

FALSAFAH AL-KINDĪ TENTANG AKAL: ANALISIS AWALAN DAN TERJEMAHAN *RISĀLAH FĪ AL-'AQL*

Oleh:

Wan Suhaimi Wan Abdullah

Abstract

This article is basically an effort to give a preliminary analysis on al-Kindī's view on intellect based on his Risālah fī al-'Aql. The main purpose of the article is to provide Malay readers an annotated translation of one of the most important treatise on intellect in the history of Islamic Philosophy written by al-Kindī (185 A.H/801 C.E), the philosopher of the Arabs.

Pendahuluan

Al-Kindī, atau nama sebenar beliau Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī (185 H/801 M)¹ adalah ahli falsafah Arab yang pertama

¹ Lihat pengenalan, riwayat hidup dan karya beliau misalnya; Sa'id al-Andalūsi (1985), *Tabaqāt al-Umam*, ed. Ḥayāt al-'Id Bū'ulwān, Beirut, Dār al-Ṭalī'ah, al-Qifti (t.t); *Akhbār al-'Ulamā' bi Akhbār al-Hukamā'*, Kaherah, Maktabah al-Mutanabbi, al-Baihaqi (1988); *Tārīkh Hukamā' al-Islām*, tahq. M. K. 'Ali, Damsyiq, Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, al-Izmirly, I. Haqqi (1963), *Failasūf al-'Arab Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī*, terj.: 'Abbās al-'Azzāwī, Baghdad, Matba'ah As'ad, al-Ehwāni, A. Foad (t.t), *al-Kindī Failasūf al-'Arab*, Kaherah, Muassasah al-Misriyyah al-'Ammah, _____ (1957), *Islamic Philosophy*, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, Atiyeh, G. N (1985), *al-Kindī: The Philosopher of The Arabs*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1985 (2nd. Reprint).

dalam sejarah falsafah Islam. Beliau dikenali sebagai *Alkindus* dalam bahasa Latin. Beliau yang mendokong mazhab Mu'tazilah, juga dianggap sebagai tokoh falsafah Peripatetik pertama dalam Islam. Selain dari falsafah, al-Kindī juga adalah seorang pakar dalam berbagai ilmu lain termasuk kedokteran, astronomi, matematik, geometri dan muzik. Beliau juga dianggap sebagai salah seorang tokoh penterjemah karya-karya sains Greek ke dalam bahasa Arab khususnya dari terjemahan Syriani.

Al-Kindī meninggalkan banyak karya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan. Kebanyakan karya dan tulisan beliau adalah dalam bentuk risalah atau makalah pendek. Karya dan tulisan al-Kindī, khususnya dalam bidang-bidang seperti falsafah, perubatan, muzik dan astronomi sangat terkenal dan terpengaruh di Eropah khususnya pada Kurun Pertengahan. Kebanyakan risalah-risalah ini diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa utama Eropah.²

Penulis, di dalam artikel ini akan cuba membincangkan pemikiran dan sumbangan al-Kindi tentang suatu topik penting falsafah iaitu akal. Ini bukanlah suatu analisis lengkap, tetapi apa yang menjadi matlamat utama penulis ialah mengemukakan terjemahan lengkap teks al-Kindi tentang akal. Perbincangan ini diharapkan akan membuka jalan ke arah kajian-kajian lain yang lebih terperinci tentang topik tersebut khususnya di dalam bahasa Melayu.

Pemikiran Al-Kindī Tentang Akal

Persoalan tentang akal adalah di antara persoalan penting yang dibincangkan oleh ahli falsafah. Ini memandangkan hubungannya dengan bidang epistemologi yang merupakan salah satu cabang penting falsafah. Ini di samping kaitan perbincangan ini dengan persoalan jiwa dan metafizik yang juga merupakan persoalan utama falsafah.

Berdasarkan kepentingan ini, para ahli falsafah sangat perihatin terhadap topik ini. Ahli falsafah Greek seperti Plato dan Aristotle,

² Lihat Atiyeh, *Ibid*, hlm. 148-210 (Lampiran tentang senarai karya-karya al-Kindī).

masing-masing mempunyai pandangan dan tafsiran tersendiri tentang akal. Begitu juga di dalam skop pemikiran Islam amnya, persoalan tentang akal telah diberi perhatian serius oleh para sarjana Islam. Ini bukan disebabkan pengaruh pemikiran Greek semata-mata, tetapi ia adalah hasil tuntutan dan pendedahan Islam. Islam sebagai agama yang universal tidak pernah secara mutlak menolak akal bahkan sebaliknya mendedahkan kepentingan dan keupayaannya. Oleh yang demikian, di dalam sejarah pemikiran Islam, perbincangan tentang akal dapat dilihat dalam pelbagai disiplin dengan pelbagai pendekatan sama ada pendekatan ilmu kalam, falsafah mahupun tasawwuf.

Al-Kindī sebagai salah seorang tokoh falsafah Islam tidak ketinggalan dalam hal ini. Beliau dalam risalahnya *Risālat Abī Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī fī al-'Aql* cuba mengemukakan suatu penjelasan tentang akal berdasarkan pandangan Aristotle dan gurunya Plato. Al-Kindī di dalam risalahnya ini, beranggapan bahawa kedua-dua tokoh besar falsafah Greek itu mempunyai pandangan yang sama tentang akal. Namun begitu apakah tanggapan dan fahaman al-Kindī ini benar atau sebaliknya? Adakah sumber-sumber yang kedapatan sekarang ini tentang pemikiran kedua-dua tokoh tersebut, khususnya Aristotle membuktikan kebenaran dakwaan al-Kindī ini? Sejauh manakah tepatnya penafsiran al-Kindī terhadap pemikiran Aristotle tentang akal khususnya dalam buku *De Anima*?

Di samping itu, para pengkaji ada yang mendakwa bahawa al-Kindī dalam risalahnya ini adalah merujuk kepada komentar Alexander of Aphrodisias terhadap satu bab tentang akal dari karya Aristotle *De Anima*.³ Jadi, sejauh manakah kebenaran dakwaan ini?

³ Lihat al-Ehwānī (1957), *Islamic Philosophy*, 49, Fakhry (1981), *Mukhtaṣar Tārīkh al-Falsafah al-'Arabīyah*, Beirut, Dār al-Syūrā, 37. Teks Greek komentar ini telah diterbitkan oleh Ivo Bruns dalam *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum mantissa*, Berlin, 1887. Manakala terjemahan Arab bagi komentar ini, iaitu yang diterjemahkan oleh Ishāq b. Hunayn, di terbitkan oleh J. Finnegan dalam *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, (T.33, pp. 157-202), Beirut, 1956 dan kemudiannya oleh A. R. Badawi dalam *Syurūh 'Ala Aristo Maḥqūdah fī al-Yūnāniyyah wa Raṣā'il Ukhṛā*, Beirut, Dār al-Masyriq, 1986.

Apakah al-Kindī dalam risalahnya ini hanya sekadar menterjemahkan komentar Alexander semata-mata atau cuba mengemukakan sesuatu yang baru? Ataupun, mungkinkah sebaliknya, iaitu di antara al-Kindī dan Alexander tiada apa-apa kaitan. Sejauh manakah pula kebenaran kenyataan De Boer yang menyifatkan teori akal al-Kindī sebagai suatu teori yang menarik dan berpengaruh di kalangan ahli falsafah Islam selepasnya?⁴

Persoalan demi persoalan timbul dan akan terus muncul melalui pengamatan dan perbincangan yang dibuat. Makalah ini walaupun bukan bermaksud mencungkil dan menjawab segala permasalahan yang timbul atau yang mungkin timbul, namun ia akan cuba sekurang-kurangnya membuka jalan ke arah itu. Dari itu, adalah patut sebelum dibentangkan pemikiran dan pandangan al-Kindī tentang akal, dijelaskan terlebih dahulu pandangan tokoh-tokoh falsafah sebelum al-Kindī, khususnya Aristotle tentang akal. Ini bertujuan mengikuti rentetan sebenar perkembangan pemikiran tentang akal sehingga al-Kindī dan sejauh mana ketepatan tafsiran beliau.

i. Akal Menurut Aristotle

Pemikiran Aristotle tentang akal dapat dirujuk secara khusus dalam bukunya *De Anima*.⁵ Akal pada pandangan Aristotle adalah satu bahagian dari jiwa yang berfungsi sebagai ejen untuk mengetahui atau memahami sesuatu. Ia adalah alat yang membolehkan jiwa berfikir, menggambarkan sesuatu makna atau gambaran atau dengan lebih khusus, mencapai sesuatu intuisi.⁶ Namun begitu, apakah ciri-ciri utama alat ini dan bagaimanakah ia berfungsi?

⁴ *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, terj. Abū Rīda, cet. ke-5, (t.t), 185.

⁵ Lihat Aristotle (1931), *De Anima*, ed. J.A.Smith dalam W.D.Ross, *The Works of Aristotle*, Oxford, book III, 4-5, 429a.10-430a.26, ____ (1936), *On The Soul*, trans. W.S. Hett, London, William Heinemann Ltd., hlm. 163-71, ____ (1949), *Kitab al-Nafs*, terj. Arab oleh A. F. al-Ehwāni, buku III, 4-5, 108-113, ____, (1980), *Fī al-Nafs*, terj. Ishāq b. Hunayn, ed. A.R. Badawi, makalah III, 4-5, 72-75.

⁶ Lihat Allan, D.J. (1952), *The Philosophy of Aristotle*, London: Oxford Univ. Press, 78.

Apakah peringkat-peringkat yang dilalui dalam proses pemahaman dan pengetahuan ini?

Aristotle menganggap berfikir (*ta' aqqul*) mempunyai persamaan dengan "rasa" dari beberapa aspek. Hubungan akal dengan objeknya (*ma' qūl*) misalnya, adalah sama mengikut pandangan Aristotle dengan hubungan deria dengan objeknya (*al-mahsūs*), khususnya dari aspek keupayaan dan kemampuan kedua-dua alat ini, iaitu akal dan deria, untuk berfikir atau merasa dan untuk bertindakbalas dengan objek-objeknya. Beliau berpendapat bahawa akal, sebagaimana juga deria, tidak mempunyai tabiat yang khusus sebelum ia mengalami apa-apa proses berfikir dan kewujudannya di saat itu dianggap sebagai suatu yang bersifat daya (*bi al-quwwah*) dan bukannya aktual (*bi al-fi'l*). Akal juga menurut beliau adalah tempat bagi *al-ṣūrah* (*form*) dan ia tidak beradun dengan jisim kerana campuran atau adunan ini boleh menghadkan sifatnya atau menjadikannya suatu yang kualitatif.⁷

Persamaan di antara akal dan deria dari aspek ini, walau bagaimanapun tidak bererti hakikat akal adalah sama dengan hakikat deria. Ini jelas dari berbezaan-perbezaan dasar di antara akal dan deria, khususnya dari aspek keupayaan dan ketahanan anggota deria menghadapi objek-objek yang hebat atau kuat. Deria pendengaran misalnya, setelah terdedah kepada suara yang kuat, tidak mampu lagi mendengar dengan baik. Begitu juga dengan deria-deria lain seperti penglihatan, pembauan dan sebagainya. Ini berbeza dengan akal di mana semakin ia terdedah kepada pemikiran atau persoalan yang susah, semakin senang baginya untuk memikirkan persoalan-persoalan yang remeh. Ini mengikut Aristotle adalah kerana akal adalah suatu yang bersifat "boleh dipisahkan" (*separable*) dari badan, yang mampu mempengaruhi keterbatasan keupayaan akal sebagaimana yang berlaku pada daya deria manusia.⁸

⁷ Aristotle, *De Anima*, 429a, *On The Soul*, 165, *Kitāb al-Nafs*, hlm. 108-9.

⁸ Aristotle, *De Anima*, 429b, *On The Soul*, hlm. 167 dan *Kitāb al-Nafs*, hlm. 109. Lihat juga Karam, Yūsuf (Dr.) (1970), *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, cet. 5, Kaherah: Matba'ah Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 163-64, Abū Rayyān (1986), *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī*, Alexandria: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, j. 2 : hlm. 153.

Akal Daya mengikut Aristotle terbahagi kepada dua kategori:

Pertama ialah akal yang belum mengalami atau terlibat dengan apa-apa proses pembelajaran atau perolehan maklumat. Akal ini walau bagaimanapun berkeupayaan dan berkemungkinan untuk menerima maklumat dan memikirkannya.

Kedua ialah akal yang mampu memikirkan tentang zatnya. Ini berlaku setelah wujud atau tertera pada zatnya suatu objek atau maklumat, termasuk maklumat tentang zatnya sendiri, di mana akal itu sendiri telah menjadi objek pemikirannya (*al-ma'qūl*). Seseorang yang bermaklumat atau *'ālim*, yang berkemampuan untuk mempergunakan akal dan maklumatnya, memiliki kategori akal ini. Akal ini, walau bagaimanapun masih lagi dianggap daya, tetapi daya yang berlainan dari Akal Daya (*al-'Aql bi al-Quwwah*) sebelum mencapai apa-apa maklumat. Akal ini, mengikut Aristotle mampu memikirkan zatnya sendiri.⁹ Akal ini dikenali sebagai *al-'Aql al-Munfa'īl* atau *al-'Aql bi al-Malakah*.¹⁰

Demikian dua kategori Akal Daya mengikut Aristotle. Akal Daya ini juga dikenali dengan nama Akal Pasif (*al-'aql al-munfa'īl* atau *al-'aql al-hayyūlāni*) dan ia berbeza dengan kategori akal lain yang dikenali dengan Akal Aktif (*al-'aql al-fa'āl*).¹¹

Akal Pasif yang bersifat hayyūlā, adalah akal daya yang hanya berkemampuan untuk menerima bentuk-bentuk (*al-ṣuwar*) dari luar. Ia bertindak sebagai penerima dan tiada tugas atau proses positif yang mampu dilakukan terhadap objek yang diterimanya. Jadi, peranan yang dimainkan oleh akal ini tidak mampu melengkapkan proses pengetahuan yang sebenar. Oleh yang demikian, demi mencapai tahap pengetahuan yang sebenar terhadap objek yang diterima, akal ini memerlukan bantuan akal lain yang bersifat aktual iaitu Akal Aktif yang mampu mengubah dan menganalisis bentuk objek tersebut kepada suatu bentuk

⁹ Aristotle, *De Anima*, 429b, *On The Soul*, 167 dan *Kitāb al-Nafs*, hlm. 109.

¹⁰ Lihat Abū Rayyān, *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī*, j. 2: hlm. 153-54.

¹¹ Penamaan Akal Pasif dan Akal Aktif ini tidak digunakan secara khusus oleh Aristotle. Nama ini diberi dan digunakan oleh komentator Aristotle berdasarkan lafaz yang digunakan oleh Aristotle dalam tulisannya. Lihat Karam, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, hlm. 165 (Nota kaki).

pengetahuan akal yang lengkap. Ini dilakukan dengan mengubah bentuk-bentuk objek tersebut, iaitu yang ada pada Akal Pasif, dari kewujudan bersifat daya kepada kewujudan aktual. Dengan ini ia dikatakan sebagai penyebab yang mewujudkan objek-objek tersebut secara aktual di dalam akal. Peranan akal ini diumpamakan seperti cahaya yang bertindak sebagai penyebab zahirnya sesuatu warna secara aktual pada penglihatan manusia.¹²

Akal Aktif menurut Aristotle mempunyai beberapa ciri atau sifat yang khusus. Kewujudannya disifatkan sebagai kewujudan yang berasingan (*separable*), tidak pasif (*impassive*) dan tidak bercampur (*unmixed*). Akal ini lebih tinggi martabatnya jika dibandingkan dengan Akal Pasif. Ini kerana tabiatnya yang berupa "aktiviti" menjadikannya suatu yang aktif dan penyebab yang sememangnya lebih agong berbanding suatu yang pasif dan hayyūlā. Ia juga dianggap sebagai syarat untuk kita berfikir, tantanya kita tidak berfikir.¹³

Pandangan Aristotle ini seterusnya menarik perhatian para komentator Greek selepasnya seperti Alexander of Aphrodisias, Simplicius dan Themistius yang mengemukakan komentar-komentar terhadap konsep akal beliau. Di antara komentar-komentar ini, komentar Alexander of Aphrodisias dianggap sebagai

¹² Aristotle, *De Anima*, 430a, *On The Soul*, hlm. 171 dan *Kitāb al-Nafs*, hlm. 112. Lihat juga Allan, *The Philosophy of Aristotle*, hlm. 79, Badawi, *Aristū*, 249 dan Karam, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, hlm. 164-65.

¹³ Aristotle, *De Anima*, 430a, *On The Soul*, hlm. 171 dan *Kitāb al-Nafs*, hlm. 112-13. Lihat juga Allan, *The Philosophy of Aristotle*, hlm. 80, Badawi, *Aristū*, hlm. 251, Karam, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah*, hlm. 165-66. Para komentator Aristotle berselisih pendapat dalam hal berkaitan sifat Akal Aktif dan hubungannya dengan Akal Pasif, adakah kedua-dua akal ini berbeza secara hakiki atau ia hanyalah perbezaan dari segi persepsi semata-mata. Adakah kewujudan Akal Aktif benar-benar secara berasingan di luar jiwa manusia atau pengasingan itu berlaku dalam skop jiwa manusia. Jika ia adalah kewujudan di luar skop jiwa, bagaimana ia bertindak atau memainkan peranannya? Lihat perbincangan dan pandangan tentang perkara ini dalam Aristotle, *Kitāb al-Nafs*, hlm. 113 (Nota kaki), Allan, *The Philosophy of Aristotle*, hlm. 81-85, Badawi, *Aristū*, hlm. 249 dan seterusnya dan Abū Rayyān, *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī*, 2: hlm. 154-56.

yang paling berpengaruh.¹⁴

Alexander dalam komentarnya yang dikenali dalam terjemahan Latin sebagai *De Intellectu et Intellecto* mengemukakan tiga kategori akal iaitu *The Material Intellect*, *The Intellect in Habitu* dan *The Active Intellect*.¹⁵

Akal Material (*Material Intellect*) di sini adalah Akal Pasif di sisi Aristotle. Perkataan "material" mengikut Alexander bermaksud "daya" atau "potensi" dan bukannya membawa maksud "benda" (*matter*) atau "kejasadan" (*corporeality*). Akal ini dianggap sebagai salah satu dari anggota manusia. Ia mempunyai dua ciri utama; pertama, ia adalah suatu "daya" yang mampu menerima sesuatu bentuk atau maklumat dan kedua, ia tidak kekal dan akan binasa dengan binasanya jasad manusia.¹⁶

Kategori akal yang kedua iaitu *The Intellect in Habitu* ialah akal yang telah menjalani kegiatan pemikiran dan memiliki bakat atau kebolehan (*al-malakah*) untuk berfikir. Akal ini diumpamakan seperti seorang tukang berbakat yang mampu melakukan kerja-kerja pertukangan hasil dari pengalamannya yang lalu dalam melakukan kerja-kerja tersebut. Ini berbeza dengan golongan yang hanya sekadar memiliki tenaga atau daya bertukang tetapi tidak mempunyai sebarang maklumat tentang seni pertukangan kerana tidak pernah melakukannya.¹⁷ Kategori akal ini sebagaimana yang dapat diperhatikan adalah sama dengan kategori Akal Daya peringkat kedua (*al-'Aql bi al-Malakah*) yang diperkatakan oleh Aristotle sebelum ini.

Walau bagaimanapun pembahagian Alexander di sini agak jelas jika dibandingkan dengan Aristotle sebelumnya. Beliau menambah satu lagi kategori akal dan menjelaskan bahawa perbezaan di antara kedua kategori ini adalah dari aspek daya dan aktual; di mana akal yang pertama hanyalah suatu daya manakala

¹⁴ Lihat al-Ehwāni (1957), *Islamic Philosophy*, hlm. 49.

¹⁵ Lihat al-Ehwāni, *Islamic Philosophy*, hlm. 49-50.

¹⁶ Lihat *Maqālat al-Iskandar al-Afrōdīsī fī al-'Aql 'ala Ra'y Aristū'ālīs*, dalam Badawi, *Syurūh*, hlm. 31-33. Lihat juga al-Ehwāni, *Islamic Philosophy*, hlm. 50.

¹⁷ Lihat Badawi, *Syurūh*, hlm. 33.

akal yang kedua menjangkau peringkat aktual kerana aktiviti-aktiviti yang dilakukannya.¹⁸

Kategori akal yang ketiga pula adalah Akal Aktif atau Akal Ejen yang berfungsi membantu sesuatu akal itu mencapai keaktualannya.¹⁹ Ianya adalah Akal Aktif yang diperkatakan oleh Aristotle sebelum ini.

ii. Pandangan al-Kindī Tentang Akal Dalam *Risālah al-Kindī Fi al-'Aql*

Risālah al-Kindī fi al-'Aql adalah di antara karya al-Kindī yang terpenting. Risalah ini, walaupun agak ringkas dan sukar untuk difahami, telah memainkan peranan penting dalam perbincangan yang berlaku pada kurun pertengahan, sama ada di Eropah atau di Timur Dekat, tentang tabiat dan hakikat akal serta pembahagiannya.²⁰

Para pengkaji berselisih pendapat tentang sumber risalah ini. Umumnya mereka sependapat mengenai kedudukan tulisan Aristotle tentang akal dalam bukunya *De Anima* sebagai sumber al-Kindī. Namun begitu, apa yang menjadi persoalan di sini ialah tentang kedudukan komentar Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu et Intellecto* sebagai sumber al-Kindī. They, Gilson dan al-Ehwāni misalnya mengakui kedudukan tulisan Aristotle dan komentar Alexander sebagai sumber,²¹ manakala Atiyeh pula, walaupun mengakui kedudukan karya Aristotle tersebut sebagai sumber, tetapi menegaskan bahawa al-Kindī di dalam risalahnya

¹⁸ Al-Ehwāni, *Islamic Philosophy*, hlm. 50.

¹⁹ Lihat Badawi, *Syurūh*, hlm. 33 dan seterusnya dan al-Ehwāni, *Islamic Philosophy*, hlm. 50.

²⁰ Lihat al-Ehwāni, *Ibid*, hlm. 34, Atiyeh, *al-Kindī*, hlm. 157, dan Mājid Fakhry (1974), *Tārikh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Beirut, al-Jāmi'ah al-Amirikiyyah, hlm. 126-27.

²¹ Lihat G. They. O. P. dalam *Autour de Decret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise*, aperçu sur l'influence de sa noétique, *Bibliothèque Thomiste* VII. Le Soulchoir, Kain, 1927, E. Gilson dalam *Les Sources Greco-Arabes de l'Augustinisme Avicennisant* dalam *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, IV (1929), hlm. 5-27 (dinukil dari Atiyeh, *al-Kindī*, 121, nota kaki 25) dan al-Ehwāni dalam *Islamic Philosophy*, hlm. 49.

ini tidak berpandu kepada komentar Alexander.²²

Risalah ini, yang dikenali di Eropah dengan *De Intellectu* telah diterjemahkan ke bahasa Latin sebanyak dua kali. Kali pertama oleh Gerald of Cremona dengan tajuk *Verbum Jacob al-Kindī de Intentione Antiquorum in Ratione* dan kali keduanya oleh John of Spain dengan tajuk *Liber al-Kindī de Intellectu et Intellecto*. Kedua-dua terjemahan Latin ini kemudiannya diterbitkan oleh A. Nagy dalam *Die Philosophische Abhandlungen des Ja'cub ben Ishāq al-Kindī*, dalam *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II. Heft 5, ed. C. Baeumer dan H. F. Hertig, Munster 1897, p. 1-11.²³ Manuskrip asal yang merupakan sumber terjemahan Latin ini telah hilang. Oleh yang demikian, terjemahan Latin ini dianggap satu-satunya rujukan mengenai pandangan al-Kindī tentang akal di Eropah sehinggalah satu manuskrip lain dijumpai dan diterbitkan oleh Abū Rīda dalam juzuk pertama *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah* di Kaherah tahun 1950, al-Ehwāni bersama edisi karya Ibn Rushd, *Talkhīṣ Kitāb al-Nafs*, Kaherah 1950, McCarthy beserta terjemahan Inggeris dalam artikelnya "al-Kindī's Treatise on the Intellect", (*Islamic Studies*, vol. III, no. 2, June 1964), Jolivet bersama terjemahan Perancis dalam *L'Intellect Selon Kindī*, Leiden: E. J. Brill, 1971 dan Badawi dalam *Rasā'il Falsafiyah*, Beirut : Dār al-Andalus, 1983 (Edisi ketiga).²⁴

Dr. Mājid Fakhry berpendapat bahawa al-Kindī dalam risalahnya ini tidak lebih dari hanya mengemukakan suatu tafsiran ringkas berkenaan konsep akal Aristotle dari aspek hubungannya dengan teori ilmu pengetahuan. Beliau tidak cuba, sebagaimana ahli falsafah lain, mempergunakannya atau mengembangkannya.²⁵ Kenyataan ini pada pandangan penulis tidak mencatatkan kredibiliti al-Kindī kerana ia adalah suatu yang sememangnya

²² *Al-Kindī*, hlm. 157.

²³ Lihat McCarthy, *al-Kindī's Treatise on The Intellect*, hlm. 120 dan Atiyeh, *al-Kindī*, hlm. 156-7.

²⁴ Beliau juga telah menterjemah teks tersebut berdasarkan edisinya ini ke dalam bahasa Perancis dalam bukunya *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris: Vrin, 1972, ii: hlm. 447-50.

²⁵ *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hlm. 128.

dimaksudkan. Beliau di awal risalahnya menjelaskan bahawa matlamat penulisannya adalah untuk mengemukakan suatu pembentangan ringkas tentang akal berdasarkan pandangan ahli falsafah Greek. Ini di samping, matlamat dan metod penulisan sebegini adalah merupakan pendekatan al-Kindī dalam kebanyakan karya-karyanya. Ia juga boleh dianggap sebagai suatu pendekatan umum penulisan khususnya di sekitar awal kurun ketiga Hijrah.²⁶

Walau bagaimanapun, untuk melihat sejauhmana kebenaran dakwaan ini; penulis akan bantangkan di sini pandangan al-Kindī tentang akal berdasarkan kefahaman penulis terhadap teks risalah seterusnya mengemukakan suatu analisis awalan tentang pandangan beliau tentang akal dan membandingkannya dengan pandangan Aristotle.

Al-Kindī dalam risalahnya ini menyebut bahawa Aristotle membahagikan akal kepada empat jenis:

Pertama: Akal yang sentiasa dan selama-lamanya bersifat aktual atau boleh disebut sebagai *Akal Aktual*. Ia adalah asas dan sebab bagi segala objek-objek akal (*al-ma'qūlāt*) dan akal-akal lain.

Kedua: Akal dalam hal "daya" selama mana jiwa tidak bertaakul secara aktual. Akal ini mengikut pandangan al-Kindī wujud dalam jiwa manusia. Ia adalah *Akal Daya*.

Ketiga: Akal yang berubah dari hal "daya" kepada aktual. Perubahan ini berlaku di dalam jiwa atau pada akal yang wujud di dalam jiwa manusia. Akal ini juga dikenali sebagai Intelligence-Habitude (*al-'aql bi al-malakah*).²⁷ Akal atau jiwa pada peringkat ini mempunyai kemampuan dan kesediaan tertentu yang boleh direalisasikan bila-bila masa sahaja. Ia umpama kebolehan dan bakat menulis pada seorang penulis.

²⁶ Lihat Abū Rīdā, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950, 1: hlm. 12.

²⁷ *Al-'Aql bi al-Malakah* atau Intelligence-Habitude, yang merupakan salah satu peringkat akal, bermaksud: Pengetahuan tentang perkara-perkara asas dan kesediaan jiwa, dengan pengetahuan tersebut, untuk mencapai pengetahuan bersifat teoritikal, lihat Dr. Jamil Saliba, *al-Mu'jam al-Falsafī*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 1982.

Bakat ini dimiliki dan boleh digunakan bila ia perlukan.

Keempat: Akal yang disebut oleh al-Kindī sebagai *al-Bayāni* atau *al-'Aql al-Zāhir*, iaitu akal yang zahir pada jiwa ketika ia mempergunakannya.

Demikianlah pembahagian akal di sisi Aristotle sebagaimana yang digambarkan oleh al-Kindī. Pembahagian ini sebagaimana yang dapat diperhatikan, berbeza dengan pembahagian akal yang diperkatakan oleh Aristotle. Ini kerana Aristotle secara zahirnya, sebagaimana yang diperkatakan sebelum ini, mengkategorikan akal kepada dua kategori sahaja. Namun demikian, jika diamati pemikiran beliau tentang akal, kita akan dapat mengesan sekurang-kurangnya suatu isyarat yang menunjukkan bahawa Aristotle juga mengiktiraf kategori atau peringkat akal yang dikemukakan oleh al-Kindī di sini.²⁸

Al-Kindī seterusnya menghuraikan pandangan Aristotle tentang tabiat dan hakikat akal. Beliau menyebut bahawa Aristotle dalam konteks ini mengumpamakan akal dengan deria. Ini dilihat dari beberapa persamaan antara akal dan deria seperti persamaan dari sudut hampir dan umumnya kewujudan deria pada hidupan.

Al-Kindī dalam menjelaskan hal ini, mengemukakan pandangan Aristotle tentang *ṣūrah*. Aristotle berpendapat bahawa terdapat dua jenis *ṣūrah*: Pertama, *ṣūrah* yang bersifat atau berkaitan dengan *hayyūlā* dan ia adalah objek deria. Kedua, *ṣūrah* yang bebas dari unsur *hayyūlā* seperti spesies (*al-naw'*) dan genre (*al-jins*) yang merupakan objek-objek akal.

Ṣūrah pertama boleh diketahui dan dicapai oleh deria dan ia secara aktual boleh dirasai. *Ṣūrah* ini juga menurut al-Kindī mampu dicapai oleh jiwa manusia. Ini adalah kerana *ṣūrah* ini sememangnya telah wujud secara daya di dalam jiwa dan ia akan bertukar kepada kewujudan aktual apabila jiwa mencapainya. Walau bagaimanapun perlu dijelaskan di sini bahawa kewujudan

²⁸ Dr. Abū Rīda menegaskan bahawa al-Kindī bersikap objektif di dalam menerangkan pandangan Aristotle tentang akal. Ini menggambarkan bahawa beliau di dalam risalahnya ini benar-benar memahami dan mendalami pemikiran Aristotle berasaskan sumber asalnya tanpa merujuk kepada mana-mana komentar, lihat *Rasā'il*, 1: him. 347-51.

ṣūrah dalam jiwa ini bukanlah sebagaimana wujudnya sesuatu objek di dalam sebuah bekas atau seperti wujudnya rupa atau bentuk pada jasad patung. Ini kerana jiwa bukan dari objek yang berjisim dan bukan juga berjuzuk. Ia tetap sama sebagaimana asalnya walaupun telah mencapai sesuatu ṣūrah dari luar dan pencapaiannya ini tidak akan mengubah tabiat asalnya.

Jiwa sebagaimana yang dijelaskan di atas, mampu mencapai objek deria. Ini bermakna di dalam jiwa terdapat suatu daya yang bertindak sebagai ejen perasa. Kewujudan ejen yang disebut sebagai daya rasa (*al-quwwat al-ḥāssah*) ini tidak mempengaruhi tabiat jiwa dan kewujudannya di dalam jiwa bukanlah seperti wujudnya mana-mana anggota di dalam badan. Ini kerana daya rasa bukanlah suatu yang lain dari jiwa bahkan ia adalah jiwa dan ia jugalah ejen perasa. Tiada kelainan atau perbezaan di antaranya, sama ada kelainan yang berasaskan unsur luaran atau yang disebabkan oleh kelainan pada zatnya. Oleh yang demikian, dapatlah disimpulkan bahawa objek deria (*al-maḥsūs*) dan ejen perasa di dalam jiwa adalah sama. Ini berbeza dengan hayyula kerana objek deria (*al-maḥsūs*) padanya berlainan dari jiwa yang merasa.

Demikianlah hakikat dan kedudukan daya rasa dan objek deria di dalam jiwa. Di sini al-Kindī menegaskan tentang persamaan yang wujud di antara akal dan daya rasa terutama dari aspek kedudukan dan hubungannya dengan jiwa. Ini akan dapat difahami dengan lebih jelas bila diperhatikan surah kedua yang diperkatakan oleh Aristotle.

Ṣūrah kedua, mengikut Aristotle adalah objek akal yang bebas dari unsur hayyūla. Ṣūrah ini wujud secara daya di dalam jiwa dan seterusnya akan wujud dan bersatu dengan jiwa secara aktual apabila ia mencapai dan mengetahuinya. Ṣūrah yang tidak berhayyūla ini adalah *Akal Mustafad* bagi jiwa. Ia adalah hasil limpahan akal pertama; suatu akal yang sentiasa bertaakul secara aktual, yang juga merupakan spesifik (*naw'iyah*) bagi segala kewujudan aktual.

Dalam kontek ini, hubungan di antara jiwa dan akal pertama adalah hubungan penerima dan pemberi faedah di mana jiwa

dianggap sebagai suatu yang mengambil faedah (*mustafīdah*), manakala Akal Pertama pula adalah suatu yang memberi faedah (*mufīd*). Ini kerana sesuatu yang bertaakul secara daya berhajat kepada sesuatu yang aktual untuk mengubahnya kepada bertaakul secara aktual. Ini kerana suatu yang bersifat daya tidak mungkin bertukar menjadi aktual dengan sendirinya. Oleh yang demikian jiwa bergantung kepada Akal Pertama untuk membantunya menyempurnakan taakulannya.

Demikian hubungan jiwa dan akal pertama dalam proses taakul. Namun begitu, apa yang perlu dijelaskan di sini ialah penyatuan yang berlaku di antara jiwa dan objek akal ini adalah penyatuan hakiki, dengan maksud penyatuan yang tiada unsur kelainan di antara keduanya. Ini kerana jiwa sebagaimana dijelaskan sebelum ini, adalah suatu yang tidak berjujur dan tidak mungkin wujud apa bentuk kelainan padanya. Oleh yang demikian, bilamana berlaku penyatuan di antara akal dan objeknya pada jiwa, maka ia bersatu dengan akal. Jadi, dari aspek ini dikatakan bahawa akal dan objeknya (*al-ma'qūl*) adalah satu dari perspektif jiwa. Sebaliknya, Akal Aktual yang berperanan mengeluarkan akal dari bersifat daya kepada aktual, jika dilihat dari perspektif Akal Pertama adalah berbeza dengan objeknya (*al-ma'qūl*). Walau bagaimanapun, apa yang penting yang hendak diperkatakan di sini adalah kerja dan kegiatan akal adalah sama dengan kerja dan kegiatan deria khususnya dari aspek di mana kedua-duanya mampu mencapai bentuk objek pemikiran atau deria yang bebas dari unsur hayyūla dan mampu bersatu dengannya.

Kesimpulannya, al-Kindī dalam risalahnya ini memperkatakan tentang kategori-kategori kewujudan akal. Umumnya terdapat dua jenis akal iaitu akal yang wujud bukan pada manusia dan akal yang wujud pada manusia. Akal yang wujud bukan pada manusia ini disebut sebagai sebab (*'illah*) dan asas bagi semua kategori akal yang lain yang wujud pada manusia. Akal ini sentiasa bersifat aktual dan ia bertanggungjawab membantu akal manusia mencapai maklumat-maklumat dari proses taakulannya.

Manakala kategori akal yang wujud pada manusia pula terbahagi kepada tiga peringkat yang umumnya boleh difahami

sebagai tiga tahap kewujudannya. Tahap pertama adalah tahap di mana ia wujud secara pasif, iaitu tanpa melakukan apa-apa aktiviti pemikiran. Akal di tahap ini tidak dinamakan "akal" dengan ertikata yang sebenar kerana akal dalam ertikata sebenar adalah akal yang telah menjalankan aktiviti akal, iaitu aktiviti bertaakul. Oleh yang demikian, akal di tahap ini di gelar sebagai Akal Daya (*al-'aql bi al-quwwah*) yang bermaksud akal yang mana zatnya hanyalah bersedia dan berkemampuan untuk menjalankan aktiviti bertaakul tetapi tidak melakukannya secara aktual.

Tahap kedua bagi akal manusia ialah akal yang telah pernah menjalani suatu aktiviti taakul dan memiliki pengalaman tersebut. Pengalaman ini nanti boleh digunakannya pada bila-bila masa ia kehendaki. Tahap ini dinamakan sebagai tahap *Akal Mustafād*, iaitu akal yang telah mencapai sesuatu faedah dari pengalaman bertaakul yang lampau.

Seterusnya tahap yang terakhir adalah tahap yang disebut sebagai tahap *Akal Zāhir*. Ia adalah akal yang zahir kewujudannya pada jiwa secara aktual setelah jiwa menzahirkannya melalui aktiviti-aktiviti pemikiran. Jadi bezanya akal ini dengan akal di tahap kedua di atas adalah dari aspek kemunculannya dari jiwa di mana kemunculannya di sini adalah benar-benar zahir dan bukan hanya sekadar suatu kemungkinan.²⁹

TERJEMAHAN TEKS

a. Sumber Terjemahan

Terjemahan ini dibuat berdasarkan edisi penulis bagi *Risālah al-Kindī fī al-'Aql*³⁰ yang dikemukakan berpandukan edisi-edisi Bahasa Arab yang terkumpul. Terjemahan ini juga dibuat dengan merujuk kepada beberapa edisi terjemahan seperti terjemahan

²⁹ Lihat Atiyeh, *al-Kindī*, hlm. 113-8.

³⁰ Lihat teks *Risālah al-Kindī fī al-'Aql* di akhir artikel ini.

Inggeris oleh R. J. McCarthy³¹ dan G. N. Atiyeh³² serta terjemahan Perancis oleh J. Jolivet.³³

b. Metod Terjemahan

Penulis dalam terjemahan ini cuba sekadar termampu untuk mengekalkan dan mengikut gaya bahasa asal pengarang tanpa mengabaikan gaya bahasa Melayu. Walau bagaimanapun, tidak dapat dinafikan bahawa kesulitan dan keunikan gaya bahasa dan topik perbincangan teks telah mempengaruhi bahasa terjemahan.

Dari segi susunan dan pembahagian perenggan, terjemahan ini didasarkan kepada susunan dan pembahagian teks yang dikemukakan oleh penulis. Ini untuk memudahkan pembaca yang ingin merujuk kepada teks asalnya. Perkataan atau ungkapan yang berbentuk huraian dan penjelasan ditulis di dalam kurungan-kurungan berbentuk (), manakala kata-kata tambahan yang ditambah bertujuan menjelas dan melengkapkan struktur ayat ditulis dalam kurungan berbentuk []. Penulis juga cuba mengemukakan terjemahan-terjemahan yang dirasakan sesuai terhadap istilah-istilah falsafah yang digunakan di dalam teks berserta sebutan asalnya yang ditulis dengan huruf condong. Ini di samping mengemukakan definisi-definisi terhadap istilah-istilah tertentu pada nota kaki. Memandangkan terjemahan ini juga merujuk kepada beberapa terjemahan lain yang kadangkala mengemukakan terjemahan dan fahaman yang agak berbeza, penulis merasakan perlu disebut dan dikemukakan teks terjemahan tersebut beserta terjemahan Melayu, khususnya bagi teks terjemahan Perancis, pada nota kaki.

³¹ *Al-Kindi's Treatise on Intellect*, dalam *Islamic Studies*, Karachi, Jun 1964, v. iii, no. 2, hlm. 125-28.

³² Dalam *al-Kindi: The Philosopher of The Arabs*, hlm. 211-15.

³³ Dalam *L'Intellect Selon Kindi*, Leiden, E. J. Brill, 1971, hlm. 1-6. Terdapat satu lagi terjemahan Perancis oleh A. R. Badawi dalam bukunya *Histoire de la Philosophie en Islam*, ii : hlm. 447-50, Paris. Vrin, 1972, namun penulis gagal mendapatkannya setakat ini.

c. Terjemahan

[22b] Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah
lagi Maha Penyayang

Segala kemuliaan adalah milik Allah

**Risalah Abī Yūsuf Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī
tentang Akal³⁴**

Semoga Allah mengurniakan kefahaman kepadamu tentang segala perkara-perkara yang bermanfaat dan membahagiakan kamu di dunia dan di akhirat.

Aku faham permintaan kamu supaya digariskan suatu pandangan tentang akal, secara ringkas dan bersifat *khabari*,³⁵

³⁴ Dalam terjemahan John of Spain (Jean d’Espagne) menyebut tajuk risalah ini sebagai “*Kitāb al-Kindī Tentang Akal Dan Ma‘qūl*”, lihat Abū Rīdā, *Rasā’il*, 1 : 353 (Nota kaki no. 1). Akal menurut al-Kindī adalah suatu *jauhar* (*substance*) yang unik (*basīf*) yang mencapai atau mengetahui sesuatu dengan hakikatnya. Manakala *jauhar* pula adalah suatu yang berdiri atau wujud dengan sendirinya dan juga yang mendokong sifat-sifat (*al-a‘rād*) yang tidak mempengaruhi zat atau keperibadiannya, lihat *Risālah al-Kindī fī hudūd al-Ashyā’ wa rusūmiha*, dalam Abū Rīdā, *Rasā’il al-Kindī al-Falsafiyah*. 1: hlm. 165 dan seterusnya dan juga dalam Dr. Fayiz al-Dāyat, *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-‘Ilmiyyah al-‘Arabiyyah*, Damsyik, Dār al-Fikr, 1990, hlm. 75 dan seterusnya.

³⁵ McCarthy: “a concise informative account”. Atiyeh : “for a succinct and informative account”. Jolivet: “un résumé doxographique” (Suatu ringkasan berupa gambaran tentang pandangan yang tersebar). “*Khabari*”, nisbah kepada kata dasar *khabar* yang bermaksud makluman. Ia adalah suatu kenyataan atau saranan yang mungkin dihukum benar atau dusta. Ia juga disebut *apophansis*. Lihat Ṣalība, Jamīl (Dr.) (1982), *al-Mu‘jam al-Falsafī*, art. *al-khabar* dan Rosenthal, M (1967), *A Dictionary Of Philosophy*, art. *apophansis*. Perkataan *khabari* di sini, mengikut Badawi, digunakan oleh al-Kindī bukan dengan maksud membentangkan pemikiran sesuatu aliran atau mazhab tertentu. Ini terbukti berdasarkan penggunaan perkataan tersebut di dalam risalahnya yang lain seperti *Risālah fī Annahu Tūjad Jawāhir la Ajsām*, lihat Badawi, *Rasā’il Falsafiyah*, 1 (Notakaki). Manakala McCarthy pula berpendapat bahawa perkataan *khabari* di sini memberi erti bahawa al-Kindī di dalam risalahnya ini tidak bermaksud mengemukakan pandangan

berdasarkan pandangan tokoh-tokoh Greek lampau yang disanjung, [di mana] di antara yang paling disanjung di kalangan mereka ialah Aristotle dan gurunya Plato yang bijaksana (*al-hakim*).³⁶ Oleh kerana kesimpulan pandangan Plato tentang perkara tersebut adalah [juga] pandangan muridnya Aristotle, maka kami akan memperkatakan tentangnya secara *al-khabari*,³⁷ maka kami katakan:

Sesungguhnya pandangan [23a] Aristotle tentang akal [menyebut] bahawa akal terbahagi kepada empat jenis:

Pertamanya : Akal yang sentiasa bersifat aktual (*bi al-fi'l*).³⁸

Kedua : Akal yang bersifat daya atau potensi (*bi al-quwwah*) dan ia adalah untuk jiwa (*al-nafs*).

Ketiga : Akal yang telah bertukar, dalam jiwa, dari daya (*al-quwwah*) kepada aktual (*al-fi'l*).

peribadinya. Ia hanyalah sekadar membentangkan suatu "khabar" tentang pandangan Aristotle dan Plato tentang akal, lihat *al-Kindi's Treatise on the Intellect*, hlm. 129. Walau bagaimanapun, penulis berpendapat perkataan tersebut digunakan di sini dengan maksud umum sebagaimana yang dijelaskan di atas (Penterjemah).

³⁶ *Al-hakim* juga bermaksud orang yang bijak pandai (wiseman) atau ahli falsafah, lihat terjemahan McCarthy, Atiyeh dan Jolivet.

³⁷ McCarthy: "According to the narrative way". Atiyeh: "mere historical information".

³⁸ Sesuatu yang bersifat *bi al-fi'l* atau aktual mengikut pandangan Aristotle ialah suatu yang wujudnya adalah hakiki, lengkap dengan zatnya, proses-proses perkembangan semulajadi dan hasilnya. Ia berbeza dengan sesuatu yang bersifat *bi al-Quwwah* atau daya atau potensi (power/potential), iaitu sesuatu yang hanya mempunyai persediaan atau kemungkinan untuk wujud sebagai kewujudan *bi al-fi'l* atau aktual. Sesuatu objek yang belum wujud tetapi mempunyai kesediaan atau kemungkinan untuk wujud dinamakan Kewujudan *bi al-quwwah* (potential being), manakala sesuatu yang keluar dari skop kesediaan atau kemungkinan dan wujud secara realiti dinamakan Kewujudan *bi al-fi'l* (actual being). Rujuk tentang perbincangan ini Aristotle (1983), *Metaphysics*, trans. R. Hope, The University of Michigan Press, hlm. 188 dan seterusnya, juga Jamil Şaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, art. *al-Fi'l* dan *al-Quwwah*.

Keempat : Akal yang kami namakannya *al-Bayāni*.³⁹

Dan dia (Aristotle) menyamakan akal dengan deria kerana hampirnya deria dengan benda hidup (hidupan) dan [kerana] umumnya ia (deria) baginya (hidupan), secara lebih menyeluruh.⁴⁰

Beliau berpendapat bahawa *al-ṣūrah (form)*⁴¹ ada dua jenis : Satu daripada dua ṣūrah ini adalah yang bersifat *Hayyūlāniyyah (Material Form)* dan ia terletak di bawah [jangkauan] deria.⁴²

³⁹ *Al-Bayāni*; Abū Rīda, al-Ehwāni dan Jolivet membacanya *al-thānī* (yang kedua), lihat Badawi, *Rasā'il Falsafiyah*, hlm. 2 (notakaki), al-Ehwāni, *Islamic Philosophy*, hlm. 52 dan Jolivet, *L'Intellect*, hlm. 2. McCarthy pula membacanya sebagai *al-nāi* "the emergent (appearing)", lihat *al-Kindī's Treatise on the Intellect*, hlm.122 dan 126. Atiyeh menamakannya "Demonstrative".

⁴⁰ McCarthy: "Aristotle likens the intellect to sense because of the propinquity of sense to what is living and its being common to everything living". Jolivet: "[Aristotle] compare l'intellect au sens, parce que le sens tient de près au vivant et que l'acception générale [du mot sens] est plus large" (Aristotle membandingkan akal dengan deria, kerana deria adalah hampir dengan benda hidup dan kerana penerimaan umum bagi perkataan deria adalah lebih meluas).

⁴¹ *al-Ṣūrah* dari segi bahasa memberi erti rupa, sifat dan spesies. Al-Kindī mendefinisinya sebagai "Sesuatu yang mana dengannya sesuatu itu adalah sebagaimana ia". Ini bermaksud sesuatu kewujudan itu hanya akan wujud dan zahir sebagaimana ia, setelah mempunyai ṣūrahnya, lihat *Risālah fī Ḥudūd*. Al-Ṣūrah menurut ahli falsafah ialah suatu yang bertentangan dengan material. Ia membezakan sesuatu dengan yang lain. Suatu kewujudan lahiriyah mempunyai surah yang bersifat lahiriyah dan kewujudan akliyah mempunyai surah akliyah atau *dhihniyyah*. Mereka juga membezakan di antara ṣūrah yang disifatkan sebagai "berjisim" atau corporeal form (*al-ṣūrah al-jismiyyah*) dan yang tidak "berjisim" atau specific form (*al-ṣūrah al-naw'iyah*). Ini kerana *al-ṣūrah al-jismiyyah* adalah suatu jauh unik, entitinya adalah sehati dengan tapak atau tempatnya (*mahal*). Ini bermaksud tapak atau tempatnya itu tidak mungkin wujud tanpanya. Ia mempunyai tiga dimensi (tinggi, lebar dan panjang) yang kelihatan pada jisim. Manakala *al-ṣūrah al-naw'iyah* pula adalah jauh unik yang tidak mungkin wujud secara aktual tanpa sesuatu yang menempati di dalamnya, lihat *al-Mu'jam al-Falsafi*.

⁴² Boleh dikesan dan diketahui dengan deria dan sekaligus merupakan objek deria (Penterjemah).

Manakala yang kedua ialah yang tidak mengandungi hayyūla, dan ia tertakluk di bawah [lingkungan] akal; ia adalah [dari jenis] spesifik (*naw'iyah*) objek-objek dan apa yang lebih tinggi darinya.⁴³

Şūrah yang [wujud] dalam hayyūla, adalah secara aktualnya boleh dirasai; kerana jika secara aktualnya ia tidak boleh dirasai, ia tidak mungkin tertakluk di bawah [lingkungan] deria. Jadi, apabila jiwa mencapainya (şūrah), ia [wujud] di dalam jiwa. Dan jiwa, sesungguhnya [mampu] mencapainya kerana ia sememangnya wujud dalam jiwa secara daya (*bi al-quwwah*): [Dengan itu], bila jiwa berinteraksi dengannya, maka wujudlah ia di dalam jiwa secara aktual. Dan, kewujudannya di dalam jiwa bukanlah sebagaimana [wujudnya] sesuatu di dalam suatu bekas dan bukan sebagaimana [wujudnya] patung di dalam badan,⁴⁴ sebab jiwa tidak berjisim dan tidak berjuzuk. Jadi, ia (şūrah) [wujud] di dalam jiwa dan jiwa adalah satu perkara, bukan lainnya.⁴⁵ Tiada kelainan [pada jiwa] dengan sebab kelainan predikat-predikat (*al-mahmūlāt*).⁴⁶

⁴³ Iaitu perkara-perkara yang bersifat *kulliyāt* (universaux) seperti *al-naw'* (espèce) dan *al-jins* (genre), lihat Jolivet, *L'Intellect*, hlm. 2 (Notakaki).

⁴⁴ McCarthy: "nor as a likeness is in a body". Atiyeh: "nor is it similar to an impression engraved upon a body". Jolivet: "ni comme une effigie dans un corp" (Bukan sebagaimana sebuah patung di dalam badan).

⁴⁵ McCarthy: "So the material form is in the soul, but the soul is one thing, nothing else". Atiyeh: "It (the form) is in the soul and it is one and the same thing with it". Jolivet: "Cette forme dans l'âme, et l'âme, sont une seule chose, non des choses différentes" (Şūrah itu berada di dalam jiwa, tetapi jiwa, adalah satu perkara, bukan beberapa perkara yang berbeza).

⁴⁶ McCarthy: "and there is no 'otherness' (in the soul) because of the "otherness" of the things of which the soul is the subject (substratum)". Atiyeh: "There should be no necessary difference between two things just because that which sustains is different from that which is sustained". Jolivet: "il n'y a pas entre elles de différence [qui serait due] à une différence d'attributs" (Tiada perbezaan diantaranya (jiwa-jiwa), yang akan menyebabkan [lahirnya] suatu perbezaan pada sifat-sifat). *Al-Mahmūlāt* atau attribute atau predicate ialah suatu yang dihukum dengannya. Dalam ayat: "Zaid mulia", misalnya, *al-mahmūl*nya ialah mulia, iaitu hukum atau sifat Zaid. *Al-Mahmūl* juga memberi maksud: sifat-sifat asas substance (*jawhar*), lihat Şalība, *al-Mu'jam al-Falsafi*.

Demikian juga daya rasa (*al-quwwat al-hāssah*), bukanlah ia sesuatu selain jiwa; dan bukanlah ia di dalam jiwa sebagaimana suatu anggota di dalam badan, bahkan ia adalah jiwa dan ialah yang merasa (*al-hāssah*).⁴⁷ Dan sedemikian juga surah yang boleh dirasa (*al-ṣūrah al-mahsūṣah*), bukanlah ia, di dalam jiwa, [sesuatu yang selain dari jiwa, sama ada] dengan sebab sesuatu yang lain atau [kerana] kelainan.⁴⁸

Jadi [kesimpulannya], suatu yang dirasa (*al-mahsūs*) di dalam jiwa, ialah yang merasa (*al-hāss*). Manakala hayyūla, sesungguhnya suatu yang dirasa (*al-mahsus*) padanya bukanlah jiwa yang merasa (*al-nafs al-hāssah*).⁴⁹ Jadi, dari aspek hayyūla, apa yang dirasa (*al-mahsūs*) bukanlah apa yang merasa (*al-hāss*).

Dan sedemikianlah dia menggambarkan akal.⁵⁰ Sesungguhnya jiwa apabila berhubungan dengan akal, yakni ṣūrah-ṣūrah yang tidak berhayyūla dan *fantasia*,⁵¹ maka ia (ṣūrah-ṣūrah) bersatu dengan jiwa, iaitu ia wujud di dalam jiwa secara aktual, sedangkan sebelumnya, ia tidak wujud di dalamnya (jiwa) secara aktual tetapi

⁴⁷ Jolivet: "bien au contraire elle est l'âme, et [l'âme] est ce qui sent" (Bahkan sebaliknya ia adalah jiwa dan jiwalah yang merasa).

⁴⁸ McCarthy: "and likewise the sensible form is not in the soul because of an 'other' or an 'otherness', Jolivet: "de même encore la forme sentie n'est pas dans l'âme autre chose [que l'âme], et n'est pas une diversité [dans l'âme]" (Begitu juga ṣūrah yang boleh dirasa bukanlah ia, di dalam jiwa, sesuatu yang lain [dari jiwa], dan bukan suatu perbezaan [di dalam jiwa]). Atiyeh: "Similarly, the sensible form is not in the soul because of any (essential) difference (*ghayriyyah*) between itself and the soul".

⁴⁹ Atiyeh: "But the sensible of a primary matter is different from the sense-perceiving soul".

⁵⁰ "Dia" di sini, menurut Jean d'Espagne, McCarthy dan Atiyeh, merujuk kepada Aristotle, lihat McCarthy, *al-Kindī's Treatise on The Intellect*, hlm. 126, Badawi, *Rasā'il*, 3 (Notakaki) dan Atiyeh, *al-Kindī*, hlm. 213.

⁵¹ *Fantāsia*; McCarthy: "phantasm", Jolivet: "des images" (imej-imej). Di kalangan ahli falsafah perkataan ini membawa maksud daya seperti daya ingatan dan daya khayalan, yang mampu menggambarkan objek-objek luaran yang telah dicapai oleh pancaindera dengan gambaran yang jelas dan sensibel, walaupun setelah hilangnya objek tersebut dari pandangan, lihat al-Khawarizm, *Mafātih al-'Ulūm*, Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1981, hlm. 83 dan *al-Mu'jam al-Falsafī*.

secara daya. *Ṣūrah* ini, yang tidak berhayyūla dan tiada fantasia, ialah *Akal Mustafād*⁵² bagi jiwa dari *Akal Pertama*; yang merupakan spesifik (*naw'iyah*) benda-benda, yang mana ia (spesifik) senantiasa bersifat aktual. Sesungguhnya ia (*Akal Pertama*) adalah bersifat berfaedah (*mufīd*) dan jiwa [bersifat] mengambil faedah (*mustafīdah*) kerana jiwa berakal secara daya sedangkan *Akal Pertama* [berakal] secara aktual.

Setiap sesuatu yang memberikan zatnya kepada sesuatu [yang lain], maka sesungguhnya penerima (*al-mustafīd*) itu telah memilikinya secara daya dan tidaklah secara aktual.⁵³ Dan setiap apa [yang dimiliki] oleh sesuatu secara daya, tidak keluar kepada aktual dengan sendiri; kerana jika ia berlaku dengan sendirinya, nescaya ia adalah selama-lamanya aktual, kerana zatnya adalah miliknya selama-lamanya, selama ia wujud. Jadi, setiap yang [wujud] secara daya, sesungguhnya akan keluar kepada aktual dengan [sebab] suatu yang lain, iaitu suatu yang aktual. Jadi, jiwa berakal secara daya dan bertukar dengan [bantuan] *Akal Pertama* – bila berhubungan dengannya – menjadi berakal secara aktual. Sesungguhnya ia (jiwa), tatkala bersatu *ṣūrah* akal (*al-ṣūrah al-'aqliyyah/intelligible form*) dengannya, tidaklah ia dan *ṣūrah* akal berlainan [antara satu sama lain], kerana ia (jiwa) bukanlah [suatu yang] boleh dibahagi-bahagikan lalu saling berlainan.⁵⁴ Dan apabila *ṣūrah* akal bersatu dengannya (jiwa), maka ia (jiwa) dan akal adalah satu; ia adalah akal (yang berfikir) (*'aqīlah*) dan objek akal (*ma'qūl*).⁵⁵ Oleh yang demikian, akal (*al-'aql*) dan objeknya (*al-ma'qūl*) adalah satu dari perspektif jiwa.

⁵² *Akal Mustafād* (Acquired Intellect) ialah peringkat akal manusia di mana segala teori atau maklumat yang telah dicapai oleh akal hadir dan tidak hilang darinya, lihat *al-Mu'jam al-Falsafī*. Ia adalah tahap akal manusia yang tertinggi yang melebihi akal fi'li yang boleh menghubungkan alam atasan, lihat *Isilah Usuluddin dan Falsafah Islam*.

⁵³ Atiyeh: "No entity that receives its essence (*ḡhāt*) from outside could have had that essence in actuality, but only in potentiality...".

⁵⁴ Atiyeh: "Being indivisible, the soul does not differentiate itself (from the form)".

⁵⁵ McCarthy: "and it (the soul) is intellective and intellegible (intellect-ing and intellect - ed.)". Atiyeh: "It is at once intelligent and intelligible".

Manakala akal yang bersifat aktual selama-lamanya, yang mengubah jiwa kepada berakal secara aktual setelah berakal secara daya, tidaklah ia dan apa yang difikirkannya itu satu. Jadi, objek pemikiran di dalam jiwa dan *Akal Pertama*, dari perspektif *Akal Pertama*, bukan suatu yang satu.⁵⁶ Manakala dari perspektif jiwa; akal dan objeknya adalah satu. Dan ini (iaitu penyatuan diantara akal dan objeknya) pada akal, adalah lebih menyamai dengan yang unik (*al-basit*)⁵⁷ [berbanding] dengan jiwa, dan jauh lebih kuat [berbanding dari apa yang ada] pada benda yang boleh dirasa.⁵⁸

Jadi akal [adalah]; sama ada sebab dan awal (asas) bagi setiap objek-objek akal dan akal-akal kedua.⁵⁹ Ataupun [merupakan] yang

⁵⁶ McCarthy: "Therefore, the intelligible in the soul and in the first intellect, with respect to the first intellect, are not one and the same thing". Atiyeh: "Therefore, the intelligible in the soul and in the First Intellect are not the same thing from the standpoint of the First Intellect".

⁵⁷ *Al-Basit* atau Simple dalam istilah falsafah bermaksud sesuatu yang tiada jujuk atau bahagian seperti satu dan noktah, lawannya *al-murakkab* atau complex, iaitu yang berjujuk. Terdapat berbagai jenis *al-basit* antaranya *al-Basit al-Haqiqi* iaitu sesuatu yang tidak mungkin dibezakan sifat-sifatnya yang berbagai yang boleh diasingkan seperti warna-warna unik dalam spektrum matahari. Ia juga membawa maksud sesuatu yang sememangnya tidak berjujuk, *al-Basit al-'Aqli* iaitu sesuatu yang tidak terhimpun atau tersusun di dalam akal dari jujuk-jujuk seperti genus-genus tertinggi, dan *al-Basit al-Khariji* iaitu sesuatu yang tidak tersusun dari jujuk-jujuk di luar seperti akal-akal yang berasingan, lihat *al-Mu'jam al-Falsafi*.

⁵⁸ McCarthy: "And the latter (the intelligible) in the intellect, by reason of the simple, is more like to the soul and much stronger than it is in the sensible object". Jolivet: "Et cette unité dans [l'ordre de] l'intellect, en simplicité est plus semblable à l'âme et plus forte que celle [qui est dans l'ordre] du sensible, et de beaucoup" (Dan penyatuan tersebut di dalam skop akal, dari segi simplenya adalah lebih sama/serupa dengan jiwa dan lebih kuat dari apa yang di dalam skop yang boleh dirasa dan [apa yang di dalam skop] yang banyak). Atiyeh di sini mengemukakan terjemahan berasaskan terjemahan John of Spain iaitu: "And this intellect which in simplicity is similar to the soul is much more stronger in respect to the intelligent than are the senses in respect to the sensible".

⁵⁹ Akal-akal kedua (secondary) ini menurut Abu Rida merangkumi ketiga-tiga jenis akal selain Akal Pertama iaitu Akal Daya, Akal Aktual dan Akal Zahir, lihat *Rasa'il*, 1 : 313.

kedua: iaitu ia bersifat daya bagi jiwa, selama jiwa tidak berakal secara aktual.⁶⁰ Dan [akal] yang ketiga: ialah yang aktual milik jiwa; jiwa telah memilikinya, dan ia (akal) telah menjadi suatu kewujudan baginya (jiwa), bilamana ia inginkannya, ia menggunakannya dan menzahirkannya demi kewujudan yang lain selainnya darinya⁶¹ – seperti [seni] penulisan pada penulis; ia adalah suatu yang tersedia dan mungkin baginya,⁶² [di mana] dia telah memilikinya dan tetap pada dirinya, lalu ia mengeluarkannya dan menggunakannya bila ia kehendaki. Manakala [akal] yang keempat: ia adalah akal yang zahir dari jiwa bilamana [jiwa] mengeluarkannya, maka ia wujud, secara aktual, kerana yang selainnya (jiwa), darinya (jiwa).⁶³

Oleh yang demikian maka perbezaan di antara [akal] ketiga dan [akal] keempat ialah; [akal] ketiga adalah milik jiwa, [di mana] telah berlalu waktu permulaan pemilikannya, dan ia (jiwa) boleh mengeluarkannya bila ia kehendaki. Manakala [akal] keempat, sesungguhnya [perbezaannya adalah] sama ada pertamanya, pada waktu pemilikannya, atau keduanya, semasa kemunculannya; ketika jiwa mempergunakannya. Jadi, [akal] yang ketiga ialah sesuatu yang terlebih dahulu dimiliki oleh jiwa, dan [kemudiannya] apabila ia inginkannya, ia sudah sedia wujud di dalamnya; manakala [akal] yang keempat, ia adalah yang zahir di dalam jiwa bila mana ia muncul secara aktual.

⁶⁰ Atiyeh: "And then it belongs to the soul in potentiality excepting when the soul is intelligent in actuality".

⁶¹ McCarthy: "Whenever the soul wishes, it makes it appear, for the perception of something other than the soul, from the soul". Atiyeh: "The third is that which belongs to the soul in actuality; and is already acquired and existent in it. The soul uses it at will and makes it manifest to others". Jolivet: "Elle le met en oeuvre à son gré, et le manifeste hors d'elle pour qu'un autre le perçoive" (Ia menggunakannya bila ia mahu dan menzahirkannya keluar darinya demi yang lain mengesannya).

⁶² Jolivet: "une possibilité toujours prête" (Suatu kemungkinan yang sentiasa sedia).

⁶³ McCarthy: "Then it is a perception of something other than the soul (which perception) is from the soul in act". Atiyeh: "...and makes it present to others in actuality". Jolivet: "de sorte qu'il existe en acte hors d'elle pour un autre" (yang demikian ia wujud secara aktual darinya demi yang lain).

Puji-pujian yang banyak kepada Allah demi kelayakannya.⁶⁴

Inilah pandangan-pandangan para ḥukāma' yang terawal tentang akal. Dan inilah - semoga Allah membimbing kamu ke arah kebenaran - kadar pandangan ini tentangnya, kerana ia memadai sebagaimana yang kamu tuntut supaya diperkatakan kata-kata *al-mursal al-khabari*.⁶⁵ Maka berbahagialah dengannya.

Selesai risalah, wa al-ḥamdu li Allah.⁶⁶

Teks *Risālah al-Kindī fī al-'Aql*

Edisi ini pada dasarnya bukanlah suatu edisi baru yang boleh didakwa sebagai lebih baik dari edisi-edisi sebelumnya, bahkan dari satu aspek ia mungkin agak kurang baik kerana tidak berpandukan manuskrip asal *Risālah*, iaitu manuskrip Aya Sofia no. 4832 (hlm. 22b-23a), satu-satunya manuskrip yang wujud.⁶⁷ Walau bagaimanapun apa yang akan cuba dikemukakan di sini adalah suatu edisi yang berasaskan koleksi yang agak menyeluruh bagi edisi-edisi *Risālah al-Kindī fī al-'Aql* sebelum ini sekadar pengetahuan penulis.

Jadi, dorongan utama penulis dalam mengemukakan edisi ini ialah untuk menghimpunkan sebanyak mungkin edisi yang ada, membandingkan bacaan-bacaan yang dikemukakan oleh para editor, memilih bacaan yang terbaik pada pandangan penulis dan mengemukakan perbezaan-perbezaan bacaan tersebut pada nota kaki. Ini bertujuan memberi peluang kepada para pembaca untuk membuat penilaian terhadap bacaan-bacaan tersebut. Ini penting sekurang-kurangnya dari aspek amanah dalam melakukan sesuatu kajian, khususnya penulis mendapati sesetengah edisi mengabaikan aspek ini. Tambahan pula dengan adanya perbezaan-perbezaan

⁶⁴ Ungkapan ini tidak disebut dalam terjemahan Atiyeh.

⁶⁵ McCarthy: "an epistolary informative". Jolivet: "un traité sans apprêt, qui t'instruit" (Suatu risalah yang tidak sempurna, yang mengajar kamu).

⁶⁶ Ungkapan "Semoga Allah ...kebenaran" dan "Selesai risalah...Allah" tidak dinyatakan dalam terjemahan Atiyeh.

⁶⁷ Lihat Jolivet, J, *L'Intellect Selon Kindi*, hlm. 157, Badawi, *Rasā'il Falsafiyah*, hlm. 6.

yang dikemukakan ini, dapat memberi peluang kepada para pengkaji seterusnya untuk membuat penilaian lanjut. Selain dari itu, sesetengah edisi seperti edisi Badawi (1983) tidak menyebut atau merujuk kepada edisi al-Ehwāni (1950) sebelumnya.

Penulis setakat ini dapat mengumpulkan empat dari lima edisi *Risālah* yang diketahui yang akan dijadikan asas kepada edisi ini. Edisi-edisi tersebut ialah:

1. Edisi M. A. Hadī Abū Rīda dalam *Rasā'il al-Kindī' al-Falsafiyah*, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabi, 1950.
2. Edisi Richard J. McCarthy dalam artikelnya "al-Kindī's Treatise on Intellect" yang diterbitkan di dalam *Islamic Studies*, vol. iii, no. 2, June 1964, Karachi.
3. Edisi Jean Jolivet dalam *L'Intellect Selon Kindi*, Leiden, E. J. Brill, 1971.
4. Edisi A. R. Badawi dalam *Rasā'il Falsafiyah*, Beirut, Dar al-Andalus, 1983.

Manakala edisi A. F. al-Ehwāni yang diterbitkan bersama edisi *Talkhīs Kitāb al-Nafs* oleh Ibn Rushd di Kaherah pada tahun 1950, tidak dapat diperolehi setakat ini. Walau bagaimanapun, memandangkan edisi Jolivet, satu-satunya edisi yang menyebut dan merujuk edisi al-Ehwāni serta mengemukakan dengan jelas bacaan al-Ehwāni, penulis akan cuba untuk memanfaatkannya berpandukan edisi Jolivet ini.

Teks
Risālah al-Kindī fī al-'Aql

[22a] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العرة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

في العقل

فَهَمَكُ اللَّهُ جَمِيعَ النَّافِعَاتِ، وَأَسْعَدَكَ فِي دَارِ الْحَيَاةِ وَدَارِ الْمَمَاتِ.

فَهَمْتُ الَّذِي سَأَلْتَنِي مِنْ رَسْمِ قَوْلِ فِي الْعَقْلِ، مَوْجِزِ خَيْرِي عَلَى رَأْيِ الْمُحْمُودِيَسِّنِ مَنْ قَدَّمَاءِ الْيُونَانِيِّينَ، وَمِنْ أَحَدِهِمْ أَرِسْطَاطَالِسُ¹ وَمُعَلِّمُهُ أَفْلَاطُنُ الْحَكِيمِ². وَإِذْ كَانَ حَاصِلَ قَوْلِ أَفْلَاطُنِ فِي ذَلِكَ

قَوْلِ تَلْمِيْذِهِ أَرِسْطَاطَالِسِ، فُلْتَقُلُّ⁴ فِي ذَلِكَ عَلَى السَّبِيلِ الْخَيْرِيِّ، فَنَقُولُ:

إِنْ رَأَيْ [23a] أَرِسْطَاطَالِسَ فِي الْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ عَلَى أَنْوَاعٍ أَرْبَعَةٍ:

¹ Nama Aristotle disebut ditulis dengan berbagai ejaan seperti أرسطاطالس dan أرسطاطلس. Begitu juga dengan nama Plato yang ditulis أفلاطون dan نلاطس. Bagi tujuan pembetulan dan penyelarasan, ianya ditulis dengan ejaan yang dikemukakan di atas.

² M : الحكيم. Namun beliau menyebut pada nota hujung dan di dalam nota terjemahannya bahawa bacaan yang lebih tepat adalah "الحكيم"

³ Huruf "ر" adalah tambahan dari B.

⁴ فلتقول : ج

الأول منها: العقل الذي بالفعل أبدًا

والثاني: العقل الذي بالقوة، وهو للنفس

والثالث: العقل الذي يخرج في النفس من القوة إلى الفعل

والرابع: العقل الذي نسميه البياني¹

وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحيّ وعمومه له أجمع.

فإنه يقول إن الصورة صورتان. أما إحدى الصورتين فالحيولانية؛ وهي الواقعة تحت الحس. وأما

الأخرى فالتّي ليست بذات حيولى؛ وهي الواقعة تحت العقل، وهي نوعية الأشياء وما فوقها.

فالصورة التّي في الحيولى هي التّي بالفعل محسوسة، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت

الحس. فإذا أفادتها النفس فهي في النفس. وإنما² تعيدها النفس لأنها في النفس بالقوة، فإذا باشرتها النفس

صارت في النفس بالفعل. وليس تصير في النفس كالشيء في الوجود، ولا كالتمثال³ في الجسم⁴، لأن

النفس ليست⁵ بجسم ولا متجزئة. فهي في النفس، والنفس شيء واحد لا غير، ولا غريبة لغريبة

المحمولات.

وكذلك أيضا القوة الحاسة، ليست هي بشيء⁶ غير النفس، ولا هي في النفس كالعضو في

الجسم، بل هي النفس وهي الحاسّة. وكذلك الصورة المحسوسة، ليست في النفس لغير أو غريبة¹.

¹ M : النسان . A dan J : الثاني . Kedua-dua terjemahan Latin menyebutnya sebagai "demonstrativum" yang bermaksud "yang jelas" atau "yang terang", lihat Abu Rida, *Rasa 'il*, 1:354 (nota kaki 1).

² M : وب . Ini mungkin kesilapan teknikal.

³ A, M dan J : كالتال

⁴ A, M dan J : الجسم

⁵ M : ليس

⁶ A dan J : شيئاً

فإذن المحسوس في النفس هو الحاس. فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة. فإذن من جهة الهيولى، المحسوس ليس هو الحاس.

وكذلك يمثل² العقل. فإن النفس إذا باشرت العقل، أعني الصور التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا³، اتحدت⁴ بالنفس، أعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل، بل بالقوة. فهذه الصورة، التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا، هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول الذي هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبدًا. وإنما صار مفيدًا والنفس مستفيدة لأن النفس بالقوة عاقلة، والعقل الأول بالفعل.

وكل شيء أفاد شيئًا ذاته، فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ولم يكن له بالفعل. وكل ما ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته؛ لأنه لو كان بذاته كان أبدًا بالفعل، لأن ذاته له أبدًا ما كان موجودا. فإذن كل ما كان بالقوة فإمّا يخرج إلى الفعل بآخر؛ هو ذلك الشيء بالفعل. فإذن النفس عاقلة بالقوة، وخارجة بالعقل الأول - إذا باشرته - إلى أن تكون عاقلة بالفعل. فإمّا إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة، لأنها ليست بمنقسمة فتتغير. فإذا اتحدت بها الصورة العقلية، فهي والعقل شيء واحد؛ فهي عاقلة ومعقولة. فإذن العقل والمعقول شيء واحد⁵ من جهة النفس.

فأما العقل الذي بالفعل أبدًا، المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة، فليس هو وعاقله⁶ بشيء⁷ أحد⁸. فإذن المعقول في النفس والعقل الأول، من جهة العقل الأول،

¹ وكذلك الصورة لغير أو غيرة : B

² يتن : A, M dan J

³ فنتاسيا : M

⁴ واتحدت : A

⁵ A dan M : احد

⁶ A : وسقوله

⁷ A : شيء، ل، شيئًا

⁸ A : أحدها

ليس بشيء واحد. فأما من جهة النفس، فالعقل والمعقول شيء واحد¹. وهذا في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس²، وأقوى منه في المحسوس كثيراً.

فإذن العقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني، وإما ثان³؛ وهو بالقوة للنفس ما لم تكن⁴ النفس عاقلة بالفعل. والثالث هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجوداً، متى شاءت استعمالته وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة في الكاتب؛ فهي له مُعدّة ممكنة، قد اقتناها وثبتت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء. وأما الرابع، فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته، فكان⁵ موجوداً لغيرها منها بالفعل.

فإذن الفصل بين الثالث والرابع: أن الثالث قُتِيَة للنفس، قد مضى وقت مبتدأ⁶ قُتِيَتِهَا ولها أن تخرجه متى شاءت، والرابع أنه إما وقت قُتِيَتِهِ أولاً، وإما وقت ظهوره ثانياً - متى استعمالته النفس. فإذن الثالث هو الذي للنفس قُتِيَة قد تقدّمت، ومتى شاءت كان موجوداً فيها، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل.

والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه.

فهذا آراء الحكماء الأولين في العقل، وهذا - كان الله لك مُسَدِّداً - قَدَّرُ هذا القول فيه، إذ كان⁷ لهما طلبت⁸ من القول المرسل الخري كافياً⁹. فكن به سعيداً.

تمت الرسالة، والحمد لله.

¹ A : أحد

² "في أخرى : والعقل الذي بالبسيط أشبه بالنفس" : Pada margin manuskrip tertulis "وهذا في العقل...أشبه بالنفس"

³ M dan J : ثان

⁴ عمر : ل

⁵ وكان : ل

⁶ M dan J : مبتدئ

⁷ Huruf "J" pada "u" adalah tambahan dari B.

⁸ Perkataan "من" adalah tambahan dari B.

⁹ A, M dan J : كان