



Original Article

Konsep Jiwa Menurut Al-Razi: Tumpuan Terhadap Perihal Jiwa Setelah Berpisah Daripada Jasad

The Concept of the Soul According to Al-Razi: Focusing About the Soul after Being Separated from the Body

Che Zarrina Sa'ari^a & Mohd Manawi Mohd Akib^{a*}

^a Jabatan Akidah & Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, Malaysia)

* Corresponding author, email; awi_shibin@yahoo.com

ABSTRACT

The concept of soul is one of the themes of discussion among earlier philosophers and then by Muslim philosophers such as Ibn Sina, al-Ghazali, al-Razi and others. Psychology disclosed in recent western studies views people merely from their material aspects with no association with religion. This concept brought by the west is more geared towards the introduction of the essence and character of the human being from the physical point of view without considering their spiritual point of views. Hence, it is the reason why people neglect the purpose of their creation and the next destination of the afterlife. This article highlights one of the questions regarding the concept of the soul according to Fakhr al-Din al-Razi, a Muslim scholar who was also described as an encyclopedic scholar, based on his works, to see the continuation of his views on the issue. Among the issues highlighted is that the enjoyment of the soul is more perfect, noble, significant and more feasible to be associated with the pursuit of happiness rather than bodily harmony; the ultimate happiness is the happiness acquired by human being in the hereafter; the punishment and suffering of the spirit in the Hereafter is stronger than worldly punishment and such punishment will be felt by the ignorant and the vile hearted.

Keywords: *Fakhr al-Din al-Razi; soul; enjoyment of the soul; happiness*

Pengenalan

Manusia merupakan makhluk ciptaan Allah SWT yang terbaik sebagai hamba dan khalifah di muka bumi berbekalkan akal fikiran yang dianugerahkan. Bagi menepati tujuan penciptaan tersebut, manusia haruslah mengenal konsep dirinya dan mengetahui sejauh mana potensi yang dimiliki bagi memastikan setiap tindakan dan perlakuannya adalah yang terbaik dan sempurna, selaras dengan tujuan penciptaannya. Konsep tersebut perlu dirujuk kepada pencipta insan itu sendiri iaitu Allah Ta'ala melalui penelitian dan pengamatan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan juga hadith Nabi Muhammad s.a.w dengan merujuk kepada kupasan para mufassir terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyentuh berkenaan konsep tersebut. Selain itu, pandangan ahli

falsafah Muslim juga harus diteliti kerana perbahasan mengenai konsep insan juga merupakan salah satu tema perbahasan dalam disiplin ilmu falsafah, malah ia merupakan topik yang tidak dapat dipisahkan daripada disiplin tersebut.¹

Jika dilihat dari sudut kronologi, perbahasan konsep jiwa telah dikupas oleh ahli falsafah Yunani, antaranya Plato 427SM-347SM dan Aristotle 384SM-322SM kerana ia merupakan salah satu topik perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah.² Disiplin ilmu falsafah diserap masuk ke dalam khazanah ilmu Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi ketika pemerintahan khalifah Umaiyyah dan 'Abbasiyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam Bahasa Arab.³ Seterusnya ia dikuasai oleh orang Islam dan disaring serta diharmonikan agar sejajar dengan ajaran agama Islam.⁴ Malangnya, perbincangan berkaitan konsep jiwa atau psikologi pada masa kini tidak mengetengahkan pandangan daripada pemikir Islam sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang psikologi. Banyak karya mereka berkaitan ilmu psikologi diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dikembangkan di Eropah, malah ia memberi kesan yang besar terhadap psikologis barat pada zaman kebangkitannya.⁵

-
- ¹ Secara umumnya pembahagian ilmu falsafah terbahagi kepada lima bahagian iaitu kosmologi (*'ilm al-kawniyat*), epistemologi (*nazariyah al-ma'rifah*), ontologi (*nazariyah al-wujud*), aksiologi (*nazariyah al-qiyam*) dan falsafah ruh (*falsafah al-ruh*). Imam 'Abd al-Fatah Imam, *Madkhal ila al-Falsafah*, (Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1972), 144-156.
 - ² *Ibid.*; Lihat juga Rabi', Muhammad Shahatah, *al-Turath al-Nafsi 'inda 'Ulama' al-Muslimin*, cet. ke-3, (al-Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 2006), 75-104.
 - ³ Perkembangan falsafah Islam bermula pada kurun ke 3H sehingga kurun ke 7H. Selepas itu barulah bermula karya klasik Islam diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin dan mula berkembang di Eropah. Rabi', Muhammad Shahatah, *al-Turath al-Nafsi*, 38.
 - ⁴ Profesor Dr Muhammad Shahatah Rabi' turut menjelaskan sedemikian dan menyanggah dakwaan sesetengah pihak Orientalis yang mengatakan bahawa ilmu falsafah Islam merupakan ilmu falsafah Yunani yang ditulis semula dalam Bahasa Arab. Beliau menegaskan bahawa ulama Islam tidak bertaklid kepada falsafah Yunani, bahkan mereka mengambil manfaat dari ilmu tersebut dan menyaring serta mengadunnya semula mengikut acuan Islam dan ia berkembang dibawah tamadun Islam. Ahli falsafah muslim juga turut menyedari bahawa falsafah Yunani itu sendiri merupakan campuran daripada pelbagai bangsa antaranya Mesir, India dan Parsi. Perkara sedemikian tidak mengaibkan tamadun Islam bahkan ia menjadi bukti dalam menguatkan lagi bahawa agama Islam tidak bersifat taksub bahkan terbuka. Para sejarawan juga tidak mengatakan bahawa falsafah Islam adalah falsafah Arab. Ini terbukti dengan terdapat sebahagian karya falsafah sesetengah ahli falsafah muslim yang ditulis dalam Bahasa Perancis sepertimana yang dilakukan oleh Ibn Sina. Di samping itu, lihat juga Rabi', Muhammad Shahatah, *al-Turath al-Nafsi*, 38-40.
 - ⁵ Najati, Muhammad Uthman, *al-Dirasat al-Nafsaniah 'inda al-Ulama' al-Muslimin*, (Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993), 7. Beliau turut mengemukakan beberapa pembuktian dalam kitabnya ini bahawa pemikir barat terkesan dengan menyatakan bahawa dapatan yang dikemukakan oleh psikologis barat moden, telah pun dicapai oleh pemikir Islam dahulu. Contohnya, Ibn Sina telah mendahului Ivan Pavlov dan Sigmund Freud dalam mencapai ilmu berkaitan *tabi'ah 'amaliyah al-irtibat al-sharti* dan peranan mimpi dalam memuaskan motif dan keinginan (*dawr al-ahlam fi ishba' al-dawafi' wa al-rughbat*). Beliau juga menegaskan bahawa ahli falsafah muslim terdahulu seperti al-Kindi, Abu Bakr al-Razi, Maskawaih, Ibn Hazam, al-Ghazali dan Fakhr al-Din al-Razi merupakan perintis kepada psikoterapi moden. Contohnya sepertimana langkah yang diutarakan oleh al-Ghazali dalam merawat tingkah laku dan akhlak yang buruk, psikologis moden menuruti jejak yang sama dalam merawat

Jika diteliti, idea-idea yang dibawa oleh psikologis barat tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara keseluruhannya, sebaliknya mereka mengecilkan lagi skop perbincangan psikologi dengan menundukkannya kepada metode yang berbentuk emperikal semata-mata dan miskin dengan bahasa untuk kejiwaan manusia yang sebenar.⁶ 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.⁷ Mutakhir ini, seorang tokoh psikologi Amerika, William James menyatakan bahawa punca utama kelemahan manusia ialah kerana tiada penekanan dari aspek spiritual dan pergantungan kepada Tuhan.⁸ Oleh itu, masyarakat perlu didedahkan dengan perbincangan konsep insan yang lebih komprehensif dengan menyentuh perbahasan dari aspek jasmani dan rohani.

Justeru, pemikiran Fakhr al-Din al-Razi berkaitan konsep jiwa dipilih kerana beliau merupakan salah seorang tokoh ahli falsafah Islam yang berautoriti sekaligus antara tokoh *mufassir bi al-Ra'yi* terawal dengan karyanya iaitu *Tafsir Kabir* atau dikenali juga sebagai *Mafatih al-Ghayb*.⁹ Beliau juga turut disenaraikan sebagai ahli psikologi oleh para pengkaji kontemporari antaranya ialah Muhammad Husayni Abu Sa'dah,¹⁰ Muhammad Uthman Najati,¹¹ Muhammad Shahatah Rabi',¹² Khadijah Hammadi al-'Abd Allah¹³ dan Mohd Farid Mohd Shahrani.¹⁴

gangguan jiwa seperti ketakutan dan kerisauan. Lihat Najati, Muhammad Uthman, *al-Dirasat al-Nafsaniah*, 8-9.

⁶ Rafy Sapuri, *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 2.

⁷ Rabi', Muhammad Shahatah, *al-Turath al-Nafsi*, 28.

⁸ Dipetik dari Rafy Sapuri, *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*, 4.

⁹ Al-Qifti, Jamal al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Yusof, *Tarikh al-Hukama'*, (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 227; Ibn Khallikan, Ahmad bin Ahmad bin Ibrahim bin Abi Bakr, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Anba' al-Zaman*, tahqiq: Dr Yusof 'Ali Tawil & Dr Maryam Qasim Tawil, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998), 4: 83; Lihat juga Fath Allah Khalif, *Fakhr al-Din al-Razi*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), 12.

¹⁰ 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). Buku ini membahaskan tentang kewujudan dan konsep jiwa (*al-nafs*) dan kaitannya dengan jasad, jiwa merupakan sesuatu yang baharu (*huduth al-nafs*), perihal jiwa (*ahwal al-nafs*) di akhirat serta kekekalan jiwa dan jasad pada hari akhirat.

¹¹ Najati, Muhammad Uthman, *al-Dirasat al-Nafsaniah 'inda al-Ulama' al-Muslimin*, (Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993). Buku ini merupakan kompilasi pandangan ulama Islam berkaitan konsep jiwa (psikologi), antaranya al-Kindi, Abu Bakr al-Razi, al-Farabi, Maskawayh, Ikhwan al-Safa, Ibn Sina, Ibn Hazm, al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi, Ibn Bajjah, Ibn Tufayl dan lain-lain.

¹² Rabi', Muhammad Shahatah, *al-Turath al-Nafsi 'inda 'Ulama' al-Muslimin*, cet. ke-3, (al-Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, 2006).

¹³ Khadijah Hammadi al-'Abd Allah, *Manhaj al-Imam Fakhr al-Din al-Razi Bayna al-Asha'irah wa al-Mu'tazilah*, 2 jil., (Lubnan; Dar al-Nawadir, 2012). Buku ini merupakan tesis PhD beliau yang telah dibentangkan di Jabatan Falsafah Islamiyah, Kuliah Darul Ulum, Universiti Kaherah pada tahun 2005 dan beliau memperoleh anugerah *al-Sharf al-Ula*. Perbincangan dalam buku ini terbahagi kepada empat bab. Bab pertama membahaskan tentang metodologi kajian (*manahij al-bahth*), bab kedua berkaitan ketuhanan (*al-ilahiyyat*), bab ketiga mengenai alam (*al-'alam*) dan bab keempat menyentuh persoalan insan (*al-insan*).

Justeru artikel ini membentangkan pandangan Fakhr al-Din al-Razi berkaitan perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad. Pandangan daripada beberapa tokoh ahli falsafah Muslim ini juga turut dirujuk sebagai perbandingan. Ini adalah untuk melihat kesinambungan huraian persoalan ini di kalangan ahli falsafah Muslim.

Pengenalan Ringkas Al-Imam Fakhr Al-Din Al-Razi.¹⁵

Nama penuh beliau ialah Abu 'Abd Allah Muhammad bin 'Umar bin al-Husayn bin al-Hasan al-Taymi al-Bakri al-Tabrastani al-Razi. Gelaran (*laqab*) beliau ialah Fahkr al-Din al-Razi¹⁶ dan beliau dikenali juga dengan gelaran Ibn al-Khatib.¹⁷ Keturunan beliau bersambung sampai kepada Saidina Abu Bakar al-Siddiq.¹⁸ Beliau dilahirkan pada bulan 25 Ramadhan 543H atau 544H bersamaan 1148M atau 1149M, di bandar Ray. Beliau kemudiannya berpindah ke Khawarizmi dan Ma Wara' al-Nahr dan meninggal dunia pada hari Isnin, awal bulan Syawal 606H bersamaan 29 Mac 1210M, di bandar Hirah, kerana diracun oleh golongan Karamiah.¹⁹ Jenazah beliau dikebumikan di Bukit al-Masaqib di sebuah kampung yang bernama Mudhdakhan yang terletak dalam kawasan Hirah.²⁰

Al-Razi merupakan seorang ahli tafsir, kalam, fiqh, usul, ahli falsafah, sasterawan, penyair dan doktor. Beliau merupakan ulama yang menonjol pada zamannya dalam bidang ilmu akal (*al-ma'qul*), ilmu naqli (*al-manqul*), ilmu-ilmu syariah, undang-undang, dan ilmu fizik.²¹ Beliau juga dikatakan seorang mujaddid pada kurunnya.²² Beliau mempelajari dan menguasai hampir kesemua disiplin ilmu yang terdapat pada zamannya serta menghasilkan karya bagi setiap bidang ilmu tersebut. Jamal al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Yusof al-Qifti merakamkan bahawa al-Razi turut menguasai disiplin ilmu kedokteran dan menghuraikan kitab *Qanun fi Tibb* karangan Abu al-Husayn bin 'Abd Allah bin al-Hasan bin 'Ali bin Ibn Sina (980M-1037M). Beliau menghadihkan kitab huraian *Qanun fi Tibb* tersebut kepada seorang doktor yang terkenal pada

¹⁴ Mohd Zaidi Ismail, *Kreativiti & Imajinasi Dalam Psikologi Islam*, (Kuala Lumpur: IKIM, 2011). Buku ini membincangkan berkaitan pengamatan tiga tokoh ilmuan Islam iaitu al-Ghazali, Abu Barakat dan al-Razi terhadap daya khayal daya cipta dari segi psikologi, khasnya yang berkaitan dengan hal-ehwal ilmu.

¹⁵ Penulis akan menyentuh secara ringkas mengenai riwayat hidup al-Imam Fakhr al-Din al-Razi. Ini kerana latarbelakang kehidupan beliau telah banyak ditulis oleh para pengkaji yang lain sebelum ini.

¹⁶ Beliau juga diberi *laqab* sebagai *Shaykh al-Islam* di Hirah. Lihat Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4: 83.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Al-Dawudi, Shams al-Din Muhammad bin 'Ali bin Ahmad, *Tabaqat al-Mufassirin*, tahqiq: 'Ali Muhammad 'Umar, (Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t), 2: 214.

¹⁹ Al-Dhahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsir wa al-Mufassirin*, cet. 8, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003), 1: 206. Lihat juga al-Subki, Taj al-Din Abi Nasr 'Abd Wahab Ibn Taqi al-Din, *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra* (Mesir: Matba'ah al-Husayniyyah al-Misriyah, t.t) 35.

²⁰ Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4: 87. Lihat juga al-Dawudi, *Tabaqat al-Mufassirin*, 2: 215.

²¹ Al-Qifti, 'Ali bin Yusof, *Tarikh al-Hukama'*, 227. Lihat juga Fath Allah Khalif, *Fakhr al-Din al-Razi*, 12.

²² Al-Dawudi, *Tabaqat al-Mufassirin*, 2: 214. Ini berdasarkan hadith Nabi Muhammad s.a.w. yang mafhumnya mengatakan bahawa Allah SWT mengutuskan kepada umat ini seorang mujaddid pada setiap seratus tahun. Para ulama menetapkan mujaddid abad pertama; 'Umar bin 'Abd 'Aziz (m.101H), abad kedua; Muhammad bin Idris al-Syafi'e (m.204H), abad ketiga; Ahmad bin Sarij (m.306H), abad keempat; Abu Bakr al-Baqilani (m.403H), abad kelima; Abu Hamid al-Ghazali (m.505H), abad keenam; Fahkr al-Din al-Razi (m.606H), namun terdapat juga khilaf di kalangan ulama dalam menetapkan senarai mujaddid tersebut. Lihat Fath Allah Khalif *Fakhr al-Din al-Razi*, 1, 6 & 7.

waktu itu iaitu 'Abd al-Rahman bin 'Abd al-Karim al-Sarakhsi semasa al-Razi menziarahi beliau ketika dalam perjalanannya ke negara Ma Wara' al-Nahr pada 580H.²³ Beliau juga mempelajari dan menguasai bahasa Arab dan bahasa Parsi dengan baik serta turut menghasilkan karya-karya dan syair-syair dalam kedua-dua bahasa tersebut.²⁴

Al-Razi mempelajari ilmu kalam dan falsafah serta karya-karya Ibn Sina dan Abu Nasr Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Uzalag al-Farabi dari Majd al-Din al-Jili. Shams al-Dīn Muhammad bin 'Alī bin Ahmad al-Dawudi dalam karyanya menyebut bahawa al-Razi mempunyai daya ingatan dan hafalan yang kuat sehingga dikatakan beliau telah menghafal kitab *al-Shamil* karangan Imam al-Haramayn dalam bidang ilmu kalam.²⁵ Ahmad bin Ahmad bin Ibrahim bin Abī Bakr bin Ibn Khallikan juga turut melakarkan bahawa al-Razi merupakan pakar tentang ilmu Yunani (*'ulum al-awa'il*) pada zamannya.²⁶ Dalam kitab *Tahsil al-Haqq*, al-Razi mengatakan bahawa beliau mempelajari ilmu Usuluddin dari bapanya iaitu Diya' al-Din 'Umar, dan susur galur penerimaan ilmu tersebut sampai kepada Abu al-Hasan al-Ash'ari.²⁷ Dari aspek disiplin ilmu Fiqh pula sanadnya sampai kepada Abu 'Abd Allah Muhammad bin Idris al-Imam al-Shafi'i.²⁸

Oleh kerana terdapat pelbagai pendekatan yang digunakan dalam membicarakan persoalan jiwa, maka ia memerlukan pemerhatian yang teliti. Justeru, ia perlu dilihat secara menyeluruh bagi mendapatkan maklumat yang jelas benar bersandarkan al-Qur'an dan penerimaan akal yang sihat. Al-Razi dipilih kerana beliau telah meneliti dan mengkaji pelbagai hujah dan dalil yang dikemukakan oleh tokoh sebelumnya dengan memberi kritikan bagi pendalilan yang lemah di samping mengemukakan hujah yang lebih meyakinkan khususnya dalil akli. Oleh demikian, pandangan al-Razi berkaitan konsep insan yang merupakan bahagian dari perbahasan ilmu kalam dan falsafah perlu diketengahkan kerana huraiannya lebih jelas dengan hujah-hujah naqli dan akli yang meyakinkan, berbanding ahli kalam dan ahli falsafah yang lain. Ini adalah kerana beliau terlebih dahulu meneliti kekuatan dan kelemahan hujah-hujah yang terdahulu dan seterusnya membawa hujah yang kuat dan meyakinkan.

²³ Al-Qifti, 'Ali bin Yusof, *Tarikh al-Hukama'*, 227. Lihat juga Fath Allah Khalif, *Fakhr al-Din al-Razi*, 12.

²⁴ Al-Dawudi, *Tabaqat al-Mufassirin*, 2: 214. Lihat juga Fath Allah Khalif, *Fakhr al-Din al-Razi*, 12; al-Subki, *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra*, 35.

²⁵ Al-Dawudi, *Tabaqat al-Mufassirin*, 2: 214 & 215, lihat juga al-Subki, *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra*, 35.

²⁶ Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4: 83.

²⁷ Bapanya mempelajari ilmu tersebut dari Abi al-Qasim Sulaiman bin Nasir al-Ansari, dari Imam al-Haramayn Abi al-Ma 'ali, dari Abi Ishaq al-Isfaraini, dari al-Syeikh Abi al-Husain al-Bahili, dari Abi al-Hasan al-Ash'ari. Lihat Ibin Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 4: 85. Lihat juga Fath Allah Khalif, *Fakhr al-Din al-Razi*, 12-13.

²⁸ Al-Razi mempelajari ilmu fiqh dari bapanya, dan bapanya mengambil ilmu tersebut dari Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Farra' al-Bughawi, dari al-Qadi Husain al-Maruzi, dari Abi al-'Abbas bin Surayj, dari Abi al-Qasim al-Anmati, dari Abi Ibrahim al-Mazni, dari al-Imam al-Shafi'i. Lihat Ahmad bin Ahmad bin Ibrahim bin Abi Bakr bin Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, 86. Lihat juga Fath Allah Khalif, *Fakhr al-Din al-Razi*, 13.

Definisi dan hakikat jiwa menurut al-Razi

Secara umumnya, al-Razi mendefinisikan jiwa dengan melihatnya dari dua aspek. Pertama, dari aspek sandaran jiwa kepada badan, di mana jiwa merupakan penyempurna awal bagi jisim *tabi'i* yang mempunyai alat dan berpotensi menerima kehidupan. Kedua, dari aspek hakikatnya iaitu jiwa merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri dan berlainan daripada jasad. Ia berhubung kait dengan badan dari aspek pengurusan dan pelaksanaan di mana jiwa sebagai pengurus dan pelaksana, manakala anggota badan pula sebagai alat dan kelengkapan bagi jiwa. Al-Razi membawa satu analogi mudah bagi memahami hubungan tersebut iaitu jiwa dianalogikan sebagai seorang tukang kayu yang boleh melakukan pelbagai kerja melalui alat-alatan yang berbeza-beza. Maka begitu juga jiwa yang melihat melalui mata, mendengar melalui telinga, berfikir melalui otak, bertindak melalui hati. Selain itu, jiwa juga tidak bersifat qadim, bahkan baharu dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan.

Perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad

Perbincangan perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad kurang ditekankan oleh psikologi barat ekoran pengabaian mereka terhadap aspek ruhani pada diri manusia. Sebaliknya aspek ini amat ditekankan oleh pemikir Muslim yang menyakini wujudnya hari kebangkitan di mana setiap manusia akan dipertanggungjawabkan atas segala tindakan dan perbuatan mereka kelak.

Justeru, perbincangan mengenai perihal dan keadaan jiwa setelah ia berpisah daripada jasad amat perlu diketengahkan supaya manusia mengetahui apakah persiapan dan perkara yang perlu dilakukan bagi mereka mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Perbincangan ini akan menjelaskan mengenai apa yang akan dihadapinya pada kehidupan akhirat sama ada mendapat ganjaran daripada amalan baik ataupun seksaan daripada perbuatan maksiat yang dilakukan semasa di dunia. Perbincangan ini akan menyentuh tentang pandangan al-Razi mengenai persoalan ganjaran dan pembalasan di akhirat, kelazatan ruhani adalah lebih layak dikaitkan dengan kebahagiaan berbanding kelazatan jasmani. Kebahagiaan hakiki ialah kebahagiaan di akhirat, manakala kesengsaraan ruhani di akhirat adalah lebih kuat berbanding azab yang lain dan tingkatan kebahagiaan jiwa di akhirat.

Sebelum dibentangkan hujah al-Razi bagi mensabitkan perihal dan keadaan jiwa di akhirat sama ada bahagia atau sebaliknya, terlebih dahulu perlu ditelusuri pandangan beliau berkaitan dengan persoalan ganjaran dan pembalasan di akhirat. Menurut al-Razi, pembalasan di akhirat berlaku ke atas insan yang mukallaf di mana jika dia melakukan ketaatan, dia akan mendapat ganjaran syurga dan sekiranya dia melakukan kemaksiatan dia akan mendapat pembalasan neraka. Jika pelaku maksiat itu merupakan seorang Muslim, fasik dan pelaku dosa besar, azab dan pembalasan yang dikenakan adalah sementara bergantung kepada kadar maksiat yang dilakukannya. Seterusnya mereka akan dikeluarkan dari neraka untuk mengecapi kenikmatan syurga selama-lamanya. Manakala bagi golongan kafir pula, pembalasan dan azab di akhirat adalah berterusan dan berkekalan selama-lamanya bagi mereka.²⁹ Pandangan ini bertentangan

²⁹ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Arba'in fi Usul al-Din*, (Kaherah; Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986), 2: 212-214, 237; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Masa'il al-Khamsu fi Usul al-Din*, tahqiq. Ahmad Hijazi al-Saqa (Qaherah: al-Maktabah al-Thaqafi, t.t.), 69-70. Lihat juga huraian al-Razi pada ayat-ayat dari surah al-Ma'idah 5: 83-85 di mana beliau mengatakan bahawa pelaku dosa besar dari kalangan orang yang

dengan golongan Muktaẓilah yang mengatakan semua pelaku dosa besar akan kekal disiksa di neraka selamanya walaupun dia seorang Muslim.³⁰

Al-Razi juga berpandangan bahawa bukanlah menjadi kewajipan bagi Allah SWT untuk memberi ganjaran kenikmatan dan syurga kepada hambaNya yang melakukan ketaatan di dunia. Dari sudut hamba yang taat pula, ganjaran syurga itu bukanlah hak baginya, akan tetapi ganjaran tersebut diberi atas dasar kurniaan dan rahmat Allah SWT kepadanya kerana Dia berhak dan bebas melakukan apa sahaja mengikut kehendakNya (*Fa'il Mukhtar*) dan tiada suatu pun yang menjadi kewajipan bagiNya.³¹ Menurut beliau lagi, amalan ketaatan tersebut hanyalah sebagai alamat atau petanda bagi hamba bahawa dia akan mendapat ganjaran di akhirat, dan bukannya sebagai penyebab yang mewajibkannya memperoleh ganjaran tersebut.³²

Di samping itu, al-Razi juga mengatakan bahawa pembalasan di akhirat berlaku ke atas jiwa dan jasad. Pendapat tersebut adalah selari dengan pandangannya sebelum ini berkenaan isu kekekalan jiwa dan isu harusnya dikembalikan jasad yang telah binasa dalam keadaan *'ayn* asalnya sebagaimana di dunia. Walaupun beliau bersetuju bahawa pembalasan berbentuk ruhani itu berlaku ke atas jiwa, namun beliau turut mengatakan perkara tersebut juga harus berlaku kepada badan yang telah dibangkitkan di akhirat. Ini dapat dilihat pada kenyataan beliau dalam *al-Arba'in* di mana apabila beliau mengutarakan pandangan berkenaan pembalasan ruhani dan jasmani, beliau melihat ia merupakan usaha untuk menggabungkan antara hikmah dan syariat. Justeru, beliau turut bersetuju dengan pandangan tersebut, malahan menyokong

beriman akan mendapat ganjaran syurga setelah mereka diazab di dalam neraka kerana maksiat yang telah dilakukan. Ini kerana sebelum mereka melakukan dosa besar, mereka telah dikategorikan di kalangan *Muhsinin*; yang dijanjikan syurga oleh Allah SWT kerana *ma'rifah* mereka mengenai sebahagian dari kebenaran Allah SWT, iaitu apabila mereka mengetahui dan mendengar ayat-ayat al-Qur'an, mereka telah menitikkan air mata mereka, bagaimana pula jika mereka mengetahui semua kebenaran? Mereka juga telah berikrar dengan penuh keikhlasan bahawa mereka telah beriman dan ayat seterusnya menjelaskan bahawa Allah SWT memberi ganjaran syurga kerana *ma'rifah* dan ikrar mereka. Al-Razi juga menjelaskan bahawa ayat berikutnya dari surah al-Ma'idah 5: 86 yang bermaksud: "mereka itulah ahli neraka" adalah menunjukkan bahawa ahli-ahli neraka *al-Jahim* yang kekal didalamnya adalah khusus bagi orang kafir dan yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT sahaja, tidak termasuk orang fasik. Ini dapat dilihat dalam al-Razi, Fakhr al-Din, *Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtahar bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005) 4: 2067-2069.

³⁰ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Masa'il al-Khamsun*, 69-70; al-Razi, Fakhr al-Din, *Nihayah al-'Uqul fi Dirayah al-'Usul*, tahqiq. Dr Sa'id 'Abd al-Latif Fudah (Lubnan: Dar al-Dhakha'ir, 2015) 4: 174; al-Tilimsani, Sharf al-Din 'Abd Allah bin Muhammad al-Fihri al-Misri, *Sharh Ma'alim Usul al-Din li al-Razi*, tahqiq: Nizar Hammadi, ('Amman, Dar al-Fath li al-Dirasat wa al-Nashr, 2010), 220-222, 230.

³¹ Al-Razi membawa beberapa hujah bagi membuktikan bahawa pelaksanaan ibadah dan ketaatan yang dilakukan oleh hamba tidak menjadi tiket atau penyebab baginya untuk berhak mendapat ganjaran daripada Allah SWT di akhirat. Antaranya, setiap hamba wajib bersyukur kepada Allah SWT dengan kenikmatan yang diperoleh pada masa lalu dan terkini yang tidak terhitung banyaknya. Oleh itu, hamba wajib bersyukur atas kurniaan nikmat tersebut dengan melakukan ketaatan dan ketaatan tersebut bukanlah penyebab untuk dia berhak mendapat sesuatu yang lain pula. Maka sabitlah bahawa ibadah yang dilaksanakan oleh hamba tidak menjadi sebab untuk dia berhak mendapat ganjaran di akhirat. Lihat lanjut dalam al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Arba'in fi Usul al-Din*, 2: 206-207; al-Razi, Fakhr al-Din, *Nihayah al-'Uqul fi Dirayah al-'Usul*, 4: 228; al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 623-524.

³² Al-Razi, Fakhr al-Din, *Nihayah al-'Uqul fi Dirayah al-'Usul*, 4: 235.

dengan mengatakan bahawa hujah akal tidak mampu menafikan perkara tersebut (*lam yaqum 'ala imtina'ih burhan 'aqli*).³³

Kembali kepada persoalan perihal jiwa selepas kematian pula, al-Razi menjelaskan bahawa jiwa akan berhadapan sama ada kebahagiaan atau kesengsaraan di akhirat kelak. Pelbagai hujah berbentuk akli dan naqli dikemukakan oleh al-Razi bagi membuktikan perkara tersebut dengan lebih jelas. Hujah-hujah tersebut dilihat membuktikan tiga perkara, pertama, pembuktian bahawa kelazatan ruhani adalah lebih sempurna, mulia, utama dan lebih layak untuk dikaitkan dengan maksud kebahagiaan berbanding kelazatan jasmani; kedua, kebahagiaan yang hakiki ialah kebahagiaan yang diperoleh oleh insan di akhirat; dan ketiga, azab dan kesengsaraan ruhani di akhirat adalah lebih kuat berbanding azab yang lain dan ia akan dirasai oleh jiwa yang jahil dan jahat.³⁴

1- Kelazatan ruhani adalah lebih sempurna, mulia, utama dan lebih layak untuk dikaitkan dengan maksud kebahagiaan berbanding kelazatan jasmani

Secara umumnya terdapat dua pendekatan yang dibawa oleh al-Razi berkenaan kelebihan dan keutamaan kelazatan ruhani berbanding kelazatan jasmani. Pertama, dari aspek tabiat dan hakikat kelazatan jasmani, di mana menurut beliau kelazatan jasmani dan keaiban yang terdapat padanya menunjukkan bahawa ia tidak layak untuk menghasilkan kebahagiaan. Ini kerana sifatnya yang tidak kekal dan tidak tulen serta wujudnya pelbagai keaiban sampingan. Selain itu, kesakitan yang terhasil selepas kehilangannya adalah lebih kuat berbanding kelazatan semasa kewujudannya.

Di samping itu juga, jumlah kelazatan jasmani adalah sedikit di mana ia boleh dibahagikan kepada tiga kategori sahaja iaitu kelazatan makanan, minuman dan jimak. Kelazatan bagi ketiga-tiga kategori tersebut juga masing-masing mempunyai keaiban serta tidak kekal. Ini menggambarkan bahawa ia lebih rendah dan kurang bernilai berbanding kelazatan ruhani dan ia juga turut dikongsi dan dirasai oleh haiwan dan binatang. Justeru, dengan menghayati makna tersebut, jelaslah bahawa insan yang mempunyai akal tidak sepatutnya berusaha untuk mendapatkan kelazatan jasmani semata-mata, sebaliknya mengejar untuk mendapatkan kelazatan ruhani.³⁵

Kedua, aspek pendalilan dan penghujahan akli. Dalam *al-Matalib al-'Aliyah*, al-Razi membawa hujah-hujah akli bagi menyangkal pandangan kebanyakan mereka yang berpendapat bahawa kelazatan jasmani adalah lebih utama dan paling sempurna sehingga mengatakan manusia tidak akan berlumba-lumba melakukan ibadah jika tidak dijanjikan dengan kelazatan

³³ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Arba'in fi Usul al-Din*, 2:72; Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 364.

³⁴ Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 365.

³⁵ Al-Razi juga bahawa hakikat kelazatan jasmani tidak merujuk kepada kelazatan akan tetapi lebih kepada menghilangkan kesakitan. Ini dapat dilihat apabila seseorang berasa sangat lapar, kelazatan ketika ia menjamu selera adalah lebih tinggi berbanding ketika dia kurang lapar. Begitu juga ketika memakai pakaian, kelazatan dan kenikmatan memakai pakaian akan terhasil apabila pakaian itu dapat mengurangkan kesejukan atau kepanasan pemakainya. Maka sabitlah bahawa kelazatan jasmani hanyalah sebagai pengubat kesakitan dan ia tidak membawa kepada kebahagiaan. Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Matalib al-'Aliyah min al-'Ilm al-Ilahi*, tahqiq Muhammad 'Abd al-Salam Shahin, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 7: 175-176; al-Razi, Fakhr al-Din, *Kitab al-Nafs wa al-Ruh wa Sharh Quwa huma*, tahqiq. Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi (Pakistan: Matbu'ah Ma'had al-Abhath al-Islamiyyah, 1968), 88-107.

makanan yang lazat dan bidadari di akhirat.³⁶ Selain itu, terdapat juga hujah beliau dalam karyanya yang lain bagi membuktikan bahawa kelazatan ruhani lebih sempurna dan lebih layak dihubungkan dengan kebahagiaan di akhirat.³⁷ Oleh itu, sabitlah bahawa kebahagiaan ruhani adalah lebih mulia dan sempurna berbanding kebahagiaan jasmani.

2- Kebahagiaan yang hakiki ialah kebahagiaan yang diperoleh oleh insan di akhirat

Seterusnya al-Razi menjelaskan bahawa kebahagiaan yang hakiki ialah kebahagiaan ruhani di akhirat iaitu apabila Allah SWT memperlihatkan kebenaran ilmu ketuhanan yang diperoleh oleh insan semasa di dunia serta dikurniakan kenikmatan yang paling besar iaitu melihatNya. Kelazatan tersebut terus kekal tanpa mengalami sebarang keaiban atau kehilangan kerana ia merupakan kemuncak kelazatan dan kebahagiaan yang paling sempurna.³⁸

Ini selaras dengan pandangan beliau yang menegaskan bahawa satu-satunya ilmu yang menjadi sebab terhasilnya kelazatan ruhani ialah ilmu yang membawa kepada mengenal dan mencintai Allah SWT. Selain itu, huraian al-Razi mengenai perihal ahli syurga dalam kitab tafsirnya juga turut mengukuhkan lagi kenyataan tersebut. Ini dapat dilihat pada ayat dari surah Yunus 10: 10 yang bermaksud:

“Doa ucapan mereka di dalam syurga itu ialah “Maha suci Engkau dari segala kekurangan wahai Tuhan!”. Dan ucapan penghormatan mereka padanya ialah: “Selamat sejahtera!”. Dan akhir doa mereka ialah “segala puji dipersembahkan kepada Allah yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam!”.

Ketika mengupas ayat tersebut, al-Razi menjelaskan bahawa setelah Allah SWT menunjukkan jalan ke syurga bagi orang yang beriman sebagai ganjaran kepada keimanan dan amalan yang dilakukan, mereka memasuki syurga sambil memuji dan mensucikan Allah SWT. Terdapat tiga zikir yang sentiasa dituturkan oleh mereka. Pertama, “Maha suci Engkau dari segala kekurangan wahai Tuhan!”. Melalui zikir ini mereka dapat mengecapi kebahagiaan dan kegembiraan dan sesungguhnya mereka dapat mencapai kemuncak kebahagiaan melalui zikir tersebut. Kedua, “Selamat sejahtera!”. Al-Razi mengatakan bahawa mereka sentiasa melazimi zikir ini kerana keaiban dan kekurangan yang terdapat dalam kehidupan dunia telah mereka ketahui dan rasai. Justeru, apabila mereka keluar dari hiruk pikuk dunia dan menjejakkan kaki ke syurga, mereka dapat merasakan suasana yang selamat dan tenteram lantas melantunkan zikir

³⁶ Al-Razi membawa sepuluh hujah bagi membuktikan kelazatan ruhani adalah yang paling sempurna dan berkait dengan kebahagiaan. Antaranya ialah pembuktian bahawa jika kelazatan jasmani seperti makanan, minuman dan jimak dijadikan sebagai ukuran bagi mencapai kebahagiaan, maka haiwan dan binatang lebih mendominasi dan lebih layak mendapat kebahagiaan kerana mereka lebih banyak mengecapinya berbanding manusia. Jelaslah bahawa manusia perlu mengejar bagi memperoleh kelazatan ruhani melalui ilmu pengetahuan yang benar bagi mencapai kebahagiaan yang hakiki di akhirat. Lihat al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Matalib al-'Aliyah*, 7: 175-178.

³⁷ Lihat lanjut hujah lain dalam al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah fi 'Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat*, (Haydr Abad: Matba'ah Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nazamiyyah, 1343 H), 2:467; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Matalib al-'Aliyah*, 7: 176; al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat wa al-Tanbihat*, tahqiq Dr Ahmad Hijazi al-Saqa (Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986), 182; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Arba'in fi Usul al-Din*, 2: 62; al-Razi, Fakhr al-Din, *Nihayah al-'Uqul fi Dirayah al-'Usul*, 4: 152.

³⁸ Al-Razi, Fakhr al-Din, *Sharh 'Uyun al-Hikmah* (Iran: Mu'assasah al-Sadiqah li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1415H) 3: 136.

tersebut. Ketiga, “segala puji dipersembahkan kepada Allah yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam!”. Al-Razi menerangkan bahawa terdapat dikalangan ahli syurga yang dimuliakan oleh Allah SWT dengan ditempatkan bersama golongan para nabi, *al-siddiqin*, shuhada’ dan orang soleh. Kelazatan yang dikecapi oleh mereka tidak dapat ditandingi oleh sebarang kelazatan yang lain. Oleh itu, mereka merasa bersyukur dan mentuturkan pujian tersebut. Bagi menjelaskan lagi gambaran perasaan mereka, al-Razi mengatakan bahawa apabila seorang insan berpisah daripada jasadnya, dan kemudian dia mengetahui keadaan jasadnya yang tidak terlepas dari keaiban dan kekurangan, maka dia amat teringin untuk berdamping dengan Penciptanya dan menyintainya kerana terdapat kesempurnaan di sana. Seumpama seorang banduan yang dipenjara dalam kegelapan dan penuh dengan keperitan, kemudian dikeluarkan dari penjara dan dibawa ke majlis keramaian diraja, sudah pasti dia merasa amat gembira dan bersyukur dengan suasana demikian.³⁹

3- Azab dan kesengsaraan ruhani di akhirat adalah lebih kuat berbanding azab yang lain dan ia akan dirasai oleh jiwa yang jahil dan jahat

Seterusnya azab dan kesengsaraan yang paling dahsyat di akhirat adalah dari aspek ruhani dan ia akan dirasai oleh jiwa yang jahil, melakukan kemaksiatan, beriktikad dengan iktikad yang salah serta berakhlak buruk. Al-Razi membawa hujah akli dan naqli bagi menyokong pandangan tersebut. Dari sudut akli, beliau mengatakan bahawa apabila jiwa seseorang yang sempurna dengan ilmu pengetahuan dan iktikad yang benar serta mempunyai amalan mulia mendapat kelazatan dan kebahagiaan yang tinggi, maka sebaliknya jiwa yang tidak sempurna kerana ketiadaan ilmu dan iktikad yang benar serta berakhlak buruk pula akan menderita. Setiap kali ia mengetahui kesilapan yang dilakukan, ia mula menyedari betapa pentingnya ilmu pengetahuan yang benar dan amalan mulia yang merupakan sumber kelazatan dan kebahagiaan di akhirat. Selain itu, hilangnya kelazatan jasmani dan kebahagiaan yang pernah dikecapi dan dikejar semasa di dunia juga menyebabkan penderitaannya di akhirat semakin bertambah kerana ia rindu dan ingin menggapainya. Namun, ia tidak menemukannya dan ia juga berharap kepada ganjaran kebaikan, tetapi ia tidak memperolehnya, maka berganda-gandalah kesakitan dan penderitaan yang dialaminya.⁴⁰ Beliau juga mengatakan bahawa penderitaan dan kesengsaraan tersebut ibarat api yang membakar akal fikirannya. Ini kerana perkara yang amat digemari dan dicintai sebelum ini telah tiada dan peluang untuk dia mendapatkannya kembali juga telah tiada, malah mustahil. Keadaan sedemikian menambahkan lagi penderitaannya dan ia seolah-olah sedang membakar hati dan batinnya.

Dari sudut dalil naqli pula, al-Razi menghuraikan tafsiran dari ayat dari surah al-An’am 6: 94.⁴¹ Pada kupasan beliau terhadap ayat ini, al-Razi menyenaraikan perihal jiwa yang berhadapan dengan keperitan dan kesengsaraan setelah berpisah dari jasad. Ada di antara mereka yang menyesal dan sedih kerana tidak memanfaatkan jasad yang merupakan alat bagi

³⁹ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Tafsir al-Kabir*, 6: 3510-3512.

⁴⁰ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2:430.

⁴¹ Ayat tersebut bermaksud: “Dan demi sesungguhnya, kamu tetap datang kepada Kami (pada hari kiamat) dengan bersendirian, sebagaimana Kami jadikan kamu pada mulanya, dan kamu tinggalkan di belakang kamu apa yang telah Kami kurniakan kepada kamu, dan Kami tidak melihat beserta kamu penolong-penolong yang kamu anggap dan sifatkan bahawa mereka ialah sekutu-sekutu Allah dalam kalangan kamu. Demi sesungguhnya, telah putuslah perhubungan antara kamu (dengan mereka), dan hilang lenyaplah daripada kamu apa yang dahulu kamu anggap dan sifatkan (memberi faedah dan manfaat).”

jiwa untuk berusaha memperoleh ilmu pengetahuan yang benar dan beramal soleh kerana di akhirat alat tersebut tidak berguna lagi bagi mencapai kebahagiaan yang abadi. Selain itu, ada juga yang menyesal kerana kemewahan dan pangkat yang dikejar semasa di dunia didapati tidak boleh dibawa bersama ke akhirat, malah langsung tidak memberi manfaat.⁴²

Di samping itu juga, terdapat juga golongan miskin yang mengikut agama dan fahaman yang salah kerana menyangka mereka juga dapat mendapat bantuan pada hari kiamat. Apabila mereka menyaksikan pembantu tersebut diazab dengan seksaan yang pedih dan kekal di dalamnya, maka pelbagai azab kesengsaraan dan penderitaan mereka rasai seperti kekesalan, penyesalan dan malu kerana mengetahui iktikad mereka semasa di dunia merupakan suatu kejahatan dan kesesatan. Justeru, timbul perasaan berputus asa, tetapi pada masa yang sama juga wujud keinginan yang kuat untuk mendapat kebahagiaan. Semua keadaan tersebut menggambarkan penderitaan dan kesengsaraan yang teruk kepada jiwanya.⁴³

Berkenaan dengan tingkatan kebahagiaan jiwa di akhirat pula, al-Razi menjelaskan bahawa tingkatan tersebut ditentukan berdasarkan apa yang diusahakan oleh jiwa ketika ia masih berhubungkait dengan badan semasa di dunia. Beliau menentukan tingkatan tersebut dengan melihat kepada dua aspek, pertama, aspek keimanan dan iktikad; dan kedua, aspek amalan dan tindakan yang dilakukan.⁴⁴

Dari aspek yang pertama iaitu aspek keimanan dan iktikad, terdapat empat peringkat yang dinyatakan oleh al-Razi.⁴⁵ Peringkat pertama, ia merupakan peringkat yang paling mulia. Jiwa pada peringkat ini merupakan jiwa yang sempurna dan lengkap dengan ilmu ketuhanan sama ada yang diperolehi melalui pengajian dan penelitian ilmu-ilmu wahyu atau melalui ilmu laduni atau melalui pendalilan yang meyakinkan. Mereka inilah adalah golongan *al-muqarrabun* yang terpampar pada jiwa mereka dengan ilmu ketuhanan dan iktikad yang benar.⁴⁶ Mereka merasai kebahagiaan dan mengecapi kelazatan tersebut kerana wujudnya hubungan dengan Pencipta dan terpancar kepada mereka cahayaNya sehingga membawa mereka ke tahap yang lebih sempurna dan semakin hampir dengan tingkatan para malaikat. Semakin kuat keyakinan mereka disebabkan banyaknya penelitian kepada hujah akli, maka kebahagiaan dan kegembiraan mereka semakin meningkat dan lebih sempurna.⁴⁷ Pada peringkat pertama ini juga, masih terdapat pelbagai tingkatan berdasarkan kepada tahap pengetahuan dan keyakinan mereka semasa di dunia.⁴⁸

Peringkat kedua, ia merupakan tingkatan bagi jiwa yang mempunyai iktikad yang benar mengenai ketuhanan secara taqlid kepada apa yang disampaikan oleh para nabi dan golongan Mukmin secara umum, dan bukannya diperolehi melalui penelitian wahyu atau ilham. Mereka mengecapi kebahagiaan mengikut tahap keimanan dan iktikad masing-masing. Menurut al-Razi,

⁴² Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Tafsir al-Kabir*, 5: 2715-2718; lihat juga al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2: 429-430.

⁴³ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Tafsir al-Kabir*, 5: 2715-2718.

⁴⁴ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2:429; al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 185.

⁴⁵ Al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589; al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 185.

⁴⁶ Al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589; al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 185; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Tafsir al-Kabir*, 10: 6128-6131, 6147 & 6152.

⁴⁷ Al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2:429; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Arba'in fi Usul al-Din*, 2: 69; al-Razi, Fakhr al-Din, *Sharh 'Uyun al-Hikmah*, 3: 170-171.

⁴⁸ Lihat juga Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 381.

mereka merupakan golongan *ashab al-yamin* yang disebut dalam surah al-Waqi'ah.⁴⁹ Dalam karya *al-Mabahith*, al-Razi meletakkan kedua-dua peringkat ini dalam satu martabat sahaja dengan menganggap peringkat kedua tersebut turut termasuk dalam peringkat yang pertama dan perbezaan di antaranya ialah berdasarkan keimanan dan iktikad mereka.

Peringkat ketiga, ia merupakan tingkatan bagi jiwa yang kosong daripada sebarang iktikad sama ada yang benar atau yang salah semasa di dunia. Jiwa ini berada dalam diri kanak-kanak, orang bodoh dan orang gila. Mereka terbahagi kepada dua kelompok, pertama, jiwa yang selamat dan kekal dalam keadaan fitrah dan tidak pernah menyintai tubuh badan. Kedua, jiwa yang diberi tubuh badan semasa di dunia dan ia amat menyukainya. Apabila di akhirat ia sangat merinduinya sehingga menyebabkannya merasa sengsara. Namun, setelah kerinduan tersebut telah hilang, maka terhentilah azab kesengsaraan tersebut.⁵⁰ Kenyataan sedemikian seolah-oleh mengisyaratkan bahawa al-Razi berpandangan kedua-dua kelompok jiwa tersebut berada di antara kebahagiaan dan kesengsaraan. Apa yang mereka dapat di akhirat ialah keselamatan daripada azab sengsara yang kekal. Oleh sebab itu, al-Razi menamakan jiwa tersebut sebagai *ashab al-salamat* iaitu jiwa yang selamat.⁵¹

Peringkat keempat, ia merupakan peringkat yang paling rendah dan hina. Ia merupakan peringkat bagi jiwa yang beriktikad dengan iktikad yang salah sehingga menyebabkan mereka menjadi kufur, degil dan ingkar kepada ajaran Islam. Mereka merasai penderitaan dan kesengsaraan yang berkekalan kerana tidak mendapatkan kesempurnaan yang amat diperlukan pada masa itu bahkan sebaliknya.⁵²

Oleh itu, peringkat jiwa yang tertinggi dan mulia dari aspek yang pertama ini merupakan jiwa yang dipenuhi dengan ilmu ketuhanan yang benar dan berakhlak mulia di mana ia akan mengecapi kebahagiaan dan kelazatan yang paling sempurna. Manakala peringkat jiwa yang terendah pula merupakan jiwa yang mempunyai pegangan yang salah tentang ketuhanan dan berakhlak buruk di mana ia akan menerima azab dan kesengsaraan yang kekal. Selain itu, masih terdapat peringkat-peringkat yang lain di antara kedua-dua peringkat tersebut.⁵³

Dari aspek kedua pula iaitu aspek amalan dan tindakan yang dilakukan ketika di dunia, perihal jiwa di akhirat terbahagi kepada tiga peringkat. Peringkat pertama, yang terdiri daripada jiwa yang bahagia kerana mempunyai amalan dan akhlak yang mulia. Peringkat kedua, yang terdiri daripada *ahl al-salamat* iaitu jiwa yang selamat di akhirat kerana mereka tiada sebarang amalan sama ada amalan baik atau buruk. Peringkat ketiga, yang terdiri daripada jiwa yang menderita dan sengsara kerana mempunyai amalan dan akhlak yang buruk dan keji. Menurut al-Razi, jiwa yang paling menderita ialah jiwa yang sangat menyintai tubuh badan semasa di dunia. Setelah kematian badan, ia amat merinduinya sedangkan ia tidak mampu untuk mendapatkannya di samping tiadanya peneman iaitu bekalan baik di akhirat. Maka ia kekal dan

⁴⁹ Al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Tafsir al-Kabir*, 10: 6128-6131, 6147 & 6152.

⁵⁰ Al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589; al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 186; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2: 430-431.

⁵¹ Al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 185; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2:430; al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589.

⁵² Al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 186; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2:430; al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589.

⁵³ Lihat lanjut dalam al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589; al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 185-186.

sengsara di sana sepertimana seseorang yang dipindahkan daripada tempat yang disukainya ke tempat yang gelap gelita.⁵⁴

Berdasarkan penjelasan mengenai peringkat-peringkat keadaan jiwa di akhirat daripada kedua-dua aspek tersebut, ia boleh disusun dan diselaraskan kepada tiga peringkat utama. Peringkat pertama, iaitu peringkat bagi jiwa yang mempunyai iktikad yang benar dan akhlak yang mulia. Dalam peringkat inilah terdapatnya kemuncak kebahagiaan yang dikecapi oleh jiwa berdasarkan kadar ilmu pengetahuan, keyakinan dan amalan masing-masing. Peringkat kedua pula adalah bagi jiwa yang pertengahan sama ada ia sempurna dari sudut iktikad dan kurang berakhlak mulia atau sebaliknya iaitu kurang ilmu pengetahuan dan iktikadnya, tetapi melakukan amalan-amalan yang mulia ataupun iktikad dan amalannya adalah sederhana sahaja. Kebahagiaan pada peringkat ini adalah lebih rendah berbanding peringkat pertama. Sebagaimana peringkat pertama, terdapat juga perbezaan tahap dalam peringkat ini yang mana jiwa kanak-kanak, orang bodoh dan orang gila terletak pada tahap terendah. Manakala peringkat ketiga adalah bagi jiwa yang mempunyai iktikad yang salah serta amalan yang buruk. Ia sentiasa berada dalam kesengsaraan dan penderitaan serta tidak merasai kebahagiaan walaupun sedikit, malah ia kekal di dalam neraka.⁵⁵ Walau bagaimanapun, al-Razi juga menegaskan bahawa oleh kerana martabat dan tahap ilmu pengetahuan serta akhlak adalah tidak terhitung dan tiada pengakhirannya, maka martabat dan tahap jiwa selepas kematian juga tidak terhitung dan tiada pengakhiran baginya.⁵⁶

Pandangan al-Razi berkenaan tema ini adalah selari dengan pandangan Ibn Sina dan al-Ghazali yang menentukan tingkatan dan martabat jiwa di akhirat berdasarkan kepada kebahagiaan dan kesengsaraan yang diperoleh ekoran daripada ilmu dan amalan yang diusahakan oleh jiwa semasa bersama dengan jasad di dunia. Jiwa yang paling bahagia ialah yang memperoleh ilmu iktikad yang benar dan mempunyai amalan soleh. Manakala jiwa yang paling sengsara ialah yang mempunyai ilmu iktikad yang batil dan mempunyai amalan buruk dan keji semasa di dunia.⁵⁷ Ini menunjukkan bahawa perihal jiwa di akhirat secara sunnatullahnya adalah berdasarkan kepada tindakan dan amalannya semasa di dunia dan ia bertepatan dengan pepatah yang mengatakan bahawa 'dunia adalah ladang bagi akhirat'.

Kesimpulan

Berdasarkan kepada hujah yang dikemukakan tersebut, didapati al-Razi berpandangan bahawa perihal jiwa setelah berpisah daripada jasad adalah selari dengan ilmu pengetahuan dan akhlak semasa ia bersama dengan jasad di dunia. Jiwa yang mendapatkan ilmu pengetahuan yang benar dan berakhlak baik akan mendapat kebahagiaan di akhirat dan begitu juga sebaliknya bagi jiwa yang mendapatkan ilmu yang salah dan berakhlak buruk akan mendapat kesengsaraan di akhirat. Di samping itu, beliau juga menyatakan bahawa pembahagian

⁵⁴ Al-Razi, Fakhr al-Din, *Lubab al-Isharat*, 186; al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589; al-Razi, Fakhr al-Din, *al-Mabahith al-Mashriqiyah*, 2:429.

⁵⁵ Lihat juga Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 383.

⁵⁶ Al-Tilimsani, *Sharh Ma'alim*, 589.

⁵⁷ Lihat Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs Risalah fi al-Nafs wa Baqa'ih wa Ma'adiha wa yaliha Thalath Rasa'il fi al-Nafs li Ibn Sina*, tahqiq. Ahmad Fu'ad al-Ahwani (Paris: Dar Babylon, 1952), 135-136; Ibn Sina, *Kitab al-Najat fi al-Hikmah al-Mantiqiyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Majid Fakhri (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 331-332; al-Ghazali, abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Ma'arif al-Quds fi Ma'rifah Madarij Ma'rifah al-Nafs* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 152.

tingkatan jiwa yang diutarakan tersebut bukanlah suatu pembahagian yang tetap kerana peringkat dan tingkatan jiwa di akhirat tidak ada penghujungnya.

Rujukan

- Al-Dawudi, Shams al-Din Muhammad bin 'Ali bin Ahmad. *Tabaqat al-Mufassirin*, tahqiq: 'Ali Muhammad 'Umar. Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsir wa al-Mufassirin*, cet. 8. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003.
- Al-Ghazali, abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ma'arij al-Quds fi Ma'rifah Madarij Ma'rifah al-Nafs*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Al-Qifti, Jamal al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Yusof. *Tarikh al-Hukama'*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Arba'in fi Usul al-Din*. Kaherah; Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Mabahith al-Mashriqiyah fi 'Ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyat*. Haydr Abad: Matba'ah Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nazamiyyah, 1343H.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Masa'il al-Khamsu fi Usul al-Din*, tahqiq. Ahmad Hijazi al-Saqa (Qaherah: al-Maktabah al-Thaqafi, t.t.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Matalib al-'Aliyah min al-'Ilm al-Ilahi*, 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 Quwa huma*, tahqiq. Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi. Pakistan: Matbu'ah Ma'had al-Abhath al-Islamiyyah, 1968.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Lubab al-Isharat wa al-Tanbihat*, tahqiq Dr Ahmad Hijazi al-Saqa. Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Nihayah al-'Uqul fi Dirayah al-Usul*, tahqiq. Dr Sa'id 'Abd al-Latif Fudah. Lubnan: Dar al-Dhakha'ir, 2015.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Sharh 'Uyun al-Hikmah*. Iran: Mu'assasah al-Sadiqah li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1415H.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtahar bi al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Al-Subki, Taj al-Din Abi Nasr 'Abd Wahab Ibn Taqi al-Din. *Tabaqat al-Shafi'iyah al-Kubra*. Mesir: Matba'ah al-Husayniyyah al-Misriyyah, t.t.
- Al-Tilimsani, Sharf al-Din 'Abd Allah bin Muhammad al-Fihri al-Misri. *Sharh Ma'alim Usul al-Din li al-Razi*, tahqiq: Nizar Hammadi. A'Amman, Dar al-Fath li al-Dirasat wa al-Nashr, 2010.
- Fath Allah Khalif. *Fakhr al-Din al-Razi*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969.
- Ibn Khallikan, Ahmad bin Ahmad bin Ibrahim bin Abi Bakr. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Anba' al-Zaman*, tahqiq: Dr Yusof 'Ali Tawil & Dr Maryam Qasim Tawil. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

- Ibn Sina. *Ahwal al-Nafs Risalah fi al-Nafs wa Baqa'ih wa Ma'adiha wa yaliha Thalath Rasa'il fi al-Nafs li Ibn Sina*, tahqiq. Ahmad Fu'ad al-Ahwani. Paris: Dar Babylon, 1952.
- Ibn Sina. *Kitab al-Najat fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Majid Fakhri. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.
- Imam 'Abd al-Fatah Imam. *Madkhal ila al-Falsafah*, Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1972.
- Khadijah Hammadi al-'Abd Allah. *Manhaj al-Imam Fakhr al-Din al-Razi Bayna al-Asha'irah wa al-Mu'tazilah*. Lubnan; Dar al-Nawadir, 2012.
- Mohd Zaidi Ismail. *Kreativiti & Imaginasi Dalam Psikologi Islam*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.
- Muhammad Husayni Abu Sa'dah. *Al-Nafs wa Khuluduha 'inda Fakhr al-Din al-Razi*. Kaherah: Sharkah al-Safa li al-Taba'ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989.
- Najati, Muhammad Uthman. *Al-Dirasat al-Nafsaniah 'inda al-Ulama' al-Muslimin*. Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993.
- Rabi', Muhammad Shahatah. *Al-Turath al-Nafsi 'inda 'Ulama' al-Muslimin*, cet. ke-3. Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, 2006.
- Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.