

Mohd Manawi Mohd Akib, "Analisis Perbandingan Konsep Kebangkitan Roh dan Kebahagiaan Akhirat dalam Pemikiran Ibn Sina dan al-Ghazali," *Afkar* Vol. 27 No. 2 (2025): 311-340

**ANALISIS PERBANDINGAN KONSEP
KEBANGKITAN ROH DAN KEBAHAGIAAN
AKHIRAT DALAM PEMIKIRAN IBN SINA DAN
AL-GHAZALI MENURUT PERSPEKTIF
PSIKOSPIRITUAL ISLAM**

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE CONCEPTS OF
THE SOUL'S RESURRECTION AND HEREAFTER
HAPPINESS IN THE THOUGHT OF IBN SINA AND
AL-GHAZALI FROM THE PERSPECTIVE OF
ISLAMIC PSYCHOSPIRITUALITY

Mohd Manawi Mohd Akib

Research Centre for Al-Quran and Al-Sunnah. Faculty of
Islamic Studies. Universiti Kebangsaan Malaysia. 43600.
Selangor. Malaysia.

Email:
manawi@ukm.edu.my

DOI:
[https://doi.org/10.22452/afkar.
vol27no2.10](https://doi.org/10.22452/afkar.vol27no2.10)

Abstract

The discourse on the soul is an important topic in Islamic psychology, particularly in the works of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, and Fakhr al-Din al-Razi. This theme raises two major issues: the concept of soul resuscitation and happiness in the hereafter. Understanding these principles is vital for forming an individual's thoughts, judgments, and behavioral habits. Materialistic inclinations in modern civilization have given rise to a range of moral issues, including selfishness, dishonesty, envy, and a hedonistic culture that prioritizes worldly wealth and pleasure over moral and spiritual ideals. Thus, this article highlights these two issues, as defined by the influential Muslim psychologists, Ibn Sina and al-Ghazali, using a qualitative method based on content analysis of their works to assess the continuity of their perspectives on the subject. The study finds a significant difference between the two thinkers regarding the resurrection of the soul in the afterlife:

**Article
History:**

Acceptance
date: 25 Sept
2025
Available
Online: 31 Dec
2025

Funding: This
research
received no
specific grant
from any
funding agency
in the public,
commercial or
not-for-profit
sectors.

**Competing
interest:** The
author have
declared that
no competing
interest exist.

Ibn Sina holds that only the soul is resurrected, whereas al-Ghazali maintains that both the soul and the body are resurrected. Nonetheless, both concur that the utmost felicity of the soul in the afterlife is attained through intellectual or spiritual delight, which arises when the intellect's potential is realized by acquiring real knowledge, thereby fostering piety and cultivating noble character. This aligns with the Islamic psychospiritual framework, which emphasises faith in Allah SWT and the Hereafter as the basis for spiritual purification; worship as a means of strengthening one's relationship with God and guiding the intellect toward its proper use; and character (*akhlaq*) as the manifestation of spiritual intelligence derived from knowledge that leads to piety.

Keywords: Psychospiritual; Soul; Ultimate happiness; Resurrection; Ibn Sina; al-Ghazali.

Khulasah

Perbahasan mengenai roh merupakan salah satu tema teras dalam Psikologi Islam khususnya dalam karya al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali dan Fakhr al-Din al-Razi. Terdapat dua persoalan penting dalam tema ini iaitu konsep kebangkitan roh dan kebahagiaannya di akhirat. Kefahaman terhadap konsep memainkan peranan signifikan dalam membentuk corak pemikiran, pertimbangan dan tindakan individu. Fenomena materialistik yang semakin mengakar dalam masyarakat hari ini telah menimbulkan pelbagai permasalahan akhlak, seperti sikap mementingkan diri, tidak jujur, iri hati, budaya hedonisme yang mengabaikan nilai moral dan spiritual semata-mata berorientasikan kemewahan dan kebahagiaan duniawi. Justeru, artikel ini akan mengetengahkan dua persoalan tersebut menurut dua orang tokoh psikologis Muslim iaitu Ibn Sina dan al-Ghazali dengan menggunakan metode kualitatif berdasarkan kaedah analisis kandungan terhadap karya-karya mereka bagi melihat kesinambungan pandangan mereka berkaitan isu tersebut. Kajian mendapati wujud perbezaan asas

antara kedua-dua tokoh dalam persoalan kebangkitan roh di akhirat: Ibn Sina berpendapat bahawa yang dibangkitkan hanyalah roh, manakala al-Ghazali menegaskan kebangkitan roh bersama jasad. Namun begitu, kedua-duanya sependapat bahawa kebahagiaan roh yang tertinggi di akhirat adalah terhasil melalui kelazatan akli atau rohani iaitu apabila potensi akal digunakan bagi memperoleh ilmu pengetahuan yang benar, seterusnya membawa kepada ketakwaan dan pembentukan akhlak mulia. Hal ini selari dengan konsep psikospiritual Islam yang menekankan keimanan kepada Allah SWT dan hari akhirat sebagai asas penyucian jiwa; ibadah sebagai jalan menguatkan hubungan dengan Allah serta membimbing akal agar digunakan secara benar; dan akhlak sebagai manifestasi kecerdasan rohani yang lahir daripada ilmu yang membawa kepada taqwa.

Kata kunci: Psikospiritual; Roh; Kebahagiaan; Kebangkitan; Ibn Sina; al-Ghazali.

Pengenalan

Psikospiritual merupakan salah satu bidang ilmu Islam yang asalnya dikenali sebagai disiplin ilmu tasawuf dalam pengajian turath yang menyentuh perbahasan tentang fizikal dan spiritual manusia. Matlamatnya adalah untuk merawat spiritual atau kerohanian manusia berasaskan sumber ketuhanan yang mampu melahirkan kestabilan emosi dan nilai spiritual individu bagi mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan dalam kehidupan. Ini sejajar dengan firman Allah SWT dalam Surah al-Dharyat 51: 21¹ dan Surah Fussilat 41: 53² yang menyarankan agar

¹ Yang bermaksud: "*Dan juga pada diri kamu sendiri, maka mengapa kamu tidak mahu melihat serta memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)?*"

² Yang bermaksud: "*Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa Al-Quran adalah benar. Belumkah ternyata kepada*

manusia meneliti dan memahami konsep dan hakikat diri mereka sendiri agar tuntutan ibadah dan khalifah di bumi dapat ditunaikan dengan sempurna. Oleh itu, pengetahuan tentang konsep manusia atau psikospiritual yang merangkumi unsur roh dan jasad perlu difahami serta dihayati dengan baik oleh setiap individu.

Kefahaman ini hendaklah dibina berdasarkan sumber ilmu paling berautoriti, iaitu nas al-Quran melalui kupasan para mufassir terhadap ayat-ayat berkaitan, serta Hadis Nabi Muhammad SAW. Pandangan para sarjana falsafah Muslim yang menghuraikan konsep roh berasaskan dalil naqli dan aqli juga perlu diteliti sebagai sumber sokongan dan pelengkap. Dari sudut sejarah perkembangan ilmu, perbincangan mengenai roh telah pun dibincangkan oleh ahli falsafah Yunani seperti Plato (427-347 SM) dan Aristotle (384-322 SM). Pemikiran mereka kemudiannya diserap ke dalam khazanah kecendekiaan Islam ketika era kegemilangan tamadun Islam, khususnya di bawah pemerintahan 'Abbasiyyah, melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab.³ Ilmu tersebut seterusnya diolah, disaring dan disesuaikan oleh para pemikir Islam agar selaras dengan prinsip-prinsip ajaran Islam, dan mereka turut menghasilkan karya asli dalam bidang falsafah dan psikologi. Banyak karya sarjana Muslim ini kemudiannya diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan berkembang luas di Eropah, sehingga memberi pengaruh yang signifikan terhadap perkembangan psikologi Barat pada era kebangkitannya.⁴

mereka kebenaran itu dan belumlah cukup (bagi mereka) bahawa Tuhanmu mengetahui dan menyaksikan tiap-tiap sesuatu?"

³ Lihat 'Abd al-Fatah Imam, *Madkhal ila al-Falsafah* (Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1972), 144-156. Lihat juga Muhammad Shahatah Rabi', *al-Turath al-Nafsi 'inda 'Ulama' al-Muslimin*, cet. ke-3 (Iskandariah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, 2006), 75-104.

⁴ Muhammad Shahatah Rabi', *al-Turath al-Nafsi*, 28. Perkembangan falsafah Islam bermula pada kurun ke 3H sehingga kurun ke 7H.

Namun begitu, perbincangan tentang konsep roh atau psikologi pada masa kini, khususnya dalam kalangan ahli psikologi Barat, tidak memberikan perhatian yang sewajarnya terhadap pandangan para pemikir Islam, sedangkan sumbangan mereka dalam bidang psikologi amat besar dan berpengaruh.⁵ Pembatasan skop psikologi Barat yang cenderung menumpukan perhatian kepada kaedah empirikal semata-mata, tanpa mengambil kira dimensi spiritual, menyebabkan mereka tidak dapat menghuraikan persoalan psikologi secara holistik.⁶ Sebaliknya, perbincangan psikologi menurut ahli falsafah Yunani dan sarjana Muslim merangkumi dua aspek penting, fizikal dan rohani yang menjadi asas kesejahteraan dan kebahagiaan manusia, sama ada di dunia mahupun di akhirat.⁷ Kelemahan pendekatan moden ini turut diakui oleh tokoh psikologi Barat sendiri, seperti William James, yang menegaskan bahawa salah satu punca utama

Selepas itu barulah bermula karya klasik Islam diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin dan mula berkembang di Eropah. Muhammad Shahatah Rabi', *al-Turath al-Nafsi*, 38.

⁵ Muhammad Uthman Najati, *al-Dirasat al-Nafsaniyyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimin* (Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993), 7. Beliau turut mengemukakan beberapa pembuktian dalam kitabnya bahawa pemikir Barat terkesan dengan menyatakan bahawa dapatan yang dikemukakan oleh psikologis barat moden, telah pun dicapai oleh pemikir Muslim dahulu. Contohnya, Ibn Sina telah mendahului Ivan Pavlov dan Sigmund Freud dalam mencapai ilmu berkaitan peranan mimpi dalam memuaskan motif dan keinginan (*dawr al-ahlam fiishba' al-dawafi' wa al-raqhbat*). Beliau juga menegaskan bahawa para ahli falsafah Muslim terdahulu seperti al-Kindi, Abu Bakr al-Razi, Miskawayh, Ibn Hazm, 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 gangguan jiwa seperti ketakutan dan kerisauan. Lihat Muhammad Uthman Najati, *al-Dirasat al-Nafsaniyyah*, 8-9.

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

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

kelemahan manusia adalah ketiadaan penekanan terhadap aspek spiritual dan hubungan dengan Tuhan.⁸ Oleh itu, masyarakat perlu diperkenalkan dengan konsep manusia yang lebih komprehensif yang mengambil kira kedua-dua dimensi jasmani dan rohani secara seimbang.

Sehubungan itu, artikel ini akan membincangkan dua tema utama tersebut iaitu kebangkitan roh dan kebahagiaannya berdasarkan pandangan dua tokoh besar dalam khazanah intelektual Islam, iaitu Ibn Sina dan al-Ghazali serta menjelaskan kesinambungannya dengan Psikospiritual Islam.

Perihal Roh Setelah Berpisah Daripada Jasad

Persoalan mengenai kebangkitan (*al-ma'ad*) dan kebahagiaan roh di akhirat merujuk kepada keadaan roh setelah berpisah daripada jasad. Kedua-dua aspek ini termasuk dalam perkara *sam' iyyat*, iaitu hal-hal ghaib yang hanya dapat diketahui melalui penyampaian para rasul AS Terdapat dua asas utama yang menjadi landasan perbahasan ini.

Pertama: Konsep tanggungjawab dan pembalasan. Konsep ini menegaskan bahawa manusia merupakan satu-satunya makhluk di dunia yang dipertanggungjawabkan dengan taklif. Mereka dikurniakan tabiat khusus berupa akal yang membolehkan mereka berfikir, memahami, serta membezakan antara kebaikan dan keburukan melalui proses pertimbangan, amalan dan tindakan. Setiap perbuatan manusia akan diikuti dengan pembalasan, sama ada dalam bentuk pahala sebagai ganjaran ataupun seksaan sebagai hukuman. Sebaliknya, makhluk hidup lain tidak dipertanggungjawabkan dengan taklif dan pembalasan kerana mereka tidak dikurniakan tabiat rasional tersebut. Demikian juga keadaan kanak-kanak, orang gila dan mereka yang hilang keupayaan intelek di mana keadaan mereka paling hampir dengan sifat haiwan yang bertindak

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

tanpa panduan akal fikiran. Oleh itu, mereka dikecualikan daripada bebanan taklif dan tidak dikenakan pembalasan di akhirat.⁹

Kedua: konsep kekekalan roh dan kebangkitan. Konsep ini menjadi asas penting dalam perbahasan mengenai keadaan roh selepas berpisah daripada jasad, kerana persoalan kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat hanya dibincangkan oleh golongan yang meyakini bahawa roh merupakan entiti yang berbeza daripada jasad dan terus kekal selepas kematian. Sebaliknya, golongan yang berpendapat bahawa roh itu merujuk kepada jasad dan akan lenyap bersama kematian jasad tidak membincangkan soal kebahagiaan atau kesengsaraan roh di akhirat. Ini kerana mereka menolak konsep kekekalan roh, sekali gus menafikan kewujudan kehidupan roh setelah kematian jasad.¹⁰

Kedua-dua asas tersebut dilihat selari dengan tiga prinsip utama yang digambarkan oleh al-Quran tentang perihal yang berlaku pada hari akhirat. Pertama, setiap individu memikul tanggungjawab terhadap perbuatannya dan akan menerima pembalasan yang setimpal.¹¹ Kedua, kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat menimpa kedua-duanya sekali, rohani dan jasmani.¹² Ketiga, al-Quran

⁹ Lihat Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha 'ind Fakhr al-Din al-Razi* (Kaherah: Sharkah al-Safa li al-Taba'ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989), 349.

¹⁰ Lihat Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 349.

¹¹ Antara ayat al-Quran yang berkaitan ialah Surah Fussilat 41: 46 yang bermaksud: "*Sesiapa yang mengerjakan amal soleh maka faedahnya akan terpulang kepada dirinya sendiri, dan sesiapa yang berbuat kejahatan maka bahayanya akan menimpa dirinya sendiri dan Tuhanmu tidak sekali-kali berlaku zalim kepada hamba-hambanya.*" Lihat juga Surah Ali 'Imran 3: 30 dan Surah Maryam 19: 95.

¹² Al-Quran menggambarkan pembalasan yang berlaku di akhirat berbentuk rohani dan jasmani. Ganjaran rohani digambarkan dengan pujian, ketenangan, keselamatan dan keamanan yang diperoleh di syurga. Antara ayat al-Quran yang berkaitan dengan ganjaran rohani ialah Surah al-Fajr 89: 28-30 yang bermaksud: "*Kembalilah kepada*

menolak sama sekali fahaman *tanasukh al-arwah* (reinkarnasi) sebagai jalan memperoleh ganjaran atau pembalasan.¹³

Tuhanmu dengan keadaan engkau berpuas hati (dengan nikmat yang diberikan) lagi diredai (di sisi Tuhanmu)! Serta masuklah engkau dalam kumpulan hamba-hambaKu yang berbahagia. Dan masuklah ke dalam syurgaKu!" Lihat juga Surah al-Hijr 15: 46. Al-Quran juga menggambarkan kemuncak kebahagiaan rohani ialah melihat Allah SWT di syurga sepertimana yang dinyatakan dalam Surah al-Qiyamah 75: 22-23 yang bermaksud: "*Pada hari akhirat itu, muka (orang-orang yang beriman) berseri-seri, melihat kepada Tuhannya.*" Adapun kesengsaraan rohani pula digambarkan dalam bentuk laknat dan kemurkaan Allah kepada mereka serta terseksa dengan kekesalan dan kehinaan. Antara ayat al-Quran yang berkaitan dengan kesengsaraan rohani ialah Surah al-Nahl 16: 27 yang bermaksud: "*Sesungguhnya kehinaan hari ini dan azab seksa, adalah tertimpa kepada orang-orang yang kafir.*" Lihat juga Surah al-Shura 42:16 dan Surah Ali 'Imran 3: 87. Manakala kebahagiaan dan kesengsaraan jasmani pula banyak digambarkan oleh al-Quran di mana ianya adalah berbeza daripada apa yang pernah dilihat dan dirasakan di dunia. Antara bentuk kenikmatan jasmani yang dijanjikan kepada golongan bertaqwa ialah dalam bentuk makanan dan minuman yang enak, pakaian yang indah, sungai-sungai yang mengalir dan bidadari. Begitu juga sebaliknya, iaitu bentuk kesengsaraan jasmani yang dijanjikan kepada golongan kafir antaranya mendapat azab neraka dan sebagainya. Terdapat banyak ayat al-Quran yang menyatakan sedemikian antaranya dalam Surah al-Waqi'ah, al-Ghashiyah, al-Furqan, al-Haqqah, al-Insan dan lain-lain. Lihat lanjut dalam Mohd Manawi Mohd Akib, "Pemikiran Fakhr al-Din al-Razi Tentang Syurga Berdasarkan Tafsir *Mafatih al-Ghayb*" (Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2011), 74-184.

¹³ Penolakan terhadap fahaman *tanasukh* sebagai wasilah bagi mendapat pembalasan di akhirat ini dapat dilihat pada ayat yang menegaskan bahawa roh tidak akan dikembalikan ke dunia untuk kali kedua. Banyak ayat yang menggambarkan keadaan pada hari akhirat di mana golongan kafir memohon untuk dikembalikan semula ke dunia untuk beribadah setelah mereka menyaksikan azab namun perkara tersebut adalah mustahil. Antara ayat yang berkaitan ialah Surah al-An'am : 27-28 yang bermaksud: "*Dan sungguh ngeri jika engkau melihat ketika mereka didirikan di tepi neraka (untuk menyaksikan azabnya yang tidak terperi), lalu mereka berkata: "Wahai kiranya kami dikembalikan ke dunia, dan kami tidak akan mendustakan lagi ayat-ayat keterangan Tuhan kami, dan menjadilah kami dari golongan*

Perbahasan Kebangkitan Roh menurut Ibnu Sina dan al-Ghazali

Persoalan berkaitan kebangkitan roh merupakan antara topik penting yang diberikan perhatian mendalam oleh para pemikir Muslim. Hal ini demikian kerana maklumat dan kefahaman yang terhasil daripada perbahasan tersebut akan dijadikan garis panduan serta sempadan nilai bagi setiap manusia beragama, khususnya umat Islam, dalam mengatur dan mengharungi kehidupan di dunia.

Secara umum, para pemikir Muslim menampilkan beberapa pandangan berhubung isu kebangkitan di akhirat. Ada yang berpendapat bahawa kebangkitan melibatkan jasad sahaja, ada yang menyatakan ia melibatkan roh sahaja, dan ada yang menggabungkan kedua-duanya, yakni kebangkitan jasad dan roh serentak. Terdapat juga pandangan yang bersifat ragu-ragu terhadap hakikat kebangkitan, bahkan ada yang menolak sama sekali konsep tersebut.¹⁴ Perbahasan ini turut diberikan perhatian mendalam oleh para ahli falsafah Muslim. Meskipun al-Ghazali dilihat sependapat dengan Ibn Sina dalam isu bahawa roh itu bersifat baharu dan kekal, namun dalam persoalan kebangkitan dapat diperhatikan wujud perbezaan yang signifikan antara kedua-dua tokoh ini yang menyentuh aspek penilaian hukum akidah.

Dalam permulaan perbahasannya, Ibn Sina terlebih dahulu menegaskan bahawa kebangkitan manusia di

yang beriman." (Mereka mengatakan yang demikian bukanlah kerana hendak beriman) bahkan setelah nyata kepada mereka apa yang mereka selalu sembunyikan dahulu, dan kalau mereka dikembalikan ke dunia sekalipun, tentulah mereka akan mengulangi lagi apa yang mereka dilarang dari melakukannya, dan sesungguhnya mereka adalah tetap pendusta." Lihat lanjut dalam Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 352-355.

¹⁴ Lihat lanjut dalam Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq* cet ke-2 (Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1973), 223-224; Ibn Sina, *al-Adhawiyyah fi al-Ma'ad*, tahqiq. Hasan 'Asi, (Tehran: Tibrizi, 1386), 91-96.

akhirat merupakan suatu perkara yang pasti berlaku, berdasarkan dalil syarak.¹⁵ Beliau seterusnya menghuraikan kelemahan pandangan yang menyatakan bahawa kebangkitan hanya melibatkan jasad sahaja¹⁶ mahupun pandangan yang menyatakan kebangkitan berlaku serentak bagi jasad dan roh.¹⁷ Sebaliknya, menurut

¹⁵ Lihat lanjut hujah yang dikemukakan dalam Ibn Sina, *Kitab al-Najat fi al-Hikmah al-Mantiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*, ed. Majid Fakhri (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 329.

¹⁶ Dalam karya beliau iaitu *al-Adhawiyyah fi al-Ma'ad*, Ibn Sina menjelaskan bahawa golongan yang berpandangan sebegini beranggapan bahawa *jawhar* manusia ialah merujuk kepada badannya sendiri sehingga mengingkari bahawa roh dan roh itu merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri. Bagi mereka, badan manusia mendapat kehidupan kerana diciptakan kehidupan di dalamnya dan bukannya kerana wujudnya roh di dalam badan. Menurut beliau, seseorang manusia tidak dianggap sebagai manusia dari sudut materialnya (*maddah*) akan tetapi dari sudut *surah* (iaitu salah satu definisi bagi roh menurut Ibn Sina) yang wujud dalam material itu dan segala perbuatan yang terhasil daripada manusia tersebut adalah berpunca daripada kewujudan *surah* tersebut. Apabila *surah* tersebut telah berpisah, maka material manusia akan kembali kepada tanah. Justeru, apabila dibangkitkan semula manusia daripada material tersebut, maka akan terhasil *surah* yang baru bagi manusia itu seterusnya menjadikan identitinya adalah berlainan dengan manusia yang terdahulu. Maka pembalasan yang diterima selepas kebangkitan jasad itu adalah tidak adil menurut Ibn Sina kerana ia berlaku ke atas individu yang berbeza walaupun materialnya sama akan tetapi *surahnya* adalah berbeza. Tambah beliau lagi, dalil syarak yang menjelaskan berlakunya kebangkitan jasad di akhirat kelak yang menjadi sandaran utama golongan ini hanyalah sekadar perumpamaan dan tamsilan sahaja untuk memberikan kefahaman kepada manusia berkenaan perkara tersebut. Ibn Sina, *al-Adhawiyyah fi al-Ma'ad*, 97-98, 103-104; Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 233.

¹⁷ Menurut Ibn Sina, kelazatan hakiki ialah kelazatan rohani yang dikecap oleh roh dan bukannya kelazatan jasmani. Justeru apabila jika roh masih berada dalam badan di akhirat, maka perkara sedemikian merupakan satu bentuk kesengsaraan bagi roh kerana terhalang untuk mengecapi kelazatan yang hakiki di sana. Oleh itu, perkara yang diketahui melalui syarak berkaitan kebangkitan di akhirat, kenikmatan syurga dan kesengsaraan neraka berbentuk jasmani seperti bidadari,

Ibn Sina, kebangkitan yang berlaku pada hari akhirat adalah kebangkitan roh sahaja. Pendirian ini diambilnya berdasarkan penolakan terhadap konsep *tanasukh*¹⁸ bagi roh serta mengambil kira prinsip keadilan dalam ganjaran dan hukuman di akhirat.¹⁹

Manakala pendirian Ibn Sina bahawa hanya roh yang akan dibangkitkan di akhirat berpandukan pada hakikat dan tabiat roh itu sendiri, yang merupakan suatu *jawhar ruhani* berbeza daripada hakikat dan tabiat jasmani. Beliau juga menekankan bahawa apa yang dinyatakan oleh syarak mengenai kebangkitan dalam bentuk jasmani adalah bersifat analogi, bertujuan untuk memudahkan pemahaman orang awam terhadap persoalan ini.²⁰

buah-buahan, kebun yang mempunyai sungai yang mengalir, api neraka, rantai besi, pergantian kulit yang telah dibakar dengan kulit yang baru dan lain-lain merupakan satu keperluan kepada masyarakat awam supaya dapat memahaminya seterusnya menjadikan ia sebagai pendorong dan sempadan di dunia. Di samping itu, beliau mengatakan jika di akhirat kelak roh dikembalikan kepada jasad, maka ia melibatkan beberapa keaiban. Pertama, dari sudut jasad itu sendiri di mana jika roh dikembalikan kepada jasad asalnya di dunia dahulu maka semestinya rupa bentuk jasad tersebut tidak sempurna dan amat mengerikan seperti terputus tangannya dan kekurangan anggota tubuh yang lain kerana jasadnya mungkin telah dimakan oleh manusia lain sepertimana puak Kanibal sehingga menjadi darah daging pemakan itu. Ataupun mungkin juga jasad yang telah meninggal tersebut ditanam kemudian materialnya terurai menjadi nutrien dan menjadi baja bagi pokok yang tumbuh di sampingnya dan seterusnya menjadi makanan bagi jasad yang lain. Kedua; dari sudut kesulitan untuk menentukan kembalinya roh kepada jasad di mana apabila dibangkitkan kerana material (*maddah*) jasad itu pernah membawa dua roh (*surah*) pada waktu yang berlainan semasa di dunia. Keadaan sebegini akan menyebabkan berlakunya *tanasukh* dan menurut Ibn Sina perkara tersebut tidak berlaku kepada roh. Ibn Sina, *al-Adhawiyah fi al-Ma'ad*, 105, 107-108, 110, 112; Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 235-236.

¹⁸ Lihat lanjut Ibn Sina, *al-Adhawiyah fi al-Ma'ad*, 108, 114-126.

¹⁹ Lihat lanjut Ibn Sina, *al-Adhawiyah fi al-Ma'ad*, 103-104.

²⁰ Selain itu beliau juga menjelaskan bahawa persoalan kebangkitan ini sememangnya hanya dapat disabitkan melalui syarak dengan

Hal ini menunjukkan bahawa Ibn Sina menekankan kepentingan kenikmatan akal berbanding kenikmatan jasad, sejajar dengan kedudukannya yang meletakkan akal lebih tinggi daripada pancaindera sebagai sumber dalam persoalan epistemologi.²¹ Justeru, pandangan beliau mengenai kebangkitan juga lebih cenderung berpaksikan akal, yang menilai sesuatu kejadian dari perspektif asbab musabbab (kebersebaban)²² berbanding berpanduan pentafsiran literal syarak.

membenarkan apa yang dibawa oleh para rasul. Walaupun kebanyakan gambaran kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat didatangkan berbentuk jasmani, namun terdapat juga yang berbentuk rohani iaitu kebahagiaan dan kesengsaraan yang difahami menurut akal dan juga *al-qiyas al-burhani*. Oleh itu kebahagiaan dan kesengsaraan rohani juga adalah sabit melalui qias daripada perkhabaran nabi. Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 326. Di samping, kecenderungan para Ahli falsafah Muslim yang membuktikan bahawa kebahagiaan rohani adalah lebih besar berbanding kebahagiaan jasmani dan kesempurnaan kelazatan rohani yang dikecap pada hari kebangkitan kelak tidak dapat dibandingkan walaupun sedikit dengan kelazatan yang terdapat di dunia ini sepertimana mustahil dibandingkan kelazatan yang dikhususkan kepada para malaikat iaitu kelazatan merasai keagungan dan kebesaran Allah SWT serta berdamping di sisiNya dengan kelazatan yang dikhususkan kepada binatang (*al-baha'im wa al-siba'*) yang hanya berbentuk jasmani seperti kelazatan makan, minum dan jimak. Ibn sina, *al-Adhawiyah fi al-Ma'ad*, 149.

²¹ Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 237-238.

²² Menurut al-Ghazali, konsep kebersebaban termasuk salah satu daripada empat masalah falsafah *tabi'i* yang menyalahi syarak. Ahli falsafah *tabi'i* melihat hubungan di antara sebab dan musabab sebagai pelaziman secara kenescayaan (*daruri*) dan mereka juga mendakwa bahawa pewujudan sebab tanpa musabab, juga musabab tanpa sebab tidak termasuk dalam kudrat atau *imkan*. Ini membawa kepada pemahaman yang menghadkan Kekuasaan Allah SWT dan menafikan bahawa Allah SWT bersifat sebagai Pelaku Bebas (*Fa'il Muhktar*) serta berpotensi untuk mengingkari mukjizat kerana melihat sesuatu yang terjadi adalah berdasarkan kebersebaban semata-mata. Justeru, al-Ghazali membidas fahaman tersebut dan mengatakan bahawa pelaziman di antara sebab dan musabab hanyalah berstatus adat

Berbeza dengan Ibn Sina, pandangan al-Ghazali²³ berpaksikan kepada tiga pegangan utama. Pertama, sesuatu perkara adalah harus dan mungkin berlaku. Kedua, beliau menafikan kewajipan berpegang kepada konsep *asbab musabbab* (kebersebaban). Ketiga, al-Ghazali menekankan kekuasaan Allah SWT yang mutlak, yang tidak terikat dengan undang-undang kebersebaban, di mana Allah mampu dan bebas melakukan apa sahaja terhadap hamba-Nya, baik di alam dunia mahupun di akhirat.²⁴

Al-Ghazali tidak menafikan kekekalan roh setelah berpisah daripada jasad dan menerima bahawa terdapat kenikmatan yang lebih tinggi daripada kenikmatan jasmani

semata-mata bukan kenescayaan. Lihat lanjut dalam Azmil bin Zainal Abidin, "Wacana *Rububiyyah* Allah Menurut al-Ghazali Dalam Menangani Dimensi *Gha'iyah* Filsuf Muslim: Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih Daripada Kitab *Tahafut al-Falasifah*," (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2011), 288-296.

²³ Perbincangan persoalan kebangkitan (*al-ma'ad*) menurut al-Ghazali dapat dilihat dalam karya beliau seperti *Tahafut al-Falasifah*, *al-Munqidh min al-Dalal*, *Faisal al-Tafarruqah bayn al-Islam wa al-Zindiqah*, *al-Madmun al-Saghir* dan *al-Madmun al-Kabir*. Kesungguhan beliau meneliti pandangan Ahli falsafah Muslim berkenaan persoalan ini menunjukkan bahawa beliau sememangnya menekuni dan menguasai persoalan ini dengan baik dari sudut syarak dan falsafah. Seterusnya membuktikan bahawa kritikan yang dikemukakan terhadap pandangan Ahli falsafah tersebut setelah itu bukan sekadar dakwaan al-Ghazali semata-mata. Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 239. Walaupun persoalan kebangkitan ini dibahaskan pada bahagian akhir dalam *Tahafut al-Falasifah*, namun ia merupakan persoalan utama yang ditekankan oleh al-Ghazali sehingga beliau mengkafirkan ahli falsafah Muslim seperti al-Farabi dan Ibn Sina kerana pandangan mereka menolak kebangkitan jasmani dan mensabitkan rohani sahaja yang akan menerima ganjaran dan balasan di akhirat adalah bersalahan dengan pegangan dasar Muslimin. Kenyataan sedemikian menjelaskan mereka mengingkari kebangkitan jasmani dan mendustai apa yang dinyatakan oleh syariat Islam. Ibn Sina, *al-Adhawiyyah fi al-Ma'ad*, 67.

²⁴ Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 245.

di akhirat. Namun, beliau tidak bersetuju dengan Ibn Sina yang mendakwa bahawa pengetahuan mengenai kebangkitan di akhirat hanya dapat diperoleh melalui akal semata-mata, sehingga meletakkan syarak di bawah kedudukan akal. Ibn Sina menafikan kebangkitan jasad, kewujudan syurga dan neraka sebagaimana digambarkan oleh al-Quran, serta menafikan kelazatan dan kesengsaraan jasmani di syurga dan neraka dengan menyifatkannya hanya sebagai tamsilan atau analogi.²⁵ Tindakan Ibn Sina ini juga bercanggah dengan pegangan majoriti umat Islam, yang meyakini kebangkitan jasmani di akhirat sebagai salah satu prinsip asas dalam akidah.²⁶

Selain itu, al-Ghazali turut mempersoalkan apakah yang menghalang berlakunya kenikmatan dan kesengsaraan jasmani serta rohani secara serentak di akhirat? Menurut beliau, walaupun perkara tersebut adalah sesuatu yang mungkin, ia telah diterangkan dan disahkan melalui al-Quran²⁷ dan Hadis,²⁸ justeru wajib diakui dan

²⁵ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, tahqiq: Sulayman Dunya, cet. Ke-4, (Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1966), 287.

²⁶ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 282; al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, tahqiq. Jamil Saliba & Kamil 'Ayyad, cet. Ke-7 (Beirut: Dar al-Andalus, 1967), 84; Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*, 240.

²⁷ Di antara ayat al-Quran yang menggambarkan kenikmatan syurga ialah Surah al-Sajadah, 32:17 yang bermaksud: "*Maka tidak ada seseorang pun yang mengetahui satu persatu persediaan yang telah dirahsiakan untuk mereka dari segala jenis nikmat yang amat indah dipandang dan menggembirakan, sebagai balasan bagi amal soleh yang mereka telah kerjakan.*" Ayat ini menjelaskan bahawa manusia tidak mengetahui perkara tersebut keseluruhannya.

²⁸ Di antara Hadith yang menggambarkan kenikmatan syurga ialah sabda Nabi Muhammad SAW yang bermaksud: "*Disediakan bagi hambaKu yang soleh dengan pelbagai kenikmatan yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas dalam hati dan fikiran manusia*". Lihat juga hadith seumpamanya dalam al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim, "Sahih al-Bukhari" dalam *Mawsu'ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, cet. Ke-3, ed. Salih bin 'Abd 'Aziz Al al-

diimani. Tambah beliau, kenikmatan jasmani sebagaimana digambarkan dalam sumber-sumber syarak tidak menafikan kewujudan kenikmatan rohani di akhirat. Malah, gabungan kedua-dua bentuk kenikmatan ini akan menghasilkan pengalaman yang lebih sempurna bagi orang beriman, manakala sebaliknya, kesengsaraan jasmani dan rohani akan dirasai secara menyeluruh oleh mereka yang mengingkariNya.²⁹

Manakala dakwaan Ibn Sina bahawa dalil naqli mengenai kebangkitan dan kenikmatan di akhirat hanyalah tamsilan atau analogi³⁰ turut disanggah oleh al-Ghazali. Penolakan al-Ghazali terhadap dakwaan ini berpandukan dua pertimbangan utama. Pertama, dari sudut sastera Arab, di mana lafaz yang perlu ditakwil biasanya ialah lafaz yang mengandungi kesamaran (*al-tashbih*). Sebaliknya, lafaz yang menggambarkan sifat syurga dan neraka beserta perinciannya adalah jelas dan nyata, maka ia tidak memerlukan takwil. Kedua, dari sudut mensucikan Allah SWT daripada sebarang persamaan dengan makhluk, di mana jika terdapat hujah yang seolah-olah menggambarkan Allah menyerupai makhluk seperti mengambil ruang, bertempat, mempunyai tangan atau mata, bersemayam dan sebagainya, maka ia perlu ditakwil kepada makna yang sesuai bagi Allah SWT. Namun begitu, hujah yang menjelaskan gambaran janji Allah SWT di akhirat tidak menimbulkan persoalan berkaitan kesucian Zat dan SifatNya. Ia adalah perkara mungkin (*mumkin*) yang tidak mustahil berlaku oleh Allah SWT Yang Maha Berkuasa. Oleh itu, hujah tersebut wajib diimani secara zahir tanpa perlu ditakwil.³¹

Shaykh, (Riyadh: Dar al-Salam, 2000), 405, (Kitab al-Tafsir, Surah al-Sajadah, Bab Qaulih Fala Ta'lam Nafs ma Ukhfiya lahum min Qurrat A'yun, Hadis no. 4779).

²⁹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 289-290.

³⁰ Lihat lanjut dakwaan tersebut dalam Ibn Sina, *al-Adhawiyah fi al-Ma'ad*, 98-103.

³¹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 292-293.

Al-Ghazali juga menolak pandangan ahli falsafah Muslim, termasuk Ibn Sina, yang menafikan berlakunya kebangkitan jasmani. Menurut beliau, ayat al-Quran dan hadis yang menceritakan tentang azab kubur dan kebangkitan di akhirat jelas menunjukkan bahawa kebangkitan jasad adalah suatu realiti. Beliau menambah bahawa pada hari kebangkitan, roh akan dikembalikan kepada jasad, dan mungkin roh tersebut dikembalikan kepada jasad yang sama materialnya seperti di dunia, atau kepada jasad daripada material lain, atau bahkan kepada material yang diciptakan semula di akhirat. Bagi al-Ghazali, identiti seseorang kekal pada rohnya, bukan pada jasadnya, sama seperti roh seseorang kekal sejak kecil hingga dewasa, walaupun jasadnya mengalami perubahan fizikal seperti membesar, gemuk, kurus dan lain-lain.³²

Terdapat beberapa tokoh mutakhir, seperti Sulayman Dunya dan Fathullah Khalif, yang cuba mempertahankan Ibn Sina dengan mengatakan bahawa beliau juga mengakui kebangkitan jasmani. Namun Hassan 'Asi menegaskan bahawa Ibn Sina secara jelas menolak kebangkitan jasmani, termasuk kebangkitan roh yang bersatu dengan jasad, berdasarkan analisis terhadap karya-karya dan pendiriannya mengenai beberapa isu utama. Pertama; konsep alam yang tiada permulaan (*qidam 'alam*). Ibn Sina berpegang kepada idea bahawa alam adalah bersifat kekal dan tiada permulaan. Pemahaman ini membawa kepada kesimpulan bahawa kebangkitan jasmani adalah mustahil, kerana tiada penciptaan semula jasad yang bermula dari ketiadaan. Kedua; prinsip mendahulukan kebersebaban (*asbaqiyyah al-'illah al-madiyyah*). Beliau menekankan bahawa setiap kejadian berlaku melalui sebab yang terdahulu, satu pandangan yang secara tidak langsung menghadkan kekuasaan dan kehendak mutlak Allah SWT, kerana segala sesuatu diikat kepada rantai sebab-sebab semata-mata. Ketiga; pandangan bahawa pengetahuan

³² Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 299.

Allah SWT secara umum dan bukan secara terperinci (‘*ilm Allah bi al-kulliyat dun al-juz’iyyat*). Ibn Sina berpendapat bahawa Allah SWT mengetahui perkara secara umum, bukan secara terperinci, yang menafikan pengetahuan Allah terhadap setiap tindakan spesifik hamba-Nya. Pandangan ini turut menyokong kefahaman bahawa kebangkitan jasmani tidak berlaku. Berdasarkan ketiga-tiga isu ini, pendirian Ibn Sina secara jelas menolak kebangkitan jasmani, sekaligus mengukuhkan kepercayaannya bahawa kebangkitan roh semata-mata berlaku. Roh ini akan mencapai kenikmatan dan kebahagiaan melalui hubungan dengan *al-‘aql al-fa‘al* bagi mereka yang memperoleh ilmu pengetahuan yang benar di dunia, manakala mereka yang gagal memperolehnya akan mengalami kesengsaraan.³³

Demikianlah perbincangan mengenai persoalan kebangkitan di akhirat antara Ibn Sina dan al-Ghazali. Sanggahan al-Ghazali terhadap pendirian Ibn Sina bertujuan agar pandangan yang menekankan bahawa roh sahaja yang akan dibangkitkan untuk diadili di akhirat tidak diterima secara mutlak. Sebaliknya, al-Ghazali menekankan perlunya memadukan kebangkitan jasmani dan rohani, dengan menempatkan sumber wahyu pada kedudukan yang sewajarnya sebagai panduan utama dalam memahami hakikat kehidupan di akhirat.

Konsep Kebahagiaan Roh menurut Ibnu Sina dan al-Ghazali

Dalam kalangan pemikir Muslim, perbincangan mengenai kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat boleh dibahagikan kepada tiga kelompok utama. Pertama; kebahagiaan dan kesengsaraan hanya berbentuk jasmani. Golongan ini terdiri daripada Mutakallimin yang berpandangan bahawa kebangkitan hanya berlaku kepada badan sahaja. Mereka menekankan bahawa kelazatan dan kesengsaraan yang

³³ Lihat lanjut dalam Ibn Sina, *al-Adhawiyyah fi al-Ma‘ad*, 62-67.

dirasai oleh jasmani adalah lebih besar berbanding rohani. Pendekatan mereka bersandarkan al-Quran dan Hadis, dan mereka hanya berpegang kepada zahir nas semata-mata. Kedua; kebahagiaan dan kesengsaraan hanya berbentuk rohani. Golongan ini termasuk ahli falsafah Muslim seperti Ibn Sina yang menekankan bahawa kebaikan dan kenikmatan yang dialami oleh roh adalah lebih sempurna dan utama berbanding jika dialami oleh jasad. Bagi mereka, gambaran kenikmatan dan kesengsaraan jasmani dalam al-Quran adalah *tamthil* semata-mata, bukan hakikat sebenar. Ketiga; kebahagiaan dan kesengsaraan berbentuk rohani dan jasmani. Golongan ini menerima prinsip pembalasan rohani sebagaimana ditunjukkan oleh ahli falsafah, tetapi turut menegaskan bahawa pembalasan jasmani juga adalah sah dan wajar. Antara tokoh yang mewakili kelompok ini ialah al-Ghazali, Abu al-Barakat al-Baghdadi, Fakhr al-Din al-Razi, serta sebahagian Mutakallimin dan ahli Sufi. Pendekatan mereka bertujuan untuk memadukan pandangan falsafah dengan nas-nas agama, menjadikan perbincangan lebih seimbang dan komprehensif.³⁴

Dalam membahaskan isu kebahagiaan roh, Ibn Sina³⁵ dan al-Ghazali menekankan bahawa setiap potensi manusia mempunyai kelazatan dan kesakitan yang khusus mengikut sifat dan fungsinya.³⁶ Menurut kedua-dua tokoh ini, apabila

³⁴ Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 356-361.

³⁵ Menurut Ibn Sina istilah bahagia (*al-sa'adah*) dan sengsara (*al-shaqawah*) adalah merujuk kepada perihai yang dirasai oleh roh di akhirat, manakala kebahagiaan dan kesengsaraan yang dirasai bersama tubuh badan semasa di dunia disebut sebagai kelazatan (*ladhdhah*) dan kesakitan (*alam*). Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs Risalah fi al-Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha wa yaliha Thalath Rasa'il fi al-Nafs li Ibn Sina*, tahqiq. Ahmad Fu'ad al-Ahwani (Paris: Dar Babylon, 1952), 128.

³⁶ Al-Ghazali turut menjelaskan kelazatan mata adalah dengan melihat pemandangan yang indah, telinga dengan mendengar bunyi yang merdu, lidah dengan menuturkan kata-kata yang baik, *al-ruh al-tabi'i* dengan mengecapi kelazatan makanan dan minuman dan *al-ruh al-mutma'innah* atau *al-nafs al-natiqah* dengan menuntut ilmu yang

sesuatu potensi mencapai apa yang selaras dengan fitrahnya, ia akan menghasilkan kebaikan (*al-khayr*) dan kesempurnaan (*al-kamal*) bagi potensi tersebut. Tahap kesempurnaan inilah yang menentukan intensiti atau tahap kelazatan yang diperoleh oleh potensi itu. Sebagai contoh, potensi syahwat merasai kelazatan apabila ia memperoleh apa yang disukai melalui pancaindera luaran, manakala potensi marah merasai kelazatan apabila ia berjaya menghindari perkara yang tidak disukai. Potensi memori (*al-hafizah*), pula merasai kelazatan apabila ia dapat mengingat kenangan yang menyenangkan dari masa lalu. Sebaliknya, setiap potensi juga akan mengalami kesakitan apabila terhalang daripada mencapai apa yang selaras dengan fitrah atau apabila terpaksa menghadapi keadaan yang bertentangan dengan kehendaknya.³⁷ Pendekatan ini menunjukkan bahawa kebahagiaan dan kesakitan manusia tidak bersifat tunggal atau seragam, sebaliknya berpaksikan kepada keseimbangan dan pemenuhan setiap potensi mengikut fitrahnya. Dengan itu, penghayatan terhadap kebahagiaan roh menuntut pemahaman holistik terhadap struktur dan fungsi potensi manusia, yang merupakan asas kepada kehidupan beretika dan pencapaian kesempurnaan rohani.

Oleh sebab potensi akal merupakan kemampuan tertinggi dan termulia dalam struktur roh manusia, maka kesempurnaan yang dicapainya juga adalah kesempurnaan yang paling agung.³⁸ Kesempurnaan yang khusus bagi

benar dan mengharap keredaan Allah SWT sepanjang hayatnya. Lihat, al-Ghazali, "al-Risalah al-Ladunniyyah", dalam *Majmu' Rasa'il al-Ghazali*, tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.), 243-244; al-Ghazali, "Kimya' al-Sa'adah" dalam *Majmu' Rasa'il al-Ghazali*, tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.), 455.

³⁷ Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs*, 128; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 328; al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds fi Ma'rifah Madarij Ma'rifah al-Nafs* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 148.

³⁸ Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs*, 128.

potensi akal terletak pada penghasilan serta pembentukan gambaran-gambaran intelektual terhadap objek-objek yang dapat difikirkan (*suwar jami' al-ma'qulat*). Pada tahap ini, akal mencapai kelazatan intelektual yang paling tinggi iaitu suatu kelazatan yang tidak dapat ditandingi oleh kenikmatan yang dirasakan oleh potensi jasmani, syahwat, ataupun kemarahan.³⁹ Hal ini menunjukkan bahawa, menurut beliau, kelazatan maknawi jauh lebih utama dan lebih bernilai berbanding kelazatan jasmani.

Namun demikian, manusia sering terhalang daripada menikmati kelazatan akli kerana mereka mudah terjerumus ke dalam kelazatan inderawi, syahwat, dan kemarahan yang bersifat jasadi. Apabila seseorang itu mampu berpaling daripada kecenderungan tersebut dan berusaha mencerap objek-objek akal (*al-ma'qulat*) serta ilmu pengetahuan, maka ia berpeluang mencapai martabat *al-'ql al-mustafad* dan menghampiri *al-'aql al-fa'fal* yang melimpahkan ilmu secara langsung. Inilah kelazatan intelektual tertinggi yang mungkin dicapai oleh manusia sepanjang kehidupannya di dunia. Di samping pencapaian intelektual tersebut, manusia turut dituntut untuk memperbaiki jati diri sehingga berakhlak dengan budi pekerti yang mulia iaitu suatu keadaan yang digelar *al-fadilah*.⁴⁰ Unsur moral dan akhlak

³⁹ Tambahan lagi, setiap perkara mempunyai kelazatan yang khusus mengikut tabiat yang diciptakan baginya seperti kelazatan mata dirasakan apabila dapat melihat gambar yang indah dan kelazatan telinga dikecap apabila dapat mendengar bunyi yang merdu. Bagi kelazatan roh pula ialah dengan mengenal Allah SWT dan tahap kelazatan tersebut semakin bertambah apabila ilmu dan *ma'rifah*nya bertambah. Ini kerana tiada sesuatu kewujudan yang lebih hebat berbanding Allah SWT, dan tiada ilmu yang lebih mulia selain daripada ilmu mengenaliNya. Justeru tiada kelazatan yang lebih besar berbanding kelazatan tersebut. Muhammad Uthman Najati, *al-Dirasat al-Nafsaniyyah*, 144.

⁴⁰ Iaitu bersifat sederhana di antara dua sifat yang buruk iaitu melampau (*ifrat*) dan pasif (*tafrit*) dengan tidak melampau mengikut kehendak potensi syahwat dan kemarahan (melampau) dan tidak mengabaikan kehendak keduanya (pasif) bahkan meletakkan potensi akal sebagai

ini melengkapi kebahagiaan hakiki yang merupakan tujuan akhir kewujudan manusia menurut kerangka falsafah tersebut.⁴¹

Bagi individu yang bersungguh-sungguh berusaha mencapai kesempurnaan potensi akal dalam kehidupannya di dunia khususnya melalui penghayatan ilmu akidah yang benar, maka terdapat kemungkinan besar bahawa kesempurnaan tersebut akan dilengkapkan lagi di alam akhirat. Hal ini kerana kelazatan akli yang dicapai melalui ilmu dan keyakinan yang sahih akan mencapai kemuncaknya apabila seseorang mendapati bahawa segala kebenaran yang dipelajarinya di dunia ternyata selaras dengan realiti akhirat. Pada ketika itu, ia merasai kelazatan dan kemuliaan tertinggi, iaitu kebahagiaan di syurga, kerana kesempurnaan akal dan keyakinannya disahkan oleh penyaksian langsung terhadap hakikat-hakikat tersebut. Sebaliknya, bagi mereka yang menghabiskan kehidupan dunia dengan hanya mengejar kelazatan potensi inderawi, syahwat, dan kemarahan, mereka bukan sahaja gagal mencapai kelazatan potensi akal, bahkan tidak dapat menikmati kesempurnaan maknawi yang menjadi asas kebahagiaan hakiki. Keterikatan mereka kepada kelazatan jasadi menghalang perkembangan akal dan jiwa, menyebabkan mereka tidak memperoleh sebarang kesempurnaan intelektual yang dapat menyelamatkan mereka di akhirat. Akibatnya, mereka bukan sahaja kehilangan nikmat kebahagiaan abadi, bahkan bakal

penilai bagi memberi keputusan yang lebih tepat bagi menghasilkan perihal roh yang berakhlak mulia dan suci. Lihat Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 331; Muhammad Uthman Najati, *al-Dirasat al-Nafsaniyyah*, 144.

⁴¹ Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs*, 135-136; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 331-332; al-Ghazali, *Ma'arif al-Quds*, 152. Lihat juga huraian al-Ghazali yang menjelaskan bahawa kesempurnaan bagi kebahagiaan bergantung kepada hikmah dan kesederhanaan roh dalam menguruskan potensi syahwat, kemarahan dan akal. Al-Ghazali, "Kimya' al-Sa'adah", 452.

merasai kesengsaraan yang menjadi implikasi daripada kegagalan mencapai kesempurnaan roh di dunia.⁴²

Berhubung tingkatan kebahagiaan roh di akhirat, pengetahuan manusia mengenainya tidak mencapai tahap ilmu yakin kerana ia hanya berasaskan sangkaan yang kuat (*rajih*). Namun, para ulama hanya menggambarkan tingkatan tersebut secara umum sahaja dengan terdapatnya menyatakan perbezaan di antara roh yang bahagia dengan roh yang sengsara di akhirat kelak.⁴³

Hal ini menunjukkan bahawa darjat kebahagiaan roh yang paling tinggi di akhirat berpunca daripada kelazatan potensi akal, iaitu kelazatan rohani yang murni, sekiranya potensi tersebut digunakan dengan sewajarnya untuk memperoleh ilmu pengetahuan yang benar, memahami hakikat ketuhanan, serta membimbing manusia menuju taqwa dan akhlak yang terpuji. Penggunaan potensi akal secara optimum bukan sahaja menyempurnakan fungsi intelektual manusia, malah memantapkan pembangunan rohaninya, sekali gus menjadikan roh itu layak menerima kebahagiaan yang sempurna dan abadi di akhirat. Sebaliknya, sekiranya potensi akal diabaikan dan manusia membiarkan dirinya dikuasai oleh potensi rendah seperti syahwat, kemarahan dan kelazatan jasadi semata-mata, roh tersebut akan terhalang daripada mencapai kesempurnaan yang sepatutnya. Ketika itu, ia hanya mengejar kelazatan yang bersifat sementara dan tidak kekal, tanpa menyediakan bekalan rohani yang diperlukan untuk kehidupan akhirat. Akibatnya, roh tersebut akan berhadapan dengan penyesalan, kecelakaan dan kesengsaraan kerana memilih kelazatan yang fana berbanding kelazatan akli yang menjadi asas kepada kebahagiaan yang hakiki.

⁴² Ibn Sina, *Ahwal al-Nafs*, 133 & 138; Ibn Sina, *Kitab al-Najat*, 330; al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds*, 154. Lihat kupasan lanjut dalam al-Ghazali, "Kimya' al-Sa'adah," 455.

⁴³ Muhammad Husayni, *al-Nafs wa Khuluduha*, 378.

Konsep Psikospiritual Islam

Perbincangan Psikospiritual Islam turut membahaskan kaedah rawatan kejiwaan berteraskan al-Quran, Hadis dan amalan salafus soleh yang tidak bercanggah dengan prinsip Islam yang disebut sebagai Psikoterapi Islam. Ia dilihat mampu memberi penyembuhan kepada konflik kejiwaan, emosi dan pemikiran manusia seterusnya memberikan kesan positif kepada tingkah laku seseorang.⁴⁴

Secara umumnya terdapat tiga kaedah utama terapi Psikospiritual Islam yang menjadi dasar kepada rawatan jiwa iaitu: Pertama; Terapi Iman yang berhubung kait dengan Rukun Iman yang merangkumi pegangan dan iktikad kepada Allah SWT, qada qadar dan lain-lain. Kedua; Terapi Ibadah yang berhubung kait dengan amal ibadah seperti solat, zikir, doa sebagai usaha untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan melaksanakan perintah dan menjauhi laranganNya. Ketiga; Terapi Tasawuf yang berhubung kait dengan elemen *maqamat* dalam perbahasan Tasawuf seperti bermula dengan maqam tawbah, sabar, syukur, *raja'*, *khawf*, zuhud, tawakkal, reda dan *mahabbah*.⁴⁵ Manakala kaedah terapi yang lain seperti terapi solat, terapi doa dan sebagainya merupakan pecahan daripada tiga kaedah terapi utama tersebut.

Hubungkait Perbahasan Kebangkitan Roh dan Kebahagiaannya dari aspek Psikospiritual Islam

Perbahasan mengenai kebangkitan roh dan kebahagiaannya di akhirat adalah topik teras yang berfungsi sebagai garis panduan nilai dalam kehidupan Muslim. Dari aspek psikospiritual Islam, perbahasan ini berkait rapat dengan

⁴⁴ Mohd Manawi Mohd Akib, et al., "Systematic Literature Review of the Impact of Islamic Psychotherapy on Adolescent Spiritual Well-Being," *Journal of Religion and Health* 64 (2025), 3365-3405. <https://doi.org/10.1007/s10943-025-02304-8>.

⁴⁵ Farah Mohd Ferdaus, Hamdi Ishak, dan Mohd Manawi Mohd Akib, "Elemen Psikoterapi Islam Berdasarkan Doa Nabi Ibrahim AS," *Jurnal Tinta Artikulasi Membina Ummah TAMU* 9(1) (2023), 32-41.

pencapaian kebahagiaan hakiki (*al-sa'adah*) di dunia dan akhirat, yang merupakan fokus utama disiplin ilmu psikospiritual Islam.⁴⁶

Perbahasan ini juga memberikan asas teoretikal kepada disiplin Psikospiritual Islam dalam usaha mencapai *al-sa'adah* di dunia dan akhirat. Dasar Psikospiritual Islam adalah bertunjangkan tauhid dan rukun iman, termasuk keyakinan kepada hari akhirat, ganjaran, dan balasan. Ini selaras dengan Terapi Iman yang menekankan kefahaman akidah yang mendalam dalam membentuk tunjang keyakinan dan kepatuhan yang melahirkan jiwa bertaqwa, yang mana elemen ini penting untuk mengelakkan diri daripada dosa dan kemurkaan Allah SWT. Keimanan yang mantap menjadi benteng kuat dalam menghadapi ujian hidup dan mendorong ketenangan jiwa, yang merupakan asas kepada kebahagiaan yang dijanjikan di akhirat. Ini disokong oleh kajian kontemporari yang mendapati hubungan positif antara unsur keimanan dalam memulihkan kesejahteraan jiwa dan mengawal tingkah laku.⁴⁷

Walaupun perbahasan kebahagiaan roh berakar pada kelazatan akal sepertimana ditekankan oleh Ibn Sina dan diterima oleh al-Ghazali sebagai kelazatan maknawi, al-Ghazali mengingatkan bahawa amalan ibadah dan akhlak adalah bukti dan hasil daripada keimanan. Ini sejajar dengan Terapi Ibadah dan Terapi Tasawuf di mana ibadah dan amal soleh berfungsi sebagai usaha membersihkan jiwa, merawat penyakit hati, dan memupuk akhlak *mahmudah*. Gabungan akidah, syariat (ibadah), dan akhlak

⁴⁶ Ahmad A'toa' Bin Mokhtar, dan Mardiana Binti Mohd Noor, "Zikir Dan Tafakkur Asas Psikoterapi Islam," *Jurnal Pengajian Islam* 14 (Edisi Khas) (2021), 204-217.

⁴⁷ Mohd Rosmizi Abd. Rahman, "Terapi Psikospiritual Akidah Islam dalam Menghadapi Tekanan dan Cabaran Kehidupan Akibat Covid-19," dalam E-Prosiding Seminar Antarabangsa Islam dan Sains (SAIS 2021), Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 2021.

secara integral menjamin kesejahteraan dan kebahagiaan hidup. Apabila elemen akal dan iman menguasai nafsu, kebahagiaan dan kesejahteraan akan terbit. Ini selari dengan kajian kontemporari yang membuktikan bahawa ibadah seperti solat, zikir dan doa dapat menurunkan tekanan, meningkatkan daya tahan mental dan menyokong pengurusan emosi individu.⁴⁸

Secara ringkas, perbincangan kebangkitan roh dan bentuk kebahagiaannya menentukan matlamat praktikal disiplin psikospiritual Islam dalam menekankan penyucian jiwa secara holistik melalui *tazkiyah al-nafs* (Terapi Tasawuf) dan amalan ibadah (Terapi Ibadah) untuk memastikan setiap potensi termasuk potensi syahwat dan marah dipenuhi secara seimbang dan beretika, selaras dengan syarak, demi mencapai *al-sa'adah* yang sempurna di akhirat. Hubungkait ini boleh diibaratkan seperti peta jalan di mana keimanan yang mantap terhadap hakikat kebangkitan (Terapi Iman) adalah destinasi yang diyakini, manakala proses penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) melalui ibadah dan akhlak (Terapi Ibadah dan Terapi Tasawuf) adalah kenderaan yang memastikan roh mencapai martabat kesempurnaan tertinggi untuk menikmati kebahagiaan abadi (*al-sa'adah*).

Kesimpulan

Secara umumnya, Ibn Sina dan al-Ghazali berkongsi pandangan yang hampir selari dalam membincangkan konsep roh, terutamanya dalam aspek-aspek yang berkaitan dengan hakikat dan potensi rohani manusia. Namun demikian, terdapat perbezaan ketara antara mereka dalam isu kebangkitan di akhirat. Ibn Sina berpandangan bahawa hanya roh yang akan dibangkitkan, dan memahami gambaran syarak tentang kebangkitan jasmani sebagai

⁴⁸ Shahril Nizam Zulkipli, Ishak Suliaman, Mohd Syukri Zainal Abidin, Norazmi Anas & Wan Kamal Nadzif Wan Jamil, "Psikoterapi Nabawi Sebagai Rawatan Komplimentari Kejiwaan Dalam Menangani Isu Kesihatan Mental," *Islamiyyat* 45(1) (2023), 195-213.

bentuk tamsilan atau analogi bagi memudahkan orang awam memahami hakikat pembalasan. Sebaliknya, al-Ghazali menegaskan bahawa kebangkitan melibatkan roh dan jasad, sama ada jasad yang sama seperti di dunia atau jasad baharu yang diciptakan semula di akhirat. Dalam hal kebahagiaan roh, kedua-dua tokoh ini mempunyai pandangan yang seiring iaitu kebahagiaan tertinggi di akhirat lahir daripada kesempurnaan potensi akal, iaitu kelazatan rohani yang dicapai melalui ilmu pengetahuan yang benar, ketaatan kepada Allah SWT, dan pembentukan akhlak yang mulia.

Dengan demikian, kebahagiaan akhirat menurut mereka bukan semata-mata hasil keadaan jasmani, tetapi berpunca daripada penyempurnaan rohani yang dicapai melalui perjalanan ilmu dan ketakwaan. Perbincangan kebangkitan roh dan kebahagiaannya di akhirat juga merupakan teras kepada disiplin Psikospiritual Islam kerana ia membentuk kerangka nilai, matlamat dan kaedah dalam mencapai kebahagiaan hakiki (*al-sa'adah*) di dunia dan akhirat, berasaskan tauhid dan rukun iman. Keimanan yang mantap terhadap hari akhirat, ganjaran dan balasan berfungsi sebagai asas psikospiritual yang melahirkan ketenangan jiwa, ketahanan menghadapi ujian serta kawalan tingkah laku, manakala amalan ibadah dan pembentukan akhlak menjadi manifestasi keimanan yang menyucikan jiwa dan menundukkan nafsu. Gabungan akidah, syariat dan akhlak secara holistik melalui Terapi Iman, Terapi Ibadah dan Terapi Tasawuf memastikan keseimbangan potensi insan, memelihara kesejahteraan mental dan emosi, serta mengarahkan roh ke arah kesempurnaan tertinggi, seterusnya merealisasikan kebahagiaan abadi yang dijanjikan di akhirat.

Rujukan

Ahmad A'toa' Bin Mokhtar, dan Mardiana Binti Mohd Noor. "Zikir Dan Tafakkur Asas Psikoterapi Islam." *Jurnal Pengajian Islam* 14 (Edisi Khas) (2021): 204-217.

- Al-'Iraqi, Muhammad 'Atif. *Dirasat fi Madhahib Falasifah al-Mashriq*. cet ke-2. Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1973.
- Al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim. "Sahih al-Bukhari." Dalam *Mawsu'ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*. cet. ke-3. ed. Salih bin 'Abd 'Aziz Al al-Shaykh. Riyadh: Dar al-Salam, 2000.
- 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.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. "Al-Risalah al-Ladunniyyah." Dalam *Majmu' Rasa'il al-Ghazali*. Tahqiq. Ibrahim Amin Mahmud. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. "Kimya' al-Sa'adah." Dalam *Majmu' Rasa'il al-Ghazali*, ed. Ibrahim Amin Mahmud. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Munqidh min al-Dalal*. Tahqiq. Jamil Saliba & Kamil 'Ayyad. cet. Ke-7. Beirut: Dar al-Andalus, 1967.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Tahafut al-Falasifah*. Tahqiq: Sulayman Dunya. cet. Ke-4. Kaherah: Dar al-Ma'arif, 1966.
- Azmil bin Zainal Abidin. "Wacana *Rububiyyah* Allah Menurut Al-Ghazali Dalam Menangani Dimensi *Gha'iiyyah* Filsuf Muslim: Terjemahan dan Analisis Teks Terpilih Daripada Kitab *Tahafut al-Falasifah*." Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2011.
- Farah Mohd Ferdaus, Hamdi Ishak, dan Mohd Manawi Mohd Akib. "Elemen Psikoterapi Islam Berdasarkan Doa Nabi Ibrahim AS." *Jurnal Tinta Artikulasi Membina Ummah TAMU* 9 (1) (2023): 32-41.
- Ibn Sina. *Al-Adhawiiyyah fi al-Ma'ad*. Tahqiq. Hasan 'Asi. Tehran: Tibrizi, 1386H.

Mohd Manawi Mohd Akib, "Analisis Perbandingan Konsep Kebangkitan Roh dan Kebahagiaan Akhirat dalam Pemikiran Ibn Sina dan al-Ghazali," *Afkar* Vol. 27 No. 2 (2025): 311-340

Ibn Sina. *Ahwal al-Nafs Risalah fi al-Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha wa yaliha Thalath Rasa'il fi al-Nafs li Ibn Sina*. Tahqiq. Ahmad Fu'ad al-Ahwani. Paris: Dar Babylon, 1952.

Ibn Sina. *Kitab al-Najat fi al-Hikmah al-Mantihiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*. ed. Majid Fakhri. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.

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

Mohd Manawi Mohd Akib. "Pemikiran Fakhr al-Din al-Razi Tentang Syurga Berdasarkan Tafsir *Mafatih al-Ghayb*." Disertasi Sarjana, Universiti Malaya, 2011.

Mohd Manawi Mohd Akib, et.al. "Systematic Literature Review of the Impact of Islamic Psychotherapy on Adolescent Spiritual Well-Being." *Journal of Religion and Health* 64 (2025): 3365-3405. <https://doi.org/10.1007/s10943-025-02304-8>.

Mohd Rosmizi Abd. Rahman. "Terapi Psikospiritual Akidah Islam dalam Menghadapi Tekanan dan Cabaran Kehidupan Akibat Covid-19." Dalam E-Prosiding Seminar Antarabangsa Islam dan Sains (SAIS 2021), Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), 2021.

Muhammad Husayni Abu Sa'dah. *Al-Nafs wa Khuluduha 'ind 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 'inda al-'Ulama' al-Muslimin*. Kaherah: Dar al-Shuruq, 1993.

Rabi', Muhammad Shahatah. *Al-Turath al-Nafsi 'ind 'Ulama' al-Muslimin*. cet. ke-3. Iskandariah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, 2006.

Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Roh Manusia Moden*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.

Shahril Nizam Zulkipli, Ishak Suliaman, Mohd Syukri Zainal Abidin, Norazmi Anas, dan Wan Kamal Nadzif

Mohd Manawi Mohd Akib, "Analisis Perbandingan Konsep Kebangkitan Roh dan Kebahagiaan Akhirat dalam Pemikiran Ibn Sina dan al-Ghazali," *Afkar* Vol. 27 No. 2 (2025): 311-340

Wan Jamil. "Psikoterapi Nabawi Sebagai Rawatan Komplimentari Kejiwaan Dalam Menangani Isu Kesihatan Mental." *Islamiyyat* 45(1) (2023): 195-213.

Mohd Manawi Mohd Akib, “Analisis Perbandingan Konsep Kebangkitan Roh dan Kebahagiaan Akhirat dalam Pemikiran Ibn Sina dan al-Ghazali,” *Afkar* Vol. 27 No. 2 (2025): 311-340