

HAKIKAT MANUSIA MENURUT IBN SINA

The Nature of Man According to Ibn Sina

^a Yasin Md Rafangi @ Md Rafee, ^b Mohd Radhi Ibrahim, ^c Mohd Rosmizi Abd Rahman

^{a,b,c} Universiti Sains Islam Malaysia

ya_sin90@yahoo.com.my

Abstract

Salah satu tema perbincangan di kalangan ahli falsafah zaman pertengahan (kurun ke-7 -11M) adalah hakikat sebenar manusia. Tema ini juga turut menjadi tumpuan perbincangan dalam kalangan ahli-ahli falsafah Islam terutamanya Ibn Sina yang banyak menulis berkenaan manusia dan jiwa. Dewasa ini, perbincangan tentang hakikat manusia dari perspektif barat pasca-modernisme tertumpu kepada aspek material dan mengetepikan aspek spiritual. Justeru, kertas kerja ini akan meneliti pandangan Ibn Sina (980-1037M) tentang hakikat manusia berdasarkan karya-karya beliau, khususnya *al-Shifa' kitab al-Nafs*. Secara umum, manusia adalah suatu kewujudan yang terdiri daripada unsur fizikal iaitu jasad dan unsur spiritual iaitu jiwa. Dalam menjelaskan hakikat manusia, Ibn Sina secara terperinci menegaskan bahawa *essence* sebenar manusia adalah jiwanya, bukan jasadnya. Jiwa menurutnya adalah suatu *substance* yang bersifat *subsistant* iaitu boleh berdiri sendiri tanpa perlu kepada jasad (*matter*). Keupayaan ini membawa kepada kekekalan jiwa walaupun jasad telah mati dan bermakna manusia akan terus hidup dengan jiwa walaupun tanpa jasadnya. Pandangan Ibn Sina ini seterusnya menjadi salah satu faktor timbulnya doktrin atau teori kebangkitan tanpa jasad semasa hari kebangkitan.

Kata kunci: Ibn Sina, falsafah, manusia, insan

PENDAHULUAN

Manusia atau insan merupakan sebaik-baik kejadian yang dibekalkan dengan jiwa dan akal fikiran oleh Allah bagi mencapai tanggungjawab sebagai khalifah di atas muka bumi. Bagi memenuhi matlamat kekhalifahan tersebut, manusia perlu mengenal hakikat dirinya dan mengetahui sejauh mana keupayaan yang dimiliki bagi memastikan setiap tindakan dan perlakuannya adalah yang terbaik dan sempurna, selaras dengan tujuan kewujudannya.

Selepas kemunculan modernisme di Barat, perbincangan berkaitan hakikat manusia tidak lagi menumpukan elemen spiritual tetapi fokus kepada elemen fizikal dan empirikal semata-mata. Idea yang dibawa oleh ahli falsafah modernisme tidak mampu untuk menghuraikan persoalan psikologi secara menyeluruh, sebaliknya skop perbincangan menjadi lebih kecil dengan fokus kepada metode yang berbentuk empirikal tanpa elemen kejiwaan (Rafy Sapuri, 2009).

Tambahan pula, William James, tokoh psikologi Amerika mengakui kekurangan penekanan dalam aspek spiritual dan kebergantungan kepada Tuhan adalah faktor utama yang menyebabkan manusia menjadi lemah (Rafy Sapuri, 2009). Oleh yang demikian, perbincangan konsep manusia yang lebih menyeluruh dari aspek fizikal dan spiritual adalah sesuatu yang sangat diperlukan pada masa kini.

Secara kronologinya, perbincangan tentang hakikat manusia secara sistematik telah dimulakan oleh ahli falsafah Yunani khususnya Plato (427-347SM) dan Aristotle (384S-322SM) dalam karya mereka. Ia adalah tumpuan utama dalam disiplin ilmu falsafah yang menjadi asas kepada cabang falsafah yang lain (Imam Abdal-Fatah Imam, 1972). Falsafah Yunani kemudiannya terserap masuk ke dalam khazanah ilmu Islam semasa Islam mencapai ketamadunan yang tinggi pada era yang dikenali sebagai zaman keemasan intelektualisme Islam

ketika pemerintahan khalifah Bani Umaiyyah dan Abbasiyyah melalui proses penterjemahan karya-karya falsafah berbahasa Yunani ke dalam bahasa Arab.¹ Dalam pada itu, semasa Eropah mengalami Zaman Kegelapan, tradisi keilmuan Islam mencapai kemuncaknya. Ilmu falsafah ketika itu dikuasai oleh para pemikir Islam dan disaring serta diharmonikan bersama wahyu (Shahatah, 2006).

Dalam tradisi falsafah Islam yang bermula dengan al-Kindi (800-870) sehingga ke Ibn Rushd (1126-1198), perbincangan hakikat jiwa menjadi semakin terperinci kerana wujudnya integrasi antara falsafah dan agama dalam merungkai maksud sebenar hakikat manusia. Ibn Sina (980-1037) adalah antara ahli-ahli falsafah Islam yang paling banyak menulis karya falsafah berkaitan hakikat manusia dengan memberi tumpuan yang tinggi terhadap konsep jiwa manusia, termasuklah di dalam karya agungnya *al-Shifa'*.

Pengenalan Ringkas Ibn Sina

Latar belakang hidup, pendidikan, dan kerjaya Ibn Sina dapat diketahui melalui autobiografi yang ditulisnya sendiri sebelum kematiannya. Autobiografi tersebut dikenali sebagai *Sirah al-Shaykh al-Ra'is*. Ia adalah satu catatan peribadi Ibn Sina tentang perjalanan hidupnya yang ditulis atas permintaan murid setianya, al-Juzjani. Catatan ini kemudiannya disempurnakan oleh al-Juzjani dan menjadi rujukan utama biografi Ibn Sina sehingga kini. Beliau dikenali oleh masyarakat Islam sebagai Ibn Sina dan terkenal dengan nama Avicenna di Barat. Beliau tidak mencatatkan nama penuh beliau di dalam autobiografi tersebut. Namun menurut Soheil M Afnan, nama penuh beliau adalah Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Sīnā (Afnan, Suhail M, 1958). Beliau lahir di Bukhara, sebuah kota yang mempunyai sejarah intelektual yang hebat pada suatu masa dahulu (Gohlman, William E, t.tarikh).

Al-Juzjani merakamkan bahawa Ibn Sina lahir pada 370H bersamaan 980M dan meninggal dunia pada 428H bersamaan 1037M ketika usianya 58 tahun (Gohlman, William E, t.tarikh). Sungguhpun tempoh hidupnya tidak terlalu lama, namun beliau meninggalkan khazanah ilmu dan karya yang sangat banyak sehingga mencapai 400 buah karya. Namun, yang masih kekal sehingga ke hari ini tidak lebih daripada 200 buah sahaja. Berdasarkan bibliografi karya-karya beliau, secara kronologinya Ibn Sina memulakan hidupnya di usia kecilnya dengan karya berkaitan hakikat dan jiwa manusia (psikologi), dan mengakhiri hidupnya juga dengan karya berkaitan manusia dan jiwa. Gutas menekankan tentang pentingnya peranan Ibn Sina dalam perbincangan hakikat manusia dengan kata-kata bahawa hidup Ibn Sina ditakdirkan untuk bermula dan berakhir dengan karya berkaitan jiwa manusia (Gutas, Dimitri, 2014).

Hakikat Manusia

Pemikiran Ibn Sina secara umumnya banyak dipengaruhi oleh Aristotle sehingga beliau diklasifikasikan sebagai ahli falsafah Masha'i (*Peripatetic philosopher*). Ini juga jelas dilihat apabila Dimitri Gutas menulis sebuah buku bertajuk *Avicenna and Aristotelian Tradition* bagi memperlihatkan besarnya pengaruh Aristotle terhadap Ibn Sina.

Begitu juga dalam pandangan Ibn Sina berkaitan manusia. Beliau banyak terinspirasi dengan psikologi Aristotle yang terkandung di dalam *De Anima*, yang membahagikan jiwa kepada dua jenis: rasional dan tidak rasional. Mengenai jiwa tidak rasional (*non-rational souls*) yang ada pada tumbuhan dan haiwan, perbincangan tentangnya tidak menimbulkan banyak perbahasan. Namun bagi manusia yang memiliki jiwa rasional (*rational soul*) dan mempunyai keupayaan yang jauh lebih tinggi dari tumbuhan dan haiwan, perbahasan tentang hakikat manusia menjangkau sehingga tentang apa yang akan berlaku sesudah kematian.

Pandangan Ibn Sina tentang hakikat manusia adalah unik dan tersendiri berbanding para pemikir Islam yang lain, baik dari kalangan tradisionalis, mahupun dalam kalangan ahli falsafah Islam sendiri. Dalam menjelaskan tentang hakikat manusia, Ibn Sina memberi tumpuan yang sangat tinggi terhadap konsep dan

¹ Tradisi falsafah Islam bermula pada kurun ke 8M sehingga kurun ke 11M, dengan penulisan dan *commentary* karya falsafah khususnya dalam Bahasa Arab, kemudiannya diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan mula berkembang di Eropah. Rujuk Shahatah Rabi, *al-Turath al-Nafsi*, 38 (Shahatah, 2006).

peranan jiwa. Menurutnya, jiwa adalah kesempurnaan pertama (*al-kamal al-awwal*) yang menghidupkan jasad manusia (Ibn Sina, di dalam *Avicenna's De Anima* oleh Fazlur Rahman, 1959). Dengan adanya jiwa, barulah sesuatu hidupan itu disebut sebagai manusia.

Definisi Jiwa

Ibn Sina mendefinisikan jiwa dalam bentuk yang umum sebagai kesempurnaan pertama (*al-kamal al-awwal*) bagi jasad. Ia merupakan elemen utama yang menyempurnakan seseorang manusia untuk mampu berfungsi sebagai seorang manusia. Definisi yang dikemukakan Ibn Sina ini tidak berbeza dengan definisi Aristotle. Namun dalam menjelaskan maksud kesempurnaan (*kamal*), Ibn Sina mempunyai pandangan yang tersendiri. Beliau menafsirkan (*kamal*) bukan semata-mata sebagai form (*surah*) seperti yang dipegang oleh Aristotle yang tidak boleh berpisah dengan *matter* (*maddah*). Menurut Ibn Sina, jiwa manusia sebagai suatu kesempurnaan adalah suatu *substance* (*jawhar*) yang boleh berpisah dari *matter* (merujuk kepada jasad) (Ibn Sina, di dalam *Avicenna's De Anima* oleh Fazlur Rahman, 1959).

Beliau kemudian menjelaskan bahawa tidak dinafikan bahawa form itu kesempurnaan bagi jisim, tetapi tidak semestinya setiap kesempurnaan itu adalah form. Beliau membawa analogi seorang raja yang merupakan kesempurnaan bagi sesebuah negara kerana tanpa raja tiadalah negara. Namun, raja itu bukanlah *form* kepada negara. Justeru, jiwa sebagai kesempurnaan jasad menurut Ibn Sina adalah berbeza dengan pendapat Aristotle. Ibn Sina seterusnya memperincikan bahawa jiwa manusia tidak seperti jiwa tidak rasional yang lain, kerana ia adalah suatu *substance* yang *subsistant* berdiri sendiri (*jawhar qa'im bi zatih*).

Hubungan Jiwa dan Jasad

Sungguhpun Ibn Sina menekankan kepentingan jiwa bagi manusia sebagai kesempurnaan pertama, namun beliau tidak menyetepikan peranan jasad kepada manusia. Hal ini dapat dilihat melalui pernyataan beliau di dalam *al-Shifa* bahawa adalah sukar untuk mendefinisikan jiwa tanpa mengaitkannya dengan jasad, dan begitu juga sukar untuk mendefinisikan jasad tanpa mengaitkannya dengan jiwa kerana kedua-dua ini mempunyai hubungan yang signifikan antara satu sama lain (Ibn Sina, di dalam *Avicenna's De Anima* oleh Fazlur Rahman, 1959).

Dalam menjelaskan bentuk hubungan jiwa dan jasad, Ibn Sina berpendapat bahawa kedua-duanya hanyalah bersifat *accidental* sahaja dan bukanlah suatu hubungan yang *essential* (Ibn Sina, di dalam *Avicenna's De Anima* oleh Fazlur Rahman, 1959). *Accidental* yang dimaksudkan oleh Ibn Sina bukanlah sampai kepada tahap longgar yang ekstrim sehingga membolehkan jiwa keluar dan berpisah dari jasad dengan mudah pada bila-bila masa yang diinginkan. Hubungan jiwa dan jasad yang terlalu longgar seperti analogi nakhoda dan kapal yang dibawa oleh tradisi falsafah Platonisme ini sama sekali tidak menepati hubungan *accidental* yang dimaksudkan oleh Ibn Sina. Beliau sebaliknya memberikan analogi *instrument* dan *wielder* bagi menjelaskan hubungan jiwa dan jasad.

Melalui analogi tersebut, Ibn Sina merumuskan bahawa jiwa manusia mempunyai keupayaan untuk berpisah daripada jasad semasa kematian seseorang. Apa seseorang mati, fungsi jasadnya terhenti tetapi jiwanya akan terus hidup secara bersendirian (*independent*). Hal ini adalah berikutan sifat semula jadi (*nature*) jiwa sebagai suatu *substance* yang sempurna tanpa ada kebergantungan kepada yang lain dan menjadikannya mampu untuk hidup walaupun terpisah dengan jasad.

Kekekalan Jiwa

Di dalam *al-Shifa* Ibn Sina menentang dua hujah falsafah bagi menyokong kekekalan jiwa selepas matinya jasad. Berdasarkan penelitian Dastagir, kebarangkalian besar hujah tersebut adalah hasil inspirasi yang didapati pada karya Plotinus, *Enneads* (Dastagir, Md Golam, 1997). Dua hujah yang membuktikan kekekalan jiwa adalah

pertama: jasad bukanlah penyebab kepada jiwa (*causality*), dan kedua: keringkasan (*simplicity*) jiwa menghalangnya daripada musnah.

Hujah pertama yang dibawa oleh Ibn Sina adalah jasad bukanlah suatu penyebab kepada jiwa, iaitu apa yang berlaku pada jasad tidak boleh menggugat jiwa. Oleh sebab jasad tidak mampu menggugat jiwa, maka jiwa tidak akan musnah kerana musnahnya jasad. Ibn Sina mengatakan bahawa hal ini adalah kerana hubungan kedua-duanya bukanlah *essential*, sebaliknya hanya *accidental*. Justeru, kematian atau kemusnahan jasad tidak akan membawa kepada kematian jiwa (Dastagir, Md Golam, 1997).

Hujah yang kedua pula jiwa adalah suatu *substance* (jawhar) yang sangat ringkas dan ia berdiri dengan sendiri tanpa sebarang kebergantungan dengan yang lain. Justeru, ia tidak musnah secara sendiri kerana tiada apa yang boleh memusnahkannya (Dastagir, Md Golam, 1997).

Ibn Sina kemudiannya berpandangan bahawa secara aqli, jiwa yang kekal itu akan terus hidup secara bersendirian (*independent*) tanpa jasad dan kemudiannya akan menghadapi pembalasan. Inilah yang disebut sebagai doktrin kebangkitan tanpa jasad Ibn Sina.

Kebangkitan Tanpa Jasad

Manusia, sebagaimana menurut Ibn Sina, mampu untuk kekal sebagai manusia sungguhpun hanya dengan jiwanya sahaja. Ini seterusnya membawa Ibn Sina kepada doktrin kebangkitan tanpa jasad semasa Hari Kebangkitan kelak. Doktrin ini menyebabkan Ibn Sina menjadi sasaran kritikan keras oleh Abu Hamid Al-Ghazzali (1058-1111) melalui karyanya *Tahafut Al-Falasifah*. Al-Ghazzali mendakwa bahawa para ahli falsafah Islam khususnya Ibn Sina yang mengambil masuk falsafah Yunani ke dalam pemikiran mereka sebagai kafir dan sesat. Satu daripada tiga faktor yang membawa kepada kekafiran itu adalah doktrin kebangkitan tanpa jasad ini (Al-Ghazzali, t.tarikh).

Dalam doktrin ini, berdasarkan hakikat manusia yang dipegangnya, Ibn Sina secara rasionalnya tidak melihat bahawa manusia perlu kepada jasad semasa Hari Pembalasan kelak, kerana manusia sudah sedia sempurna sebagai seorang individu. Kebangkitan, perhitungan, dan pembalasan syurga dan neraka kepada setiap manusia boleh berlaku terhadap manusia dengan jiwanya sahaja. Ibn Sina menambah bahawa kebahagiaan yang hakiki adalah kebahagiaan jiwa sedangkan kebahagiaan yang dirasakan oleh jasad adalah kebahagiaan yang tidak hakiki (Jaffer, Tariq, 1998).

Hujah lain yang menyokong kepada kemustahilan kebangkitan jasad secara hujah akal adalah berdasarkan sudut pandangannya sebagai seorang ahli perubatan yang tahu tentang biologi jasad manusia. Dalam kitab *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, Ibn Sina mengatakan bahawa setiap sel pada jasad manusia akan mati dan berganti pada setiap saat. Justeru, kebangkitan semula jasad akan membawa kepada timbulnya pelbagai persoalan yang perlu kepada jawapan yang terperinci. Contohnya seperti perincian tentang keadaan jasad manusia yang manakah akan dibangkitkan dari sudut umur, bulan, jam, minit, dan saat. Justeru persoalan ini akan menimbulkan lebih banyak persoalan yang tidak mempunyai jawapan yang tepat (Ibn Sina, t.tarikh).

Ibn Sina secara khusus menulis berkenaan kemustahilan kebangkitan jasad di dalam *al-Risalah al-Adhawiyyah fi Amr al-Ma'ad*. Walaupun kebangkitan jasad bersama jiwa kelak dijamin oleh wahyu, namun hanya kebangkitan jiwa sahaja yang boleh diterima akal. Teori kebangkitan Ibn Sina ini, justeru, tidak merujuk kepada kebangkitan dari sudut teologi, tetapi merujuk kepada hakikat jiwa yang bersifat *subsistant* selepas berlakunya kematian, dan kemampuannya untuk menerima unsur-unsur yang spiritual sahaja. Pandangannya yang cenderung ke arah kebangkitan jiwa tanpa jasad, walaupun kelihatan seperti tidak bertepatan dengan pandangan para mutakalim khususnya Al-Ghazzali, ia mempunyai asas yang bersandarkan ayat al-Qur'an 89:27 (Wahai jiwa yang tenang kembalilah kepada Tuhanmu dalam keadaan kamu reda dan diredai). Justeru, pemahaman dan pendirian Ibn Sina tentang kebangkitan jiwa semata-mata bukanlah tiada asas wahyu, bahkan ianya bersandarkan kepada teks al-Qur'an.

KESIMPULAN

Berdasarkan kepada analisis dan perbincangan hakikat manusia menurut Ibn Sina, terdapat beberapa perkara penting yang mendasar hakikat manusia yang dipegangnya. Ibn Sina melihat manusia sebagai suatu kewujudan yang ditunjangi oleh jiwa. Pandangan ini berbeza dengan ahli falsafah *Peripatetic* yang lain seperti St Thomas Aquinas yang melihat manusia ini sebagai suatu *composite* jiwa dan jasad, iaitu suatu pandangan bahawa manusia tidak berada dalam keadaan yang sempurna dan *natural* apabila berlakunya kematian, kerana satu elemen *composite* telah musnah. Hakikat manusia yang dipegang oleh Ibn Sina inilah yang menjadi asas kepada pemikirannya terhadap doktrin kekekalan jiwa dan kebangkitan spiritual. Maka dengan mengetahui asas psikologi (*psychological foundation*) Ibn Sina ini, ini dapat menjelaskan kepada kita tentang hujah di sebalik pendapatnya yang kontroversi berkenaan kebangkitan tanpa jasad.

Kajian daripada kertas kerja ini juga membuktikan bahawa *psychological foundation* seseorang pemikir, baik dari kalangan ahli falsafah mahupun bukan adalah suatu perkara penting yang wajar diteliti supaya tidak mudah berlakunya sebarang tuduhan dan justifikasi yang keterlaluan. Ini adalah terpakai dalam kajian pelbagai bidang termasuklah ilmu kalam, fiqh dan lain-lain, yang mana *foundation* (asas) berbeza yang dipegang oleh seseorang tokoh membawa kepada natijah dan pemikiran yang berbeza.

RUJUKAN

- Afnan, Soheil M (1958). *Avicenna His Life and Works*. George Allen & Unwin Ltd.
- Dastagir, Md Golam (1997). *A Study of Avicenna's Concept of The Soul In Relation To Those of Aristotle And Plotinus*. Dissertation. University of Hull.
- Fadhlur Rahman (1959). *Avicenna De Anima*.
- Gohlman, William E. (1974). *The Life of Ibn Sina*. New York: State University Of New York Press.
- Gutas, Dimitri. (2014). *Avicenna and Aristotelian Tradition*. Boston: Brill.
- Tariq, Jaffer (1998). *Avicenna and the Resurrection of the Body*. Dissertation. McGill University.
- Imam, Imam 'Abd al-Fatah. (1972). *Madkhal ila al-Falsafah*. Kaherah: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Muhammad Uthman Najjati. (1993). *Al-Dirasat al-Nafsaniyyah 'Inda al-'Ulama' al-Muslimin*. Kaherah: Dar al-Syuruq,
- Rabi, Muhammad Shahatah. (2006). *Al-Turah al-Nafsi 'ind 'Ulama' al-Muslimin*. cet. ke-3. Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah.
- Rafy Sapuri. (2009). *Psikologi Islam Tuntutan Jiwa Manusia Moden*. Jakarta: Rajawali Pres.