

**PENCIPTAAN JIWA DARI SUDUT ILMU TAFSIR
DAN FALSAFAH ISLAM: TUMPUAN TERHADAP
PEMIKIRAN FAKHR AL-DIN AL-RAZI**

THE CREATION OF THE SOUL FROM THE POINT OF
VIEW OF ISLAMIC EXEGESIS AND PHILOSOPHY:
FOCUS ON FAKHR AL-DIN AL-RAZI'S THOUGHT

*Mohd Manawi Mohd Akib^{*e}, Hamdi Ishak*, Ahmad
Fakhrurrazi Mohammed Zabidi*,
Sharifah Basirah Syed Muhsin***

*Centre of al-Quran & al-Sunnah. Faculty of Islamic
Studies. Universiti Kebangsaan Malaysia. 43600.
Selangor. Malaysia.

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

Email: ^{*e}manawi@ukm.edu.my

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no1.8>

Abstract

The soul, also known as *al-nafs*, is considered the second element in human beings, following the body. It plays a vital role as the overseer and administrator of every human decision and action, requiring a comprehensive understanding of its nature, potential, and ultimate happiness. In the realm of Islamic knowledge, the Qur'an serves as the primary source of reference, encompassing the discourse on *al-nafs* or the soul. However, this particular issue finds greater prominence within the debates of Islamic philosophers, specifically pertaining to the field of ontology. With this in mind, this article aims to examine one specific aspect of the discussion surrounding *al-nafs*, namely its creation, through an exploration of relevant verses from the Qur'an and insights drawn from Islamic philosophical sources. The method employed in this study involves

analyzing the works of Fakhr al-Din al-Razi, including *al-Tafsir al-Kabir*, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah*, *al-Matalib al-'Aliyah*, and other significant texts representing the disciplines of exegesis and Islamic philosophy. A comprehensive understanding can be attained by examining the continuity of al-Razi's ideas across these disciplines and comparing them with the perspectives of Abu 'Ali al-Husayn Ibn 'Abd Allah Ibn Sina and Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. The findings of this article suggest that the soul, *al-nafs*, is a distinct entity that was created simultaneously with the body. While al-Razi's opinion appears to align broadly with that of Ibn Sina and al-Ghazali, some shortcomings are identified within Ibn Sina's viewpoint.

Keywords: *Al-nafs*; Fakhr al-Din al-Razi; *al-Tafsir al-Kabir*; Islamic philosophy.

Khulasah

Selain jasad, jiwa atau *al-nafs* merupakan unsur kedua dalam diri manusia. Peranannya sebagai pengurus dan pentadbir bagi setiap keputusan dan tindakan manusia menjadikan ia perlu diketahui dan dikenali dari sudut hakikat, potensi dan kebahagiaannya. Dalam disiplin keilmuan Islam, al-Qur'an merupakan sumber utama yang menjadi rujukan termasuk persoalan *al-nafs*. Namun, persoalan ini lebih popular dalam perbincangan ahli falsafah Islam di bawah tema kewujudan (ontologi). Oleh itu, makalah ini melihat salah satu isu dalam perbincangan hakikat *al-nafs* iaitu penciptaan *al-nafs* dari perspektif sumber utama Islam iaitu al-Qur'an melalui tafsiran dan kupasan beberapa ayat yang berkaitan serta melalui sumber falsafah Islam. Kajian yang menggunakan metode kepustakaan ini meneliti karya Fakhr al-Din al-Razi antaranya *al-Tafsir al-Kabir*, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* dan *al-Matalib al-'Aliyah* yang mewakili disiplin ilmu tafsir dan falsafah Islam bagi melihat kesinambungan idea beliau daripada kedua-dua disiplin tersebut di

samping membandingkannya dengan pandangan Abu 'Ali al-Husayn Ibn 'Abd Allah Ibn Sina dan Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. Makalah mendapati bahawa *al-nafs* adalah baharu dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan. Walaupun secara kasarnya pendapat al-Razi kelihatan selari dengan Ibn Sina dan al-Ghazali, namun jika diteliti masih terdapat kelemahan pada pendapat Ibn Sina.

Kata kunci: *Al-nafs*; Fakhr al-Din al-Razi; *al-Tafsir al-Kabir*; falsafah Islam.

Pengenalan

Ilmu pengetahuan berkenaan konsep manusia atau psikologi yang merangkumi elemen jiwa dan jasad perlu diketahui dan dihayati dengan baik oleh setiap individu. Ini sejajar dengan firman Allah SWT dalam surah al-Dhariyat: 21 dan surah Fussilat: 53 yang menyarankan agar manusia meneliti dan memahami konsep dan hakikat diri mereka sendiri agar tuntutan ibadah dan tanggungjawab khalifah di bumi dapat ditunaikan dengan sempurna. Dari sudut disiplin epistemologi Islam, konsep tersebut haruslah diteliti dan diamati berdasarkan sumber ilmu yang paling berautoriti iaitu nas al-Qur'an menerusi kupasan ahli tafsir dan hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang berkaitan. Begitu juga dengan pandangan ahli falsafah Muslim, pandangan mereka yang berdasarkan dalil naqli dan aqli berkaitan konsep jiwa juga perlu diteliti.

Ini kerana dari sudut kronologi, perbincangan konsep jiwa telah dikupas oleh ahli falsafah Yunani, antaranya Plato (427SM-347SM) dan Aristotle (384SM-322SM) yang kemudiannya diserap masuk ke dalam khazanah ilmu Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi khususnya ketika pemerintahan 'Abbasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke

bahasa Arab.¹ Ia seterusnya dikuasai oleh para pemikir Islam setelah penyaringan dan pengharmonian agar selari dengan ajaran agama. Mereka juga turut menghasilkan karya-karya berkaitan ilmu falsafah di mana karya mereka berkaitan ilmu psikologi diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dikembangkan ke Eropah. Ia memberi kesan yang besar terhadap bidang psikologi barat pada zaman kebangkitannya. Akan tetapi, perbincangan berkaitan konsep jiwa atau psikologi pada masa kini khususnya oleh psikologis barat tidak mengetengahkan pandangan daripada pemikir Islam sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang ini.²

Selain itu, amalan psikologi barat yang mengecilkan skop perbincangan psikologi hanya kepada metode empirikal semata-mata tanpa menyentuh aspek spiritual menyebabkan mereka tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara menyeluruh.³ Sebaliknya 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 akhirat.⁴ Perkara ini akhirnya diakui oleh tokoh psikologi barat sendiri iaitu William James yang menyatakan bahawa punca utama kelemahan

¹ Imam, 'Abd al-Fatah Imam, *Madkhal ila al-Falsafah* (Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1972), 144-156.

² 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. (Iskandariah: Dar al-Ma'rifah al-Jam'iyyah, 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.

³ Rasy Sapuri, *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 2; Sharifah Basirah Syed Mohsin, Che Zarrina Sa'ari, Hasimah Chik & Sheriza Izwa Zainuddin, "Peranan Muḥāsabah Al-Nafs (Self-Evaluation) dalam Menangani Keresahan Spiritual." *Jurnal Usuluddin* 50(1) (2022), 47.

⁴ Rabi', *al-Turath al-Nafsi*, 28.

manusia kerana tiada penekanan dari aspek spiritual dan pergantungan kepada Tuhan. Oleh itu, masyarakat perlu didedahkan dengan perbincangan konsep manusia yang lebih komprehensif dengan menyentuh perbahasan dari aspek jasmani dan rohani.

Oleh itu, makalah ini akan mengupas salah satu persoalan dalam perbahasan konsep jiwa manusia iaitu penciptaan jiwa menurut seorang tokoh terkenal yang menguasai pelbagai disiplin ilmu termasuklah ilmu tafsir dan falsafah Islam iaitu Fakhr al-Din al-Razi. Sementara, persoalan lain berkaitan jiwa seperti definisi jiwa, hakikat jiwa, potensi jiwa dan lain-lain tidak akan disentuh kerana telah dibahaskan dalam artikel lain sebelum ini.⁵

Metodologi Kajian

Artikel ini bersifat kualitatif dan menggunakan kaedah analisis kandungan. Dalam pengumpulan data, dokumen utama yang dirujuk ialah karya tafsir, falsafah dan ilmu kalam tulisan al-Razi iaitu *al-Tafsir al-Kabir*, *al-Matalib al-'Aliyah*, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* serta artikel dan kajian yang berkaitan tentang *al-nafs*. Karya al-Razi yang lain turut dirujuk bagi melihat kesinambungan idea beliau berkaitan jiwa atau *al-nafs*. Seterusnya, penganalisaan data yang diperolehi daripada analisis kandungan

⁵ Sila lihat Che Zarrina Sa'ari & Mohd Manawi Mohd Akib, "Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan menurut Fakhr al-Din al-Razi," *AFKAR: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 19 (Special Issue) (2017), 87-114; Mohd Manawi Mohd Akib & Sharifah Basirah Syed Muhsin, "Perbahasan Potensi Jiwa menurut Ibn Sina dan al-Ghazali," *AFKAR: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 21(1) (2019), 85-110; Mohd Manawi Mohd Akib, Che Zarrina Sa'ari & Sharifah Basirah Syed Muhsin, "Psikologi Islam: Penciptaan *Al-Nafs* dan Kekekalannya menurut Ibn Sina dan Al-Ghazali," *Al-Basirah* 11(1) (2021), 19-31; 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 di Tenera Hotel, Bandar Baru Bangi, 514-527.

menggunakan kaedah deskriptif bagi merumuskan pandangan al-Razi berkaitan penciptaan jiwa berdasarkan tafsiran dan idea falsafah Islam beliau dalam karya tafsir, falsafah Islam dan ilmu kalam.

Dapatan kajian

Terdapat beberapa karya al-Razi yang membahaskan persoalan penciptaan jiwa, antaranya ialah *al-Matalib al-'Aliyah*, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah*, *Asas al-Taqdis* termasuklah karya tafsirnya iaitu *al-Tafsir al-Kabir*. Walaupun terdapat satu karya khusus beliau yang mengupas pelbagai persoalan jiwa iaitu *Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Sharh Quwahuma*, namun beliau tidak memuatkan persoalan penciptaan jiwa dalamnya.

Perbahasan Umum Berkenaan Penciptaan Jiwa dalam Kalangan Sarjana

Al-Razi menjelaskan bahawa secara umumnya, terdapat dua pendekatan yang ditelusuri oleh para pemikir Islam dan ahli falsafah dalam membincangkan persoalan ini. Pertama, mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah sedia ada (*qadim*); kedua, mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru (*hadithah*) dan pendekatan ini dipilih oleh al-Razi. Kedua-dua pendekatan ini dibentangkan oleh al-Razi dalam karyanya iaitu *al-Matalib al-'Aliyah* dan *al-Mabahith al-Mashriqiyyah*, kemudian beliau memberi komentar dengan menolak pandangan mereka yang mengatakan jiwa adalah *qadim*. Beliau turut menjelaskan kelemahan yang terdapat dalam sesetengah hujah mereka yang mengatakan jiwa adalah baru.⁶

⁶ Fakhr al-Din al-Razi, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi 'Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat* 2 (Haiderabad: Matba'ah Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nazamiyyah, 1343H), 389-397; Fakhr al-Din al-Razi, *al-Matalib al-'Aliyah min al-'Ilm al-Ilahi* 7, tahqiq Muhammad 'Abd al-Salam Shahin (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 114-120.

i. Jiwa adalah *qadim*

Bagi mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qadim*, secara ringkasnya terdapat tiga hujah⁷ yang dikemukakan iaitu:

“Jika jiwa tidak bersifat *qadim* dan *azali*, maka ia juga tidak bersifat kekal. Akan tetapi telah sedia maklum bahawa jiwa bersifat abadi dan kekal serta tidak musnah dan tidak binasa, maka oleh yang demikian jiwa adalah bersifat *qadim* dan *azali*.”⁸

Al-Razi melihat hujah tersebut adalah tidak tepat berdasarkan dua alasan. Salah satunya disebut dalam karya *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* dan satu lagi dinyatakan dalam karya *al-Matalib al-‘Aliyah*. Pertama, beliau menjelaskan bahawa kenyataan mereka yang mengatakan bahawa jika jiwa tidak bersifat *qadim* dan *azali*, maka ia juga tidak bersifat kekal merupakan suatu kenyataan yang salah dan tidak dapat diterima akal. Sebaliknya akal dapat menerima kenyataan yang mengatakan bahawa sesuatu itu bersifat kekal tanpa ia bersifat *azali*.⁹

Kedua, penyebab (*‘illah*) bagi kewujudan jiwa adalah suatu yang bersifat *qadim* iaitu Allah SWT dan penciptaan jiwa berlaku setelah diciptakan badan yang telah bersedia untuk dikendalikan oleh jiwa. Apabila dicipta suatu jasad, jiwa juga turut dicipta dan jiwa adalah suatu yang berlainan daripada badan. Maka tidak menjadi suatu kelaziman apabila berlaku kematian kepada badan, berlaku juga kematian kepada jiwa. Jiwa tetap bersifat kekal kerana penyebab kepada kewujudannya adalah bersifat kekal dan kekekalan yang berlaku kepada jiwa

⁷ Lihat lanjut dalam al-Razi, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* 2, 389-390.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 396-397.

tersebut bukanlah menjadi hujah untuk mensabitkan bahawa jiwa adalah azali.¹⁰

Kedua-dua alasan tersebut telah membuktikan bahawa jiwa adalah bersifat baru dan sekaligus menafikan ia bersifat qadim. Kekekalan yang berlaku kepada jiwa setelah kematian badan tidak boleh menjadi hujah untuk mensabitkan jiwa bersifat qadim.

ii. Jiwa adalah baru (*hadithah*)

Manakala bagi mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru pula terdapat beberapa ayat al-Qur'an berkaitan jiwa yang menjadi sandaran dalam perbincangan ini iaitu surah al-A'raf 7: 11, 172, al-Mu'minun 23: 12-14 dan surah Sad 38: 71. Ketiga-tiga ayat tersebut jelas menunjukkan bahawa jiwa adalah bersifat baru dan bukannya qadim. Perbezaan pendekatan dan pemahaman yang diaplikasikan dalam berinteraksi dengan ayat-ayat tersebut di kalangan sarjana Muslim telah melahirkan tiga kelompok pandangan dalam menentukan tempoh penciptaan jiwa.

Pertama, yang mengatakan bahawa jiwa telah dicipta sebelum penciptaan badan; kedua, yang mengatakan bahawa jiwa dicipta setelah penciptaan badan; dan ketiga, yang mengatakan bahawa jiwa dicipta bersama ketika penciptaan badan. Walaupun secara umumnya al-Razi bersependapat dengan pendekatan kedua yang mengatakan jiwa dicipta setelah penciptaan badan, namun beliau juga turut mengemukakan kelemahan hujah bagi setiap kelompok tersebut khususnya dalam penghuraian hujah naqli yang menjadi sandaran utama bagi kelompok yang pertama dan kedua serta hujah aqli bagi kelompok yang ketiga.

¹⁰ Al-Razi, *al-Matalib al-'Aliyah*, 7: 120.

i. Kelompok pertama: Jiwa dicipta sebelum penciptaan badan

Antara hujah daripada kelompok pertama yang mengatakan jiwa dicipta sebelum penciptaan badan adalah berdasarkan firman Allah SWT dalam surah al-A'raf 7: 172 iaitu:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ
شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا
غَافِلِينَ.

Terjemahan: Dan (ingatlah wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka, dan Ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil Ia bertanya dengan firmanNya): “Bukankah Aku Tuhan kamu?” Mereka semua menjawab: “Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi”, yang demikian supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak: “Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini”.

Mereka berpandangan bahawa ayat tersebut jelas menggambarkan segala jiwa telah dicipta dan wujud sebelum penciptaan badan. Ia dikeluarkan dari tulang belakang Nabi Adam a.s. dan telah bersaksi bahawa Allah SWT adalah Tuhan yang menciptakan mereka. Antara mereka yang berpandangan sedemikian ialah Ibn Hazm al-Zahiri dan pandangan ini juga diterima pakai oleh al-Nazzam al-Muktazili dan pengikutnya.¹¹

¹¹ Ibn Hazm al-Dhahiri, Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad, *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-Nihal* 4, tahqiq ‘Abd al-Rahman ‘Umayrah

Namun, al-Razi melihat maksud ayat tersebut bukan sedemikian. Berdasarkan pemerhatiannya dari aspek bahasa, terdapat dua lafaz yang perlu diteliti dari sudut ganti diri atau *damir*. Pertama ialah lafaz "*min zuhurihim*" dan kedua ialah lafaz "*zurriyatahum*". Ganti diri yang terdapat pada kedua-dua lafaz tersebut menunjukkan kepada bilangan yang ramai atau *jama'*. Maka ini menggambarkan bahawa Allah SWT mengeluarkan zuriat daripada tulang belakang Bani Adam. Jika ia dikeluarkan dari tulang belakang Nabi Adam a.s., pastinya ganti diri yang digunakan adalah berbentuk tunggal dan lafaz yang tepat ialah "*min zahrih*." Begitu juga dengan lafaz "*zurriyatahum*", jika dimaksudkan sebagai zuriat Nabi Adam a.s., pastinya lafaz yang tepat ialah "*zurriyatih*". Maka jelaslah bahawa yang dimaksudkan itu ialah zuriat Bani Adam.¹²

Di samping itu, ayat berikutnya iaitu surah al-A'raf 7: 173¹³ menggambarkan bahawa andaian alasan yang dikeluarkan oleh zuriat tersebut pada hari kiamat dengan menyandarkan kepada "perbuatan kufur yang dilakukan oleh orang tua mereka bagi melepaskan diri mereka daripada hukuman Allah SWT atas kekufuran mereka semasa di dunia" adalah tidak layak disandarkan kepada

& Muhammad Ibrahim Nasr (Beirut: Dar al-Jil, 1996), 122-123; lihat juga Muhammad Husayni Abu Sa'dah, *al-Nafs wa Khuluduha 'inda Fakhir al-Din al-Razi* (Kaherah: Sharkah al-Safa li al-Taba'ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989), 238.

¹² Fakhir al-Din al-Razi, *Tafsir al-Fakhir al-Razi al-Mushtahar bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb* 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 3100.

¹³ Al-Qur'an, surah al-A'raf 7:173 yang bermaksud: "Atau supaya kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya ibu bapa kamilah yang melakukan syirik dahulu sedang kami ialah keturunan (mereka) yang datang kemudian daripada mereka. Oleh itu, patutkah Engkau (wahai Tuhan kami) hendak membinasakan kami disebabkan perbuatan orang-orang yang sesat itu?"

anak-anak Adam kerana Adam adalah seorang nabi yang maksum dan bukan seorang yang musyrik.¹⁴

Maka ini memberi pengertian bahawa zuriat yang dimaksudkan dalam surah al-A'raf 7: 172 tersebut adalah zuriat yang keluar dari tulang sulbi bapa mereka dan bukannya dari tulang sulbi Adam. Al-Razi mengatakan bahawa para bijak pandai (*ashab al-nazar*) menjelaskan bahawa zuriat dalam ayat tersebut bukan dikeluarkan dari tulang belakang Adam, tetapi dari tulang sulbi bapa mereka yang melalui peringkat penciptaan bermula daripada *nufah*, *'alaqah*, *mudghah* dan seterusnya menjadi manusia yang sempurna. Kemudian mereka bersaksi dan mengakui keesaan Allah SWT dengan keajaiban proses penciptaan yang mereka lalui seolah-olah mereka berkata: "*Ba la*", walaupun tidak dengan kata-kata lisan.¹⁵ Maka ini menjelaskan bahawa jiwa adalah baru dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan.

Seterusnya, hujah kedua yang dibawa oleh kelompok pertama ini ialah ayat dari surah al-A'raf 7: 11 iaitu:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ
أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ
السَّاجِدِينَ.

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu, lalu Kami membentuk rupa kamu, kemudian Kami berfirman kepada malaikat-malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam", lalu mereka sujud melainkan Iblis, ia tidaklah termasuk dalam golongan yang sujud.

Secara zahirnya, ayat ini menggambarkan kronologi penciptaan jiwa manusia di mana semua jiwa manusia

¹⁴ Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* 5, 3100; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 238-239.

¹⁵ Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* 5, 3103.

telah diciptakan terlebih dahulu sebelum diciptakan Adam. Oleh itu, kelompok yang pertama tersebut menjadikan ayat ini sebagai sandaran untuk menyatakan bahawa jiwa telah dicipta sebelum penciptaan badan. Akan tetapi, telah sedia maklum bahawa Adam merupakan khalifah pertama yang dicipta. Oleh itu, para mufassir berbeza pandangan dalam mentafsirkan ayat ini.

Sebagai seorang yang berkeahlian dalam disiplin tafsir, al-Razi menjelaskan bahawa pengertian lafaz *al-khalq* dari sudut bahasa ialah ibarat kepada suatu penentuan atau *al-taqdir* (*inna al-khalq fi al-lughah 'ibarat 'an al-taqdir*) dan konsep penentuan Allah SWT adalah ibarat kepada pengetahuan Allah SWT bagi setiap perkara dan kehendak-Nya dalam menetapkan ketentuan perkara tersebut.¹⁶ Maka lafaz "*khalaqnakum*" mengisyaratkan kepada penentuan dan ketetapan Allah SWT untuk menciptakan manusia di dunia. Begitu juga dengan lafaz "*sawwarnakum*" yang bermaksud membentuk rupa, ia merupakan isyarat kepada penetapan bentuk dan gambaran setiap makhluk yang akan diciptakan sehingga hari kiamat di Luh Mahfuz. Justeru, maksud penciptaan Allah SWT dalam ayat di atas merupakan ibarat kepada penentuan dan ketetapan-Nya. Manakala maksud membentuk rupa pula ibarat kepada penetapan bentuk dan gambaran setiap makhluk di Luh Mahfuz. Setelah kedua perkara tersebut selesai, barulah Allah SWT mencipta Adam dan kemudiannya memerintahkan para malaikat agar sujud kepada baginda a.s.¹⁷

Oleh itu menurut al-Razi, maksud ayat di atas adalah merujuk kepada perancangan dan ketentuan Allah bagi setiap makhluk di alam ini dan sabitlah bahawa Adam merupakan manusia pertama yang dicipta. Maka pandangan kelompok pertama yang mengatakan jiwa telah

¹⁶ Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* 5, 2875.

¹⁷ *Ibid.*; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 238-239.

dicipta sebelum penciptaan badan dengan bersandarkan kepada ayat berkenaan adalah tidak tepat. Oleh itu jelaslah bahawa jiwa diciptakan bersama dengan penciptaan badan.

ii. Kelompok kedua: Jiwa dicipta selepas penciptaan badan

Bagi kelompok kedua pula, antara hujah yang membuktikan bahawa jiwa dicipta setelah penciptaan badan adalah berdasarkan kepada surah Sad 38: 71-72 iaitu:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ.
فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ
سَاجِدِينَ.

Terjemahan: (Ingatkanlah peristiwa) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menciptakan manusia (Adam) dari tanah. Kemudian apabila Aku sempurnakan kejadiannya, serta Aku tiupkan padanya roh daripada (ciptaan) Ku, maka hendaklah kamu sujud kepadanya.

Dan surah al-Mu'minun 23: 12-14 iaitu:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ. ثُمَّ
جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ
عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ
عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari pati (yang berasal)

dari tanah. Kemudian Kami jadikan "pati" itu (setitis) air benih pada penetapan yang kukuh. Kemudian Kami ciptakan air benih itu menjadi sebuku darah beku, lalu Kami ciptakan darah beku itu menjadi seketul daging, kemudian Kami ciptakan daging itu menjadi beberapa tulang, kemudian Kami balut tulang-tulang itu dengan daging. Setelah sempurna kejadian itu Kami bentuk dia menjadi makhluk yang lain sifat keadaannya. Maka nyatalah kelebihan dan ketinggian Allah sebaik-baik Pencipta.

Berdasarkan petikan ayat daripada dua surah di atas, mereka mengatakan bahawa jiwa dicipta selepas selesai penciptaan badan. Mereka berpandangan sedemikian berdasarkan sangkaan (*al-zan*) mereka dengan melihat kepada peringkat penciptaan janin yang bermula dari segumpal darah (*nutfah*) sehingga kepada peringkat tulang dibaluti dengan daging. Setelah selesai proses itu barulah jiwa dicipta dan ditiupkan ke dalam badan.¹⁸

Menurut al-Razi, pandangan ini boleh diterima, namun masih terdapat kelompondan dan kesilapan padanya. Beliau mendedahkan kesilapan sangkaan tersebut dengan menjelaskan bahawa peringkat *nutfah* masih belum menggambarkan tubuh badan manusia. Ia perlu melalui beberapa peringkat seterusnya bagi membentuk anggota dan tubuh badan yang lengkap dan pada masa tersebut barulah ia disebut sebagai tubuh badan manusia. Pada ketika itu barulah jiwa diciptakan dan kemudian ia terus berhubung kait dengan tubuh badan tersebut.¹⁹ Maka jelaslah bahawa jiwa diciptakan bersama

¹⁸ Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* 8, 4821, 9: 5676; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 241.

¹⁹ Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* 9, 5676; al-Razi, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* 2, 219; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 240-241.

penciptaan badan atau ketika berlakunya penciptaan badan.

iii. Kelompok ketiga: Jiwa dicipta bersama dengan penciptaan badan

Kelompok ketiga yang mengatakan bahawa jiwa dicipta bersama ketika penciptaan badan terbahagi kepada dua pandangan. Pandangan pertama dipelopori oleh Ibn Sina yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara sandaran (*huduthan idafiyyan*) iaitu penciptaan jiwa bersandarkan kepada kesempurnaan penciptaan awal jasad. Manakala pandangan kedua oleh Abu al-Barakat al-Baghdadi dan al-Ghazali yang mengatakan bahawa jiwa adalah baru secara hakiki (*huduthan haqiqiyyan*) iaitu jiwa diciptakan setelah daripada ia tiada (*'adam*). Walaupun pandangan mereka ini dilihat selari dengan pandangan al-Razi, namun ia turut diteliti dan disemak oleh al-Razi dan beliau telah menemukan kelemahan dalam pendalilan mereka.²⁰

Di samping itu, jika diteliti dalam karya *al-Mabahith al-Mashriqiyyah*, tidak terdapat hujah daripada al-Razi sendiri bagi membuktikan jiwa adalah baru. Beliau hanya membentangkan hujah daripada pandangan yang berpegang bahawa jiwa adalah *qidam* dan kemudian menolaknya.²¹ Beliau juga membincangkan dalil yang dikemukakan oleh Ibn Sina dan Abu al-Barakat al-Baghdadi yang mengatakan jiwa adalah baru dan menjelaskan kelemahan hujah tersebut.²² Manakala dalam karya *al-Matalib al-'Aliyah* pula, selain menyangkal pandangan yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qidam*²³ dan mengkritik kelemahan hujah yang mensabitkan jiwa

²⁰ Lihat lanjut dalam Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 230 & 241-250.

²¹ Lihat al-Razi, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* 2, 389-391.

²² *Ibid.*, 392-397.

²³ Al-Razi, *al-Matalib al-'Aliyah* 7, 119-120.

adalah baru,²⁴ terdapat dua hujah umum yang dikemukakan oleh al-Razi bagi membuktikan bahawa jiwa adalah baru dan bukannya qadim.²⁵

Di sini dapat diperhatikan bahawa terdapat dua kemungkinan al-Razi berbuat demikian, pertama, dalil yang dikemukakan oleh Ibn Sina dan Abu al-Barakat al-Baghdadi yang dinukilkan dalam karya *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* telah memadai bagi membuktikan jiwa adalah baru. Kedua, dua hujah umum berkenaan yang dinyatakan dalam karya *al-Matalib al-'Aliyah* telah memadai dan beliau tidak mahu mengulangnya dalam karya *al-Mabahith al-Mashriqiyyah*. Ini kerana kebanyakan perbincangan dalam *al-Matalib al-'Aliyah* khususnya berkaitan persoalan jiwa turut dibahaskan dalam karya *al-Mabahith al-Mashriqiyyah*. Beliau berbuat demikian kerana dalam karya *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* hanya dikhususkan bagi perbincangan disiplin falsafah berbanding karya *al-Matalib al-'Aliyah* yang memuatkan perbincangan disiplin falsafah dan juga keagamaan. Jika dilihat kepada dua hujah yang dibawa bagi mensabitkan jiwa adalah baru, ia kelihatan lebih cenderung kepada aspek keagamaan dan ilmu kalam.²⁶

Hujah pertama menurut al-Razi ialah:

“Tidak diragui lagi bahawa setiap jiwa [bersifat] menerima sifat-sifat yang baru, di mana jiwa menjadi berpengetahuan tentang sesuatu setelah jiwa mengetahuinya. Jiwa juga menjadi bersifat dengan suatu akhlak setelah ia bersifat dengan akhlak tersebut. Apabila telah sabit demikian, maka kita katakan bahawa sesungguhnya penerimaan sifat-sifat yang baru adalah merupakan kelaziman daripada dhatnya [penerima sifat]. Dan [suatu yang bersifat]

²⁴ *Ibid.*, 114-118.

²⁵ *Ibid.*, 118-119.

²⁶ Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 253-254.

menerima sifat-sifat yang baru adalah [suatu yang] baru. Maka lazimlah dikatakan bahawa sesungguhnya [jiwa] tidak sunyi daripada perkara-perkara baru dan setiap [suatu] yang tidak sunyi daripada perkara-perkara baru, maka ia adalah baru."²⁷

Berdasarkan hujah di atas, al-Razi dilihat berpandangan bahawa setiap suatu yang menerima perkara atau sifat yang baru, maka ia bukannya suatu yang qadim. Apabila telah sabit bahawa setiap jisim dan jiwa manusia menerima perkara dan sifat yang baru, maka sabitlah bahawa ia bukanlah qadim, malah baru. Begitu juga sebaliknya iaitu jika diperhatikan kepada sifat Allah SWT yang qadim yang tidak menerima sebarang perkara dan sifat yang baru. Maka oleh yang demikian, jelaslah bahawa jiwa adalah baru.²⁸ Manakala bagi hujah kedua al-Razi menyatakan:

“ Tidak diragui lagi sesungguhnya Allah SWT adalah qadim, maka jika terdapat [suatu] qadim yang lain, lazimlah dikatakan bahawa terdapat dua qadim dan perkara sedemikian adalah mustahil.”²⁹

Al-Razi turut menghuraikan hujah kedua ini dengan mengatakan bahawa jika terdapat dua perkara yang bersifat qadim, maka kedua-duanya tidak boleh berbeza, malah perlu mempunyai persamaan dari segenap aspek. Oleh itu, jika jiwa manusia adalah qadim, maka ia menyerupai Allah SWT dalam semua sifat-sifat-Nya, dan perkara ini adalah mustahil. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa mustahil terdapat dua perkara yang bersifat qadim dan sabitlah bahawa jiwa adalah baru.³⁰

²⁷ Al-Razi, *al-Matalib al-‘Aliyah* 7, 118-119.

²⁸ *Ibid.*, 119.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

Terdapat dua tujuan al-Razi dalam tindakan beliau menolak dan memberi kritikan terhadap pandangan-pandangan sebelumnya. Pertama, untuk meruntuhkan hujah pandangan yang berbeza daripadanya di samping mensabitkan pandangannya. Kedua, untuk menyemak hujah bagi pandangan yang bertepatan dengan pandangannya serta mengintegrasikannya.³¹

Di samping itu, perbahasan ini juga berkait rapat dengan persoalan *tanasukh*. Golongan yang mengatakan berlakunya *tanasukh* merupakan mereka yang berpegang bahawa jiwa adalah *qadim*. Berbeza daripada al-Razi di mana beliau menolak berlakunya *tanasukh* berdasarkan kepada pandangannya yang berpegang bahawa jiwa adalah baru. Dalam karyanya *al-Mabahith al-Mashriqiyyah*, terdapat tiga hujah terpilih yang dikemukakan oleh al-Razi. Antaranya yang berkaitan dengan ingatan dan memori jiwa.³² Hujah tersebut ialah:

“Apa yang dinyatakan oleh golongan Mutakallimin iaitu sesungguhnya jika suatu jiwa pernah berada dalam badan yang lain sebelum [berada dalam badan] ini, nescaya ia mengingati ketika [berada dalam badan] ini bahawa sesungguhnya ia pernah berada dalam badan yang lain. [Ini] kerana telah sabit bahawa sesungguhnya *jawhar* jiwa juga merupakan tempat [cerapan dan simpanan] ilmu, hafalan, ingatan dan segala sifat yang ada pada dhatnya [adalah tetap dan] tidak berbeza [dan tidak berubah] dengan perbezaan struktur badan [dan pertukaran badan]. Maka [telah sabit juga bahawa perihal] jiwa pada sifat dan zatnya adalah berlainan daripada badan dan wajib [pada akal kita mengatakan bahawa]

³¹ Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 231.

³² Lihat al-Razi, *al-Mabahith al-Mashriqiyyah* 2, 398; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 260.

kekal ilmunya selepas ia berpisah daripada badan tersebut sehingga ia [boleh] mengingati ketika berada dalam badan ini, *kaifiyat* dan keadaannya ketika berada dalam badan [yang lain] tersebut. Maka apabila ia tidak mengingati sesuatu pun daripada perkara tersebut, maka kita ketahui bahawa ia tidak pernah wujud dalam badan yang lain.³³

Hujah di atas jelas memberi gambaran bahawa jika benar jiwa pernah wujud dalam badan yang lain sebelum kewujudannya dalam badan semasa, maka semestinya ketika ini ia masih ingat perihal dan keadaan semasa ia berada dalam badan yang sebelumnya kerana jiwa merupakan suatu *jawhar* dan juga tempat bagi ilmu, hafalan dan ingatan. Semua sifat tersebut berada pada zat jiwa dan ia tidak berubah meskipun berlaku pertukaran badan kerana zat dan sifatnya adalah berlainan daripada badan. Apabila jiwa tidak mengingati sesuatu daripada perkara tersebut, maka ini membuktikan bahawa jiwa tidak pernah wujud dalam badan yang lain sebelum kewujudannya dalam badan ini.

Di samping itu, realiti hari ini membuktikan bahawa tiada seorang manusia yang hidup berbekalkan pengetahuan dan memori silam. Malahan mereka perlu berusaha untuk memperoleh ilmu pengetahuan dan kemahiran demi kelangsungan hidup di dunia serta menyediakan bekalan demi kebahagiaan di akhirat kelak. Maka sabitlah bahawa tidak berlaku *tanasukh* pada jiwa.

Rumusan

Berdasarkan perbincangan di atas, dapat disimpulkan bahawa al-Razi dengan kepakarannya sebagai ahli tafsir, ahli falsafah Islam dan ahli kalam berpendapat jiwa adalah baru dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan. Walaupun secara kasarnya pendapat al-Razi kelihatan

³³ *Ibid.*

selari dengan Ibn Sina dan al-Ghazali, namun jika diteliti masih terdapat kelemahan pada pendapat Ibn Sina yang menganggap kesempurnaan kondisi *nutfah* sebagai sebab kewujudan jiwa sehingga penciptaan jiwa itu dianggap baru secara sandaran yang bergantung kepada sebab kesempurnaan *nutfah* sahaja.

Berbeza dengan al-Ghazali dan Ibn Sina, dalam tafsiran al-Razi terhadap ayat berkenaan, beliau melihat kesempurnaan kondisi *nutfah* sebagai syarat semata-mata dan berpendapat jiwa adalah baru secara hakiki yang bergantung kepada sifat Pemurah Allah SWT. Pendapat tersebut dikuatkan lagi dengan dua hujah umum dari sudut ilmu kalam dan falsafah Islam yang dikemukakan oleh al-Razi di samping komentar dan kritikan terhadap pandangan yang mengatakan jiwa qadim dan pandangan yang mengatakan jiwa diciptakan sebelum atau selepas penciptaan badan. Pendirian al-Razi yang sedemikian turut menjadi dasar utama bagi membentuk pandangannya berkenaan persoalan *tanasukh* di mana beliau menafikannya berlaku kepada jiwa.

Oleh itu, semoga makalah ini dapat membantu dalam memberi kefahaman kepada masyarakat berkenaan konsep penciptaan elemen jiwa atau ruh manusia dari sudut pandang Islam melalui tafsiran al-Razi pada ayat al-Qur'an yang berkaitan dan juga pandangan dan hujah beliau selaku ahli kalam dan falsafah Islam. Begitu juga kepada penyelidik, semoga dapatan ini boleh dirujuk dan dimanfaatkan bagi kajian akan datang dalam bidang psikologi dan psikospiritual.

Penghargaan

Makalah ini menggunakan dana di bawah Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS) (FRGS/1/2022/SS10/UKM/02/10) daripada Kementerian Pengajian Tinggi (KPT), Malaysia. Pengkaji merakamkan penghargaan dan terima kasih kepada semua pihak yang

membantu secara langsung atau tidak langsung kepada penyelidikan ini.

Rujukan

- ‘Abd al-Mu‘ti, Muhammad Fakhr al-Din, “Nazariyyah al-Nafs ‘inda Ibn Sina wa al-Farabi”. Disertasi Sarjana, Kaherah: Universiti ‘Ain Sham, 1987.
- Al-Dhahiri, Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad al-Ma‘ruf bi ibn Hazm. *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-Nihal* 4. Tahqiq, ‘Abd al-Rahman ‘Umayrah & Muhammad Ibrahim Nasr. Beirut: Dar al-Jil, 1996.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Mabahith al-Mashriqiyyah fi ‘Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi‘iyyat* 2. Haiderabad: Matba‘ah Majlis Da’irah al-Ma‘arif al-Nazamiyyah, 1343H.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Matalib al-‘Aliyah min al-‘Ilm al-Ilahi* 7. Tahqiq Muhammad ‘Abd al-Salam Shahin. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *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-Razi, Fakhr al-Din. *Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtahar bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*. Jil. 5, 8 & 9. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Che Zarrina Sa’ari & Mohd Manawi Mohd Akib. “Beberapa Persoalan Berkaitan Konsep Insan Menurut Fakhr al-Din al-Razi.” *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 19 (Special Issue) (2017): 87-114.
- Imam, ‘Abd al-Fatah Imam. *Madkhal ila al-Falsafah*. Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1972.
- Mohd Manawi Mohd Akib, Che Zarrina Sa’ari & Sharifah Basirah Syed Muhsin. “Psikologi Islam: Penciptaan *Al-Nafs* dan Kekekalannya menurut Ibn Sina dan al-Ghazali.” *Al-Basirah* 11(1) Jun (2021): 19-31.

- Mohd Manawi Mohd Akib, Sharifah Basirah Syed Muhsin. “Perbahasan Potensi Jiwa menurut Ibn Sina dan al-Ghazali.” *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 21(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: 514-527.
- 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.
- Najati, Muhammad ‘Uthman. *Al-Dirasat al-Nafsaniyyah ‘ind al-‘Ulama’ al-Muslimin*. Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993.
- Rabi’, Muhammad Shahatah. *Al-Turath al-Nafsi ‘inda ‘Ulama’ al-Muslimin*. Iskandariah: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyyah, 2006.
- Rabih Lutfi Juma’ah. “Al-Nahiyyah al-Ruhiyyah fi al-Qur’an al-Karim”, *‘Alam al-Ruh Majallah al-‘Ilm al-Ruhi al-Hadith*. t.t.p: t.p, 1948.
- Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Sharifah Basirah Syed Mohsin, Che Zarrina Sa’ari, Hasimah Chik & Sheriza Izwa Zainuddin, “Peranan Muḥāsabah Al-Nafs (Self-Evaluation) dalam Menangani Keresahan Spiritual.” *Jurnal Usuluddin* 50(1) (2022): 43–68.