn Sinā, *Aḥwāl al-Nafs*, 62; Ibn Sinā, *'Uyūn al-Ḥikmah*, 38; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 65.

dalam. Manakala fungsi kedua hanya melibatkan peranan deria dalam sahaja. Contohnya seekor kambing yang mencerap gambaran seekor serigala dari aspek rupa bentuk dan warnanya serta menyimpan memori tersebut melalui deria luaran dan dalamnya. Kemudian ia memahami bahawa serigala tersebut adalah berbahaya baginya melalui deria dalam semata-mata dan seterusnya ia menjauhkan diri daripadanya.²⁴

Pembahagian deria dalam tersebut kepada lima adalah berdasarkan kepada peranannya yang masing-masing berbeza dalam memproses gambaran luaran yang didapati melalui indera luaran sebelum ilmu yang terbit dari semua itu terhasil dalam jiwa manusia.²⁵

Ibn Sīnā dan al-Ghazālī juga mengaitkan pelbagai deria dalam yang berlainan tersebut dengan kedudukan jasmaninya di dalam otak manusia. Contohnya deria pengumpul (*al-ḥiss al-mushtarak*) dan *al-muṣawwirah* atau *al-khayyāliyyah* terletak di bahagian hadapan otak, sementara *al-mutakhayyilah* atau *al-mufakkirah* dan *al-wahamiyyah* terletak di tengah otak dan *al-dhākirah* atau *al-ḥāfiẓah* terletak di bahagian belakang otak.²⁶

Kesemua potensi luaran dan dalam tersebut akan berfungsi dengan baik apabila anggota atau alat yang menjadi tempat baginya iaitu mata, telinga, hidung, kulit, lidah dan otak adalah sempurna. Sebaliknya jika anggota tersebut mengalami kecederaan, maka akan menyebabkan

²⁴ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 201-202; Mādī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 126.

²⁵ Mohd Farid Mohd Shahrān, "Kreativiti dan Imajinasi dalam Pengamatan al-Rāzī," dalam *Kreativiti dan Imajinasi dalam Psikologi Islami* (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 58.

²⁶ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 201-202; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 61-62; Ibn Sīnā, *Uyūn al-Ḥikmah*, 38; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 64-65. Lihat juga Mohd Farid, "Kreativiti dan Imajinasi dalam Pengamatan al-Rāzī," 58-59.

fungsi potensi yang terletak padanya menjadi terbantut dan terhad.²⁷

3. Jiwa insani (*al-nafs al-insāniyyah*)²⁸ atau jiwa rasional yang merujuk kepada penyempurna awal bagi jisim *ṭabī'ī* yang mempunyai alat dari sudut melakukan tindakan berdasarkan pilihan akalnya dan membuat keputusan berdasarkan maklumat yang dicerap secara keseluruhan atau *universal (kulliyah)*.²⁹ Jiwa insani mempunyai dua potensi yang khusus baginya sahaja kerana ia berkait rapat dengan aktiviti akal. Pertama, potensi amali ('*āmilah*) atau disebut juga sebagai akal amali (*al-'aql al-'amālī*). Akal amali ini merupakan potensi yang menjadi sumber bagi menggerakkan badan manusia untuk melakukan aktiviti yang tertentu berdasarkan pertimbangan dan tuntutan

²⁷ Māqī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 128.

²⁸ *Al-nafs al-insāniyyah* atau *al-nafs al-nātiqah* merupakan istilah khusus yang digunakan oleh ahli falsafah (*al-ḥukamā'*) ketika membincangkan persoalan ini. Manakala golongan sufi pula merujuknya dengan istilah *al-rūḥ* dan *al-qalb*. Dalam al-Qur'an pula, ia dirujuk dengan istilah *al-nafs al-muṭma'innah* dan *al-rūḥ al-amr*. Menurut al-Ghazālī, semua istilah tersebut berbeza dari sudut penamaan sahaja, sedangkan dari sudut makna ia merujuk kepada perkara yang sama. Al-Ghazālī, "al-Risālah al-Ladunniyyah," dalam *Majmū' Rasā'il al-Ghazālī*, taḥqīq Ibrāhīm Amīn Maḥmūd (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.), 241.

²⁹ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 57; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 197; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 44-45.

pemikirannya,³⁰ dan perilaku yang terhasil daripadanya disebut sebagai akhlak.³¹

Kedua, potensi teori (*'ālimah*) atau disebut juga sebagai akal *nazarī* (*al-'aql al-nazarī*). Potensi teori merupakan potensi *'aqlī* yang mencerap dan 'mencetak' gambaran atau resmi yang bersifat *kullī* (*al-ṣuwar al-kulliyyah*) secara abstrak tanpa terikat dengan material (*al-mujarradah 'an al-maddah*). Jika gambaran tersebut belum bersifat abstrak (*mujarradah*), maka potensi ini bertindak mengabstrakkan atau *mentajrid*kannya sehingga gambaran itu tiada kaitan dengan sesuatu material atau objek ilmu itu. Oleh itu potensi ini berfungsi mencerap gambaran yang bersifat *kullī* secara abstrak tanpa

³⁰ Akal ini dapat dilihat pada tiga sudut, pertama; apabila ia dikiaskan kepada potensi kecenderungan yang berfungsi mencetuskan tindakan dan emosi (*fi'l wa infi'āl*) manusia seperti perasaan malu, ketawa, menangis dan sebagainya. Kedua; apabila ia dikiaskan kepada potensi berfikir (*al-mutakhayyilah*) dan *al-mutawahhimah* yang membolehkan manusia untuk merancang dan menguruskan perkara yang bermanfaat atau sebaliknya dan melakukan aktiviti perusahaan seperti bertani, berniaga dan lain-lain. Ketiga; apabila ia dikiaskan kepada akal *nazarī* atau jiwanya sehingga melahirkan pendapat dan pandangan yang baik dan masyhur di kalangan manusia seperti mengatakan bahawa sifat menipu dan zalim adalah sifat terkeji, sifat benar dan adil adalah sifat terpuji dan lain-lain. Potensi ketiga ini dilihat perlu diutamakan dan mengatasi potensi yang lain. Jika ia diketepikan maka akan lahirlah tindakan manusia yang disebut sebagai akhlak buruk, sebaliknya jika ia diutamakan maka akan membuahakan akhlak yang terpuji. Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 63; Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 202-203; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 67-68 & 74; Mādī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 128-129; Muḥammad Kahyr Ḥassan 'Ursūqī & Ḥassan Mullā Uthmān, *al-Dirāsāt al-Nafsiyyah 'ind al-Muslimīn; Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1982), 125-126.

³¹ Kāmil Ḥammūd, *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1991), 127.

terikat dengan material atau objek (*al-mujarradah 'an al-maddah*) atau bertindak mentajrīdkannya.³²

Akal *nazarī* terbahagi kepada beberapa tingkatan berdasarkan kepada dua bentuk penerimaan *al-ṣuwar al-kulliyah*, sama ada berbentuk potensi (*al-quwwah*) atau realisasi (*al-fi'l*). Bagi bentuk yang pertama, terdapat tiga tingkatan akal *nazarī* yang merujuk kepada pembahagian tiga tahap potensi:

- i. Potensi *hayūlānī* mutlak (*al-quwwah al-hayūlāniyyah al-muṭlaqah*) iaitu potensi sedia ada yang mutlak tanpa disusuli oleh sebarang tindakan seperti potensi untuk menulis yang sedia ada dalam diri seorang budak kecil walaupun dia tidak pernah belajar untuk menulis. Dalam keadaan ini potensi *nazarī* hanya berada dalam 'berbentuk sedia ada' seperti keadaan jiwa yang hanya mencerap objek akal (*al-ma'qūlāt*). Ketika ini ia dinamakan sebagai *al-'aql al-hayūlānī*³³ atau *al-'aql bi al-quwwah* dan ia wujud dalam diri setiap individu manusia.³⁴

³² Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 203-204; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 63-68; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 68. Pentajridan maklumat ini pada dasarnya merupakan kegiatan diri insan, melalui peringkat-peringkat potensi kekuatan inderia dan aklinya, untuk memisahkan resmi (*ṣūrah* atau *form*) sesuatu sasaran atau objek ilmu bukan sahaja daripada bahan mentah (*māddah* atau *matter*) sasaran itu tetapi juga daripada sebarang ikatan atau kaitan material yang lazim mendampinginya sehingga pada tahap tertinggi, resmi maknawinya yang bersifat *kullī* (atau universal; bukan *juz'ī*, *nor particular*) terhasil dan ditanggap oleh diri yang berkenaan itu. Lihat Zaidi Ismail, "Kreativiti dan Imajinasi dalam Pengamatan al-Ghazzālī," dalam *Kreativiti dan Imajinasi dalam Psikologi Islami* (Kuala Lumpur: IKIM, 2011), 19.

³³ Ia dinamakan sebagai akal *hayūlā* kerana ia diumpamakan seperti *hayūlā* di mana ia adalah zat tersendiri yang boleh wujud walaupun tanpa sebarang *ṣūrah* atau *form*. Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 204; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 69.

³⁴ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 204; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 69; Māqī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 130-131; 'Ursūqī, & 'Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-*

- ii. Potensi kemungkinan (*al-quwwah al-mumkinah*)
iaitu potensi yang mengalami proses penyempurnaan sehingga ia hampir merealisasikan potensi itu dalam bentuk tindakan seperti potensi menulis yang terdapat pada budak kecil yang telah mengenali pen dan beberapa huruf. Dalam keadaan ini potensi *nazarī* boleh mengetahui sesuatu maklumat secara *badīhī* melalui akal ketika ia mencerap objek akal pertama (*al-ma ‘qūlāt al- ‘ūlā*) atau premis pertama (*al-muqaddimāt al- ‘ūlā*)³⁵ tanpa memerlukan penelitian seperti keyakinan kita bahawa ‘semua adalah lebih besar daripada sebahagian’. Ketika ini ia dinamakan sebagai *al- ‘aql bi al-malakah*.³⁶
- iii. Potensi sempurna (*al-quwwah al-kamāliyyah*)
iaitu keadaan potensi yang telah lengkap dengan peralatan yang diperlukan dan bersedia untuk direalisasikan pada bila-bila masa seperti potensi yang terdapat dalam diri seorang penulis ketika dia belum mahu menulis. Dalam keadaan ini potensi *nazarī* telah memperoleh *al-ma ‘qūlāt al-thāniyah*³⁷ akan tetapi ia tidak ditonjolkan bahkan ia disimpan dan boleh direalisasikan ketika mana yang dikehendaki. Ketika ini ia dinamakan

Nafs al-Insāniyyah, 126; ‘Abd al-Rahmān Badawī, *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), 56.

³⁵ Iaitu butiran-butiran ilmu yang sedia ada atau telah diperolehi bagi memungkinkan akal mencapai ilmu yang baru. Lihat Zaidi Ismail, “Kreativiti dan Imajinasi dalam Pengamatan al-Ghazzālī,” 24.

³⁶ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 204; al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds*, 69; Mādī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 131; ‘Ursūqī & ‘Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 126; Badawī, *al-Falsafah wa al-Falāsifah*, 56.

³⁷ *Al-ma ‘qūlāt al-thāniyah* adalah pengetahuan yang diperolehi melalui proses berfikir. ‘Ursūqī & ‘Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127.

sebagai *al-'aql bi al-fi'l* kerana potensi akal telah siap sedia untuk digunakan.³⁸

Manakala bagi bentuk yang kedua pula terdapat satu tingkatan iaitu *al-'aql al-mustafād* iaitu keadaan di mana gambaran objek akal yang abstrak yang dicerap oleh potensi *nazarī* berbentuk realisasi dan hadir pada akal fikirannya secara berterusan.³⁹ Perbezaan di antara *al-'aql bi al-fi'l* dengan *al-'aql al-mustafād* ialah gambaran *kullī* yang terdapat pada *al-'aql bi al-fi'l* masih terpendam dan ia boleh dikeluarkan dan difikirkan pada bila-bila masa manakala gambaran yang terdapat pada *al-'aql al-mustafād* hadir dalam bentuk realisasi. Namun terdapat satu lagi tingkatan bagi potensi *nazarī* ini iaitu *al-'aql al-quḍṣī* yang merupakan potensi yang mencerap gambaran *kullī* aras tinggi daripada tingkatan *al-'aql bi al-malakah* dan tidak dimiliki oleh semua manusia kecuali para nabi dan rasul.⁴⁰

Oleh yang demikian, umumnya terdapat empat tingkatan akal *nazarī* iaitu *al-'aql al-hayūlānī*, *al-'aql bi al-malakah*, *al-'aql bi al-fi'l* dan *al-'aql al-mustafād*.⁴¹ Sebahagiannya berbentuk potensi (*bi al-quwwah*) dan sebahagian yang lain berbentuk realisasi (*bi al-fi'l*). Justeru, perpindahannya daripada bentuk potensi kepada realisasi

³⁸ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 205; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 69; Mādī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 132; 'Ursūqī & 'Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127; Badawī, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah*, 57.

³⁹ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 205; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 70; Mādī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 132; 'Ursūqī & 'Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127; Badawī, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah*, 57.

⁴⁰ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 205; al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 70; Mādī, *Fī Falsafah Ibn Sīnā*, 134; Badawī, *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah*, 57. Bandingkan juga penjelasan berkenaan *al-Rūḥ al-Qudsī* yang merujuk kepada potensi akal para nabi dan rasul yang mulia dalam al-Ghazālī, "Mishkāt al-Anwār," dalam *Majmū' Rasā'il al-Ghazālī*, tahqiq Ibrāhīm Amīn Maḥmūd (Kaherah: Maktabah al-Tawfiyyah, t.t), 306.

⁴¹ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Najāt*, 203; Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-Nafs*, 65.

tidak akan sempurna melainkan melalui perantaraan akal aktif (*al-'aql al-fa'āl*).⁴² Ibn Sīnā juga turut menjelaskan bahawa kedua-dua potensi insani ini amat penting bagi manusia. Potensi amali berperanan memberi petunjuk kepada perilaku dan tindakan manusia yang disebut sebagai akhlak, sementara potensi teori pula berperanan dalam mencerap ilmu pengetahuan bagi menyempurnakan *jawhar* jiwa.⁴³

Berdasarkan kupasan berkaitan potensi yang terdapat pada ketiga-tiga pembahagian jiwa tersebut, dapat difahami bahawa jiwa yang terdapat dalam diri manusia mempunyai beberapa tingkatan. Jiwa tumbuhan berada pada kedudukan terendah berdasarkan peranannya hanya menguruskan kelangsungan hidup jisim dari sudut pemakanan, pembesaran dan pembiakan. Seterusnya disusuli oleh jiwa hidupan yang turut memiliki peranan jiwa tumbuhan tersebut dan ditambah dengan peranan pencerapan yang khusus baginya sahaja. Peranan pencerapan ini mewujudkan rasa sama ada lazat atau sakit seterusnya mencetuskan pendorong untuk mencapai kelazatan tersebut atau menghindar daripada kesakitan. Fenomena ini tidak akan terjadi melainkan dengan adanya kemampuan untuk bergerak dan ini menunjukkan bahawa jiwa hidupan ini mampu untuk bergerak dan berpindah.

Kemudian diikuti oleh jiwa insani yang bukan sahaja memiliki peranan jiwa tumbuhan dan jiwa hidupan bahkan ia mempunyai peranannya tersendiri yang khusus dan terpenting iaitu yang dimainkan oleh potensi akal yang membezakan jiwa insani dengan dua jiwa yang lain sebelumnya. Potensi ini membolehkannya mencerap maklumat sama ada tanpa perlu berfikir seperti keyakinan kita bahawa 'semua adalah lebih besar daripada sebahagian' dan 'dua sifat yang berlawanan tidak akan terjadi pada sesuatu dalam waktu yang sama' atau melalui

⁴² 'Ursūqī & 'Uthmān, *Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*, 127.

⁴³ Al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 68.

proses berfikir yang tepat sepertimana yang terdapat dalam kaedah mantik dan sebagainya.

Walaupun Ibn Sīnā menjelaskan dengan panjang lebar berkenaan pembahagian jiwa tersebut, namun ia tidak bermakna jiwa-jiwa itu terpisah di antara satu sama lain sebaliknya jiwa adalah satu dan ia merupakan sumber (*mabdā'*) kepada segala potensi manakala semua tindakan yang terhasil menunjukkan kepelbagaian fenomena yang terjadi pada jiwa yang satu. Penjelasan Ibn Sīnā dalam persoalan ini yang meliputi pembahagian jiwa, definisi dan peranannya diakui oleh al-Ghazālī berserta huraian dan penjelasan tambahan olehnya kerana beliau melihat perkara ini tidak bersalahan dengan syarak bahkan ia terbukti melalui adat dan ketetapan Allah (*sunnah Allah*).⁴⁴

Bagi Ibn Sīnā, kesempurnaan jiwa dicapai dengan penajaman potensi berfikir sehingga dapat berhubung dengan akal aktif (*al-'aql al-fa'āl*) yang merupakan sumber pengetahuan. Manakala bagi al-Ghazālī pula, jiwa dapat mencapai kesempurnaan tertinggi apabila jiwa memperoleh pengetahuan tentang Hakikat Yang Tertinggi melalui *al-dhawq*. Bagi mereka akal bukanlah potensi yang terpenting kerana usaha penyempurnaan diri bukanlah melalui proses intelektual, sebaliknya dengan penajaman potensi intuisi dan emosi.⁴⁵

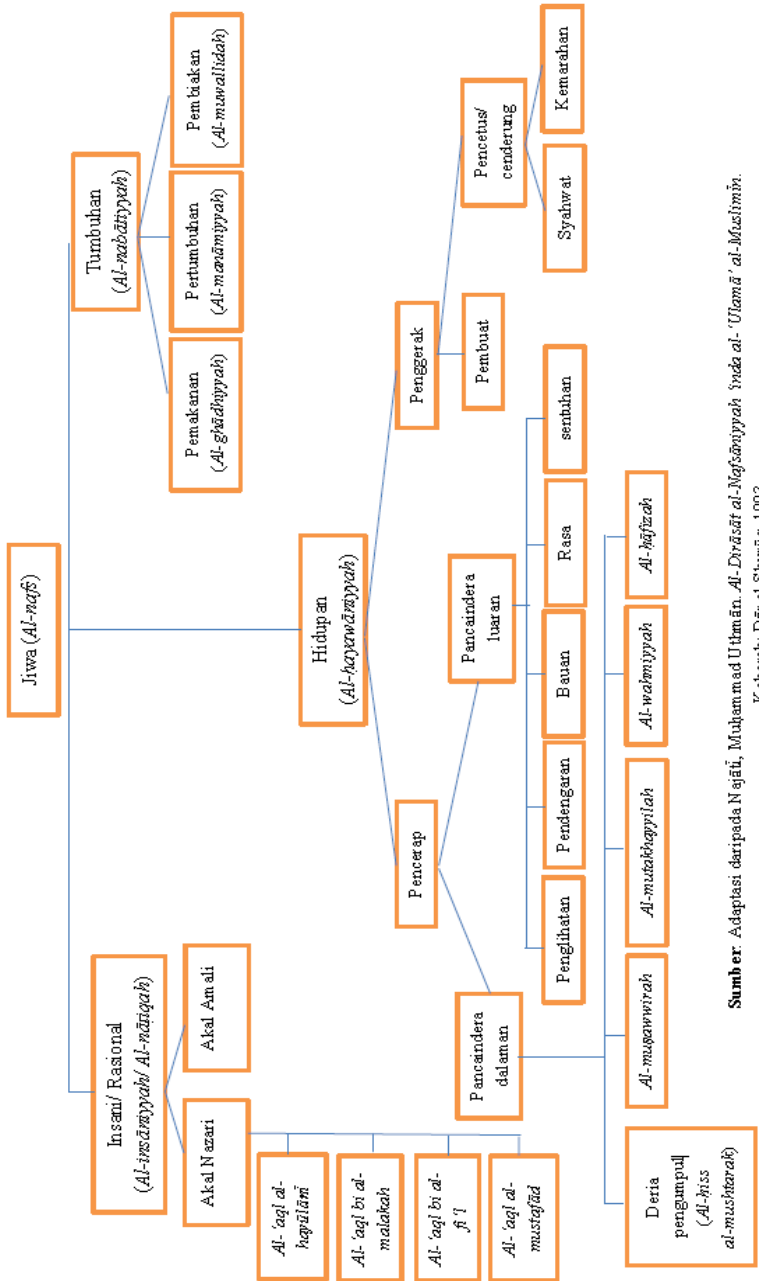
⁴⁴ Lihat lebih lanjut perbahasan potensi jiwa menurut al-Ghazālī dalam al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds*, 44-70. Walaupun terdapat pandangan al-Ghazālī berkaitan konsep jiwa yang bertentangan dengan pandangan ahli falsafah, namun beliau juga banyak mengambil pandangan dari ahli falsafah seperti Ibn Sīnā, contohnya berkaitan definisi dan pembahagian jiwa. Ini kerana definisi dan pembahagian tersebut jika diteliti dengan lebih jauh diambil dari pandangan Aristotle. Lihat 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, 4-5 & 76-77.

⁴⁵ Lihat lanjut dalam Rabi', *al-Turāth al-Nafsī*, 432-434; Muhammad Yasir Nasution, "Konsep Manusia Menurut al-Ghazaliy", 4-5 & 76-77. Lihat juga perbahasan berkenaan pembangunan dan

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

penyempurnaan psikologi insan berdasarkan konsep *maqāmāt* al-Makkī dalam Sharifah Basirah Syed Muhsin, “Sumbangan Abu Ṭālib Al-Makkī Terhadap Pembangunan Psikologi Insan Berdasarkan *Maqāmāt* Dalam *Qūt Al-Qulūb*,” *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* Vol. 20 Issue 1 (2018), 109-142. Lihat juga perbincangan tentang peranan pembangunan spiritual melalui amalan bagi membentuk kesempurnaan jiwa bagi insan yang diuji dengan penyakit dalam Hasimah Chik, Che Zarrina Sa’ari & Loh Ee Chin, “Peranan Spiritual Dalam Rawatan Paliatif,” *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* Vol. 19 Issue 2 (2017), 107-142.

Rajah 1: Potensi Jiwa Menurut Ibn Sīnā dan Al-Ghazālī



Sumber: Adaptasi daripada Najūī, Muḥammad Uthmān. *Al-Diyāsāʾ al-Nafsiyyah fī al-ʿUlum al-Mushimīn*. Kabeerah: Dār al-Shurūq 1993.

Rumusan

Secara umumnya Ibn Sīnā dan al-Ghazālī didapati mempunyai pandangan yang hampir selari dalam membicarakan perbahasan berkaitan potensi jiwa. Jiwa mempunyai tiga potensi utama yang disebut sebagai jiwa tumbuhan, jiwa hidupan dan jiwa insani. Setiap daripada tiga potensi tersebut mempunyai kategori pembahagiannya yang saling berbeza. Pencapaian tertinggi potensi jiwa ialah kebahagiaan jiwa di akhirat yang dikecap hasil kelazatan potensi akal atau rohani yang digunakan sebaiknya untuk mendapatkan ilmu pengetahuan yang benar serta membawa kepada taqwa kepada Allah SWT dan menjadikannya berakhlak mulia.

Rujukan

- ‘Abd al-Mu‘tī, Muḥammad Fakhr al-Dīn. “Nazariyyah al-Nafs ‘ind Ibn Sīnā wa al-Fārābī”. Disertasi Sarjana, Kaherah: Universiti ‘Ain Sham, 1987.
- 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.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad. *Al-Farq bayn Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah Minhum*, taḥqīq Muḥammad Uthmān. Kaherah: Maktabah Ibn Sīnā, 1988.
- Al-Baghdādī, Abū al-Barakāt. *Al-Kitāb al-Mu‘tabar fī al-Ḥikmah*. Hyderabad: Jam‘iyyah Dā’irah al-Ma‘ārif al-Uthmāniyyah, 1357.
- Che Zarrina Sa’ari & Mohd Manawi Mohd Akib, “Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan Menurut Fakhr al-Din al-Razi,” *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkār)* Vol. 19 Special Issue (2017): 87-114.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. *Tahāfut al-Falāsifah*, taḥqīq Sulaymān Dunyā, cet. ke-4. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1966.

- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. "Al-Risālah al-Ladunniyyah." Dalam *Majmū' Rasā'il al-Ghazālī*, tahqiq. Ibrāhīm Amīn Maḥmūd. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. "Mishkāt al-Anwār." Dalam *Majmū' Rasā'il al-Ghazālī*, tahqiq Ibrāhīm Amīn Maḥmūd. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. *Ma'ārij al-Quds fī Ma'rifah Madārij Ma'rifah al-Nafs*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Ḥammūd, Kāmil. *Dirāsāt fī Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1991.
- Hasimah Chik, Che Zarrina Sa'ari & Loh Ee Chin, "Peranan Spiritual Dalam Rawatan Paliatif," *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* Vol. 19 Issue 2 (2017): 107-142.
- Ḥusaynī, Muḥammad. *Al-Nafs wa Khulūduha 'ind Fakhri al-Dīn al-Rāzī*. Kaherah: Sharkah al-Ṣafā li al-Ṭaba'ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989.
- Ibn Ḥazm al-Zāhirī, Abī Muḥammad 'Alī bin Aḥmad. *Al-Faṣl Fī al-Mīlal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, tahqiq 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah, cet. ke-2. Beirut: Dār al-Jīl, 1996.
- Ibn Sīnā. *Al-Adḥawiyah fī al-Ma'ād*, tahqiq Ḥasan 'Āṣī. Tehran: Tibrīzī, 1386H.
- Ibn Sīnā. *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, tahqiq 'Abd Allah Nūrānī. Tehran: Mu'assasah Muṭāla'āt Islāmī, University of McGill, 1363H.
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-Najāt fī al-Ḥikmah al-Manṭiqiyah wa al-Ṭabī'iyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Mājid Fakhri. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1982.
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-Shifā' al-Fan al-Sādīs min al-Ṭabī'iyāt*. Paris: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, 1988.
- Ibn Sīnā. *Aḥwāl al-Nafs Risālah fī al-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādihā wa yalīhā Thalāth Rasā'il fī al-Nafs li Ibn*

- Sīnā*, tahqiq Aḥmad Fū'ad al-Ahwanī. Paris: Dār Babylon, 1952.
- Imām, 'Abd al-Faṭāḥ Imām. *Madkhal ilā al-Falsafah*. Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1972.
- Al-'Irāqī, Muḥammad 'Āṭif. *Dirāsāt fī Madhāhib Falāsifah al-Mashriq*, cet ke-2. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1973.
- Al-'Irāqī, Muḥammad 'Āṭif. *Tajdīd fī al-Madhāhib al-Falsafīyyah wa al-Kalāmiyyah*, cet. ke-6. Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1993.
- Al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Ibn Qayyim. *Kitāb al-Rūḥ*, tahqiq Muḥammad Muḥammad Tāmir. Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyyah, 2004.
- Al-Jurjānī, 'Abū Ḥaṣan 'Alī bin Muḥammad bin 'Alī al-Ḥusaynī. *Al-Ta'rifāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Māḍī, Maḥmūd. *Fī Falsafah Ibn Sīnā*. Al-Iskandariyyah: Dār al-Da'wah li al-Ṭaba' wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.
- Madkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbīqih*. Al-Iskandariyyah: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Mohd Farid Mohd Shahrān. "Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Rāzī." Dalam *Kreativiti dan Imaginasi 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, 18-19 September 2018, Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi.
- 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.
- Al-Munāwī, Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf. *Al-Nafs wa al-Rūḥ al-Musammā Sharh al-‘Aqīdah al-‘Ayniyyah*, tahqīq Aḥmad Farīd al-Muzīdī. Kaherah: Dār al-Āfāq al-‘Arabiyyah, 2012.
- Najāṭī, Muḥammad Uthmān. *Al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘ind al-‘Ulamā’ al-Muslimīn*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1993.
- Rabī‘, Muḥammad Shaḥātah. *Al-Turāth al-Nafsī ‘ind ‘Ulamā’ al-Muslimīn*, cet. ke-3. Al-Iskandariyah: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyyah, 2006.
- Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Modern*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Maṭālib al-‘Āliyah min al-‘Ilm al-Ilahi*, tahqīq Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāhīn. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Arba ‘in fī Uṣūl al-Dīn*. Kaherah; Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1986.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhhirīn*. Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, t.t.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Sharh al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, tahqīq. ‘Alī Ridā. Tehran: University Mc Gill, 1383H.
- Sharifah Basirah Syed Muhsin, "Sumbangan Abū Ṭālib Al-Makkī Terhadap Pembangunan Psikologi Insan Berdasarkan *Maqāmāt* dalam *Qūt al-Qulūb*," *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (Afkar)* Vol. 20 Issue 1 (2018): 109-142.
- ‘Ursūqī, Muḥammad Kahyr Ḥassan & Ḥassan Mullā Uthmān. *Al-Dirāsāt al-Nafsiyyah ‘ind al-Muslimīn; Ibn Sīnā wa al-Nafs al-Insāniyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1982.
- Wan Suhaimi Wan Abdullah. "Kreativiti dan Imaginasi dalam Pengamatan al-Baghdadi." Dalam *Kreativiti dan*

Mohd Manawi & Syarifah Basirah, "Perbahasan Potensi Jiwa," *Afkār* Vol. 21
Issue 1 (2019): 85-110

Imaginasi dalam Psikologi Islami. Kuala Lumpur: IKIM,
2011.

