

**BEBERAPA PERSOALAN BERKAITAN KONSEP  
INSAN MENURUT FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ**

SOME ISSUES RELATED TO THE CONCEPT OF MAN BY  
FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

*Che Zarrina Sa'ari\*, Mohd Manawi Mohd Akib*

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

Emel: \*zarrina@um.edu.my

**Khulasah**

Persoalan berkenaan konsep insan atau psikologi merupakan salah satu isu yang menjadi perbincangan dalam kalangan ahli falsafah terdahulu seperti Plato dan Aristotle. Malah, ia juga turut dibahaskan oleh para ahli falsafah Muslim seperti Ibn Sīnā, al-Ghazālī, al-Rāzī dan lain-lain yang bertepatan dengan *worldview Islam*. Mutakhir ini, perbincangan konsep insan menurut Barat yang hanya melihat insan dari aspek material semata-mata tanpa dikaitkan dengan agama lebih didedahkan kepada masyarakat. Konsep yang dibawa oleh Barat ini lebih menjurus kepada pengenalan berkaitan hakikat dan tabiat insan dari sudut fizikal tanpa melihat dari sudut spiritual. Artikel ini akan mengetengahkan penelitian awal beberapa persoalan berkaitan konsep insan menurut seorang sarjana Muslim yang juga dijolokkan sebagai ulama ensiklopedik iaitu Fakhr al-Dīn al-Rāzī menerusi karyanya *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwāhumā*. Antara persoalan yang disentuh ialah mengenai definisi dan hakikat jiwa menurut al-Rāzī di mana beliau menjelaskan bahawa jiwa adalah suatu *jawhar* yang tersendiri dan ia berbeza dengan jasad. Selain itu, karya-karya beliau yang lain turut dirujuk bagi melihat kesinambungan pandangan beliau berkaitan isu tersebut.

**Kata kunci:** Fakhr al-Dīn al-Rāzī; *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*; insan; ruh; jasad.

### **Abstract**

The question of the concept of man or psychology is one of the issues that became debates among earlier philosophers such as Plato and Aristotle. In fact, it is also debated by Muslim philosophers such as Ibn Sīnā, al-Ghazālī, al-Rāzī and others that coincide with the Islamic worldview. Recently, the debate of Western-based concepts of human beings who only view human beings from material aspects alone without being associated with religion are more exposed to society. The concept brought by the West is more aimed at the introduction of the essence and character of the human being from the physical point of view without seeing from the spiritual point of view. This article will highlight the initial research on some of the issues pertaining to the concept of man according to a Muslim scholar who was also described as the encyclopedic scholar, Fakhr al-Dīn al-Rāzī through his *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*. In addition, his other works are also referred to the continuation of his views on the issue. Among the questions touched were the definition and the nature of the soul according to al-Rāzī where he explained that the soul is a *jawhar* of its own and it is different from the body.

**Keywords:** Fakhr al-Dīn al-Rāzī; *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*; man; spirit; body.

### **Pendahuluan**

Insan merupakan makhluk ciptaan Allah Ta'ala yang terbaik sebagai hamba dan khalifah di muka bumi berbekalkan akal fikiran yang dianugerahkan. Bagi menepati tujuan penciptaan tersebut, insan 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 SAW dengan merujuk kepada kupasan para *mufasssir* terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyentuh berkenaan konsep tersebut. Selain itu, pandangan ahli falsafah Muslim juga harus diteliti kerana perbincangan mengenai konsep insan juga merupakan salah satu tema perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah, bahkan ia merupakan topik yang tidak dapat dipisahkan daripada disiplin tersebut.<sup>1</sup>

Jika dilihat dari sudut kronologi, perbincangan konsep insan telah dikupas oleh tokoh falsafah Yunani, antaranya Plato (427SM.-347SM.) dan Aristotle (384SM.-322SM.) kerana ia merupakan salah satu topik perbincangan dalam disiplin ilmu falsafah.<sup>2</sup> Disiplin ilmu falsafah diserap masuk ke dalam khazanah ilmu Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi ketika pemerintahan khalifah Umayyiah dan 'Abbasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab.<sup>3</sup> Seterusnya ia dikuasai oleh orang Islam dan disaring serta diharmonikan agar sejajar dengan ajaran agama Islam.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Secara umumnya pembahagian ilmu falsafah terbahagi kepada lima bahagian iaitu kosmologi (*'ilm al-kawniyat*), epistemologi (*naẓariyah al-ma'rifah*), ontologi (*naẓariyah al-wujūd*), aksiologi (*naẓariyah al-qiyam*) dan falsafah ruh (*falsafah al-rūh*). Imām 'Abd al-Faṭāh Imām, *Madkhal ilā al-Falsafah* (Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1972), 144-156.

<sup>2</sup> *Ibid.*; Lihat juga Muḥammad Shaḥātah Rabī', *al-Turāth al-Nafsī 'ind 'Ulamā' al-Muslimīn*, cet. ke-3 (Iskandariyah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyah, 2006), 75-104.

<sup>3</sup> 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. Shaḥātah Rabī', *al-Turāth al-Nafsī*, 38.

<sup>4</sup> Muḥammad Shaḥātah Rabī' turut menjelaskan sedemikian dan menyanggah dakwaan sesetengah pihak Orientalis yang mengatakan

Malangnya, perbincangan berkaitan konsep insan atau psikologi pada masa kini tidak mengetengahkan pandangan daripada pemikir Islam sedangkan mereka banyak memberi sumbangan keilmuan dalam bidang psikologi dan banyak karya mereka berkaitan ilmu psikologi diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dikembangkan di Eropah, bahkan ia memberi kesan yang besar terhadap psikologis Barat pada zaman kebangkitannya.<sup>5</sup>

---

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. Para 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 taksud 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 Sīnā. Di samping itu, lihat juga Muḥammad Shaḥātah Rabī', *al-Turāth al-Nafsī*, 38-40.

<sup>5</sup> Muḥammad 'Uthmān Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah 'ind al-Ulamā' al-Muslimīn* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 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 Sīnā telah mendahului Ivan Pavlov dan Sigmund Freud dalam mencapai ilmu berkaitan *ṭabī'ah 'amaliyah al-irtibāṭ al-sharī'* dan peranan mimpi dalam memuaskan motif dan keinginan (*dawr al-aḥlām fī ishbā' al-dawāfi' wa al-rughbāt*). Beliau juga menegaskan bahawa para ahli falsafah Muslim terdahulu seperti al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, Miskawayh, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī merupakan perintis kepada psikoterapi moden. Contohnya sepertimana langkah yang diutarakan oleh al-Ghazālī dalam merawat tingkah laku dan akhlak yang buruk, psikologis moden menuruti jejak yang sama dalam merawat

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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> Oleh itu, masyarakat perlu didedahkan dengan perbincangan konsep insan yang lebih komprehensif dengan menyentuh perbincangan dari aspek jasmani dan rohani.

Justeru, pemikiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī berkaitan konsep insan dipilih kerana beliau merupakan salah seorang tokoh falsafah Islam yang berautoriti sekaligus antara tokoh *mufasssīr bi al-Ra'yi* terawal dengan karyanya iaitu *Tafsīr Kabīr* atau dikenali juga sebagai *Mafātīḥ al-Ghayb*.<sup>9</sup> Beliau juga turut disenaraikan sebagai ahli psikologi oleh para pengkaji kontemporari antaranya ialah

---

gangguan jiwa seperti ketakutan dan kerisauan. Lihat Muḥammad 'Uthmān Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 8-9.

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

<sup>7</sup> Shaḥātah Rabī', *al-Turāth al-Nafsī 'ind 'Ulamā' al-Muslimīn*, 28.

<sup>8</sup> Dipetik dari Rafy Sapuri, *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*, 4.

<sup>9</sup> Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī bin Yūsuf al-Qifī, *Tarīkh al-Ḥukamā'* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 227; Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrahīm bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Anbā' al-Zamān*, taḥqiq: Yūsuf 'Alī Ṭawīl & Maryam Qāsim Ṭawīl, jil. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 83; Lihat juga Faṭḥ Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1969), 12.

Muhammad Husayni Abū Sa‘dah,<sup>10</sup> Muhammad ‘Uthmān Najātī,<sup>11</sup> Muhammad Shaḥātah Rabi‘,<sup>12</sup> Khadijah Ḥammādī al-‘Abd Allāh<sup>13</sup> dan Mohd Farid Mohd Shahrān.<sup>14</sup>

Justeru artikel ini membentangkan penelitian awal terhadap beberapa persoalan berkaitan konsep insan menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī seperti definisi *al-nafs* dan hakikat *al-nafs*. Pandangan daripada beberapa ahli falsafah lain mengenai isu ini juga turut dikemukakan sebagai perbandingan. Ini adalah untuk melihat kesinambungan huraian di kalangan ahli falsafah Muslim.

---

<sup>10</sup> Muhammad Husaynī Abū Sa‘dah, *al-Nafs wa Khulūduhā ‘ind Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Kaheerah: Sharkah al-Ṣafā li al-Ṭaba‘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 (*hudūth al-nafs*), perihal jiwa (*aḥwāl al-nafs*) di akhirat serta kekekalan jiwa dan jasad pada hari akhirat.

<sup>11</sup> Muhammad ‘Uthmān Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*. Buku ini merupakan kompilasi pandangan ulama Islam berkaitan konsep insan (psikologi), antaranya al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, al-Fārābī, Miskawayh, Ikhwān al-Ṣafā, Ibn Sīnā, Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Bājjah, Ibn Ṭufayl dan lain-lain.

<sup>12</sup> Muhammad Shaḥātah Rabi‘, *al-Turāth al-Nafsī ‘ind ‘Ulamā’ al-Muslimīn*.

<sup>13</sup> Khadijah Ḥammādī al-‘Abd Allāh, *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Bayn al-Ashā‘irah wa al-Mu‘tazilah*, 2 jil., (Lubnan: Dār al-Nawādir, 2012). Buku ini merupakan tesis PhD beliau yang telah dibentangkan di Jabatan Falsafah Islāmiyyah, Kulliyah Dār al-‘Ulūm, Universiti Kaheerah pada tahun 2005 dan beliau memperoleh anugerah *al-Sharf al-Ūlā*. Perbincangan dalam buku ini terbahagi kepada empat bab. Bab pertama membahaskan tentang metodologi kajian (*manāḥij al-baḥṡh*), bab kedua berkaitan ketuhanan (*al-ilahiyyāt*), bab ketiga mengenai alam (*al-‘ālam*) dan bab keempat menyentuh persoalan insan (*al-insān*).

<sup>14</sup> Mohd Zaidi Ismail, *Kreativiti & Imaginasi 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, khususnya yang berkaitan dengan hal-ehwal ilmu.

### **Pengenalan Ringkas al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī<sup>15</sup>**

Nama penuh beliau ialah Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusayn bin al-Ḥasan al-Taymī al-Bakrī al-Ṭabrastānī al-Rāzī. Gelaran (*laqab*) beliau ialah Fakhr al-Dīn al-Rāzī<sup>16</sup> dan beliau dikenali juga dengan gelaran Ibn al-Khaṭīb.<sup>17</sup> Keturunan beliau bersambung sampai kepada Saidina Abū Bakr al-Ṣiddīq.<sup>18</sup> Beliau dilahirkan pada 25 Ramadhan 543H atau 544H bersamaan 1148M atau 1149M., di bandar Ray. Beliau kemudiannya berpindah ke Khawārizmi dan Mā Warā’ al-Nahr dan meninggal dunia pada hari Isnin, awal bulan Syawal 606H bersamaan 29 Mac 1210M, di bandar Hirah, kerana diracun oleh golongan Karamiah.<sup>19</sup> Jenazah beliau dikebumikan di Bukit al-Maṣāqīb di sebuah kampung yang bernama Mudhdākhān yang terletak dalam kawasan Hirah.<sup>20</sup>

Al-Rāzī 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‘qūl*), ilmu nakali (*al-manqūl*),

---

<sup>15</sup> Penulis akan menyentuh secara ringkas mengenai riwayat hidup al-Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ini kerana latarbelakang kehidupan beliau telah banyak ditulis oleh para pengkaji yang lain sebelum ini.

<sup>16</sup> Beliau juga diberi *laqab* sebagai *Shaykh al-Islām* di Hirah. Lihat Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 83.

<sup>17</sup> *Ibid.*.

<sup>18</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. Tahqīq: ‘Alī Muḥammad ‘Umar (Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t.), jil. 2:214.

<sup>19</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. c. 8 (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003), jil. 1:206. Lihat juga Tāj al-Dīn Abī Naṣr ‘Abd Wahhāb Ibn Taqī al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyah al-Kubrā* (Kaherah: Maṭba‘ah al-Ḥusayniyah al-Miṣriyah, t.t.), 35.

<sup>20</sup> Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 87. Lihat juga Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, jil. 2, 215.

ilmu-ilmu syariah, undang-undang, dan ilmu fizik.<sup>21</sup> Beliau juga dikatakan seorang mujaddid pada kurunnya.<sup>22</sup> Beliau mempelajari dan menguasai semua disiplin ilmu yang terdapat pada zamannya serta menghasilkan karya bagi setiap bidang ilmu tersebut.

Jamal al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf al-Qiftī merakamkan bahawa al-Rāzī turut menguasai disiplin ilmu kedokteran dan menghuraikan kitab *al-Qānūn fī al-Ṭibb* karangan Abū al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh bin al-Ḥasan bin ‘Alī bin Sīnā (980M-1037M). Beliau menghadihkan kitab huraian *al-Qānūn fī al-Ṭibb* tersebut kepada seorang doktor yang terkenal pada waktu itu iaitu ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Karīm al-Sarakhsī semasa al-Rāzī menziarahi beliau ketika dalam perjalanannya ke negara Mā Warā’ al-Nahr pada 580H.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf al-Qiftī, *Tarīkh al-Ḥukamā’*, 227. Lihat juga Fath Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12.

<sup>22</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, jil. 2, 214. Ini berdasarkan hadith Nabi Muhammad SAW yang mafhumnya mengatakan bahawa Allah mengutuskan kepada umat ini seorang mujaddid pada setiap seratus tahun. Para ulama menetapkan mujaddid abad pertama; ‘Umar bin ‘Abd ‘Azīz (m.101H.), abad kedua; Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī (m.204H.), abad ketiga; Aḥmad bin Sarīj (m.306H.), abad keempat; Abū Bakr al-Bāqillānī (m.403H.), abad kelima; Abū Ḥamid al-Ghazālī (m.505H.), abad keenam; Fahkr al-Dīn al-Rāzī (m.606H.), namun terdapat juga khilaf di kalangan ulama dalam menetapkan senarai mujaddid tersebut. Lihat Fath Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 1, 6 & 7.

<sup>23</sup> Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf al-Qiftī, *Tarīkh al-Ḥukamā’*, 227. Lihat juga Fath Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12.

<sup>24</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, jil. 2, 214. Lihat juga Fath Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn*



Al-Rāzī mempelajari ilmu kalam dan falsafah serta karya-karya Ibn Sīnā dan Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad bin Ṭarkhān bin Ūzalag al-Fārābī dari Majd al-Dīn al-Jīlī. Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwudī dalam karyanya menyebut bahawa al-Rāzī mempunyai daya ingatan dan hafalan yang kuat sehingga dikatakan beliau telah menghafal kitab *al-Shāmil* karangan Imam al-Haramayn dalam bidang ilmu kalam.<sup>25</sup>

Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr bin Ibn Khallikān juga turut melakarkan bahawa al-Rāzī merupakan pakar ilmu Yunani (*‘ulūm al-awā’il*) pada zamannya.<sup>26</sup> Dalam kitab *Taḥṣīl al-Ḥaqq*, al-Rāzī mengatakan bahawa beliau mempelajari ilmu Usuluddin dari bapanya iaitu Ḍiyā’ al-Dīn ‘Umar, dan susur galur penerimaan ilmu tersebut sampai kepada Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī.<sup>27</sup> Dari aspek disiplin ilmu Fiqh pula sanadnya sampai kepada Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs al-Imām al-Shāfi‘ī.<sup>28</sup>

---

*al-Rāzī*, 12, Taj al-Dīn Abī Naṣr ‘Abd Wahhāb Ibn Taqī al-Dīn al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi‘iyah al-Kubrā*, 35.

<sup>25</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Dāwudī, *Tabaqāt al-Mufasssirīn*, jil.2, 214 & 215, lihat juga Taj al-Dīn Abī Naṣr ‘Abd Wahhāb Ibn Taqī al-Dīn al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi‘iyah al-Kubrā*, 35.

<sup>26</sup> Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 83.

<sup>27</sup> Bapanya mempelajari ilmu tersebut daripada Abī al-Qāsim Sulaymān bin Nāsir al-Anṣārī, daripada Imām al-Haramayn Abī al-Ma‘ālī, daripada Abū Ishāq al-Isfarayīnī, daripada al-Shaykh Abī al-Ḥusayn al-Bāhilī, daripada Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. Lihat Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 85. Lihat juga Faṭḥ Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 12-13.

<sup>28</sup> Al-Rāzī mempelajari ilmu fiqh daripada bapanya, dan bapanya mengambil ilmu tersebut daripada Abī Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Farrā’ al-Bughawī, daripada al-Qāḍī Ḥusayn al-Maruzī, dari Abū al-‘Abbās bin Surayj, daripada Abū al-Qāsim al-Anmāṭī, daripada Abū Ibrāhīm al-Maznī, daripada al-Imām al-Shāfi‘ī. Lihat Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, 86. Lihat juga Faṭḥ Allāh Khalīf, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, 13.

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-Rāzī dipilih kerana beliau telah meneliti dan mengkaji setiap 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-Rāzī berkaitan konsep insan yang merupakan bahagian dari perbincangan ilmu kalam dan falsafah perlu diketengahkan kerana huraianya lebih jelas dengan hujah-hujah naqli dan akli yang meyakinkan berbanding ahli kalam dan ahli falsafah yang lain kerana beliau terlebih dahulu meneliti kekuatan dan kelemahan hujah-hujah yang terdahulu dan seterusnya membawa hujah yang kuat dan meyakinkan.

### **Pengenalan Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā**

*Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā* merupakan manuskrip yang bernombor Ar. Ms. Hunt 534 diperoleh oleh Dr. Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma'sūmī di Perpustakaan Bodleian Oxford, Inglaterra (England) pada tahun 1951M. Manuskrip ini mengandungi beberapa kitab yang dimulai dengan kitab *al-Najāt* karangan Ibn Sina. Kemudian kitab kedua pula berlainan tulisan dengan kitab pertama yang bermula dari halaman 257-295 iaitu *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwāhumā*.

Memandangkan ia merupakan manuskrip yang sukar diperoleh, al-Ma'sūmī telah membuat suntingan terhadapnya. Beliau telah menjejaki beberapa naskah kitab yang berkaitan antaranya seperti *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ* yang terdapat dalam *Kashf al-Zunūn*. Namun al-Hāji Khalīfah mendakwa bahawa kitab tersebut merupakan

ringkasan yang dibuat oleh al-‘Alā‘ī dan beliau yang menyusun kitab tersebut kepada dua bahagian. Tetapi dakwaan ini ditolak oleh al-Ma‘šūmī di mana beliau mengatakan bahawa kitab tersebut disusun oleh al-Rāzī sendiri. Al-Ma‘šūmī mengatakan bahawa *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā* mempunyai keistimewaan berbanding kitab akhlak yang lain iaitu ia berasaskan usul Islam.

Di samping itu, terdapat juga kompilasi pandangan dari Aristotle dan Galen berkaitan ilmu alam semulajadi (*al-ṭabī‘iyāt*), ilmu anatomi (*‘ilm al-tashrīh*) dan ilmu psikologi (*al-nafsiyyāt*) berserta hujah-hujah yang meyakinkan dengan penuh akademik. Menurut al-Rāzī, penelitian tidak menolak *naqal*, bahkan ia membawa dan menjurus kepada kebenaran *naqal* dan *shara’*.

Pembahagian *Kitāb al-Nafs wa al-Rūh wa Sharh Quwāhumā*:

1. Perbahasan berkaitan ilmu akhlak. Ia merangkumi perbincangan tentang:
  - a. Martabat *insān* di antara martabat makhluk yang wujud (*martabat al-insān min marātib al-mawjūdāt*). *Al-mawjūdāt* dibahagikan kepada tiga kategori; pertama, dari aspek tabiat dan syahwat (*ṭabī‘ah wa shahwah*). Kedua dari aspek kewujudan dan kejadian (*al-wujūd wa al-khalq*). Ketiga dari aspek kesempurnaan dan kekurangan (*al-kamāl wa al-nuqṣān*).
  - b. Diikuti perbincangan berkenaan martabat ruh manusia (*marātib al-arwāh al-bashariyyah*), hakikat jiwa (*māhiyah jawhar al-nafs*), daya-daya *al-nafs*, kelazatan akal dan kelazatan pancaindera berdalilkan pandangan ahli falsafah (*al-ḥukamā’*) dan *al-mutaṭbibīn* dari Yunani dan lain-lain berserta pencerahan dan penjelasan (*mustadī‘ā*) dari ayat-ayat al-Qur’an dan hadith.

2. Perbincangan berkaitan rawatan penyakit yang berkaitan dengan syahwat. Ia terbahagi kepada beberapa fasal yang merangkumi perbincangan seperti; rawatan penyakit yang berkaitan syahwat dan kecenderungan (*al-shahwah wa al-nuzū*'), kecintaan kepada harta dan pangkat, rawatan penyakit bakhil, perbincangan tentang sifat riya' dan martabat golongan yang riya', penjelasan berkaitan ketaatan fizikal dan kaitannya dengan ketaatan akhlak.

Karya ini dipilih adalah kerana ia merupakan salah satu karya yang sukar diperoleh dan sehingga hari ini masih belum ada edisi lain dari kitab ini yang diterbitkan kecuali satu edisi dalam bahasa Inggeris. Selain itu, karya ini juga mengumpulkan perbincangan psikologi dengan struktur yang lengkap merangkumi perbincangan hakikat jiwa, potensi jiwa, kesatuan jiwa dan juga rawatan bagi merawat dan memupuk jiwa manusia agar berakhlak baik sekaligus bagi mencapai nilai mutlak iaitu kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

### **Definisi Jiwa Menurut al-Rāzī**

Dalam memberi definisi jiwa, al-Rāzī menghuraikannya dari dua aspek. Pertama dari aspek sandaran (*jihhah al-idāfah*) *al-nafs* dengan badan. Beliau mengatakan bahawa jiwa merupakan penyempurna awal bagi jisim *ṭabī'ī*<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Jisim *ṭabī'ī* ialah jisim makhluk yang bernyawa dan ia berbeza dengan jisim *ṣinā'ī*. Jisim *ṭabī'ī* merupakan kategori *al-jins* dan setelah dimasukkan jiwa ke dalamnya, ia bertukar menjadi kategori *naw'*. Ini bermaksud jiwa menyempurnakan jisim *ṭabī'ī* yang asalnya dalam kategori *al-jins* menjadi insan dalam kategori *naw'*. Profesor Dr Muḥammad Shaḥātah Rabi' menukilkan huraian Ibn Sīnā mengenai kedua-ke dua jisim tersebut. Jisim *ṭabī'ī* ialah jisim yang wujud secara semulajadi tanpa kaitan dan campur tangan daripada tindakan dan pilihan kita seperti jisim manusia, pohon kayu dan besi. Manakala jisim *ṣinā'ī* pula wujud hasil daripada tindakan dan perbuatan manusia seperti jisim katil dan kerusi yang direkabentuk

yang mempunyai alat<sup>30</sup> dan berpotensi menerima kehidupan<sup>31</sup> (*kamāl awwal li jism ṭabī'ī āli dhī ḥayāt bi al-quwwah*).<sup>32</sup> Beliau menolak pandangan yang mendefinisikan jiwa sebagai *ṣūrah* kerana ia menjurus kepada mengatakan bahawa jiwa adalah jisim atau sesuatu yang bersifat jisim. Ini bermaksud apabila jisim tersebut binasa, maka jiwa turut binasa kerana *ṣūrah* tidak akan kekal selepas ketiadaan jisim.

Di samping itu, ia juga bersalahan dengan pegangan umat Islam yang meyakini kekekalan jiwa selepas kematian jasad. Beliau mengatakan bahawa definisi sedemikian tidak perlu bahkan memadai dengan mendefinisikannya sebagai penyempurna awal.<sup>33</sup> Begitu

---

daripada tindakan dan pilihan manusia. Muḥammad Shaḥātah Rabī', *al-Turāth al-Nafsī*, 325.

<sup>30</sup> Jiwa mempunyai alat dan perantara iaitu anggota tubuh badan manusia yang digunakan bagi menghasilkan pelbagai tindakan. Lihat huraian berkenaan dalam Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 45; Muḥammad 'Uthmān Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 118.

<sup>31</sup> Iaitu *al-nafs* berpotensi menerima dan meneruskan kehidupan dengan berlakunya tumbesaran dan pemakanan yang diambil serta dengan garapan pancaindera dan tindakan yang dilakukan. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Mabāhith al-Mashrīqiyyah fī 'Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Ṭabī'iyāt*, jil. 2 (Haiderabad: Maṭba'ah Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Nazāmiyyah, 1343 H), 223.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Al-Rāzī turut membawa hujah bagi menyokong pandangan beliau. Pertama; istilah penyempurna (*kamāl*) membawa maksud yang lebih umum berbanding *ṣūrah* kerana *ṣūrah* bertempat pada jisim, manakala jiwa yang berkata-kata tidak bertempat pada jisim. Oleh yang demikian, jiwa bukanlah *ṣūrah* bagi badan, tetapi penyempurna baginya sepertimana diumpamakan jiwa sebagai raja, ia merupakan penyempurna kepada suatu kerajaan dan bukannya *ṣūrah* bagi kerajaan tersebut. Kedua; istilah penyempurna lebih tepat dan lebih hampir kepada tabiat *al-naw'*, berbanding istilah *ṣūrah* yang ada hubung kait dengan jisim dan ia lebih menjurus kepada menjelaskan sifat *al-jins*. Ketiga; pendalilan kepada *al-naw'* merangkumi pendalilan kepada jisim dan tidak sebaliknya. Lihat lanjut dalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Mabāhith*, 220-221; Muḥammad

juga dengan pandangan yang mendefinisikan jiwa sebagai daya, al-Rāzī mengkritik pandangan tersebut dan mengatakan bahawa pendefinisian jiwa sebagai penyempurna awal adalah lebih utama berbanding mendefinisikannya sebagai daya.<sup>34</sup>

Demikianlah ketelitian al-Rāzī dalam mendefinisikan jiwa dari aspek kaitannya dengan tubuh badan manusia iaitu menjelaskan bahawa definisi jiwa sebagai penyempurna awal (*kamāl awwal*) bagi jisim adalah definisi yang tepat bagi jiwa kerana ia merupakan definisi yang bersifat lebih umum berbanding mendefinisikannya sebagai *sūrah* bagi jisim.

Kedua dari aspek hakikat jiwa (*jihhah al-māhiyah*) itu sendiri. Al-Rāzī mengatakan bahawa jiwa merupakan suatu *jawhar* yang berbeza daripada badan dan mempunyai zat tersendiri (*jawhar mughāyir lahā mufāriq*

---

Ḥusaynī Abū Sa‘dah, *al-Nafs wa Khulūdūhā ‘ind Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Kaherah: Sharikah al-Safā li al-Ṭaba‘ah wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1989), 109; Muḥammad Shaḥātah Rabī‘, *al-Turāth al-Nafsī*, 592; Khadījah Hammādī al-‘Abd Allāh, *Manhaj al-Imām*, 725-726; Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafīyah li Arā’ al-Firaq al-Islamiyyah fī Uṣūl al-Dīn (al-Ashā‘irah)*, jil. 2 (Beirūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1985), 345.

<sup>34</sup> Beliau turut membawa dua hujah bagi menyokong pandangannya. Pertama; istilah daya (*al-quwwah*) adalah merujuk kepada sesuatu sudut sahaja iaitu sebagai pencetus kepada tindakan (*mabda’ li al-af‘āl*), manakala istilah penyempurna (*al-kamāl*) pula, selain merujuk kepada pencetus kepada tindakan ia turut merujuk sudut-sudut yang lain dan lafaz penyempurna itu juga menggambarkan ia sebagai pelengkap kepada *al-naw’*. Justeru, istilah yang diketahui daripadanya sesuatu dari segenap sudut itu adalah lebih utama digunakan berbanding istilah yang diketahui sesuatu daripadanya hanya sebahagian sudut sahaja. Kedua; istilah penyempurna adalah lebih sesuai bagi mendefinisikan *al-nafs* secara keseluruhan kerana ia bersifat lebih umum berbanding istilah daya kerana pembahagian daya seperti daya penggarap (*al-idrāk*) dan daya penggerak (*al-tahrīk*) mengandungi definisi yang khusus dan tersendiri. Lihat lanjut dalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Mabāhiṭh*, 221; Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa‘dah, *al-Nafs wa Khulūdūhā*, 111; Lihat juga Khadījah Hammādī al-‘Abd Allāh, *Manhaj al-Imām*, 726;

'*anhā bi al-dhāt*).<sup>35</sup> Ia berhubung kait dengan badan dari aspek pengurusan dan pelaksanaan (*al-tadbīr wa al-taṣarruf*) di mana jiwa sebagai pengurus dan pelaksana, manakala anggota badan pula sebagai alat dan kelengkapan bagi jiwa. Beliau 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. Demikianlah yang dimaksudkan bahawa segala anggota badan adalah alat dan kelengkapan bagi jiwa.<sup>36</sup>

Berdasarkan huraian tersebut, didapati bahawa kedua-dua definisi yang dikemukakan oleh al-Rāzī mempunyai kesinambungan yang jelas. Penolakannya terhadap pandangan yang mengatakan jiwa sebagai *ṣūrah* dan daya dan pembuktian bahawa jiwa adalah berbeza daripada jasad dalam definisi yang pertama dilihat mengukuhkan lagi definisi kedua yang mensabitkan jiwa sebagai suatu *jawhar* yang tersendiri serta berlainan daripada jasad. Gabungan kedua-dua definisi tersebut juga adalah selaras dengan pegangan akidah umat Islam yang mengakui bahawa jiwa adalah suatu *jawhar* yang tersendiri dan berlainan daripada jasad melalui keimanan kepada kewujudan hari akhirat dan kekekalan jiwa selepas kematian jasad.

---

<sup>35</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Nafs wa al-Rūh wa Sharḥ Quwā humā*, tahqiq Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma'ṣūmī, (Pakistan: Islamabad, 1968), 32-33; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Mabāhith*, 232; Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa'adah, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 109-112.

<sup>36</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Nafs wa al-Rūh*, 32-33. Muḥammad 'Uthmān Najātī, *al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah*, 245-246; Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa'adah, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 112.

### **Hakikat Jiwa Menurut al-Rāzī**

Al-Rāzī menyatakan bahawa *al-nafs* adalah merujuk kepada suatu yang diisyaratkan oleh setiap manusia kepada dirinya dengan perkataan "saya". Bermakna apabila seseorang berkata "saya", ia merujuk kepada dirinya (*al-nafs*) sendiri. Perkara ini suatu pengetahuan yang daruri dan juga merupakan pengetahuan yang asas (*a'raf al-ma'ārif*) serta suatu yang jelas (*azhar al-zāhirat*) bagi manusia.<sup>37</sup>

Namun terdapat perbezaan pandangan di kalangan ahli bijak pandai (*al-'uqalā'*) berkenaan *mahiyah* atau hakikat suatu yang diisyaratkan itu iaitu *al-nafs*. Dalam perbincangan mengenai hakikat *al-nafs*, al-Rāzī mengklasifikasikan pandangan berkaitan kepada dua pendekatan utama.<sup>38</sup> Pertama; pendekatan material iaitu pendekatan yang mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu jisim. Pendekatan ini terbahagi kepada dua, pertama; yang mengatakan bahawa *al-nafs* adalah tubuh badan seseorang dan pandangan ini dipelopori oleh kebanyakan

---

<sup>37</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'Āliyah*, jil. 7 (Lubnan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 21; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Rūḥ al-Arwāḥ al-'Ulyā wa al-Arwāḥ al-Suflā*, tahqiq: Aḥmad al-Saqā (Kaherah: Madbūlī al-Ṣaghīr, 2007), 41. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, jil. 2 (Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1986), 18.

<sup>38</sup> Dalam *Maṭālib al-'Āliyah*, al-Rāzī menyatakan bahawa pendekatan yang membicarakan tentang hakikat jiwa boleh dibahagikan kepada tiga. Pertama; pendekatan yang mengatakan bahawa *al-nafs* adalah jisim, kedua; yang mengatakannya sebagai 'arad yang bergerak dalam jisim, ketiga; yang mengatakannya sebagai *jawhar* yang tersendiri dan berbeza daripada dua pendekatan sebelumnya. Namun, penulis hanya menyenaraikan dua pendekatan sahaja iaitu pendekatan yang pertama dan ketiga kerana terdapat banyak pandangan yang menyokongnya. Manakala pendekatan kedua pula menurut al-Rāzī ia tidak dapat diterima oleh akal manusia dan dalam kalangan ahli falsafah kerana secara darurinya manusia mengetahui bahawa *al-nafs* bukan 'arad yang bergerak dalam jisim. Lihat lanjut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib*, 22 & 61-61; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Arba'īn*, 27;



ahli *mutakallimīn*,<sup>39</sup> kedua; yang mengatakan bahawa *al-nafs* adalah jisim khusus yang wujud dalam tubuh badan seseorang.<sup>40</sup>

Kedua; pendekatan ruhani iaitu pendekatan yang mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri, ia bukannya jisim dan bukan '*araḍ*' yang bergerak di dalam jisim. Pendekatan ini dipelopori oleh kebanyakan agamawan bijak pandai (*al-ḥukamā' al-ilāhiyyīn wa ahl millah*) antaranya daripada golongan ahli sunnah seperti Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Syiah seperti Abū Sahl al-Nawbakhtī, Muktazilah seperti Ma'amar bin 'Abbād al-Salmī dan juga kebanyakan daripada golongan ahli falsafah dan ahli tasawuf.<sup>41</sup>

Pendekatan kedua ini turut dipilih oleh al-Rāzī dalam perbahasannya mengenai hakikat *al-nafs*.<sup>42</sup> Sebelum

---

<sup>39</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib*, 21; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Arba'īn*, 18;

<sup>40</sup> Al-Rāzī menyatakan terdapat beberapa pandangan dalam menjelaskan jisim tersebut, antaranya ialah, pertama; ia merupakan gabungan empat unsur utama dalam badan manusia. Kedua; ia merupakan darah. Ketiga; ia merupakan darah seni (*al-dam al-laṭīf*) yang berpunca dari sebelah kiri hati manusia dan bergerak dalam arteri seterusnya ke seluruh anggota badan. Keempat; ia merupakan ruh yang bergerak naik dari hati ke otak untuk mengaktifkan daya hafalan, pemikiran dan ingatan. Kelima; ia merupakan suatu jujuk yang tidak boleh dipecahkan yang terletak di dalam hati. Keenam; ia merupakan jisim nurani yang mulia dan seni (*jism nūrānī 'alawī khafīf*) yang hidup dengan zatnya, bergerak dalam anggota tubuh manusia sepertimana api yang bergerak dalam arang. Ketujuh; ia merupakan jujuk asli yang kekal dalam tubuh badan manusia sejak dari permulaan umur sehingga akhir hayatnya. Kelapan; ia merupakan anggota-anggota utama yang asas dalam kehidupan. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib*, 22; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Arba'īn*, 24-27;

<sup>41</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib*, 22; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Arba'īn*, 27;

<sup>42</sup> Al-Rāzī mendefinisikan *jawhar* sebagai sesuatu yang wujud tanpa tempat (*al-mawjūd lā fī al-mawḍū'*) iaitu hakikat suatu *jawhar* itu apabila ia wujud, ia bersendirian dan tidak memerlukan tempat. Berbeza dengan '*araḍ*', di mana ia bermaksud suatu yang wujud pada

mengemukakan hujahnya, al-Rāzī terlebih dahulu meneliti pandangan dan hujah yang dibawa dalam pendekatan yang pertama dengan menukulkannya dalam karya beliau.<sup>43</sup> Ini

---

tempat (*al-mawjūd fī al-mawdū'*). Berdasarkan takrifan tersebut, didapati bahawa *al-nafs* menepati dua syarat dalam definisi *jawhar* iaitu 'sesuatu yang wujud' dan 'tanpa tempat'. Bagi syarat yang pertama iaitu 'sesuatu yang wujud', ini dapat dilihat dalam hujah yang dikemukakan oleh al-Rāzī ketika membuktikan kewujudan jiwa di mana ia merupakan perkara yang daruri. Manakala bagi syarat yang kedua pula iaitu 'tanpa tempat', ia dapat dilihat dalam definisi al-Rāzī bagi *al-nafs* sama ada definisi dari aspek sandaran (*jihhah al-idāfah*) *al-nafs* dengan badan dan aspek hakikat atau *māhiyah* (*jihhah al-māhiyah*) *al-nafs* itu sendiri. Dari aspek yang pertama, beliau mengatakan bahawa *al-nafs* adalah 'penyempurna awal' dan menafikan *al-nafs* sebagai *ṣūrah* atau daya bagi suatu jisim. Manakala dari aspek kedua pula beliau menyatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *jawhar* yang berbeza daripada badan dan mempunyai zat tersendiri.<sup>42</sup> Selain itu, pembuktian al-Rāzī dalam mensabitkan *al-nafs* adalah suatu yang berlainan daripada badan dan daripada segala anggota badan dan penolakan beliau terhadap pandangan yang mengatakan bahawa *al-nafs* adalah suatu yang bersifat material juga turut menjelaskan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *jawhar*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Mabāhith*, 137-138; Muhammad Ḥusaynī Abū Sa'dah, *al-Nafs wa Khulūdūhā*, 128.

<sup>43</sup> Al-Rāzī menukulkan sembilan hujah daripada pandangan yang mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan *jawhar* yang berjisim atau tubuh badan manusia. Antaranya yang mengatakan bahawa *al-nafs* merupakan suatu *jawhar* berjisim, yang bersifat mengetahui, berfikir, mengingat, melihat, mendengar, merasa, marah, bergerak, diam dan sebagainya. Oleh itu, sesuatu yang bersifat sedemikian (*al-mawṣūf*) tidak lain ialah tubuh badan manusia atau sesuatu jisim yang berada dalam tubuh badan manusia. Maka semestinya *al-nafs* merupakan tubuh badan manusia atau sesuatu jisim yang berada di dalamnya. Seterusnya hujah yang mengatakan bahawa sesungguhnya para hukama' bersepakat mendefinisikan insan sebagai suatu *jawhar* yang berjisim yang mempunyai enam sifat utama iaitu makan, tidur, membiak, mempunyai pancaindera, bertindak dengan kehendaknya dan berkata-kata. Maka semestinya insan atau *al-nafs* merupakan suatu jisim yang bersifat dengan enam sifat tersebut dan pandangan yang mengatakan insan adalah suatu *jawhar* yang tersendiri (*al-jawhar al-mujarrad*) dan tidak berjisim adalah bertentangan dengan kenyataan ini. Lihat lanjut dalam Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib al-Āliyah*, 26-34;

menjelaskan bahawa al-Rāzī telah mengkaji hujah tersebut dan mengenal pasti tahap kekuatan dan kelemahan yang terdapat padanya. Seterusnya beliau mendatangkan hujahnya yang lebih meyakinkan bagi menolak hujah yang lemah di samping mempertahankan pendekatannya dalam mensabitkan hakikat *al-nafs*.<sup>44</sup>

Seterusnya al-Rāzī membawa sepuluh hujah akal bagi menyatakan bahawa *al-nafs* adalah suatu *jawhar* yang tersendiri dan berlainan daripada tubuh badan manusia sama ada keseluruhan atau sebahagiannya. Beliau mengemukakan hujahnya dengan menggunakan pendekatan mantik bagi memudahkan akal kita menerimanya. Antara hujah beliau ialah;

Pertama; "setiap bahagian daripada tubuh badan manusia mengalami perubahan (*al-tabādul*), manakala sesuatu yang diisyaratkan oleh setiap manusia dengan perkataan 'saya' tidak pernah mengalami perubahan. Maka ini menunjukkan bahawa tubuh badan manusia bukanlah merujuk kepada sesuatu yang diisyaratkan kepadanya dengan perkataan 'saya'".<sup>45</sup>

Bagi mengukuhkan hujah tersebut, al-Rāzī memberi penjelasan dengan lebih terperinci. Bagi membuktikan bahawa tubuh badan manusia mengalami perubahan, beliau menjelaskan bahawa tubuh badan manusia ketika kanak-kanak adalah kecil dan membesar ketika menjangkau usia remaja. Begitu juga dengan keadaan fizikal manusia yang kadang-kadang gemuk dan kadang-kadang menjadi kurus. Ini jelas membuktikan bahawa setiap jujuk daripada fizikal manusia mengalami perubahan.

---

<sup>44</sup> Lihat lanjut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib al-ʿĀliyah*, 61-62, 73-75;

<sup>45</sup> *Ibid.*, 60.

Seterusnya bagi membuktikan bahawa sesuatu yang diisyaratkan oleh setiap manusia dengan perkataan 'saya' tidak pernah mengalami perubahan dan kekal, al-Rāzī mengatakan bahawa kita telah sedia maklum secara daruri bahawa 'saya' yang wujud sekarang ini adalah 'saya' yang telah wujud 20 tahun yang dahulu. Begitu juga dengan ilmu pengetahuan dan memorinya, jika berlaku perubahan pada 'saya', maka semestinya ilmu pengetahuan dan memori tersebut akan turut berubah dan 'saya' perlu berusaha semula bagi mendapatkan ilmu dan memori tersebut agar ia sentiasa ada pada setiap masa.

Ini membuktikan bahawa 'saya' adalah kekal seperti mana sejak dari dilahirkan sehingga akhir hayatnya. Maka sabitlah dengan penjelasan sedemikian bahawa jasad manusia sama ada sebahagian atau keseluruhannya adalah tidak kekal, sebaliknya 'saya' adalah kekal. Secara darurinya, telah sedia maklum bahawa sesuatu yang kekal bukanlah *'ayn* bagi sesuatu yang tidak kekal. Ini menunjukkan bahawa *al-nafs* atau *al-insān* adalah suatu yang berlainan daripada tubuh badan manusia dan setiap anggotanya.<sup>46</sup>

Kedua; "jika *al-nafs* adalah tubuh badan manusia atau salah satu anggota tubuh badan manusia, maka hari kebangkitan dan pembalasan baik dan buruk tidak akan terjadi. Jika demikian, kedudukan dan martabat manusia adalah lebih rendah berbanding martabat haiwan dan penciptaan manusia hanyalah sia-sia. Tetapi telah sedia maklum bahawa perkara sedemikian adalah batil. Maka pandangan bahawa *al-nafs* adalah *'ayn* kepada tubuh badan atau salah satu daripadanya juga adalah batil."<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 60-61.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 73.

Al-Rāzī turut membawa penjelasan yang lebih terperinci bagi menyokong hujah tersebut. Bagi membuktikan pernyataan jika *al-nafs* adalah tubuh badan manusia atau salah satu anggota tubuh badan manusia, maka hari pembangkitan dan pembalasan baik dan buruk tidak akan terjadi, beliau menyatakan bahawa manusia telah mengakui sesungguhnya setiap anggota tubuh badan manusia yang telah mati, kebiasaannya pasti mengalami penguraian dan akan binasa keseluruhannya. Maka sesuatu yang telah binasa dan tiada, secara logik akal adalah mustahil dibangkitkan semula.

Ini jelas membuktikan bahawa jika *al-nafs* adalah tubuh badan manusia atau salah satu anggota tubuh badan manusia, maka hari pembangkitan dan pembalasan baik dan buruk tidak akan terjadi dan persoalan kekekalan *al-nafs* selepas kematian badan juga tidak akan berlaku kerana *al-nafs* telah binasa bersama kebinasaan badan.<sup>48</sup>

Seterusnya bagi membuktikan bahawa kedudukan dan martabat manusia akan menjadi lebih rendah berbanding martabat haiwan pula, beliau menyatakan bahawa insan berbeza dan lebih mulia daripada segala haiwan yang lain dengan daya akal. Penggunaan akal yang sempurna berfungsi bagi memikirkan kesengsaraan dalam mengecapi kelazatan jasmani di dunia dengan menghadkannya dan memikirkan kebahagiaan yang akan dikecapi setelah kematiannya. Ini terbukti di mana seseorang yang berakal semestinya memikirkan tentang perkara yang telah berlaku, sedang berlaku dan akan berlaku.

Apabila dia mengingati perkara yang telah berlaku, jika ia merupakan perkara yang tidak disukai, dia akan merasa sedih kerana kejadian itu. Manakala jika ia merupakan perkara yang baik, dia juga akan merasa sedih kerana perkara itu telah berlalu. Apabila dia memikirkan perkara yang sedang berlaku pula, jika ia merupakan

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

perkara kebaikan, akal nya akan merasa gelisah kerana takut kehilangan kebaikan itu sehingga menyebabkannya mengalami kesakitan dan ketakutan pada ketika itu. Ini jelas membuktikan bahawa dalam setiap situasi di atas walaupun berbentuk suatu kebaikan, pasti akan hilang kegembiraan dan kelazatan padanya dan akal akan terus memikirkan tentang perkara yang akan berlaku. Ini menyebabkannya terus berada dalam ketakutan dan kegelisahan kerana tidak mengetahui apa yang akan berlaku itu menepati kehendaknya atau sebaliknya.<sup>49</sup>

Penerangan tersebut jelas membuktikan bahawa akal menyebabkan wujudnya kegelisahan dalam hati manusia dalam mengecapi kenikmatan jasmani. Berbeza dengan haiwan yang tidak dikurniakan akal, ia mengecapi kenikmatan jasmani tanpa wujud kegelisahan yang disebabkan oleh akal. Ini menunjukkan bahawa haiwan mengambil manfaat daripada kenikmatan jasmani dengan lebih sempurna berbanding manusia. Apabila telah sabit demikian, maka jelas bahawa akal membawa kepada kesempurnaan dan kebahagiaan yang akan dikecapi setelah berlakunya kematian.

Tetapi, jika *al-nafs* tidak kekal dan binasa bersama badan setelah kematian, maka kebahagiaan dan kesempurnaan yang difikirkan oleh akal tidak akan terhasil sedangkan pada masa yang sama manusia tidak dapat mengecapi kenikmatan jasmani sepenuhnya di dunia. Ketika ini jelas menggambarkan bahawa jika *al-nafs* tidak kekal setelah kematian badan, maka manusia adalah lebih rendah berbanding haiwan dari sudut kedudukan, kemampuan dan nilai.

Apabila akal menyaksikan bahawa pernyataan tersebut adalah batil, dan sesungguhnya manusia adalah lebih mulia berbanding haiwan dengan daya akal yang dikurniakan, ini jelas menunjukkan bahawa kebahagiaan dan kesempurnaan akal akan terhasil setelah kematian dan

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 74.

ini sekaligus membuktikan bahawa *al-nafs* adalah berlainan daripada badan serta kekal setelah kematian badan. Seterusnya bagi membuktikan bahawa penciptaan manusia adalah bukan sia-sia, beliau mengatakan bahawa manusia diciptakan adalah untuk mendapat kebaikan di syurga pada hari kebangkitan.<sup>50</sup>

Dua contoh hujah akal di atas jelas menunjukkan pendekatan ruhani yang digunakan oleh al-Rāzī dalam membahaskan hakikat jiwa. Beliau memberikan penerangan yang tepat serta mudah diterima oleh akal manusia bagi membuktikan bahawa jiwa bukannya jisim dan bukan *'araḍ* yang bergerak di dalam jisim bahkan ia merupakan suatu *jawhar* yang tersendiri.

### **Jiwa Adalah Baharu**

Al-Rāzī menjelaskan bahawa secara umumnya, terdapat dua pendekatan yang ditelusuri oleh para pemikir Islam dan ahli falsafah dalam membincangkan persoalan ini. Pertama; mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah *qidam*. Kedua; mereka yang mengatakan bahawa jiwa adalah baharu dan pendekatan ini dipilih oleh al-Rāzī. Pendekatan kedua ini terbahagi kepada tiga kelompok. Pertama; yang mengatakan bahawa jiwa telah dicipta sebelum penciptaan badan. Kedua; yang mengatakan bahawa jiwa dicipta setelah penciptaan badan. Ketiga; yang mengatakan bahawa jiwa dicipta bersama ketika penciptaan badan.

Walaupun secara umumnya al-Rāzī bersependapat dengan pendekatan yang kedua ini, namun beliau juga turut mengemukakan kelemahan hujah bagi setiap kelompok tersebut khususnya dalam penghuraian hujah naqli yang menjadi sandaran utama bagi kelompok yang pertama dan kedua serta hujah aqli bagi kelompok yang ketiga.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 61-62, 73-75.

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

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ  
وَأَسْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ  
شَهِدْنَا أَمْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ  
هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

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

Mereka berpandangan bahawa ayat tersebut jelas menggambarkan segala jiwa telah dicipta dan wujud sebelum penciptaan badan. Ia dikeluarkan dari tulang belakang Adam dan telah bersaksi bahawa Allah adalah Tuhan yang menciptakan mereka. Antara mereka yang berpandangan sedemikian ialah Ibn Ḥazm al-Zāhiri dan pandangan ini juga diterima pakai oleh al-Nazām al-Mu‘tazilī dan pengikutnya.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad al-Ma‘rūf bi ibn Ḥazm al-Dhāhiri, *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, tahqīq ‘Abd al-Raḥman ‘Umayrah & Muḥammad Ibrāhīm Naṣr, jil. 4 (Beirūt: Dār al-Jīl,



Akan tetapi, al-Rāzī melihat maksud ayat tersebut bukan sedemikian. Berdasarkan pemerhatiannya dari aspek bahasa, terdapat dua lafaz yang perlu diteliti dari sudut ganti diri atau *ḍamīr*. Pertama ialah lafaz *min zuhūrihim* dan kedua ialah lafaz *zurriyyatahum*. Ganti diri yang terdapat pada kedua-dua lafaz tersebut menunjukkan kepada bilangan yang ramai atau *jama'*. Maka ini menggambarkan bahawa Allah Ta'ala mengeluarkan zuriat daripada tulang belakang Bani Adam.

Jika ia dikeluarkan dari tulang belakang Adam, pastinya ganti diri yang digunakan adalah berbentuk tunggal dan lafaz yang tepat ialah *min zuhūrih*. Begitu juga dengan lafaz *zurriyyatahum*, jika dimaksudkan sebagai zuriat Adam, pastinya lafaz yang tepat ialah *zurriyyatih*. Maka jelaslah bahawa yang dimaksudkan itu ialah zuriat Bani Adam.<sup>52</sup>

Di samping itu, ayat berikutnya iaitu surah al-A'rāf (7: 173)<sup>53</sup> menggambarkan bahawa andaian alasan yang dikeluarkan oleh zuriat tersebut pada hari kiamat dengan menyandarkan kepada perbuatan kufur yang dilakukan oleh orang tua mereka bagi melepaskan diri mereka daripada hukuman Allah atas kekufuran mereka semasa di dunia adalah tidak layak disandarkan kepada anak-anak Adam kerana Adam adalah seorang nabi yang maksum dan bukan seorang yang musyrik.<sup>54</sup>

---

1996), 122-123; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa'dah, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 238.

<sup>52</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005) 5:15: 40

<sup>53</sup> Al-Qur'an, surah al-A'rāf (7: 273) yang bermaksud: "Atau supaya kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya ibu bapa kamilah yang melakukan syirik dahulu sedang kami ialah keturunan (mereka) yang datang kemudian daripada mereka. Oleh itu, patutkah Engkau (Wahai Tuhan kami) hendak membinasakan kami disebabkan perbuatan orang-orang yang sesat itu?"

<sup>54</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*, 5:15: 40; lihat juga Muḥammad Ḥusaynī Abū Sa'dah, *al-Nafs wa Khulūduhā*, 238-239;

Maka ini memberi pengertian bahawa zuriat yang dimaksudkan dalam surah al-A'rāf (7: 172) tersebut adalah zuriat yang keluar dari tulang sulbi bapa mereka dan bukannya dari tulang sulbi Adam. Al-Rāzī mengatakan bahawa para bijak pandai (*aṣḥāb al-naẓar*) menjelaskan bahawa zuriat dalam ayat tersebut bukan dikeluarkan dari tulang belakang Adam tetapi dari tulang sulbi bapa mereka yang melalui peringkat penciptaan bermula daripada *nutfah*, *'alaqah*, *mudghah* dan seterusnya menjadi manusia yang sempurna. Kemudian mereka bersaksi dan mengakui keesaan Allah dengan keajaiban proses penciptaan yang mereka lalui seolah-olah mereka berkata: *balā*, walaupun tidak dengan kata-kata lisan.<sup>55</sup> Maka ini menjelaskan bahawa jiwa adalah baharu dan ia diciptakan bersama dengan penciptaan badan.

### **Penutup**

Jelaslah bahawa dari aspek sandaran jiwa kepada badan, ia merupakan penyempurna awal bagi jisim *tābi'i* yang mempunyai alat dan berpotensi menerima kehidupan. Dari aspek hakikatnya pula ia 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-Rāzī 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.

---

<sup>55</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*, 5:15: 43

## Rujukan

- ‘Abd Allāh, Khadijah Ḥammādī. *Manhaj al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī Bayn al-Ashā‘irah wa al-Mu‘tazilah*. Jil. 2. Lubnan: Dār al-Nawādir, 2012.
- Abū Sa‘dah, Muḥammad Ḥusaynī. *Al-Nafs wa Khulūdihā ‘ind Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Kaherah: Sharkah al-Ṣafā li al-Ṭaba‘ah wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1989.
- Al-Dāwudī, Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. Jil. 2. Tahqiq: ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Kaherah: Maktabah Wahbah, t.t..
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Jil. 1. Cet. 8. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2003.
- Al-Dhāhirī, Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad al-Ma‘rūf bi ibn Ḥazm. *Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*. Tahqiq: ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah & Muḥammad Ibrāhīm Nasr. Beirut: Dār al-Jīl, 1996.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Ma‘ārij al-Quds*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Ibn Khallikān Aḥmad bin Aḥmad bin Ibrāhīm bin Abī Bakr. *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Anbā’ al-Zamān*. Tahqiq: Ṭawīl, Yūsuf ‘Alī & Ṭawīl, Maryam Qāsim. Jil. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Imām, Imām ‘Abd al-Faṭāḥ. *Madkhal ilā al-Falsafah*. Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1972.
- Khalīf, Faṭḥ Allāh. *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. (Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1969)
- Mohd Zaidi Ismail. *Kreativiti & Imaginasi Dalam Psikologi Islam*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.
- Najāṭī, Muḥammad ‘Uthmān. *Al-Dirāsāt al-Nafsāniyyah ‘ind al-‘Ulamā’ al-Muslimīn*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1993.
- Al-Qifī, Jamīl al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Yūsuf. *Tarīkh al-Ḥukamā’*. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

- Rabī', Muḥammad Shaḥātah. *Al-Turāth al-Nafsī 'ind 'Ulamā' al-Muslimīn*. cet. ke-3. Iskandariyah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyah, 2006.
- Rafy Sapuri. *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Maṭālib al-'Āliyah*. Jil. 7. Lubnan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Nafs wa al-Rūḥ wa Sharḥ Quwā humā*. Tahqiq: Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma'sūmī. Pakistan: Islamabad, 1968.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Rūḥ al-Arwāḥ al-'Ulyā wa al-Arwāḥ al-Suflā*. Tahqiq: Aḥmad al-Saqā. Kaherah: Madbūli al-Ṣaghīr, 2007.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Kitāb al-Mabāḥith al-Mashriqiyah fī 'Ilm al-Ilāhiyyāt wa al-Ṭabī'iyāt*. Jil. 2. Hyderabad: Maṭba'ah Majlis Dā'irah al-Ma'arif al-Nazāmiyyah, 1343H.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.
- Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmūd. *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā' al-Firaq al-Islamiyyah fī Uṣūl al-Dīn (al-Ashā'irah)*. Jil. 2. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985.
- Al-Subkī, Tāj al-Dīn Abī Naṣr 'Abd Wahhāb Ibn Taqī al-Dīn. *Tabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*. Kaherah: Maṭba'ah al-Ḥusayniyyah al-Miṣriyyah, t.t.